

Jesuit-Krauss-McCormick Library

~~5X84-1000-1000-1000~~

~~Cop:~~

Vacant, Alfred, 1852-1901. MangelREF
Dictionnaire de théologie catholique, c



3 9967 00131 7515

★ THEOLOGICAL ★
★ SEMINARY OF ★
★ CHICAGO ★



Virginia Library

~~FOR REFERENCE~~

~~Do Not Take From This Room~~

DEACO



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME SIXIÈME

FLACIUS ILLYRICUS — HIZLER

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

Cher
A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME SIXIÈME

FLACIUS ILLYRICUS — HIZLER

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

L. LETOUZEY, Successeur

87, BOULEVARD RASPAIL — RUE DE VAUGIRARD, 82

1920

TOUS DROITS RÉSERVÉS

MCCORMICK THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY.

Imprimatur :

Parisiis, die 3^a mensis Maii 1920.

† LEO ADOLPHUS, card. AMETTE,

Arch. Paris.

BX

841

.D68

1 899

vol. 6

JKM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME SIXIÈME

MM.

- AMANN, aumônier au collège Stanislas à Paris, puis professeur de patrologie et d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie catholique à Strasbourg (Bas-Rhin).
- ATDJAN, mékithariste à Saint-Lazare de Venise (Italie).
- AUTORE (le R. P. dom), chartreux, à la Chartreuse de Florence, puis prieur de la Certosa di S. Martino sopra Napoli (Italie).
- BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.
- BERNARD, à Paris.
- BESSE (le R. P. dom), bénédictin, prieur de Ligugé, à Chevetogne (Belgique).
- BIGOT, curé de Saizerais (Meurthe-et-Moselle).
- BONET-MAURY, à Paris († en 1919).
- BOUCHÉ, professeur de théologie à la Faculté de théologie de Lille.
- CAYRÉ (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keui, à Constantinople.
- CLERVAL, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris († le 26 octobre 1918).
- CONSTANTIN, aumônier du lycée Henri-Poincaré, de Nancy.
- COULON (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'*Angelica*, à Rome.
- DOLHAGARAY, chanoine pénitencier à Bayonne († 13 janvier 1918).
- DOUBLET, professeur de philosophie au lycée de Nice.
- DUBRUEL, à Toulouse.
- DUTILLEUL (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat d'Enghien (Belgique).
- ÉDOUARD d'Alençon (le R. P.), des frères mineurs capucins, archiviste de l'ordre, à Rome, puis à Paris.
- FORGET, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).
- GARDEIL (le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.
- GARRIGUET, ancien supérieur du grand séminaire de La Rochelle.
- GATARD (le R. P. dom), bénédictin, à l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

MM.

- GHELLINCK (le R. P. de), de la Compagnie de Jésus, bibliothécaire au Collège théologique de Louvain (Belgique).
- GODEFROY, professeur au grand séminaire de Nancy, puis supérieur à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).
- GODET, à Rosnay (Vendée) († le 2 juillet 1913).
- GOYAU, à Paris.
- HARENT (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place (Angleterre).
- HEURTEBIZE (le R. P. dom), bénédictin de Solesmes à Ryde (île de Wight).
- HUMBERT, professeur à Paris.
- INGOLD, à Colmar (Haut-Rhin).
- JANIN (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keui, à Constantinople.
- JUGIE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keui, à Constantinople.
- LARGENT, professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris.
- LE BACHELET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place (Angleterre).
- LÉVESQUE, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.
- MANDONNET (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur de théologie à l'Université de Fribourg (Suisse).
- MERLIN (le R. P.), augustin, à Madrid (Espagne), puis curé à Saint-Épain (Indre-et-Loire).
- MICHEL, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.
- MILON, prêtre de la Mission, ancien secrétaire général de la congrégation, à Paris.
- MONCELLE, professeur au collège de la Malgrange, à Jarville (Meurthe-et-Moselle).
- NETZER, à Paris.
- OBLET, supérieur du grand séminaire, puis curé-archiprêtre de la cathédrale de Nancy.
- ORTOLAN (le R. P.), des oblats de Marie-Immaculée, à Rome.
- PALMIERI (le R. P.), augustin, à Rome, puis à Philadelphie (États-Unis d'Amérique).

LISTE DES COLLABORATEURS

MM.

- PERNIN (le R. P.), des oblats de Saint-François de Sales, supérieur provincial, à Albano Laziale (Italie).
PETIT (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes (Grèce).
PISANI, chanoine théologal, professeur à l'Institut catholique de Paris.
SALAVILLE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, supérieur du grand séminaire latin d'Athènes (Grèce).
SALEMBIER, professeur d'histoire ecclésiastique aux Facultés catholiques de Lille († le 30 octobre 1918).
SERVAIS (le R. P.), carme déchaussé, professeur de théologie au scolasticat de Bruxelles (Belgique).
THOUVENIN, professeur de théologie au grand séminaire de Nancy, puis aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

MM.

- TOBAC, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Malines (Belgique).
TOUSSAINT, professeur de droit canon aux Facultés catholiques de Lille.
VACANDARD, aumônier du lycée Corneille, à Rouen (Seine-Inférieure).
VAN DER MEERSCH, professeur de théologie au grand séminaire de Bruges (Belgique).
VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.
VILLIEN, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.
VOGT, professeur à l'Université de Fribourg, curé à Genève (Suisse).
-

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

F (Suite)

FLACIUS ILLYRICUS. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — 1° *Sa jeunesse.* — Flacius Illyricus s'appelait Francowitz (Mathias) du nom de son père. Il naquit à Albona, au sud de l'Istrie, dans l'Illyrie vénitienne, en 1520, de parents pauvres. Tout jeune il manifesta les meilleures dispositions pour l'étude. Il eut pour premiers maîtres son père, qu'il perdit à l'âge de douze ans, puis le Milanais Ascérius et plus tard, à Venise, le célèbre Jean Egnatius. Se sentant quelques vellétés de vocation religieuse, il voulut entrer dans l'ordre franciscain, où son oncle maternel, Baldo Lupetino, exerçait alors la charge de provincial. Mais Baldo, déjà luthérien de cœur, l'engagea à poursuivre ses études théologiques en Allemagne, où Luther faisait revivre l'Évangile. Quoique dénué de ressources, Flacius partit pour l'Allemagne. Installé d'abord à Bâle chez Grynaeus, puis à Tubingue chez son compatriote Garbitus, il se perfectionna dans la connaissance du grec et de l'hébreu. Et après un court séjour à Ratisbonne, il se rendit à Wittenberg, le foyer principal de la lutte antiromaine.

2° *A Wittenberg (1541-1549).* — Flacius avait vingt-et un ans; telle était son avidité de savoir, son application à l'étude, sa trempe de caractère qu'il fut reçu à bras ouverts par Luther et Mélanchthon comme une précieuse recrue pour le succès de leur œuvre. Il passa d'abord par une crise de mélancolie atroce, dont il put enfin se rendre maître, et prit ses grades de docteur. Grâce à l'appui de ses chefs, il obtint, en 1544, la chaire d'hébreu et fut ainsi à l'abri du besoin. L'année suivante, il se maria. Réfugié à Brunswick pendant les troubles de la guerre de Smalcalde, il rentra à Wittenberg en 1547, et dès lors commença pour lui une carrière d'incessante activité et de discussions continuelles, non seulement contre le papisme, mais aussi, car il était d'une intransigence et d'une intolérance peu ordinaires, contre quiconque, parmi les protestants, semblait menacer la pure doctrine de Luther.

Luther étant mort, Flacius prit en mains sa cause.

Il en fut le docteur rigide et ombrageux. Par l'étendue de son savoir, par la multiplicité de ses travaux, par l'ardeur de sa parole, il s'imposa non sans faire parfois de profondes blessures à quelques-uns de ses coreligionnaires, entre autres à son protecteur et ami Mélanchthon, ni surtout sans soulever de terribles tempêtes qui, pendant un quart de siècle, devaient troubler l'Allemagne protestante et le firent regarder comme un brandon de discorde.

La discussion de l'*Intérim* le mit d'emblée au premier rang malgré sa jeunesse. A plusieurs reprises, en vue de calmer les esprits et d'apaiser les querelles théologiques, causes de trop de troubles, on avait essayé de faire accepter aux protestants et aux catholiques, par des concessions réciproques, un terrain d'entente provisoire, en attendant qu'un concile général eût statué sur les points en litige. Ce fut d'abord à Ratisbonne, en 1541 et 1546; mais l'*Intérim* proposé fut loin de rallier tous les suffrages, et l'accord poursuivi parut être une pure chimère. Ce fut ensuite à la diète d'Augsbourg, en 1548; le nouvel *Intérim* se heurta aux mêmes protestations et subit un semblable échec. Trop de concessions, disaient non sans raison les catholiques. Prenez garde à l'*Intérim*, criaient à leur tour les protestants, il cache un piège. Et Flacius prétendait qu'il n'avait été inventé que pour amener les chrétiens à trahir le Christ et à délivrer le « Barabbas romain. » Maurice de Saxe allégua pour sa part qu'il ne pouvait l'accepter sans blesser sa conscience et sans manquer à sa parole, car il avait promis à ses sujets de n'introduire aucun changement religieux avant d'avoir consulté ses États et ses théologiens. Une nouvelle conférence se réunit donc à Leipzig, le 22 décembre 1548. Il y avait là, entre autres, Mélanchthon et Major de Wittenberg, et Jean Pfeffinger, surintendant de Leipzig. On décida qu'en matière disciplinaire, sur les choses indifférentes, ἀδιάφορα, ou moyennes, *res mediæ*, on s'en tiendrait à l'*Intérim* d'Augsbourg, ce qui permettrait une entente avec l'ancienne Église, tandis qu'en ma-

tière doctrinale on maintiendrait l'enseignement de Luther.

Cette tentative d'accommodement jeta la discorde parmi les protestants. Flacius, en disciple ombrageux et passionné de Luther, y vit une fâcheuse concession au papisme; il reprocha amèrement à Mélanchthon, qu'il traita de « tison d'enfer transformé en papiste, » d'accepter comme choses indifférentes les vieilles cérémonies et les usages anciens de l'Église romaine. C'était, disait-il, l'alliance entre le Christ et Bélial. Tel fut le point de départ d'une guerre sans merci poursuivie par Flacius et ses partisans contre ceux qu'ils n'appelaient plus que les *philippiens*, les *adiaphoristes*. L'amitié dont l'avait honoré Mélanchthon se changea dès lors en une opposition d'autant plus blessante que Flacius ne tint aucun compte des bienfaits reçus, ce qui fit dire plus tard à Mélanchthon qu'il avait nourri un serpent dans son sein : *Multis beneficiis affectus est ab Academia nostra et a me. Verum alumnus in sinu serpentem. Dignus esset, cujus fronti stigmata inscriberentur, qualia rex Macedo inscripsit militi : ξένος ἀγαρίππος. Corpus reformatorum*, t. VII, p. 449. Flacius ne pouvait plus décemment rester près de Philippe Mélanchthon; il donna sa démission de professeur et quitta Wittenberg pour se rendre à Magdebourg.

3^e A Magdebourg (1549-1557). — La scission était faite. Magdebourg devint la chaire de Dieu, *der Kanzel Gottes*, la rivale de Wittenberg, le foyer de la lutte contre l'*Interim* et les *adiaphoristes*. Maurice de Saxe dut assiéger la ville pour maîtriser la rébellion. Échappé à temps, Flacius se mit à parcourir toute l'Allemagne du Nord pour amener les protestants contre les *Interim* d'Augsbourg et de Leipzig et contre l'*adiaphorisme*. On comptait, à Wittenberg, qu'une fois la ville prise, Amsdorf et Gallus, à défaut de Flacius, seraient pendus comme les fauteurs principaux du désordre. Il n'en fut rien; Maurice de Saxe crut plus prudent de ne pas sévir. Mélanchthon obtint du moins du prince d'Anhalt que Flacius quitterait son refuge de Köthen. Flacius rentra tout simplement à Magdebourg, malgré la présence des troupes de l'Électeur. Assuré de l'impunité, il fulmina de plus belle contre Mélanchthon et les *philippiens*. Il publia en 1550 à Magdebourg, en langue latine, tout ce qu'il avait écrit jusque-là contre les *adiaphoristes*, *M. Flac. Illyrici omnia scripta latina contra adiaphoristicas fraudes edita*. « Ils veulent, disait-il, concilier le Christ et Bélial; ils retournent au papisme; ils prétendent qu'on peut prêcher sans attaquer l'Antéchrist romain! Ne vont-ils pas ramener toutes les abominations papistes par leur *adiaphore*? » Ces reproches exagérés étaient peu de chose à côté de la divergence doctrinale, qui s'accusait dès lors touchant le dogme luthérien du salut par la foi seule. Flacius accusait Mélanchthon de l'avoir abandonné et d'introduire celui de la nécessité du concours humain. « Ne rêvent-ils pas une coopération de l'homme dans l'œuvre de sa conversion? Quoi! ils nient que l'homme n'y a pas plus de part que s'il était un bloc! Ils ont confiance dans leurs propres œuvres! Mieux vaut cent fois envoyer les enfants dans les plus infâmes lupanars qu'à l'université de Wittenberg, où l'on enseigne des doctrines aussi diaboliques. » Cf. *Omnia scripta*, préf., p. A, 6, 8, D, 6, E; *Gründliche Widerlegung aller Sophisterei, so Junker Eisleb, Dr. Interim, Morus, Pfeffinger, Dr. Geiz, etc., das Leipsiche Interim zu beschönigen gebrauchen*, p. J, 3, K; *Die fürnehmsten Adiaphoristischen Irrthümer mitte-Vorr. etlicher treuen Lehre*, p. G, 2; *Klaerliche Beweisung, dass alle diejenigen, welche die Schriften wider das Interim und Mitteldinge feil zu haben und zu lesen verbieten, etc.*,

Magdebourg, 1550, p. A, 5, 8. On trouve encore un écho de cette controverse dans l'épître dédicatoire de la V^e centurie, Bâle, 1562, p. a, 4.

Quiconque avait trempé dans l'*Interim*, quiconque surtout s'écartait de la pure orthodoxie luthérienne, tombait sous les coups de Flacius. Major fut de ce nombre. Non seulement il avait accepté les décisions de Leipzig, mais il se permettait d'enseigner que l'homme n'est pas inerte comme un bloc dans l'œuvre de sa conversion et que les œuvres sont nécessaires pour le salut. Flacius qualifia de trahison son passage à l'*adiaphorisme* et son enseignement sur la justification; en 1552, il lui décocha un libelle, où il l'appelait le *Docteur Avarice* pour lui reprocher son amour de l'argent : *Wieder den Evangelisten des Heiliger Chorocks, Dr Geiz Major*. Naturellement les professeurs de Wittenberg, indignés qu'un homme aussi jeune se permit de telles diatribes à l'égard des anciens, répliquèrent. Ce n'est point, disaient-ils, par zèle religieux, mais par dépit, que Flacius agit et parle de la sorte. Et ils l'appelaient, à leur tour, le plus endiablé de tous les diables, un monstre d'orgueil et d'ambition. Discourtoise et acerbé, la lutte devait se prolonger longtemps encore.

Entre temps, Flacius s'en prenait aux *osiandristes*. A Nuremberg d'abord, à Kœnigsberg ensuite, entre 1548 et 1552, Osiander avait osé enseigner que le salut de l'homme ne s'opère point en regard aux seuls mérites du Christ, que Dieu ne couvre pas seulement les péchés de l'âme, comme le soutenait Luther, mais qu'il sanctifie aussi son cœur; la justification consiste, disait-il, en ce que Dieu demeure dans l'âme, et la rend sainte, et non pas simplement en ce qu'il ne demande pas compte au pécheur de ses fautes. Une telle dérogation aux principes de Luther parut monstrueuse, blasphématoire et impie au porte-drapeau du pur luthéranisme : Flacius réfuta Osiander, exposant avec clarté le dogme luthérien et en montrant les conséquences logiques. *Confessionis And. Osiandri de justificatione refutatio*, Francfort-sur-le-Mein, 1552.

Tous ces coups de langue et de plume, tous ces opuscules et traités, où trop souvent l'ironie de la forme, la violence du ton, les écarts de la colère se mêlaient à la discussion des plus graves problèmes théologiques, ne pouvaient qu'irriter les âmes, ulcérer les cœurs, attiser les haines et accentuer les divisions, au plus grand détriment de la réforme. C'était à la fois déplorable et dangereux. Mieux valait à coup sûr faire taire toutes ces rancunes et mettre un terme à ces discussions passionnées; l'avenir de l'œuvre commune en dépendait. L'ayant compris, Flacius essaya de réconcilier les partis à l'assemblée de Coswick, en 1556, mais n'y réussit pas, tant les blessures étaient profondes. C'était donc la guerre à outrance, et, pour sa part, Flacius la mena avec plus de virulence que jamais contre tous ceux qu'il considérait comme des luthériens dégénérés.

L'entente du moins pouvait se faire contre l'ennemi commun. Dans un but apologetique, Flacius voulut prouver que l'Église luthérienne seule, et non l'Église romaine, a le droit de se dire apostolique, en montrant par l'histoire qu'elle est pleinement d'accord avec l'Église primitive : de là le gigantesque projet de relever, siècle par siècle, tout ce qui, dans le passé, pouvait apporter un témoignage à cette thèse. Mais pour mener à bien une telle œuvre, des coopérateurs habiles et laborieux, des secours pécuniaires, des livres et des manuscrits étaient indispensables. L'entreprise était d'un intérêt trop important pour ne pas être acceptée de tous. Aussi rien ne fit défaut; et quoique de Wittenberg fût partie l'accusation qu'on avait recouru à des soustractions frauduleuses et à

des vols manifestes pour réunir les sommes et les manuscrits nécessaires, Flacius trouva près de ses amis la collaboration et dans sa volonté l'énergie de commencer et de poursuivre inlassablement les fameuses Centuries de Magdebourg. En attendant que pût paraître la première, il fit imprimer à Bâle, en 1556, le *Catalogus testium veritatis*.

4° A Iéna (1557-1561). — En 1557, Flacius fut nommé professeur et surintendant à Iéna. Les ducs de Saxe avaient voulu faire de cette ville un centre universitaire, destiné à devenir la citadelle du pur luthéranisme, par opposition aux universités de Wittenberg et de Leipzig, devenues trop suspectes. En même temps que lui furent nommés ses amis Judex, Wigand et Musæus. Il ne pouvait que se réjouir de cette bonne fortune qui lui assurait un théâtre nouveau pour son action incessante. Mais, là comme ailleurs, son humeur batailleuse, sa susceptibilité et son intransigence doctrinales devaient soulever des luttes vives et passionnées.

Il y avait à Iéna, depuis 1548, le professeur Strigel, qui avait sans doute mené le bon combat contre les intérimistes, les adiaphoristes, les majoristes, les osiandristes et les zwingliens, à Eisenach et à Worms par exemple, mais qui n'en était pas moins le disciple et l'ami de Mélanchthon. Plus libre que son maître pour faire connaître le fond de sa pensée, il avait soutenu la nécessité d'une coopération active de la part de la volonté humaine dans l'œuvre de la conversion. Tel n'était pas l'enseignement de Luther ni celui de Flacius. C'était la dispute du synergisme qui allait se joindre à celle de l'adiaphorisme. Un éclat ne pouvait manquer de se produire.

Déjà un professeur de Leipzig, Jean Pfeffinger, un autre mélanchthonien, traité de renégat par Flacius pour avoir collaboré à la rédaction de l'*Interim*, soutenait, depuis 1550, que la volonté de l'homme doit nécessairement coopérer à sa conversion. Le principe du salut par la foi seule était ainsi battu en brèche. Dans son enseignement à Iéna, Flacius reprit la question. Comparant la volonté à un bloc de marbre ou à un morceau de bois, il la déclarait aussi morte à tout mouvement spirituel, aussi incapable de tout bon sentiment qu'une pierre ou qu'une bûche, étrangère par conséquent à la conversion, qui appartient exclusivement à l'acte souverain de la toute-puissance divine. En 1558, il avait écrit contre Pfeffinger une réfutation, *Refutatio propositorum Pfeffingerii de libero arbitrio*. Mais il rêvait de faire interdire absolument l'enseignement du synergisme.

Dans ce but, il obtint des ducs de Saxe qu'ils demanderaient à Strigel la réfutation écrite de toutes les opinions nouvelles qui s'écartaient du pur luthéranisme. Strigel composa la réfutation demandée mais non telle que la désirait Flacius, car il n'admettait nullement la théorie flacienne du bloc et de la bûche, *Block und Klotzlehre*, pas plus que celle d'après laquelle, selon Flacius, le péché originel est la substance même de l'homme. Aussi fut-il accusé de synergisme et par suite d'hétérodoxie luthérienne. Dans le *Confutationsbuch*, qu'ils publièrent à Weimar, en 1558, les amis de Flacius, Stoessel, Musæus et Merlin, montraient que le synergisme est une opinion impie des adiaphoristes. Ce livre, que Jean-Frédéric de Saxe voulut imposer sous des peines sévères comme le formulaire définitif de la foi, condamnait comme hérétiques tous ceux qui ne pensaient pas comme Flacius; c'était un nouveau motif de discordes. Strigel l'attaqua aussitôt et amena les étudiants; il fut alors jeté en prison, mais il fut relâché quelques mois après, grâce au chancelier Brück, et put reprendre sa chaire. Ce n'était pas le compte de Flacius, qui réclama et obtint une discussion publique entre

Strigel et lui; cette discussion eut lieu à Weimar, en août 1560, et dura huit jours. Flacius se vanta bien plus tard d'y avoir eu gain de cause; mais pressé par Strigel, il fut obligé de déclarer que le péché originel est la substance même de l'homme; ce qui lui valut d'être accusé à son tour de manichéisme. Dès lors son étoile pâlit à Iéna. L'autorité civile n'hésita pas à déposer tout pasteur ou prédicateur qui soutenait l'opinion de Flacius. Ce fut une nouvelle occasion de troubles et de discordes. Flacius soutint alors la liberté et l'indépendance du ministère ecclésiastique vis-à-vis du pouvoir temporel. Mais l'électeur de Saxe brisa dans son germe cette tentative de théocratie, en revendiquant l'autorité supérieure dans les affaires ecclésiastiques, et signifia qu'il repoussait toute espèce d'inquisition. Il fit juger Flacius, à la fin de 1560, dans un consistoire, dont faisait partie précisément Pfeffinger. Finalement il le destitua ainsi que ses amis. A cette nouvelle, Wittenberg se réjouit, des enfants y parcoururent les rues en chantant des couplets satiriques contre Flacius.

5° En exil (1562-1567). — Flacius commença alors une vie errante, mais nullement inoccupée. Il se retira à Ratisbonne chez son ami Gallus, un chaud partisan de la bûche et du bloc. Il vit une vengeance du ciel dans le fait que, parmi ses ennemis, l'un, l'électeur de Saxe, avait été mis au ban de l'empire, et que l'autre, le chancelier Brück, était mort sur l'échafaud. Il n'en continua pas moins à travailler. Il visita les protestants de l'Alsace autrichienne. En 1566, il fut appelé à Anvers avec quelques-uns de ses amis pour y organiser le culte réformé; la même année, il publiait le *De translatione imperii romani ad Germanos*; en 1567, la *Confessio ministrorum Jesu Christi in ecclesia Antwerpensi*, la *Clavis Scripturæ sacræ*, *De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia*. La liberté du culte ayant été retirée aux protestants des Pays-Bas, force lui fut de quitter Anvers.

Mais où aller? Sa polémique virulente lui avait aliéné les deux princes du parti les plus puissants, les électeurs de Saxe et du Palatinat, qui lui firent interdire l'accès de la plus grande partie de l'Allemagne protestante. Il se retira à Francfort-sur-le-Mein. Mais sa *Clavis Scripturæ sacræ* suscita de nouvelles polémiques et accentua encore les divisions, non pas simplement à cause des nombreux plagiais qu'il y avait faits, mais à cause de son opinion sur le péché originel. S'appuyant sur Luther, qui avait dit : Tout est péché dans l'homme, sa naissance, sa nature, tout son être, il prétendit une fois de plus que le péché originel avait radicalement changé et perverti la substance de l'homme : d'où le nom de *substantialistes* donné à ses partisans, à Gallus et Musæus entre autres, par opposition à ceux qui faisaient porter les conséquences du péché originel non sur la substance de l'homme, mais sur les accidents, d'où leur nom d'*accidentalistes* (Wigand, Andreae, etc.). C'était de nouveau souffler le vent et déchaîner la tempête; mais c'était aussi s'attirer des déboires. Cause de tant de bruits et d'agitations, Flacius parut un hôte compromettant; les autorités de Francfort le prièrent de quitter la ville.

6° A Strasbourg (1567-1571). — Il trouva un asile à Strasbourg, mais à la condition de s'y tenir coi et de ne point susciter de nouveaux troubles. Il tint parole pendant quatre ans; mais il n'en fit pas moins imprimer à Bâle, en 1569, le *De essentia imaginis Dei et diaboli*, et le *De occasionibus vitandi errores in essentia justitiæ originalis*, et, en 1570, la *Defensio doctrinæ de originali justitia et injustitia*, ainsi que la *Glossa compendiaria in Novum Testamentum*. Mais en 1571, il fut relancé par Andreae qui vint soutenir

avec lui une discussion publique devant les prédicateurs de la ville. Poussé dans ses derniers retranchements, il promit de renoncer au mot substance, mais il refusa d'admettre celui d'accident. L'accusation de manichéisme reparut aussitôt, et les pasteurs rompirent avec lui. Pour toute réponse, il leur adressa son *Engel der Finsterniss*, pour qu'ils pussent se convaincre que la doctrine de ses contradicteurs n'était rien moins qu'une abomination papiste. Il eut beau ensuite en appeler à la diète de Spire, les Strasbourgeois l'accusèrent d'avoir rompu le pacte promis, et le conseil, à la demande de l'électeur de Saxe, le fit bannir.

7^e Ses dernières années (1572-1575). — Flacius était désormais condamné à errer comme un vagabond dans cette Allemagne protestante qu'il avait remplie de ses œuvres, de ses querelles théologiques et de sa puissante personnalité. Réfugié à Bâle, il fut obligé d'en partir encore, à la demande de l'électeur de Saxe. « Les calvinistes, dit Döllinger, *La Réforme*, trad. franç., Paris, 1849, t. II, p. 245, poussèrent des cris de joie en voyant que l'Achille du luthéranisme était dans son propre parti évitée comme un pestiféré et repoussé comme un galeux. » A Francfort on ne voulut pas le recevoir; il se rendit secrètement à Mansfeld, puis à Berlin, parcourut la Silésie et la Hesse, à la faveur d'un déguisement, et retourna finalement à Francfort, d'où on allait encore l'expulser, lorsqu'il mourut, relativement jeune, le 11 mars 1575. « Ainsi succomba Flacius, après avoir été traqué par toute l'Allemagne protestante comme une bête fauve. Si la fin malheureuse de cet homme qui, par l'étendue de ses connaissances dans la théologie et l'histoire, l'emportait sur tous ses contemporains protestants, fit si peu de sensation, on le peut expliquer parce que, sous cette Réforme qui dévorait ses propres enfants comme un autre Saturne, rien n'était alors plus commun que de voir des réformateurs et des pasteurs mourir de la même mort; et sans doute aussi, parce qu'on ne pouvait guère le plaindre d'avoir à endurer un traitement qu'il avait fait lui-même subir à Mélanchthon, son bienfaiteur. » Döllinger, *op. cit.*, t. II, p. 246. Il finit comme le bouc émissaire de tout son parti. Une telle fin, si elle s'explique jusqu'à un certain point par les défauts de l'homme et l'intransigeance trop altière du docteur, n'est pas à l'éloge de ses coreligionnaires. Flacius, semble-t-il, méritait mieux, car il fut le plus grand théologien luthérien de son temps et le disciple le plus obstinément fidèle à la doctrine de Luther.

II. ÉCRITS. — 1^o *Activité littéraire de Flacius : sentiments qui l'inspirèrent.* — Toujours sur la brèche, Flacius ne cessa pas de combattre par la plume. Écrits en allemand ou plus souvent en latin, ses lettres, ses opuscules, ses petits traités et ses ouvrages de longue haleine témoignent de la plus grande activité littéraire. Deux sentiments surtout l'excitèrent : la haine contre l'Église romaine et le désir d'assurer le triomphe à la cause de la Réforme par le maintien intégral de la doctrine de Luther.

La haine rend d'ordinaire excessif et injuste : ce fut le cas pour Flacius. Sans parler de la grossièreté des termes ou de la virulence des propos, il eut recours à la satire, au pamphlet, à la calomnie. C'était sans doute à ses yeux de bonne guerre, car il estimait qu'on ne devait avoir ni trêve ni repos contre l'Antéchrist et la cour de Rome, et que tout était bon pour combattre la cause de tant de maux. Aussi, chaque fois qu'en vue d'apaiser les esprits et de faire cesser les discords religieuses, on essaya de s'entendre, tout au moins sur des points secondaires qui laissaient de côté la doctrine, s'empressa-t-il de pousser le cri d'alarme et de mettre le holà. Ces tentatives d'accom-

modement, qu'il qualifiait d'alliance entre le Christ et Bélial, il les regardait comme un retour en arrière, comme une abdication.

Il ne traita pas avec moins de sévérité et d'emportement ceux de ses coreligionnaires qui se permettaient d'interpréter dans un sens mitigé la doctrine luthérienne ou d'introduire dans les questions du péché originel, du salut et de la justification quelques nouveautés jugées inacceptables. Gardien inflexible de la pure orthodoxie, il estimait que l'enseignement de Luther devait rester le dernier mot, absolument intangible et sacré : de là le rôle qu'il joua d'Aristarque ou plutôt de pape luthérien intransigeant. Il avait pour lui la logique, mais elle était basée sur un faux point de départ; au nom du libre examen, chacun pouvait lui répondre qu'il avait le droit d'exprimer sa pensée et de faire valoir ses convictions. Lorsque Flacius constata l'insuccès partiel de ses efforts, lorsque par surcroît il se vit en butte aux suspensions et à la persécution, il ne manqua pas de déplorer la triste situation religieuse de l'Allemagne, de récriminer contre les uns et les autres; et finalement il en appelait au jugement dernier, qu'il croyait imminent.

C'est dans les épîtres dédicatoires placées en tête de chaque centurie qu'il manifeste ces sentiments; celle qu'il adressait à Éric, roi de Suède, en publiant la V^e centurie, *Ecclesiastica historia*, Bâle, 1562, p. a, 4, 5, 6, est particulièrement intéressante à ce sujet. C'était après son expulsion d'Iéna. Il y rappelle d'abord les magnifiques élans de la prédication évangélique à ses débuts; mais quels changements depuis ! *Sed quali, prohi dolor! et quam horrenda ingratitudine nos homines ista ingentia omnipotentis Dei beneficia excipimus! Quam enim tetra peccata, scelera, flagitia in orbe christiano nunc simul inundant!* Sans doute, ajoute-t-il, faisant allusion à lui-même et à ses amis, il est encore des docteurs, dispersés çà et là, qui maintiennent la pureté de la parole divine et dénoncent courageusement les multiples erreurs, mais ils sont vilipendés et persécutés, non seulement par les enfants du siècle, de la part desquels cela n'a pas lieu de surprendre, mais aussi par des confrères qui les traitent de rigoristes, d'hérétiques, de brandons de discorde, jusqu'au point de faire agir le bras séculier, *donec desperantes de suæ causæ bonitate et gladio spiritus, sollicitant et instigant potentiores, ut ejusmodi voces sua auctoritate, quin et cruentis gladiis, comescant.* Suit une allusion aux troubles regrettables de l'Interim, et l'énumération des concessions fâcheuses et des erreurs nouvelles : *Cessio facta est in articulo de libero arbitrio, in gratiam papistarum, quasi homo non regeneratus possit in conversione ad Deum cooperari.* — *Cessio..., quod principaliter fide justificamur; quod de particula sola in ista propositione : sola fide justificamur, non sit pugnandum coram Antichristi sociis.* — *Cessio..., quod bona opera sunt ad salutem seu justitiam necessaria, et quod impossibile sit absque bonis operibus salvus seu justus fieri.* — *Cessio..., quod in cæremoniis viva Antichristi larva sit recipienda.* C'est, disait-il, le triomphe de la philosophie et du papisme. Et faisant allusion à Mélanchthon, il se moque de ces amateurs de conciliation, de ces hommes d'autorité et de doctrine, qu'on en est venu à vénérer comme des demi-dieux ou des idoles, *non aliter quam semidei et quædam idola.* Il déplore enfin l'intrusion du pouvoir civil dans les affaires religieuses, ce qui va donner autant de papes que de princes, de magistrats ou de grands seigneurs; et quels papes, quand la plupart d'entre eux ne savent même pas se servir du glaive temporel ! *Et plane sicut olim pontificii proceres in Ecclesia scelerata regna hujusmodi invaserunt, ita nunc vicissim politici, illotis quasi manibus, in gubernationem*

illam spiritualem irrumpunt, seque utroque gladio instar Antichristi accingunt, cum nec unumquidem suum recte administrare norint. De tels sentiments, exprimés en 1562, ne purent que se renforcer et s'aigrir jusqu'à sa mort; mais Flacius tint bon malgré tout et poursuivit son rôle ingrat.

2° *Écrits divers.* — Parmi les nombreux écrits de Flacius, quelques-uns ne sont que des recueils, dont il suffira d'indiquer le titre : 1. *Carmina vetusta quæ deplorant incitiam Evangelii cum præfatione Flacii Illyrici*, Wittenberg, 1548; 2. *Sylva carminum de religione*, 1553; 3. *Sylva carminum in nostri ævi corruptelas*, 1553; 4. *Varia doctorum piorumque virorum de corrupto Ecclesiæ statu*, 1556.

3° *Contre le pape et l'Église.* — 1. A une date inconnue, Flacius publia un fascicule de huit feuilles, *Erklärung der schendlichen Sünde derjenigen, die durch der Concilium, Interim und Adiaphora vom Christo zum Antichrist fallen, aus diesen prophetischen Gemelde des dritten Eliäseliger Gedechniss D. M. Lutheri genommen*, au sujet de l'ignoble caricature où le pape était représenté à cheval sur un pourceau et bénissant des excréments. On y lit ce passage : « Cette estampe n'est pas, comme on voudrait trop le faire croire, l'œuvre et la fantaisie d'un vieux fou plein de malice; elle a été inspirée par une sagesse toute divine et spirituelle. Car aucune ordure ne fait monter au nez une odeur plus nauséabonde que le papisme; c'est la plus effroyable ordure du diable; il empesté Dieu et les saints anges. Aussi le sarcasme amer de cette image et de mon discours sont-ils incapables d'exprimer, comme il le faudrait, l'horrible impiété, l'ordure spirituelle de ces mameluks qui, tandis que j'écris ces lignes, avec leur papauté, leur concile, leur *Interim*, leurs compromis et tout ce qui émane de cette race empestée, nous entraînent loin de Notre-Seigneur Jésus-Christ et nous mènent droit à l'Antéchrist et au diable. » Cf. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., Paris, 1877-1899, t. III, p. 690. C'est là trop souvent le ton des diatribes de Flacius. 2. En 1545, il débutait par l'un des plus violents pamphlets, *Contra papatum romanum*, dont la préface commence par ces mots : *Satanacissimus papa*; 3. *Notæ de falsa papistarum religione*, Magdebourg, 1549; 4. *Historia certaminum de primatu papæ*, Bâle, 1554; 5. une satire, *Antilogia papæ*, Bâle, 1555; 6. *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram ætatem pontificii romano ejusque erroribus reclamarunt*, Bâle, 1556. C'est un recueil, accompagné de réflexions et d'observations, de tout ce que l'histoire pouvait offrir de plus défavorable à l'Église romaine, et comme la préface des Centuries. Flacius s'efforçait d'y prouver qu'en dépit des ténèbres qui avaient si longtemps obscurci la vérité chrétienne pendant le règne du « papisme impie », il s'était trouvé dans tous les siècles des témoins fidèles qui avaient pris la défense de l'orthodoxie, jusqu'au jour où, grâce au nouvel Évangile, la vérité avait de nouveau resplendi dans le monde. Ce livre est entre toutes les mains, le peuple même le lit avidement, observait Eisengrein dans la dédicace de la réfutation qu'il en fit. *Catalogus testium veritatis*, Dillingen, 1565. 7. *Protestatio concionatorum aliquot Aug. confessionis adversus conventum Tridentinum*, 1563; 8. *De sectis, dissensionibus et confusionibus doctrinæ... pontificiorum*, Bâle, 1565; 9. *Missa latina, quæ olim ante Romanam in usu fuit*, Strasbourg, 1557. Flacius avait publié cette *Missa*, tirée d'un vieux manuscrit, pour en accabler l'Église romaine; elle fut exploitée pendant quelque temps comme contraire à la croyance et à la pratique des catholiques; mais on ne devait pas tarder à se convaincre qu'elle était loin de favoriser le nouvel Évangile, puisqu'elle témoignait plutôt en

faveur de la présence réelle et de la confession auriculaire; aussi chercha-t-on à en supprimer tous les exemplaires, mais sans y parvenir; le cardinal Bona l'a réimprimée dans ses œuvres liturgiques. 10. Sous ce titre : *Ethnica jesuitarum doctrina*, sur les deux principaux articles de la foi chrétienne, la rémission et l'absolution des péchés et le mystère de la prédestination, Flacius écrivit un pamphlet contre le catéchisme de Canisius, sans indication du lieu d'impression, mais daté, à la fin, de l'an 1564; il y prête aux jésuites en général et à Canisius en particulier une doctrine qu'il peut bien qualifier de païenne, mais qui n'était nullement la leur, car il l'inventa avec la mauvasse foi la plus évidente. Cf. Preger, *Flacius Illyricus*, Erlangen, 1859-1861, t. II, p. 563, 564; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., t. IV, p. 446. Fond et forme, ces ouvrages de Flacius alimentèrent les diatribes protestantes contre « l'Antéchrist de Rome, la prostituée de Babylone et toute l'engeance idolâtre du papisme. » La vérité est que le fond est aussi détestable que la forme.

4° *Contre les protestants.* — Sous le nom de zwingliens, d'interimistes, d'adiaphoristes, de synergistes, etc., il n'est guère de personnage protestant dont Flacius n'ait passionnément combattu les opinions, chaque fois qu'il les jugeait opposées à ses vues ou à la pure doctrine de Luther; il s'en est pris aux calvinistes comme aux luthériens. Il a notamment réprouvé la cène calviniste et le *Katechismus Heidelberg* des calvinistes Olevian et Ursinus, paru à Heidelberg, en 1563, avec l'approbation de l'électeur palatin, Frédéric III, qui l'imposa d'autorité dans ses États. Cf. Wolten, *Der Heidelberger Catechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst der Geschichte seines Textes im Jahre 1563*, Bonn, 1864; Niepmann, *Der Heidelberger Catechismus von 1563*, Elberfeld, 1866. Nous avons déjà signalé quelques-unes de ses œuvres polémiques. 1. *Flacii Illyrici omnia scripta latina contra adiaphoristicas fraudes edita*, Magdebourg, 1550; 2. *Wieder den Evangelisten der Heiliger Chorrockes*, Dr. Geiz Major, 1552; 3. *Confessionis Andreæ Osiandri de justificatione refutatio*, Francfort-sur-le-Mein, 1552; 4. *Refutatio propositorum Pfeffingarii de libero arbitrio*, 1558.

5° *Œuvres doctrinales.* — Re'ativement à la doctrine luthérienne, telle qu'il la comprenait et qu'il l'expliqua à l'encontre de tous ceux qui proposèrent des points de vue nouveaux, Flacius a écrit : 1. *De voce et re fidei*, 1547; dans le *Corpus reformatorum*, t. VII; 2. *De manducatione corporis Christi*, 1554; 3. *De non scrutando generationis Filii Dei modo*, 1560; 4. *De peccati originalis aul veleris Adami appellationibus et essentia*, 1567; 5. *De essentia imaginis Dei et diaboli*, Bâle, 1569; 6. *De occasionibus vi'andi errores in essentia justitiæ originalis*, Bâle, 1569; 7. *Defensio doctrinæ de originali justitia et injustitia*, 1570. Il y défend les principes de Luther sur la justification par la foi seule sans les œuvres, et y formule, d'après la doctrine de son maître, ce qu'il croit être la vraie nature du péché originel. D'autre part, il a laissé deux ouvrages sur l'Écriture sainte : 8. *Clavis Scripturæ sacræ, seu de sermone sacram litterarum*, Bâle, 1567; 9. *Glossa compendiarum in Novum Testamentum*, Bâle, 1570. La *Clavis* comprend deux volumes, dont le premier, sous forme de dictionnaire, est une explication des principales façons de parler de la Bible, et dont le second contient plusieurs traités sur les règles à observer dans l'explication du texte sacré. Flacius, cela va sans dire, repousse les principes de l'Église catholique, d'après lesquels l'Écriture n'est pas la règle unique de la foi et doit être entendue d'après l'interprétation qu'en ont donnée les Pères ou qu'elle en donne elle-même. Il

est pourtant bien obligé de reconnaître qu'elle offre des obscurités, puisqu'il en signale minutieusement plus de cinquante raisons; d'où la nécessité de quelques règles d'interprétation. Parmi ces règles, il en donne quelques-unes d'excellentes; d'autres sont moins sûres; et puis il y a le vice radical du libre examen qui laisse la porte ouverte à toutes les opinions. Il approuve l'interprétation allégorique, quand l'interprétation purement littérale est inacceptable. Mais faute d'une autorité qui soit à même de décider en dernier ressort, c'est livrer le sens de l'Écriture aux caprices de quiconque l'examine et poser un vrai principe d'anarchie intellectuelle et religieuse.

6° *Œuvres historiques*. — A plusieurs reprises, dans la plupart des ouvrages déjà indiqués, Flacius a fait appel à l'histoire; il y fait encore appel dans le *De translatione imperii romani ad Germanos*, Bâle, 1566, pour prouver que la translation de l'empire romain aux Allemands n'a pas été faite par les papes, mais surtout dans les fameuses *Centuries*. Cet ouvrage, qui devait exercer tant d'influence chez les protestants et devenir le répertoire favori de toutes les polémiques contre l'Église catholique, fut entrepris dans le but de révéler au monde chrétien les origines, les progrès, les complots impies de l'Antéchrist de Rome, de donner les preuves manifestes de tous les forfaits et trafics honteux de l'Église, de montrer qu'aux débuts du christianisme ce n'était pas la doctrine papiste qui avait été enseignée, mais bien la doctrine évangélique. Flacius l'avait divisé en trois périodes : l'Antéchrist caché, l'Antéchrist public, l'Antéchrist dévoilé; mais il le publia siècle par siècle, d'où le nom de *Centuries*. Le titre très long est : *Ecclesiastica historia... secundum singulas Centurias... per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*. Pas de nom d'auteur; mais chaque centurie est précédée d'une épître dédicatoire à quelque illustre personnage, duc, prince ou roi, au bas de laquelle se lisent les noms de Flacius Illyricus, Wigand, Judex et Faber pour les quatre premières centuries, ceux de Flacius, Wigand et Judex pour les cinq suivantes, ceux de Flacius, Wigand et Corvinus pour les autres, et ceux de Wigand, Corvinus et Holthuter pour la treizième. Les quatre premières furent composées à Magdebourg; la cinquième *partim in urbe Magdeburgica, partim in Academia Ienensi*, comme porte le sous-titre; mais la sixième est dite *in exsilio per auctores contexta*; et toutes les autres, à partir de la septième, *in ducatu Megalopolensium, in civitate Wismaria*, dans le duché de Mecklembourg, à Wismar. Mais toutes ont été imprimées à Bâle, de 1559 à 1574.

Cet ouvrage fut essentiellement une œuvre de parti où la vérité historique n'est pas respectée, où les accusations les plus injustes et les plus ignobles sont portées contre les papes, notamment Grégoire VII et Alexandre III, où les fables les plus grossières sont enregistrées telles que celle de la papesse Jeanne sur laquelle on revient jusqu'à trois fois. *Cent.*, ix p. 333, 337, 501. S'il put réjouir les protestants, il ne déconcerta pas les catholiques qui relevèrent le gant aussitôt. Un chanoine d'Augsbourg, mort en 1563, Conrad Brun, fut le premier à faire paraître un *Liber adversus centurias magdeburgenses*, Dillingen, 1561; un autre chanoine, Einsengrein de Spire († 1570), voulut répliquer par *Centenarii xvi continentes descriptionem rerum mirabilium in orthodoxa et apostolica Ecclesia gestarum, adversus novam historiam ecclesiasticam, quam Mathias Flacius Illyricus et ejus collegæ Magdeburgici contra verum Dei cultum... nuper ediderunt*; mais il n'eut le temps que de publier le *Centenarius I*, Ingolstadt, 1566, et le *Centenarius II*, Munich, 1568. A son tour Canisius résolut de rétablir la vérité méconnue et travestie dans son *Commenta-*

riorum de verbi Dei corruptelis liber primus, in quo de sanctissimi præcursoris Domini Joannis Baptistæ historia evangelica, cum adversus alios hujus temporis sectarios, tum contra novos ecclesiasticæ historiæ consarcinatores sive Centuriatores pertractatur, Dillingen, 1572; et dans son *Commentariorum de verbi Dei corruptelis secundus liber, de Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta*, Ingolstadt, 1579; un troisième *liber*, resté manuscrit et conservé aux archives de la province d'Allemagne, traite *De Jesu Christi mundi redemptore et De Petro apostolorum principe*. Voir t. II, col. 1526, 1527. Mais ce fut à la prière de saint Philippe de Néri, son supérieur, que Baronius assumait la tâche laborieuse d'écrire l'histoire de l'Église, année par année; il y consacra trente ans de sa vie et la poussa jusqu'à l'an 1198; ses *Annales*, Rome, 1588-1607, restent, malgré leurs défauts et de l'avis même de certains protestants, tels que Casaubon, une œuvre bien supérieure à celle de Flacius. *Quis nescit*, écrivait Casaubon, *Proleg. ad exercit. ad Baronii Annales*, en parlant de Baronius, *ut omnibus sua diligenter palmam præripuerit?*

Sur les accusations provoquées par l'entreprise de Flacius, et qui partirent tout d'abord de Wittenberg, comme nous l'avons déjà dit, voir Salig, *Vollständige Historie der Augsbургischen Confession und derselben zugehörigen Kirchen*, Halle, 1730-1735, t. III, p. 279, 387; Preger, *Mat. Flacius Illyricus und seine Zeit*, Erlangen, 1859-1861, t. II, p. 431 sq.; Nurnberger, *Die Bonifatius Literatur der Magdeburger Centuriatoren*, Hanovre, 1885, t. XI, p. 29 sq.; Niemöller, *Mat. Flacius und der Flacianische Geist in den älteren protestantischen Kirchenhistorien*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1888, t. XII, p. 75-115; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., Paris, 1887-1899, t. V, p. 349-350.

Menius, *Verantwortung auf Matthei Flacii Illyrici giftige und unwahrhaftige Verleumdung und Lästerung*, Wittenberg, 1558; Ulenberg, *Vitæ hæresiarum Lutheri, Melanctonis, Majoris, Illyrici, Osiandri aliorumque complectentes ortum, progressum et incrementa*, Cologne, 1622; Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'Église romaine du XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, 1718, t. II, p. 477-489; Ritter, *Mat. Flacius Illyricus Leben und Tod*, 2^e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1725; Twisten, *Mat. Flacius Illyricus*, Berlin, 1844; Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Unfange des lutherischen Bekenntnisses*, Ratisbonne, 1846-1848; trad. franç., Paris, 1848-1850, t. II, p. 224 sq.; t. III, p. 437 sq.; Preger, *Mat. Flacius Illyricus und seine Zeit*, Erlangen, 1859-1861; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, Paris, 1887-1899, t. III, V, *passim*; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 1527-1532; la *Realencyclopædie für protestantische Theologie* signale comme sources les manuscrits de Wolfenbüttel, Munich, Vienne et Francfort, les t. VIII et IX du *Corpus reformatorum*, Halle, 1841, 1842, et *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, t. XVII, XIX.

G. BAREILLE.

FLAGELLANTS, sectaires qui, du XIII^e au XV^e siècle, exagérèrent la mortification corporelle en lui attribuant une vertu souveraine, et tombèrent dans plusieurs erreurs de doctrine.

1° La flagellation avait été inscrite par la loi mosaïque, Deut., xxv, 3, au nombre des châtiments corporels, avec défense toutefois de donner plus de quarante coups de verge ou de fouet. Elle l'était aussi dans la loi romaine, mais sans limitation dans le nombre des coups. Le Sauveur la subit la nuit de sa passion; saint Paul reçut cinq fois les trente-neuf coups de verge; de nombreux martyrs furent flagellés avant d'être mis à mort. Sous une forme plus adoucie, ce genre de pénalité fut introduit dans la vie monastique pour punir certaines transgressions de la règle. Puis, l'esprit de pénitence aidant, dans un but de mortification, pour réprimer les assauts de la chair

ou éteindre les feux de la concupiscence, quelques chrétiens eurent l'idée de se faire fouetter ou de se flageller eux-mêmes, en s'appuyant sur le mot bien connu de saint Paul : « Je traite durement mon corps et je le tiens en servitude. » I Cor., ix, 27. Le verbe employé par l'apôtre, *ὑποπιάζω*, signifie littéralement *meurtrir d'un coup de poing*; à sa place, quelques manuscrits, suivis par la Vulgate, portent *ὑποπιάζω*, *castigo*, *je châtie*, *j'afflige*. On pourrait donc à la rigueur comprendre la flagellation comme l'une des manières de châtier son corps, auxquelles avait fait allusion saint Paul. Toujours est-il que ce qui ne fut, parmi quelques ascètes mortifiés, qu'un usage d'initiative privée devint une pratique régulière à Font-Avellane, au XI^e siècle, grâce à saint Pierre Damien, alors abbé de ce monastère; celui-ci, en effet, avait prescrit à ses moines de se donner la discipline avec le fouet chaque vendredi. Quand on l'apprit, il se trouva quelques esprits chagrins parmi les clercs et les laïques pour blâmer cet usage comme une innovation contraire à la tradition et aux règles monastiques. Mais Pierre Damien justifia sa mesure, en observant que, « si nous devons attendre la mortification les uns des autres, nous sommes dispensés de porter notre croix, puisqu'il n'y a plus de persécuteurs pour nous crucifier. » Et il ajoutait : « On ne condamne pas celui qui jeûne sans l'ordre du prêtre; pourquoi condamner dès lors celui qui se donne la discipline de ses propres mains? » *Epist.*, l. IV, epist. viii, P. L., t. cxlrv, col. 350. Sans désapprouver absolument la discipline nouvelle, le moine Cerebrosus en blâma l'excès et la longueur. Pierre Damien répliqua de nouveau : « S'il est permis de se donner cinquante coups de discipline, pourquoi pas soixante, cent, ou plus encore, ce qui est bon ne pouvant pas être poussé assez loin? » *Epist.*, l. VI, epist. xxvii, *ibid.*, col. 417. Il fit même adopter ce genre nouveau de pénitence par les moines du Mont-Cassin. *Opusc.*, XLIII. Et peu à peu l'usage pénétra dans d'autres ordres religieux.

Loin de rester confinée dans l'ombre des cloîtres, la flagellation volontaire et personnelle trouva des partisans parmi les simples fidèles. Il arriva même, à la suite des prédications de saint Antoine de Padoue (†1231), que des auditeurs convertis se mirent à la pratiquer publiquement. Cet exemple ne devait pas être perdu, et quelques années plus tard, en 1360, il fut suivi par de nombreux imitateurs.

2^o Au XIII^e siècle. — C'était l'époque où les guerres entre les guelfes et les gibelins avaient plongé l'Italie dans l'anarchie, les crimes et la misère. Tout à coup, à Pérouse d'abord, à Rome ensuite, et finalement dans presque toute la péninsule italique, on vit des fidèles de tout rang et de tout âge, des nobles et des roturiers, des vieillards et des jeunes gens, jusqu'à des enfants de cinq ans, parcourir les campagnes et les cités par centaines, par milliers, par dizaines de mille. Poussés par un motif religieux de foi et de repentir en vue d'apaiser la colère divine pour tant de ruines accumulées et de se bien préparer au jugement dernier qu'ils croyaient imminent, ils s'en allaient processionnellement, deux par deux, précédés de croix et de bannières, un prêtre à leur tête, chantant des cantiques de pénitence, demandant publiquement pardon de leurs péchés. Armés d'un fouet à triple ou quadruple lanière de cuir, le haut du corps nu jusqu'à la ceinture, ils se frappaient les épaules jusqu'au sang, en poussant des soupirs et des plaintes et en versant des larmes comme s'ils avaient eu sous les yeux la passion du Sauveur. Tel fut l'effet produit, disent les chroniques anciennes, *Monachi Paduani libri III*, publiées à Bâle, en 1585, par Ursticius, passage reproduit dans Baronius, *Annales*, an. 1360, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1864 sq., t. xxii, p. 52-54,

et dans Boileau, *Histoire des flagellants*, Amsterdam, 1701, p. 255-261, qu'on n'entendit plus de quelque temps dans le pays ni les instruments joyeux de fête, ni les chansons d'amour; les inimitiés cessèrent d'homme à homme, de famille à famille, de cité à cité; de nombreuses restitutions eurent lieu, les prisons s'ouvrirent, les esclaves furent émancipés et les exilés rappelés.

On s'en étonna d'autant plus que cette manifestation extraordinaire de pénitence publique paraissait spontanée, sans initiateur connu, et se développa rapidement en dehors de toute autorité religieuse ou civile. Mais si ce mouvement produisit tout d'abord de si merveilleux effets au point de vue de la concorde des citoyens et de la paix publique, il parut bientôt un danger pour la foi, grâce aux agissements de l'hérésie, et pour la société elle-même, à cause des revendications populaires qu'il pouvait déchaîner. Les flagellants, en effet, prétendaient qu'on ne saurait être pardonné si on ne passait un mois dans leurs rangs; sans tenir compte du sacrement de pénitence, ils s'absolvaient les uns les autres; par leurs flagellations ils croyaient être utiles à l'âme de leurs parents et de leurs amis, en les délivrant du purgatoire ou même en soulageant leurs peines dans l'enfer. Ils prêtaient ainsi le flanc aux sectes vaudaises, cathares ou autres, qui, quoique condamnées, n'en poursuivaient pas moins leur action ténébreuse et mal-faisante. D'autre part, ces troupes de flagellants pouvaient devenir un danger pour les princes italiens qui, n'étant pas sans reproches à cette époque de discordes civiles, auraient pu être menacés et combattus dans leurs situations acquises. Aussi quelques-uns de ces princes s'opposèrent-ils par la force à l'extension des flagellants dans leurs principautés ou États.

Parti de Pérouse, ce mouvement franchit les Alpes et gagna de proche en proche, en 1261, la Bavière, l'Autriche, la Hongrie, la Bohême, la Pologne, l'Allemagne et les pays du Rhin. Des plaintes se firent entendre, des accusations d'hétérodoxie furent formulées, une croisade de prédications fut organisée, et de sévères mesures de répression furent prises en maints endroits. Finalement, devant les moqueries des uns, les menaces et les représailles des autres, les flagellants cessèrent leurs processions et leurs exercices publics de flagellation. Ils disparurent; mais l'état d'esprit créé par eux subsista. On ne les trouve plus dans la suite qu'à l'état isolé et sporadique, par exemple, à Strasbourg en 1296, à Bergame en 1334, et à Crémone en 1340, jusqu'à l'explosion générale de l'année 1349.

3^o Au XIV^e siècle. — En 1347, la peste noire avait éclaté en Asie; passée bientôt en Afrique, elle contaminait dès 1348 les ports méditerranéens de l'Italie et de la France, et de là se répandit dans toute l'Europe, gagnant les pays scandinaves, l'Angleterre, l'Irlande et le Groenland, et exerçant partout ses ravages. En même temps, sur terre et dans les cieux, se produisirent de multiples phénomènes, des orages, des cyclones, des tremblements de terre, des inondations, qui ajoutèrent aux horreurs de la peste de nouvelles horreurs et multiplièrent les victimes. Pour faire cesser la mortalité et appeler sur les hommes la clémence du ciel, des bandes de flagellants se montrèrent au printemps de 1349 dans la Haute-Allemagne; on en vit bientôt dans toute l'Allemagne, en Suisse et en Suède, le long du Rhin, à Strasbourg, à Rome, à Spire, dans le Hainaut, la Flandre, l'Angleterre. Cf. la Chronique du moine de Padoue, Boileau, *Histoire des flagellants*, p. 264-293; Baronius, *Annales*, an. 1349, édit. Theiner, t. xxv, p. 471, la Chronique du Strasbourgeois Fr. Closener († 1384);

celle de Mucidus, abbé de Saint-Martin de Tournay, éditée par de Smet dans le *Recueil des chroniques de Flandre*, Bruxelles, 1841, t. II, p. 95-207. Ils essayèrent de pénétrer en France; mais l'accès leur en fut interdit par le roi, sur l'avis conforme de l'université de Paris qui déclara que cette secte était *contra Deum, contra formam sanctæ matris Ecclesiæ et contra salutem animarum*. *Continuatio altera Chronici Guillelmi de Nangis*, dans d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1723, t. III, p. 111.

Cette fois, les flagellants étaient organisés en troupes plus ou moins nombreuses, en véritables confréries de pénitents. Quiconque voulait en faire partie devait faire une confession générale, pardonner à ses ennemis, obtenir l'autorisation de sa femme s'il était marié et de son confesseur, avoir juste de quoi vivre pendant les trente-trois ou trente-quatre jours que duraient les exercices en l'honneur du nombre d'années passées par le Sauveur sur la terre. Il devait en outre s'engager à obéir au chef de la confrérie et à se conformer aux règlements en vigueur. Une fois admis, le flagellant portait comme signes distinctifs un chapeau et un manteau marqués de deux croix rouges, l'une devant, l'autre derrière. Comme prières il devait réciter le *Pater* et l'*Ave*, cinq fois en sortant de sa demeure et en y rentrant, quinze fois le matin, cinq fois avant et après le repas, cinq fois pendant la nuit. A table, le silence était absolu; on ne mangeait que des aliments maigres, on jeûnait le vendredi; et chaque jour on changeait de résidence.

Au moment de pénétrer dans un village ou une ville, les flagellants se mettaient en procession; en tête la croix, des drapeaux et des bannières, des cierges allumés; puis deux par deux, le fouet à la main, ils avançaient au chant de cantiques fréquemment entrecoupés de *Kyrie eleison*, et au son des cloches se rendaient d'abord à l'église. Là, après quelques invocations pour demander pardon, ils se prosternaient à terre, les bras étendus en forme de croix, et reprenaient trois fois en chœur le solo chanté par le chef. Puis, sortant de l'église, ils se rendaient selon la disposition des lieux, soit sur la place publique ou au marché, soit dans quelque cour spacieuse ou sur une prairie. Là, toujours au chant des cantiques de pénitence, ils formaient un grand cercle, au milieu duquel ils déposaient les vêtements qui leur couvraient la partie supérieure du corps, et se jetaient à terre sans se préoccuper de la poussière, de la boue ou de la neige. Puis se relevant, ils procédaient à une flagellation pendant que le chef entonnait un cantique de circonstance qu'ils reprenaient en chœur. A un signal donné, ils se prosternaient encore à terre, les bras étendus en forme de croix, et récitaient cinq *Pater* et *Ave*; puis se tenant sur les genoux, ils se frappaient la poitrine en signe de contrition, et se mettant debout ils se flagellaient de nouveau jusqu'au sang; après quoi ils remettaient leurs vêtements. L'un d'entre eux lisait alors à haute voix une lettre apportée du ciel, prétendaient-ils, par un ange, le 25 décembre 1348, où il était dit que la sainte Vierge avait obtenu du Sauveur que tous ceux qui se flagelleraient de la sorte auraient tous leurs péchés pardonnés; après quoi, on retournait processionnellement à l'église pour y renouveler les mêmes exercices religieux qu'à l'arrivée; puis chacun se retirait dans l'auberge ou la maison où l'on voulait bien l'accueillir.

Cette flagellation avait lieu deux fois le jour, le matin et le soir, et une fois la nuit. Mais quand un confrère venait à mourir, une flagellation supplémentaire était pratiquée en son honneur pendant la récitation de quinze *Pater* et *Ave*. Enfin, au terme des trente-trois ou trente-quatre jours d'une pareille pénitence, on rentrait chez soi et l'on devait s'inter-

dire rigoureusement pendant le reste de l'année tout rapport conjugal.

Les plaintes, qui s'étaient déjà fait entendre le siècle précédent, reprirent de nouveau. Ces apparences de piété, cet appareil d'austérité, ces prétentions au pardon sans recourir au sacrement de pénitence, cette organisation religieuse en dehors de l'autorité des évêques et du pape, éveillèrent de légitimes soupçons. Cela n'allait pas sans quelque superstition, comme le prouvait la fameuse lettre apportée du ciel, et n'était pas sans danger sérieux pour la foi et pour les mœurs. Le pape Clément VI intervint alors. Sans blâmer le moins du monde la flagellation ou la discipline en général, car prise avec modération et en secret, dans des conditions sagement déterminées par l'autorité compétente, elle a son utilité et offre des avantages d'ordre moral, sans même faire allusion à quelque acte d'immoralité, qui peut-être ne s'était pas encore produit, il écrit à l'archevêque de Magdebourg, le 20 octobre 1349, que c'est là une religion vaine et une invention superstitieuse, qui méprise le pouvoir des clefs, l'autorité de l'Eglise et la discipline ecclésiastique; il se plaint que des moines mendiants s'y soient trop facilement prêtés, et il ordonne d'arrêter et d'emprisonner les flagellants, surtout si ce sont des moines, se réservant de statuer lui-même définitivement sur leur sort. Cette lettre se trouve dans Baronius, *Annales*, édit. Theiner, t. XXV, p. 471, et Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 361-368. Clément VI écrivit également à Philippe, roi de France, et à Édouard, roi d'Angleterre, pour les prier d'interdire toute manifestation du genre de celles des flagellants. Déjà, du reste, en plusieurs endroits, on avait eu recours à de sévères mesures de répression, à l'amende, à la prison et au feu. Au bout de trois ans, la secte avait complètement disparu.

Mais, dans l'intervalle, elle avait donné lieu à des luttes sanglantes. Sous prétexte de punir les juifs qu'ils accusaient d'avoir provoqué la peste en empoisonnant les puits, les flagellants les avaient durement molestés et en avaient fait périr un grand nombre. Les juifs usant de représailles attaquèrent à leur tour les flagellants et en massacrèrent plusieurs. *Continuatio altera Chronici Guillelmi de Nangis*, dans d'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 110. C'était là un état de guerre religieuse et civile qu'il importait de faire cesser à tout prix; l'Eglise et l'État ne pouvaient donc que profiter à la suppression de la secte des flagellants. Elle devait pourtant réparaître et reparut, en effet, au XV^e siècle.

4^e Au XV^e siècle. — Au commencement du XV^e siècle, on vit se reproduire en Aragon, à la suite de saint Vincent Ferrier, des manifestations semblables à celles qui s'étaient produites lors des prédications de saint Antoine de Padoue : des auditeurs convertis par la parole de l'éloquent prédicateur se donnaient publiquement la discipline. Le bruit de ces rigoureux exercices de pénitence était parvenu jusqu'aux oreilles des Pères du concile de Constance. Ceux-ci craignirent que le mouvement ne dégénérât en scandale et ne fût une occasion de troubles civils et moraux. Gerson crut devoir en écrire à saint Vincent Ferrier pour qu'il y mit un terme et lui conseiller de ne point paraître l'approuver par sa présence, en le priant de se rendre au concile. *Epist. Mag. Vincentio contra flagellantes, Opera*, Anvers, 1706, t. II, col. 658, 659. Pierre d'Ailly lui écrivit dans le même sens. *Ad eundem de eadem re, ibid.*, col. 659. Gerson, en effet, craignait de voir se répandre l'esprit sectaire qui animait ailleurs les flagellants. Il parle de ceux-ci en ces termes : *Sub hoc velamine ac prætextu penitentiae fiunt innumera mala, sicut experti testantur.*

Insurgunt hæreses, vilipenduntur proprii sacerdotes, contemnuntur confessores et penitentia sacramentalis, extorquentur dolosis modis pecuniæ, otia quæ pigros occidunt nutriuntur. Silemus de furtis, de stupris et adulteriis. Contra sectam flagellantium, Opera, t. II, col. 660-664. De telles accusations ne concernaient nullement les pénitents de l'Aragon, mais s'appliquaient trop bien aux flagellants de l'Allemagne pour que le concile n'en tint pas compte.

Quelques indices prouvaient, en effet, que la secte n'était pas morte; elle avait reparu un instant en 1372, Baronius, *Annales*, an. 1372, n. 33, et en 1400 dans les Pays-Bas. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 403. Mais ce fut surtout dans la Thuringe et dans la Basse-Saxe qu'elle exerça sa funeste influence peu avant le concile, en 1414. Sans doute, ces nouveaux sectaires ne se manifestaient pas en public à la manière de leurs prédécesseurs du XIII^e et du XIV^e siècle; mais ils étaient infectés de quelques-unes des pernicieuses erreurs de Wicléf. Baronius, *Annales*, an. 1414, n. 14, édit. Theiner, t. XXVII, p. 369. S'autorisant, eux aussi, de la fameuse lettre qu'ils croyaient avoir été apportée du ciel sur l'autel de saint Pierre à Jérusalem le 25 décembre 1348, ils soutenaient qu'une nouvelle économie religieuse, symboliquement figurée dans l'Évangile par le changement miraculeux de l'eau en vin aux noces de Cana, avait remplacé l'ancienne. Le baptême de sang, disaient-ils — et c'est ainsi qu'ils appelaient la flagellation qu'ils se donnaient volontairement — est beaucoup plus agréable à Dieu que le baptême d'eau. La flagellation est la vraie robe nuptiale qui rend digne de s'asseoir au banquet céleste; le sang ainsi répandu est plus précieux que celui des martyrs versé par les païens. Jointe à quelques prières et au jeûne rigoureux du vendredi, la flagellation remplace toute espèce de pénitence et tous les sacrements de l'Église; elle abolit le sacerdoce de la loi évangélique tout comme celui-ci avait remplacé celui de la loi mosaïque lorsque le Christ chassa du temple à coups de fouet les vendeurs et les acheteurs. Le clergé catholique, cause de tous les malheurs, ressemble au prêtre et au lévite qui descendirent de Jérusalem à Jéricho sans porter le moindre secours au voyageur maltraité par les brigands, tandis que les flagellants remplissent l'office du bon Samaritain en portant Jésus-Christ sur leurs épaules et en l'honorant par leur obéissance et leur piété.

Comme tant d'autres sectaires du moyen âge, ces flagellants de la Thuringe et de la Basse-Saxe témoignèrent un mépris absolu contre l'Église et le clergé; ils rejetaient les indulgences, la sépulture ecclésiastique, la prière pour les morts, toutes choses qui ne servaient qu'aux vivants pour remplir leur bourse; ils n'admettaient ni le purgatoire ni le culte des saints qu'ils traitaient d'idolâtres; ils s'opposèrent à la multiplication des fêtes, ne consentant à célébrer que celles de Noël et de l'Assomption; en fait de jeûne, ils n'acceptaient que celui du vendredi, qu'ils pratiquaient scrupuleusement même quand la fête de Noël tombait ce jour-là. Par ailleurs, afin de se soustraire aux poursuites et aux mesures répressives de l'inquisition, ils conservaient tous les dehors des catholiques et n'hésitaient pas, le cas échéant, à mentir et à se parjurer, sauf à expier ensuite ces péchés par une flagellation volontaire. Ils racontaient volontiers que les prophètes Hénoc et Élie avaient reparu dans le monde, l'un dans la personne d'un béghard qui avait péri sur le bûcher quelques années auparavant à Erfurt, l'autre dans la personne de leur maître Conrad Schmid, qui allait bientôt juger les vivants et les morts, car le jugement dernier

était proche. Ils mêlaient ainsi les rêves du mysticisme aux erreurs doctrinales et à l'indiscipline ecclésiastique; ils étaient un danger pour la foi et pour l'Église. A Sangerhausen, en Thuringe, l'inquisiteur Henri Schonfeld, de l'ordre des frères prêcheurs, en convainquit plusieurs d'erreurs doctrinales, et dut, sur leur refus de se convertir, les livrer au bras séculier. Leur exécution par le feu ne réussit pas à supprimer radicalement le mal; car une trentaine d'années plus tard, en 1454, malgré les condamnations du concile de Constance et l'action des inquisiteurs, des flagellants reparurent dans les mêmes parages. On en arrêta plusieurs à Sangerhausen et à Aschersleben, qui se réclamaient encore de Conrad Schmid; beaucoup purent se sauver par la fuite; vingt-deux furent condamnés au bûcher; quant à ceux qui abjurèrent, ils durent désormais porter un vêtement spécial qui permit de les reconnaître. On en arrêta encore d'autres à Anhalt, en 1481. Cf. Lea, *A history of the Inquisition*, t. II, p. 408. Finalement ils disparurent de l'Allemagne comme ils avaient déjà disparu dans le reste de l'Europe. Ceux qui avaient paru un moment en Prusse, en 1445, ne semblent pas avoir partagé les erreurs des flagellants de la Thuringe et de la Saxe; car, loin d'être inquiétés et poursuivis, ils furent entourés de l'estime publique. Ceux qui parurent en Allemagne en 1501 n'étaient que des troupes de pénitents italiens, qui allaient de paroisse en paroisse, restant peu de temps dans chacune et menant une vie qui rappelait bien celle des flagellants pour certaines pratiques, mais qui ne comportait pas la flagellation; ils n'admettaient pas de femmes parmi eux, ne donnèrent lieu à aucun trouble et disparurent au bout de cinq ans.

I. SOURCES. — Elles se trouvent éparses dans des Chroniques, *Annales* ou *Vies*, dont nous ne signalerons que quelques-unes : Amalric Auger, *Actus romanorum pontificum*, dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, Rome, 1724, t. III, p. 475 sq.; Jean de Saint-Victor, *Vitæ Clementis V et Joannis XXII*, dans Bosquet, *Pontificum romanorum qui e Gallia oriundi, in ea sederunt, historia ab anno Christi 1305 ad annum 1394*, Paris, 1632, et dans Muratori, *Script. rer. ital.*, t. III, p. 500 sq.; Albert de Strasbourg, *Chronicon* (1273-1378), dans Urstisius, *Germaniæ historici illustres*, Francfort, 1585; Cornel. Zantfliet, *Chronicon*, dans Martène, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, Paris, 1724, t. V; Pierre de Herentals, *Vita Joannis XXII, Benedicti XII et Clementis VI*, dans Bosquet, *Pontif. rom... historia*; dans Baluze, *Vita paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, et dans Muratori, *Script. rer. ital.*; *Chronicon Magdeburgense*, dans Meibom, *Res Germaniæ*, Helmstadt, 1688, et dans Mencken, *Scriptores rerum Germanicarum*, Leipzig, 1728, t. III; *Continuatio Guillelmi de Nangis*, dans d'Achéry, *Spicilegium*, Paris, 1655, t. III; *Qui gesta pontificum Tugrensiensium, Trajectensium et Leodiensium scripserunt, auctores præcipui*, dans Martène, *Vel. script. amplissima collectio*, t. IV; Trithème, *Chronicon insigne monasterii Hirsaugiensis* (830-1370), Bâle, 1559; *Annales Hirsaugiensis* (1371-1514), édit. de Mabillon, Saint-Gall, 1680.

Parmi ces documents, ceux qui regardent les Pays-Bas et la Flandre ont été réunis par Smet, *Dijs die excellente cronike van Vlaenderen; Die alder excellente cronycke van Brabant, Holland, Seeland, Vlaenderen im general* (jusqu'en 1486), cf. Potthast, *Bibliotheca historica mediæ ævi*, Berlin, 1866; 2^e édit., 1696; et ceux qui regardent l'Allemagne par Pertz, dans *Monumenta Germaniæ historica inde ab anno Christi 590 usque ad annum 1500*, Hanovre, 1826; Berlin, 1866, t. XVI.

II. TRAVAUX. — Gerson, *Contra sectam flagellantium*, Opera, Anvers, 1706, t. II, col. 660-664; Baronius, *Annales* édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1864 sq., t. XXII, p. 52-54; t. XXV, p. 471; t. XXVII, p. 369; d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 361-368; Boileau, *Histoire des flagellants*, Amsterdam, 1701; Thiers, *Critique de l'histoire des flagellants*, Paris, 1703; Förstemann, *Die christlichen Geisslergesellschaften*, Halle, 1828; Frusta, *Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte, historisch-psychologische Geschichte der Geisselungsinstitute, Klosterzuchtigung*

und Beichtstuhlberrirungen, nach dem Italianischen, Stuttgart, 1834; Stumpf, *Historia flagellantium præcipue in Thuringia*, dans *Mittheil. histor. antiq. Thuring. Sächs.*, 1836; Schneegans, *Die grosse Geisselfahrt nach Strassburg im Jah. 1349*, Leipzig, 1840; Döllinger, *Der Weissagungsglaube in der christl. Zeit*, dans *Raumers histor. Taschenbuch*, 1871; Lechner, *Die grosse Geisselfahrt des Jahres 1349*, dans *Görres Ges. Histor. Jahrb.*, 1884; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I; Ersch et Gruber, *Encyclopädie; Kirchenlexikon*, t. IV; *Realencyklopädie*; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Topo-bibliographie*, col. 1104-1105.

G. BAREILLE.

FLAMARE, calviniste français, converti vers la fin du XVII^e siècle. Préoccupé de bonne heure par l'étude des antiquités chrétiennes, dans l'intention de défendre le calvinisme, il fut confié par ses parents à Matthieu de Larroque, pasteur de Rouen († 1684). Ce ministre était de tendance irénique, et ses enfants se convertirent dans la suite. Les motifs qui décidèrent Flamare à abjurer le protestantisme furent les suivants : l'impossibilité de fixer une date précise où l'Église catholique aurait fait défection de l'Église primitive; l'inexactitude historique de cette défection; la réalité d'une séparation hérétique à l'origine de la Réforme. Voir *Conformité de la créance de l'Église catholique avec la créance de l'Église primitive; et différence de la créance de l'Église protestante d'avec l'une et l'autre*, par M. de Flamare, prêtre, 2 in-12, Rouen, 1701.

Mémoires de Trévoux, mai 1701, p. 35; Räss, *Di: Conversionen*, t. IX, p. 1-6; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 745-746.

J. DUTILLEUL.

FLANDINO Ambroise, appelé Flandino par Tiraboschi, et Ambroise de Naples par Toppi, célèbre prédicateur, théologien et controversiste de l'ordre de Saint-Augustin, naquit à Naples; il mourut le 24 septembre 1531. En 1514, il était provincial. En 1517, il fut nommé évêque suffragant de Mantoue, avec le titre d'*episcopus Lamosensis*. On a de lui : 1° *De immortalitate animæ contra Petrum Pomponatium, assertorem mortalitatis*, Mantoue, 1519; 2° *Conciones quadragesimales*, Venise, 1523. Il a laissé plusieurs ouvrages inédits, qui le placent parmi les premiers adversaires de Luther : 1° *Apologia pro Alexandro Aphrodisæo de fato contra Petrum Pomponatium*, écrit en 1519; 2° *Sermones per adventum usque ad Epiphaniam*; 3° *Conciones super salutationem angelicam et canticum Mariæ*; 4° *De tribus Magdalenis et unica Magdalena*; 5° *Apologia adversus Martinum Lutherum, quod non sit abroganda missa secundum consuetudinem romanæ Ecclesiæ ordinata, et quod verum sacerdotium a Christo sit translatum in Petrum et successores ejus, ac denique quod missa sit sacrificium*, écrit en 1520; 6° *Conflictationes de vera et catholica fide, quibus artes primo, et doli aspidis surdæ et lutheranorum deteguntur; demum quasi æneis tormentis infaustum, ac infame monstrum novem artubus compactum expugnatur*, écrit en 1531 avant sa mort qui arriva le 24 septembre de cette année; 7° *Examen vanitatis duodecim articulorum Martini Lutheri*. Ces ouvrages se conservent dans les bibliothèques de Vintimille, de Mantoue et de Parme.

Panfilo, *Chronica ordinis eremitarum sancti Augustini*, Rome, 1581, p. 109; Tafari, *Istoria degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1750, t. III, p. 251-255; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 341-343; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, 1833, t. III, p. 413, 470; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1859, t. II, p. 23, 24; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1271, 1283 sq.

A. PALMIERI.

FLATTERIE. La flatterie est une louange exagérée ou déraisonnable. Considérée au point de vue de sa mo-

ralité, elle est une faute contraire à la vertu que saint Thomas désigne sous le nom d'affabilité. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. cxv. Cette vertu qui se rattache à la justice a pour objet de régler correctement nos relations avec nos semblables et pour but de les ordonner en les rendant faciles et agréables aux autres, sans néanmoins porter atteinte ni aux convenances ni aux lois morales. La flatterie lui est contraire, comme la superstition l'est à la religion, par excès en ce qu'elle exagère le devoir de plaire et le préfère aux obligations plus importantes imposées par la justice, la religion ou la charité.

La flatterie n'est que vénielle *ex genere suo*; flatter uniquement pour faire plaisir ou pour un but qui n'a rien de mauvais, n'est pas de soi contraire à la charité, donc n'est pas mortel. S. Thomas, *loc. cit.*, q. cxv, a. 2. Accidentellement, elle peut devenir grave : 1° par son objet, c'est-à-dire par suite du caractère moral de l'acte dont on fait compliment : louer un acte coupable est évidemment contraire à la charité que nous devons à Dieu, puisque c'est outrager sa justice qui toujours condamne le péché, comme il est contraire à la charité qui est due au prochain puisqu'elle le porte au péché en le louant de ses fautes; 2° par son but : quand on flatte le prochain afin de nuire à quelqu'un dans ses biens spirituels ou autres; la faute commise peut devenir mortelle quand le préjudice causé est sérieux; 3° par ses conséquences : quand la flatterie a pour résultat de porter au péché, même si ce résultat n'est pas expressément cherché. Elle constitue un scandale grave quand réellement elle est cause d'un péché mortel. Si le flatteur a prévu ce résultat et l'a provoqué sans raison suffisante, il en est moralement responsable. Cette influence malfaisante des flatteurs dont les paroles perfides poussent ou retiennent si souvent les hommes dans le péché leur a valu les anathèmes de l'Écriture, Prov., xxvi, 25, 28; xxviii, 23; xxix, 5, et le blâme énergique des moralistes. C'est aussi à cause d'elle que le flatteur (*palpo*) peut avoir comme tous les coopérateurs sa part de responsabilité dans les injustices qu'il fait commettre aux autres. Son influence étant de tout point semblable à celle du conseiller dont les avis poussent au péché, sa responsabilité est la même, variable selon qu'elle est certaine ou douteuse, variable aussi selon que le flatteur est cause principale du dommage ou seulement coopérateur du principal auteur.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. cxv; Jaugey, *Prælectiones theologiæ moralis*, Tr. de quatuor virtutibus cardinalibus, sect. II, part. III, c. IV.

V. OBLET.

FLAVIUS Melchior, cordelier de l'observance, appartenait à une famille noble d'Albi, les Flavy, suivant Goussaincourt; pour lui, il inscrivait sur le frontispice de ses ouvrages en français le nom de Melchior de Flavin. On a peu de détails précis sur sa vie : les auteurs rapportent, à la suite l'un de l'autre, qu'il avait entrepris plusieurs fois le pèlerinage de Terre Sainte et que le général Jean Calvi (1541-1547) l'envoya commissaire dans la province de l'Allemagne du Nord. Ses livres nous apprennent qu'il fut gardien du grand couvent de son ordre à Toulouse, pénitencier et prédicateur apostolique sous saint Pie V, prédicateur du roi Henri II. A l'époque de l'avènement au trône de Charles IX, il lui dédiait un *Discours sur la vraie religion*, dans lequel il promettait de lui offrir un travail plus important, qui parut sous le titre de *Liber de regno Dei, de quo Christus loquutus est per dies quadraginta, ...complectitur Epitome omnium mysteriorum Christi et Summam totius sacræ Scripture*, in-8°, Paris, 1566. Le P. Melchior publia encore : *Enarratio catholica cantici graduum per demegorius seu sectiones*, in-8°, Paris, 1568; *De*

l'estal des âmes après le trespas et comment elles vivent estans du corps séparées et des purgatoires qu'elles souffrent en ce monde, et en l'autre après icelle séparation, in-8°, Paris, 1570, 1584; Douai, 1606. Le protestant Dithmar Blefikenus publia contre ce livre : *Refrigerium ex fontibus Israelis desumptum adversus purgatorium Melchioris Flavini monachi*, in-8°, Arnheim, 1610. On a encore du P. de Flavin un opuscule : *De la préparation à la mort en trois traictiez...*, Paris, 1581. C'est une réédition, car à cette date l'auteur était mort, et déjà un de ses disciples avait publié les *Resolutiones in IV libros Sententiarum Joannis Duns sive Scoti*, sub R. P. Melchior Flavio, ordinis minorum gardiano magni conventus Tholosani... per Joannem Forsanum ejusdem ordinis, in-8°, Paris, 1579; elles furent encore rééditées par le conventuel Salvator Bartolucci, à la fin de chaque volume des *Questiones scripti Oxoniensis super Sententiarum libros* de Scot, 4 in-8°, Venise, 1580. Dans ses *Resolutiones*, le P. Flavin fait mention d'un ouvrage *De orbis terræ concordia*, qu'il publia à Bâle en 1570, et qui parut aussi traduit en italien. Le second livre de cet ouvrage était consacré à la réfutation de l'Alcoran qu'il avait traduit de l'arabe. On vantait en effet sa connaissance des langues, pour laquelle il était fort estimé, ainsi que pour sa science et la sainteté de sa vie. Aussi quand le P. Melchior mourut au couvent de Sainte-Marie-des-Anges, dans les environs de Toulouse, on l'ensevelit près du fameux Olivier Maillard et la cour du parlement assista à ses obsèques. Ses contemporains lui attribuaient le don de prophétie pendant sa vie et celui des miracles après sa mort.

Gonzague, *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587, p. 725; Goussaincourt, *Martyrologe des chevaliers de S. Jean de Jérusalem*, Paris, 1648, p. 339; Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650; Arthur du Moustier, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, au 17 mars; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1805.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FLEURY Claude, historien ecclésiastique, né à Paris en 1640, mort dans la même ville, en 1723.

Fils d'un avocat au conseil, Claude Fleury, qui avait fait ses études au collège de Clermont, entra d'abord au barreau et exerça une dizaine d'années. Durant cette période de sa vie, il étudia non seulement le droit français et le droit canonique, mais encore l'histoire religieuse et profane, les belles-lettres et les institutions de l'antiquité; il se lia aussi avec Bossuet qu'il rencontrait chez le premier président Guillaume de Lamoignon, dans la société que les contemporains appelaient l'Académie de M. de Lamoignon; enfin il commença à écrire : c'est alors qu'il écrivit l'*Histoire du droit français* et l'*Institution au droit ecclésiastique*, qu'il publia seulement quelques années plus tard, et un *Discours sur Platon* qu'il lut à l'Académie de M. de Lamoignon, où il établissait les rapports de la morale socratique et de la morale évangélique.

Vers 1672, en des circonstances mal connues, il reçut la prêtrise et cette année même Bossuet le faisait entrer à la cour. Fleury devait y demeurer presque jusqu'à sa mort, sauf deux interruptions, l'une très brève de 1684 à 1689, l'autre de 1706 à 1715. En 1672, Bossuet l'avait fait accepter de Louis XIV comme précepteur des jeunes princes de Conti, dont l'éducation se mêlait fort à celle du Grand Dauphin, pour l'émulation de celui-ci; Fleury remplaçait le janséniste Lancelot qui avait démissionné afin de n'avoir pas à conduire ses élèves à la comédie. En 1680, cette tâche terminée, il devenait, toujours sur la recommandation de Bossuet, précepteur du comte de Vermandois, fils légitimé de M^{lle} de la Vallière. Ce jeune

prince mourait trois ans après et Louis XIV nommait Fleury abbé de Loc-Dieu au diocèse de Rodez. De 1684 à 1689, il aida Bossuet dans l'administration de son diocèse, et c'est alors qu'il se lia avec Fénelon; puis après la révocation de l'édit de Nantes, il fut un des missionnaires qui évangélisèrent à la suite de Fénelon la Saintonge et le Poitou. En 1689, Fénelon, devenu précepteur du duc de Bourgogne, fit nommer Fleury sous-précepteur. Il exerça ces fonctions auprès des trois enfants de France, les ducs de Bourgogne, d'Anjou et du Berry, jusqu'en 1706; les deux derniers lui avaient été successivement confiés, ainsi qu'à Fénelon, en octobre 1690 et en août 1693. En 1698, il avait failli être compris dans la même disgrâce que Fénelon; il fallut l'intervention de Bossuet pour le sauver; Bossuet répondit de lui. Voir une *Lettre* de Bossuet à son neveu du 30 juin 1698. En 1706, l'instruction des princes terminée, Louis XIV donna le prieuré de Notre-Dame d'Argenteuil à Fleury qui l'accepta, mais résigna son abbaye de Loc-Dieu, pour ne pas cumuler. Le régent le rappela à la cour en 1715 comme confesseur de Louis XV; « il eut peine à consentir, » si l'on en croit Saint-Simon. *Mémoires*, édit. Chéruel, t. xiv, p. 107. Deux années plus tard, il mourait. Depuis 1696, il était de l'Académie; il avait remplacé La Bruyère; ce fut lui qui reçut Massillon en 1719.

Fleury a laissé de nombreux ouvrages. Son *Histoire du droit français* parut sans nom d'auteur en 1674, in-12, Paris. Dupin en donna une nouvelle édition, et la continua jusqu'en 1789 dans son *Précis historique du droit français*, in-12, Paris, 1826. En 1677, Fleury donna son *Institution au droit ecclésiastique*, sous ce titre : *Institution... par feu M. Charles Bonel, docteur en droit canon à Langres, revue avec soin par M. de Massac, ancien avocat au Parlement*, in-12, Paris. Il en publia, sous son nom cette fois, une édition augmentée en 1687. Il y eut deux traductions espagnoles au début du XVIII^e siècle. Puis parurent les ouvrages composés par Fleury pour l'instruction de ses élèves, mais qui restèrent jusqu'au milieu du XIX^e siècle entre les mains de tous : *Les mœurs des Israélites*, in-12, Paris, 1681, dont M. Chérel a publié des extraits, in-12, Paris, 1912, en faisant à Fleury le mérite d'avoir eu le premier une conception profondément originale et d'avoir, avant Voltaire, traité, non des faits, mais des mœurs; *Les mœurs des chrétiens*, in-12, 1682, tableaux des traits édifiants répandus dans la Bible, dans l'Évangile et dans l'histoire des origines chrétiennes; ces deux ouvrages ont été réunis sous ce titre : *Les mœurs des Israélites et des chrétiens*, 3 in-12, an XI; enfin le *Grand catéchisme historique*, in-12, 1683, qui raconte la suite de la religion, de la création à la paix de l'Église. Il en parut une traduction latine en 1705 et une traduction espagnole en 1722. Enfin, en 1675, il exposait « par l'ordre d'une personne à laquelle il devait l'obéissance, » Bossuet probablement, ses vues sur l'enseignement et des critiques assez hardies sur les programmes et les procédés de son temps dans un *Traité du choix et de la méthode des études*, in-12, mais il ne le publia qu'en 1686. Ce livre fut bientôt traduit en italien et en espagnol. Dans la même période Fleury traduisit en latin, sous la direction de Bossuet, l'*Exposition de la foi catholique*; cette traduction parut en 1678, in-12, Anvers; elle fut réimprimée en 1680, avec un *Avertissement* de Bossuet, également en latin. Il composa encore un traité intitulé : *Devoirs des maîtres et des domestiques*, in-12, qui ne parut qu'en 1688 et où se trouve le règlement que le père de ses premiers élèves, le prince de Conti, janséniste zélé, avait donné aux gens de sa maison. Après sa première retraite, il écrivit une *Vie de Marguerite d'Arbouze, abbesse et réformatrice de l'abbaye du Val-de-Grâce*, in-8°, Paris, 1685, livre très utile, au jugement de Bossuet,

pour la direction des religieuses. Enfin, on a publié de lui un certain nombre d'ouvrages posthumes plus ou moins étendus. On les trouve, ainsi que les précédents dans les *Opuscules de l'abbé Fleury*, publiés par Rondet, 5 in-8°, Nîmes, 1780, dans les *Œuvres de l'abbé Fleury*, publiées par A. Martin, gr. in-8°, Paris, 1837 : ce sont des *Extraits de Platon*, des *Réflexions sur Machiavel*, des lettres, des discours académiques, des vers latins et des ouvrages également publiés à part : *Discours sur la prédication*, in-12, 1783; *Le soldat chrétien*, in-12, 1772; *Traité du droit public en France*, 4 in-12, 1769; un *Portrait de Louis de France, duc de Bourgogne* et des *Avis au duc de Bourgogne*, in-12, 1714. En 1807, l'abbé Émery publia encore sous ce titre : *Nouveaux opuscules de l'abbé Fleury*, in-12, Paris, des œuvres de Fleury, inédites ou inexactement publiées, entre autres, un *Discours sur les libertés de l'Église gallicane*, que Fleury avait écrit en 1690, mais qu'il n'avait pas publié. Une première édition en avait été donnée en 1724, mais avec des notes d'une telle violence contre les papes qu'elles ne sauraient guère être de Fleury. Plusieurs éditions avaient suivi plus ou moins modifiées. Émery donna l'édition authentique, d'après le manuscrit autographe. Le juriconsulte Boucher d'Argis a donné également une ou deux éditions de plusieurs œuvres de Fleury.

Mais Fleury est connu surtout par son *Histoire ecclésiastique*, 20 in-4°, Paris, dont le 1^{er} volume parut en 1691 et dont les autres se succédèrent jusqu'en 1723. Rondet en a donné une 2^e édition en 1740, en y ajoutant une *Table générale*, in-4°. Le P. Fabre de l'Oratoire continua le travail de Fleury qui s'arrêtait à 1414 et le conduisit jusqu'en 1594, y ajoutant, à partir de 1726, 16 in-4°. Voir t. v, col. 2051. Dans la première partie du xix^e siècle, l'abbé Vidal découvrit à la Bibliothèque royale le manuscrit de trois livres inédits de l'*Histoire* de Fleury, publia, en 1836, une *Histoire du christianisme connue sous le nom d'ecclésiastique*, par l'abbé Fleury, augmentée de quatre livres, comprenant l'*histoire du xv^e siècle publiée pour la première fois d'après le manuscrit de Fleury, appartenant à la Bibliothèque royale et continuée jusqu'au xviii^e siècle par une société d'ecclésiastiques*, 6 gr. in-8°, Paris. Voir *Revue des questions historiques*, t. iv, p. 566. Les *Discours préliminaires*, mis par Fleury à son *Histoire*, ont été publiés à part, dès 1702.

L'*Histoire* de Fleury fut, jusqu'à Rohrbacher, consultée par tous. Pendant la Révolution, constitutionnels et réfractaires ne cessèrent de lui demander des arguments. Une traduction allemande en parut à Gottingue, 17 in-4°, 1746 sq. Sainte-Beuve, qui le compare à Tillemont, son contemporain, *Port-Royal*, t. iv, p. 34, proclame Fleury « supérieur par la composition, par l'étendue du point de vue qu'il embrasse dans ses discours généraux, par l'honorable indépendance du jugement... par le mélange de solidité et de douceur... » Mais la critique de Fleury n'est pas exempte d'erreurs; de plus, il est gallican et plus près du gallicanisme parlementaire que son protecteur Bossuet; son *Histoire*, son *Institution au droit ecclésiastique*, son *Discours sur les libertés de l'Église gallicane* sont à l'index. Au xviii^e siècle, le jésuite Lantaeumais faisait paraître des *Observations théologiques, historiques, critiques...* sur l'*Histoire ecclésiastique de feu M. l'abbé Fleury*, 2 in-4°, Avignon, 1756, 1757; en 1802, l'ex-jésuite Rossignol publiait des *Réflexions sur l'Histoire*, etc., in-8°, Paris, 1802, etc.; mais Rohrbacher dépasse tous ces critiques par la violence de ses attaques; pour lui, Fleury ne comprend rien aux origines chrétiennes, au moyen âge, sollicite les textes, en un mot, apporte de l'inintelligence et met de la mauvaise foi. *Histoire universelle*, nouvelle édi-

tion revue par Mgr Fèvre, Paris, 1880, *Considérations générales*, t. i, p. 186. Jäger a également fait une critique de l'*Histoire ecclésiastique*, dans sa *Notice sur Claude Fleury, considéré comme historien de l'Église*, in-8°, Strasbourg, 1847.

Saint-Simon, *Mémoires*, t. xx, p. 2, fait de Fleury, le plus bel éloge : « Il était respectable, dit-il, par sa modestie, par sa piété sincère, éclairée, toujours soutenue, une douceur et une conversation charmantes et un désintéressement peu commun. »

En dehors des *Mémoires* du temps, des *Mémoires* de Saint-Simon, par exemple, qui renseignent surtout sur les séjours de Fleury à la cour, de la *Correspondance* de Bossuet, des ouvrages déjà cités, Moréri, *Dictionnaire*, t. v; Rondet, *Notice sur l'abbé Fleury*, en tête de son édition des *Opuscules*; A. Martini, *Essai sur la vie et les œuvres de Fleury*, en tête de son édition des *Œuvres*; Sainte-Beuve, *Port-Royal, passim*; Druon, *Histoire de l'éducation des princes dans la maison des Bourbons de France*, 2 in-8°, Paris, 1897; Vanel, *L'abbé Fleury à l'index et la diplomatie du cardinal de Tencin*, dans le *Bulletin du diocèse de Lyon*, 1902, t. iii, p. 143-149; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. iv, col. 1173-1179.

C. CONSTANTIN.

FLORENCE (CONCILE DE). Le concile de Florence, suite et continuation régulière de celui de Bâle, voir t. i, col. 113 sq., compte comme XVI^e ou XVII^e concile œcuménique, suivant que l'on admet ou pas l'œcuménicité du concile de Constance. Il se divise en trois périodes dont chacune porte le nom de la ville où successivement il se trouva transporté : Ferrare, Florence, Rome (Latran). Officiellement ouvert le 8 janvier 1438, il ne se termina que le 4 août 1445. Ces trois phases du concile de l'*Union*, comme on l'appelle souvent, forment aussi tout naturellement les trois grandes parties de cet article. — I. Ferrare. II. Florence. III. Rome.

I. FERRARE (8 janvier 1438 au 10 janvier 1439). — 1^o *Causes du concile*. — Tandis qu'à Bâle, le concile, d'une part entravé par les légitimes difficultés que ne cessait de lui créer le pape et de l'autre poussé par l'esprit des docteurs parisiens, se jetait de plus en plus dans des voies schismatiques et révolutionnaires, se laissait envahir par l'élément démocratique qui l'entraînait à commettre fautes sur fautes et, de ce fait, depuis sa pénible ouverture, le 23 juillet 1431, semblait comme frappé de stérilité, Eugène IV, lui, malgré les innombrables difficultés politiques et religieuses contre lesquelles il se débattait, n'était pas sans agir. Les Pères de Bâle avaient surtout comme objectifs de leurs tumultueuses séances la réforme de l'Église et l'hérésie husuite. Sans, certes, fermer l'oreille aux ouvertures que les grecs leur faisaient en vue de l'union des Églises, ils ne suivaient pas, cependant, avec une attention particulière, cette affaire, oubliaient d'envoyer des instructions à leurs ambassadeurs à Constantinople, puis, par trop visiblement, cherchaient à attirer les grecs à eux, moins pour trouver un terrain d'entente en faveur de l'union désirée que pour être par là plus forts dans leur lutte contre le pape. Ce fut, au contraire, le grand mérite d'Eugène IV de saisir avec clarté la situation du moment et de chercher, avant même le sien propre, l'intérêt de l'Église. Ce fut aussi la cause de son succès religieux qui fut, par surcroît, celle de son triomphe personnel.

Il avait, en effet, surgi entre 1431 et 1437, à côté de la question qui passionnait toujours les esprits : la réforme de l'Église, une nouvelle question non moins importante, celle des grecs. Sous la menace des Turcs qui campaient déjà aux portes de la capitale, les Byzantins comprirent qu'ils n'avaient plus chance de vaincre que s'ils se tournaient une fois encore vers Rome et lui demandaient secours et argent. L'union

de leur Église à l'Église latine était la seule condition d'une entente durable et féconde. Et c'est pourquoi, dans les classes élevées, il existait, à cette date, chez les grecs, tout un courant favorable à un rapprochement. Si pour les empereurs c'était pure affaire politique, si, incontestablement, beaucoup, dans l'Église et dans l'État, étaient franchement hostiles à tout projet d'union avec les latins, et, au fond de leur cœur, n'étaient pas loin de préférer le « turban à la tiare, » il y avait cependant des esprits élevés, des patriotes sincères qui trouvaient assez insignifiantes les raisons qui séparaient les deux Églises et souverainement fortes les raisons qui militaient en faveur de l'union. Jusque dans les couvents de l'Athos, on comptait des partisans déterminés de cette orientation nouvelle qui applaudissaient aux efforts tentés pour sauver par cette politique l'empire et sa civilisation. En 1433, les négociations qui traînaient depuis 1417 furent activement reprises et ne contribuèrent pas peu à jeter au sein du concile de Bâle la désunion la plus complète. Chacun se mit à envoyer et à recevoir des ambassadeurs : les Pères, le pape et l'empereur. Isidore de Kiev arriva à Bâle en juillet 1434, tandis qu'Eugène IV expédiait à Constantinople Christophe Garatoni. Très habilement, le souverain pontife offrit de tenir le concile à Sainte-Sophie même et demanda qu'on invitât à ces solennelles assises l'empereur de Trébizonde. Cette ambassade, admirablement reçue, fit sur l'empereur une excellente impression et revint à Florence où le pape avait été forcé par les événements romains de se réfugier, accompagnée de Georges et d'Emmanuel Dishypatos.

Les pourparlers auraient sans doute abouti sans les Pères de Bâle qui, à aucun prix, ne voulaient de Constantinople comme lieu de réunion et intriguaient en faveur de Bâle, d'Avignon ou d'une ville quelconque de Savoie comme siège du futur concile. Sur cette question, les intérêts d'Eugène IV et de Jean Paléologue étaient identiques. Ni l'un ni l'autre ne voulaient de ces pays excentriques. Ils réclamaient au moins une ville maritime et en Italie. Pendant ce temps, à Bâle, au cours des xxiv^e et xxv^e sessions, des luttes ardentes se livraient sur la question de savoir où aurait lieu le concile des grecs. La majorité tint ferme et maintint ses décisions antérieures; mais une minorité, bientôt soutenue et approuvée par le pape, se détacha et se rallia au désir exprimé par Eugène IV et par Jean. Ces luttes, naturellement, ne firent que rapprocher de plus en plus le pape et l'empereur. Finalement Ferrare fut la ville désignée par Eugène IV et acceptée par les grecs. C'est alors que, devant les menaces du concile qui osa citer à sa barre le souverain pontife, celui-ci, se sentant de plus en plus fort, assuré d'une minorité à Bâle et de l'appui bienveillant du marquis de Ferrare, publia le 18 septembre 1437 la bulle *Doctoris gentium* dans laquelle il mettait en garde le concile contre ses audacieuses doctrines et menaçait de transférer l'assemblée à Ferrare. Ce n'était là, du reste, de la part du pape, qu'une mesure de déférence et une manifestation platonique à l'égard du concile, car déjà l'accord était fait à cette date entre Eugène IV et l'empereur, et les navires pontificaux faisaient voile vers Byzance depuis le mois de juillet 1437 pour aller chercher les grecs, leur apportant en même temps des soldats, de l'argent et des assurances positives.

Dès que la bulle du 18 septembre fut connue à Bâle, les fureurs contre Eugène IV redoublèrent naturellement. La bulle fut déclarée nulle et le pape fut menacé de suspension et de déposition. Seulement les Pères voyaient plusieurs des leurs, et des plus grands, les abandonner. Cesarini, Nicolas de Cuse, les légats s'abstinrent, dès le 1^{er} octobre 1437, d'as-

sister au concile et, peu après, le 20 décembre, quittèrent la ville. Pendant ce temps, après avoir signé avec les ambassadeurs du pape un traité réglant tous les points du voyage et du séjour en Europe, les grecs s'embarquèrent au mois de novembre pour Venise. C'est alors que, le 1^{er} janvier 1438, Eugène IV prononça définitivement la translation du concile à Ferrare et désigna comme jour d'ouverture le 8 janvier, par la bulle *Pridem ex justis*.

2^o *Personnages présents.* — Lorsque, le 1^{er} janvier 1438, le pape lança les lettres de convocation pour le concile de Ferrare, il était à Bologne. Dès le lendemain, 2 janvier, il envoya à Ferrare Nicolas Albercati, évêque de Bologne, cardinal de Sainte-Croix de Jérusalem, comme légat, pour y ouvrir et présider le synode en attendant sa venue et celle des grecs. Lui-même, du reste, ne tarda pas à arriver. Le 24 janvier, il était à Ferrare et tout de suite se mit à l'œuvre pour préparer les séances. Bientôt, de divers points, surtout d'Italie — car la France et l'Allemagne s'abstinrent — évêques, abbés, moines, prêtres et laïcs affluèrent. Le 9 janvier, le cardinal Cesarini partit de Bâle et peu de temps après fit, à son tour, son entrée au concile, venant directement de Bâle d'où il apportait, avec les nouvelles les plus déplorables sur les Pères révoltés, l'appui de sa haute autorité scientifique et morale. Enfin, le 8 février, les grecs mettaient pieds à Venise et bientôt, après la solennelle réception du doge, se dirigèrent sur Ferrare où l'empereur arriva le 4 mars et le patriarche le 7.

Jamais le monde n'avait vu pareille et plus magnifique assemblée dans une ville d'Occident. Il faut avoir contemplé les merveilleuses fresques de Benozzo Gozzoli au palais Ricardi à Florence pour se rendre compte de l'impression que firent sur les contemporains ces assises de la chrétienté latine et grecque. Les latins étaient représentés par le pape Eugène IV, entouré d'une foule d'évêques, de prêtres et de laïcs parmi lesquels il en était de célèbres et qui prirent une part active au concile. C'était tout d'abord le cardinal Julien Cesarini dont la situation était hors de pair à cause de son passé, de son savoir et des situations qu'il avait occupées. Agé seulement de quarante-neuf ans environ, il était cardinal depuis 1426. Tour à tour, en attendant qu'il allât mourir à Varna, le 10 novembre 1444, il avait été envoyé par Martin V prêcher la croisade en Pologne, en Hongrie et en Bohême, puis par Eugène IV comme légat en Allemagne pour lutter contre les hussites. Après le douloureux et retentissant échec des troupes pontificales à la bataille de Taus, il s'en était allé présider le concile de Bâle et avait fait les plus nobles efforts pour amener entre le souverain pontife et les Pères un rapprochement nécessaire. De toutes ses forces, avec toute sa science et tout son cœur, il avait travaillé à éviter le schisme quand il fut obligé de quitter Bâle pour Ferrare. Là comme à Florence il fut constamment à la peine et ne ménagea ni son temps, ni sa science, ni son argent pour faire œuvre utile, pacifique et féconde.

A ses côtés, Albercati, cardinal de Sainte-Croix, n'avait guère une situation moindre. Ce chartreux était déjà un vieillard de soixante-trois ans dont le passé n'était pas sans gloire et dont la sainteté était si réputée qu'il fut béatifié. Il avait autrefois rempli plusieurs missions diplomatiques en France, en Angleterre, en Italie et, en 1433, avait été nommé légat-président du concile de Bâle. Quand Eugène IV le choisit comme président du concile, il venait de remporter un important triomphe diplomatique en réconciliant Charles VII et le duc de Bourgogne. Voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 1396. Les autres cardinaux latins ne prirent

aucune part active aux délibérations. Ils ne firent qu'assister le pape et signer les protocoles. C'étaient le vieux Branda Castiglione, cardinal de Plaisance, âgé de quatre-vingt-huit ans; le neveu d'Eugène IV, François Condolmario, cardinal de Saint-Clément, d'abord vice-camérier, puis cardinal, cameringue de la sainte Église; Angelotto de' Foschi, évêque d'Anagni, puis de Cava, cardinal de Saint-Marc; Giordano Orsini, cardinal-évêque de Sabine; Prosper Colonna, cardinal de Saint-Georges *in Velabro*, neveu de Martin V; Antoine Correr, cardinal de Bologne, puis de Porto et enfin d'Ostie, ami de jeunesse du pape.

Mais, à côté d'eux, quelques personnages de second ordre ont joué un rôle important. Ce fut Ambroise Traversari, ami d'Eugène IV, général des camaldules, qui alla, au nom du pape, saluer les grecs à Venise; Jean de Raguse ou de Monténégro, provincial des dominicains de Lombardie; Jean Caffarelli, évêque de Forlì; Nicolas Sagundino, de Négrepont, secrétaire ducal à Venise, célèbre polyglotte qui fut l'interprète habituel des délibérations; enfin et surtout, André de Constantinople, archevêque de Rhodes, et Jean de Torquemada. Le premier, un dominicain, maître du sacré palais, tout nouvellement fait archevêque, avait été un des nonces envoyés par Eugène IV, au lendemain de l'affichage des placards à Rome, le 6 juin 1432, pour porter au concile de Bâle les propositions du pape. Dès cette époque, il s'était montré ardent partisan de l'union grecque et tout dévoué à la réforme de l'Église. Théologien de grand renom, versé dans la connaissance des Pères grecs et latins, il allait être une des lumières du concile et un des ardents défenseurs des latins. Quant au dominicain espagnol Jean de Torquemada, il est assez connu pour que nous n'ayons pas à insister sur sa personne. Né à Valladolid en 1388, il avait été ambassadeur du roi de Castille au concile de Bâle. Devenu maître du sacré palais, il fut, lors de la translation du concile à Ferrare, accrédité auprès du même roi. Dès 1439 il allait devenir cardinal. Parmi les laïcs, le nom d'André de Santa Croce, avocat du consistoire apostolique, est demeuré connu grâce à l'histoire du concile, auquel il assista personnellement, qu'il a racontée sous la forme d'un dialogue avec un sien ami.

Du côté des grecs, l'assemblée était plus magnifique encore. Tandis qu'aucun souverain européen ne siégeait à côté d'Eugène IV, l'empereur était là avec son fils Démétrius. Malheureusement, entre tous ces représentants de l'Église byzantine, les dissensions étaient profondes. Les uns voulaient l'union, les autres la rejetaient avant toute discussion; les uns venaient en Italie pour des motifs purement politiques, quelques-uns par conviction, les autres forcés par le pouvoir suprême et attirés seulement par l'espérance d'un profit pécuniaire. Jean VIII Paléologue, qui régnait depuis 1423, était tout dévoué à l'union pourvu que l'Occident lui offrit les secours dont il avait besoin. Sachant par expérience que les discussions théologiques n'amèneraient aucun résultat, il chercha longtemps à esquiver la lutte. Il aurait voulu que l'union fût votée en bloc, sans examen théologique préalable, et repartir ensuite au plus vite pour Byzance. Son fils Démétrius, au contraire, était violemment antiunioniste; du reste, par ailleurs, assez peu intelligent et très ambitieux; sa conduite n'alla pas sans encourager les partisans de l'opposition à l'union et, certainement, sa politique religieuse eut, à l'encontre de celle de son père, les plus fâcheux résultats. A Ferrare comme à Florence il se tint par calcul en dehors de toutes les discussions religieuses et ce ne fut qu'à son retour à Constantinople qu'il se déclara chef d'un parti politique et religieux au fond tout dévoué au Turc. C'était une belle figure que celle

du vieux patriarche Joseph II. Depuis 1416 sur le trône de Byzance, il avait toujours désiré l'union et avait travaillé constamment à la réaliser. Sans doute, il y avait peut-être chez lui une arrière-pensée politique, et cette pensée, c'était l'espoir que l'union libérerait un peu l'Église grecque de la contrainte impériale; mais ce n'était là pour lui qu'un argument secondaire. Il semble bien qu'il voulut l'union pour des motifs avant tout religieux. Quand il se mit en route, Joseph était déjà très malade. Il put pressentir qu'il ne reviendrait pas mourir à Byzance. Le voyage l'acheva en effet. Il mourut à Florence en 1439.

Les deux grandes figures grecques du concile sont assurément du côté unioniste Bessarion, du côté antiunioniste Marc d'Éphèse. Né vers 1395, archevêque de Nicée, ami personnel de l'empereur, l'un des plus savants théologiens de son temps, Bessarion fut, durant tout le concile, le grand défenseur de l'union comme le grand docteur de son Église. Chez cet intellectuel, l'union était avant tout affaire religieuse et conviction raisonnée. Aussi, quand il eut signé l'acte d'union, y conforma-t-il pratiquement sa conduite. Obligé pour sa foi d'abandonner l'Orient, il vint résider en Italie et mourut cardinal. Voir t. II, col. 801. Marc Eugenikos, métropolitain d'Éphèse, moins comme Bessarion, ne semble pas avoir eu la grande âme de son illustre contradicteur. Dès avant le concile il s'était toujours montré très hostile aux latins. Aussi ne vint-il en Italie que par contrainte et très décidé à lutter de tout son pouvoir contre l'union. Avec une fougue et une activité extraordinaires, il prit la tête du mouvement d'opposition et fut le seul évêque qui refusa de signer le décret d'union. Lui aussi était grand théologien et excellent canoniste. L'historien Ducas l'appelle « une règle et une coupe inamovible dans la science et les décrets du concile. » Très populaire à Byzance, il devint, après le concile, le centre de toute l'agitation anticonciliaire, fut enfermé en prison par ordre de l'empereur et mourut vers 1443 en anathématisant les unionistes, « transgresseurs des lois des ancêtres, gens très scélérats, dignes de la mort éternelle. »

Parmi les autres membres de l'Église grecque qui prirent une part active au concile, il faut citer, après Bessarion et Marc d'Éphèse, un prêtre de talent, secrétaire de l'empereur et grand-custode de Sainte-Sophie, Théodore Xanthopoulos; Balsamon; Dorothee, archevêque de Mytilène, qui nous a laissé une histoire du concile écrite dans le sens unioniste; Antoine, archevêque d'Héraclée, antiunioniste; Dosithée, évêque de Monembasie; Georges Scholaris, alors simple laïc, mais déjà l'ami et le disciple de Marc d'Éphèse dont plus tard il sera l'héritier et le continuateur. A Florence, il signa le décret d'union, mais il faut lire les deux discours qu'il prononça, chef-d'œuvre d'opportunisme, pour se rendre compte que l'acceptation par Scholaris du fait accompli n'était, pour lui comme pour beaucoup d'autres, qu'affaire d'un moment, simple concession au pouvoir pour avoir de l'argent et rentrer chez soi. Enfin deux unionistes de grand mérite ont droit à une mention spéciale : c'est le futur patriarche de Constantinople, alors protosynelle de Joseph, Grégoire Mammas, et le fameux Isidore de Kiev. Grégoire était bien placé pour connaître les deux mondes auxquels il s'adressait. Né en Calabre, il avait appris de bonne heure sur cette terre gréco-latine à comprendre l'Église romaine et les bienfaits de l'union, et il est bien probable que, durant les longues années qu'il passa dans son monastère, c'est en vue de l'union rêvée qu'il étudia les Pères grecs et latins. En tout cas, il suivit le parti de Bessarion et d'Isidore de Russie et mourut dans la foi romaine, à Rome, en 1459, patriarche de Constantinople depuis 1443. Quant à

Isidore de Russie ou de Kiev, il fut élevé par l'empereur sur le siège de Kiev pour attirer au concile et à l'union la Russie. Déjà Jean VIII l'avait envoyé comme ambassadeur à Bâle et c'est à même fin qu'il l'envoya à Moscou. Comme Bessarion, c'était un lettré, un humaniste; c'était, en outre, un homme d'action. Pendant tout le concile, il fut l'intermédiaire constant entre le pape et l'empereur; il fut aussi, parmi les grecs, un des ouvriers les plus habiles de la réconciliation. Après le retour de ceux-ci à Byzance, il devint conseiller habituel de l'empereur, le chef du parti opposé à Marc d'Éphèse et le grand promoteur de l'union qui, grâce à lui et par lui, fut enfin solennellement proclamée à Sainte-Sophie en 1452. Il alla mourir à Rome après avoir héroïquement défendu, le 30 mai 1453, la pointe du Sérail.

3^e Questions traitées. — Par la bulle du 2 janvier 1438, Eugène IV ordonnait au cardinal Albergati d'aller à Ferrare pour présider le concile, qui aurait à s'occuper de trois choses : l'union, la réforme de l'Église et le rétablissement de la paix parmi les peuples chrétiens. C'étaient les trois points déjà soumis au concile de Bâle. En réalité, à Ferrare, on ne s'occupa que du premier. Comme le pape l'avait ordonné, le concile s'ouvrit, le 8 janvier 1438, par une cérémonie religieuse et la I^{re} session eut lieu le 10 du même mois. La période de Ferrare devait compter seize sessions. Malgré cette première ouverture solennelle, on peut dire cependant que le concile ne commença véritablement qu'à l'arrivée des grecs et aux cérémonies qui eurent lieu à cette occasion, le 9 avril 1438. Durant les trois premiers mois de l'année, les Pères ne s'occupèrent que de préparer le travail du concile et de régler certaines affaires de procédure. Le 10 janvier, on lut le décret de translation du synode de Bâle à Ferrare, on déclara nul tout ce que pourraient faire les Pères, sauf dans la question hussite, enfin on déclara que toutes les peines fulminées contre les Pères de Ferrare par ceux de Bâle étaient et seraient déclarées nulles, sans valeur légale. C'est sur ces entrefaites que, le 24 janvier, en même temps qu'il entrait à Ferrare, Eugène IV fut suspendu par la faction de Bâle dans la xxx^e session. Le gant était ainsi jeté par les évêques schismatiques; c'était, à cette heure, sans conséquence aucune. Les 8 et 10 janvier, le pape put, sans trop s'occuper de ce qui se passait à Bâle, tenir deux congrégations pour régler les questions de préséance et le mode de délibération. On décida de partager tous les membres du synode en trois classes (*status*) : les cardinaux, les archevêques et évêques; les abbés et prêtres; les docteurs et autres théologiens. Pour qu'une décision fût valable, elle devait recueillir les deux tiers des voix de chaque classe. Enfin, le 15 février, eut lieu, sous la présidence même du pape, la II^e session officielle, qui compta soixante-douze évêques. Les Pères de Bâle furent excommuniés, privés de leurs bénéfices et inhabiles à en acquérir d'autres. Les magistrats de la ville étaient menacés de la même peine et Bâle serait mise en interdit si, dans les trente jours, ils n'avaient pas dissous le concile et renvoyé les Pères chez eux. Défense était faite à qui que ce fût d'aller à Bâle ou d'envoyer des secours aux révoltés. Ceux-ci, en se soumettant, pourraient obtenir leur pardon.

C'est alors que les grecs arrivèrent à Venise. Au dire de Syropoulos, grand dignitaire de l'Église grecque tout gagné à Marc d'Éphèse, dès ce moment il y aurait eu, parmi les Orientaux, de graves dissensions, non seulement au sujet de l'opportunité de l'union projetée, mais même pour le choix de la ville où se tenait le concile. Sur ce dernier point, le renseignement de Syropoulos ne paraît pas exact, s'il dit vrai sur le premier. La question de Ferrare avait été tranchée dès avant le départ des grecs de Byzance et acceptée d'un

commun accord. Malheureusement, les discussions portaient sur le projet même qu'on venait sensément réaliser et là était la grave difficulté. On peut dire qu'avant d'avoir ouvert la discussion, chacun avait pris position dans un sens ou dans l'autre et toute la tactique des antiunionistes va désormais consister à faire de l'obstruction.

Cette manœuvre se fit jour d'abord sur la question protocolaire. Si l'arrivée de l'empereur, le 4 mars, se passa sans incident, il n'en alla pas de même de celle du patriarche, le 7. Tout unioniste qu'était Joseph, il ne voulait pas se prêter pour lui et le haut clergé au baisement de la mule. Il fut donc décidé qu'il baiserait la joue du pape, les autres évêques la main et que le reste des ecclésiastiques le saluerait de loin. C'était probablement de la part du patriarche une concession à son entourage. Ce point réglé, d'autres difficultés surgirent. Et d'abord, l'argent. Le pape avait envoyé des sommes importantes à Venise. Il en fallut de nouvelles pour satisfaire les grecs. Non seulement ils furent logés et nourris, mais ils exigèrent de l'argent. Finalement on leur en donna. Après quoi, l'empereur demanda que les princes d'Occident assistassent au concile. C'était, dans la situation politique du moment, pure impossibilité. Cependant, pour le contenter, Eugène IV convoqua, par lettres et par l'envoi de légats, les princes temporels. Enfin, il fallut trancher la question cérémonielle et le rang des préséances, ce qui ne fut pas chose aisée. Après de longs pourparlers, on décida que le concile se tiendrait dans la cathédrale Saint-Georges. Les latins auraient le côté de l'évangile, les grecs le côté de l'épître. L'empereur aurait voulu avoir le pas sur le pape, ce qui lui fut refusé; mais on lui établit un siège un peu plus bas que celui du pape, du côté des grecs. Au-dessous de son trône on plaça celui du despote Démétrius, puis le siège du patriarche en tout semblable à celui d'Eugène IV, mais un peu moins élevé; enfin plus loin, les sièges des métropolitains, des évêques, etc. Du côté latin, la disposition était en tout semblable. Le pape, primitivement, aurait voulu siéger seul et au milieu des deux groupes. Par conciliation, il laissa transporter son trône du côté des latins, mais exigea qu'il fût plus haut que tous les autres. Au-dessous du trône pontifical, à égale hauteur de celui de Jean VIII, on plaça le siège de l'empereur d'Occident qui resta vide, Sigismond étant mort le 9 décembre précédent; puis, plus bas et par ordre, les sièges des cardinaux, des archevêques, des évêques. Après ces laborieuses pourparlers, le concile s'ouvrit le 9 avril, sous la présidence du pape et en présence de tout le clergé grec et latin. Seul manquait à cette cérémonie le patriarche Joseph déjà très malade. Mais il fit lire une déclaration par laquelle il reconnaissait le concile. Le pape, de son côté, fit donner lecture de la bulle en grec et en latin annonçant l'arrivée des grecs et la célébration du concile.

Après cette pompeuse cérémonie, les choses en restèrent là jusqu'au 8 octobre. Les grecs ne voulaient rien commencer avant l'arrivée des princes temporels qui ne donnaient aucun signe de vie, avant aussi l'arrivée des Pères de Bâle. Autant dire qu'on cherchait tous les moyens de temporiser. Tandis que l'empereur passait son temps à la chasse, le cardinal Cesarini essayait de rapprocher grecs et latins en leur offrant des dîners. Eugène IV s'impatientait. Finalement, après de longs délais on s'entendit pour nommer une commission mi-grecque mi-latine, où l'on s'occuperait à discuter les points controversés, à savoir : la procession du Saint-Esprit, les azyms, le purgatoire, la primauté du pape. Deux seuls commissaires de chaque côté devaient prendre la parole en ces réunions; les autres devaient simplement assister

aux discussions. Les grecs choisirent pour les représenter Bessarion et Marc d'Éphèse; les latins, le cardinal Julien Cesarini et Torquemada. Ces réunions-là eurent lieu dans l'église des franciscains. Elles furent inaugurées par un discours de Cesarini sur l'union. Seulement, elles ne pouvaient aboutir à aucun résultat pratique. L'empereur avait fait défense aux grecs de traiter les points controversés. Il fallut quatre réunions préliminaires avant que Jean VIII se décidât à laisser discuter la question du purgatoire. On était au 4 juin. En vérité, la question était assez secondaire. D'abord, grecs et latins admettaient ce point de foi; ils ne différaient que sur le mode des peines, les uns affirmant qu'il y avait au purgatoire un feu semblable à celui de l'enfer; les autres, au contraire, qu'il n'y avait que des souffrances expiatriques. Voir FEU DU PURGATOIRE. Puis, même sur cette question, les grecs n'étaient pas d'accord entre eux. Bessarion, Marc d'Éphèse, Grégoire Mammas ne s'entendaient pas et changeaient d'avis d'un jour à l'autre. Tous, au surplus, refusaient de faire connaître nettement la doctrine de leur Église à ce sujet et sur le point de savoir si, oui ou non, le châtiment et le bonheur des damnés et des élus était complet avant la résurrection. C'est alors que l'empereur, pour donner un semblant de satisfaction aux latins, fit publier, le 17 juillet 1438, une déclaration composée par Bessarion et Marc d'Éphèse et revue par lui, qui était ainsi conçue : « Les justes jouissent dans leurs âmes, dès la mort, de toute la félicité dont les âmes sont capables; mais, après la résurrection il s'ajoute encore quelque chose à cette félicité, à savoir, la glorification du corps qui brillera comme le soleil. » Ces vaines discussions n'avaient aucune utilité en l'espèce et ne faisaient que permettre de traîner les choses en longueur. Les esprits s'aigrissaient dans l'attente, et, par surcroît, la peste avait fait son apparition à Ferrare. Il y eut de nombreux morts. Isidore de Kiev, qui était arrivé le 15 août, perdit beaucoup de monde de sa suite; Denys de Sardes, représentant du patriarche de Jérusalem, mourut. C'était le désarroi. Les antiunionistes, dont Marc d'Éphèse et l'archevêque d'Héraclée, espéraient que la maladie mettrait fin aux débats et, dans cette espérance, quittèrent même subrepticement Ferrare. Il fallut aller à leur recherche et les ramener de vive force. L'empereur dut s'interposer et interdire aux grecs de sortir de la ville.

Incontestablement, il fallait en finir. Aussi décidait-on d'un commun accord que la véritable I^{re} session du concile aurait lieu le 8 octobre. Entre temps, on prépara un programme. Une double commission fut nommée, composée du côté des grecs de six membres qui auraient charge d'attaquer les croyances et les coutumes latines controversées : c'étaient Bessarion, Marc d'Éphèse, Isidore de Kiev, Balsamon, Théodore Xanthopoulos et Georges Gémiste; six membres aussi du côté des latins furent choisis : Julien Cesarini, Albercati, André de Rhodes, Jean de Forlì, Pierre Perquerii, Jean de Saint-Thomas. Quant au programme, les grecs, contre l'avis de Bessarion, décidèrent de poser, avant toute discussion, cette question qu'ils jugeaient essentielle et qui n'était en réalité qu'accessoire : « Est-il permis d'insérer un seul mot nouveau au symbole? » Bessarion, plus logique, aurait, au contraire, voulu qu'on discutât tout simplement si, oui ou non, l'addition du *Filioque* était dogmatiquement exacte. Néanmoins, ce fut l'avis de Marc d'Éphèse qui l'emporta. En secret, il espérait bien qu'en répondant négativement à la première question, on arrêterait du coup tous les pourparlers et on éviterait ainsi toute autre discussion.

La session du 8 octobre se tint dans la chapelle du pape alors malade et fut uniquement occupée par un

grand discours de Bessarion dans lequel, sans toucher à aucun des points controversés, il fit l'éloge de l'union, la montra possible et infiniment désirable. Adroitement, il sut adresser à chacun un compliment et tâcha de gagner tous ses auditeurs à sa conviction personnelle. Dans la 1^{re} session, le 10 octobre, André de Rhodes répondit à Bessarion et fit à son tour l'éloge des grecs.

Ce fut dans la 11^{re} session du concile, le 14 octobre, que la question préjudicielle fut introduite. Elle visait la doctrine du *Filioque*. Marc d'Éphèse attaqua violemment l'Église latine, lui imputa le schisme et demanda la suppression de l'adjonction, qu'elle fût exacte ou non. André de Rhodes répondit et, durant toute la session ainsi que le lendemain, la discussion continua sur ce seul sujet.

Le 16 octobre, après une dispute assez vive entre grecs et latins, eut lieu la 12^{re} session. Marc d'Éphèse apporta les preuves de toutes les affirmations qu'il avait émises contre la licéité du *Filioque*. André de Rhodes lui répondit dans les 13^{re} et 14^{re} sessions, les 20 et 25 octobre, et prouva que l'addition contestée était moins une addition qu'une explication, un éclaircissement, contenu dans les mots *ex Patre*; qu'un éclaircissement de la sorte ne pouvait et n'avait pas été interdit par les conciles et qu'enfin l'Église romaine avait le droit d'ajouter de pareils éclaircissements au symbole, qu'à cela il y avait des précédents et que, du reste, Photius lui-même n'avait jamais attaqué les latins à ce sujet.

A la 15^{re} session, le 1^{er} novembre, Bessarion entra en lice. Lui non plus n'était pas partisan de l'addition et ne voulut pas admettre la distinction d'André entre addition et explication. Pour lui, au surplus, il y avait véritable addition parce que l'explication était prise en dehors du texte même. Mais, pas plus que Marc d'Éphèse, il ne contestait l'exactitude dogmatique de la formule discutée. Dans la 16^{re} session, le 4 novembre, Bessarion continua son argumentation, favorable aux grecs et très vive contre André de Rhodes qui voulut répondre et s'embrouilla pas mal en se lançant dans les preuves de la procession du Saint-Esprit par le Fils, ce qui n'était pas le sujet. Ce fut Jean, évêque de Forlì, qui vint au secours d'André de Rhodes, le 8 novembre, à la 17^{re} session; puis le cardinal Cesarini lui-même, le 11 novembre, à la session suivante. Évidemment on piétinait sur place. Jean reprit la thèse d'André de Rhodes, prétendant qu'il n'y avait pas addition, mais explication, que ce qu'avaient fait les trois premiers conciles d'autres pouvaient le faire, que l'essentiel était qu'on gardât le dogme intact. Quant à Cesarini, il s'efforça de prouver de son mieux que la défense de rien ajouter au symbole portée par le concile d'Éphèse visait évidemment la foi elle-même et non la lettre. Ces discussions éternelles, toujours les mêmes, avec les mêmes textes et les mêmes arguments, remplirent encore les 18^{re} et 19^{re} sessions durant lesquelles Marc d'Éphèse réfuta Jean de Forlì et Cesarini.

Au cours de la 20^{re} session, le 27 novembre, arrivèrent les ambassadeurs du duc de Bourgogne, les évêques de Cambrai, de Chalon-sur-Saône et de Nevers et l'abbé de Cîteaux. Ils se présentèrent au synode, mais refusèrent de saluer l'empereur. D'où nouvelles discussions, nouvelles menaces, nouvelles plaintes de la part des grecs. Il fallut arranger l'affaire et dans la 21^{re} session, le 4 décembre, les ambassadeurs rendirent leurs devoirs à l'empereur et l'abbé de Cîteaux prononça un grand discours demandant au pape de faire ses efforts pour arriver à la double réconciliation du souverain pontife avec les grecs et avec les Pères de Bâle. Puis Marc d'Éphèse et Cesarini reprirent leur discussion qui dura trois jours et

se poursuivait le 8 décembre dans la XV^e session. Comme l'avait prévu, dès le début, Marc d'Éphèse, on bataillait au fond d'une impasse sans issue, les uns, les latins, affirmant qu'une addition au symbole était permise et ne pouvait pas ne pas l'être; les autres, les grecs, maintenant qu'en aucun cas, pour le plus grand bien de l'Église, même pour combattre une hérésie, il n'était permis d'ajouter quoi que ce soit au crédo, fût-ce la vérité la plus universellement acceptée. Déjà beaucoup de grecs, voyant l'inutilité de tout effort sérieux, parlaient ostensiblement de retourner à Constantinople. Ils étaient très probablement poussés par Marc d'Éphèse. Mais l'empereur, lui, n'entendait pas les choses de la sorte. Il voulait aboutir à un résultat quelconque et c'est pourquoi il se décida à faire droit à la demande et des latins et des unionistes et à laisser discuter la première question vraiment importante, celle de la procession du Saint-Esprit, celle par laquelle on aurait dû tout de suite débiter.

Mais, au moment où l'on pouvait espérer que les choses allaient prendre une meilleure tournure, de nouvelles difficultés surgirent. D'une part, la peste sévissait à Ferrare; de l'autre, le pape ne pouvait plus payer les frais du concile. Les biens pontificaux étaient la proie de bandes d'aventuriers conduits par Niccolo Piccinino qui venaient rôder jusque sous les murs de Ferrare. Les grecs réclamaient cinq mois d'arriéré pour leur pension. Tout allait au plus mal. C'est alors que les Florentins firent à Eugène IV de magnifiques propositions pour qu'il transportât le concile dans leur ville. C'était bien aussi le désir du pape qui aimait Florence; mais les grecs s'y opposaient. Ils ne se souciaient point d'être retenus longtemps en Italie et d'aller habiter une ville aussi éloignée de la mer. Seulement ils étaient dans la misère. Aussi, quand Eugène IV leur eut dit que, grâce à Florence, ils pourraient toucher, l'union votée, 12 000 écus d'or et tout de suite leur arriéré, ils se laissèrent faire. Le 2 janvier 1439, ils acceptèrent, après de longues discussions, d'accéder à la volonté du pape et de l'empereur, à condition qu'on leur donnerait de l'argent et que les négociations ne dureraient pas plus de quatre mois. C'est ce qui fut promis. Dans la XVI^e et dernière session qui eut lieu à Ferrare, le 10 janvier 1439, l'archevêque de Grado pour les latins, Dorothee de Mitylène pour les grecs lurent chacun en leur langue le décret de translation; on paya les grecs et on envoya de fortes sommes — 19 000 florins — à Constantinople. Puis le concile de Ferrare fut déclaré clos. Ce premier et considérable effort avait été sans aucun résultat.

II. FLORENCE (26 février 1439-26 avril 1442). — Le concile de Florence se divisa tout naturellement en deux grandes périodes. La première s'étend de l'ouverture du concile à la proclamation de l'union et au départ des grecs, du 26 février 1439 au 26 août de la même année; la seconde va jusqu'au moment où Eugène IV peut rentrer à Rome et y transporter le concile, c'est-à-dire jusqu'en 1442.

1^o *Le concile de Florence du 26 février au 26 août 1439.* — Eugène IV, après avoir gagné les grecs à l'idée de la translation du concile à Florence et, avec l'argent de la république, payé la pension des Pères, quitta solennellement Ferrare le 16 janvier. Quelques jours plus tard, Jean Dishypathos, le 22 janvier, arriva à Florence examiner les logements réservés aux grecs. Le pape fit son entrée dans la ville, le 27 janvier, bientôt suivi du patriarche, le 13 février, et de l'empereur, le 16. Une fois de plus, mais toujours en vain, Eugène IV annonça aux princes d'Occident le transfert du concile et les engagea à y envoyer ambassadeurs et évêques.

Il semble qu'à Florence les grecs arrivèrent avec

de meilleures dispositions qu'ils n'étaient arrivés à Ferrare. Au fond cependant, la situation était toujours la même. Seulement chacun se rendait compte qu'il était impossible de reculer, impossible même de repartir sans les secours du pape. Il n'y avait dès lors qu'une solution pratique, en fuir au plus vite, signer tout ce que l'on voudrait et retourner chez soi. Après quoi, on aurait tout loisir pour renier sa signature en recouvrant la liberté. Ce fut, par ailleurs, une profonde désillusion pour l'empereur, cheville ouvrière de toute cette politique religieuse, de voir qu'aucun souverain ne voulait venir au concile. Il avait compté intéresser l'Occident à sa détresse, obtenir un appui et, en fait, au lieu de discuter une affaire d'État, il se trouvait uniquement en présence de prêtres occupés à discuter affaire de théologie. C'est cette situation de l'empereur et du clergé grec qui explique d'une part la rapidité avec laquelle on se mit à l'œuvre pour trouver un terrain d'entente, et de l'autre l'influence croissante des unionistes au sein des délibérations. Désormais l'autorité de Marc d'Éphèse va décliner jusqu'au jour où l'empereur lui interdira la parole; désormais aussi, par un coup d'autorité, l'empereur suspend le droit de vote de quelques-uns des plus irréductibles antiunionistes jusqu'au moment où il faudra signer l'acte d'union. Alors, de nouveau, l'empereur interviendra pour obliger ce même parti à signer. Du reste, comme nous le verrons, on adopta à Florence, après quelques séances publiques, une nouvelle méthode de discussion infiniment plus expéditive : celle des commissions. Plus de longs discours et d'interminables controverses, dans ces réunions privées chez l'empereur et le pape. Des délégués, sagement choisis parmi les plus favorables à l'union, font un travail précis, discutent entre eux, étudient, puis rapportent et votent.

La 1^{re} session du concile de Florence, la XVII^e du concile général, eut lieu dès le 26 février dans le palais du pape. Quatre-vingts personnes y furent convoquées. Le cardinal Cesarini prononça le discours d'ouverture, après quoi, on décida que les séances publiques auraient lieu trois fois par semaine et dureraient en tous cas trois heures. Les autres jours, les commissions travailleraient. Enfin, l'empereur déclara qu'il fallait aborder tout de suite la question dogmatique et qu'on devait laisser de côté, en public, l'irritante et insoluble question de l'addition du *Filioque*. Ceci décidé, et c'était un premier pas de fait, les grecs nommèrent une commission composée d'Antoine d'Héraclée, Grégoire Mammas, Isidore de Russie, Marc d'Éphèse, Dosithée de Monembasie, Bessarion et Dorothee de Mitylène, pour préparer l'union sur la question du Saint-Esprit. La composition de cette commission était déjà un indice de la tournure qu'allaient prendre les débats. Il n'y avait qu'un irréductible opposant d'élu, Marc d'Éphèse, et deux évêques antiunionistes, Antoine et Dosithée.

La XVIII^e session se tint en présence du pape, le 2 mars, et tout de suite on aborda la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit. Les deux orateurs désignés furent Marc d'Éphèse et Jean de Raguse, provincial des dominicains de Lombardie. On sait quel était le fond de ce second débat. Pour les latins, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; pour les grecs, il ne procède que du Père. Voir t. V, col. 762. Pendant trois mois, c'est-à-dire jusqu'au début de juin, cette question fut la seule discutée, d'abord dans les sept séances publiques qui se tinrent jusqu'au 24 mars (XVIII^e-XXIV^e sessions, tenues les 2, 5, 7, 10, 14, 21 mars); puis dans les commissions qui firent place aux séances publiques à partir du 30 mars, jusqu'au 8 juin, date où, solennellement, les grecs adhérèrent à la formule d'union sur ce premier point.

Jean de Raguse, tout d'abord, chercha à prouver que le Saint-Esprit procède bien du Fils, car il tire son être de lui. Trois grands théologiens furent particulièrement appelés à déposer pour ou contre la doctrine latine et grecque : saint Épiphané, saint Basile et saint Cyrille d'Alexandrie. C'est par le premier que commença le combat. Saint Épiphané, dès 374, dans son *Ἀγχυρωτός*, avait écrit : *Filium illum dico qui ex ipso est ; Spiritum vero Sanctum qui solus ex ambobus est ; ex hoc igitur dicto si Spiritus ex ambobus est, ergo esse etiam accipit ex ambobus ?* Puis ceci : *Et quemadmodum nemo vidit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater ; ita dicere audeo, neque Spiritum Sanctum novit quisquam nisi Pater et Filius a quo accipit et procedit ; nec Filium et Patrem nisi Spiritus Sanctus qui vere clarificat, qui docet omnia, qui est a Patre et Filio.* Ces textes étaient embarrassants pour Marc d'Éphèse. Il s'en tira en discutant les termes de saint Épiphané. Jean de Raguse avait, en effet, cité son auteur d'après la traduction de saint Ambroise. Marc ergota donc sur le sens des mots *παρ' οὗ ἐκπορεύεται καὶ παρ' οὗ λαμβάνει* et prétendit que le premier verbe ne se rapporte qu'au Père, que le second se rapporte exclusivement au Saint-Esprit. Afin de fortifier sa preuve, l'archevêque d'Éphèse cita un texte de saint Basile prouvant, d'après lui, que le Saint-Esprit ne procède que de la substance du Père. En réalité, le théologien grec était acculé. Pour sortir de l'impasse où saint Épiphané l'enfermait, force lui fut de trouver une distinction et c'est cette distinction que lui fournissait saint Basile. Dans le texte discuté, l'évêque de Salamine, au dire de Marc, n'avait pas en vue les personnes divines comme origine du Saint-Esprit, mais bien la substance divine commune à l'une et à l'autre personne. C'est alors que les textes de saint Basile entrèrent en discussion et devinrent le pivot de toutes les argumentations postérieures. La preuve qu'il fallait, en saint Épiphané, faire la distinction proposée était, affirmait Marc d'Éphèse, ce texte de saint Basile tiré du I. V^e *Contre Eunomius*, c. XIII : *γενᾶ ὁ Θεός, οὗ ὡς ἄνθρωπος, γενᾶ δὲ ἀληθῶς καὶ τὸ γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ ἐκπέμπει πνεῦμα διὰ στόματος, οὗ οἶον τὸ ἀνθρώπινον, ἐπεὶ μὴδὲ στόμα Θεοῦ σωματικῶς ἐννοοῦμεν ἐξ αὐτοῦ δὲ τὸ πνεῦμα, καὶ οὗ ἐτέρωθεν.* La discussion porta tout de suite sur ce dernier membre de phrase : *L'esprit est de lui et non d'ailleurs.* Avec beaucoup de présence d'esprit Jean de Raguse fit remarquer que ce passage visait les ariens et qu'il signifiait simplement que le Saint-Esprit procède de la substance divine et non d'une substance créée, qu'il n'est pas une créature. Le texte était donc non avvenu pour prouver que saint Basile avait enseigné que le Saint-Esprit ne procède que du Père. Mais il y avait plus. Dans un autre passage du même ouvrage, au I. III, saint Basile écrit ceci : *Τίς γὰρ ἀνάγκη, εἰ τῷ ἀξιώματι καὶ τῇ τάξει τρίτον ὑπάρχει τὸ πνεῦμα, τρίτον εἶναι αὐτὸ καὶ τῇ φύσει ; ἀξιώματι μὲν γὰρ δεύτερον τοῦ υἱοῦ, παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον, καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβάνον, καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν.*

Ce texte fameux, qui joua un rôle considérable dans toutes les discussions et sur lequel on revint sans cesse, était sans réplique dans sa clarté même. C'est pourquoi Marc d'Éphèse se rejeta sur un tout nouvel et très curieux argument : l'argument critique. Il attaqua la tradition manuscrite et prétendit que le texte allégué n'était pas authentique, qu'il était interpolé. D'une discussion infiniment subtile, roulant sur le sens précis des mots et leurs rapports grammaticaux ou logiques dans la phrase et avec le contexte, on abordait, dans la xx^e session, une question de pure critique, une question de faits. Le procédé était habile. Les manuscrits étaient nombreux, venaient de diverses sources, avaient été écrits sans préoccu-

pations scientifiques. Marc d'Éphèse comptait sur un grand succès. Dans la xx^e session, l'archevêque d'Éphèse affirma donc tout à coup que le texte de saint Basile contre Eunomius avait été interpolé pour défendre la *Filioque*. Jean de Raguse n'eut pas de peine à lui faire remarquer que tout d'abord, s'il y avait des textes altérés, c'étaient les grecs qui étaient coutumiers de semblables faits, mais qu'en l'espèce, il ne pouvait y avoir d'interpolation, car le codex rapporté de Constantinople par Nicolas de Cuse, et qui datait d'une époque antérieure aux discussions, contenait le texte incriminé, ce qui était probant. Mais il y eut mieux. A ce moment, tandis que Marc continuait à soutenir la non-authenticité de la phrase de saint Basile, le cardinal Cesarini demanda à voir le manuscrit que Dorothee de Mitylène avait en mains. Il le trouva semblable au manuscrit discuté, portant le texte en question, tout différent au surplus du texte cité par Marc d'Éphèse, et toujours allégué par lui. Cette découverte fut l'occasion d'un indescriptible tumulte. Évidemment, la bonne foi grecque n'était pas entière et si l'histoire que raconte Bessarion est authentique, comme cela est très probable, elle illustre la façon dont Marc et ses adhérents comprenaient la discussion. « On trouva dans ce concile, dit Bessarion, d'abord cinq exemplaires, puis six. Quatre étaient écrits sur parchemin et fort anciens, deux autres sur soie. Des quatre, trois appartenaient à l'archevêque de Mitylène, le quatrième aux latins. Des deux écrits sur soie, l'un était la propriété de notre puissant empereur, l'autre du patriarche sacré. De ces six exemplaires cinq avaient le texte tel que je l'ai cité, c'est-à-dire qu'ils affirmaient que l'Esprit tient l'être du Fils et qu'il dépend de cette même cause, c'est-à-dire du Fils. Mais un seul, l'exemplaire du patriarche, était autre : quelqu'un avait coupé le texte et avait ensuite ajouté et retranché certaines choses. Plus tard, après le concile, m'étant proposé d'examiner presque tous les livres de ces monastères, j'ai trouvé que dans les plus récents, c'est-à-dire dans ceux qui ont été écrits après cette grande querelle, ce passage était coupé. Tous ceux, au contraire, qui étaient d'une main plus ancienne et qui ont été composés avant la querelle des grecs entre eux, tous ceux-là sont restés sains et entiers et ils sont cependant en aussi grand nombre que les textes corrompus... Sur ces entrefaites, j'ai trouvé entre autres livres, au monastère du Christ-Sauveur de Pantepoptos, deux exemplaires de saint Basile, l'un, sur parchemin très ancien, à en juger par la vue..., l'autre, sur papier, qui datait d'au moins trois cents ans, car la date était inscrite à la fin. Ces deux exemplaires ont le passage de saint Basile ; seulement ces hommes audacieux, et d'une main plus audacieuse encore, ont coupé le passage. Mais la place est restée vide et la moitié des syllabes subsiste, ce qui ne fait que trahir la supercherie et démontrer encore mieux la vérité. Dans un autre livre, une rature a été placée sur la phrase : « recevant l'être de lui et dépendant « uniquement de lui comme de sa cause. » Lettre de Bessarion à Alexis Lascaris, P. G., t. CLXI, col. 319 sq., citée par Vast, p. 81-82.

Ces discussions de critique externe n'empêchèrent pas Marc d'Éphèse et Jean de Raguse de continuer leur tournoi dialectique en apportant de nouveaux textes de saint Basile, de saint Athanase et de saint Cyrille. La XXI^e session, tenue le 10 mars, et la XXII^e, tenue le 14, furent consacrées entièrement à reprendre les textes allégués pour en tirer une synthèse de l'enseignement patristique. Mais, visiblement, chacun était fatigué de ces débats. L'empereur se plaignait de la longueur des discours ; Jean le fit de son côté et certes il le pouvait. Mais incontestablement, le succès final

allait aux latins. Cependant personne ne pouvait entrevoir comment on arriverait à mettre un terme à ces fastidieuses polémiques, quand, dans la xxiii^e session, le 17 mars, tandis que chacun ressassait les mêmes textes et les mêmes interprétations, et s'accusait réciproquement de ne pas répondre aux objections scripturaires et patristiques, Jean de Raguse fit, une fois de plus, la déclaration que l'Église romaine ne reconnaissait qu'un seul principe et qu'une seule cause de la procession du Saint-Esprit, le Père, et non deux causes, comme l'affirmaient les grecs. Il n'y a dans la divinité qu'un principe, qu'une cause, le Père. Celui-ci produit de lui éternellement le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi le Fils reçoit du Père deux choses, son être et son pouvoir de produire le Saint-Esprit et *producit Spiritum non ex se ipso, sed ex illo, a quo et ipse suum esse habet*. Les partisans de l'union, voyant que bon nombre de grecs approuvaient cette déclaration, s'en emparèrent pour arriver à faire l'accord sur ce principe admis de tous et obtenir de l'empereur que les séances publiques fussent suspendues. Pour confirmer la déclaration orale de Jean de Raguse, les unionistes invoquèrent un texte très heureux, une lettre de saint Maxime disant à propos des latins : *...Per quos demonstrarunt sese nequaquam asserere Filium esse causam Spiritus; unam quippe norunt causam Filii ac Spiritus Patrem, illius quidem secundum generationem, hujus autem secundum processionem : sed significare quod per ipsum etiam procedat eaque ratione ostendere ejusdem essentialitatis nulla cum varietate communionem*. Sur ces affirmations, les grecs décidèrent de faire l'union et l'empereur demanda la suspension des sessions publiques. Mais Jean de Raguse, assez peu généreusement, et les latins, assez maladroitement, réclamèrent une nouvelle réunion pour réfuter les arguments avancés par Marc d'Éphèse. Il fallut y consentir. Les 21 et 24 mars, Jean de Raguse recommença ses discours, apportant une foule de textes grecs et latins. Mais il fut seul à parler. L'empereur avait interdit à Marc d'Éphèse de paraître aux réunions et d'y prendre la parole. L'archevêque prétendit, lui, qu'il ne put y assister, étant malade. En tout cas, le résultat était le même. Le latin seul parla, ce qui fit dire plaisamment à Isidore de Kiev : « S'il n'y a qu'un combattant, naturellement il restera vainqueur. » Ces discours de Jean de Raguse furent les derniers prononcés. De concert avec l'empereur, le pape suspendit les séances publiques et avec elles le rôle de Marc d'Éphèse était terminé.

L'union pouvait donc se faire sur un point : sur l'unité de principe. Ceci, du reste, n'empêcha pas plus tard Marc d'Éphèse d'écrire que les latins attribuaient l'existence du Saint-Esprit à deux principes. Cet homme intelligent, cultivé, éloquent, était malheureusement peu loyal. Si les résultats du concile ne furent pas ceux de part et d'autre on escomptait, la faute en fut pour beaucoup à son intransigeance et à sa mauvaise foi.

La première réunion privée qui suivit la session publique du 24 mars eut lieu le 30 chez le patriarche, en présence de tous les dignitaires grecs. La décision de supprimer les séances générales fut communiquée à chacun, ainsi que l'ordre de l'empereur et du pape d'en finir. Il fallait, à Pâques (et l'on était au lundi saint), ou avoir trouvé un terrain d'entente définitif ou s'approprier à dissoudre le concile. C'est alors que parmi les grecs se manifestèrent dans toute leur force les deux courants contraires qui les dirigeaient. Les uns, une minorité, ne voulaient à aucun prix l'union; les autres, la majorité, la désiraient pour des motifs divers : d'un côté, c'étaient Marc d'Éphèse et Dosithe de Monembasie, de l'autre, c'étaient Bessarion

Isidore, Grégoire. Pour la première fois, les adversaires de l'union parlèrent de capitulation et cherchèrent à créer à ce sujet de l'agitation; mais il était trop tard. L'empereur veillait et enfin allait nettement imposer sa volonté. Bessarion fit remarquer dans cette réunion, en réponse à Marc d'Éphèse qui traitait les latins d'hérétiques, qu'à ce taux tout le monde l'était, puisque Pères grecs et Pères latins enseignaient la même doctrine. Quant aux écrits falsifiés, c'était un argument trop commode. « Si le doute est poussé jusque-là, dit Bessarion, qu'est-ce qui subsistera? Qu'est-ce qui restera dans les livres en dehors du papier blanc? » C'était l'évidence même.

Les jours qui suivirent furent employés à de nouvelles démarches et à préparer la discussion qui devait avoir lieu le samedi suivant pour en finir avec la question du *Filioque*, trouver une formule acceptable et commencer les négociations qui devaient amener l'union. Malheureusement, le patriarche Joseph tomba si gravement malade qu'on dut renoncer à cette réunion et administrer le vieillard. Certains irréductibles auraient voulu profiter de la circonstance pour arrêter tous les pourparlers et partir; mais l'empereur ne l'entendait pas de la sorte. Il fallut rester et reprendre les réunions. Le 10 avril, les grecs envoyèrent au pape une délégation pour lui demander de fixer lui-même les moyens qu'il estimait propres à amener l'union. Quatre propositions leur furent rapportées; il fallait : 1^o que les grecs disent s'ils étaient d'accord avec les latins sur la procession du Père par le Fils ou, s'ils avaient des doutes, qu'ils les formulassent; 2^o qu'ils apportent des textes d'Écriture sainte infirmant la croyance latine; 3^o qu'ils démontrent par l'Écriture que leur enseignement est meilleur que l'autre; 4^o dans le cas où ces propositions ne seraient pas acceptées, il restait un dernier moyen, se réunir en assemblée générale, déclarer sous serment et ouvertement ce que chacun croit et adopter ce que la majorité des grecs aura approuvé. Ces propositions embarrassèrent singulièrement les grecs. On les discuta néanmoins. L'empereur aurait voulu qu'on choisît tout d'abord une proposition pour la présenter; mais là non plus on ne put s'entendre. Les grecs donnèrent aux questions du pape des réponses évasives, sauf sur le dernier point qu'ils rejetèrent nettement comme une « nouveauté » et les négociations reprirent entre l'empereur et Eugène IV. C'est dans une de ces réunions privées, tenue le 13 avril et qui se continua le lendemain, que Bessarion prononça son fameux discours sur l'union, discours qu'il traduisit plus tard en latin, qui porte le titre de discours dogmatique, *P. G.*, t. CLXI, col. 543 sq., et que l'auteur a divisé en dix chapitres. Après avoir montré les bienfaits et les beautés de l'union, Bessarion cherche à prouver qu'au sujet de la procession du Saint-Esprit les Pères grecs et latins sont d'accord et enseignent la même vérité, quoique avec plus ou moins de clarté. Il faut donc non pas séparer les auteurs qui, du reste, ne peuvent se contredire sur une vérité dogmatique, mais les éclairer les uns par les autres, les rapprocher et les concilier, car une chose est hors de doute, c'est qu'aucun Père grec n'a jamais dit que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. (En effet, pour que la thèse de Marc d'Éphèse fût vraiment solide, il aurait dû apporter des textes indiscutables montrant que l'Église grecque avait formellement enseigné que le Saint-Esprit ne procède que du Père et avait refusé toute coopération directe au Fils, au lieu de se borner à épiloguer sur des textes pouvant s'entendre dans l'un et l'autre sens.) Au fond de toute cette controverse, il y avait en réalité surtout un malentendu venant des expressions dont s'étaient servis les Pères. C'est pourquoi Bessarion s'efforça de démontrer, au

c. v, centre de tout le discours, que le vrai sens de la préposition *διὰ*, *per* en latin, indique une cause « médiate », « coopérante ». *Prepositionem igitur « per » in omnibus in quibus accipitur, causam significare nunquamque dici, nisi aliquam mediantem subostendat causam, nemo est qui ignoret. Semper enim et in omnibus quibus hoc ab hoc per hoc esse aut fieri dicitur, illud « per » tanquam communicans aut cooperans primo agenti accipitur.* D'où il résulte que *per Filium* veut dire exclusivement ceci, c'est que le Fils coopère activement à la procession du Saint-Esprit, parce qu'en Dieu il n'y a qu'une *potentia productiva* et pas de cause instrumentale. Comme il y a dans le Père et dans le Fils une seule et même puissance productive, on dit que le Saint-Esprit procède également de tous deux (ἐκ en grec, ex en latin). Dire donc que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils ou procède du Père et du Fils, c'est, affirme Bessarion, deux expressions synonymes. « Ce sont quatre locutions équivalentes de dire que l'Esprit est du Fils, qu'il est manifesté par le Fils, qu'il procède par le Fils ou qu'il procède du Fils. » En somme, conclut Bessarion, en s'appuyant sur les textes maintes fois allégués, on peut dire sans altérer le dogme, avec les Occidentaux, *de et par le Fils*. Les uns comme les autres enseignent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un unique principe, n'ayant tous deux qu'une seule et même substance. Après avoir ainsi parlé, Bessarion termina ce grand discours par une émouvante péroraison dans laquelle il montra les malheurs de la patrie et affirma qu'il s'unissait aux latins pour ne pas perdre son corps et son âme.

Tandis que Bessarion parlait théologie, un laïc de l'entourage de l'empereur, Georges Scholarios, commença le 14 avril une série de trois discours dont le dernier fut lu le 30 mai. L'orateur se contenta d'étudier la situation présente des choses en Orient et en Occident pour conclure à l'union. Chose remarquable : il semble bien que les arguments de Scholarios eurent plus de poids que tous les raisonnements scolastiques de Bessarion et de Marc d'Éphèse, car ce dernier en faisait la remarque : « Le latinisme nous envahissait peu à peu, » c'est-à-dire que, sous la pression et des événements et de l'empereur, beaucoup se détachaient de l'opposition et se rapprochaient des latins.

A la suite de ces faits, le 15 avril, en présence des cardinaux Condolmieri, Cesarini, Albercati, il fut décidé qu'on allait nommer une commission, composée de dix membres pour chacune des deux Églises, qui aurait mission de s'entendre pour arriver à la paix. Les commissaires grecs furent directement désignés par l'empereur. C'étaient dix métropolitains. Tout de suite la commission se mit au travail. Des déclarations furent péniblement élaborées, discutées, refusées sur la question du Saint-Esprit. On essaya de rédiger des professions de foi qui ne contentaient aucun des deux partis; on disputa de nouveau les textes maintes fois cités des Pères orientaux; on demanda un supplément d'explications et de précisions sur les termes *de cause*, *de par*, *de principe unique* qui ne satisfaisaient point. Bref, l'empereur lui-même, malgré sa volonté d'aboutir, son autorité et son optimisme, dut avouer au pape, le 24 mai, qu'il rencontrait dans la majorité beaucoup de mauvaise volonté. Pour gagner les récalcitrants, Eugène IV, le 27 mai, essaya d'aller à l'assemblée des grecs y prêcher l'union et y amener les irréconciliables. Ce fut sans grand succès.

Et cependant, si tous ces efforts n'aboutissaient à aucun résultat, ce n'était pas la faute des latins. Sur la demande des grecs et pour couper court à toutes les insinuations répandues contre leur doctrine, le 1^{er} mai, les latins avaient envoyé à leurs frères d'Orient une longue et précise déclaration qui, sem-

ble-t-il, aurait dû les satisfaire : *Credimus in unum Deum Patrem et in unum Filium unigenitum ex Patre natum et in unum Spiritum Sanctum, habentem quidem ex Patre suam substantiam sicut et Filius sed etiam ex Filio procedentem. UNAM QUIPPE DICIMUS FILII ET SPIRITUS CAUSAM NEMPE PATREM; illius quidem per generationem, hujus vero per processionem. Sed ne identitatem unitatemque (substantiæ separemus et ut substantiam) ab hypostasibus non re differentem, sed ratione tantum et actu intelligendi asseveremus, et nulla suspicio sit, SPIRITUM SANCTUM ESSE EX SOLO PATRE, TRIUMQUE SUBSTANTIA, QUÆ UNICA EST, in tres partes dissecta cuipiam videatur, vocem illam ex Filio pronunciamus in symbolo; et propterea dicimus SPIRITUM SANCTUM PROCEDERE EX PATRE ET FILIO, UT AB UNICO PRINCIPIO.* Labbe, *Concil.*, t. xiii, col. 463. Il y avait là, ce semble, de quoi satisfaire les grecs. L'unité de principe était nettement affirmée comme expliquée la formule *ex Patre et Filio* qui choquait les adversaires. Néanmoins ils ne le furent point et, deux jours durant, discutèrent entre eux la déclaration latine, puis, à leur tour, présentèrent la formule suivante, beaucoup plus vague, qui ne satisfait point les latins et que même certains grecs, comme Marc d'Éphèse, refusèrent de souscrire : *ὁμολογοῦμεν πηγὴν καὶ ῥίζαν υἱοῦ τε καὶ πνεύματος τὸν πατέρα, καὶ ἄνθη θεόφρουτα τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς, κατὰ τὸν ἅγιον Κύριλλον, καὶ τὴν πρώτην σύνοδον, καὶ τὸν μέγαν βασιλεῖον καὶ λέγομεν, ὅτι ἀναβλῆζει ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα, πηγάζει, προχέει, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πρόεισι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, καὶ ἐνίσταται καὶ προχέεται.* *Ibid.* On voit la différence des deux formules. L'une précise, ne laissant — surtout après les innombrables explications données dès les débuts du concile — aucun point dans l'ombre, et l'autre vague à souhait. Que voulait-on dire par ces mots à image *πρόεισι, ἐνίσταται, προχέεται*? Que de discussions ne pouvaient-ils faire naître?

Finalement, cependant, au début de juin, après un mois et demi de disputes, la commission, par l'intermédiaire de Bessarion et grâce à l'active énergie d'Isidore de Kiev, finit par trouver une formule d'entente. Il est vrai que, le 1^{er} juin, le pape venait de faire à l'empereur les promesses suivantes pour le cas où l'union se réaliserait : il supporterait les frais de retour des grecs à Constantinople, il entretiendrait à ses frais à Constantinople trois cents soldats et deux galères; la croisade destinée à Jérusalem passerait par Constantinople; en cas de besoin, le pape enverrait à l'empereur vingt grands vaisseaux pour six mois ou dix pour un an; enfin, si l'empereur avait besoin d'une armée, le pape solliciterait des princes chrétiens l'envoi de soldats.

Cet engagement favorisait incontestablement le vote de la formule préparée par Bessarion. Sauf Marc d'Éphèse qui protesta verbalement, les grecs, le 3 juin, après s'être mis d'accord sur les termes discutés *ex Patre et Filio; ex Patre per Filium*, ainsi que sur le sens de la proposition *per, διὰ*, adhérèrent à la déclaration du patriarche Joseph : « Je ne veux rien changer aux dogmes que nous ont transmis les saints Pères..., mais comme les latins nous montrent, non par eux-mêmes, mais par les saints écrits, que la procession du Saint-Esprit s'opère aussi *par le Fils*, je me rallie à eux et je déclare que la préposition *διὰ* désigne le Fils comme cause (*χρῖτα*) de l'Esprit et en conséquence je m'unis aux latins. » Labbe, *ibid.*, col. 489. Ils précisèrent encore qu'il était bien entendu que le « Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'une même *ἀρχή* et *οὐσία*; qu'il procède du Père par le Fils en tant que semblable en nature et en essence et qu'il procède du Père et du Fils comme d'une seule *spiratio* et *productio*. » Le 4 juin, ils signèrent enfin trois exemplaires de la formule qui

fut solennellement adoptée le 8 juin en séance publique présidée par le pape : *Consentimus vobis et quod additum sacro symbolo recitatis, e sanctis desumptum est; et approbamus illud et vobiscum unimur; dicimusque Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere, tamquam ab uno principio et causa*. Labbe, col. 487.

Par cet acte un grand pas venait d'être fait vers l'union. Néanmoins, toutes les questions en litige n'étaient point résolues. Comme le temps pressait, on décida de se remettre au travail dès le lendemain et d'examiner immédiatement les trois points : du pain azyme et des paroles de la consécration, du purgatoire et du primat de l'Église romaine. Pour hâter la discussion, Eugène IV fit remettre aux grecs des projets de déclarations (*cedulæ*), sortes de « schémas » où le pape indiquait ce qui devait être adopté.

Les négociations qui allaient être ainsi reprises furent un instant arrêtées de nouveau par la mort du patriarche, le 10 juin 1439. Cette mort aurait pu avoir de graves conséquences pour la fin du concile et facilement les Marc d'Éphèse et autres opposants auraient pu trouver motifs à attaquer en nullité tout ce qui s'allait décider si, heureusement, Joseph n'eût laissé un écrit exprimant sa foi et ses dernières volontés et daté du jour de sa mort. Voir, pour la discussion concernant la date et l'authenticité de cet écrit appelé *Extrema sententia*, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. xi, p. 445 sq. Par cet acte solennel, le patriarche reconnaissait et enseignait tout ce que reconnaît et enseigne l'Église catholique et apostolique et y adhérait. « Je reconnais également le saint Père des Pères, le plus grand pontife et représentant de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le pape de l'ancienne Rome. Je reconnais aussi le purgatoire. » Si ce testament est véritablement authentique, il est sûr qu'il dut beaucoup gêner les antiunionistes, car, quoique vague sur la question du purgatoire, quoique toute la question du Saint-Esprit fût implicitement tranchée par le fait que Joseph adhérait sans restriction à l'enseignement catholique, il y avait néanmoins dans cette déclaration un passage essentiel, c'était la reconnaissance du souverain pontife. Il est vrai que le patriarche ne disait pas si cette reconnaissance était celle d'une prééminence d'honneur ou d'un pouvoir de juridiction. Il mourut, en tout cas, assez tôt pour ne pas assister aux discussions qui s'élevèrent sur la primauté du pape et ce fut sans doute pour sa mémoire un grand bien, car il fut enterré à Santa Maria Novella avec tous les honneurs dus à son rang et sa pensée inspira plus d'une fois les négociations de l'union jusqu'à l'acte final.

La première question qui fut résolue après la mort du patriarche fut celle du purgatoire. Elle le fut assez rapidement. Les latins présentèrent un mémoire pour prouver que les âmes des fidèles qui quittent le monde avec des fautes légères doivent subir avant leur entrée au ciel une purification par l'épreuve du feu. Les théologiens appuyaient leurs affirmations sur des textes patristiques et sur les trois textes bien connus des Macchabées, de saint Marc et de saint Paul. Les grecs, eux, soutenaient que jusqu'au jugement dernier les âmes des défunts restent dans une sorte d'attente et que peines et châtements ne seront distribués qu'à la fin des temps. Au fond, c'était la négation du purgatoire. Néanmoins les grecs cédèrent. Il fut entendu, selon les mots de la bulle d'union, que les âmes qui n'ont pas entièrement satisfait sur cette terre « sont purifiées après la mort par des peines purgatives » qu'on ne spécifia pas. Dans la cédule définitivement adoptée, on avait divisé les morts en trois classes : les saints qui vont immédiatement jouir de la vision béatifique; les pécheurs qui vont en enfer où ils souffrent des peines diverses; les pécheurs

pardonnés qui vont au purgatoire. Or déjà, au début de la discussion, avant même toute officielle réunion, le pape avait dit à ce sujet : *...medias (animas) aulem esse in loco tormentorum : sed sive ignis sit, sive caligo ac turbo, sive quid aliud, non contendimus*. Labbe, col. 491. C'était là le résultat des discussions de Ferrare. On n'y revint donc pas, et sur ce point l'union fut conclue. Voir FEU DU PURGATOIRE, t. v, col. 2246 sq. La seconde question à résoudre fut, elle aussi, assez vite vidée. C'était la question du pain azyme et des paroles de la consécration. Les 15 et 20 juin, Torquemada ou Traversari (les deux seules sources que nous ayons, André de la Santa Croce et les *Acta*, donnent l'un le nom de Torquemada, l'autre celui de Traversari) prononça à ce sujet un discours où il défendit les usages des latins. Il fut convenu presque tout de suite que le pain pourrait être azyme ou levé. Quant aux paroles de la consécration, le débat portait sur la prière qui suit les paroles de la consécration et qu'on appelle *épiclese*. Voir t. v, col. 17-199. Pour satisfaire les grecs, il fut décidé qu'on ne dirait rien de ce dissentiment dans la bulle d'union, mais que Bessarion ferait, à ce sujet, au nom des grecs, une déclaration publique avant la lecture de la bulle. C'est ce qu'il fit le 5 juillet 1439. Voir t. v, col. 198. Il reconnaissait que la consécration est achevée par les paroles sacramentelles et que par les paroles de Jésus-Christ le pain et le vin sont transsubstantiés en son corps et en son sang. La doctrine de l'Église latine fut, par contre, expressément enseignée par Eugène IV dans sa *Lettre aux Arméniens*.

Restait la question autrement brûlante de la primauté du pape. Là allaient se retrouver aux prises les adversaires acharnés de l'union et les théologiens romains. Il faudra toute la souplesse de Bessarion et d'Isidore de Kiev pour arriver à sceller l'entente. La dispute commença aux environs du 16 juin, par un discours de Jean de Raguse dans lequel il s'efforçait de montrer que les données théologiques inscrites en la cédule sur la primauté pontificale étaient fondées sur l'antiquité, à savoir que le souverain pontife était chef de toute l'Église et de l'ordre des patriarches. Cette prétention était naturellement contraire à la tradition grecque qui ne voulait reconnaître au pape qu'une primauté d'honneur. Bessarion lui-même inclinait du côté de l'empereur. Jean, le 20 juin, dut reprendre par le détail les preuves de la primauté de juridiction et donner à Bessarion les explications qu'il réclamait. Les preuves de Jean étaient les suivantes : honneur avec lequel des conciles ont reçu les lettres des papes, entre autres, le concile de Chalcédoine, voir CHALCÉDOINE (*Concile de*), t. ii, col. 2193 sq., ces lettres ont souvent servi de base aux discussions des conciles. Elles ont donc plus de valeur et d'autorité que les canons conciliaires, *et cum essent epistolæ synodice erant majoris auctoritatis quam canones qui fiebant in synodis, quia Spiritus Sanctus operatur in Ecclesia romana ut in aliis conciliis*. Quant à l'expression *Romanus pontifex dicitur successor Petri et vicarius Christi et pater et doctor et magister christianorum*, elle affirme véritablement une primauté de juridiction et non seulement d'honneur, *hac præeminentia non solum denotat reverentiam, sed potestatem quandam cujusdam obedientiæ*, et elle est prouvée par l'Écriture sainte et par les textes grecs eux-mêmes. Ces textes sont évidemment ceux qui sont toujours cités à ce sujet : *Pasce oves meas, tibi dabo claves*, etc. Mais une question plus importante pour les grecs était celle des limites de cette juridiction, car ils ne voulaient ni sacrifier les prérogatives de leur patriarche, ni placer l'empereur dans l'absolue puissance du pape. Cependamment Jean de Raguse n'hésite pas. *Hæc potestas quæ est in Petro et in successoribus, vocatur potestas*

spiritualis jurisdictionis quæ est ordinata in salutem animarum omnium christianorum. Et circa hanc potestatem et clerici et laici sunt subjecti... Donc pas de doute, tous les chrétiens sont soumis au pouvoir pontifical, dans les choses qui concernent le salut. D'où les papes peuvent recevoir les recours du métropolitain contre les souverains qui les persécutent, comme ce fut le cas au sujet de saint Athanase et de saint Jean Chrysostome. Mais là Jean eut grand soin de faire remarquer que cette prétention n'entrave pas le pouvoir impérial, *quod hoc non præjudicat potestati imperatoris, quia illa ut in civilibus et temporalibus, hæc est ecclesiastica et spiritualis*. Il y a deux grands luminaires, le soleil et la lune, de même deux pouvoirs qui doivent s'unir pour le bien de tous. C'est toujours la grande doctrine romaine. Allant plus loin, et pour répondre à deux questions de Bessarion, Jean de Raguse montra que le pouvoir des papes s'étend à la convocation des conciles et que, tandis qu'un patriarche et un métropolitain n'ont qu'une autorité limitée au territoire qu'ils administrent, l'autorité du souverain pontife va bien au delà : *successor Petri habet immediate potestatem superioris in omnes, sed ita habet, ut cum ordine hæc omnia fiant*. Labbe, col. 1146. En résumé, le Christ a donné à son Église la forme d'une monarchie; mais l'Église romaine n'a nullement pour cela l'intention de détruire les droits et privilèges des autres Églises. Ce discours, comme il fallait s'y attendre, amena de grandes controverses parmi les grecs. Évidemment Jean de Raguse n'avait pas oublié qu'à l'heure où il parlait les Pères de Bâle faisaient schisme et la France préparait une pragmatique sanction. Il fallait publiquement réagir contre tous les essais d'Église nationale et c'est pourquoi, vis-à-vis des grecs, le pape ne consentit sur ce chapitre de la primauté qu'à une chose : à reconnaître le siège de Constantinople comme le premier après le sien et à confirmer l'ancienne hiérarchie des patriarchats.

Le discours du provincial des dominicains portait juste cependant. La preuve en est que, le 22 juin, les grecs répondirent qu'ils reconnaissaient la primauté du souverain pontife sauf sur deux points : un concile ne peut être œcuménique sans la présence de l'empereur et du patriarche; un recours adressé à Rome contre un patriarche doit être jugé par les légats du pape dans la province et en présence des parties. Le 23 juin, Eugène IV refusa de ratifier ces deux exceptions à la primauté et un instant tout sembla rompu. Cependant, grâce à l'énergie des unionistes grecs, une formule de conciliation fut trouvée probablement par Bessarion et présentée aux latins le 26 juin : *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ὁμολογοῦμεν αὐτὸν ἄκρον ἀρχιερέα καὶ ἐπίτροπον, καὶ τοποτηρητὴν καὶ βικάριον τοῦ Χριστοῦ, ποιμένα τε καὶ διδάσκαλον πάντων χριστιανῶν, ἰθύνειν τε καὶ κυβερνᾶν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, σωζομένων τῶν προνομιῶν καὶ τῶν δικαίων τῶν πατριαρχῶν τῆς ἀνατολῆς...* Labbe, col. 504. Cette formule était incontestablement vague; mais comme l'avouaient les unionistes, c'était le dernier terme des concessions qu'ils pouvaient faire. Eugène IV, dont on a tant critiqué la rigueur dogmatique, accepta cependant cette formule. Avec elle l'union était faite. Il ne restait plus qu'à rédiger l'acte d'union.

Par ordre du pape, on choisit dans chaque ordre des commissaires qui eurent pour mission de fondre les cédules adoptées isolément en un seul décret qui serait écrit en deux langues. Douze commissaires furent choisis. Ils eurent à leur tête le cardinal Cesarini. Bessarion et Traversari furent spécialement chargés de la rédaction. Traversari écrivit en latin le préambule; puis on traduisit le décret en grec. Bessarion le corrigea pour lui donner sa forme définitive et, le

4 juillet, après huit jours de difficultés de rédaction soulevées par l'empereur, le décret fut enfin lu devant la commission grecque et latine et signé le 5 juillet. Les latins signèrent l'acte à Santa Maria Novella. Ils étaient au nombre de cent quinze. Les grecs signèrent chez l'empereur. Il y eut trente-trois signatures. Marc d'Éphèse refusa de signer; Ésaïe de Stavropol, Jean Eugenikos, frère de Marc d'Éphèse, et Georges, représentant des Églises de Géorgie et d'Ibérie, s'étaient enfuis de Florence avant la fin des délibérations. On sait que Denys de Sardes était mort à Ferrare. Par contre, les stavrophores de Sainte-Sophie, hostiles à l'union et auxquels le patriarche et l'empereur avaient, dès le 24 mars, retiré le droit de vote, durent signer par ordre. Enfin, le topotérète de Moldo-Valachie, deux moines représentant les couvents de l'Athos et quatre moines représentant divers couvents signèrent les derniers. Toutes ces signatures, tant grecques que latines, furent données en présence des commissaires de la partie jusque-là adverse. Ceci fait, le 6 juillet, dans la cathédrale de Florence, le décret fut lu solennellement pendant la grand'messe chantée par le pape. Cesarini lut le texte latin, Bessarion le texte grec. Après quoi, les deux ecclésiastiques s'embrassèrent et tous les grecs, empereur en tête, vinrent fléchir le genou devant le pape et lui baiser la main. Le décret d'union ou *Definitio sanctæ œcumenicæ synodi Florentinæ*, comme on l'appelle parfois, bien que ce titre ne se trouve pas dans l'acte original, commence par ces mots : *Lætentur cæli et exultet terra*. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI, p. 46 sq.; Denzinger-Bannwart, n. 691. Après le préambule, vient tout de suite la question de la procession du Saint-Esprit. Les principes sont affirmés, après quoi suit la définition : « En conséquence, au nom de la sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, avec l'approbation de ce saint concile œcuménique de Florence, nous définissons que tous les chrétiens doivent croire et professer cette vérité de foi, savoir que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils, qu'il tient son essence ainsi que son être subsistant du Père et du Fils, qu'il procède éternellement de l'un et de l'autre, ainsi que d'un seul principe et d'une même spiratio... Nous définissons, en outre, que l'addition du *Filioque* a été licitement et raisonnablement insérée dans le symbole, dans le but de déclarer la vérité et cela étant alors nécessaire. » Voir FILIOQUE, t. V, col. 2320. Pour la question du pain avec ou sans levain, le décret définit qu'on peut indifféremment se servir de l'un ou l'autre, suivant le rite de l'Église à laquelle on appartient. Voir AZYMES, t. I, col. 2664. Pour le purgatoire, le décret ne spécifie pas les peines infligées à ceux qui s'y trouvent, mais définit que les âmes peuvent être soulagées par les suffrages des vivants. Les âmes arrivées au ciel voient Dieu intuitivement, tel qu'il est, plus ou moins parfaitement suivant leurs mérites. Les damnés descendent aux enfers où ils sont punis suivant leur degré de culpabilité. Enfin pour la primauté, le décret s'exprime ainsi : « Nous définissons que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain ont la primauté sur l'univers entier et que ce même pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire du Christ, le chef de toute l'Église, le pasteur et le docteur de tous les chrétiens, et que c'est à lui qu'a été confié en la personne du bienheureux Pierre, par le Seigneur, le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, ainsi qu'on peut le voir dans les actes des conciles œcuméniques et dans les sacrés canons. » Ce membre de phrase, en latin *quemadmodum etiam...*, a été attaqué au XIX^e siècle par Döllinger lors des discussions relatives à l'infaillibilité. Il a

voulu voir là, bien à tort, une falsification de la cour romaine. Voir, à ce sujet, Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI, p. 473 sq.; Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, t. II, p. 377. La bulle se termine par la confirmation du rang et des privilèges des patriarches.

Après la proclamation de l'acte d'union, les grecs ne songèrent plus qu'à quitter Florence le plus rapidement possible. L'empereur et sa suite partirent le 26 août par Venise. Beaucoup l'avaient précédé. Dans l'espace de temps qui sépara la proclamation du départ, les latins essayèrent de reprendre sur des points secondaires la discussion avec les grecs. Outre quelques questions d'ordre liturgique sans importance, ils demandèrent la raison pour laquelle les grecs acceptaient le divorce et la raison pour laquelle ils n'étaient pas leur patriarche à Florence. Le pape aurait voulu, en réalité, obtenir un triple résultat : 1° l'abolition du divorce; 2° la punition de Marc d'Éphèse; 3° l'élection sous ses yeux du futur patriarche. Ce fut en vain. Les évêques répondirent au pape que les mariages n'étaient dissous que pour des raisons sérieuses; que Marc d'Éphèse devait uniquement se justifier; que c'était la coutume que le patriarche fût élu par tout le patriarcat et fût sacré à Sainte-Sophie. L'empereur, du reste, fit défense aux évêques de discuter ces questions, ce qui fit qu'Eugène IV et les latins ne revinrent pas à la charge. Enfin on se quitta après avoir, à l'amiable, tranché la question des évêques grecs et latins dans les diocèses grecs. Il y avait, en effet, en divers pays des diocèses de langue, de tradition, de rite grecs, qui cependant avaient, outre l'évêque grec, un évêque latin. C'était, entre autres, le cas pour Venise qui avait sous sa domination de ces évêchés-là. Les grecs auraient voulu l'abolition pure et simple de l'évêché latin, ce que le pape refusa; il fut décidé que, dans ces diocèses gréco-latins, si l'évêque latin mourait le premier, le siège passerait à Constantinople; si c'était le grec, le siège passerait à Rome. Ce fut la dernière affaire qui se discuta avant le départ des grecs.

2° *Le concile de Florence du 26 août 1439 au 26 avril 1442.* — Le concile, avec le départ des grecs, n'était pas pour cela terminé. On se rappelle que la bulle de translation du concile de Bâle à Ferrare indiquait que trois questions devaient être traitées en Italie : l'union, la réforme de l'Église, le rétablissement de la paix parmi les peuples chrétiens. Il en résultait donc, d'abord, que le concile n'avait point achevé sa tâche, la question grecque tranchée, ensuite que, même après le départ de l'empereur, le concile de Florence représentait toujours la continuation de celui de Bâle et de Ferrare, tous n'en faisant qu'un. C'est pourquoi, aussi, il faut maintenir à la seconde partie du concile de Florence son caractère d'œcuménicité, malgré l'avis contraire de quelques théologiens. Deux affaires importantes occupèrent le concile durant les deux ans et demi qu'il résida sur les bords de l'Arno : le schisme de Bâle et l'union avec les autres Églises orientales.

1. *Le schisme de Bâle.* — Depuis l'ouverture du concile de Florence, le concile de Bâle avait rapidement marché dans la voie du schisme. Le 25 juin 1439, il avait déposé Eugène IV et l'avait déclaré hérétique obstiné. Voir BALE (*Concile de*), t. II, col. 123 sq. Le 5 novembre, il allait faire un pas de plus en élisant Amédée de Savoie, qui fut reconnu le 17 novembre dans la xxxix^e session. Débarrassé du souci grec, Eugène IV se décida alors à agir énergiquement. Le 23 août 1439, il annula toutes les décisions prises à Bâle depuis la publication de la bulle *Doctoris gentium* et le 4 septembre, dans la première réunion

conciliaire qui se tint à Florence après le départ des grecs, le pape publia la constitution *Moyes* pour flétrir « l'impiété bâloise » et réfuter les trois prétendues *veritates fidei catholicæ* votées le 16 mai. Nettement il condamnait la théorie du concile supérieur au pape et s'élevait avec vigueur contre la « violence diabolique qui avait poussé quelques évêques à déposer le souverain pontife. » Tous les participants au « nouveau brigandage d'Éphèse » étaient déclarés hérétiques et excommuniés. Malgré tout, cependant, et jusqu'à Florence en la personne du cardinal Cesarini, la théorie de la suprématie du concile sur le pape avait des adhérents. Aussi Eugène IV, avant de condamner formellement la phrase : « La supériorité du concile sur le pape, déclarée à Constance et à Bâle, est une vérité de foi, » phrase que contenait le décret de Bâle du 16 mai 1439, voulut-il instituer à ce sujet une conférence contradictoire. Cette conférence eut lieu en septembre ou octobre. Cesarini représenta et défendit la thèse théologique qui lui était chère. Comme les Bâlois, il affirma que la proposition discutée et le décret de Constance de 1415 étaient connexes, que condamner l'un, c'était condamner l'autre. Le coup allait directement contre la bulle *Moyes* qui avait expliqué que ces fameux décrets du 30 mars et du 6 avril 1415, postérieurs à l'évasion de Jean XXIII, œuvre au surplus d'une seule des trois obédiences, n'ayant pas de sanction pontificale, étaient de valeur contestable. Voir CONSTANCE (*Concile de*), t. III, col. 1205, 1220. Torquemada, dans sa réponse, se borna à développer cet argument que la constitution *Moyes* lui fournissait pour en arriver à cette conclusion : la théorie conciliaire formulée dans les décrets de Constance peut être vraie dans les cas de schisme, lorsqu'il y a plusieurs papes et qu'ils sont douteux; la théorie de Bâle, au contraire, est fausse et impie dans sa forme générale comme « vérité de foi ». Le pape régulièrement élu et regardé comme pape indubitable est au-dessus du concile. Quelques mois après cette dispute, le 20 avril 1441, Eugène IV adressait aux universités, aux rois et aux princes sa fameuse bulle *Etsi non dubitemus*, dans laquelle il défendait la primauté du pape sur les conciles et expliquait que les décrets de 1415 étaient l'œuvre des partisans de Jean XXIII, qu'ils avaient soulevé de violentes récriminations même dans le parti et qu'ils avaient été votés quand le synode n'était point encore œcuménique. N. Vêlois, *Le pape et le concile*, t. II, p. 208-210. Cette reprise énergique et cette défense véhémement de la thèse romaine sous la plume d'Eugène IV était, à n'en pas douter, un des effets les plus certains des triomphes que le souverain pontife avait remportés par l'acte d'union des Églises. Ces triomphes, du reste, se poursuivaient et se fortifiaient par l'union qui se scellait à la même époque entre le pape et les autres Églises orientales.

2. *Les Églises orientales.* — a) *L'Église arménienne.* — Invité à se rendre au concile par Eugène IV dès 1434, le patriarche arménien Constantin V avait envoyé à Florence en 1438 quatre députés pour qu'il y scellassent en son nom l'union telle qu'elle avait autrefois existé. Malheureusement ils arrivèrent en Italie au moment où les grecs allaient en partir. Ce ne fut donc que le 22 novembre 1439 que les Pères purent lire et solennellement adopter en séance publique le décret spécial qui consacrait l'union des Arméniens avec Rome. Ce décret, après un préambule où le pape dit sa joie du retour des Arméniens à l'Église et comment il s'est enquis, par l'intermédiaire du concile, de la foi des Orientaux, reproduit dans ses grandes lignes un opuscule de saint Thomas arrangé à l'usage des Arméniens, le *De fidei articulis*

et septem sacramentis. Tour à tour le pape donne aux Arméniens le symbole de Nicée-Constantinople avec le *Filioque*, symbole qu'ils devront dire à la messe les dimanches et jours de fête; un enseignement fondé sur les conciles ayant pour objet les deux natures et les deux volontés en Jésus-Christ, l'explication de la conduite de Léon le Grand dans les affaires théologiques de son temps et par là la nécessité d'accepter le concile de Chalcédoine comme IV^e concile œcuménique et l'obligation de recevoir avec vénération les décisions des conciles célébrés sous l'autorité du pape; la doctrine catholique sur les sacrements, Denzinger-Bannwart, n. 695-704; le symbole dit de saint Athanase; enfin le décret du concile de Florence et une liste de certaines fêtes que désormais les Arméniens devront célébrer à la façon des latins.

Ce décret, appelé *Exultate Deo*, n'eut en ses applications pratiques aucun lendemain. Quand les délégués rentrèrent chez eux, le patriarche Constantin était mort, l'Arménie livrée à ses conquérants et l'unité hiérarchique pour longtemps détruite. Voir ARMÉNIE, t. II, col. 1904. C'en était fait de l'union.

b) *Les jacobites*. — Le 26 avril 1441, Eugène IV annonça au concile qu'un nouveau succès allait s'ajouter à ceux qu'il avait remportés avec les grecs et les Arméniens. Des envoyés du roi d'Éthiopie arrivaient à Florence pour y recevoir la foi romaine. Eugène IV, en effet, avait envoyé, le 28 août 1439, Albert de Sarziano (voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 1554) à « l'empereur des Indes » Thomas et à « l'empereur d'Éthiopie » le prêtre Jean, pour les amener à l'union. Albert était chargé d'un semblable message pour les coptes. Après s'être rendu à Jérusalem, il passa en Égypte et ramena à la foi les jacobites, tandis que d'autres religieux mineurs allaient dans le même but aux Indes et en Éthiopie. Ce fut par l'intermédiaire d'Albert de Sarziano qu'André, abbé du monastère de Saint-Antoine en Égypte, accompagné du diacre Pierre, se présenta au concile de Florence, le 31 août 1441, où il lut, en séance publique, la lettre de soumission de son patriarche, Jean d'Alexandrie, qui reconnaissait sans discussion la primauté de juridiction du pape. Le 2 septembre, ce fut le tour de l'envoyé de l'abbé de Jérusalem, Nicodème, chef des jacobites de Palestine, d'être solennellement reçu. Il se présenta comme délégué de Nicodème et du roi d'Éthiopie, lut, au nom de son souverain, un discours, remit, au nom de l'abbé de Jérusalem, une lettre pour le pape et, le 4 février 1442, l'union fut solennellement conclue à Santa Maria Novella avec les jacobites. Le décret *Cantate Domino*, destiné à sceller cette union, est, lui aussi, un véritable traité de théologie auquel on a ajouté les décrets d'union avec les grecs et les Arméniens, puis un paragraphe sur les paroles de la consécration achevée avec les paroles de Jésus-Christ qu'on inséra, parce que, « dans le décret pour les Arméniens, on ne parle pas de la forme de la consécration. » Voir ÉPICLÈSE, t. V, col. 258-260. Enfin le pape déclare que les quatrièmes noces ne sont pas interdites. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 703-715. Le décret fut lu en latin et en arabe et signé d'Eugène IV et de douze cardinaux. Voir t. V, col. 941-942.

3. *Translation du concile à Rome*. — Indépendamment de ces grands événements qui l'occupèrent, le concile avait assisté, le 18 décembre 1439, à la création de dix-sept cardinaux, parmi lesquels Bessarion, Isidore de Kiev et Torquemada, et vu avec effroi l'élection de Félix V au souverain pontificat. Moins que jamais il ne pouvait être question à cette heure, en présence d'actes schismatiques aussi graves, d'une séparation. Il fallait de toute nécessité que le concile continuât à siéger. Il le fallait d'autant plus que les

souverains occidentaux se montraient très froids à l'égard de l'antipape, se rapprochaient d'Eugène IV et demandaient un nouveau concile qui se tiendrait soit en Allemagne, soit en France. Or, de cela Eugène IV ne voulait pas entendre parler et le meilleur moyen d'éviter une nouvelle reprise du concile de Bâle était incontestablement de maintenir le synode de Florence. Avec raison il pensait qu'il n'y avait aucune question de droit ou de fait, aucune affaire doctrinale que le concile ne pût résoudre. Il était à même de répondre à tous les doutes, à tous les desirs de la chrétienté.

C'est probablement pour donner plus d'autorité au concile et étouffer dans l'œuf le « concile-arbitre » qu'on voulait lui imposer que, profitant des circonstances, libre de retourner à Rome et d'y jouir des revenus de l'Église, Eugène IV annonça dès le 26 avril 1441, en session générale, qu'il allait, avec le consentement des Pères, transférer le concile au Latran. Parmi les raisons qu'il alléguait, la première était la dignité du lieu. Le pape avait, en outre, l'intention de lancer un solennel appel à tous les évêques et à tous les princes de la catholicité.

III. ROME (26 avril 1443-7 août 1445). — Eugène IV quitta Florence, le 7 janvier 1443, pour Rome, suivi des Pères assemblés en concile. Nous sommes très mal renseignés sur ce qui se passa durant les deux années pendant lesquelles le concile continua à siéger. Nous ne connaissons, en effet, que deux sessions solennelles, l'une du 30 septembre 1444, l'autre du 7 août 1445; nous ignorons comment le concile fut dissous et tout ce que les documents nous apprennent c'est que les Pères reçurent encore dans l'union quelques communautés orientales qui, un peu par esprit d'imitation, beaucoup par nécessité devant l'imminence du péril turc, vinrent faire leur soumission.

1^o *Les Bosniens*. — La Bosnie était depuis longtemps travaillée en tous sens par le schisme oriental et l'hérésie manichéenne des pauliciens ou bogomiles. Voir t. II, col. 1043. En 1443, le roi Étienne envoya à Rome un ambassadeur annoncer au souverain pontife qu'avec sa famille et nombre de magnats il se rangeait sous l'obédience romaine et demandait pour lui et son peuple l'union. Là, du reste, comme ailleurs, l'union fut sans durée. Les Turcs envahirent le pays et dispersèrent les chrétiens. Au surplus, nous ne savons rien des détails qui marquèrent cet événement. Le fait seul de l'arrivée d'un ambassadeur nous est attesté par une lettre datée du 1^{er} octobre 1442 (1443), écrite à Rome par le secrétaire du roi de Chypre, le chancelier Benoît degli Ovetarii de Vicence, que Martène nous a conservée, et par la mention que fait des Bosniens Eugène en avril 1444, dans sa lettre encyclique à la chrétienté, quand il dit : *Post graves expensas diutinosque labores a nobis perpassos, in Græcorum unione primum, et postea in Armenorum, Jacobitarum, Maronitarum, Ethiopum, BOSNENSIIUM et aliorum...*

2^o *Les Mésopotamiens*. — Dans une autre lettre datée du 30 septembre 1444, Eugène IV rapporte que l'archevêque d'Édesse, Abdala, vint à Rome comme légat du patriarche syrien Ignace, pour sceller l'union au nom des peuples habitant entre le Tigre et l'Euphrate. Ces Orientaux erraient sur trois points : ils avaient la même doctrine que les grecs touchant la procession du Saint-Esprit; ils étaient, en outre, monophysites et monothélites. Abdala, en présence d'une congrégation de cardinaux et de théologiens, accepta la foi romaine et adhéra aux décrets concernant les grecs, les Arméniens et les jacobites. L'union fut ensuite proclamée solennellement en séance conciliaire. C'est à l'occasion de cette nouvelle victoire qu'Eugène IV publia la lettre *Multa et*

admirabilia dans laquelle il fixa ce que devaient croire et professer les Mésopotamiens.

3^o Les Chaldéens et les Maronites. — Le dernier acte de ces laborieuses négociations unionistes fut la rentrée des Chaldéens et des Maronites dans le giron de l'Église romaine. La bulle *Benedictus* d'Eugène IV, datée du 7 août 1445, nous fait connaître comment l'archevêque de Rhodes, André, fut envoyé par le pape en Orient et dans l'île de Chypre pour annoncer partout l'union et expliquer aux populations les divers décrets qui en furent la suite, comme pour amener à la foi romaine les quelques Églises nestoriennes et monothélites non encore unies. Le résultat des efforts de l'archevêque ne fut pas vain. Timothée de Tarse, métropolitain des Chaldéens, et Élie, évêque maronite, tous deux en résidence à Chypre, se laissèrent gagner et proclamèrent, au nom de leur clergé et du peuple, l'union. Timothée s'en vint même à Rome, accompagné d'un représentant de l'évêque maronite Isaac, et tous deux firent leur soumission, acceptèrent la doctrine catholique et — point spécial — promirent de ne plus employer d'huile pour l'eucharistie. Le pape, par contre, fit défense dans la bulle *Benedictus* d'appeler ces Églises hérétiques et reconnut aux évêques un certain nombre de droits.

Tels furent les derniers actes du concile de Ferrare-Florence-Latran parvenus jusqu'à nous. A partir de ce moment les documents ne font plus mention du concile qui se dispersa on ne sait comment. Malgré tout ce qu'il y avait de précaire dans ces unions, signées les unes par nécessité, les autres par force ou par esprit d'imitation, une grande œuvre avait été consommée, œuvre qui rendit à la papauté une force nouvelle et un prestige considérable à l'heure où la chrétienté allait être menacée par la prise de Constantinople en 1453, à la veille du moment où, en Allemagne, allait naître Luther (1483) et la réforme protestante.

I. SOURCES. — Les actes mêmes ou protocoles du concile n'existent plus et c'est sans doute la raison pour laquelle nous sommes très mal renseignés sur l'histoire du concile après le départ des grecs. Nos sources actuelles, en effet, ont presque uniquement pour objet l'union grecque. A cela, du reste, rien d'étonnant puisqu'elles nous viennent d'historiens byzantins. Le plus important document concernant le concile est l'histoire du synode appelée *Acta græca*, histoire écrite en grec et qui pourrait bien être de Bessarion. D'autres l'ont attribuée à Dorothee de Mytilène. Cette histoire se trouve dans toutes les collections conciliaires : Labbe, t. xii, que nous avons citée; Hardouin, t. ix; Mansi, t. xxxi. Une traduction latine faite au xviii^e siècle l'accompagne. Tandis que les *Acta græca* émanent d'un théologien canoniste, l'histoire du concile, composée par Sylvestre Syropoulos et publiée avec traduction sous le titre de *Historia vera unionis non verè inter Græcos et Latinos sive concilii Florentini exactissima narratio* par Robert Creyghton en 1660, est nettement hostile aux latins. Comme on pourra s'en apercevoir très facilement, cette œuvre est extrêmement sujette à caution. Dates, noms propres, faits sont souvent inexacts et défigurés. Néanmoins cette source ne doit pas être négligée. Du côté des latins, indépendamment des documents officiels insérés dans les collections conciliaires comme les lettres et bulles d'Eugène IV, nous n'avons à signaler que les notes d'André de Sainte-Croix, témoin oculaire, et l'histoire d'Augustino Patricio, écrite vers 1480 et publiée sous le titre de *Summa concilii Florentini*, et un recueil d'actes publié en 1638 par Justiniani. Tous ces documents se trouvent, eux aussi, dans Labbe, Hardouin et Mansi, aux mêmes tomes que les *Acta græca*, à l'exception de la publication de Justiniani qui ne se trouve pas dans Mansi.

II. TRAVAUX. — Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1874, t. vii; Frommann, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle, 1872; *Zur Kritik des Florentiner Unionsdecrets*, Leipzig, 1870; Pastor, *Histoire des papes*, trad. franç., Paris, 1907, t. i; Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896, t. i; Ceeconi,

Studi storici sul concilio di Firenze, Florence, 1869; Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum græcæ et romanæ*, Vienne, 1872; Zhishman, *Die Unionsverhandlungen zwischen der orientalischen und der römischen Kirche*, Vienne, 1858; Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878; Goethe, *Studien und Forschungen über das Leben und der Zeit des cardinals Bessarion*, s. l., 1871; Gottlob, *Aus den Rechnungsbüchern Eugens IV zur Geschichte der Florentinums*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. xiv, 1893; Balzy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino*, Vienne, 1878; Vannutelli, *Il concilio di Firenze*, Rome, 1899; Seppelt, *Das Papstthum und Byzanz*, dans *Kirchengeschicht. Abhandlungen*, de Sdralek, Breslau, 1904, t. ii; Dräseke, *Markos Eugenikos und Kardinal Bessarion*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1894; Rocholl, *Bessarion Studie zur Geschichte der Renaissance*, Leipzig, 1904; Milanesi, *Giornale storico degli archivi toscani*, dans *Archivio storico italiano*, Florence, 1857, t. i; Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1734-1735, t. xi; Martène et Durand, *Veterum scriptorum... collectio*, Paris, 1724-1733, t. i et viii; Ottenthal, *Die Bullenregister Eugens IV*, Innsbruck, 1885; Nèel Valois, *La crise religieuse du xv^e siècle. Le pape et le concile*, 2 vol., Paris, 1909; Adamantius, N. Diamantopoulos, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ Φλωρεντία σύνοδος*, Athènes, 1899; Nicéphore, archevêque de Patras, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων ὁ Καρδινάλιος*, Athènes, 1853; Dräseke, *Zu Marcus Eugenicus von Ephesus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. xii; Zu Georgios Skolaris, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. iv; *Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439*, *ibid.*, 1896, t. v; *La Moldavie au concile de Florence*, dans les *Échos d'Orient*, novembre 1904 et janvier 1905; Norden, *Das Papstthum und Byzanz*, Berlin, 1903; Sevyrev, *Nouveaux documents sur le concile de Florence*, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, Pétersbourg, 1841, t. xxix (en russe); P. Kalligas, *Ἡ ἐν Φλωρεντίας σύνοδος Μελέται καὶ λόγοι*, Athènes, 1882.

A. VOGT.

FLOREZ Henri, célèbre écrivain de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Villadiego, province de Burgos, le 21 juillet 1702. Il descendait d'une noble et ancienne famille espagnole. Son père s'appelait Pierre Joseph Florez de Setien Calderon de la Barca, et sa mère Joséphine de Huidobro y Puelles. Il étudia les humanités au couvent des dominicains de Piedrahita, près de Barco, où il sentit s'éveiller sa vocation religieuse. Il croyait d'abord être appelé à servir Dieu dans l'ordre des minimes de saint François de Paule, mais la délicatesse de sa santé et les sollicitations de ses parents l'engagèrent à entrer chez les ermites de Saint-Augustin. Il reçut l'habit monastique à Salamanque le 5 janvier 1718 et, son noviciat achevé, prononça ses vœux entre les mains du P. Jean de Velasco. Ses supérieurs l'envoyèrent étudier la philosophie au couvent de Valladolid. Il retourna ensuite à Salamanque suivre les cours de théologie, et en 1729 il reçut le diplôme de docteur à l'université d'Alcala. C'est à Alcala qu'en 1730 il commença à rédiger son cours de théologie scolastique. Cet ouvrage lui demanda huit ans de travail assidu. En même temps il apprenait le français, l'italien, s'appliquait à l'étude de l'histoire et de la numismatique et concevait le plan d'une histoire générale de l'Église catholique en Espagne. Il s'ouvrit de ce projet à son ami intime, Jean de Iriarte, qui l'engagea vivement à entreprendre cet immense travail. En 1749, ses supérieurs lui donnèrent comme secrétaire le P. Mendez, qui l'aïda à compiler et analyser les nombreux documents insérés dans l'*España sagrada*. Il se consacra ensuite à des recherches archéologiques, et à partir de 1760 à l'étude des sciences naturelles. Sa piété n'était pas moins profonde que sa science, car il fut parmi ses confrères un modèle parfait de vertus religieuses. Sa mort survint le 5 mai 1773.

Voici la liste de ses écrits : 1^o *Theologia scholastica juxta principia scholæ augustiniano-thomisticæ pro commodiori studentium usu præcipuis, quæ novissime*

in scholis versantur, difficultatibus brevitate et claritate possibili illustrata, t. I, *De proximalibus theologiæ, de Deo, ejus attributis, visione, scientia et voluntate*, Madrid, 1732; t. II, *De providentia Dei, prædestinatione, reprobatione et SS. Trinitatis mysterio : accessit etiam index omnium librorum et tractatum qui in operibus M. P. Augustini continentur*, Madrid, 1733; t. III, *De angelis, de ultimo fine hominis, de beatitudine, voluntario et involuntario, et de bonitate et malitia actuum humanorum*, Madrid, 1735; t. IV, *De virtutibus et peccatis, de gratia, justificatione et merito, ac objecto formali et materiali fidei*, Madrid, 1736; t. V, *De infallibilitate, obscuritate et libertate fidei divinæ; de spe, charitate et incarnatione*, Madrid, 1783; 2^o *Medallas de las colonias, municipios, y pueblos antiguos de España*, 3 vol., Madrid, 1757, 1758, 1773; 3^o *España sagrada : theatro geographico-historico de la Iglesia de España; origen, divisiones y terminos de todas sus provincias: antigüedad, traslaciones, y estado antiguo y presente de sus Sillas, en todos los dominios de España y Portugal : con varias dissertaciones criticas, para ilustrar la Historia eclesiastica de España*. Le 1^{er} vol. de cet admirable recueil parut à Madrid, en 1747; 2^e édit., 1754; 3^e édit. par l'Académie royale d'histoire à Madrid, 1879. Ce volume et les trois qui le suivent, Madrid, 1747, 1748, 1749, traitent de l'histoire générale de l'Église catholique en Espagne; les t. VI-VIII (1750-1752), de l'archevêché de Tolède et de ses sièges suffragants; les t. IX-XXIX (1752-1775) traitent d'un grand nombre de diocèses espagnols et portugais. L'*España sagrada*, continuée par les augustins Risco, Merino et De Canal, a été rééditée en 1754-1824; 4^o *Clave geographica para aprender geographia*, Madrid, 1759 (plusieurs éditions); 5^o *Clave historial con que se abre la puerta a la historia eclesiastica y politica, descubriendo las cifras de la chronologia, y frases de la historia*, Madrid, 1743; 18 éditions; la dernière, Madrid, 1854; 6^o *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey don Phelipe II a los reynos de Leon, y Galicia, y principado de Asturias, para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales, y libros manuscritos de las cathedrales y monasterios*, Madrid, 1765; 7^o *Modo practico de tener oracion mental, añadido al libro de los suspiros de S. Augustin*, Madrid, 1754; 8^o *Totius doctrinæ de generatione et corruptione, de cælo et mundo, et de anima compendiosa tractatio, juxta mentem doctoris angelici D. Thomæ Aquinatis*, Lyon, 1727; c'est un supplément à la 2^e édition de la *Summa philosophica* du P. André de Sierra; 9^o *Obras varias, y admirables de la Madre Maria de Ceo, religiosa francisca, y abadesa del convento de la Esperanza de Lisboa*, 2 vol., Madrid, 1744; 10^o *Vindicias de la virtud y escarmiento de virtuosos, en los públicos castigos de los hypocritas, dados por el tribunal del Santo Oficio*, 2 vol., Madrid, 1742, 1754; traduction d'un ouvrage portugais du P. François de l'Annonciation, augustin; 11^o *Memorias de las reynas catholicas*, Madrid, 1761; 12^o *De ornando theologia studio, libri IV collecti ac restituti per Laurentium Villavicentio*, Madrid, 1768; le P. Florez a corrigé la 3^e édition de cet ouvrage et y a ajouté une notice littéraire sur le P. Villavicencio; 13^o *De sacris concionibus, seu de interpretatione Scripturarum populari*, Madrid, 1768, ouvrage du même écrivain, dont Florez n'a été que l'éditeur; 14^o *Delacion de la doctrina de los intitulados jesuitas sobre el dogma y moral, hecha a los Ilmos. Señores Arzobispos y Obispos de la Francia*, Madrid, 1768; 15^o *Sancti Beati presbyteri hispani Liebanensis in Apocalypsim ac plurimas utriusque fæderis paginas commentaria, ex veteribus non nullisque desideratis patribus, mille retro annis collecta, nunc primum edita*, Madrid, 1770; 16^o *Tra- bajos de Jesus, escritos en portugues por el Ven. Pader*

Fr. Thomé de Jesus, del orden de S. Augustin, estando cautivo, y preso en Berberia; y en castellano por el R. P. Fray Henrique Florez, del mismo orden, 2 vol., Madrid, 1763.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 349-354; Moral, *Catalogo de escritores augustinos, españoles, portugueses, y americanos*, dans *Ciudad de Dios*, 1903, t. LXI, p. 582-584, 651-657; t. LXII, p. 45-53, 130-148, 215-232; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 135-137; François Mendez, *Noticias de la vida y escritos del Rmo P. Fr. Henrique Florez de la orden del Gran P. S. Augustin, con una relacion individual de los viajes que hizo a las provincias y ciudades mas principales de España*, Madrid, 1780, 1860.

A. PALMIERI.

FLORIN, hérétique du II^e siècle. C'est à quelques lignes de saint Irénée échappées à l'oubli et à quelques enseignements consignés par Eusèbe, *H. E.*, v, 15, 20, P. G., t. xx, col. 464, 484, 485, que nous devons de connaître un peu l'existence et le rôle de ce personnage. Tout enfant, Irénée avait connu Florin, Φλωρίνος, en Asie, comme un brillant officier, ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, peut-être attaché à la suite de Titus Aurelius Fulvus, le futur Antonin, qui fut proconsul d'Asie en 135; il l'avait vu fort assidu auprès de saint Polycarpe de Smyrne, dans il cherchait à gagner la bienveillance. On le retrouve ensuite à Rome où, devenu prêtre, il fut déposé du sacerdoce pour avoir trempé dans des erreurs contraires à l'enseignement de l'Église. Dans sa chute, il avait entraîné plusieurs fidèles. Eusèbe, *H. E.*, v, 15, col. 464, ne spécifie pas quelles étaient ces erreurs, mais, selon toute apparence, elles devaient être d'origine gnostique. A en juger par le titre de la lettre que saint Irénée écrivit contre Florin, et dont le texte ne nous est point parvenu, Περὶ μοναρχίας ou Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν Θεὸν ποιτὴν κακῶν, c'était ou bien l'erreur de Cerdon et de Marcion, qui admettaient deux dieux, l'un bon, auteur du bien, l'autre mauvais, auteur du mal, ou bien l'erreur plus grave encore d'un seul et même Dieu, cause du mal et du péché. Cette dernière hypothèse est suggérée par saint Augustin, *De hæc.*, 66, P. L., t. XLII, col. 42, d'après lequel Florin aurait enseigné que Dieu est réellement l'auteur du mal, parce qu'il a créé des natures et des substances mauvaises en soi, c'est-à-dire en tant que natures et substances; et elle est autorisée par cette remarque importante de saint Irénée, dans Eusèbe, *H. E.*, v, 20, col. 485, que personne, même parmi les incroyants et les hérétiques, n'avait encore osé soutenir ce que Florin professait. D'autre part, saint Philastrius, *Hæc.*, 57, P. L., t. XII, col. 1172, parle des floriniens comme d'une branche des carpoétriciens; les erreurs qu'il leur attribue sont en effet bien dignes de cette secte infâme. Et Gennade, *De eccl. dogmatibus*, 76, P. L., t. LVIII, col. 998, qui l'appelle Florianus, l'accuse d'avoir soutenu que la chair est la cause du mal; c'est bien là une opinion erronée de la plupart des gnostiques, mais qui ne s'accorde guère avec les données de saint Irénée.

Ce qu'il y a de certain, d'après le seul passage du Περὶ μοναρχίας, conservé par Eusèbe, *H. E.*, v, 20, col. 485, c'est qu'Irénée, après avoir réprouvé les erreurs de Florin comme étrangères à la sacrée doctrine, comme contraires à l'enseignement traditionnel de l'Église et ne pouvant que conduire à l'impiété, essaya de toucher son cœur, en lui rappelant, entre autres souvenirs de sa jeunesse, l'attitude que prenait son maître Polycarpe et l'indignation qu'il manifestait chaque fois qu'il entendait émettre des propositions hétérodoxes. « Je puis protester devant Dieu, lui écrivait-il, dans *H. E.*, v, 20, col. 485, que si cet homme apostolique et ce bienheureux évêque eût entendu parler de quelque erreur semblable aux vôtres, il eût aussitôt bouché ses oreilles

et se serait écrié, en disant selon sa coutume : « Dieu « bon ! Fallait-il me conserver la vie jusqu'à cette « heure pour souffrir des choses si étranges ! » Et il se fût immédiatement enfui du lieu où il aurait entendu une semblable doctrine. » Quel fut le résultat de l'intervention amicale de saint Irénée ? On peut la présumer par ce qui survint dans la suite. Florin, en effet, loin de se convertir, embrassa la gnose de Valentin. Irénée n'en revint pas moins à la charge, et composa alors un *Περὶ ὁδοῦ*, dont le texte est également perdu, où il devait combattre la théorie des éons de l'ogdoade valentinienne. *H. E.*, v, 20, col. 484. Théodoret prétend, *Hæc. fab.*, i, 23, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372, que ce fut à cause de Florin que saint Irénée écrivit contre les gnostiques valentiniens. C'est fort possible, mais on ne s'explique pas alors comment l'évêque de Lyon n'a pas fait la moindre allusion à ce Florin dans son grand ouvrage contre les hérésies. La chute de Florin a bien pu être l'une des causes occasionnelles, mais ce n'a été ni la plus importante, ni la plus décisive. Florin, en effet, était loin d'égaliser la personnalité et le rôle des grands gnostiques du II^e siècle, notamment de Valentin. Malgré sa défection et bien qu'il eût entraîné beaucoup de fidèles à sa suite, il n'est pas à croire qu'il ait fondé, comme tant d'autres, une secte de quelque importance. Le fait est que son nom ne se trouve ni sous la plume de saint Hippolyte dans les *Philosophoumena*, ni sous celle de Tertullien et du pseudo-Tertullien dans le *De præscriptionibus*. Et si plus tard saint Philastrius, l'auteur du *Prædestinatus*, saint Augustin, Théodoret et Gennade parlent d'une hérésie qui porte son nom, saint Épiphane la passe complètement sous silence. Il est à croire plutôt qu'une fois chassé de l'Église, Florin en fut réduit à une existence sans prestige et restée sans influence notable, puisque, à part ce que nous en avons appris saint Irénée, on ignore totalement le rôle qu'il joua et la fin qu'il fit. Peut-être s'amenda-t-il, et c'est peut-être la raison pour laquelle son nom, qui est cité à côté de celui du schismatique Blastus, ne paraît pas dans le pseudo-Tertullien, qui a eu soin de signaler Blastus parmi les hérétiques de la fin du II^e siècle. *De præscript.*, 53, *P. L.*, t. II, col. 72.

Eusèbe, *H. E.*, v, 15, 20, *P. G.*, t. XX, col. 464, 484, 485 ; S. Philastrius, *De hæc.*, 57, *P. L.*, t. XII, col. 1172 ; S. Augustin, *De hæc.*, 66, *P. L.*, t. XLII, col. 42 ; *Prædestinatus*, i, 66, *P. L.*, t. LIII, col. 610 ; Théodoret, *Hæc. fab.*, i, 23, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372 ; Gennade, *De eccl. dogmatibus*, 76, *P. L.*, t. LVIII, col. 998 ; Massuet, *Dissertationes*, diss. II, III, n. 58, *P. G.*, t. VII ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 61, 90 ; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 719 ; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. IV, col. 1580, 1581 ; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 544 ; H. Koch, *Tertullian und der römische Presbyter Florinus*, dans *Zeitschrift für die neuest. Wissenschaft*, 1912, p. 59-84 ; K. Kastner, *Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus*, *ibid.*, p. 133-156 ; A. Baumstark, *ibid.*, p. 306-319.

G. BAREILLE.

FLORUS de Lyon, théologien et poète du IX^e siècle, un des hommes célèbres nés sous le règne de Charlemagne, était originaire, selon les uns, de la Bourgogne, selon les autres, de l'Espagne. Diacre de l'Église de Lyon, il dirigea l'école attachée à la cathédrale sous quatre évêques successifs, et les talents comme le zèle du maître y attirèrent les élèves en foule de toutes parts. Professeur habile et renommé, Florus fut en même temps un écrivain fécond. Il a laissé de nombreux ouvrages théologiques, ayant la plupart un caractère polémique. Dans son premier écrit, *De electionibus episcoporum*, il réclame, à l'occasion d'une ordonnance de Louis le Débonnaire en 822, la liberté des nominations épiscopales, au nom du droit cano-

nique et de l'histoire. On lui doit aussi une collection de canons et de décrétales, *Capitula ex lege et canone collecta*, d'Achéry, *Spicilegium*, 2^e édit., t. I, p. 597, dans le but de lutter contre l'entreprise de l'évêque d'Autun, Modoin, et d'asseoir l'immunité du clergé tant sur le code théodosien que sur les décisions conciliaires. Florus avait composé dans le même esprit un commentaire sur quelques constitutions de la collection dite d'Angers ; M. Maassen, *Sitzung. Berichte der Wiener Akademie*, t. XCII, p. 301, a retrouvé des fragments de ce travail dans un manuscrit de l'*Ambrosiana*. Vers 834, le diacre lyonnais publia son livre sur le canon de la messe, *De actione missarum* ou *De expositione missæ*, compilation savante de passages des Pères de l'Église, et il protesta dans trois lettres contre l'allégorisme liturgique d'Amalaire de Metz. Il obtint même que le concile de Kiersy-sur-Oise, en 838, censurât l'ouvrage d'Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*. Un peu plus tard, quand la théorie prédestinienne du moine Gottschalk jeta le trouble et la division dans l'Église gallo-franque, Florus, à la prière de plusieurs de ses amis, écrivit, en forme de dialogue, un court opuscule sur la prédestination. Il y admet, dans le même sens que saint Prudence de Troyes, une double prédestination, *prædestinatio gemina*, l'une au salut, l'autre, non pas au péché, mais à la punition du péché. En tout cas, le libre arbitre de l'homme est hors de conteste ; tantôt récompensé, tantôt puni, jamais au fond il n'est nécessaire ; toujours il est vrai de dire, sous la réserve du besoin indispensable de la grâce divine, que *voluntas propria remuneratur, voluntas propria damnatur*. L'intervention malencontreuse dans le débat de Jean Scot Érigène provoqua les réfutations indignées de saint Prudence et de l'Église de Lyon. Ces dernières passent en général pour être l'œuvre de Florus. *Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 229 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 177 sq. ; à l'encontre, Schrörs, *Hinkmar von Reims*, Fribourg, 1884, p. 118 sq. Avec les écrits précités, tous empreints d'un caractère polémique, Florus a laissé un long commentaire de saint Paul, dont la première partie, encore inédite, forme en douze livres une sorte de chaîne, tirée de douze Pères, mais dont la seconde partie est empruntée uniquement à saint Augustin. Cette seconde partie, où l'on avait cru d'abord reconnaître la main du Vénérable Bède, a été restituée à Florus par Mabillon. *Vetera analecta*, Paris, 1723, p. 488. Florus fit au martyrologe de Bède nombre d'additions, qui portent la marque d'une érudition étendue et d'une parfaite sincérité ; l'auteur a le souci de l'exactitude, et les erreurs qui se sont glissées dans son travail proviennent toutes des sources où il a puisé ses renseignements. *Acta sanctorum*, *Prolegom. martii*, t. II ; *Martyrologium Bedæ*, t. VI junii ; *Martyrologium Usuardi*, t. XIII ; dom Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, p. 222-408. Dom Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 8, a publié une préface de Florus au traité de saint Irénée *Contre les hérésies*, et le cardinal Mai, *Scriptorum veterum collectio*, t. III b, p. 251, une lettre à l'abbé Hyldrad, *De emendatione psalterii*.

Théologien, Florus s'est aussi révélé et distingué comme poète. Nous possédons de lui nombre de poésies, successivement exhumées des manuscrits, paraphrases de psaumes, hymnes religieuses, épîtres, dithyrambes en vers hexamètres à la gloire de Jésus-Christ. Citons, entre autres, une complainte énergique et parfois éloquente sur le démembrement de l'empire après Louis le Débonnaire. Partout, le style et la versification de Florus témoignent d'un vrai talent poétique et d'une éducation esthétique peu commune de son temps. Il mourut, ce semble, vers l'an 860 ; la date de

sa mort n'est pas plus précise que celle de sa naissance.

On trouve les œuvres de Florus imprimées dans *P. L.*, t. cxix, col. 9 sq.; t. lxi, col. 1081 sq.; t. xciv, col. 799 sq., et dans *P. G.*, t. vii, col. 431.

Histoire littéraire de la France, t. v, p. 213 sq.; A. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1884, t. ii, p. 296-301, et *passim*; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. iv, p. 91-93, 177-181; F.-X. Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. franç., Paris, 1904, t. ii, p. 205-207.

P. GODET.

FLOYD Jean, célèbre controversiste anglais, né à Cambridge en 1572, il fit ses études au collège des Anglais à Rome et fut reçu dans la Compagnie de Jésus en 1572. Envoyé en Angleterre pour y défendre la foi et soutenir les catholiques, il fut arrêté, banni du royaume et vint enseigner la théologie à Louvain. Il mourut à Saint-Omer, le 15 septembre 1649. Son œuvre théologique est immense : elle comprend la discussion serrée de toutes les grandes questions alors controversées en Angleterre : 1° *The overthrow of the protestant pulpits, convincing their preachers of lying and rayling, to make the Church of Rome seeme mystical Babel*, s. l., 1612; 2° *Purgatories triumph over hell*, s. l., 1613; 3° *Censura librorum de republica ecclesiastica M. Anthonii de Dominis*, Anvers, 1620; 4° *God and the king*, Cullen, 1620; 5° *Monarchiæ ecclesiasticæ ex scriptis M. Anthonii de Dominis demonstratio*, Cologne, 1622; 6° *An answer to a pamphlet intituled : The fisher caught in his own net. That the protestant Church was no visible in all ages as the true Church ought to be*, s. l., 1623; 7° *On the real presence*, Saint-Omer, 1624; 8° *An apology of the Holy See apostolick's proceedings for the government of the catholicks of England during the time of persecution, with a defence of a religious state*, Rouen, 1630, Cet ouvrage, qui soutenait les droits des religieux dans l'ardente controverse suscitée en Angleterre par les procédés autoritaires et les théories exclusives de l'évêque catholique Richard Smith, était une réponse au livre du docteur Kellison, recteur du collège des Anglais à Douai : *A treatise of the hierarchie*. Le traité du P. Floyd fut censuré par M. de Gondî, archevêque de Paris, le 30 janvier 1631; 9° *Ecclesiæ anglicanæ querimonia apologetica de censura aliquot episcoporum Galliæ authore Hermanno Loemelio*, Saint-Omer, 1631. C'était la réponse du P. Floyd à la censure de l'archevêque de Paris et de la Sorbonne. Le parlement de Rouen se saisit à son tour de l'affaire et ce dernier ouvrage fut condamné par arrêt de la chambre des vacations à être lacéré et brûlé dans la cour du palais le 7 octobre 1632; 10° *A paire of spectacles for sir Humphre Linde... or, an answeare to his booke called Via tuly a Safe way*, Rouen, 1631; 11° *Defensio decreti sacre Congregationis ab Indice pro suppressione librorum quorumcumque utriusque partis in controversia episcopi Chalcedoniensis*, Cologne, 1634; 12° *The Church conquering over humane wit*, s. l., 1638; 13° *The total summe, or no danger of damnation unto roman catholics for any errer in faith*, Saint-Omer, 1638.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 812-818; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. iii, col. 1008; Foley, *Records of the English province*, t. iv, p. 237; Dupin, *Hist. eccles. du xvii^e siècle*, t. i, p. 469 sq.; Minard, *Histoire particulière des jésuites en France*, p. 160-224.

P. BERNARD.

FOI. — I. Sens du mot dans l'Écriture et la tradition. II. Rapports de la foi avec les autres vertus; sa fermeté. III. Motif spécifique de la foi. IV. Quelle révélation la foi suppose. V. Rôle de l'Église dans la foi. VI. Préparation rationnelle de la foi; le fideïsme.

VII. Rôle de la grâce dans la préparation rationnelle de la foi. VIII. Persévérance dans la foi; résolution de persévérer. IX. Rapports de la foi et de la science chez le savant catholique. X. La foi, vertu surnaturelle et théologale; sa certitude particulière. XI. Liberté et obscurité de la foi. XII. Controverses théologiques sur l'analyse de la foi. XIII. Nécessité de la foi pour le salut.

I. SENS DU MOT DANS L'ÉCRITURE ET LA TRADITION. — Dès le début, nous sommes arrêtés par une controverse fondamentale, soulevée par les protestants, sur le sens du mot « foi », *πίστις*, dans le Nouveau Testament. Nous montrerons que la tradition catholique, bien qu'elle ait pu préciser le langage de l'Écriture, n'a pas forgé pour le mot « foi » un sens anti-scripturaire ou extra-scripturaire. Cette étude, plus poussée que dans les anciens auteurs ou dans les modernes manuels, aura l'avantage de nous familiariser dès l'abord avec les principaux textes sur la matière, et de remonter à la première source d'une théologie de la foi. Ne convient-il pas spécialement à un dictionnaire de théologie d'expliquer avec soin le sens des mots les plus importants et les plus discutés de la langue sacrée? Si une pareille discussion scripturaire, en droit, relève plutôt d'un dictionnaire biblique, en fait on ne la rencontre dans aucun dictionnaire catholique de la Bible; on la trouve dans le dictionnaire protestant de Hastings, mais avec des inexactitudes que nous serons obligés de relever.

Sans entrer encore dans les déterminations spécifiques de l'acte de foi, et pour en donner seulement une idée générique qu'il importe de fixer avant tout, la foi, d'après les documents de l'Église que nous citerons, est un assentiment intellectuel, quoique produit sous l'influence de la volonté. Tout cela, dans le langage de la philosophie contemporaine, peut s'exprimer en un seul mot : « croyance ». Voir CROYANCE, t. iii, col. 2365. Nous emploierons ce mot, soit par raison de brièveté, soit parce qu'il rappelle l'influence de la partie affective, de la volonté, tandis qu'on pourrait s'imaginer que nous voulons exclure cette influence, si nous disions : la foi est un assentiment intellectuel, soit enfin parce que plusieurs contemporains, avec qui nous devons discuter, l'emploient eux-mêmes et nient que la foi, dans le Nouveau Testament, soit une croyance, ou du moins une simple croyance. Généralement ils admettent dans la foi un certain élément intellectuel, car le bon sens et l'expérience disent assez haut qu'un tel élément, si vague soit-il, est inséparable des sentiments religieux. Mais, tout en faisant une certaine place à la « croyance », la « foi religieuse » pour eux consiste uniquement, ou du moins principalement, dans ces sentiments dont la croyance n'est que le point de départ ou l'accompagnement. En résumé, pour les catholiques, la foi, « commandée par la volonté, » comme dit saint Thomas, s'achève dans l'intelligence, sans nier, bien entendu, la nécessité pour la vie chrétienne d'autres actes de volonté ultérieurs, comme l'espérance, la charité, qui restent bien distincts de la foi. Pour les protestants, la foi s'achève dans ces actes de volonté ou sentiments ultérieurs, ou dans quelques-uns d'entre eux, et le mot « foi » a pour fonction propre de les signifier; en sorte qu'on ne distingue plus du tout la foi de l'espérance, ou de la charité, ou qu'on a bien de la peine à lui assigner une différence. Disons une fois pour toutes que, lorsque nous parlons d'intelligence, de volonté, nous ne supposons pas nécessairement un système philosophique où ces « facultés » soient réellement distinctes. Mais si les *facultés* ne le sont pas, les *actes* le sont évidemment : connaître n'est pas vouloir, si liés et si emmêlés que ces deux actes soient entre eux. Nous n'employons donc les mots

de « volonté » et d' « intelligence » que comme des expressions commodes pour désigner deux actes d'espèce différente, qui ont souvent entre eux des rapports de cause à effet.

Nous chercherons l'idée première et générique correspondant au mot « foi » : 1° dans l'Écriture ; 2° chez les Pères ; 3° dans les documents ecclésiastiques.

1. L'ÉCRITURE. — Nous n'étudierons que le Nouveau Testament, où la révélation est toujours plus claire et plus complète, ce qui est particulièrement vrai de la foi, dont le nom y revient souvent. Non pas que le mot *πίστις* y ait toujours le sens que nous avons dit, c'est-à-dire une *simple croyance*, un assentiment intellectuel dû partiellement, sans doute, à l'influence des affections et de la volonté, mais faisant abstraction de sentiments ultérieurs, s'arrêtant à l'intelligence et s'y achevant. Il n'est guère de mot dans l'Écriture, qui ne change parfois de sens. Mais ce que nous prétendons, c'est que le sens ci-dessus est le sens principal, ou du moins un des sens dominants, du mot *πίστις* dans le Nouveau Testament. En face de cette interprétation catholique, les protestants ont pris tour à tour deux positions qu'on ne doit ni juger ni réfuter de la même manière, l'une plus radicale, l'autre plus modérée. De là une division qui nous semble utile pour mettre de l'ordre dans un sujet très complexe et de la clarté dans le débat.

1° *Opposition radicale*. — Elle prétend que *jamais* dans l'Écriture, ou du moins dans saint Paul dont les protestants se réclament tout particulièrement, le mot « foi » n'a le sens catholique d'une *croyance*. Ainsi M. Jean Monod : « Pour un grand nombre d'hommes, dit-il, la foi consiste à admettre comme vraies certaines propositions religieuses ; on a confondu avec la *foi*, qui est un fait moral et un certain état de l'âme, l'un de ses éléments, savoir la *croyance*, à laquelle l'apôtre Paul ne donne jamais le nom de *foi*. » Dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, Paris, 1878, t. v, p. 4.

C'était la position de plusieurs des réformateurs du xvi^e siècle ; et pour la soutenir plus brillamment dans ce bel âge de l'humanisme, d'aucuns comme Mélanchthon prétendirent que dans la littérature classique *πίστις* ou *fides* ne signifie jamais une croyance. Nos apologistes durent leur rappeler que Cicéron a dit : *Insanorum visus fides non est habenda, De divinatione*, l. II, c. lxx ; que Virgile a dit : *Credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum. Énéide*, l. IV, vs. 12. Quant au grec, Aristote rapproche la foi *πίστις* de l'opinion *ὑπόληψις*, qui est un acte intellectuel, une faible croyance. *Topiques*, l. IV, c. v, Paris, Didot, 1848, t. I, p. 214. Et le dictionnaire protestant de Hastings reconnaît que *πιστεύειν τοῖς θεοῖς* signifie ordinairement, non pas se confier dans la bonté des dieux ou les aimer, mais « admettre leur existence », par opposition à l'athéisme, en un mot une simple croyance. Warfield, art. *Faith*, dans *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1900, t. I, p. 828.

C'en est assez pour la question, d'ailleurs très secondaire ici, des classiques païens. Montrons que dans la sainte Écriture, et même quand il s'agit du vrai Dieu, le mot en question s'emploie au moins quelquefois pour une *croyance*, pour une conviction intellectuelle, sans aller plus loin. Nous joindrons les mots « foi » et « croire », parce que tout le monde admet que ce substantif et ce verbe se correspondent exactement, ce qui apparaît plus sensiblement dans le grec, *πίστις* et *πιστεύω* ; et dans plusieurs textes leur synonymie se fait voir par l'emploi successif de ces deux mots pour la même chose. Matth., ix, 28 ; I Joa., v, 4. Le verbe *croire* pourrait donc à la rigueur suppléer totalement le substantif. Ainsi en est-il dans le IV^e Évangile ; bien qu'il aborde très souvent la question de la foi, on

n'en trouve jamais le nom, mais le verbe « croire » le remplace. Même remarque a été faite pour le substantif « espérance » dans les quatre Évangiles. Voir *ESPÉRANCE*, t. v, col. 606. Dans l'hébreu, il y a un verbe pour signifier, à l'un de ses modes, l'idée de croyance ; mais le substantif grammaticalement correspondant n'a qu'une fois ce sens, Hab., ii, 4, c'est le texte plusieurs fois cité par saint Paul. Voir son interprétation dans Prat, *Théologie de S. Paul*, II^e partie, 2^e édit., Paris, 1912, p. 341.

1. *Exemples du substantif employé dans notre sens*. — Saint Paul en fournit d'assez clairs par leur contexte, depuis ses premières jusqu'à ses dernières Épîtres. Affirmant aux Thessaloniciens que leur « foi en Dieu » est connue de tous, voici comment il l'explique et prouve cette assertion : « Car tous racontent quel accès nous avons eu auprès de vous et comment vous vous êtes convertis des idoles au Dieu vivant et vrai. » I Thess., i, 8, 9. « Foi en Dieu » signifie donc ici passer du polythéisme à la croyance au vrai Dieu, après avoir bien accueilli la prédication du missionnaire. Ailleurs, il leur parle de la foi salutaire comme d'une adhésion à la vérité : « Dieu vous a choisis pour vous sauver par la sanctification de l'Esprit et par la foi en la vérité. » II Thess., ii, 13 ; cf. 12. Mais la vérité n'est-elle pas le but et l'objet de l'intelligence, de la croyance ? Si donc ici la « foi » a pour objet ou but la vérité, c'est un acte de simple croyance, sans faire entrer sous ce nom de « foi » la confiance du pardon ou d'autres sentiments religieux, si bons soient-ils d'ailleurs. Nous ne nions pas que de tels sentiments doivent être ajoutés ultérieurement par le chrétien, mais nous nions qu'ils soient ici précisément désignés sous le nom de « foi ». La « vérité » est un objet sur lequel ne peut pas se porter la confiance.

Parlant aux Corinthiens, l'apôtre caractérise la vie future par une présence spéciale du Seigneur pour nous, II Cor., v, 8, présence dont il nomme le principe *εἶδος*, *ibid.*, 7 ; tandis que notre existence ici-bas est caractérisée par un éloignement, une absence du Seigneur, *ibid.*, 6, et la raison de cet éloignement est que nous sommes sous le régime de la foi, *πίστις*, et non de *εἶδος*. *Ibid.*, 7. *Εἶδος* (de *εἶδον*, j'ai vu) ne peut signifier ici que la vue du Seigneur, une parfaite connaissance qui nous le rendra présent : donc le terme opposé *πίστις* doit être une connaissance imparfaite, qui laisse son objet comme lointain, mais enfin une connaissance, une croyance. C'est évidemment la même antithèse qui avait été déjà présentée aux Corinthiens, sur la connaissance de Dieu en cette vie et la connaissance future : *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem*. I Cor., xiii, 12. Dans cet autre texte, c'est bien encore la foi, *πίστις*, qui est la connaissance imparfaite, destinée à disparaître. « Quand sera venu ce qui est parfait, alors finira ce qui n'est qu'en partie... Maintenant je connais en partie, alors je connaîtrai comme je suis connu. Maintenant demeurent ces trois choses, la foi, l'espérance, la charité. » I Cor., xiii, 10-13. Ainsi la « foi » correspond à cette « connaissance » imparfaite ; elle demeure *maintenant*, mais elle finira, tandis que des trois vertus la charité, qui est la plus grande, *ibid.*, 13, ne cessera jamais. *Ibid.*, 8.

L'Épître aux Romains parle beaucoup de la « foi » comme principe de justification et de salut, rom., iv, x. Et voici comment cet acte sauveur y est expliqué : « Si tu confesses de bouche Jésus comme Seigneur, et si tu crois de cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. » Rom., x, 9. Ainsi l'objet de cet acte salutaire de « croire », c'est un fait surnaturel que l'on tient pour vrai, la résurrection du Christ : l'acte de croire est donc cette foi-croyance, cette foi dogmatique que nous défendons. Voir Prat, *op. cit.*, p. 339.

De plus, la foi dont parle saint Paul doit être « confessée de bouche. » Quelle était la confession de foi des premiers chrétiens? ce sera un commentaire historique et sûr des paroles de l'apôtre. La « profession de foi » exigée des catéchumènes avant le baptême, c'était le symbole, c'est-à-dire l'acceptation d'un certain nombre de dogmes. La « confession de foi » des martyrs devant les tribunaux, c'était la proclamation du monothéisme et de « Jésus comme Seigneur ». Tout cela suppose que la « foi » est une croyance. Quant à ce mot du texte : « Si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité, » etc., c'est en vain que les protestants y cherchent une objection. Quand même on y prendrait le mot « cœur » comme nous le prenons ordinairement, pour indiquer une affection, quand même on verrait dans ce *corde creditur* « un mouvement de tout l'homme intérieur, » *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. I, p. 836, cela ne détruirait pas le sens déjà prouvé de *foi-croyance*, puisque la croyance elle-même naît d'une influence du cœur, de la volonté, et procède ainsi de l'âme tout entière. Voir CROYANCE, t. III, col. 2365, 2375, 2385 sq. Mais d'ailleurs, rien ne prouve que « cœur » signifie dans ce texte la partie affective. Il en serait ainsi si « cœur » était opposé à « esprit ». Ici il est opposé à « bouche »; c'est donc cet hébraïsme en vertu duquel on se sert du mot « cœur », pour désigner vaguement l'intérieur, par opposition à l'extérieur de l'homme : « croire de cœur », c'est croire intérieurement et non pas seulement des lèvres. Bien plus, chez les Septante dont dépend saint Paul, *καρδία*, cœur, désigne parfois spécialement l'intelligence, le jugement, de même que les latins disaient : *cordatus homo*, un homme sensé. Ainsi Exod., xxxvi, 2; Deut., xxix, 4; I Reg., iv, 20; III Reg., ii, 44; Jer., vii, 31, etc. Cf. Hatch, *Essays in biblical greek*, Oxford, 1889, p. 98-108. Dans la même Épître, le mot « foi » se rencontre dans un sens spécial qui se ramène encore à une conviction intellectuelle : « Tout ce qui ne (se fait pas) de (bonne) foi est un péché. » Rom., xiv, 23. Le contexte fait voir que *πίστις* est ici la conviction que nous avons de la licéité de notre action : le célèbre anglican Sanday est ici d'accord avec saint Chrysostome et saint Thomas qu'il cite. *The epistle to the Romans*, dans *The international critical commentary*, 4^e édit., Édinburgh, 1900, p. 394.

Les Épîtres de la captivité montrent aussi une « foi » intellectuelle : « Marchez en lui..., affermis par la foi, telle qu'on vous l'a enseignée. » Col., ii, 6, 7. Car aussitôt, expliquant cette « foi » par les ennemis qui la menacent : « Prenez garde, ajoute-t-il, qu'on ne vous séduise par la philosophie et par des enseignements trompeurs, » 8. La foi est donc affaire de vraie doctrine et de solide conviction, qui résiste à l'enseignement contraire de la fausse philosophie et de l'hérésie. Au §. 12, il parle encore de leur « foi à l'action de Dieu, qui a ressuscité (le Christ) d'entre les morts. » Foi dogmatique! Aux Éphésiens, rapprochant *foi* et *connaissance*, il vante « l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, » iv, 13, et dans le contexte nous montre cette unité de foi produite et maintenue par les « apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs..., afin que nous ne soyons plus des enfants, ballottés et emportés à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes, par leur habileté à induire en erreur, » 14. Ailleurs il semble prendre comme synonyme la « science du Christ » et la « foi au Christ », Phil., iii, 8, 9 : c'est une même chose qu'il préfère à tout.

Les Épîtres pastorales montrent également la « foi » comme une adhésion intellectuelle à la véritable doctrine, tandis que les hérétiques détruisent la foi en s'éloignant de la vérité : « Hyménée et Alexandre ont fait naufrage dans la foi. » I Tim., i, 19. « Hyménée et Philète se sont éloignés de la vérité... et renversent la

foi de plusieurs. » II Tim., ii, 17, 18. « Dans les temps à venir, plusieurs abandonneront la foi pour s'attacher à des esprits séducteurs et à des doctrines diaboliques. » I Tim., iv, 1. « Reprends-les sévèrement, pour qu'ils aient une foi saine, et qu'ils ne prêtent pas l'oreille à des fables judaïques. » Tit., i, 13, 14. Toujours la « foi » dans l'ordre intellectuel, en antagonisme avec les fausses doctrines. Un autre signe de l'intellectualité de la foi dans saint Paul, c'est qu'il la met en opposition avec l'ignorance. « Je l'ai fait par ignorance, quand je n'avais pas la foi. » I Tim., i, 13.

Dans les textes précédents, la « foi » était plutôt prise au sens premier et subjectif, comme un acte du sujet : d'autres la prennent au sens dérivé et objectif, comme une doctrine qui est l'objet de cet acte. Citons quelques-uns de ces textes, qui tous prouvent notre thèse, puisque jamais le mot *πίστις* n'arriverait à signifier une doctrine, si l'acte de croire n'était pas l'adhésion à une doctrine. « Celui qui nous persécutait naguère prêche maintenant la foi, » c'est-à-dire l'Évangile, les vérités de la religion. Gal., i, 23. Lightfoot remarque ici le sens objectif, *Galatians*, p. 86, ainsi que dans Gal., iii, 23; vi, 10. « Nourri des leçons de la foi et de la bonne doctrine. » I Tim., iv, 6. « Tu n'as point renié ma foi, » etc. Apoc., ii, 13.

2. *Exemples du verbe « croire » employé dans notre sens.* — Plusieurs, au moins, des constructions de ce verbe donnent l'idée d'une simple croyance, et font abstraction des sentiments religieux qui peuvent s'y ajouter. Ainsi : a) avec le datif de personne (construction fréquente) *πιστεύω* a très clairement ce sens. Quand Jésus dit à la Samaritaine : « Croyez-moi, l'heure vient, » etc., Joa., iv, 21, lui demanda-t-il pour le moment autre chose qu'une simple croyance à sa prophétie? De même aux Juifs : « Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas? » Joa., viii, 46; cf. v, 46; x, 37, 38. « Quand ils eurent cru à Philippe qui leur prêchait le royaume de Dieu et le nom de Jésus-Christ, hommes et femmes furent baptisés. » Act., viii, 12. Et cette foi exigée pour le baptême est expliquée par « recevoir (accepter) la parole de Dieu. » *Ibid.*, 14; cf. xxvi, 27. b) Avec le datif de chose : croire à la parole de quelqu'un, à son témoignage, à l'Écriture, etc. Ce cas revient au précédent, dont il n'est qu'une paraphrase. « Tu seras muet..., parce que tu n'as pas cru à mes paroles. » Luc., i, 20. Saint Jean parle de croire « à l'Écriture, » ii, 22, « à la parole que Jésus avait dite, » iv, 50, « aux écrits de Moïse, » v, 47. Saint Paul croit « à tout ce qui est écrit dans la loi et les prophètes. » Act., xx, 14. Il annonce que Dieu jugera ceux « qui n'ont pas cru à la vérité. » II Thess., ii, 11. c) Avec l'accusatif de chose : « Je suis la résurrection et la vie... Croyez-vous cela? » Joa., xi, 26. Simple croyance, évidemment. Marthe répond : « Oui, Seigneur, je crois que vous êtes le Christ, » etc. d) Avec la conjonction *que* (*ὅτι*, etc.) suivie d'une proposition. Cas fréquent, réductible au précédent : la proposition exprime une vérité, croire une vérité est un acte intellectuel, une croyance : « Afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. » Joa., xvi, 21; cf. xvi, 27; xx, 31. « Nous croyons que Jésus est mort et ressuscité. » I Thess., iv, 14; cf. Rom., x, 9, 10, où une semblable foi est présentée comme servant à la justification et au salut. e) Avec l'infinitif. Cette construction, où le *que* est retranché, équivaut à la précédente : « C'est par la grâce de Jésus-Christ que nous croyons être sauvés. » Act., xv, 11. Cf. Rom., xiv, 2.

Nous avons surabondamment réfuté l'opposition radicale à la thèse catholique.

2^o *Opposition modérée.* — D'autres protestants, tout en concédant que l'Écriture, et même saint Paul, emploient souvent les mots « foi, croire » pour une simple croyance à la parole de Dieu, soutiennent pourtant

comme bien plus fréquent un autre sens qu'ils nomment le sens fort, ou profond, ou « prégnant ». Sa prédominance dans le Nouveau Testament en ferait le sens « propre », c'est-à-dire celui qu'on est en droit de présumer partout jusqu'à preuve du contraire, celui par lequel on est en droit de définir la foi dans l'enseignement chrétien. Ce sens propre présupposerait l'élément croyance, plus ou moins diminué dans son objet, mais y ajouterait un élément affectif subséquent, que chacun décrit d'une manière un peu différente et plus ou moins complexe, mais dans lequel réside la véritable essence de la foi. « Le retour à Dieu, dit M. Ménégoz, exige un acte du moi tout entier, par lequel l'homme s'arrache au péché et se donne à Dieu. Cet acte est la Foi... Dieu ne demande au pécheur, pour le recevoir en grâce, ni la sainteté à laquelle il sent qu'il ne pourra jamais atteindre, ni une expiation qu'il sent ne jamais pouvoir fournir, mais uniquement un mouvement du cœur, un acte de sincère consécration, un abandon confiant et entier à la divine miséricorde. » *Le fidéisme*, Paris, 1900, p. 17. « Qu'est-ce donc que la foi ? demande Auguste Sabatier. Est-ce encore l'adhésion intellectuelle à des dogmes ou la soumission à une autorité extérieure ? Non. C'est un acte de confiance, l'acte d'un cœur d'enfant, qui retrouve avec joie le Père qu'il ne connaissait pas, et qui, sans orgueil d'aucune espèce, est heureux désormais de tenir tout de ses mains. Voilà ce que Luther a trouvé dans cette parole de l'apôtre Paul : Le juste vivra par la foi. Dans cette transformation radicale de la foi ramenée à son sens évangélique, se trouvait le principe de la plus grande révolution religieuse que le monde eût traversée depuis la prédication de Jésus. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4^e édit., Paris, 1897, p. 245. Oui, la transformation du sens du mot « foi » (reste à savoir si cette transformation « ramenait la foi à son sens évangélique ») a servi de prétexte à Luther pour rejeter presque tous ceux des dogmes catholiques qu'il rejette, hiérarchie, sacrements et leur manière d'opérer, expiations de la pénitence, purgatoire, etc. C'est donc bien, avec sa théorie exagérée des suites de la chute originelle, un des fondements de son système et un principe de sa révolution religieuse, on pourrait presque dire sa seule idée positive et originale, le reste pouvant se retrouver çà et là dans d'autres hérésies. On conçoit dès lors pourquoi les protestants d'aujourd'hui, quelle que soit leur couleur, quel que soit le nombre des dogmes conservés par Luther qu'ils retiennent ou qu'ils abandonnent, gardent tous au moins quelque chose de sa conception de la foi. Ainsi M.^r Sanday, bien qu'il rejette en partie la théorie de Luther sur la justification par la foi (voir son commentaire sur l'Épître aux Romains, 4^e édit., p. 152), accepte pourtant cette définition : « Foi au Christ signifie un attachement au Christ, une forte émotion d'amour et de gratitude. » *Introduction*, p. XLVI. « La foi, dit le dictionnaire biblique de Hastings, contient certainement un élément de connaissance, et non moins certainement elle aboutit à la conduite (bonnes œuvres, obéissance à Dieu). Cependant elle ne consiste ni dans l'assentiment (qui la précède), ni dans l'obéissance (qui la suit), mais dans une confiance qui se repose sur l'invisible auteur de tout bien... Pour l'homme pécheur (tel qu'est l'homme dans l'état présent, que considère l'Écriture), ce repos du cœur en Dieu devient nécessairement une humble confiance du pardon et du retour en grâce, besoin fondamental du pécheur. En réponse aux révélations de la divine miséricorde, la foi se livre sans réserve, et avec le renoncement de celui qui ne compte plus sur soi, à Dieu comme à son seul et suffisant sauveur, et ainsi, dans un seul et même acte, se vide de toute orgueilleuse

prétention à l'égard de Dieu et se jette, pour obtenir le salut, dans les bras de sa grâce. » *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 836. Les traits de cette description rentrent à peu près dans l'idée complexe de *confiance* en Dieu. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 628-630. Et les protestants libéraux qui ont rejeté la chute originelle, cette autre base de Luther qui l'exagérât, ont gardé sa conception de la foi, témoins Sabatier et Ménégoz, précédemment cités.

Nous sommes d'accord avec Luther et avec ces protestants contemporains sur un point bien établi : c'est que le sens foi-fidélité (aux promesses, ou au devoir en général), et par dérivation foi-obéissance à Dieu, n'est pas le sens ordinaire et propre du mot « foi » dans le Nouveau Testament, qui nous importe surtout, quoi qu'il en soit de l'usage hébraïque et de l'usage profane du mot chez les Grecs et les Latins. Ce sens avec ses dérivés peut donc être mis de côté. Reste uniquement à discuter la prétendue prédominance du sens foi-*confiance* dans le Nouveau Testament. Mais d'abord entendons-nous.

a) Nous ne prétendons pas nier qu'il y ait dans la foi chrétienne une sorte de confiance en Dieu. La foi, au sens chrétien du mot, n'est pas un assentiment intellectuel obtenu par un moyen quelconque, mais, comme nous le verrons, un assentiment obtenu par l'intermédiaire du témoignage divin, et qui repose sur la science et la véracité de Dieu. Or, quand on croit quelque chose sur parole, à raison de sa compétence et de sa véracité, en quelque manière on se confie à lui. Franzelin en a fait la remarque : *Hic modus cognitionis... est fides quia fides scientiæ et veritatis alterius præstat assensum veritati. De traditione et Scriptura*, 2^e édit., Rome, 1875, p. 588. C'est ce qui explique la parenté du mot *fides* avec *fidere*, *fiducia*, *confidentia*, l'emploi du mot « crédit » (du latin *credere*) dans la langue du commerce et de la banque, etc. Mais cette sorte de confiance, que nous reconnaissons comme essentielle à la foi chrétienne, est *antérieure* à la croyance, puisqu'elle en est la cause : c'est parce que je me fie à la science et à la véracité de Dieu que j'admets sur sa parole une vérité, ce qui est la croyance. Au contraire, la confiance maintenant en question entre les protestants et nous *vient après*, c'est une *conséquence* de la croyance, lorsque la croyance a pour objet un bien que Dieu nous promet, ce qui n'est pas essentiel à tout acte de foi. *Premier temps* : me confiant à la science et à la véracité de Dieu, j'admets sur sa parole qu'il veut nous pardonner à cause du Christ, qu'il nous promet le pardon ; cette croyance, c'est précisément l'acte de foi d'après les catholiques, ce n'en est qu'un préliminaire d'après les protestants. *Second temps* : à la suite de cette croyance, s'élève en moi le sentiment complexe de la confiance du pardon : désir de ce pardon, humilité et défiance de moi-même, abandon au Dieu puissant et miséricordieux, joie de compter sur lui, commencement d'amour. Cette confiance du pardon, c'est l'acte de foi proprement dit, d'après les protestants : c'est un effet, une conséquence de la foi, d'après les catholiques. Le P. Prat distingue ainsi ces deux sortes de confiance : « Confiance en celui qui parle et confiance en celui qui promet. » *La théologie de S. Paul*, II^e partie, p. 344. Il observe que la première est inhérente et essentielle à l'acte de foi, la seconde accidentelle seulement. Cf. I^{re} partie, 4^e édit., p. 236. Donnons un exemple de la conception protestante : « Luther a remis la foi à la place qu'elle occupe dans la théologie de Paul... Ce n'est pas autre chose qu'une confiance personnelle dans la grâce de Dieu qui pardonne le péché. » W. Morgan, art. *Faith*, dans l'*Encyclopædia of religion and ethics* de Hastings, Édimbourg, 1912, t. V, p. 691.

b) Dans la grande controverse sur la foi et la justi-

fication, il importe de bien distinguer la question de chose et la question de mot. Sur la première, nous ne différons pas des protestants quant à la nécessité de la confiance en Dieu pour obtenir le pardon, de la confiance appuyée sur les mérites du Christ, ni quant à l'impossibilité d'offrir sans lui une digne satisfaction à un Dieu offensé. Nous différons, soit par quelques dispositions intérieures que nous ajoutons à la confiance du pardon comme plus ou moins nécessaires (repentir, charité) et qu'en général ils suppriment, soit par une certitude absolue du pardon ou du salut personnel, qu'ils regardent comme une propriété ordinaire de leur foi-confiance, qu'ils exigent même de tout homme comme condition du pardon, tandis que le concile de Trente rejette une telle certitude et une telle exigence.

Au reste, toute cette question de chose est en dehors de notre sujet. Voir ESPÉRANCE, t. v, col. 616, 617, et surtout JUSTIFICATION. Sur la question de mot, la seule que nous ayons ici à traiter, question d'ailleurs importante pour éviter la confusion des idées et comprendre l'Écriture, nous différons en ce que nous n'appliquons pas le nom de « foi » à ces sentiments ultérieurs de confiance.

Examinons maintenant les principaux textes que les adversaires allèguent en leur faveur.

1. *Catégorie de textes où figure le verbe πιστεύω, credo.* — Parmi les constructions de ce verbe, il en est deux qu'ils invoquent.

a) *Quand πιστεύω est employé sans aucun complément :* « croire » tout court. Les textes de cette catégorie ont souvent un contexte explicatif qui révèle le complément sous-entendu. Ceux-là sont clairs, et chose remarquable, ils sont en notre faveur. Élisabeth dit à Marie : « Bienheureuse d'avoir cru ! car elles s'accompliront, les choses dites de la part du Seigneur. » Luc., i, 45. Le contexte indique le complément sous-entendu : d'avoir cru *ces choses dites*, etc. Il s'agit donc, non pas de la confiance du pardon, mais de la croyance à une révélation où du reste il n'était pas question de pardon promis à Marie. Ailleurs, dans les Évangiles, c'est, d'après le contexte, la croyance à la puissance de Jésus comme thaumaturge. « Qu'il te soit fait suivant que tu as cru. » Matth., viii, 13; comparez 8, 9, et notez le mot « foi » outre le mot « croire », et le magnifique éloge que fait Jésus de cette foi, 10. Cf. Matth., ix, 28, 29; Marc., v, 36; ix, 22, 23; Luc., viii, 50; Joa., xi, 40. En saint Jean, « croire » tout court est souvent expliqué par le contexte dans le sens d'une ferme et simple croyance aux révélations de Jésus, quel que soit leur objet. « Nous attestons ce que nous avons vu, dit le Christ à Nicodème, mais vous ne recevez pas notre témoignage. Si vous ne croyez pas quand je vous parle des choses qui sont sur la terre, comment croirez-vous si je viens à vous parler de celles qui sont au ciel? » Joa., iii, 11, 12. Nous voyons ici que le mot « croire » équivaut à « recevoir un témoignage », et un témoignage qui porte, non pas sur le seul pardon des péchés, mais sur divers objets de la terre et du ciel; et tout doit être également cru de la part d'un tel témoin, sans qu'il soit question, pour le moment, de la confiance du pardon. Ailleurs en saint Jean, « croire » tout court équivaut à reconnaître la mission divine de Jésus pour enseigner la vérité, ou sa qualité de Messie, et ordinairement sans aucune allusion au pardon des péchés ni à sa mission rédemptrice et sotériologique, que le dictionnaire de Hastings s' imagine voir indiquée partout. « Si vous êtes le Christ (le Messie), dites-le-nous franchement. Jésus lui répondit : Je vous l'ai dit, et vous ne croyez pas : les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi; mais vous ne croyez point, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. » Joa., x, 24-26; cf. v, 44; ix, 37; xvi, 30; xix, 35; Luc., xxii, 66, 67.

Cette mission de Jésus était intellectuellement reconnue à l'aide de ses miracles. Joa., iii, 2. Aussi « croire » tout court est souvent uni, dans le contexte, à l'idée d'un miracle qui serve de raison de croire, qui fasse admettre Jésus comme docteur surnaturel, ou comme Messie : « Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, afin que nous voyions et que nous croyions. » Marc., xv, 32. « Nathanaël lui répondit : Rabbi, vous êtes le fils de Dieu, le roi d'Israël. Jésus lui répartit : Parce que je t'ai dit : Je t'ai vu sous le figuier, tu crois. » Joa., i, 49, 50; cf. iv, 4, 8; xi, 14. Dans les récits des apparitions du Christ après sa mort « croire » tout court, c'est admettre le fait de sa résurrection, abstraction faite de la confiance du pardon. « Comme ils hésitaient encore à croire..., il leur dit : Avez-vous quelque chose à manger? » Luc., xxiv, 41. Cf. Marc., xvi, 11. « Parce que tu m'as vu, tu as cru, » etc. Joa., xx, 29; cf. 8, 25. Dans les Actes et les Épîtres, « croire » équivaut souvent, d'après le contexte, à admettre comme parole de Dieu les diverses vérités prêchées par les apôtres. « Afin que, par ma bouche, les gentils entendent la parole de l'Évangile, et qu'ils croient. » Act., xv, 7. « Ayant reçu la divine parole que nous avons fait entendre, vous l'avez reçue non comme parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme une parole de Dieu. C'est elle qui déploie sa puissance en vous qui croyez. » I Thess., ii, 13. Cf. Rom., i, 16; I Cor., i, 21; xv, 11; Luc., viii, 12; Joa., i, 7.

A côté de ces textes si nombreux où le contexte nous donne raison, il en est qui se trouvent n'avoir pas de contexte explicatif, et, dans cette obscurité du « croire » tout court, les protestants triomphent, mais à bon marché : car alors, sans qu'objectivement il en résulte rien, chacun est libre de voir subjectivement ce qu'il veut sous des expressions vagues comme « les croyants », οἱ πιστεύοντες. Act., ii, 44; iv, 32; xi, 21; xv, 5; xviii, 27; xix, 18; I Thess., i, 7, etc. Et même là, notre sens est bien plus naturel. Ces « croyants », en effet, comme nous le voyons dans les Actes, sont connus et comptés par les autres hommes : « beaucoup de ceux qui avaient entendu ce discours crurent, et le nombre des hommes s'éleva à environ cinq mille. » Comment expliquer un pareil dénombrement des croyants, si « croire » consistait dans des sentiments intérieurs, difficiles à constater, de confiance du pardon avec humilité et défiance de soi, etc.? Tout s'explique très bien, au contraire, si « croire » est une simple croyance dont on fait facilement profession extérieure, en se soumettant au magistère des apôtres, comme nous le voyons d'ailleurs exprimé : « Ceux qui reçurent la parole de Pierre furent baptisés; et ce jour-là, le nombre des disciples s'augmenta de trois mille personnes environ. » Act., ii, 41. Après tout cela, on s'étonne que le dictionnaire biblique de Hastings ait bien pu dire de ce « croire » tout court que, « dans le Nouveau Testament, c'est un terme technique consacré à désigner la confiance dans le Christ pour notre propre salut. » t. i, p. 830.

b) *Quand πιστεύω est employé avec une préposition et l'accusatif.* — Ici le même auteur anglais se sent encore plus à l'aise. « Quand nous arrivons, dit-il, aux constructions qui renferment une préposition, nous entrons dans une région où le sens profond du mot — celui de ferme et entière confiance — reprend tous ses droits... La préposition suivie de l'accusatif implique un mouvement moral, une direction de l'âme vers l'objet. » Et après un mot sur la préposition ἐν, plus rare, « la construction caractéristique du Nouveau Testament, dit-il, se fait avec εἰς, qui se présente 49 fois dont environ les quatre cinquièmes appartiennent à saint Jean, et le reste à peu près à saint Paul... L'objet de la foi (le régime de la préposition)

est presque toujours, dans cette construction, une personne, très rarement Dieu..., très communément le Christ... Il suffit d'un coup d'œil jeté sur ces passages, pour saisir combien le sens du verbe « croire » y est prégnant... Ce qu'ils expriment, c'est un transfert absolu de confiance, notre confiance en nous-mêmes faisant place à la confiance en un autre; c'est une reddition, un complet abandon de soi (*self-surrender*) fait au Christ, » t. I, p. 829. Belles affirmations : c'est dommage que la brutalité des faits les démente. D'abord, la construction avec le datif, que l'on nous abandonne et qui, manifestement, n'exprime qu'une simple croyance (voir col. 60), et cette construction avec la préposition et l'accusatif, où l'on veut triompher, sont employées dans saint Paul et saint Jean indistinctement l'une pour l'autre. C'est la remarque que faisait déjà un théologien de Trente, l'illustre exégète Salmeron. Il citait le texte même dont Luther et Calvin ont le plus abusé pour leur théorie de la justification : « A l'homme qui ne fait aucune œuvre, mais qui *croit en celui* qui justifie l'impie (ἐπί avec l'accusatif), sa foi lui est imputée à justice. » Rom., iv, 5. « Et cependant, continue Salmeron, saint Paul commentait alors la Genèse qui dit (dans la traduction même de l'apôtre, *ibid.*, 3) : Abraham crut à Dieu, τῷ θεῷ, et cela lui fut imputé à justice. C'est donc la même chose, de croire en Dieu et de croire à Dieu. Ce qui apparaît non moins clairement dans saint Jean : « Comme il disait ces choses, beaucoup crurent en lui, εἰς αὐτόν. Jésus dit alors aux Juifs qui avaient cru en lui, αὐτόν, etc. Joa., viii, 30, 31. Ainsi ces mêmes hommes, que l'évangéliste disait croire *en* Jésus, répétant maintenant la même chose sous une forme équivalente, il dit qu'ils croyaient à la parole de Jésus. Cf. vi, 29, 30. » *Commentarii*, Cologne, 1604, t. xiii, p. 100. Ensuite, le Christ dans saint Jean ne fait nulle part une distinction entre croire à ses paroles et croire en lui. Quand il demande aux Juifs de croire *en lui*, il ne les excite jamais à la confiance du pardon de leurs péchés, ce qui eût été indispensable dans l'hypothèse de nos adversaires, mais il apporte des raisons de croire sa doctrine : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé... Celui qui m'a envoyé est véridique. » Joa., vii, 16, 28. Entendant ces affirmations, et connaissant les miracles qui les confirment, plusieurs croient *en lui* : « Beaucoup, parmi le peuple, crurent en lui, εἰς αὐτόν, et ils disaient : Quand le Christ viendra, fera-t-il plus de miracles que n'en a fait celui-ci ? » *Ibid.*, 31. Aussi saint Jean met-il cette locution, où l'on cherche tant de mystère, dans la bouche même des pharisiens et des prêtres juifs parlant à la foule, eux qui ne pouvaient entendre la foi en Jésus que comme une croyance à ses paroles, et qui ignoraient le mystère sotériologique et le *self-surrender* aussi bien que ceux à qui ils parlaient : « Vous aussi, vous êtes-vous laissé séduire ? Y a-t-il quelqu'un parmi les princes du peuple qui ait cru en lui, εἰς αὐτόν ? » vii, 47, 48 ; « Comme il disait ces choses, beaucoup crurent en lui, εἰς αὐτόν, » viii, 30. Leur avait-il parlé du mystère sotériologique, du pardon de leurs péchés ? Non. Que leur avait-il dit ? « Je ne fais rien de moi-même, mais je dis ce que mon Père m'a enseigné. Et celui qui m'a envoyé est avec moi, et il ne m'a pas laissé seul. » *Ibid.*, 28, 29. Origine divine de son enseignement humain, assistance divine pour que cet enseignement ne soit pas déformé, voilà qui s'adresse à la simple croyance. Voir de même, dans leur contexte, x, 42 ; xii, 44, 46.

Ainsi le profond mystère que l'on cherche dans cette préposition et cet accusatif n'est qu'une chimère, sans fondement dans l'étude des textes. Que dire maintenant du principe philologique que l'on invoque : « La préposition avec l'accusatif indique toujours un mou-

vement ; il y a donc mouvement vers le Christ, ce qui semble dire plus qu'une simple croyance ? » Ce principe, qui vaut pour le grec classique, n'est nullement concluant quand il s'agit du grec du Nouveau Testament, à cause d'une double influence exercée sur ce grec, l'une par l'hébreu, l'autre par la langue familière ou « hellénistique ». Ce que le grec classique exprime ordinairement par le datif, comme πιστεύειν τινι, croire à quelqu'un ou sur la parole de quelqu'un, l'hébreu est forcé de le rendre par une préposition, et le grec du Nouveau Testament imite souvent la construction hébraïque, soit que l'écrivain juif suivit inconsciemment la syntaxe de sa langue maternelle, soit qu'il travaillât sur des matériaux aramaïques, soit que la version des Septante, qui lui était familière, colorât son style grec. Blass, *Grammaire du grec du N. T.*, trad. anglaise, Londres, 1898, *Introd.*, p. 4. « La tendance à employer une préposition quand le cas seul suffirait, dit M. l'abbé Viteau, est due à l'influence de la langue familière, et surtout à celle de l'hébreu. En hébreu, les cas proprement dits n'existent pas, et l'on emploie perpétuellement des prépositions pour les remplacer (Preiswerk, p. 537 sq., 603 sq.). Aussi, l'influence de l'hébreu s'est-elle exercée sur le grec des Septante, où les prépositions abondent. » *Étude sur le grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante*, Paris, 1896, p. 162. Donc, l'emploi de πιστεύω avec une préposition, à la place du simple datif, ne trahit pas une intention spéciale, ni un mystère profond ; ce qui explique pourquoi les écrivains du Nouveau Testament, comme nous l'avons vu, se servent indifféremment du seul datif ou de la préposition, parlant un grec tantôt plus tantôt moins pur. En même temps que l'hébreu, le grec vulgaire, la « langue familière », agissait dans le même sens ; cette langue nous est bien mieux connue aujourd'hui par la découverte de nombreux papyrus. On y constate une antipathie grandissante pour le datif, quoiqu'elle ne soit pas encore très marquée dans le Nouveau Testament. Le datif vieillissait, et devait finir par disparaître complètement de la liste des cas du grec moderne, qui est le dernier terme de cette évolution populaire. Le dictionnaire de Hastings, quand il veut conclure de εἰς à l'idée de mouvement, fait un anachronisme. Oui, « la position classique était que ἐν avec le datif répondait à la question *ubi*, εἰς avec l'accusatif à la question *quo* (mouvement)... Mais le langage populaire hellénistique vint tout simplifier : εἰς avec l'accusatif représenta la question *ubi* comme la question *quo* ; on le voit dans les Septante, et dans les papyrus égyptiens. » Blass, *op. cit.*, § 39, p. 122. De là des textes comme εἰς οἰκόν ἐστι, Marc., ii, 1 ; ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, Joa., i, 18. A fortiori quand il ne s'agit pas de position locale, mais d'un verbe à signification morale, comme « croire ». Alors « le caprice de l'écrivain dans le choix de εἰς ou ἐν n'est pas surprenant, puisque l'hébreu (pour rendre l'un ou l'autre) n'avait qu'une seule préposition, et que le grec classique dans la plupart de ces cas n'en mettait aucune. Ainsi πιστεύειν εἰς alterne avec πιστεύειν ἐν (Marc., i, 15) et πιστεύειν ἐπὶ (et alors, tantôt avec le datif, I Tim., i, 16, tantôt avec l'accusatif, Act., ix, 42) ; ajoutez la tournure correcte et classique par le simple datif. Act., v, 14 ; xviii, 8. A cela répond une semblable liberté de construction dans le substantif πίστις (ἐν Χριστῷ, Gal., iii, 26 ; Col., i, 4 ; εἰς Χριστόν, Act., xxiv, 24, ou le génitif Χριστοῦ, Gal., ii, 16. » Blass, *op. cit.*, p. 123. Cf. p. 110. Le révérend H. Moulton reconnaît avec Krebs cette décadence du datif dans la langue familière et la tendance à lui substituer l'accusatif avec une préposition. *The Expositor*, Londres, 1904, p. 465, 466. Malgré tout, il veut voir entre les diverses constructions de πιστεύω une

distinction profonde, non pas pour la langue vulgaire, mais pour la langue spécifiquement chrétienne, pour les « cercles chrétiens ». S'il ne s'agit que du simple datif, qui revient à peu près 40 fois avec ce verbe, il admet que dans la grande majorité des cas il signifie la simple croyance. Mais les prépositions ! *Ἐν* se prête si bien à exprimer « qu'on se repose, par la confiance, sur Dieu ou sur le Christ. *Εἰς* rappelle du premier coup l'entrée de l'âme dans cette union mystique, » etc. *Loc. cit.*, p. 469, 470. Raisonner de la sorte, c'est raisonner *a priori*, où il faudrait des preuves positives ; c'est même supposer ce qui est en question, que les premiers chrétiens aient attaché au verbe πιστεύω employé avec ces prépositions les divers sens qu'y voit le protestantisme. Non seulement on ne le prouve pas, mais nous avons prouvé plus haut par des textes, avec Salmeron, que les écrivains du Nouveau Testament n'ont pas mis, entre ces diverses tournures grammaticales, la distinction qu'on voudrait y voir.

Nous sommes ici, comme nos adversaires, sur le terrain de l'Écriture : nous n'avons donc pas à examiner les idées que plus tard, dans la rédaction ou l'interprétation des diverses formes du symbole, certains docteurs de l'Église, partant des principes du grec classique, ont pu attacher à *εἰς*, quand cette préposition a été réservée aux personnes divines : Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα..., εἰς Χριστόν, etc., à la différence des autres objets de la croyance, πιστεύω... ἄγαν ἐκκλησίαν, etc. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2. Distinction qui d'ailleurs est loin d'être universelle, puisqu'on lit : εἰς ἐκκλησίαν, εἰς βᾶπτισμα, etc. (forme de Cyrille de Jérusalem), εἰς βασιλείαν οὐρανῶν (Const. apost.), εἰς μίαν... ἐκκλησίαν, etc. (symbole d'Épiphanie). *Ibid.*, n. 7, 11, 14. Quant à l'Écriture elle-même, saint Augustin a le premier hasardé une théorie sur une différence de sens dans le verbe « croire » suivant qu'il est mis avec le datif, ou avec une préposition et l'accusatif, en sorte que les protestants modernes pourraient l'invoquer, s'ils faisaient cas de son autorité en exégèse. Pour lui, *credere in Deum plus est quam credere Deo*. In ps. LXXVII, n. 8, P. L., t. XXXVI, col. 988. *Quid est ergo, credere in (Deum)? Credendo amare..., credendo in eum ire, et ejus membris incorporari* (justification). In Joa., tr. XXIX, n. 6, P. L., t. XXXV, col. 1631. C'est ce que nous appelons la foi *vive*, la croyance perfectionnée par la charité parfaite qui justifie. Mais il est visible que le saint docteur, qui n'invoque pas ici la tradition commune, mais donne son exégèse particulière, est dominé par la préoccupation du latin classique qu'il avait étudié, dans lequel, comme dans le grec classique, la préposition avec accusatif réclame l'idée de mouvement ou d'entrée dans quelque chose : *credendo in eum ire*. Il ne remarque pas que notre Vulgate, sans se soucier de la pureté du latin, suit ici mot à mot l'original grec assez peu classique, mettant le datif où il a mis le datif, l'accusatif avec *in* où il a mis l'accusatif avec *εἰς*. Nos arguments donnés ci-dessus valent donc aussi contre l'exégèse augustinienne, laquelle, on le sait, est en défaut parfois. « L'assertion de saint Augustin, *Credere in Deum plus est quam credere Deo*, ne paraît donc pas solide. » Ainsi conclut Salmeron, *Commentarii*, t. XII, p. 100 ; et il ajoute cette raison que, dans l'Église, il n'y a pas que les amis de Dieu, ceux qui l'aiment et lui sont unis, qui doivent réciter et chanter le symbole et dire, pour leur compte personnel : *Credo in Deum* ; que, dans saint Jean lui-même, des princes de la synagogue sont dits « croire en Jésus », *in eum*, tout en manquant au précepte grave de « confesser leur foi » et en « préférant la gloire des hommes à la gloire de Dieu, » XII, 42, 43, donc en n'étant pas justes et amis de Dieu, mais pécheurs. Au

reste, saint Augustin a varié là-dessus, et attribue parfois au pécheur lui-même le *credere in Deum*. De *fide et operibus*, c. XIV, P. L., t. XL, col. 211. Le Lombard ayant introduit la théorie de saint Augustin dans ses *Sentences*, l. III, dist. XXIII, les scolastiques, qui commentaient son texte, ont admis généralement une distinction entre *credere Deo* et *credere in Deum*, sans l'expliquer toujours de la même manière. Saint Thomas finit par renoncer à l'interprétation augustinienne de la formule *in Deum*, par la foi vive, citée par le Lombard, mais qui a trop d'inconvénients ; et, voulant expliquer *in Deum* par un autre mouvement vers Dieu, il recourt dans sa *Somme théologique* à ce mouvement antérieur de la volonté qui commande la croyance, au *pius affectus credendi*, qui appartient à la nature de la foi, et se trouve même dans la foi « morte » ou séparée de la charité parfaite. II-II^e, q. n, a. 2. C'est d'un tel mouvement vers Dieu que parle le concile de Trente dans sa description de l'acte de foi, *libere movetur in Deum, credentes vera esse*, etc. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798. Luther semble avoir voulu tirer parti de la distinction augustinienne et scolastique entre *credere Deo* et *credere in Deum* : on la trouve soulignée dans les notes marginales qu'il avait ajoutées aux *Sentences* du Lombard, et qui ont été publiées en 1893. Voir Denifle, *Luther und Lutherthum*, Mayence, 1904, t. I, p. 382. Ses disciples ne manquèrent pas d'alléguer les passages de saint Augustin que nous avons cités plus haut ; ainsi le plus célèbre théologien du luthéranisme, Jean Gerhard, *Loci theologici*, l. XVI, édit. de Preuss, Berlin, 1865, t. III, p. 351. Ils ne pouvaient d'ailleurs se flatter sérieusement d'avoir pour eux saint Augustin. Quoi qu'il en soit de son interprétation des mots scripturaux *credere in Deum*, le grand docteur, d'accord avec toute la tradition catholique, est manifestement contre eux pour le fond de la question, pour la conception et la définition de la foi. Voir ci-dessous, col. 78, 111, 112 sq.

2. *Catégorie de textes où figure le substantif πίστις, fides*. — Nous examinerons les groupes de textes qui se rapportent : a) à la foi d'Abraham ; b) à la foi des miracles ; c) à la foi opposée aux œuvres. Ce sont ceux que l'on a objectés contre notre thèse.

a) *La foi d'Abraham*. — Le texte principal, Rom., IV, 18 sq., où saint Paul explique le verset de la Genèse sur la foi d'Abraham (Gen., XV, 6 ; cf. Rom., IV, 3), décrit admirablement la foi-croyance, l'assentiment intellectuel donné à une révélation divine (exprimée au verset 18) sous l'influence de la volonté bien disposée. Cette volonté empêche l'intelligence de s'arrêter aux difficultés qui surgissent contre la révélation, 19, et par là même, de douter, *οὐ δισσώθη*, cf. XIV, 23 ; Matth., XXI, 21, etc., et de céder à l'incrédulité, *ἀπιστία*. 20. Ainsi, par la « force de sa foi » Abraham « rendit gloire à Dieu, » 20, en le croyant sur parole, et en mettant, « avec une pleine conviction, la toute-puissance divine » au-dessus des apparentes impossibilités du miracle annoncé, 21. Si l'apôtre joint ici les mots de « foi » et d'« espérance », s'il dit qu'Abraham, « contre l'espérance, » c'est-à-dire contre ce que l'on pouvait humainement espérer, « a cru, avec espérance » ou en espérance, *ἐν ἐλπίδι*, « qu'il serait le père de beaucoup de peuples, » cela prouve-t-il que pour saint Paul « croire » signifie « espérer » ? De ce que l'espérance est mentionnée par lui comme accompagnant la foi d'Abraham, ou comme un effet de cette foi, s'ensuit-il que le mot « foi » signifie cet effet ? Quand je dis qu'un courant électrique produit telle lumière, je ne veux pas dire que le mot « courant » signifie la lumière : telle est pourtant la confusion d'idées de ceux qui nous objectent ce texte. Ils devraient voir aussi que, d'après le contexte, cette « espérance », louée par l'apôtre dans Abraham, n'est pas la même chose que la confiance

du pardon de ses péchés, qu'il faudrait dans leur système; ils n'arrivent donc pas ici au sens « prégnant » qu'ils veulent. « La foi que Paul loue dans Abraham, ce n'est pas cette foi spéciale (des protestants), que ses péchés lui étaient remis à cause du Christ : d'une telle foi, il n'est question ni dans ce c. iv, ni ailleurs; mais c'est la foi générale et catholique par laquelle Abraham a cru tout ce que Dieu lui disait. » Stapleton, *De justificatione*, l. VIII, c. iv, *Opera*, Paris, 1620, t. II, p. 243. Sur ce texte, voir Cornely, *Comment. in Epist. ad Romanos*, Paris, 1896, p. 242 sq.; Prat, *loc. cit.*, p. 342.

Que, dans l'Écriture, les mots « foi, croire » puissent, en de rares occasions, outre la signification principale de croyance à une promesse, signifier secondairement l'effet de cette croyance, le mouvement affectif vers la chose promise — le connoter, en style scolastique — nous pouvons l'accorder avec plusieurs de nos anciens controversistes. Mais cela ne peut arriver qu'accidentellement, dans les cas où la révélation que l'on croit contient une promesse et peut ainsi exciter l'espérance de la chose promise et la confiance en celui qui promet; combien de révélations ou paroles divines ont un autre contenu, menacent d'un mal, affirment un dogme, donnent un précepte, et ne promettent rien !

b) *La foi des miracles.* — Les textes où le Christ recommande ce qu'on a appelé « la foi des miracles », Matth., xvii, 19; xxi, 21, et autres synoptiques, sont de ceux où l'on peut admettre que les mots « foi, croire » indiquent secondairement un mouvement affectif de confiance, d'espérance. Mais d'abord, il ne s'agit nullement ici de la confiance du pardon, la seule dans laquelle les protestants font consister la foi qui sert à la justification; aussi, est-il de tradition, parmi eux, de distinguer la « foi des miracles » et la « foi qui justifie ». Et une distinction peut très bien s'admettre, pourvu qu'on ne force pas la différence et qu'on l'explique bien. De plus, ce qui caractérise la foi des miracles, dans l'Évangile, ce n'est pas cet accompagnement émotionnel et affectif, c'est au contraire un élément intellectuel tout particulier. Outre la croyance commune à la toute-puissance de Dieu, révélée à tous les chrétiens (le miracle « peut se faire », croyance demandée par Jésus dans Matth., ix, 28), la foi des miracles ajoute une croyance absolument ferme au futur événement (le miracle sera) : « Je vous le dis en vérité, si quelqu'un dit à cette montagne : Ote-toi de là, et jette-toi dans la mer, et s'il ne doute pas dans son cœur, mais croit que ce qu'il dit arrivera, il le verra s'accomplir. » Marc., xi, 22. Dieu demeure le maître de ses dons et surtout d'un miracle aussi éclatant; évidemment il ne suffit pas, pour l'obtenir, que l'homme se persuade par entêtement qu'il y arrivera; la persuasion dont parle ici le Christ doit venir naturellement de Dieu, soit par une révélation particulière, soit du moins par une vague instinct prophétique, par une conviction imprimée dans l'esprit d'une manière naturellement inexplicable. Les récits authentiques de miracles nous montrent parfois cette extraordinaire conviction anticipée du miracle, dans le futur miraculé. C'est Dieu qui la produit : encore faut-il que la liberté humaine le laisse agir, et ne perde pas cette grâce en cédant, par sa faute, à une tentation subéquente de doute ou de crainte, ce que le Maître blâme. Matth., xiv, 31. Le miracle n'a pas toujours besoin, pour se produire, de cette extraordinaire prévision; mais quand elle existe, il suit infailliblement; il y a entre les deux grâces un lien noué par la promesse du Christ, tellement que la seconde résulte de la première, et que le miracle est comme un effet de la foi des miracles. Il fallait ce lien : quand le thaumaturge annonce d'avance le miracle qu'il va faire pour prouver la vérité de sa mission religieuse (par exemple,

Pierre, Act., iii, 6, à l'imitation de son Maître, Marc., ix, 10, 11), comment pourrait-il prudemment s'avancer ainsi, s'il n'avait intérieurement la certitude de l'événement?

Cette espèce de don regarde directement le bien de l'Église plutôt que le salut de qui le reçoit; aussi l'apôtre le range-t-il parmi les charismes, inférieurs à la charité et incapables de nous sauver, I Cor., xiii, 2; et le miracle lui-même auquel se rapporte ce don peut se faire par l'intermédiaire d'un homme qui n'a pas la charité ou qui ne sera pas sauvé. Matth., vii, 22. Cependant, si elle ne suppose pas la charité, la foi des miracles suppose toujours à sa base la foi chrétienne ordinaire, qui a déjà par elle-même une relation avec le miracle. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp., De potentia*, q. vi, a. 9. D'autre part, la foi des miracles et les miracles eux-mêmes étaient des charismes nécessaires à l'Église surtout à ses débuts, ce qui explique que Jésus en parle avec insistance à ses apôtres, futurs thaumaturges, qu'il envoie déjà faire leur apprentissage de ce don. Matth., x, 8. Sur la nature de la foi des miracles et sa distinction de la foi dogmatique et ordinaire, voir, parmi les Pères, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, v, c. x, *P. G.*, t. xxxiii, col. 517; S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. lvii, *P. G.*, t. lvii, col. 563; *In I Cor.*, homil. xxix, n. 3, *P. G.*, t. lxi, col. 245; parmi les théologiens et les exégètes catholiques, Vasquez, *In I^{am} II^e*, disp. CCX, c. iv, Lyon, 1620, t. II, p. 688 sq.; Louis de Torrez (*Turrianus*), *De fide, spe et caritate*, Lyon, 1617, t. I, p. 514; Justiniani, *In B. Pauli epistolas*, Lyon, 1612, p. 780 sq. Nous savons que d'autres l'expliquent autrement, mais d'une manière moins satisfaisante.

c) *La foi et les œuvres*, dans saint Paul, surtout Rom., iii, 21 sq., et iv; Gal., ii, 16 sq., et iii. — Si nous ne craignons de sortir de notre sujet, il nous serait aisé de montrer que les « œuvres » ou « œuvres de la loi », rejetées par saint Paul comme inutiles à la justification et au salut, sont les actions conformes à la loi, du moins en partie, non pas faites comme la loi naturelle ou mosaïque les supposait, mais comme les concevaient d'ordinaire les Juifs d'alors, et à leur suite les judaïsants que l'apôtre combat : œuvres sans esprit intérieur, où l'on ne cherchait que la légalité extérieure et l'estime des hommes, comme le Christ l'avait déjà reproché aux pharisiens; où, comptant sur les forces de la nature, on ne demandait rien à la grâce, et l'on s'imaginait ainsi mériter : partant, œuvres purement naturelles, et même viciées. Saint Paul indique lui-même la distinction entre deux sortes d'œuvres. Il y a celles qu'il recommande aux fidèles, les œuvres vraiment bonnes et surnaturelles : il les appelle ordinairement *bona opera*, ἀγαθὰ ἔργα, II Cor., ix, 8; I Tim., v, 10; Tit., ii, 14, etc. (*operemur bonum*, Gal., vi, 10); ou bien, *observatio mandatorum Dei*. I Cor., vii, 19. Il y a les œuvres qui sont purement de nous, non de la grâce, Tit., iii, 5 (remarquez l'addition emphatique ἡμεῖς, *quæ fecimus nos*), œuvres de justice légale et toute personnelle auxquelles se fiait Paul avant sa conversion, Phil., iii, 9 (remarquez de même ἐμὴν, *meam*) : à celles-là jamais l'apôtre ne donne l'épithète de « bonnes » : il les appelle ἔργα tout court, ou plus souvent ἔργα νόμου, *opera legis*, œuvres de légalité, telles que les entendaient ses adversaires. Même il met parfois en opposition manifeste ces deux catégories, ces « bonnes œuvres » et ces « œuvres ». Eph., ii, 9, 10; Tit., iii, 5, 8. Voir le théologien catholique Wieser, *Pauli doctrina de justificatione... biblico-dogmatice discussa*, Trente, 1874, p. 119, 120; cf. p. 16, 27; l'évêque anglican Bull, *Harmonia apostolica* (critique des systèmes pour concilier saint Paul et saint Jacques sur la foi et les œuvres), diss. II, c. xii, dans *Opera*, Londres, 1703, p. 81 sq.; B. Bartmann, *St. Pau-*

ius und St. Jacobus über die Rechtfertigung, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, fasc. 1, p. 30-31, 146-147.

Mais la solution même que nous venons d'indiquer à la difficile question des « œuvres » rejetées par saint Paul crée une difficulté nouvelle à notre interprétation du mot « foi ». Si à ces œuvres toutes judaïques la « foi » est seule opposée, « l'homme est justifié par la foi, à l'exclusion des œuvres de la loi, » Rom., III, 28 — il faut qu'ici le mot « foi » signifie tout cet esprit intérieur, tous ces sentiments religieux qui manquaient aux Juifs charnels, et non pas seulement la foi-croyance; d'autant plus que, dans la doctrine catholique, la foi-croyance ne peut obtenir la justification et le salut qu'en se complétant par d'autres actes intérieurs, comme le repentir, l'espérance, la charité. Voir JUSTIFICATION. Quand donc saint Paul attribue la justification à la « foi » sans ajouter autre chose, les catholiques, eux aussi, doivent entendre ce mot dans un sens prégnant, et non plus comme une simple croyance. Voilà la difficulté.

a. *Réponse indirecte.* — Cette objection ne saurait guère profiter aux protestants, car elle tend à exiger comme condition de la justification, sous le nom de « foi », non seulement la confiance au Christ qui est pour eux comme pour Luther l'élément essentiel, mais encore le repentir de nos péchés dont Luther ne voulait en aucune façon, voir PÉNITENCE, et la charité, qu'il ne voulait pas faire entrer dans la foi justifiante, comme le rappellent Sanday, *op. cit.*, p. 151; Prat, *op. cit.*, p. 357, 358. Et bien des protestants, aujourd'hui encore, suivent Luther en cela. Tel M. Ménégoz : « Luther reconnut, dit-il, que la charité n'avait pas la vertu d'effacer les péchés... Cette vertu, Luther l'attribue exclusivement à la foi. » *Le fidéisme*, 1900, p. 28. Et p. 31, il ramène dans le rang libéral certains protestants qui cherchent un acte du cœur plus central, plus salutaire que la foi, et croient le trouver dans la charité, baptisée par quelques-uns du nom de « foi » pour sauver au moins la formule de Luther. « Sans s'en douter, dit M. Ménégoz, on retombe ainsi dans l'erreur juive et papiste du salut par l'accomplissement de la loi; car c'est bien explicitement la Loi, et non l'Évangile, que Jésus-Christ a résumée dans ces paroles : Tu aimeras Dieu par-dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même. » Et puis, c'est enseigner, « comme l'Église romaine, la justification par la foi et par la charité. » Encore si par « charité » on n'entendait que l'amour de Dieu ! « Mais grâce à la tendance naturelle du cœur humain, le libéralisme (protestant) n'arrive que trop facilement à négliger la doctrine de l'amour de Dieu, pour n'enseigner que le salut par les œuvres de charité à l'égard du prochain, et à échapper ainsi, aussi bien que l'orthodoxisme, au douloureux renoncement à soi-même et à la consécration du moi tout entier à Dieu (par la seule foi-confiance). » *Op. cit.*, p. 32, 33. Du reste, il y a peu de sincérité à prétendre que l'on suit Luther, et à faire entrer dans sa formule des ingrédients qu'il en a formellement exclus. Dès le premier siècle de la Réforme, des protestants, tout en défendant contre les catholiques la formule luthérienne de « la foi seule » suffisant au salut, introduisaient sous le nom de « foi » la charité et tout ce que nous demandons de dispositions pour la justification; et le B. Pierre Canisius s'élevait contre cette dangereuse manière d'équivoquer : « Pourquoi donc alors tant batailler pour la formule *sola fide*, pourquoi ces déclamations tragiques contre nous? d'autant plus qu'ils n'ignorent pas, et les faits le disent assez haut, combien cette formule, la *foi seule*, choque les pieux fidèles, combien elle pousse les âmes vulgaires à lâcher la bride à leurs passions et à négliger toute recherche de la vertu. » *Commentarius de verbi*

Dei corruptelis, c. XII, Ingolstadt, 1583, t. I, p. 183. Sur quelques protestants de nos jours, qui identifient entre elles les vertus théologiques, voir ESPÉRANCE, t. V, col. 615.

b. *Réponse directe.* — Saint Paul dit que nous sommes « justifiés par la foi, » Rom., V, 1, etc., et non « par la foi seule, » comme le lui faisait dire Luther dans sa version allemande et comme le croient beaucoup de protestants. Voir Feine, cité par le P. Prat, *op. cit.*, II^e partie, p. 359. Cf. Prat, I^{re} partie, 4^e édit., p. 237, 238. Rien ne prouve qu'en prononçant le mot « foi » l'apôtre s'écarte du sens de *foi-croyance* dont il a donné tant d'exemples, voir col. 58-60; rien ne prouve qu'il entende par « foi » l'ensemble de tous les sentiments religieux, de tous les actes intérieurs conduisant à la justification, y compris la charité. L'Écriture, n'étant pas un traité didactique, ne fait nulle part une énumération complète des conditions du salut, mais en donne une ici, une autre là, en sorte que la doctrine intégrale ne peut résulter que de l'ensemble des textes recueillis çà et là. Ainsi l'apôtre : si dans les textes objectés il attribue la justification ou le salut à la foi, sans rien ajouter, il s'en explique d'ailleurs, quand il ajoute à la foi, pour qu'elle soit vraiment efficace, la « charité », Gal., V, 6, remplacée dans un texte parallèle par « l'observation des commandements de Dieu. » I Cor., VII, 19. Ailleurs encore, il représente la charité comme tellement nécessaire que sans elle tout le reste n'est rien, ne sert à rien. I Cor., XIII, 1-3. Ailleurs, c'est la grâce qui justifie, Rom., III, 24; c'est le baptême, Eph., V, 26; Tit., III, 5. Complétez ces textes les uns par les autres, vous y trouverez toutes les conditions de justification et de salut; et dans ceux où il parle seulement de la foi, vous ne serez pas obligés d'enfler indûment le sens de ce mot. De même dans les Évangiles, tantôt le Christ ne mentionne, comme condition de salut, que la foi, paraissant négliger le reste, Joa., III, 16; tantôt l'observation du décalogue, paraissant négliger la foi, Matth., XIX, 16 sq.; tantôt le secours de la grâce, Joa., VI, 44; xv, 5; tantôt la pénitence, Matth., IV, 17, la pénitence avec la foi, Marc., I, 15; tantôt le baptême, Joa., III, 5, le baptême avec la foi, Marc., XVI, 16; tantôt la persévérance finale. Matth., X, 22. Dans un passage où le salut est promis d'une manière générale à une espèce d'actes, il faut toujours sous-entendre les autres conditions de salut indiquées ailleurs. Telle est la solution classique, donnée très nettement déjà par saint Augustin, *De fide et operibus*, c. XIII, P. L., t. XL, col. 210; cf. c. XXIII, puis par les exégètes et controversistes catholiques : « Les promesses ne doivent être prises qu'avec cette limitation et cette condition : si les autres conditions requises se rencontrent, si rien ne fait obstacle; ainsi le salut éternel est promis à la foi, à l'espérance, à l'invocation de Dieu. Rom., X, 13. » Bonfrère, *In Script. sacram. præloquia*, c. XXI, reg. XII, pour l'explication de l'Écriture, dans Migne, *Cursus Scripturæ sacræ*, t. I, col. 290. « Ces promesses universelles (comme Joa., III, 16) doivent toujours être entendues sous les conditions exprimées dans un autre endroit de l'Écriture... Nous lisons : Tous ceux qui demandent reçoivent. Matth., VII, 8. Entendez : si leur prière s'accompagne des conditions nécessaires... Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal. Jac., IV, 3. » Les frères de Walenburch, *De justificatione*, c. LXXV, n. 27, *Tractatus de controversiis fidei*, Cologne, 1671, t. II, p. 475. « Lorsque plusieurs causes concourent à la production d'un effet, l'Écriture attribue cet effet tantôt à l'une, tantôt à l'autre, et ne veut pas dire par là qu'une de ces causes puisse suffire sans les autres. » Bellarmin, *De justificatione*, l. I, c. XX, *Opera*, Paris, 1878, t. VI, p. 196. Cf. c. XXII. Ainsi, dans la phrase paulinienne « justifiés par

la foi, » la « foi » ne change pas de signification; elle ne signifie pas les autres dispositions, mais elle les laisse sous-entendre; de même que le « baptême », quand la justification d'un adulte lui est attribuée par saint Paul, ne change pas de sens, ne prend pas un sens prégnant, mais nous savons par ailleurs qu'il faut sous-entendre dans cet adulte, à côté du baptême, les dispositions nécessaires.

Objections. — Même avec ces sous-entendus, pour pouvoir attribuer la justification à la foi-croyance, il faudrait au moins qu'elle eût une valeur morale, une vertu salutaire initiale; or, elle ne l'a pas. « La croyance à un dogme ou à un fait, quelque vrais qu'ils soient, ne saurait avoir de vertu salutaire, pas plus qu'une erreur de pensée ne saurait, en bonne morale, être un motif de condamnation. Le salut doit dépendre, non d'un acte intellectuel, mais d'un mouvement plus profond, plus intime de l'âme. » Ménégos, *Le fidéisme*, p. 31. — *Réponse.* — Vous supposez à tort que nous entendons par croyance un acte purement intellectuel; nous entendons, avec la plupart des philosophes même modernes, un acte où la volonté influe sur l'intelligence; et en ce sens il peut y avoir des erreurs coupables. Voir CROYANCE, t. III, col. 2365, 2375, 2377, 2379, 2384 sq. L'acte par lequel nous croyons un dogme ne sort pas de cette conception générale de la croyance; il présuppose, comme nous le verrons, un *pius affectus credendi*, un mouvement de l'âme vers Dieu, que nous honorons en le croyant sur parole. La croyance à un dogme, avec toutes les conditions voulues, peut donc avoir une valeur morale et religieuse, et une vertu salutaire initiale, du moins si l'on considère que c'est un acte surnaturel, un don de la grâce. Aussi saint Thomas dit-il que la « première union de l'âme avec Dieu se fait par la foi, » *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXIX, q. 1, a. 6, ad 2^{um}, et que « le premier principe de la purification du cœur est la foi, qui enlève l'impureté de l'erreur; ensuite, si elle est perfectionnée par la charité, elle produit la purification parfaite. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. VII, a. 2. Sur la valeur morale de la foi, reconnue enfin par une grande partie des protestants, voir Prat, *op. cit.*, p. 342, 359.

Mais, nous dira-t-on encore, pourquoi saint Paul, dans la plupart des textes, attribue-t-il la justification non pas à la charité, mais à la foi, vertu inférieure d'après le sens que vous lui donnez? — *Réponse.* — La foi-croyance, quoique inférieure, avait des titres spéciaux à une mention plus fréquente. Dans l'ordre psychologique des dispositions à la justification, elle vient la première : et c'est bien ainsi que saint Augustin explique l'apôtre : *Ex fide dicitur justificari hominem, quia ipsa prima datur, ex qua impetrantur cætera. De prædestinat. sanctorum*, c. VII, P. L., t. XLIV, col. 969. Cette priorité tient sans doute à ce que, dans l'ordre du développement psychologique, on va de l'imparfait au parfait, mais enfin c'est une priorité. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. IV, a. 7; q. XVII, a. 8. C'est la porte qui nous introduit dans le christianisme; et comme, quand on nous demande où est telle maison, nous indiquons la porte plutôt que toute autre partie de l'édifice plus parfaite ou plus intime, ainsi la foi-croyance devait être mise en relief, et surtout par les apôtres, dont la fonction était d'introduire Juifs et gentils dans les croyances chrétiennes; c'était pour eux la première nécessité, et aussi la grande difficulté, laquelle une fois vaincue, il était plus facile d'obtenir le reste. Tolet, *In Epist. ad Rom.*, c. III, annot. 17, Mayence, 1603, p. 152, 153. Autre titre de la foi : elle fonde, et soutient perpétuellement les autres actes de vertu. Voir plus loin, col. 84. On peut ajouter que saint Paul, qui remonte volontiers aux exemples et aux textes bibliques, ayant à parler de la justification qui nous rend amis de Dieu, rencontrait comme exemple Abraham, le grand juste,

que Dieu appelle son ami, Is., XLII, 8, mot bien remarqué dans la suite. Judith, VIII, 22; Jac., II, 23. Or, si nous lisons la vie d'Abraham dans la Genèse, le seul de ses actes auquel il arrive d'être rapproché de l'idée de justice, de justification, c'est le fait d'avoir cru : « Abraham crut à (la parole de) Dieu, et Dieu le lui imputa à justice. » Gen., XV, 6. D'après le contexte, il s'agit ici de la foi-croyance, de la croyance d'Abraham à la révélation qui lui est faite de sa nombreuse postérité future. C'en était assez pour que l'apôtre citât et commentât au long cet exemple et ce texte; il se trouva ainsi amené, quand il traitait de la justification, à mentionner le plus souvent la foi de préférence à toute autre disposition de l'âme, quoiqu'elle ne soit pas la seule requise pour la justification.

Autre solution : la « foi » serait la foi vive, qui renferme la charité, laquelle renferme la résolution d'obéir à tout ce que Dieu veut. Ne pourrait-on pas dire que chez saint Paul, sans parler d'acceptions rares et exceptionnelles, on trouve deux sens du mot à peu près également usités? — Souvent, il prend la foi dans un sens strict, soit en la distinguant de l'espérance et de la charité, I Cor., XIII, 13, ce sont trois choses, *trīa hæc*, cf. Eph., I, 15-18; Col., I, 4, 5; I Thes., I, 3; v, 8; Heb., x, 22-24, soit en la distinguant au moins de la charité. I Cor., XVI, 13, 14; Gal., v, 6; Eph., III, 17; IV, 13, 15; VI, 23; I Tim., I, 5, 14; VI, 11, etc. Pour plus de détails, voir Prat, *op. cit.*, II^e partie, 2^e édit., p. 468, 469. Il prend encore la foi dans le sens strict de croyance, dans tous les exemples que nous avons cités plus haut. « *Fides ex auditu*; elle est l'adhésion de l'esprit à un témoignage divin. » Prat, *loc. cit.*, p. 337. « Ici (Rom., VI, 8; x, 9; I Thes., IV, 14) la foi est une adhésion intellectuelle à une vérité d'ordre historique, sans aucune idée accessoire de confiance ou d'abandon; néanmoins, c'est la foi véritable, la foi chrétienne, puisque le salut y est attaché, » p. 339. Mais dans sa controverse avec les judaïsants sur la foi et les œuvres, sur la foi qui justifie, ne pourrait-on pas dire qu'il entend, sous le nom de « foi », le groupe entier des vertus théologiques, ce que les théologiens appellent la foi vive, complétée par la charité? C'est ce que semble admettre, entre autres exégètes, le R. P. Prat, dans cette définition de la « foi » qui justifie : « Il y a de plus, dans la foi, un double acte d'obéissance : obéissance de la volonté inclinant l'intelligence à accepter le témoignage de Dieu; obéissance de tout l'homme au vouloir divin connu par la révélation, » *op. cit.*, I^{re} partie, p. 236; et dans ces assertions : « La foi de saint Paul est la foi concrète, la foi agissante, la foi qui reçoit de la charité son impulsion et sa forme; la foi de saint Jacques est un simple assentiment de l'intelligence... Le premier parle de la foi vive, le second d'une foi qui peut être morte, qui est en tout cas inactive, » p. 244, 245.

Le seul inconvénient que nous trouvions à cette solution, c'est de faire passer l'apôtre d'un sens à l'autre sans avertir, au risque d'égarer les fidèles; même dans sa controverse avec les judaïsants, il quitterait parfois le sens qu'on lui suppose dans cette controverse, pour revenir brusquement à l'autre : ainsi Rom., x, 9; Gal., v, 6. Le même mot « foi » tantôt signifierait la charité, tantôt ne la signifierait pas. Avons-nous le droit de supposer dans l'écrivain inspiré une telle confusion de langage à propos d'idées importantes, quand nous pouvons l'éviter par la solution classique donnée plus haut, qui laisse toujours le même sens au mot « foi »?

Remarquons en passant que, lorsque les théologiens parlent de « foi vive », alors l'adjectif qu'ils ajoutent détermine nettement une nouvelle signification : il signale la présence de la charité, comme l'expression contraire « foi morte » signale son absence. Mais la

« foi » sans épithète fait abstraction de cette présence ou de cette absence; elle reste essentiellement la même, tandis que la charité vient ou s'en va; c'est la *fides ipsa in se*, dont parle le concile du Vatican, sess. III, c. III. Denzinger, n. 1791 (1640). De ce que la foi, sans la charité, est *insuffisante* au salut, Jac., II, 14, de ce qu'elle est alors, sans trop forcer la comparaison, comme un corps sans âme, *ibid.*, 26, il ne s'ensuit pas que, sans la charité, elle soit *inexistante* — même un cadavre existe — ni que le mot foi, sans épithète, doive signifier la foi dans cet état meilleur où la charité l'accompagne. Saint Jacques ne traite pas, comme nous le faisons en ce moment, la question philologique, mais la question dogmatique : les protestants qui nous l'objectent confondent tout cela; il ne dit pas : la foi sans la charité ne doit pas s'appeler foi; au contraire, il emploie comme nous les mots « foi, croire » pour la simple croyance : « La foi sans les œuvres, » « Tu crois qu'il y a un seul Dieu; tu fais bien, » etc. Jac., II, 19.

Revenons à saint Paul. Si l'on tenait à ce qu'il ait eu alternativement en vue deux sens très différents du mot « foi », au moins, entre les deux, il y aurait d'excellentes raisons de préférer comme propre le sens qu'il donne dans l'enseignement simple et direct de la doctrine chrétienne, et lorsqu'il ne subordonne pas sa pensée aux controverses et aux influences extérieures; le sens qui, de plus, est resté seul dans ses derniers écrits, dans ses Épîtres pastorales à Timothée et à Tite, lorsque l'apôtre était plus à même de fixer définitivement la langue chrétienne. « Peut-être constaterons-nous chez saint Paul, ce premier créateur de la langue chrétienne, un effort soutenu vers le mieux, » F. Prat, *op. cit.*, I^{re} partie, Introd., p. 4. Par suite, nous ne pourrions regarder comme principal le sens qu'il aurait employé dans une controverse difficile et obscure de l'aveu de tout le monde. Nous ne devons jamais expliquer le clair par l'obscur; et dans la polémique il arrive aisément que le langage manque de netteté, soit qu'on s'adapte parfois au parler peu correct des adversaires, tandis qu'on les poursuit sur leur propre terrain, soit pour d'autres raisons. Ainsi le sens employé par saint Paul en dehors de cette controverse est le sens exact du mot foi; et si l'on en admettait un autre dans cette polémique, celui-ci, quoique plus ample, ne devrait pas être appelé le sens « fort, profond, prégnant, » mais le sens large, impropre et figuré du mot « foi ».

3^o Conclusion. — Le mot *πίστις* figurant à peu près 240 fois dans le Nouveau Testament et le mot *πιστεύω* environ autant, nous n'avons pu analyser tant de textes en détail, mais après en avoir examiné plusieurs en particulier, nous avons dû procéder plus largement, par groupes, nous arrêtant surtout aux diverses catégories de textes sur lesquelles les protestants comptent davantage. Un chapitre de l'Épître aux Hébreux reste à examiner, voir plus loin, col. 85 sq.; mais notre induction est déjà assez complète pour nous permettre de rejeter l'hypothèse, que les mots « foi, croire » aient comme sens prédominant et propre, dans le Nouveau Testament, le sens de *confiance du pardon*. Cela nous suffit. Nous pourrions aller plus loin, et prouver, par le bilan de tous les textes, qu'au contraire le sens de *foi-croyance* est le sens normal et prédominant, même au point de vue d'une exégèse purement textuelle : mais pour faire court, nous nous passerons de cette assertion et de sa preuve. Nous n'en avons pas besoin. Quand on arriverait à prouver, par l'exégèse rationnelle des textes, que le mot foi a deux sens à peu près égaux comme emploi dans le Nouveau Testament et qu'il reste donc, dans l'Écriture prise séparément de toute tradition, équivoque et ambigu, sans aucun sens prédominant et propre —

position bien différente de celle des protestants — la théologie catholique n'en souffrirait pas. Elle ferait observer que l'Écriture n'est pas la seule source de la révélation divine, encore moins de la langue sacrée; que la tradition, pour fixer le langage chrétien, a voix au chapitre, et voix prépondérante. Si un mot jouant un si grand rôle semblait rester, dans l'Écriture, plus ou moins équivoque et obscur, c'est à la tradition qu'il faudrait demander de dissiper cette obscurité et de déterminer quel sens doit figurer de préférence dans nos définitions de l'acte de foi, quel sens doit devenir normal dans le langage théologique et dans les catéchismes.

1. Avant de passer à cette étude de la tradition, répondons à quelques objections plutôt psychologiques qu'exégétiques. Le fidèle, nous dit-on, ne doit pas avoir seulement la confiance du pardon à recevoir, confiance que vous ramenez à l'espérance (concile de Trente, sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798) : il doit avoir ensuite la confiance du pardon reçu, sans laquelle il n'aurait ni joie, ni courage dans les épreuves, ni espérance du ciel. Or, cette confiance du pardon reçu ne peut rentrer dans l'espérance, qui regarde essentiellement un bien futur; reste donc à la mettre dans la foi. Ainsi raisonne, contre Bellarmin, J. Gerhard, *Loci theologici*, Berlin, 1864, t. III, p. 367. — Réponse. — a) Quand cette confiance n'appartiendrait pas à l'espérance, on ne pourrait en conclure qu'elle appartienne à la foi : en dehors de la foi chrétienne et théologique, il y a de pieuses croyances, des appréciations favorables de notre état personnel, capables d'exciter au cœur la joie, la confiance et le courage. — b) L'espérance, avec la confiance qui est un de ses éléments, peut aussi se porter sur un bien présent, s'il n'est pas absolument certain. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 609. Or, c'est le cas de notre état de grâce; il n'est pas absolument certain. Voir col. 616, 617, et surtout GRÂCE. D'autre part, la croyance qu'a un pieux fidèle de son état de grâce ne peut être un acte de foi chrétienne, faute de cette absolue certitude essentielle à la foi chrétienne, et aussi parce que le fait de son état de grâce n'a pas été révélé, la foi chrétienne ne portant que sur un objet révélé. Malgré ce défaut de certitude, un esprit raisonnable, qui sait se contenter de ce que Dieu lui donne de lumière, pourra trouver une consolation suffisante dans la confiance du pardon, et surtout puisera dans la grâce de Dieu assez de force pour lutter et espérer le ciel; la crainte même, résultat du défaut de certitude, sera pour lui un secours d'un autre genre. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 619, 620. Ainsi la confiance du pardon à recevoir et celle du pardon reçu ne change pas essentiellement de nature; c'est la même qui continue, souvent avec un accroissement; d'intensité purement accidentel. Il ne pourrait y avoir acte de foi théologique sur le pardon reçu ou sur le salut futur que dans le cas très rare d'une révélation proprement dite, faite immédiatement au fidèle et dûment constatée par lui. Concile de Trente, sess. VI, c. XII, et can. 16, Denzinger, n. 805, 826. De ce cas exceptionnel, des protestants nombreux font une règle générale, et expliquent ainsi la foi justificatrice exigée de tous : c'est rendre bien des gens visionnaires, et les jeter dans certaines « variétés de l'expérience religieuse » réprouvées du bon sens. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 617.

De plus, en confondant la confiance du pardon avec la foi dont parle l'Écriture et en disant que cette foi suffit à la justification, ou même aussi au salut éternel, comme le disait Luther, on arrive fatalement à nier la nécessité de croire les dogmes révélés. C'est à quoi sont arrivés tant de protestants libéraux; et n'est-il pas logique de se contenter du genre de foi qui suffit au salut? Les protestants conservateurs

ou « orthodoxes », qui veulent garder la croyance à plusieurs vérités révélées, ne trouvant dans le Nouveau Testament d'autres mots, pour exprimer cette croyance, que « croire » et « foi », aboutissent à équivoquer perpétuellement sur ces mots, comme M. Harnack lui-même le reproche à Luther, ou à remanier perpétuellement leur définition de la foi, comme la *Realencyclopädie* de théologie protestante de Hauck reproche à Mélanchthon de l'avoir fait dans ses ouvrages successifs. Voir Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. Choisy, Paris, 1893, p. 442, 444, 448; *L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1902, p. 307; *Realencyclopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. vi, p. 678. Cf. *Études* du 20 octobre 1907, p. 233 sq.; Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, Paris, 1912, t. iii, p. 252-258. D'autre part, l'indifférence dogmatique des protestants libéraux, la « foi qui sauve » réduite par eux à une attitude confiante, la doctrine chrétienne devenue pour eux une quantité négligeable, tout cela est aussi antiévangélique qu'antipaulinien. Cf. *Études* du 20 avril 1908, p. 170 sq.; L. de Grandmaison, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 194 sq. Par le sens qu'il donne à la « foi », le protestantisme s'enferme donc dans un dilemme : orthodoxe, il aboutit à se contredire; libéral, à ruiner de fond en comble les croyances chrétiennes.

Auguste Sabatier, libéral, attaque à son tour notre conception de la foi-croyance : « La foi qui, dans la Bible, était un acte de confiance et de consécration à Dieu, devient une adhésion intellectuelle à un témoignage historique ou à une formule doctrinale. Un dualisme mortel éclate dans la religion. On admet que l'orthodoxie peut exister en dehors de la piété... Combien d'âmes se rassurent, se croyant ainsi fidèles quant à la doctrine, sauf, un moment ou l'autre, d'y ranger leur cœur et leur vie ! » Elles auraient tort de se rassurer, et la doctrine même qu'elles professent les en avertit. « Au fond, poursuit-il, cette idée de la révélation est toute païenne. Sur le terrain du christianisme authentique, on ne saurait séparer l'acte révélateur de Dieu de son action rédemptrice et sanctifiante. Dieu n'éclaire pas, il aveugle au contraire ceux qu'il ne sauve pas ou ne sanctifie pas... Quand elle ne nous donne point la vie, la parole de Dieu ne nous donne rien. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4^e édit., Paris, 1897, p. 43, 44. Tout ou rien : système violent, contraire à l'Écriture. L'« aveuglement » (relatif) dont elle parle, regarde les grands pécheurs endurcis, et non pas les pécheurs ordinaires qui ont conservé leur croyance : ceux-ci, Dieu ne les aveugle en aucun sens; dans nos Livres saints, on le voit se servir de cette croyance pour les exhorter à la conversion; s'ils répondent à son appel, s'ils coopèrent à sa grâce, ce crépuscule ou cette aube de la foi se changera en lumière et en chaleur du plein jour. Tandis que le Jupiter tonnant de Sabatier se plaît à aveugler ceux qu'il ne convertit pas du premier coup, le Christ se garde d'éteindre la mèche qui fume encore. Matth., xii, 20.

2. *La définition de la foi chez Newman.* — Si c'est dans les ouvrages de Newman encore protestant qu'on va chercher sa pensée sur la foi, faudra-t-il s'étonner d'y trouver le même embarras, la même équivoque, que nous venons de constater dans le protestantisme orthodoxe auquel il appartient? Tantôt il dira à la manière protestante : « Qu'est-ce donc que la foi? Croire, c'est... nous élever jusqu'à Dieu, réaliser sa présence, attendre sa visite, essayer d'accomplir sa volonté...; croire, c'est se rendre à Dieu, s'abandonner humblement entre ses mains. » Tantôt, se rapprochant des catholiques : « La foi est un principe actif qui appréhende des doctrines définies. » A ces citations, M. Brémond ajoute en note : « Une des croix du problème newmanien est dans le raccord entre ces

définitions. » Newman, *psychologie de la foi*, Paris, 1905, p. 312, 313. La « croix » est la même ici que pour l'orthodoxisme protestant en général. Y a-t-il lieu de chercher un raccord? — C'est bien à Newman protestant que paraît empruntée cette fâcheuse définition de la foi : Croire au Christ, c'est le considérer « comme une réalité présente, qui est pour nous la voie, la vérité et la vie... », c'est appuyer son être au sien pour y trouver le salut. » R. P. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904, p. 123. — Mais Newman converti est très net sur le sens du mot « foi ». Prenons presque au hasard un exemple. Dans sa *Lettre à Pusey à l'occasion de son Eirenicon de 1864*, il dit : « Par le mot *foi*, j'entends le *credo* (*creed*), et l'assentiment donné au *credo*; par le mot *dévotion*, j'entends les honneurs religieux qui appartiennent aux objets de notre foi, et l'action de leur rendre ces honneurs. La foi et la dévotion sont aussi distinctes dans la réalité des faits que dans nos concepts. Nous ne pouvons pas, il est vrai, avoir la dévotion sans la foi; mais nous pouvons croire sans éprouver de dévotion. Ce phénomène, chacun en a l'expérience en soi et dans les autres; et nous lui rendons témoignage, toutes les fois que nous parlons de réaliser une vérité ou de ne pas la réaliser, » c. iii, dans le recueil intitulé : *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching*, Londres, 1876, p. 26. Par où nous voyons que, pour Newman catholique, « réaliser une vérité » appartient à la « dévotion », mais n'est pas un élément essentiel de la « foi », à laquelle suffit l'assentiment à la vérité révélée. Voir CROYANCE, t. iii, col. 2373, 2374. Nous ne saurions trop blâmer le procédé qui consiste à introduire chez nous des idées protestantes en les empruntant à Newman, lorsqu'il était protestant, et à ne pas tenir compte de sa conversion, ni du changement de sa pensée.

II. LES PÈRES. — Si saint Augustin a une interprétation du *credere* en *Deum* dont Luther et d'autres se sont servi, voir plus haut, col. 67, cependant le sens de *croyance* reste pour lui le sens propre du mot « foi ». Voir la définition qu'il en donne, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, c. viii, texte cité à l'art. ESPÉRANCE, t. v, col. 606. Pour lui, la foi qui dispose à la justification (sans y suffire toute seule), c'est la foi dogmatique, celle que l'hérétique rejette. *Contra duas epist. pelagian.*, l. III, c. v, P. L., t. xlv, col. 598. Cf. *De sermone in monte*, l. I, c. v, P. L., t. xxxiv, col. 1236; *De Trinitate*, l. XV, c. xviii, P. L., t. xlii, col. 1082. Des protestants contemporains reconnaissent qu'Augustin a le concept catholique de la foi. Voir *Realencyclopädie* de Hauck, t. vi, p. 676.

Les autres grands docteurs du iv^e et du v^e siècle, grecs et latins, nous sont encore moins disputés. Saint Cyrille de Jérusalem et saint Jean Chrysostome dégagent de l'Écriture deux sens du mot foi, la foi des miracles et la foi « dogmatique ». Voir plus haut, col. 70. Comme la première n'est qu'un charisme donné à quelques-uns, ce ne peut être la foi chrétienne, et la seconde doit être la foi au sens propre. Dans plusieurs définitions que les Pères donnent de la foi, c'est pour eux un assentiment de l'esprit, *συγκατάθεσις*. Voir S. Cyrille de Jérusalem, *loc. cit.*, et Théodoret, *Græc. affectionum curatio*, serm. i, P. G., t. lxxxiii, col. 814, tous deux dans Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-Brigau, 1911, n. 820, 2144, avec un texte douteux de saint Basile, souvent cité, n. 972. D'autres grands docteurs de ce temps écrivent des livres « sur la foi » et ils entendent par là l'exposition des dogmes (surtout de la Trinité et de l'incarnation), ce qui suppose que la « foi » est l'assentiment donné à des dogmes. Voir S. Ambroise, *De fide ad Gratianum libri V*, P. L., t. xvi, col. 27 sq.; S. Ambroise, *Expositio fidei*, P. G., t. xxv, col. 199 sq.;

S. Grégoire de Nysse, *De fide ad Simplicium*, P. G., t. xlv, col. 135 sq.; S. Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide libri III*, P. G., t. lxxvi, col. 1134. Inutile de donner des textes pour une période où la chose est si claire.

Nous voyons le même sens du mot régner déjà chez les Pères les plus anciens, sur lesquels nous insisterons davantage.

Lightfoot a bien remarqué que saint Clément de Rome, tout en affirmant comme saint Paul la justification par la foi, à l'exclusion des œuvres faites avant la foi, a toujours soin de recommander aux fidèles la charité et les bonnes œuvres, et de concilier saint Jacques avec saint Paul. *I Cor.*, xxxii, xxxiii, Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 138, 140. Cf. Lightfoot, *The apostolic fathers*, part. I, *St. Clement of Rome*, Londres, 1890, t. I, p. 96; t. II, p. 100, 101. Mais ce qui nous intéresse à présent, c'est le sens qu'il donne au mot πίστις. Il n'y enferme pas toute vertu, tout sentiment religieux, puisqu'il distingue la « foi » de plusieurs autres vertus qu'elle aide : « Pourquoi notre père Abraham a-t-il été béni? N'est-ce pas parce qu'il a fait la justice et la vérité par le moyen de la foi? » διὰ πίστεως, xxxi, 2. Funk, t. I, p. 138. Cf. Jac., II, 22. « A cause de sa foi et de son hospitalité, διὰ πίστεως καὶ φιλοξενίας, un fils lui a été donné dans sa vieillesse, » xi, p. 112. De même, « c'est à cause de sa foi et de son hospitalité que Rahab a été sauvée, » xii, 1, p. 114. Et cette « foi » de Rahab, cf. Heb., xi, 31, Clément l'explique par les paroles mêmes de l'étrangère aux deux Israélites cachés dans sa maison : « Je sais avec certitude que votre Dieu (auquel elle fait ensuite profession de croire) vous livrera cette ville. » Jos., II, 9 sq. Et Clément d'observer qu'elle a eu non seulement la foi, mais la prophétie, 8, p. 114. Le rapprochement de ces deux dons nous montre assez qu'il prend aussi la foi pour un don intellectuel; et les paroles mêmes de Rahab dans la Bible expriment la foi-croyance.

Saint Ignace d'Antioche, sous le nom de « foi », ne comprend pas la charité, puisqu'il les oppose l'une à l'autre comme l'origine et la consommation de la vie spirituelle. *Ad Eph.*, xiv, Funk, t. I, p. 224. Il ajoute une phrase que Lightfoot interprète ainsi : « Où coexistent ces deux choses (la foi et la charité), là est Dieu; la foi ne peut errer, et la charité ne peut haïr. » *Apost. fathers*, part. II, *St. Ignatius*, 2^e édit., Londres, 1889, p. 67. Si la foi exclut l'erreur comme l'amour exclut la haine, c'est donc la connaissance infaillible qui caractérise la foi. Ce sens intellectualiste revient encore, plus bas, quand il oppose la « foi » et l'hérésie comme un bon et un mauvais enseignement : « Si quelqu'un corrompt la foi de Dieu par une impure doctrine, il ira au feu inextinguible, et ses disciples aussi, » c. xvi, p. 226.

Passons aux Pères du II^e siècle ou du commencement du III^e. Pour Clément d'Alexandrie, la « foi » n'est pas tout ce qui justifie et qui sauve, mais seulement « la première orientation vers le salut. Après elle, la crainte, l'espérance, le repentir, progressant par la continence et la patience, nous conduisent à la charité et à la gnose (vie parfaite, avec une connaissance supérieure des choses de Dieu). » *Strom.*, II, c. vi, P. G., t. viii, col. 965. Il explique comment la foi engendre non seulement l'espérance, mais aussi la crainte en constatant les menaces divines. *Ibid.* C'est dire que la foi n'est pas la confiance, autrement elle ne pourrait engendrer la crainte; mais qu'elle est la croyance à toute parole de Dieu, soit consolante, soit terrible. Il définit la « foi » une admission anticipée, πρόληψις, de ce que l'on comprendra un jour (par la gnose ou connaissance des parfaits, ou mieux, dans le ciel), col. 964; admission influencée par la volonté, πρόληψις ἐκούσιος, col. 940, 941, comme nous

le disons de la « croyance ». Enfin, à un singulier emploi du mot πίστις par l'hérétique Basilide il oppose cet autre concept de la foi qui fait bien la part de l'intelligence : « un assentiment raisonnable », λογικὴν συγκατάθεσιν, V, c. I, P. G., t. ix, col. 12. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 189.

Saint Irénée, avec saint Justin qu'il cite, distingue la foi de la charité comme deux dons différents. *Cont. hær.*, I, IV, c. vi, n. 2, P. G., t. vii, col. 987. Puis rappelant la promesse de vie éternelle faite à la foi, Joa., III, 15, etc., de peur qu'on ne l'entende mal et contre les bonnes œuvres, il ajoute cette glose : *Credere autem ei est facere ejus voluntatem*, n. 5, col. 989. Mais ce serait trop presser cette phrase explicative jetée en passant, que d'y voir une véritable définition du mot *credere* : Irénée n'a pas coutume de définir; ce qu'il veut simplement ici, c'est que la foi, pour mener de fait à la vie éternelle, sous-entende (et non pas signifie) l'observation des préceptes, l'accomplissement des volontés de Dieu. Du reste, il emploie couramment les mots « foi, croire » pour la croyance aux dogmes. Exemples : « L'Église, disséminée dans le monde entier..., a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, » etc. Il récite le symbole, et continue : « Ayant reçu cette prédication et cette foi, l'Église partout disséminée la garde avec soin... et croit unanimement à ces vérités... Ni les Églises qui sont chez les Germains n'enseignent et ne croient autrement, ni celles qui sont chez les Ibères ou les Celtes, ou en Orient, ou en Afrique, » etc., I, I, c. x, n. 1, 2, col. 549, 552. Les hérétiques « boivent une eau boueuse et corrompue, éloignés qu'ils sont de la foi de l'Église, » I, III, c. xxiv, col. 967.

Tertullien, comme Irénée, récite une formule du symbole des apôtres, et l'appelle *regula fidei*. La « foi » y est contenue, *fides in regula posita est. Præscript.*, c. xiii, xiv, P. L., t. II, col. 26, 27. Devenu montaniste, il continuera à appeler ce symbole *regula fidei, lex fidei. De virgin. velandis*, c. I, col. 889. Admettre ces dogmes, c'est « croire ». A Marcion, qui, donnant au Christ la seule apparence de la chair, supprimait par là sa naissance, sa mort, sa résurrection, il dit : *Si christianus es, crede quod traditum est. De carne Christi*, c. II, col. 755. Plus bas, col. 759, il rappelle le mot de saint Paul : « Ce que le monde tient pour insensé, Dieu l'a choisi pour confondre les sages, » I Cor., I, 27; et il part de là pour célébrer, comme un signe de vérité, le déshonneur qui s'attache à notre « foi », c'est-à-dire à notre croyance, aux yeux d'un vain monde, la belle impopularité de nos dogmes : « Pourquoi supprimes-tu le déshonneur nécessaire de la foi?... Je suis sauvé, si je n'ai pas rougi du Maître. Luc., ix, 26. Ici l'effronterie est un devoir, la folie est un bonheur. Le Fils de Dieu est né : je n'en rougis point, parce que c'est honteux. Le Fils de Dieu est mort : c'est tout à fait croyable, parce que c'est inepte. Enseveli, il est ressuscité : c'est certain, parce que c'est impossible. » *Op. cit.*, c. v, col. 761. On voit le vrai sens de ces phrases paradoxales, d'où l'on a fabriqué de nos jours le *credo quia absurdum*, si souvent reproché au rude Africain : comme s'il bravait la raison elle-même, et non pas le faux honneur et les fausses opinions du monde. Voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 33-36. Enfin Tertullien oppose perpétuellement la « foi » à l'hérésie, c'est donc la foi-croyance. Exemples : « Les hérésies, nées pour étouffer et tuer la foi..., ne peuvent rien, si elles rencontrent une foi saine et robuste. » *Præscript.*, c. II, col. 13, 14. Il rappelle « le futur jugement où il nous faudra tous comparaître devant le tribunal du Christ pour rendre compte en premier lieu de notre foi. Que diront-ils, les corrupteurs hérétiques de la vierge que le Christ leur avait confiée? » *Op. cit.*, c. xlv, col. 59.

Origène distingue très réellement la « foi » des autres vertus auxquelles il donne tout autant de part dans la justification et le salut : « Le premier commencement du salut et son fondement, c'est la foi; le progrès de l'édifice, c'est l'espérance; le sommet et l'accomplissement de l'ouvrage, c'est la charité. » *In Epist. ad Rom.*, iv, n. 6, P. G., t. xiv, col. 981. « Ce que l'Écriture dit de la foi, qu'elle a été comptée à Abraham pour la justice, ne peut-on pas le dire de la charité, ou des autres vertus, pitié, miséricorde...? » *Ibid.*, col. 982. Pour lui, « croire au Christ », c'est admettre les vérités qu'il a révélées et que son Église conserve : « Comme plusieurs de ceux qui font profession de croire au Christ sont en désaccord, même sur des points importants..., il faut fixer d'abord une règle sûre. On devra croire comme vraie cette doctrine-là seulement qui ne s'écartera en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique. » *Periarchon*, I, I, n. 1, 2, P. G., t. xi, col. 115, 116. Non seulement la foi est un acte intellectuel, mais plus elle s'enrichit de connaissance, plus elle est parfaite d'après lui : « Celse a prêté aux chrétiens ce principe : la sagesse ici-bas est un mal, la sottise est un bien. Mais c'est une calomnie, et une infidèle citation de Paul, qui ne dit pas, tout court : la sagesse est sottise devant Dieu, mais : la sagesse de ce monde. I Cor., iii, 18, 19. La sagesse de ce monde, c'est la fausse philosophie... De plus, notre doctrine elle-même reconnaît qu'il est bien préférable d'adhérer aux dogmes en se servant du raisonnement et de la sagesse, qu'en se servant de la simple foi, » *μετὰ ψιλῆς πίστεως*. Sans doute, Dieu se contente de celle-ci, car il a voulu ne laisser personne dénué de tout secours. Mais on peut voir d'après saint Paul, I Cor., i, 21, « que le plan divin était que l'on connût Dieu dans la sagesse de Dieu; et c'est parce que les hommes ne l'ont pas réalisé, que Dieu a voulu conséquemment sauver les croyants, non pas simplement par la sottise, mais par la sottise de la prédication... laquelle prêche Jésus crucifié... sottise pour les grecs. » *Cont. Celsum*, I, I, n. 13, P. G., t. xi, col. 680.

Cette étude des Pères se complètera de tout ce que nous en citerons sur le motif spécifique de la foi chez les Pères, col. 98 sq.

Après cela, on s'étonne de rencontrer l'assertion suivante d'un auteur catholique : « Cette même conception d'une foi qui est la tradition totale de l'homme à Dieu, nous la retrouvons partout, dans saint Paul, dans les Pères qui n'y voient point une simple adhésion intellectuelle à une connaissance testimoniale, mais le don de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu pour le temps et l'éternité. » F. Mallet, *Qu'est-ce que la foi?* 2^e édit., Paris, 1907, p. 39. Et pour cette conception plutôt protestante de la foi, on nous apporte, en fait de textes de Pères, un seul texte de Clément d'Alexandrie, dans lequel ne figure pas même le mot *πίστις*, et où il est question avant tout de la *charité*, *ἀγάπη*.

Ce qui confirme nos témoignages des Pères, c'est que les protestants contemporains, plus soucieux et mieux informés de l'antiquité chrétienne que leurs frères d'autrefois, n'essaient pas de nous les disputer. D'aucuns cherchent à en éluder la force en disant que, « dès le temps des Pères apostoliques, l'enseignement de saint Paul sur la foi a été bientôt obscurci dans l'Église chrétienne : enfin Luther vint, » etc. Ainsi la *Realencyclopädie* déjà citée, t. vi, p. 676. Bornons-nous à observer que, même en prenant la tradition en dehors de toute assistance divine, humainement, historiquement, il est mille fois plus vraisemblable que la doctrine de Paul ait été obscurcie par Luther, un moine qui vivait quinze siècles après lui, et adaptait les textes à ses anxiétés de conscience et à un système de son invention, que par les témoins les plus rap-

prochés des apôtres, qui avaient conversé avec eux ou vivaient peu après, donc bien mieux informés de leur langage et de leur pensée; d'autant plus que ces premières générations chrétiennes ne faisaient pas de systèmes, et s'attachaient simplement à bien conserver ce que les apôtres leur avaient transmis.

III. LES DOCUMENTS ECCLÉSIASTIQUES. — L'Église catholique est fidèle au langage comme à la pensée des Pères :

1^o *Le concile de Trente*. — 1. Ce qu'il appelle « foi » n'est pas l'ensemble des actes requis pour la justification, mais seulement la première des « dispositions » qu'il énumère, et « croire » a pour objet le vrai, *credentes vera esse*, etc. Sess. VI, c. vi, Denzinger, n. 798. « La foi, si l'espérance et la charité ne viennent s'y joindre, n'unit point parfaitement au Christ et ne rend point membre vivant de son corps, » c. vii, n. 800. Cependant « c'est une vraie foi, bien qu'elle ne soit pas la foi vive; et celui qui a la foi sans la charité, est chrétien, » can. 28, n. 838. — 2. Explication authentique de saint Paul : « Quand l'apôtre dit que l'homme est justifié par la foi..., il faut l'entendre en ce sens... que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification, » c. viii, n. 801. Donc « anathème à qui prétend que l'impie est justifié par la foi seule, entendant par là que rien d'autre n'est requis et ne coopère pour obtenir la grâce de la justification, » can. 9, n. 819. — 3. La foi qui sert à la justification ne doit pas être confondue avec la confiance du pardon, laquelle d'ailleurs ne suffit pas : « Anathème à qui prétend que la foi justifiante n'est pas autre chose que la confiance en la divine miséricorde pardonnant les péchés à cause du Christ; ou que cette confiance est la seule chose par laquelle nous soyons justifiés, » can. 12, n. 822.

2^o *Le concile du Vatican*. — 1. Sa définition du mot foi : « Par cette foi qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique entend une vertu surnaturelle par laquelle... nous croyons que le contenu de la révélation divine est vrai, » *a (Deo) revelata vera esse credimus*, etc. Sess. III, c. iii, Denzinger, n. 1789. C'est la foi-croyance, qui a pour objet le vrai et s'appuie sur un témoignage véridique, celui de Dieu, *qui nec falli nec fallere potest*. *Ibid.* Elle est séparable de la charité : « La foi prise en soi, même quand elle n'est pas animée par la charité, est un don de Dieu, et son acte est utile pour le salut. » *Ibid.*, n. 1791. — 2. Dans cette session du Vatican, la nature intellectuelle de l'acte de foi apparaît encore de bien des manières : soit par son objet, qui consiste en des *dogmes* à admettre, c. iii, n. 1792; soit par son antagoniste, le *doute* (phénomène intellectuel, bien qu'influencé par la volonté), can. 1794, 1814; soit par le genre *connaissance*, auquel la « foi » appartient, et dans lequel elle constitue une espèce, un ordre à part, c. iv, n. 1795; soit par les rapports de la foi avec la raison naturelle ou science, n. 1798, 1799; rapports qui impliquent manifestement que la foi rencontre la science dans le même plan, sur le même terrain intellectuel.

Enfin le concile nous parle d'une « doctrine de foi », c. iv, n. 1800; d'un « assentiment de foi chrétienne », can. 5, *De fide*, n. 1814; des « dogmes de la foi », can. 1, *De fide et ratione*, n. 1816.

3^o *Les documents de Pie X sur le modernisme*. — 1. *L'encyclique Pascendi*, 1907. La conception catholique de la foi, nous le verrons plus bas, suppose essentiellement le fait d'une révélation s'adressant du dehors à l'intelligence, et certains motifs de crédibilité qui, en prouvant ce fait, rendent raisonnable cet assentiment aux vérités révélées, qui est la « foi ». Or, les modernistes, en vertu de leur agnosticisme, écartent tous ces éléments essentiels : « Qu'advient-il, après cela, de la théologie naturelle, des motifs de

crédibilité, de la révélation extérieure?... Ils les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'*intellectualisme*, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Église a frappé ces erreurs monstrueuses (suivent des citations du concile du Vatican). » Trad. franç. officielle, avec texte latin, dans *Questions actuelles*, p. 7; texte latin (avec suppressions) dans Denzinger-Bannwart, n. 2072. D'après les modernistes, « la foi, principe et fondement de toute religion, réside dans un certain sentiment intime, engendré lui-même par le besoin du divin... qui gît... dans la *subconscience*... En face de cet *inconnaissable*..., sans nul jugement préalable (ce qui est du pur *fidéisme*), le besoin du divin suscite dans l'âme portée à la religion un sentiment particulier. Ce sentiment à ceci de propre, qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme avec Dieu. Telle est, pour les modernistes, la foi, et, dans la foi ainsi entendue, le commencement de toute religion... Notre sainte religion n'est autre chose qu'un fruit propre et spontané de la nature. Y a-t-il rien, en vérité, qui détruise plus radicalement l'ordre surnaturel? » Trad. franç., p. 9, 11, 15; Denzinger, n. 2074. Avec une pareille conception de la foi, il est bien clair qu'elle ne peut jamais se rencontrer sur le même terrain avec la science, ce qui est contraire au concile du Vatican, comme nous venons de le voir : « Leurs objets sont totalement étrangers entre eux, l'un en dehors de l'autre. Celui de la foi est justement ce que la science déclare lui être à elle-même *inconnaissable*. De là, un champ tout divers : la science est toute aux phénomènes, la foi n'a rien à y voir; la foi est toute au divin, cela est au-dessus de la science. D'où l'on conclut enfin qu'entre la science et la foi il n'y a point de conflit possible; qu'elles restent chacune chez elle, et elles ne pourront jamais se rencontrer, ni, partant, se contredire. » Trad. franç., p. 23; Denzinger, n. 2084. Ce qui d'ailleurs n'empêche pas les modernistes de subordonner en réalité la foi à la science et absolument. Denzinger, n. 2085. Enfin leur *foi-sentiment* est une des plus dangereuses inventions : « Toute issue fermée vers Dieu du côté de l'intelligence, ils se font forts d'en ouvrir une autre du côté du sentiment et de l'action. Tentative vaine! Car qu'est-ce, après tout, que le sentiment, sinon une réaction de l'âme à l'action de l'intelligence ou des sens? Otez l'intelligence : l'homme, déjà si enclin à suivre les sens, en deviendra l'esclave... Pour donner quelque assiette au sentiment, les modernistes recourent à l'*expérience*. Mais l'expérience, qu'y ajoute-t-elle? Absolument rien, sinon une certaine intensité qui entraîne une conviction proportionnée de la réalité de l'objet. Or, ces deux choses ne font pas que le sentiment ne soit sentiment, ils ne lui ôtent pas son caractère qui est de décevoir, si l'intelligence ne le guide; au contraire, ce caractère, ils le confirment et l'aggravent, car plus le sentiment est intense et plus il est sentiment. En matière de sentiment religieux et d'expérience religieuse, vous n'ignorez pas, vénérables frères, quelle prudence est nécessaire, quelle science aussi qui dirige la prudence. Vous le savez de votre usage des âmes, de celles surtout où le sentiment domine. » Trad. franç., p. 61, 63; Denzinger, n. 2106, 2107. Pour les considérations rationnelles, qu'à l'exemple de Pie X on invoquera utilement contre la foi-sentiment, voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. v, col. 1828, 1829.

2. Le serment contre les erreurs du modernisme contient ce passage sur le sens du mot « foi » et la nature de cet acte :

Certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non Je tiens pour très certain et je professe sincère-

esse cæcum sensum religionis..., sed verum assensum intellectus veritati extrinsecus acceptæ ex auditu, quo nempe, quæ a Deo personali, creatore ac domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis. Pie X, Motu proprio *Sacrorum antistitum*, dans les *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1910, p. 670; dans Denzinger-Bannwart, n. 2145.

ment que la foi n'est pas un aveugle sentiment de religion..., mais un véritable assentiment de l'intelligence à une vérité reçue du dehors et par oui-dire, assentiment par lequel nous croyons vrai ce qu'un Dieu personnel, notre créateur et Seigneur, a dit, témoigné et révélé, et nous le croyons à cause de l'autorité de ce Dieu souverainement véridique.

II. RAPPORTS DE LA FOI AVEC LES AUTRES VERTUS; SA FERMETÉ. — 1^o *Rôle général de la foi dans la vie chrétienne*. — Si la foi est un assentiment intellectuel, une croyance, comme il ressort de tout ce qui précède, elle doit avoir une influence sur tous les actes de vertu qui préparent le pécheur à la justification et le juste à la récompense éternelle. La croyance n'est-elle pas à la base de l'action? l'intelligence ne dirige-t-elle pas la volonté? la conviction n'est-elle pas sans cesse nécessaire à la force du caractère et au bon emploi de la vie? La foi n'a donc pas seulement un rapport de *différence* (déjà prouvé) avec l'espérance, la charité, etc.; elle a encore sur elles un rapport d'*influence*.

Chaque vertu a un ressort spécial, qui fait comme déclencher chacun de ses actes propres : c'est son *motif*. Et comme en général les vertus, à part la foi, sont purement affectives et volontaires, et tendent non pas au vrai, mais au bien, le motif de chacune est une certaine sorte de bien, une *specialis honestas*, comme disent les scolastiques, un idéal particulier de bonté morale : ainsi en pratiquant la vertu de miséricorde, notre volonté est attirée par l'idéal du soulagement des misères; en pratiquant la justice, par l'idéal du respect des droits. Voir ESPÉRANCE, t. v, col. 632. Mais le motif d'une vertu, son idéal aimé, n'agit pas mécaniquement, brutalement, comme le ressort d'une machine : c'est en passant par l'intelligence qu'il sollicite l'affection et la volonté libre; ce sont les convaincus qui deviennent les vaillants. Puisque la foi est une conviction, une vertu-lumière, n'est-ce pas à elle que doit revenir le rôle de diriger, d'exciter toute vertu-amour? A toutes les autres vertus, elle présentera leur motif spécial, leur idéal, pour qu'elles l'aiment et qu'elles y tendent par les voies et moyens qui y conduisent; son acte servira de préliminaire et de base à leurs actes. A ce titre, on pourra dire de toute espèce de bien qu'il se fait par la foi. Le martyr supporte les tourments par la vertu de force, mais on peut dire aussi, par la foi, puisque c'est dans les vues de la foi qu'il puise le motif de sa force, de son courage; il combat donc directement par la force, mais indirectement par la foi, dont saint Paul nous recommande l'armure, Eph., vi, 13, 16; il résiste « ferme dans la foi, » comme dit saint Pierre, I Pet., v, 9. Le chrétien aspire au ciel par la vertu d'espérance, mais c'est la foi qui montre à l'espérance le ciel; il se confie joyeusement à la puissance et à la bonté de Dieu d'où il attend les moyens promis de parvenir au ciel, mais c'est la foi qui lui montre cette toute-puissance et cette bonté, et qui lui certifie les divines promesses. Voir ESPÉRANCE, t. v, col. 612 sq.

Voilà pourquoi l'Église, bien qu'elle fasse dépendre la justification non seulement de la foi, mais encore d'autres actes de vertu dont tel ou tel, comme la charité, est plus excellent et plus efficace, appelle cependant la foi « le fondement et la racine de toute justification, » concile de Trente, sess. VI, c. viii, parce qu'elle est non seulement la première dans l'ordre chronologique, mais aussi la coopératrice des

autres vertus. Il y a des actions qui sont un premier commencement nécessaire, mais qui ne doivent pas se continuer ensuite; telle l'action de la main qui, au moyen de l'aiguille, introduit le fil; la main et l'aiguille s'en vont, le fil reste, et n'a plus besoin de leur aide; ainsi la charité parfaite peut mettre de côté la crainte qui a servi à l'introduire. I Joa., II, 18. Tel n'est pas l'acte de foi, remarque Bellarmin : « c'est un commencement qui reste et se développe (en renouvelant son action); on a raison de le comparer aux racines, qui ne séchent pas, mais se développent et se fortifient avec la croissance de l'arbre, et aux fondations, qu'on ne retire pas quand la maison est bâtie, mais qui atteignent alors leur perfection et leur but, en soutenant les murs et le toit, et n'en sont que plus durables. La foi commence la justification, ensuite, prenant avec elle l'espérance et la charité, elle l'achève. Quand elle commence, elle est seule; quand elle achève, elle n'est plus seule; ou, ce qui revient au même, seule elle commence l'ouvrage, mais elle n'est pas seule à l'accomplir. » *De justificatione*, I, I, c. xx, Paris, 1878, t. VI, p. 197.

Que la foi soit la coopératrice des vertus qui viennent la perfectionner, comme la racine est la coopératrice des branches pour produire le fruit, l'Écriture elle-même l'affirme. Jac., II, 22. Et nous voyons mieux comment saint Paul a pu dire : « Justifiés par la foi, » en sous-entendant les actes qui suivent. Voir plus haut, col. 72. Malgré ce grand rôle de la foi, observons avec saint Thomas que son genre d'influence sur les autres vertus ne la rend pas nécessairement supérieure à chacune, même à la charité : car elle n'est pas à l'égard des autres *causa perficiens* (rôle général qui revient à la charité), mais seulement *causa disponens*, et ne fait que montrer à chacune son objet, son motif spécial, *solum ostendit objectum*. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. LXVI, a. 6. Et par là nous pourrions harmoniser saint Paul avec lui-même; concilier, d'une part, l'influence si vaste qu'il donne à la foi, le rôle qu'il lui attribue dans la justification et le salut, et de l'autre, la supériorité qu'il reconnaît à la charité. I Cor., XIII, 1, 2, 13.

C'est surtout l'Épître aux Hébreux, XI, qui décrit le rôle général de la foi, en la montrant à la base de toutes les grandes œuvres des justes antiques, Abel, Abraham, Moïse, etc., puis les chefs des guerres saintes, les prophètes persécutés, les martyrs. Faut-il conclure de ces exemples que la « foi » est la vertu universelle, ou qu'elle se confond avec l'obéissance à tous les préceptes divins, comme l'ont voulu certains protestants d'autrefois? Le luthérien Gerhard leur répond : « Les exemples de ce chapitre décrivent sans doute la foi justifiante, mais surtout dans ses effets, dans ses exercices, tels que la confiance en général, la patience, la force, la constance, l'humilité, etc. Car le but de l'apôtre est d'exhorter à la persévérance, comme on le voit au chapitre précédent, X, 36 sq.; en conséquence, au c. XI, il propose des exemples de fidèles qui ont subi diverses épreuves, pour montrer que la vraie foi (la foi parfaite) donne la force de résister à toutes les calamités. » *Loci theologici*, Berlin, 1864, t. II, p. 357. Mais faut-il conclure de ces exemples, que la « foi » qui y est nommée consiste essentiellement dans la « confiance pratique et non dans la croyance, » comme le dit *Dictionnaire of the Bible* de Hastings, t. I, p. 836? Non : car seule la foi-croyance, et non pas la confiance, répond au rôle général de la « foi » dans tous les versets de ce c. XI où elle est nommée. Parmi ces versets, il en est : 1. où la « confiance pratique » n'a rien à faire, parce qu'il s'agit d'une croyance toute spéculative : « C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, » 3; cf. 6. Il en est : 2. où la croyance excite bien un mouvement

affectif et pratique, mais très différent de la confiance : ainsi, au v. 7, la foi fait admettre à Noé le déluge annoncé « qu'on ne voyait pas encore » et cette croyance excite en lui la crainte, sentiment opposé à l'espérance et à la confiance, et c'est par cette crainte que la foi le pousse à travailler au moyen de sauver sa vie et celle de ses enfants. Rappelons-nous enfin que, dans le système du dictionnaire de Hastings et des protestants en général, la foi consiste essentiellement, non pas dans une confiance quelconque en Dieu, mais dans la confiance spéciale du pardon à cause des mérites du Christ. Or, cette confiance toute spéciale n'est *jamais* mentionnée dans ce chapitre sur la foi : ce simple fait n'est-il pas la condamnation du système? Il est vrai que, dans ce long passage de l'Épître aux Hébreux, la foi est souvent représentée comme ayant pour effet l'espérance : les circonstances particulières, parmi tous les effets de la foi, demandaient une place privilégiée pour l'espérance, puisqu'elle est un puissant moteur dans l'exercice des autres vertus, surtout de la force et de la patience, qui sont le but de toute cette exhortation; l'espérance des biens éternels soutient l'âme dans la perte des biens de la terre et dans toutes les peines. Heb., X, 34, 35. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 611, 612. Au reste, les protestants ne gagneraient rien à nous objecter cette fréquente mention de l'espérance du ciel aux c. X et XI : car pour eux la foi justifiante n'est pas l'espérance d'un bien futur, mais la confiance du pardon *déjà reçu*; de plus, ils ne veulent considérer le ciel que comme une grâce, et non comme une rémunération, ce qui supposerait le mérite dont ils ont horreur, voir MÉRITE; or, dans ces chapitres, non seulement il est beaucoup question de l'espérance, mais l'idée d'un Dieu rémunérateur et d'une rémunération leur est servie plusieurs fois, X, 35; XI, 6, 26.

Ce que nous venons de dire explique aussi pourquoi, dans le verset bien connu qui a tout l'aspect d'une définition, Heb., XI, 1, la foi est décrite au début par cet effet particulier, mais si important à la circonstance du moment et à la préoccupation de l'écrivain sacré, à savoir qu'elle soutient l'espérance. S'ensuit-il que la foi soit ici confondue avec l'espérance? Non : le soutien n'est pas la chose soutenue; et cette confusion des deux vertus contredirait d'autres textes, comme I Cor., XIII, 13. S'ensuit-il que la foi soit d'une nature affective et émotionnelle comme l'espérance? Non, si elle soutient les vertus affectives, c'est en leur montrant intellectuellement leur objet; et d'ailleurs, dans cette définition même, la foi est appelée d'un nom tout intellectuel, *ἔλεγχος*. Ce mot signifie *argument, preuve*, soit dans le grec plus ancien, puisqu'Aristote a fait un livre *De sophisticis elenchis*, « qui ont l'apparence des preuves, *ἔλεγχων*, mais qui ne sont que des paralogismes, » *Opera*, édit. F. Didot, Paris, 1862, t. I, p. 276, soit même dans le grec du temps des apôtres, puisque, par exemple, l'historien Josèphe dit que « Hérode se teignait les cheveux pour dissimuler la preuve, *ἔλεγχον*, de son âge avancé, » *Ant. jud.*, I, XVI, c. VIII, n. 1, *Opera*, édit. F. Didot, 1865, p. 637; sans compter que la Vulgate traduit : *argumentum*. Heb., XI, 1. Saint Augustin traduit : *convictio*, *Serm.*, cxxvi, c. II, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 699, mais peu importe ce détail : que la foi soit une conviction, ou une preuve qui produit la conviction, c'est toujours quelque chose d'intellectuel, c'est une croyance. D'ailleurs, cette traduction par « conviction » paraît moins exacte. F. Prat, *La théologie de S. Paul*, I^{re} partie, 4^e édit., p. 543.

Examinons de plus près cette célèbre définition. La foi, c'est *ἐπιτιζόμενων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος* ou *βλεπομένων*. La virgule peut se mettre avant ou après *πραγμάτων*. Bien des éditeurs la placent avant; la Vulgate (dans sa forme actuelle) la met après.

et prenant ἐπιζομένων au passif (ce qui est plus naturel, et conforme aux Pères grecs), traduit *sperandarum rerum*. Parmi ceux qui placent la virgule avant, quelques-uns prennent ἐπιζομένων au moyen, avec un sens actif, suivant une traduction de saint Augustin (moins autorisée que les Pères grecs pour décider ici entre le passif et le moyen) : *Fides est sperantium substantia*. *Loc. cit.* Certains protestants anciens tenaient à ce *sperantium*, et ils remplaçaient *substantia* par *expectatio*, attente (ce qui est un des sens possibles du grec ὑπόστασις). Même ainsi, on ne nous enlève pas le sens de simple croyance : attendre est un mot ou une idée vague, qui peut exprimer un fait intellectuel aussi bien qu'un phénomène affectif : « je l'attends pour demain, » c'est-à-dire je crois qu'il viendra demain; et ces mots du symbole de Constantinople, *Et expecto resurrectionem mortuorum*, disent-ils au fond autre chose qu'une croyance? Mais de plus, cette traduction *expectatio* ne s'impose pas. On nous apporte tel exemple du mot ὑπόστασις dans les Septante, où il répond assez bien, d'après le contexte, à l'idée d'attente. Soit; mais ce mot grec se prête également et mieux à plusieurs autres sens. « Employé 18 fois par les Septante (en ne considérant que les livres protocanoniques), il représente 15 différents mots hébreux. » Hatch, *Essays in biblical greek*, Oxford, 1889, p. 88. On trouverait difficilement un mot plus élastique et plus imprécis. D'où nous sommes en droit de tirer deux conclusions : 1. Dans Heb., xi, 1, nous sommes en face de deux membres de phrase qui se balancent, se répondent, de deux titres de la foi, ὑπόστασις..., ἐλέγχος... L'un doit être à peu près l'écho de l'autre : nous le voyons, soit par la correspondance des mots très clairs ἐπιζομένων d'un côté, οὐ βλέπομένων de l'autre, cf. Rom., viii, 24, 25, soit parce que les deux membres sont une double définition de la même chose, sans parler des habitudes du parallélisme hébraïque. Westcott l'a remarqué : « L'interprétation de ces deux mots doit être coordonnée; ils doivent décrire la foi sous le même aspect général. » *Epistle to the Hebrews*, 3^e édit., Londres, 1906, p. 352. Ceci posé, ὑπόστασις, très obscur, devra être expliqué par son correspondant ἐλέγχος, d'un sens par là-même défini et incontesté; il devra donc être ramené, d'une manière ou d'une autre, au sens intellectuel de conviction et de croyance; à moins d'expliquer, comme font ici plusieurs, le clair par l'obscur! 2. Dans cette obscurité du mot ὑπόστασις, il est raisonnable de préférer l'explication des Pères grecs, excellents interprètes qui ont bien une certaine autorité dans leur langue maternelle. Saint Jean Chrysostome donne à ce mot le sens très conforme à son étymologie, de *subsistance* : la foi-croyance fait subsister « les choses que nous espérons » et qui ne sont pas encore, notre future béatitude, etc.; elle leur donne déjà, dans notre esprit, une réalité subsistante, elle en est aussi certaine que si elle les voyait; sens qui va rejoindre celui du second membre. *Homil., cxi, in Heb., n. 2, P. G., t. lxxii, col. 151.* Même sens dans Théodoret, *In Heb., P. G., t. lxxxii, col. 758*; et dans l'évêque africain Primasius. *In Heb. commentaria, P. L., t. lxxviii, col. 758.* Saint Grégoire de Nysse explique ici ὑπόστασις par ἔρισμα, soutien, appui : la cité céleste qui attire notre espérance et nos vœux, et qui n'est évidente ni aux sens ni à la raison naturelle, flotterait en l'air comme un vain fantôme, si la foi-croyance ne lui donnait un solide appui. *De anima et resurrectione, P. G., t. xlvii, col. 95.* On le voit, ces interprétations des Pères, quoique prenant le mot ὑπόστασις en deux sens différents, rendent au fond la même pensée, qu'on peut retrouver aussi sous le mot vague *substantia* de la Vulgate (de sub-

stare), en le rattachant soit à l'idée de subsister, soit à celle de sustenter. La plus ancienne des versions, la syriaque, dit à peu près de même : « La foi est la persuasion des choses qu'on espère, comme si elles existaient déjà réellement. » Voir Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. ii, p. 210. A cela revient l'interprétation que préfère le P. Prat : « La foi... est la réalité des choses que nous espérons, en tant qu'elle... empêche nos espérances d'être vaines ou fantastiques. » *Op. cit.*, p. 543. La version officielle anglicane (révisée) ne s'écarte pas du sens intellectuel que nous défendons, quand elle traduit « l'assurance des choses espérées. » Le dictionnaire de Hastings, art. *Hope*, remarque qu'au mot assurance on pourrait presque substituer le mot fondement, t. ii, col. 412. L'un ou l'autre rend la pensée des Pères, et répond assez à l'autre membre ἐλέγχος..., que la version anglicane rend par *proving*, preuve, et Hastings par *conviction*.

2^o *Fermeté de la foi chrétienne.* — Ce mot rappelle à l'imagination l'attitude d'un homme qui ne chancelle pas, qui pose sur le sol un pied ferme. Dans l'ordre intellectuel où nous sommes, chanceler, vaciller, c'est douter : dire que la foi est « ferme », c'est donc dire qu'elle exclut le doute, la fluctuation de l'esprit, qu'elle a cette fixité requise pour la certitude. Fixité au moins pour le moment : car nous ne prenons pas ici le mot « ferme », comme on le prend souvent, pour indiquer la constance, la persévérance; nous ne parlons pas encore de la fermeté habituelle de la foi, mais seulement de sa fermeté actuelle. — Dans notre étude sur la foi ferme, nous verrons : 1. sa preuve positive; 2. sa raison d'être; 3. son contraire, l'opinion, mêlée d'un certain doute; 4. l'explication de quelques difficultés.

1. *Sa preuve positive.* — a) *L'Écriture.* — Revenons à Heb., xi, 1, où la foi est appelée ἐλέγχος. Le verbe ἐλέγχω, d'où vient ce substantif, signifie, non pas avancer une preuve quelconque, mais une preuve décisive, qui ne permette pas de douter, d'échapper. Les Juifs alléguaient contre le Christ des griefs quelconques, mais ils ne pouvaient le convaincre de péché, ἐλέγχειν. Joa., viii, 46. « Le Paraclet... convaincra le monde, » ἐλέγξει, Joa., xvi, 8, évidemment par une preuve complète, de manière à produire la conviction. « Ἐλέγχος, affirme saint Chrysostome, se dit de ce qui est tout à fait manifeste. » *Loc. cit.* « C'est, dit l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre*, une espèce d'argument ou de réfutation qui prouve que la chose ne peut pas être autrement que nous le disons, » c. xiii, dans *Aristotelis opera*, édit. F. Didot, t. i, p. 429. Sous ce mot qui caractérise la foi, tout concourt donc à montrer la conviction, l'absence du doute.

Abraham nous est présenté comme modèle de la foi qui dispose à la justification. Rom., iv, surtout 18-24. Or le trait distinctif de sa foi, celui sur lequel saint Paul appuie dans ce long passage, c'est la fermeté. Il y insiste, tantôt sous forme négative : « (Abraham) ne fut pas infirme dans la foi; il ne considéra pas » les apparences contraires au miracle promis qui auraient pu lui donner des doutes imprudents; il ne se laissa pas aller au doute, à l'incrédulité. Voir plus haut, col. 68. Tantôt sous forme positive : « Il fut fort dans la foi » ou « par la foi. » Il fut « pleinement convaincu, πληροφορηθείς, que Dieu a la puissance d'accomplir sa promesse, » 19-21. Remarquons la force de cette dernière expression. Πληροφορία, dit Sanday en commentant ce verset, c'est une pleine assurance, une ferme conviction, cf. I Thes., i, 5; Col., ii, 2; mot spécialement en usage chez les stoïciens. Le verbe πληροφορεῖσθαι, appliqué à une personne, équivaut à être pleinement

assuré ou convaincu. Cf. Rom., xiv, 5; Col., iv, 12. » *Comment. sur l'Épître aux Romains*, 4^e édit., Édinburgh, 1900, p. 116. Ce terme, dont l'étymologie donne l'idée de plénitude, « a été employé par les Pères grecs, et figure dans leurs définitions de la foi; c'est l'expression qui caractérise le mieux sa parfaite solidité. » Scheeben, *La dogmatique*, § 46, trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 538. Exemples : « Quel est le propre de la foi? Une ferme conviction, πληροφορία, de la vérité des paroles inspirées, opposée au doute et inébranlable aux objections de la nature ou de la fausse piété. Quel est le propre du fidèle? Être établi dans une telle conviction par l'influence de la parole divine. » S. Basile, *Moralia*, reg. lxxx, c. xxii, P. G., t. xxxi, col. 867. « La foi, d'après l'apôtre, est donc la vue des choses invisibles; et de ces choses que l'on ne voit pas, elle donne la même conviction, πληροφορίαν, que l'on a communément de celles que l'on voit... Si l'on n'est pas plus convaincu encore des choses invisibles que des visibles, ce ne peut pas être la foi. » S. J. Chrysostome, *In Heb.*, homil. xxi, n. 2, P. G., t. lxxiii, col. 151.

b) *Les Pères*. — Nous venons de citer les grands docteurs de l'Église grecque; on pourrait remonter à Clément d'Alexandrie; parlant de cette croyance amoindrie qu'on appelle opinion ou conjecture : « Elle imite la foi, dit-il, comme le flatteur imite l'ami, comme le loup imite le chien. » *Strom.*, II, c. iv, P. G., t. viii, col. 943. Parmi les latins, saint Augustin dit que notre foi ne peut souffrir le *peut-être* : « Quelle figure avait Marie, la révélation s'abstient d'en parler; aussi nous pouvons dire, sans blesser la foi : Peut-être avait-elle ce visage que je me représente, peut-être ne l'avait-elle pas. Mais la foi chrétienne n'est pas sauve si l'on dit : Le Christ est peut-être né d'une vierge. » *De Trinitate*, l. VIII, c. v, P. L., t. xlii, col. 952. Enfin quand Abélard, le premier, voulut se contenter, en guise de foi chrétienne, d'une opinion, *æstimatio*, saint Bernard réclama énergiquement. Il vit même dans cette fausse idée de la foi l'origine de toutes les erreurs théologiques d'Abélard. « Laisse cette *æstimatio*, s'écrie-t-il, laisse-la aux académiciens qui font profession de douter de tout et de ne rien savoir. » Et citant l'apôtre, il conclut : *Non est fides æstimatio, sed certitudo. Tract. ou Epist.*, cxc, ad *Innocentium II*, c. iv, P. L., t. clxxxii, col. 1061 sq. Et ailleurs : « La foi n'a pas d'incertitude, *ambiguum* : ou si elle en a, ce n'est plus la foi, c'est l'opinion. » *De consideratione*, l. V, c. iii, col. 790.

c) *Les documents de l'Église*. — Dans les professions de foi, *firmiter credo, firma fide credo* sont des locutions usuelles. Voir les derniers mots du symbole liturgique dit d'Athanase, récité à prime, Denzinger, n. 40 (136); le début du symbole de saint Léon IX, usité dans les consécrations épiscopales, Denzinger, n. 343 (292); le début du IV^e concile de Latran, n. 428 (355); le début de la *professio fidei tridentina*, n. 994 (863).

2. *La raison d'être*. — Il ne faudrait pas s'imaginer que cette fermeté ait pour motif ou pour cause l'horreur du doute en général. Si le doute est représenté par des auteurs catholiques comme une maladie que de nos jours fait des victimes, c'est qu'alors il est question du doute mal fondé, ou même du scepticisme. Bien qu'il soit toujours une imperfection qui provient de notre ignorance ici-bas, le doute est encore le meilleur parti à prendre en bien des cas, et dans l'Église les esprits les plus dogmatiques l'ont reconnu volontiers. « C'est une boussole de bien juger, que de douter quand il faut, » dit Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, n. 16. Déjà au moyen âge, un des scolastiques qui a le plus insisté sur la fermeté de la foi et la soumission absolue de l'esprit à Dieu qui

parle, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, savait faire aussi l'éloge du doute, qui, pour éviter l'erreur, suspend son jugement quand il ne peut arriver à la vérité, et il ajoutait : « Il suffit au sage, quand il ne peut saisir la vérité, de n'être pas le jouet de l'erreur..., de même qu'il suffit au guerrier, quand il ne peut vaincre l'ennemi, de n'en être pas vaincu, et au négociant, quand il ne peut faire un gain, d'éviter un désastre. » *De fide*, c. I, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 3. Pas d'exagération, cependant; un esprit qui, par crainte de tomber dans quelque erreur même de peu d'importance, passerait son temps à douter, ressemblerait fort à ces gens qui se rendent malades à force de craindre toutes les maladies. Voir CROYANCE, t. III, col. 2380.

Quelle est donc la raison intime de la fermeté de la foi chrétienne? — Une réponse très simple, c'est que cette foi s'appuie essentiellement sur la parole de Dieu comme sur son motif (voir plus loin, col. 180), et que la parole de Dieu est digne de la plus ferme croyance. « Si un homme grave et recommandable te promettait quelque chose, dit saint Cyprien, tu aurais foi à ses promesses, et tu ne croirais pas être trompé par celui dont tu saurais la droiture et la loyauté de paroles et d'action. Et maintenant Dieu te parle, et manquant de foi tu cèdes aux fluctuations d'un esprit incrédule? C'est tout à fait méconnaître Dieu. » *De mortalitate*, n. 6, P. L., t. iv, col. 586. Voilà pourquoi la foi chrétienne devait être ferme. Réponse très juste en soi, et devenue très commune parmi les théologiens, mais incomplète : elle revient à dire : Le motif de l'autorité d'un Dieu qui parle, *s'il est dûment appliqué* à tel sujet et à telle matière, exige une foi ferme; saint Cyprien n'envisage qu'un seul cas, celui où l'on sait avec certitude que le témoin a parlé; mais il en est un autre, celui où l'on a une probabilité que Dieu a parlé, que telle doctrine vient de lui, sans le savoir encore, et où l'on penche déjà pour ce motif vers cette doctrine. La parole de Dieu, l'autorité de Dieu, dans ce cas, faute d'application suffisante à cette doctrine, ne peut produire une adhésion *ferme*. Et pourtant cette demi-croyance, avec son *peut-être*, n'est pas une insulte faite à Dieu, comme dans le cas dont parle saint Cyprien; au contraire, de l'aveu de tous les théologiens, elle est permise pour le moment présent et n'est pas inutile comme achèvement vers la pleine lumière; elle peut avoir le même motif spécifique : « Mon Dieu, je crois cela sur votre autorité; » pour prendre une comparaison, ne peut-on faire un acte d'obéissance méritoire, quand même on n'a que la probabilité de la volonté du supérieur? Pourquoi donc cette demi-croyance, motivée par le respect de l'autorité de Dieu, ne suffirait-elle pas à la justification de l'infidèle qui a commencé à croire ainsi, en sorte qu'on puisse le baptiser aussitôt? Pourquoi les documents de la révélation demandent-ils pour la foi salutaire plus que cette simple « opinion », et exigent-ils comme condition de la justification et du baptême une foi ferme? Pourquoi ne suffit-il pas de croire d'une manière quelconque à cause de l'autorité de Dieu, mais faut-il que ce motif soit appliqué d'une manière certaine à telle matière?

Il nous faut donc arriver à une autre raison de cette fermeté, qui vaille pour tous les cas. Nous la trouverons dans le rôle général de la foi. Voir col. 84 sq. La foi, disions-nous d'après la révélation elle-même, doit exciter les autres dispositions à la justification, et les actes des autres vertus qui, après la justification, méritent le ciel : actes d'espérance, de crainte, de repentir, de charité, etc., et ce rôle s'explique rationnellement par la nature intellectuelle de la foi, qui éclaire le chemin et montre à chaque vertu effective l'objet, le motif propre qui lui correspond et l'excite. Mais si elle montrait ces objets comme entièrement dou-

teux, si elle disait, par exemple : « Il y a peut-être une autre vie, un éternel bonheur, » comment exciterait-elle puissamment l'espérance? C'est déjà bien assez que le fait de notre salut personnel reste ordinairement en dehors de la certitude et du domaine de la foi. Il faut du moins que les grandes vérités, base de notre vie spirituelle, dont le souvenir doit nous faire espérer craindre, aimer, pleurer nos fautes, soient fermement saisies par la foi. Sur les fondations branlantes d'une demi-croyance pourrait-on construire l'édifice des vertus? N'est-ce pas en partie la fermeté des convictions qui fait la solidité de la vertu et la force du caractère? Pour remplir son rôle providentiel, la foi devait donc être ferme, et une foi chancelante ne pouvait en aucune hypothèse être acceptée de Dieu comme base de la conversion au christianisme, ou de la vie chrétienne.

Mais, dira-t-on, une croyance mêlée de doute à des sanctions possibles dans une autre vie suffirait encore à exciter l'espérance et la crainte, qui de leur nature ne réclament pas la certitude de leur objet : une telle croyance pourrait donc obtenir pratiquement l'exercice de la religion et les sacrifices que demandent les vertus chrétiennes. C'est le célèbre *argument du pari* de Pascal : « Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous?... Il se joue un jeu, où il arrivera croix ou pile. Que gagnerez-vous?... Pesons le gain et la perte (de celui qui parie pour Dieu et la religion)... Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien (en comparaison de l'infini). Gagez donc qu'il est, sans hésiter... Il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini... Il n'y a point à balancer, il faut tout donner... Car il ne sert de rien de dire qu'il est incertain si on gagnera, et qu'il est certain qu'on hasarde... Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude... Combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles ! » *Pensées*, édit. des *Grands écrivains*, t. II, p. 146 sq. Kant dit à son tour : « L'homme ne peut s'empêcher de craindre un Être divin et une vie future : il suffit, en effet, qu'il ne puisse alléguer la certitude qu'il n'y a pas de Dieu et pas de vie future, certitude qui exigerait... qu'il démontrât l'impossibilité de l'un et de l'autre, ce qu'aucun homme raisonnable ne peut assurément entreprendre. » *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. II, p. 387. Ces considérations peuvent servir à remuer l'incrédulité, à le faire sortir de son repos malsain dans les négations, et à le rapprocher ainsi de la foi chrétienne, mais sans l'y faire parvenir : Dieu l'a mise plus haut comme fermeté, nous le savons par la révélation et la doctrine de l'Église. Aux yeux mêmes de la raison naturelle, l'argument du pari ne peut remplacer, comme excitation à la vertu et à la religion, la foi robuste et éclairée qui croit à Dieu, à ses promesses et à ses menaces comme à quelque chose d'objectif et de certain, et qui donne à notre âme un point fixe, une base de vérité. Il est vrai que dans les affaires du monde on expose volontiers une très faible valeur pour l'acquisition possible d'une valeur énorme. Mais ces valeurs sont du même ordre, elles parlent toutes les deux aux sens, dont l'homme est si fort touché; elles sont estimées du commun des hommes. Au contraire, l'au-delà ne parle pas aux sens, n'est pas estimé de la multitude dont les jugements impressionnent tant l'individu : et si à ces désavantages il ajoute encore celui de paraître incertain à l'esprit, de ne lui rien montrer que de nébuleux et de flottant, la vie future ne réussit pas alors (c'est un fait d'expérience) à rejeter dans l'ombre les biens présents, ni à les faire pratiquement apparaître comme le *rien* dont parle Pascal. « Au point de vue de la logique pure, dit Ernest Naville, la con-

clusion commune à Pascal et à Kant a une vraie valeur; mais si on en fait la prévision de ce qui doit naturellement arriver (en tenant compte de la nature humaine telle qu'elle est), l'argument est fort défectueux. Voici pourquoi. Ce n'est que sous l'influence d'une conviction très ferme de la réalité du monde à venir et de la justice éternelle, que la satisfaction des intérêts et des passions peut revêtir le caractère d'une quantité insignifiante. Les passions projettent sur les joies présentes une lumière vive dont l'éclat fait pâlir, presque jusqu'à la faire disparaître, la perspective d'un bonheur futur. » *Les philosophies négatives*, Paris, 1900, p. 35. Et lors même que l'argument du pari exercerait une influence fortement moralisatrice, de cette demi-croyance ne sortiraient pas toutes les vertus chrétiennes, dont la plus excellente est l'amour de Dieu. Avec un Dieu hypothétique, qui nous aime peut-être, qui nous a peut-être donné ce que nous sommes, comment établir ces rapports intimes d'amour que nous avons avec un Dieu certain, invisible, que par la foi nous voyons presque, Heb., XI, 27, notre créateur, notre protecteur, notre père, qui a élevé les justes à son amitié par une communication certaine de biens surnaturels et d'ineffable amour? Dès là que Dieu a ainsi demandé notre amour, il a dû pourvoir à une foi ferme nécessaire à le fonder.

3. *L'opinion et son doute (formido) contraire à la foi divine.* — a) La fermeté de la foi exclut donc le doute — soit qu'on entende par « doute » une attitude négative de l'esprit, la suspension du jugement par crainte de se tromper — soit qu'on entende une crainte de se tromper qui ne va pas jusqu'à arrêter l'acte positif d'affirmer, mais qui l'accompagne, le modifie et l'affaiblit; une telle affirmation prend le nom d'opinion, et nous venons de voir par des témoignages patristiques que l'opinion, l'*existimatio* est opposée à la foi. Voici comment saint Thomas décrit ces deux états d'esprit : « Tantôt l'intelligence n'est pas inclinée d'un côté plutôt que de l'autre; ou bien faute de motif, comme il arrive dans ces problèmes où n'apparaît aucun élément de solution, ou bien à cause de l'égalité apparente des motifs en faveur de deux thèses opposées. Telle est l'attitude du *doute* (au sens le plus strict du mot), qui flotte entre deux propositions contradictoires. » *Quest. disp., De veritate*, q. XIV, a. 1. C'est comme une balance qui, faute de poids, ou par l'égalité des poids entre eux, reste en équilibre. Dans l'autre état d'esprit, l'équilibre se rompt : « Tantôt, continue-t-il, l'intelligence est plus inclinée d'un côté que de l'autre; mais le motif qui l'incline n'étant pas assez fort pour la déterminer totalement d'un côté, elle s'attache à l'une des deux thèses contradictoires, et pourtant conserve un certain doute à l'égard de l'autre. Telle est l'attitude de l'*opinion*, qui admet une des deux contradictoires tout en gardant une certaine crainte de l'autre, *cum formidine alterius*. » *Ibid.* On définit aujourd'hui semblablement l'« opinion », même dans la philosophie qui n'est pas scolastique. « L'opinion est une adhésion mêlée de doute, et par conséquent plus ou moins chancelante et inconstante. » Boirac, *Cours élémentaire de philosophie, Logique*, c. V, Paris, 1900, p. 287.

L'élément caractéristique de l'opinion, c'est cette crainte, *formido*, dont parle saint Thomas, et que, dans le passage cité, il appelle aussi « doute », *dubital de altera*; le mot *formido* est plus généralement usité chez les scolastiques, le mot doute chez les modernes, qui parlent pourtant aussi d'« affirmer sans crainte ». Mais qu'est-ce que cette crainte, *formido*? Une émotion? Nous n'entendons pas exclure l'élément émotionnel, plus ou moins perceptible; mais il est d'importance très secondaire. Une crainte à objet rationnel, comme celle qui nous occupe et qui a évidemment pour objet

la vérité et l'erreur, n'est pas une passion animale; elle dérive donc d'un jugement : c'est ce jugement, source de l'émotion craintive, qu'il nous faut arriver à saisir, c'est à lui que les scolastiques ont par métonymie transféré le nom de *formido*, qu'il soit suivi d'une émotion perceptible, ou non. Il doit donc y avoir dans l'« opinion » un double jugement : le principal, qui, comme dit saint Thomas, *accipit unam partem*, admet une des deux thèses contradictoires : le secondaire, qui affaiblit l'adhésion du premier, et que nous appelons *formido*.

En quoi consiste ce jugement secondaire? Serait-ce à nier faiblement, à nier tout bas ce que le principal affirme tout haut et avec plus de force? Mais un seul et même esprit ne peut proférer en même temps deux propositions contradictoires : et si cela était possible dans une perturbation, dans une situation anormale de l'âme, cela ne peut être dans l'opinion, état d'esprit essentiellement pacifique et régulier. Aussi, quand saint Thomas dit de l'opinion : *Opinans habet aliquid assensus, inquantum adheret uni magis quam alii*, il faut traduire ce *magis* par « plutôt », et ne pas prêter au grand docteur l'idée bizarre de faire adhérer en même temps à deux contradictoires, bien que plus fortement à l'une des deux. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 1^a; voir Gardeil, dans la *Revue des sciences philos. et théol.* du 20 juillet 1911, p. 451, 452, ou dans *La certitude probable*, 1911, p. 48, 49. Sans doute, après l'adhésion que j'aurai donnée à l'une des thèses contradictoires, par exemple, à l'existence de telle obligation pour mon pénitent, je pourrai réfléchir sur la valeur comparative des motifs qui m'ont poussé à incliner du côté de cette obligation, et des motifs contraires, et reconnaître avec certitude dans ceux-ci une valeur sérieuse, les miens n'étant pas décisifs, voir *Revue thomiste*, mai 1902, p. 162; et voyant de bons théologiens préférer la thèse opposée qui nie l'existence de cette obligation, je pourrai par une défiance légitime de mes propres lumières, dans une question qui n'est pas claire, baser sur l'opinion des autres une solution toute pratique, et m'abstenir d'imposer au pénitent la thèse à laquelle j'adhère avec crainte, et tel est le procédé du probabilisme en morale, que le P. Gardeil ne paraît pas avoir bien saisi. *La certitude probable*, p. 35, 36. Mais il n'en est pas moins vrai que, dans le jugement primitif et plus direct qui est proprement « l'opinion », je n'adhère qu'à l'une des deux thèses opposées. De là aussi une véritable erreur en moi, si j'ai pris celle qui en soi est fautive : tandis que dans l'état de doute, qui flotte entre deux contradictoires sans s'arrêter à aucune, il n'y a pas d'erreur possible.

En quoi donc consistera ce jugement secondaire qui dans l'opinion produit la crainte? Nous pouvons raisonner ainsi. Le jugement qui, dans l'être raisonnable, produit la crainte en général, c'est toujours ce jugement qu'il y a pour lui un mal qui menace, un danger. Quel danger peut-il y avoir dans toute opinion, c'est-à-dire dans le fait même que l'intelligence, sans avoir la certitude, incline vers une des deux thèses contradictoires? Le mal qui menace alors l'intelligence, c'est l'erreur. Danger d'erreur, voilà donc ce que doit affirmer dans l'opinion le jugement secondaire, appelé *formido*. Et l'ensemble pourra se représenter par cet exemple : « Cette maladie mène à la mort, mais en affirmant cela, je suis en danger de me tromper. » Le premier jugement, le principal, est direct, et va droit à l'objet : le second est réflexe; le premier affirme un fait, le second ne nie pas ce fait, mais affirme le danger que j'ai de me tromper en l'affirmant : ils ne sont donc pas contradictoires entre eux, et une même intelligence peut les porter en même temps. Telle est en résumé l'analyse que font, de

l'opinion et de sa *formido*, Haunold, *Theol. speculativa*, Ingolstadt, 1670, p. 377 sq.; de Benedictis, *Philos. peripatetica*, Venise, 1722, t. I, p. 513 sq.

On a donné une autre explication. « Le mot *formido*, dit le P. Gardeil, si on l'entend d'une crainte intrinsèque à l'opinion, ne signifie pas autre chose que la contingence de l'acte d'opinion, comme le remarque D. Soto dans son pénétrant commentaire des Analytiques. » *La certitude probable*, p. 46. Le contingent étant par définition « ce qui peut ne pas être, » qu'entend-on ici par « contingence de l'acte d'opinion? » « A la contingence de la vérité probable, correspond la contingence de l'assentiment d'opinion. Nous avons exposé plus haut les trois modes de la contingence du probable : matière contingente, incapable d'être l'objet d'une connaissance absolument certaine; matière nécessaire en soi, mais appréhendée à l'aide de signes qui n'atteignent pas le fond des choses, leur pourquoi profond et décisif; matière nécessaire, mais saisie imparfaitement par suite de l'imperfection de l'esprit. Dans les trois cas, au moment où il actionne l'esprit, l'intelligible n'a pas la détermination absolue qui réduit la puissance intellectuelle et entraîne l'adhésion. » *Op. cit.*, p. 40, 41. Les deux derniers cas peuvent se résumer en un seul : la connaissance est si imparfaite (soit imperfection des signes ou intermédiaires employés, soit imperfection du sujet lui-même) que la chose affirmée pourrait ne pas être en réalité. J'affirme qu'il fera beau demain, à cause de certains signes; cependant j'estime que la chose affirmée pourrait être autrement. C'est par là que l'opinion se distingue de la science et de la foi, d'après saint Thomas : *De ratione scientiæ est, quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 5, ad 4^{am}. Saint Thomas exprime ici que l'opinion est composée d'un double jugement : *existimat, existimet*; et le second est précisément ce jugement secondaire dont nous avons parlé avec Haunold et de Benedictis, dans lequel, saisissant l'imperfection de notre connaissance, nous disons : « Je suis en danger de me tromper. » Car enfin, n'est-ce pas la même chose de dire suivant la formule de saint Thomas : « La chose que j'affirme pourrait être autrement dans la réalité, » ou suivant notre formule : « En affirmant cela, je suis en danger d'erreur? » Le P. Gardeil dit lui-même : « La contingence en matière de vérité n'est pas autre chose qu'une possibilité d'erreur. » *Op. cit.*, p. 42. Reste le premier cas : « matière contingente, dit-il, incapable d'être l'objet d'une connaissance absolument certaine. » Cependant toute matière contingente ne doit pas être condamnée à l'incertitude. Ma propre existence, qui est pour moi d'une évidence irrésistible et d'une certitude absolue, est pourtant une « matière contingente ». Et il ne paraît pas fondé de dire : « Les objets qui nous touchent de plus près, parce qu'ils sont en quelque sorte nous-mêmes, sont très spécialement justiciables de la seule probabilité. » *Op. cit.*, p. 19. L'auteur, il est vrai, tâche de sauver la certitude de quelques vérités contingentes, en recourant à la *nécessité hypothétique* d'expérimenter ce que nous expérimentons : « Si Socrate est assis, il est nécessaire qu'il soit assis, pendant qu'il est assis. » *Op. cit.*, p. 21. Mais il est commun à tout être contingent d'avoir cette nécessité hypothétique. Ce n'est donc pas elle qui fera une différence entre les cas où nous connaissons le contingent avec certitude, et ceux où nous le connaissons avec incertitude; ce sera uniquement la perfection ou l'imperfection de nos moyens de connaître, la possibilité ou l'impossibilité d'une expérience immé-

diate, etc., ce qui nous fait retomber dans les deux cas examinés d'abord. Il faut donc supprimer ce premier cas, et ne pas faire dépendre de la contingence de la *matière* l'incertitude du jugement comme une suite nécessaire : la matière contingente reste de soi indifférente à la certitude ou à la probabilité. Et certes, en Dieu, la connaissance des contingents est parfaitement certaine et métaphysiquement nécessaire. De Benedictis, *loc. cit.*, p. 514. Nous préférons donc notre explication de la *formido* comme plus simple et plus juste.

Ajoutons une autre considération. La volonté libre ne peut changer ou supprimer la contingence d'une matière, ni dans la réalité, c'est clair, ni même dans notre esprit, parce que cette contingence est de toute évidence, et que la volonté ne peut rien dans notre esprit contre l'évidence proprement dite. D'autre part, la volonté peut supprimer dans notre esprit ce qu'on appelle *formido*, et transformer une pure opinion en jugement absolument ferme : on voit ce phénomène dans les esprits entêtés de leurs idées, et Soto en fait lui-même la remarque : « Du côté du sujet il peut y avoir la même certitude quand la chose est fausse. Qui doute que les anabaptistes adhèrent à leurs doctrines avec autant de force et de fermeté, *tam firmo assensu roborati*, que les sacramentaires, etc., et ceux-ci que nous (les catholiques)? Et pourtant il est évident qu'il y a quelqu'un qui se trompe, ces thèses opposées ne pouvant être toutes vraies. » *De natura et gratia*, l. III, c. x, Salamanque, 1561, p. 215. La *formido* sur laquelle la volonté a prise ne peut donc être une suite nécessaire de la contingence de la matière, sur laquelle la volonté n'a pas de prise. De plus, la suppression du doute ou *formido* par la volonté — suppression blâmable dans les gens entêtés, parce qu'alors elle porte sur un doute prudent et que, à un certain moment du moins, ils ont reconnu comme tel — devient légitime dans certains cas où le doute est imprudent, déraisonnable; les théologiens admettent communément cette suppression des doutes imprudents dans la foi divine. Or la contingence de la matière, étant évidente et n'ayant rien d'illégitime, ne peut en aucun sens être supprimée par notre volonté. Ce n'est donc pas ce qu'on appelle *formido*, ni ce qui produit la *formido*.

Notre théorie, au contraire, explique très bien la différence des doutes prudents et des doutes imprudents, *formidines imprudentes*. Le mot *formido* signifie, d'après nous, ce jugement réflexe : « En affirmant cela, je suis en danger de me tromper. » Ce jugement craintif, comme tout jugement, doit avoir un motif, car l'intelligence ne juge pas sans quelque raison au moins apparente de juger ainsi. Voir CROYANCE, t. III, col. 2372. Ce motif sera parfois l'évidence du danger de me tromper, et alors le jugement craintif ne sera pas libre, l'évidence s'impose. Mais souvent, la réalité du danger étant moins claire, la volonté aura prise sur ce jugement craintif, et pourra ou le supprimer, ou, au contraire, le faire naître sans motif sérieux, en embrouillant l'esprit dans des sophismes, ou tout au moins le favoriser; et selon qu'elle suit alors les conseils de la prudence ou qu'elle ne les suit pas, le jugement craintif, en tant que plus ou moins dépendant de la volonté, sera dit prudent ou imprudent, légitime ou coupable. Parfois dans l'affirmation d'une vérité, surtout si elle déplaît aux passions, s'élèvent des doutes, des craintes, sans motif sérieux du côté de l'objet suffisamment perçu; Soto en fait la remarque : « Qu'il s'élève dans l'esprit humain un doute, une crainte..., c'est une chose naturelle... Parfois cela résulte du tempérament. Il y en a qui ont peu de sang, et cela les rend craintifs dans l'affirmation, comme dans toute autre chose. » *Op. cit.*, p. 214. S'il existe des craintes sans danger réel, ayant une origine purement

subjective et morbide, s'il existe des doutes imprudents et sophistiques, la volonté a certainement le droit d'intervenir pour supprimer tout cela. Voir CROYANCE, t. III, col. 2383 sq. Cet appel à la volonté du malade, que la médecine elle-même sait employer contre la neurasthénie, est spécialement opportun dans l'épidémie du doute qui, à la suite du kantisme et d'autres causes, affaiblit aujourd'hui les esprits. « Nous sommes en présence, non seulement d'une conception d'école, mais d'un fait biologique, d'une sorte de faiblesse ou de déformation pathologique de la vie religieuse, que je qualifierais volontiers de psychasthénie spirituelle, dit un protestant. Les raffinements morbides et la complaisance au doute intellectuel, que pratique l'agnosticisme, me paraissent révéler je ne sais quelle névrose nouvelle et constitutive de la conscience religieuse. » Frommel, dans la *Revue* (protestante) de *théologie et de philosophie*, novembre 1904, p. 37, 38. Voir Snell, *Essai sur la foi...*, 1911, p. 103.

Quant à la théorie de Soto sur la contingence, elle se termine par une explication assez faible de la *formido* : *Formido non potest melius explicari quam si dicas quod est privatio certitudinis. Unde hoc est assentiri uni parti cum formidine alterius, quod est intellectum non ita esse determinatum ad hanc partem, quin fluctuet quodammodo circa aliam*. D. Soto, *In libros posteriorum Aristotelis absolutissima commentaria*, Venise, 1574, q. VIII, p. 416.

b) *Différence entre la foi humaine et l'opinion.* — Il y a dans cette même q. VIII de Soto une autre théorie acceptée par le P. Gardeil, et qui consiste à dire qu'entre l'opinion et la foi humaine il n'y a pas différence d'espèce, différence essentielle. Nous préférons la doctrine de saint Thomas, qui, dans le passage cité tout à l'heure, dit : « Il est de l'essence de l'opinion d'estimer que la chose affirmée pourrait être autrement; tandis que dans la foi, à cause de sa certitude, on estime que la chose affirmée ne peut pas être autrement. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 5, ad 4^{um}. Voilà bien une différence profonde, atteignant la nature même de l'assentiment; et c'est par là que saint Thomas, dans la même phrase, différencie la science et l'opinion, entre lesquelles on avoue une différence d'espèce. S'il n'y en a pas entre la foi et l'opinion, pourquoi saint Thomas nous donne-t-il cette célèbre division ternaire entre ces trois espèces d'assentiment, la science, l'opinion et la foi? pourquoi met-il cette troisième sur la même ligne que les deux autres? *Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 4; *De veritate*, q. XIV, a. 1. C'est dans ces textes, où saint Thomas traite la question *ex professo*, qu'il faut étudier sa pensée, et non pas dans des endroits où il prend en passant le mot *fides* dans un sens large, de même qu'en français nous appelons « croyance » non seulement une conviction ferme, mais souvent, au sens plus large, une opinion. Voir CROYANCE, t. III, col. 2364. Dirait-on, pour échapper à saint Thomas, que dans cette division ternaire il ne parle que de la foi *divine*? Mais il est clair qu'il fait là une théorie générale et philosophique des divers états d'esprit, et que la *fides* dont il parle ici ne peut pas être la seule foi *divine*, qui dépasse la philosophie, mais que c'est aussi la foi humaine, du moins quand elle atteint sa perfection. La foi au témoignage divin est toujours infaillible, *a priori*; la foi au témoignage humain varie suivant la valeur et le nombre des témoignages et souvent ne donne pas la certitude : de là une différence incontestable, qui empêche que la foi humaine prise en général soit une vertu, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. IV, a. 5, ad 2^{um}, mais qui n'empêche pas que les actes *parfaits* de foi humaine soient vraiment certains, ce qu'il serait sceptique de nier. Au fond, Soto veut à tout prix défendre Aristote du reproche d'avoir

incomplètement traité les états d'esprit ou les espèces d'assentiment, en ne parlant que de la science et de l'opinion. Il vaudrait mieux avouer qu'Aristote, dans sa psychologie et sa critériologie, a des lacunes évidentes, et que saint Thomas l'a ici heureusement complété.

Voici le raisonnement de Soto. Croire qu'il existe en Italie une ville nommée Rome, c'est un acte de foi humaine, mais ce n'est qu'un assentiment contingent, qui de sa nature peut être faux, donc une *opinio*. Or « je crois à l'existence de Rome sans le moindre doute, *formido*. » Donc *a*. « la foi ne diffère pas spécifiquement de l'opinion, » p. 416, 417. Donc *b*. le doute, *formido*, n'appartient pas intrinsèquement à l'opinion, on peut la concevoir sans cela. *Nam iudicium quo assentio nunc Romam esse, est opinio, et tamen proprie loquendo non est cum formidine*, p. 424, 425. Ce raisonnement trouble la clarté du langage usuel sur l'opinion, ébranle la valeur du témoignage humain et détruit la doctrine de saint Thomas, qui, toutes les fois qu'il définit l'opinion, la définit par le mélange de doute ou de crainte, *formido*. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXVII, a. 3; II^a II^a, q. I, a. 4; q. II, a. 1; *De veritate*, q. XIV, a. 1, etc. Soto interprète mal les textes de son maître : *S. Thomas... licet opinionem dicat esse assensum cum formidine, tamen nomine formidinis forsan comprehendit quancumque fidem humanam, propterea quod non repugnet illi esse falsam, et ideo quando ponit fidem esse medium inter scientiam et opinionem, solum intelligit de fide catholica*, p. 425. Ces explications sont inadmissibles; et le langage de saint Thomas est assez clair. Soto s'écarte volontairement du consentement des théologiens et des philosophes catholiques surtout depuis saint Thomas : « Puisqu'il est passé en usage, dit-il, de mettre une distinction essentielle entre la foi humaine et l'opinion, accordons ceci à l'usage des dialecticiens, qu'un assentiment mêlé de crainte est de l'essence de l'opinion... Néanmoins, tout en parlant avec la multitude, qu'il soit permis aux sages de penser avec le petit nombre, et de parler à la manière d'Aristote. »

4. *Explication de quelques difficultés sur la fermeté de la foi*. — En quel sens les théologiens disent-ils souvent qu'un doute, *formido*, s'il est involontaire, ou à demi délibéré, ne détruit pas la foi? Il s'agit alors de la foi-virtu, du principe infus des actes de foi, *habitus fidei* : Dieu retire ce don pour un doute formel et mortel contre une vérité révélée, mais non pas pour un péché véniel contre la foi, à plus forte raison pour un doute involontaire qui n'est nullement coupable. Mais quant à l'acte de foi, seule chose que nous ayons considérée jusqu'à présent, son essentielle fermeté ne comporte aucun doute, même involontaire. Il peut cependant succéder rapidement au doute, ou réciproquement, et par là avoir avec lui une sorte de simultanéité au sens large du mot. « Les doutes involontaires que les fidèles s'imaginent avoir au moment même de l'acte de foi, succèdent seulement à cet acte, et ne coexistent pas avec lui; mais comme le doute et la foi se succèdent alors sans intervalle sensible, ils semblent coexister. Ce qui peut réellement coexister avec l'acte de foi, ce sont les simples idées qui appartiennent aux jugements craintifs (qui leur servent comme de matériaux, ainsi l'idée de danger, l'idée d'erreur), idées qui répondent dans l'intelligence à certaines images (*species*) excitées dans l'imagination (*phantasia*) par une cause naturelle ou par le démon, et que l'on confond avec les doutes et les jugements craintifs. (De même des jugements d'autrui contre la foi, dont nous nous souvenons, sans les faire nôtres.) Mais jamais ne coexistent avec l'acte de foi ces jugements dans lesquels notre intelligence, bien qu'involontairement, juge que la chose révélée est peut-être fausse, juge-

ments qui sont appelés doutes involontaires. » Antoine, *Theol. universa*, Paris, 1736, *De fide*, sect. III, a. 1, t. I, p. 165. Cf. Platel, *Synopsis cursus theol.*, n. 175, Douai, 1706, p. 261; *Theol. Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. IV, n. 200, p. 173. A plus forte raison, peut coexister avec l'acte de foi un certain malaise qui n'est pas un doute, mais provient de ce que notre intelligence n'est pleinement satisfaite que par la seule clarté de la vision, à laquelle la foi, avec sa connaissance imparfaite des mystères, ne peut atteindre. A ce malaise est joint un mouvement de la pensée, une inquiétude naturelle de l'esprit qui aspire à connaître mieux; et c'est ainsi que, dans cette définition de saint Augustin : *credere est cum assensione cogitare*, *De prædestinatione sanctorum*, c. II, P. L., t. XLIV, col. 963, saint Thomas interprète le mot *cogitare*. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. II, a. 1; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 5^{um}. Mais bien que la foi ne donne pas à l'esprit le repos absolu de la pleine satisfaction et de la béatitude, elle lui donne le repos relatif de la certitude et d'un assentiment ferme, *assensio*. Enfin peut coexister avec la foi du chrétien, vertu ou acte, le doute en un sens plus large, opposé seulement à la « foi des miracles », voir plus haut, col. 69, c'est-à-dire le doute (ou incrédulité) qui porte, non pas sur la toute-puissance de Dieu, mais seulement sur la future réalisation de tel événement miraculeux, événement qui n'est pas contenu dans la révélation chrétienne, et par suite n'est pas l'objet de la foi ordinaire exigée pour le salut. Dans certaines circonstances, cependant, un tel doute est blâmable, en face des grâces qui excitent à la foi des miracles : il peut aussi révéler un état languissant de la foi ordinaire elle-même; ce qui explique certains reproches de Jésus desquels on aurait tort de conclure que ses disciples n'avaient pas du tout la foi chrétienne, ou qu'en eux elle coexistait avec le doute proprement dit; comme dans saint Marc, IV, 40. Cf. Matth., VIII, 26; XIV, 31; Marc., IX, 18, 23; Matth., XVII, 18, 19.

III. MOTIF ESSENTIEL ET SPÉCIFIQUE DE LA FOI. —

1^o *Notions préliminaires*. — Déterminer ce motif, c'est pénétrer la nature intime de la foi. La foi est une connaissance, un assentiment de l'esprit, tel est le résultat de notre étude précédente. Mais il faut faire un pas de plus et préciser davantage. Le genre « connaissance » est très vaste. Il y a la connaissance *immédiate*, où l'assentiment se donne sans aucun raisonnement préalable, soit qu'il s'agisse d'une connaissance analytique, où l'on voit du premier coup l'équivalence de deux termes abstraits, comme $2 + 2 = 4$, « ce qui est, est, et ne peut pas en même temps ne pas être, » soit d'une connaissance expérimentale, comme « je souffre, j'existe. » Il y a la connaissance *mediate*, discursive, qui suppose un raisonnement, *discursus* : alors, partant d'une vérité connue, on arrive à une vérité inconnue, ou du moins, on arrive par une voie nouvelle à une vérité que l'on n'avait pas encore saisie de cette manière. C'est ainsi que la *cognitio discursiva* est définie par saint Thomas : *Ex uno prius noto devenitur in cognitionem alterius posteriori noti, quod prius erat ignotum*. *Sum. theol.*, I^a, q. LVIII, a. 3, ad 1^{um}. Ordinairement, ce passage d'une vérité à un autre réclame une durée appréciable; cette différence de temps n'est pourtant pas essentielle au *discursus*, et le *prius* dont parle saint Thomas peut ne pas inclure une priorité de temps, mais seulement une priorité de cause. « L'essence du raisonnement consiste en ceci, que la connaissance d'un premier objet est tirée de la connaissance d'un autre objet comme de sa cause... Dieu lui-même (qui ne raisonne pas) voit que dans une connaissance telle autre est contenue; mais il ne reçoit pas la seconde de la première. Nous, au contraire, nous la recevons (et par là notre connaissance est discurs-

sive); et cela implique que le premier objet exerce sur nous la fonction de cause, en d'autres termes, nous le *move*, à donner notre assentiment au second (la causalité pouvant être représentée par la communication du mouvement). » Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 337, 338. Le premier objet connu, qui nous meut ainsi par rapport au second, est par suite appelé « motif » (de *moveo*, *motum*). Dans la connaissance médiate, le motif est un objet différent de celui auquel nous donnons finalement notre adhésion; dans la connaissance immédiate, il n'y a qu'un seul objet, qui est à lui-même son propre motif, qui nous meut par lui-même à l'affirmer en vertu de sa propre évidence.

Quand on brise, par l'analyse, le fruit de la foi, et qu'après lui avoir arraché ses enveloppes naturelles on arrive à un noyau central, auquel on réserve plus strictement le nom d'« acte de foi », on peut discuter si cet acte de foi est discursif en lui-même, et plusieurs théologiens le nient, comme nous le verrons plus loin. Mais tous reconnaissent que cet acte de foi dépend d'un raisonnement qui le prépare et le rend raisonnable, comme l'intérieur du fruit dépend de son enveloppe; aussi est-ce l'avis unanime que la foi n'est pas la connaissance immédiate, celle qui ne présuppose aucun raisonnement, qu'elle n'est pas la « vision », expression symbolique pour désigner la connaissance immédiate, *illa videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem*, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4; *principia per se nota, et per consequens visa*, a. 5. On rencontrera sans doute le mot *videre*, dans un sens large, appliqué à la foi, I Cor., XIII, 12, parce qu'elle est une sorte de connaissance et que dans toute sorte de connaissance nous disons vulgairement : Je vois. Mais dans l'exactitude d'une définition, la foi est présentée comme « une conviction des choses qui ne sont pas vues. » Heb., XI, 1. Que la foi ne soit pas une connaissance immédiate, une vision, saint Thomas en trouve un signe psychologique dans le besoin qu'a la foi d'une bonne volonté qui l'aide, tandis que la vision se passe de toute assistance de la volonté, a. 4. Dès le début de son étude sur la foi, il en avait donné une raison plus fondamentale : « Dans une connaissance quelconque, dit-il, il y a deux éléments : ce qui est matériellement connu (sa matière, son contenu), c'est comme l'objet matériel; et ce par quoi l'on connaît, c'est l'objet formel (le motif). Ainsi en géométrie, la matière connue, ce sont les conclusions (les énoncés des théorèmes); l'objet formel, ce sont les moyens de démonstration, en vertu desquels ces conclusions sont connues. Et de même dans la foi... Car la foi dont nous parlons (la foi chrétienne) n'adhère jamais à une vérité que parce que Dieu l'a révélée. La foi s'appuie donc sur la vérité divine comme sur son moyen, *tantum medio*, » a. 1. Or, si la foi, pour croire chacune des choses qu'elle croit, doit passer par un *medium* toujours le même, qui est la vérité ou véracité divine, comme l'affirme saint Thomas et comme nous allons le prouver, il est clair que la foi est une connaissance médiate.

Mais la connaissance médiate se subdivise suivant la nature de son *medium*. Si cet intermédiaire logique est fourni par une substitution d'équivalents abstraits, comme dans les démonstrations de la géométrie ou de l'algèbre, ou par une analyse de la réalité concrète que l'on veut connaître, par l'observation de sa genèse et de son développement, par la connaissance de ses causes et de ses effets, qui sont comme quelque chose d'elle-même, la connaissance par tels intermédiaires est dite « intrinsèque », venant du dedans. Si l'intermédiaire n'est autre qu'un témoignage et sa véracité, la connaissance médiate est dite « extrinsèque »,

venant du dehors. Ces dénominations se retrouvent chez un assez grand nombre de philosophes catholiques et autres; nous nous en servirons pour plus de brièveté et de clarté. Voir ÉVIDENCE, t. V, col. 1727, 1728. La connaissance par oui-dire, ainsi dénommée « extrinsèque », a été appelée « foi » par tous les scolastiques et d'autres philosophes. Voir, par exemple, Bossuet, cité à l'art. CROYANCE, t. III, col. 2366. Bien que cet usage du mot « foi » soit tout en faveur de notre doctrine catholique sur le motif de la foi religieuse, nous ne nous en servons pas pour le prouver, soit parce que cette façon de parler n'est pas générale parmi les philosophes, soit parce qu'on doit beaucoup moins consulter l'usage des philosophes que celui de l'Écriture et de la tradition chrétienne, quand on veut savoir la nature de la foi chrétienne, la seule dont nous nous occupons ici.

Le sens des mots étant ainsi déterminé, nous prouverons que la foi chrétienne, en tant que connaissance, est une connaissance non seulement médiate, mais extrinsèque, fondée sur le témoignage de Dieu comme sur son motif propre et spécifique. Ce caractère extrinsèque de la foi, nous ne prétendons nullement le déduire d'une théorie philosophique et générale, qui ferait de l'intelligence un principe purement passif et recevant tout du dehors; nous la déduisons seulement de la nature spéciale du témoignage, et de ce que la révélation nous définit la foi chrétienne comme un assentiment au témoignage de Dieu.

2^o Divers systèmes hétérodoxes. — Sur ce point du motif intellectuel de la foi chrétienne, la plupart des anciens protestants, et beaucoup de protestants contemporains de nuance conservatrice, sont avec nous. Turretin, par exemple, disait : *Fides notat assensum certum quidem sed invidentem, qui non actione sed testimonio divino nititur. Institutio*, I, XV, c. IX, n. 3, Édimbourg, 1847, t. II, p. 497. Voir d'autres citations du même genre dans une théologie protestante qui suit la même doctrine, Hodge, *Systematic theology*, Londres, 1874, t. III, p. 61, 62.

Mais de nombreux protestants modernes, tout en admettant que la foi est une connaissance, ou du moins renferme un élément intellectuel, ont voulu enlever à cette connaissance son caractère extrinsèque, ou, plus radicalement, son caractère médiat. Les premiers en ont fait une science; les seconds, allant plus loin, en ont fait une intuition, ou une expérience, c'est-à-dire une connaissance immédiate.

1. Parmi les protestants qui ont essayé de concilier le christianisme avec le rationalisme, dès la fin du XVIII^e siècle, et dans la première moitié du XIX^e, plusieurs ont conçu la foi comme une espèce de science ou de philosophie. Ainsi Strauss ramenait la foi à la science. *Die christliche Glaubenslehre*, Tübingue, 1840, § 21. A leur suite, Günther et d'autres catholiques allemands, qui ont reçu parmi nous le nom de « semi-rationalistes », confondirent également la théodicée et la philosophie morale avec la foi : pour eux, la foi chrétienne est une ferme conviction des choses invisibles, que cette persuasion soit obtenue par la voie extrinsèque d'autorité ou par la voie intrinsèque de démonstration philosophique, à laquelle ils donnent d'ailleurs la préférence, allant jusqu'à l'appliquer à la preuve de nos mystères, qui n'en sont pas susceptibles. Voir des citations de ces auteurs dans les notes des théologiens du Vatican, *Acta et decreta conciliorum recentiorum, Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 527. Sur Günther, voir un bref de Pie IX à l'archevêque de Cologne, en 1857, Denzinger, n. 1655 sq. Cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme*, Paris, 1905, t. II, p. 43 sq., surtout 48-50; t. IV, p. 203-210, 216-224. Contre cette école semi-rationaliste le concile du Vatican a établi, comme nous

le verrons, le vrai concept de la foi, et aussi l'existence des mystères : le donné révélé, objet de notre foi, renferme des « mystères proprement dits » qui ne peuvent ni être démontrés en vertu de « principes naturels », c'est-à-dire de raisons intrinsèques et philosophiques, ni être pénétrés par notre intelligence, même après révélation. Sess. III, can. 1, *De fide et ratione*, Denzinger, n. 1816; cf. c. IV, n. 1795, 1796. Voir MYSTÈRE.

2. Plusieurs protestants vont plus loin et se représentent la foi chrétienne comme une « intuition », un acte simple et primitif de notre intelligence. « La foi, dit un ouvrage très connu en Angleterre, est une énergie élémentaire de l'âme... Peut-on observer et analyser les intuitions fondamentales sur lesquelles repose notre connaissance?... Si quelqu'un nous demande : Qu'entendez-vous par penser, aimer, vouloir, qui peut le lui dire?... Ce n'est qu'en voyant, en voulant, en aimant, que nous pouvons tant soit peu concevoir ce qu'est la vue, la volonté, l'amour. Et la foi est du nombre de ces intuitions premières; elle est encore plus profonde et plus élémentaire... Si on demande sa définition, on ne peut que répondre : La foi, c'est la foi; croire, c'est croire. » H. S. Holland, dans l'ouvrage collectif publié par Ch. Gore sous le nom de *Lux mundi*, Londres, 1889, p. 8-10. Plus loin il explique que la foi atteint immédiatement en nous cette relation de dépendance qui est au fond de toute créature à l'égard de son créateur, relation qu'il appelle filiation. « La foi est la découverte d'une filiation inhérente... déjà existant avant elle, mais qui nécessairement retient inactives ses plus riches et ses plus splendides énergies jusqu'à ce que cette découverte soit faite... La filiation, déjà en germe, se complète, se réalise dans l'homme par sa foi..., qui est l'attitude d'un fils à l'égard de son père. » *Op. cit.*, p. 16, 17. On voit l'effort pour rejoindre au moins en apparence la théorie luthérienne de la justification par la foi. « La foi, dit-il plus loin, ne doit pas être mise sur la même ligne que les autres facultés de l'âme... Elle tient à une racine plus profonde... Elle remonte à l'origine même de notre être, à son point d'attache avec Dieu. » *Op. cit.*, p. 22. Voilà bien l'idée d'une faculté spéciale pour la foi, idée déjà ancienne parmi les protestants : « La foi, dit Eschenmayer, est un organe spécial pour atteindre ce qui est éternel et saint; elle diffère de la pensée, du sentiment et de la volonté. » *Die einfachste Dogmatik*, Tubingue, 1826, p. 376. Ces conceptions détruisent le vrai motif de la foi chrétienne, telle que nous allons l'exposer d'après l'Écriture et les Pères; elles ont encore l'inconvénient, au point de vue rationnel et psychologique, de multiplier, sans nécessité et sans preuve expérimentale, les organes ou les facultés; au point de vue scripturaire et théologique, de limiter arbitrairement l'objet de la foi chrétienne à notre « dépendance ou filiation envers Dieu, » ou bien aux « choses éternelles, » tandis que la foi qui sauve, d'après l'Écriture, atteint aussi d'autres objets : ainsi celle d'Abraham, donnée comme modèle par saint Paul, a pour objet la naissance promise d'un fils et sa nombreuse postérité future. Rom., IV. Voir plus haut les exemples des mots « foi, croire » dans le Nouveau Testament. La foi comme faculté distincte n'en est pas moins une conception chère à certains protestants du jour. Voir la citation de M. Crafer, à l'art. DIEU, t. IV, col. 793.

3. Sont encore partisans de la connaissance immédiate ceux qui, sans demander une faculté spéciale ni un acte primitif et fondamental d'intuition, conçoivent la foi comme une « expérience ». Laissons ici de côté ceux qui par « expérience » entendent une pure émotion, comme certains protestants et modernistes réfutés plus haut. Ne prenons que ceux qui entendent

une connaissance, et prennent le mot « expérience » à peu près comme on le prend en physique et dans les autres sciences expérimentales, avec cette différence que l'objet expérimenté est ici surnaturel ou mystique. Et notons que l'expérience religieuse a été utilisée par les protestants de deux manières bien différentes : a) D'abord on lui a souvent donné un rôle purement secondaire, qui laissait subsister le véritable motif de la foi. Ainsi Calvin veut, comme nous, que l'on croie les vérités révélées dans l'Écriture, parce que c'est Dieu qui les a révélées; sans doute, parmi ces vérités il met au premier rang la volonté que Dieu a de sauver ceux à qui il inspire la foi, et c'est ainsi qu'il définit la foi « une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous, » mais il ajoute : « Nous ne nions pas cependant que l'office de la foi ne soit de donner consentement à la vérité de Dieu... quoi qu'il dise, et en quelque manière que ce soit. » *Institutions*, I. III, c. II, n. 7, Genève, 1562, p. 328. Mais un acte préalable à la foi, c'est de se convaincre que dans l'Écriture c'est bien Dieu qui parle, c'est de reconnaître l'Écriture comme divine : et c'est seulement dans cet acte préalable que Calvin fait appel à l'expérience, à je ne sais quelle expérience du divin : « L'Écriture, dit-il, a de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur, et les choses douces et amères de montrer leur saveur. » *Op. cit.*, I. I, c. VII, n. 2, p. 25. Il y a là une erreur, contraire même à l'expérience, et quand on admettrait ce « sentiment », il ne serait pas un critère suffisant de la divinité des Écritures. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1835. Mais enfin avec cette erreur secondaire le motif de la foi peut subsister. — b) Le protestantisme est arrivé à s'écarter encore plus de la doctrine traditionnelle, en assimilant la foi elle-même à une expérience. Cette manière d'invoquer l'expérience détruit le motif propre et la vraie nature de la foi. C'est Schleiermacher qui paraît être le véritable auteur de cette évolution du protestantisme, au commencement du XIX^e siècle. Sur lui et sur les auteurs d'autres systèmes, protestants et modernistes, qui confondent la foi avec une expérience, soit qu'ils conservent encore ou ne conservent pas de dogmes, voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1798-1804.

Une tentative des plus curieuses en ce genre, parce que, cherchant à concilier la foi-expérience avec la conservation orthodoxe de quelques dogmes fondamentaux, elle essaie ce tour de force, de les tirer de l'expérience même, et de l'expérience morale ordinaire, c'est le système de la certitude chrétienne de Frank, 2^e édit. révisée, Erlangen, 1884; trad. anglaise, Édimbourg, 1886. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1799, 1800. Cf., parmi les critiques protestants, H. Bois, *De la certitude chrétienne, Essai sur la théologie de Frank*, Paris, 1887. Ce « système » est présenté par son auteur comme une forteresse où peut se réfugier le chrétien soucieux de sauver quelques dogmes : fondé sur une expérience certaine, il n'a pas besoin de documents historiques, de philosophie, et resterait debout, quand même les critiques arriveraient à démolir toute historicité des origines chrétiennes, quand même les sceptiques renverseraient toute philosophie et réduiraient à néant ce qu'on appelle la raison naturelle. *Op. cit.*, trad. anglaise, p. 108. Nous en donnerons l'analyse substantielle, qu'on ne trouverait pas ailleurs.

Voici d'abord le fait d'expérience. Dans sa conversion, le chrétien a conscience d'une transformation morale : un nouveau moi a succédé à l'ancien; le vieil homme, caractérisé par la concupiscence, a cédé l'empire à l'homme nouveau de tendance contraire; tout péché est un retour agressif de l'ancien moi. *Op. cit.*, p. 117, 118. Puisque nous sentons le moi naturel com-

battre encore pour la suprématie perdue, il est clair que la nature ne peut par elle-même changer de volonté, qu'elle est rivée à la concupiscence et au mal : donc le *moi* nouveau avec sa volonté nouvelle n'est pas un produit de la nature, un fruit de l'évolution ; il vient du dehors, par le fait du christianisme. Il y a toutefois dans la nature même un vague besoin de cette transformation, une aspiration à sortir du mal ; mais dans le christianisme seul on peut trouver une pleine satisfaction de ce besoin moral ; la conscience chrétienne saisit en même temps ce besoin et sa parfaite satisfaction. Et puisque cette transformation morale répond au vœu de la nature, le chrétien constate que ce n'est pas en lui un phénomène morbide, accidentel, mais normal, p. 122-127. L'expérience fondamentale étant ainsi posée et comprise, il va suffire d'en développer le contenu, pour retrouver tous les objets de foi dont se compose le christianisme, immanents ou transcendants :

a) Objets *immanents* de la foi. — L'expérience ci-dessus renferme une condamnation du *moi* naturel, p. 192, une connaissance de la mauvaise nature comme péché habituel, p. 194 ; la nature humaine n'a pu être ainsi à l'origine : donc elle a dû être faussée, voilà le dogme du *péché originel*, p. 196 sq. Le nouveau *moi*, qui suppose la délivrance de la servitude du péché, n'est pas le produit du *moi* naturel : on entrevoit donc le dogme de la *grâce* et de la *justification*, p. 203, 205, 210. A l'expérience de cette délivrance, de cette régénération, l'acte de foi, en tant que justifiant, ajoute une réaction de la personne qui l'accepte comme nouvel état, qui s'y abandonne avec confiance et y trouve l'absolue satisfaction jusqu'alors cherchée en vain : acte moral primordial, par lequel le *moi* spirituel atteint son empire : continué, cet acte caractérise le chrétien, et fixe la régénération à l'état habituel : voilà le dogme de la *justification par la foi*, p. 212 sq. Frank ne veut fonder ni la foi ni l'espérance sur une révélation extérieure à laquelle la critique demanderait ses titres, et dont il veut à tout prix éviter la difficile preuve : il va donc s'efforcer d'étendre l'expérience au delà des limites du présent, jusqu'à l'avenir que le chrétien doit espérer, p. 219, 220. Mais comment peut-on expérimenter l'avenir ? Voici. Le bienheureux achèvement du ciel est déjà en germe dans ce commencement de notre régénération : car elle nous apparaît non seulement comme quelque chose d'actuel, qui *est*, mais comme quelque chose de normal, qui *doit être* ; et la satisfaction absolue que nous en éprouvons ne se conçoit pas sans la certitude d'avoir rencontré le but suprême de la vie, et de posséder dans ce commencement un gage certain d'achèvement, puisque, sans l'achèvement, le commencement serait inutile. Voilà donc le dogme de la *vie future*, p. 221 sq. Les révélations de l'Écriture viennent ensuite utilement confirmer, compléter cette expérience personnelle, mais elles ont besoin de s'y appuyer, et ne sont pas le dernier fondement de notre foi et de notre espérance, p. 229, 293.

b) Objets *transcendants* de la foi. — D'abord, *l'existence* et la *personnalité* de Dieu. Le chrétien expérimente que sa régénération n'est pas le fait d'une évolution interne et personnelle, mais d'un pouvoir extérieur. « Vous avez été plus fort que moi, et vous l'avez emporté, tel est l'aveu du converti, » p. 307. Quel est ce pouvoir extérieur ? Ce ne peut être ni la nature brute et sans raison, étrangère à l'ordre moral, ni la faible humanité, le monde qui nous tenait captif dans ses chaînes, qui ait pu nous délivrer, p. 309, 311. L'absolue satisfaction que nous trouvons dans la régénération fait voir que le pouvoir régénérateur est l'Absolu, c'est-à-dire Dieu ; au surplus, l'infini seul peut nous satisfaire. Nous avons d'ailleurs conscience d'une

obligation absolue (impératif catégorique de Kant), p. 314. Que cet Absolu soit une personne morale, cela ressort de ce qu'il produit en nous des effets moraux, de ce qu'il a une influence morale, p. 317. Le deuxième objet transcendant, c'est la *Trinité*. Frank fait de longs et pénibles efforts pour distinguer dans le fait de notre régénération trois éléments attribuables à trois différentes personnes, toujours cependant dans l'unité de l'Absolu, p. 324 sq. Il avoue du reste que notre expérience n'atteint pas *tout* le dogme ecclésiastique de la Trinité, p. 346. Le troisième objet est la *rédemption* par un *Dieu fait homme*. Le converti sent que Dieu lui pardonne, donc une expiation a eu lieu ; et une longue série de raisonnements tâche de montrer que cette expiation ne peut venir que d'un Dieu-homme, qui a satisfait pour nous à la justice divine, p. 349 sq. Voilà donc les principaux dogmes sortis spontanément du germe de l'expérience morale du chrétien.

Critique du système. — Nous reconnaissons volontiers dans cet essai d'apologétique nouvelle de l'originalité et de la puissance constructive ; et quelques-uns des raisonnements sont justes. Mais l'auteur lui-même a prévu que « beaucoup de personnes » lui diraient : « C'est là une dangereuse méthode subjective de se convaincre de la vérité chrétienne ; et si, partant de l'expérience, vous avez la chance de rencontrer la révélation objective telle que Dieu l'a donnée, c'est parce que, sans le dire, vous en gardez devant vos yeux les principaux articles, qui déterminent d'avance les résultats de votre expérience prétendue. La vraie méthode pour ces vérités transcendentes, c'est de les tirer seulement de la révélation divine, de la sainte Écriture, ou de la tradition de l'Église et de recevoir avec foi ce qui a été ainsi obtenu, » p. 297. L'objection a du bon, et Frank n'y donne qu'une réponse évasive. Les théologiens catholiques, que les protestants accusent souvent de partir d'idées préconçues, ne se laisseraient pas, certes, influencer par les dogmes de leur Église jusqu'à truquer l'expérience pour les rejoindre, ou jusqu'à accepter en faveur de leur thèse des apparences de preuve aussi faibles que les accepte ce célèbre professeur de théologie protestante dans une grande université d'Allemagne.

En prenant le système à sa base même, à ce qu'on appelle « l'expérience fondamentale », un théologien catholique, de prime abord, se méfierait de cette condamnation si sommaire du *moi* naturel. Est-ce réellement l'expérience qui montre à Frank ce pauvre *moi* comme si foncièrement mauvais ? N'est-ce pas plutôt le système préconçu de Luther sur les suites du péché originel, sur la nature humaine absolument corrompue et dégradée ? Voir PÉCHÉ ORIGINEL. Après avoir ainsi malheureusement identifié notre nature avec la concupiscence, avec la tendance foncièrement mauvaise, n'y a-t-il pas ensuite contradiction à lui supposer une aspiration au bien, un besoin moral ? Que voulez-vous ? L'auteur a besoin de ce besoin pour que la régénération chrétienne, en le satisfaisant, soit reconnue comme un phénomène normal, parce qu'elle répond au vœu de la nature (mauvaise ou bonne ?). Le chrétien, ajoute-t-on, éprouve en soi une transformation morale. Oui ; mais, les grands saints mis à part, cette transformation sensible n'est-elle pas exagérée ici ? La vie de la grande multitude des chrétiens n'est-elle pas perçue par eux-mêmes comme très imparfaite ? Ils ont conscience, dites-vous, que le christianisme donne au besoin moral une satisfaction absolue. Pour constater cet *absolu*, ils devraient mesurer ce besoin moral, mesurer aussi la satisfaction, variable d'ailleurs, qu'ils éprouvent, et comparer. Le font-ils ? Le peuvent-ils ? Qu'en estimant tout cela par approximation, ils aient une preuve assez probable de la

vérité du christianisme, soit : est-ce la « certitude » dont on nous parle ? Pour renforcer cette transformation, on imagine la production d'un « nouveau moi » qui, à vrai dire, n'est pas une donnée d'expérience, mais une phrase de rhétorique. Ce *moi* se compose, en fait, de quelques sentiments moraux ; si vifs soient-ils, ils passent, et n'empêchent pas même le retour de sentiments contraires ; il n'y a là que de l'accidentel, et non pas une nouvelle personnalité. Vous personifiez un sentiment passager, comme le poète personifie l'Amour ou l'Envie ; et ensuite, prenant la prosopopée au sérieux, vous prêtez à cette prétendue personne une conscience propre. Ce n'est pas le *moi* ancien, dites-vous, qui expérimente en lui une modification : c'est le *moi* « n'existant pas auparavant, qui est conscient et certain de lui-même, de sa production », p. 138. Ailleurs vous avouez pourtant qu'il y a dans cette dualité, *Duplicität*, une grave difficulté non encore résolue, d'autant plus que ces deux *moi* ont des actes communs de connaissance et de volonté, p. 276. Ces deux *moi* prétendus ne démontrent donc sérieusement ni une chute originelle, ni une régénération surnaturelle ; même dans « l'état de nature pure » comme disent les théologiens catholiques, dans un ordre de choses où il n'y aurait eu ni péché originel ni régénération par la grâce, la nature si complexe de l'homme offrirait encore des luttes de sentiments, des batailles de passions, des conflits entre les tendances animales et la volonté raisonnable, et l'on pourrait encore dire avec le poète : « Je sens deux hommes en moi. »

Quant aux objets transcendants de la foi, si nous admettons volontiers que l'Infini seul peut rassasier pleinement le cœur humain, nous observons que cette « pleine et absolue satisfaction » est réservée à la vie future parce qu'elle implique la vision béatifique, loin de pouvoir se confondre avec la joie d'un converti quelconque. Et si nous concédons une certaine valeur à la preuve de l'existence et de la personnalité de Dieu tirée de notre conscience morale, nous ne pouvons que nous étonner des extraordinaires déductions par lesquelles l'ingénieux docteur veut aboutir aux dogmes de la trinité, de l'incarnation et de la rédemption. Les scolastiques, accusés d'abuser de la déduction, sont ici grandement dépassés. « Le converti à l'expérience certaine du pardon divin. Donc il y a eu expiation offerte à Dieu par quelqu'un. » Le fait dont on part est contestable ; mais même en l'admettant, la conclusion qu'on en tire n'est pas solide : Dieu, s'il le voulait, pourrait pardonner sans expiation aucune, on ne prouvera jamais le contraire. Mais c'est surtout la prétendue « expérience de la vie future » qui est étonnante ! L'auteur confond constamment l'expérience avec ce que l'on peut en tirer par voie de déduction. Au reste, la déduction elle-même n'est pas juste : le commencement de la vie morale et chrétienne, si excellent soit-il, ne garantit pas l'achèvement, qui peut être arrêté et supprimé par la faute de l'homme ; ainsi en est-il de ceux « qui reçoivent avec joie la parole de Dieu... et croient pendant quelque temps, puis succombent à l'heure de la tentation. » Luc., VIII, 13.

Concluons : on n'atteindra jamais les dogmes chrétiens par une voie raisonnable et sérieuse, tant qu'on n'aura pas recours à la révélation extérieure, tant qu'enfermé en soi-même par un individualisme féroce on s'acharnera à vouloir tirer ces dogmes d'une expérience psychologique ou d'une source immanente en général, comme l'araignée tire d'elle-même son fil. Enfin tout le système de ce protestant conservateur, en ramenant la foi chrétienne à une expérience, détruit sa vraie nature, comme nous allons le voir.

Les protestants libéraux font aussi de la foi une expérience, et, dans son élément intellectuel, une connaissance immédiate : mais ils n'entendent pas,

comme Frank, que cette expérience leur fournisse des dogmes, dont ils ne reconnaissent pas la valeur absolue et divine, et dont ils cherchent à se passer. Sur l'évolution du concept de la foi chez les protestants libéraux et sur l'histoire des systèmes contemporains qui sont appelés par eux « fidéisme, symbolisme, symbolo-fidéisme, » voir l'ouvrage très documenté de M. l'abbé Snell, *Essai sur la foi dans le catholicisme et le protestantisme*, Paris, 1911.

Parmi les modernistes, d'aucuns expliquent leur foi comme sortant d'une faculté intuitive, distincte de la raison, mais d'ailleurs ne dépassant nullement dans ses effets les phénomènes moraux ordinaires : « Les modernistes, disait M. Loisy, n'entendent point par sentiment l'émotion, ni par action un mouvement quelconque. Quand ils parlent du subconscient, et quand ils parlent de sentiment, ils entendent cette espèce de réserve où sont accumulées, au fond de notre être, des notions vagues et implicites qui sont comme en attendant l'occasion de se déterminer et de s'affirmer ; des aspirations indéciées, qui sont comme prêtes à se dessiner et à s'élancer sur leur objet dès qu'il sera présenté ; tout un trésor secret d'activité, qui s'épanchera plus ou moins selon les occasions et le développement de l'initiative personnelle ; je ne sais quel sens qui n'est pas une puissance de raisonnement ni d'induction, mais une sorte de jugement intuitif sur la valeur des choses, faculté que secondera et guidera la raison, mais que la raison ne crée pas, car elle ne procède pas de la raison et sort comme elle du fond de notre nature. C'est ce sentiment-là, non l'émotion dont les théologiens de Sa Sainteté marquent à bon droit les insuffisances, qui est en jeu dans l'expérience morale, soutenant l'intelligence dans ses jugements, et la volonté dans ses opérations, jugements et opérations qui *explicitent*, pour ainsi parler, ce qui est, dans le sentiment, intelligence et volonté implicites... Cette expérience n'est pas autre chose que la vie morale. » *Simple réflexions... sur l'encyclique*, 1908, p. 245, 246. D'autres modernistes, au contraire, font de la révélation et de la foi une émotion avant tout, et une émotion extraordinaire, qu'ensuite l'intelligence humaine traduit à sa façon par des affirmations sans valeur objective ; ainsi G. Tyrrel. Voir *Études* du 20 avril 1908, p. 166 sq. En somme, avec les mêmes mots d'« expérience religieuse » et même de « sentiment », il y a un modernisme froid et critique, et un modernisme échauffé et mystique.

Sous le nom d'« expérience religieuse », d'autres auteurs contemporains, catholiques ou protestants, ont entendu cette expérience qui naît de la *pratique quotidienne de la religion* pendant un temps assez long : c'est de cette expérience-là qu'ils attendent la « foi ». C'est prendre l'augmentation de la foi, la vie de foi, les effets de la foi, pour la foi elle-même, qui a dû précéder. D'après eux, quand on n'a pas encore *pratiqué* sa religion, on n'aurait pas encore la « foi » : et pourtant nous voyons dans l'Écriture un homme qui, non seulement n'avait pas pratiqué la religion chrétienne mais l'ignorait, un prosélyte, après un catéchisme qu'on lui fait pendant une course en voiture, « croire », faire dans toute la force du terme un « acte de foi », condition nécessaire du baptême qu'il reçoit aussitôt. Act., VIII, 27 sq. Et la « foi » nous est présentée dans l'Écriture, les Pères et les conciles, non pas comme l'aboutissant de la pratique religieuse, mais comme l'introduction à cette pratique, et la première base des autres vertus et de toute la vie chrétienne. Voir col. 84-85. C'est à ces documents de la révélation, ce n'est pas à notre fantaisie de déterminer ce que c'est que la « foi », et ce que Dieu a voulu mettre au début de notre religion. Le bon sens lui-même, du reste, voit assez clairement que, si l'on n'a pas tout d'abord

une croyance à telle religion plutôt qu'à telle autre, il n'y aura pas de raison pour se mettre à pratiquer celle-ci plutôt que toutes les autres; qu'une expérimentation à l'aventure n'est pas licite en un sujet si délicat; que les ministres d'une religion (et c'est spécialement le cas pour l'Église de Jésus-Christ) ne livrent pas ainsi leurs choses saintes au profane qui ne sait pas encore si elles sont saintes, par exemple, l'eucharistie; cf. Matth., vii, 6; que la prière et le culte commun supposent la croyance de tous, et que, si l'on ouvrait sciemment la porte à l'incroyance, on ne pourrait maintenir dans une société religieuse l'unité sans laquelle elle périclite. Voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. v, col. 1842-1846. Cf. *DIEU*, t. iv, col. 813 sq.

3° *Le motif de la foi dans l'Écriture*. — C'est toujours l'autorité du témoignage divin, quel que soit l'envoyé qui transmet ce témoignage, que ce soit le Christ lui-même, ou un prophète, un apôtre.

1. *La foi par l'intermédiaire de la prédication du Christ*. — Relisons ce dialogue de nuit entre Jésus et Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis : nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. » Joa., iii, 3. L'interlocuteur prend cette naissance nouvelle en un sens matériel; Jésus reprend son affirmation en la précisant, et lui explique qu'il s'agit d'une naissance toute spirituelle, invisible comme l'air, accomplie en nous par l'Esprit-Saint, 5-8. Il importe, en effet, que le chrétien, sans les pénétrer, ait une idée juste des mystères, tel qu'est ici celui de la régénération : ce ne sont pas de vaines formules, indifférentes à la vérité ou à l'erreur de l'âme.

« Nicodème lui répondit : Comment cela se peut-il faire? » 9. Il y a dans ce mot une surprise en face de l'inconnu, un étonnement dont Jésus s'étonne à son tour, car l'ignorance de Nicodème semble porter sur le fait même de notre régénération, et un docteur en Israël n'aurait pas dû ignorer le fait de cette transformation des âmes, qui renaissent par la puissance de Dieu à la vie spirituelle, 10. Il y a dans ce mot encore autre chose, la tendance de l'esprit raisonneur à la connaissance intrinsèque et profonde, le désir d'apprendre le mécanisme intime de cette régénération simplement affirmée par le Christ, et de comprendre à fond le mystère avant de l'admettre. Ici Jésus se redresse, et au lieu de fournir l'expérience, l'intuition ou du moins la science que voudrait ce docteur, il se plaint qu'on ne reçoive pas son témoignage, si compétent, si autorisé; par cette plainte, il proclame que ce *témoignage* est à lui seul le *motif* qui doit suffire à croire : « En vérité, en vérité je te le dis, nous disons ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu, mais vous ne recevez point notre témoignage. Si vous ne croyez pas quand je vous parle des choses qui sont sur la terre, comment croirez-vous si je viens à vous parler de celles qui sont dans le ciel? » 11, 12. Paroles qui nous font voir aussi l'équivalence entre ces deux expressions du Christ « croire » et « recevoir son témoignage ». Et le témoignage de Jésus se ramène pour son interlocuteur au témoignage de Dieu, car dès le début Nicodème a dit : « Maître, nous savons que vous êtes venu de la part de Dieu pour nous enseigner, car personne ne peut faire les miracles que vous faites, si Dieu n'est pas avec lui, » 2. C'est donc Dieu lui-même qui, par le miracle, comme par sa signature, garantit l'enseignement de son envoyé; le témoignage de Jésus est donc le témoignage de Dieu, même pour un juif qui ne connaît pas encore le mystère plus relevé de l'incarnation. Concluons que le témoignage de Dieu est présenté ici comme motif suffisant et nécessaire de la foi : et il s'agit bien de la foi qui sauve, de la foi exigée pour le salut, et exigée non seulement de Nicodème mais de tous les hommes, 15, 16, 18.

La fin du même chapitre contient une explication doctrinale des plus importantes. Le témoignage du Christ y est avec une nouvelle insistance identifié au témoignage divin. Il « vient d'en haut » et « est au-dessus de tous; et ce qu'il a vu et entendu, il l'atteste, » 31, 32. « Celui que Dieu a envoyé *dit les paroles de Dieu*, parce que Dieu ne (lui) donne pas l'Esprit avec mesure; le Père aime le Fils et il lui a tout remis entre les mains, » 34, 35. Mais pourquoi tant insister sur ce fait que c'est Dieu qui parle? Parce que Dieu est le témoin véridique par excellence : ce que nous reconnaissons en pratique par le fait même de recevoir purement et simplement son témoignage, qui se confond avec celui du céleste envoyé : « Celui qui reçoit son témoignage, certifie que Dieu est véridique, » *quia Deus verax est*, 33; cf. viii, 26. Et « recevoir son témoignage » est la même chose que « croire en lui ». Comparez 32, 33 avec 36. « Et cette foi est salutaire et obligatoire, » 36. C'est donc la véracité divine, l'autorité de Dieu comme témoin, couvrant le témoignage de son envoyé, qui nous attire intellectuellement à croire, qui est le *motif* de la foi. Et comme le fait de croire honore la véracité divine, ainsi le fait de ne pas croire fait injure à cette véracité, en traitant Dieu de menteur. I Joa., v, 9, 10.

2. *La foi par l'intermédiaire de la prédication des apôtres*. — Ce n'est point par la seule prédication du Christ que les hommes doivent « croire », doivent faire l'acte de foi, mais par celle de son précurseur, Joa., i, 7, et surtout par celle de ses apôtres, xvii, 20. Les apôtres ont une mission divine, dérivée de celle de Jésus et semblable à la sienne, xx, 21. Ils sont envoyés comme des « témoins ». Luc., xxiv, 48; Act., i, 8, 32; x, 41, 42. Pour que leur témoignage se ramène au témoignage divin, pour que Dieu soit entendu en eux, ils sont inspirés et assistés par l'Esprit-Saint, suivant la promesse du Christ. Joa., xiv, 26; xvi, 12, 13; cf. Matth., x, 20.

Paul lui-même, quoique tardivement agrégé au collège apostolique, n'a pas reçu ni appris son Évangile d'un homme, d'un autre apôtre, mais du Christ ressuscité et glorifié, *par révélation*. Gal., i, 11. Cette parole divine par lui transmise, les fidèles ont raison de la recevoir « non comme parole des hommes, mais, ainsi qu'elle l'est véritablement, comme *parole de Dieu*. » I Thes., ii, 13. Sur ce texte, voir Prat, *La théologie de S. Paul*, II^e partie, 2^e édit., 1912, p. 338. Pour que la croyance des fidèles garde ce caractère de foi à la parole de Dieu, l'apôtre évitera les raisons philosophiques, si persuasives soient-elles, dont l'abus pourrait changer en eux la foi divine en science humaine. En dépit du « sage », du « docteur », du « disputeur de ce siècle », en dépit des Grecs qui « cherchent la sagesse », les démonstrations philosophiques, I Cor., i, 20, 22, l'apôtre n'apporte point « les raffinements de la raison ou de la sagesse, » mais simplement promulgue « le *témoignage de Dieu*. » I Cor., ii, 1. Sa prédication ne s'appuie pas « sur les discours persuasifs de la sagesse (ou philosophie), mais sur la démonstration de l'Esprit-Saint et de la puissance divine, afin que votre foi repose, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu, » 4, 5. Ici sont indiquées les œuvres de la toute-puissance, les miracles moraux et physiques qui sont comme la signature du témoignage divin, qui font reconnaître Paul comme envoyé, et sa parole comme parole de Dieu; c'est ce qu'il appelle ici la démonstration de la puissance et de l'Esprit (auteur du surnaturel), et ailleurs « les signes (ou preuves) de son apostolat... les prodiges et les miracles ». II Cor., xii, 12. Ces preuves extrinsèques, qui servent à faire reconnaître le témoignage de Dieu, sont à l'opposé de toute preuve intrinsèque et philosophique des vérités révélées, comme aussi de toute in-

tuition immédiate de ces vérités. De là une certaine captivité de l'esprit, car la pente naturelle de l'intelligence humaine est vers l'intuition autant que possible, ou du moins vers les raisons intrinsèques des choses, et elle n'aime pas à être emprisonnée dans la seule affirmation d'un maître, fût-ce Dieu. II Cor., x, 5.

Pourquoi Dieu a-t-il voulu exiger de nous une telle foi? L'apôtre, aux endroits cités, en suggère trois raisons principales, qui achèvent de montrer clairement sa pensée sur le motif de la foi chrétienne : a) Il y a dans une telle foi une sorte d'« obéissance » de l'esprit, un hommage rendu au maître divin. II Cor., x, 5; cf. Rom., i, 5; xvi, 25. Quand nous croyons sur la seule parole de quelqu'un, surtout une chose difficile à croire, nous honorons d'un hommage très spécial sa science et sa véracité. Aussi l'apôtre, comparant la foi chrétienne aux anciens sacrifices, parle-t-il du « sacrifice et de la liturgie de la foi », τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως. Phil., ii, 17. Ce culte spécial, où l'intelligence s'immole sous l'influence de la volonté, était bien dû à la raison suprême, au créateur de toutes nos facultés. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. iii, Denzinger, n. 1789. — b) A cette raison fondamentale, saint Paul joint une raison contingente et d'ordre historique. Par leur faute, les sages du monde, les philosophes païens, si célèbres qu'ils soient, n'ont pas su trouver Dieu. Cette banqueroute de la philosophie a été pour Dieu l'occasion de mépriser une science orgueilleuse et dévoyée, et de fonder le salut des âmes sur une autre espèce de connaissance, plus humble. I Cor., i, 21; iii, 18 sq.; cf. Rom., i, 18-22. — c) Si la foi chrétienne a pour objet des mystères, dont la raison philosophique ne peut ni démontrer l'existence, ni comprendre l'essence (même après révélation), la foi chrétienne ne peut être ni une intuition ni une démonstration philosophique, ce qui enlèverait à ces vérités leur caractère mystérieux : elle ne peut être qu'une connaissance extrinsèque, appuyée sur le témoignage de Dieu, qui nous livre le fait (par exemple, l'incarnation) sans nous en expliquer le mode intime, et en laissant ainsi la vérité enveloppée d'ombre. Or, la foi chrétienne a pour objet des mystères : « Nous prêchons, dit saint Paul, une sagesse de Dieu qui est dans le mystère, qui est cachée... qu'aucun des princes de ce monde n'a connue, » etc. I Cor., ii, 7-9. Ces secrets de Dieu, appartenant aux profondeurs de sa vie intime ou de ses décrets miséricordieux, échappaient à notre raison beaucoup plus que ne lui échappent les secrets des autres hommes. Pour les faire connaître à l'humanité, il fallait donc que Dieu les communiquât lui-même, ce qu'il a bien voulu faire : « Dieu nous a révéls (ces mystères) par son Esprit; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu... Nous en parlons, non avec les paroles qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles qu'enseigne l'Esprit, » 10-13. Cf. Matth., xi, 27; Joa., i, 18. En vertu de ce raisonnement, on peut dire que le motif essentiel de la foi est implicitement indiqué dans la définition que donne l'Épître aux Hébreux, xi, 1, par le fait que la foi y est appelée « une conviction des choses que l'on ne voit pas, » c'est-à-dire des choses que l'on ne peut voir, comme l'entendent plusieurs Pères.

Enfin, quand saint Paul veut donner un grand exemple de la foi qui justifie, il choisit Abraham et nous le montre croyant à Dieu, sur la parole de Dieu, *credidit Abraham Deo*, voilà donc bien le motif essentiel de la foi.

4° *Le motif de la foi chez les Pères.* — Il est à regretter que les Petau et les Thomassin n'aient pas poussé jusqu'à la question de la foi leurs magistrales études de théologie positive sur les Pères. Nous avons essayé d'y suppléer soit par l'étude directe des sources, soit en glanant çà et là chez les théologiens et dans plu-

sieurs ouvrages modernes, comme nous l'avons déjà fait, col. 78 sq. Les citations des Pères ont en outre l'avantage de nous familiariser avec leur style, de nous montrer en quel sens ils opposaient la foi et la « raison », etc.

1. L'idée que les Pères se faisaient du motif de la foi apparaît déjà dans le rapprochement qu'ils établissent entre la *foi divine* et ce que l'on a souvent appelé la *foi humaine*, c'est-à-dire le fait indispensable de s'en rapporter à autrui sur quantité de choses que l'on ne peut vérifier soi-même. On peut dire que ce rapprochement est un lieu commun de l'enseignement patristique.

Dès le I^{er} siècle nous le trouvons, par exemple, dans saint Théophile d'Antioche; il y fait ressortir cet élément de confiance présupposé par la croyance sur parole, voir plus haut, col. 109 : « Tu ne crois pas à la résurrection des morts... Ignores-tu que la foi marche avant toutes choses?... Quel malade pourra guérir, si d'abord il ne se confie pas à un médecin? Quel art, quelle science pourra-t-on apprendre, si d'abord on ne se confie pas à un enseignement, si l'on ne croit pas à un maître?... Et tu ne veux pas te fier à la parole de Dieu, qui t'a donné tant de gages? » *Ad Autol.*, I, I, n. 8, P. G., t. vi, col. 1036.

Clément d'Alexandrie dit que la foi est un assentiment à un témoignage imposant; que la voix de Dieu, auteur des Écritures, y sert de démonstration. Voir les textes à l'art. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 189. Il dit qu'à la parole de Dieu, jetée aux hommes par les apôtres, doit répondre en nous la foi, pour que cette parole produise son effet utile : « De même que le jeu de paume ne dépend pas seulement de celui qui jette la balle avec art, mais encore de celui qui la reçoit avec eurythmie. » *Strom.*, II, c. vi, P. G., t. VIII, col. 960. Enfin il rapproche la foi chrétienne de la croyance des pythagoriciens à la parole du maître : « Tandis que les disciples de Pythagore, sans réclamer les démonstrations philosophiques de ses doctrines, basaient leur croyance sur ce seul mot : Le maître l'a dit, αὐτὸς ἔφα, et regardaient ce mot comme une preuve suffisante de l'enseignement reçu, pour des amis de la vérité ne serait-il pas absurde de se méfier d'un maître bien autrement digne de foi, le Sauveur notre Dieu, et d'exiger qu'il prouve ce qu'il affirme? » *Strom.*, II, c. v, P. G., t. VIII, col. 957. Cette comparaison avec les pythagoriciens sera reprise par saint Jean Chrysostome, *In I Tim.*, homil. I, n. 3, P. G., t. LXII, col. 507, et par Théodoret, *Græc. affect. curatio*, homil. I, *De fide*, P. G., t. LXXXIII, col. 805.

Encore au I^{er} siècle, le païen Celse témoigne à sa façon du concept de la foi chez les chrétiens d'alors : « Il en est parmi eux qui, ne voulant pas appliquer la raison aux choses qu'ils croient, ont cette maxime à la bouche : N'examine pas, mais crois; la foi te sauvera. » Origène, *Cont. Cels.*, I, I, n. 9, P. G., t. XI, col. 672. Origène, qui nous a conservé ce passage de Celse, montre ensuite que cette foi simple est seule raisonnable, puisqu'il est impossible à la grande majorité des hommes « de laisser les affaires de la vie pour s'adonner aux loisirs de la philosophie. » C'est, dit-il, la méthode donnée par Jésus à tous les peuples, et la seule qui soit pratique. « Demandez à cette multitude de croyants, sortis du crime et de la boue, s'ils n'ont pas mieux fait de transformer leur vie par la foi aux châtements de Dieu et aux récompenses divines, sans chercher les raisons des choses — plutôt que d'avoir méprisé la foi simple et retardé indéfiniment le changement de leurs mœurs, sous prétexte de se livrer à de savantes recherches sur ces questions, méthode qui sans doute les aurait laissés presque tous dans une détestable vie. » Et après avoir donné cette merveilleuse transformation des mœurs païennes

comme une preuve de la divinité du christianisme, il observe que les savants du paganisme, eux aussi, quoique sans l'avouer, partent de la foi simple pour décider de toute leur philosophie : « S'ils s'attachent à telle ou telle doctrine philosophique, c'est qu'ils ont rencontré d'abord un maître qui leur a plu et auquel ils se fient... Ne vous imaginez pas qu'ils aient étudié à fond les doctrines de toutes les écoles, leurs preuves, leurs réponses aux objections, avant de se décider à être plutôt platonicien que péripatéticien, plutôt stoïcien qu'épicurien, » col. 673.

Au III^e siècle, outre Origène que nous venons d'entendre, saint Cyprien compare la foi chrétienne à celle que nous donnons aux promesses d'un homme grave et honnête. Voir plus haut, col. 90. Arnobe reproche aux savants du paganisme de bafouer l'acte de foi des chrétiens, tandis qu'eux-mêmes font des actes semblables, et bien moins fondés : « Qui de vous ne croit pas sur l'autorité de tel ou tel ? Ceux d'entre vous qui expliquent l'origine du monde par le feu ou par l'eau n'en croient-ils pas Thalès ou Héraclite ? » Et après de nombreux exemples : « Vous croyez sur la parole de Platon, de Cronius, de Numénus, ou de tout autre : nous croyons, nous, sur la parole du Christ... Et s'il faut établir un parallèle, il nous est plus facile de montrer ce qui nous a décidé à croire sur parole le Christ, qu'à vous de montrer ce qui vous a portés à croire ainsi tel philosophe. Ce qui nous a frappé en lui, ce sont ces œuvres magnifiques, ces énergies puissantes, qu'il a montrées par divers miracles bien capables d'amener tout homme à se sentir obligé à croire, en reconnaissant que ces œuvres ne viennent pas de l'homme, mais d'une puissance mystérieuse et divine... Mais qui de vos philosophes a jamais pu, d'un seul mot, guérir un furoncle, ou tirer une épine d'un pied ? » *Adversus gentes*, l. II, n. 9-11, *P. L.*, t. v, col. 824 sq.

Au IV^e siècle, c'étaient les manichéens qui, à leur tour, attaquaient la foi et vantaient la science, même en matière religieuse. Augustin, entraîné par leurs fallacieuses promesses de science, avait d'abord méprisé l'acte de foi ; il en revint, nous dit-il dans ses *Confessions*, lorsqu'il se mit à réfléchir au grand rôle que joue dans le monde la croyance au témoignage d'autrui, histoire, géographie, etc. *Conf.*, l. VI, c. v, *P. L.*, t. xxxii, col. 722. Saint Augustin conçoit donc la foi chrétienne comme une croyance au témoignage ; de même que le public à peine initié à l'immensité des sciences naturelles s'en rapporte aux affirmations de quelques savants, de même, dépayés que nous sommes tous en face de l'au-delà et de tant d'autres mystères, nous nous en rapportons à l'affirmation de Dieu qui est là dans son propre élément. « Le Seigneur, dit-il, voit d'avance (le jugement dernier), et vous ne le voyez pas... Mais celui qui en a la science ne vous l'a pas caché. C'est avoir part à la science, que d'approcher celui qui sait. Dieu a les yeux de la science : ayez ceux de la croyance. Ce qu'il voit, croyez-le. » *Enarr.*, II, in ps. xxxvi, n. 2, *P. L.*, t. xxxvi, col. 364. Saint Hilaire avait déjà dit : « Quand il s'agit des choses de Dieu, accordons à Dieu de se connaître lui-même, et soumettons notre esprit à ses paroles avec une pieuse vénération ; il est un témoin compétent sur soi, celui qui ne peut nous être connu autrement que par soi. » *De Trinitate*, l. I, n. 18, *P. L.*, t. x, col. 38. Le rapprochement entre la foi divine et la foi humaine passe jusque dans les catéchèses, jusqu'à l'explication du mot *credo* dans le symbole ; ainsi S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, v, *P. G.*, t. xxxiii, col. 508 ; Rufin, *Comment. in symbol. apost.*, n. 3, *P. L.*, t. xxi, col. 340.

2. Le motif de la foi chrétienne ressort encore de l'opposition, fréquente chez les Pères, entre la *foi* et la *raison*. Sans doute, il ne faut pas exagérer cette opposition. Les Pères, comme nous l'avons déjà vu

chez Clément d'Alexandrie, Origène, Arnobe, et comme nous le verrons chez d'autres, n'entendent pas exclure la preuve de ce fait, que *Dieu a parlé* ; au contraire, ils allèguent pour cela les miracles du Christ, la transformation de mœurs produite par le christianisme, et tout ce qui, derrière le Christ, montre Dieu qui l'envoie : ce qu'ils éliminent du motif de la foi, sous le nom de « raison », ce ne sont pas ces raisons de croire, c'est seulement la démonstration intrinsèque du dogme ; ce qu'ils attaquent, c'est une critique, qui ne se contenterait pas de l'affirmation de Dieu, même reconnue comme telle, et qui mettrait l'envoyé divin en demeure de démontrer ce qu'il affirme, comme on le demande à un professeur de mathématiques ou de philosophie. Mais enfin les Pères veulent une certaine opposition entre la foi et la raison, et en cela ils contredisent nos présents adversaires, qui, au moins pour la plupart, n'en peuvent admettre aucune : car si la foi était une simple expérience psychologique, ou un raisonnement philosophique, ainsi que l'ont pensé les protestants rationalistes et les semi-rationalistes comme Günther et Hermès, où trouver en elle une opposition quelconque avec la raison, avec les procédés rationnels ? Donnons quelques exemples de cette opposition, où les Pères expliquent d'ailleurs le motif de la foi.

Saint Ambroise se demande pourquoi la foi d'Abraham a servi à sa justification et à son salut. C'est, répond-il, « parce qu'il n'a point demandé de *raison*, mais a cru d'une *foi* très prompte. Il est bon que la *foi* prévienne la *raison* : n'ayons pas l'air d'exiger de Dieu des *raisons*, comme nous le ferions pour un homme. Quelle indignité, de croire les témoignages humains sur d'autres hommes, et de ne pas croire les oracles de Dieu sur lui-même ! » *De Abraham*, l. I, n. 21, *P. L.*, t. xiv, col. 428. Cf. *De excessu Satyri*, l. II, n. 89, *P. L.*, t. xvi, col. 1340.

« C'est supprimer les disputes, dit saint Ephrem, que d'interposer l'autorité de Dieu. Entre l'homme et Dieu, ce n'est pas la spéculation rationnelle, c'est la foi qui est exigée. Tu honores Dieu, si tu crois à son témoignage, tu l'offenses, si tu discutes ses paroles ; quand tu veux traiter avec Dieu, à toi s'offre la simple foi, pour croire sa parole véridique, et puis l'humble prière, pour te rendre propice sa divinité. » *Adversus scrutatores sermones tres*, serm. I, *Opera*, Rome, 1743, t. III (syriac et lat.), p. 179.

La foi est affaire d'autorité, d'après saint Augustin : *Quod intelligimus, debemus rationi : quod credimus, auctoritati*. *De utilitate credendi*, c. xi, *P. L.*, t. xlii, col. 83. Parmi les moyens de preuve, on distingue parfois les *autorités* et les *raisons* : c'est la même distinction qui règne ici. *Ratio*, quand ce mot est opposé à *auctoritas*, signifie une raison intrinsèque et philosophique ; et *intelligere*, quand il s'oppose à *credere*, signifie approfondir philosophiquement une question, ne pas seulement admettre l'existence d'une chose, mais en scruter l'essence et le mode intime ; bien que ces mots, dans un sens plus large mais fréquent, puissent s'étendre jusqu'à la foi, à cause de sa certitude et de son caractère intellectuel et raisonnable. Cf. S. Augustin, *Retract.*, l. I, c. xiv, *P. L.*, t. xxxii, col. 607. Du reste, Augustin s'explique ici lui-même, quand il oppose la méthode catholique à celles des manichéens : « Ils disaient que, sans effrayer les esprits par une religion d'*autorité*, ils conduiraient à Dieu leurs auditeurs par la simple *raison*, et les délivreraient de toute erreur. Qu'est-ce qui m'a poussé à mépriser, âgé de neuf ans, la religion que mes parents m'avaient donnée, pour suivre ces hommes en disciple attentif ? C'est qu'ils disaient qu'on nous effrayait par la superstition, qu'on nous commandait la *foi* avant la *raison*, tandis qu'ils ne forçaient, eux, personne à croire

avant d'avoir discuté la vérité, et de l'avoir dégagée de toute difficulté. » *De utilitate credendi*, c. 1, col. 66. « A ceux qu'ils séduisent, ils promettent de rendre raison des choses les plus obscures : et ce qu'ils reprochent surtout à l'Église catholique, c'est de dire à ceux qui viennent à elle qu'il faut croire... Ce n'est pas qu'ils aient pour eux rien de solide; mais ils cherchent à attirer les gens par le grand mot de raison. » *Op. cit.*, c. ix, col. 79. Le Christ ne faisait pas comme eux : il demandait la foi, non toutefois sans avoir prouvé sa mission divine : « A quoi tendaient ces miracles si grands et si nombreux, sinon, comme il le disait lui-même, à faire croire en lui? C'est par la sottise de la foi qu'il conduisait les âmes; vous, c'est par la raison... Il louait les croyants, vous les blâmez... Par des miracles il s'est concilié l'autorité, par l'autorité il a mérité la foi, par la foi il a réuni la multitude. » *Op. cit.*, c. xiv, col. 88. On voit qu'en face de celui qui se donne comme envoyé divin, saint Augustin veut l'enquête extérieure par les miracles qui prouvent sa mission, mais non l'enquête intérieure par la discussion des vérités qu'il prêche.

Saint Pierre Chrysologue résume l'antithèse en deux mots : *Qui fidem querit, rationem non querit*. *Serm.*, LVIII, P. L., t. LII, col. 360.

De même pour les textes où les Pères opposent la foi à la vision ou à l'intuition, à l'expérience, à la démonstration ou science. Nos adversaires, qui font de la foi une intuition, ou une expérience, ou une science, ne peuvent s'accorder avec ces textes, dont voici quelques exemples.

a) Opposition de la foi à l'intuition. — « Si la foi est la conviction des choses que l'on ne voit pas, pourquoi voulez-vous voir son objet, et perdre ainsi la foi, et par suite l'état de justice, puisque le juste vit de la foi? » S. Chrysostome, *In Heb.*, homil. XXI, P. G., t. LXIII, col. 151. *Quid est fides, nisi credere quod non vides?* dit saint Augustin, *In Joa.*, tr. XL, n. 9, P. L., t. xxxv, col. 1690. Ailleurs, il donne toute sa pensée : « La différence entre voir et croire est-elle suffisamment exprimée par cette formule : ce qui est présent est vu, ce qui est absent est cru? Oui, peut-être, si nous entendons ici, par présent, ce qui est à la portée de nos sens extérieurs ou de notre sens intime, quæ præsto sunt sensibus sive animi sive corporis... C'est ainsi que je vois cette lumière et ma volonté : l'une tombe sous le sens extérieur, l'autre sous le sens de l'âme, elle m'est intérieurement présente. Au contraire, si quelqu'un, dont la figure et la voix me sont présentes, me signifie sa volonté, cette volonté qu'il me signifie est cachée à mes sens extérieurs et à mon sens intime, aussi je ne la vois pas, j'y crois : ou bien, si je pense qu'il ment, je n'y crois pas, quand bien même elle est peut-être comme il le dit. On croit donc ce qui est absent à l'égard de nos sens, si le témoignage qui en est rendu paraît suffisant... Si pourtant la chose absente a été vue par nous autrefois, et si nous sommes certains de l'avoir vue, il ne faut pas la mettre dans la catégorie de ce que l'on croit, mais de ce que l'on voit; nous la connaissons, en effet, non par des témoignages auxquels nous ayons ajouté foi, mais par un souvenir certain que nous l'avons vue. » *Epist.*, cXLVII, ad Paulinam, c. II, P. L., t. xxxiii, col. 599.

b) Opposition de la foi à l'expérience. — « Dieu, dit saint Ephrem, a écrit (dans la Bible) qu'il a créé le monde, et vous avez eu foi à son affirmation; or, voilà un fait qui ne vous était pas connu par l'expérience personnelle : quel motif vous a donc amené à croire l'inexploré? D'ailleurs, si vous aviez suivi l'expérience comme guide, vous n'auriez pas la foi. L'expérience est en antagonisme avec la foi. » *Loc. cit.* L'Africain Primasius, évêque d'Adrumète vers le milieu du VI^e siècle, dit dans un remarquable commentaire sur

l'Épître aux Hébreux : « La foi, c'est croire les choses que l'on ne voit pas... Dans celles que l'on voit, on ne peut pas dire qu'il y ait ni croyance ni incréduité, mais plutôt expérience, *agnitio*... La foi est l'argument des choses qui ne peuvent apparaître : celles qui apparaissent ne s'adressent plus à la foi, mais à l'expérience. Quand Thomas voyait, quand il palpitait, pour quoi lui est-il dit : *Quia vidisti me, credidisti?* Mais autre chose est ce qu'il a vu, autre chose ce qu'il a cru. La divinité ne pouvait être vue par un homme mortel. Comment donc a-t-il cru en voyant? En voyant l'homme, il a confessé par son exclamation le véritable Dieu, qu'il ne pouvait voir. » *In Heb.*, XI, P. L., t. LXVIII, col. 758. Ce passage a été verbalement reproduit par saint Grégoire le Grand, *In Evang.*, homil. XXVI, n. 8, P. L., t. LXXXVI, col. 1202. Il y ajoute ce trait : *Fides non habet meritum, si humana ratio præbet experimentum*.

c) Opposition de la foi à la démonstration et à la science. — On la trouve fréquemment dans Clément d'Alexandrie : « Celui qui croit les divines Écritures avec un jugement ferme reçoit, en guise d'incontestable démonstration, la parole même de Dieu, auteur des Écritures. Ainsi par la démonstration (proprement dite, philosophique) la foi ne pourrait acquérir plus de fermeté qu'elle en a. » *Strom.*, II, c. II, P. G., t. VIII, col. 941. La foi est donc plus excellente que la science, et doit lui servir de critérium. II, c. IV, col. 948. « Qui donc serait ennemi de Dieu jusqu'à refuser de le croire sur parole, et à réclamer de lui des démonstrations comme on en demande aux hommes? » V, c. I, P. G., t. IX, col. 16. L'apôtre veut que notre foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes qui se font forts de convaincre, mais sur la puissance de Dieu, qui seule et sans démonstrations peut sauver pas la simple foi, » ccl. 21.

Les Pères disent qu'on peut avoir la foi sans la science : ils ne sauraient donc confondre ces deux choses. — Exemples : « Il vaut mieux croire à Dieu en ne sachant rien du tout, et persévérer dans son amour, que tomber dans l'impiété par le raffinement de questions subtiles. » S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, II, c. XXVI, P. G., t. VII, col. 800. « Il est non seulement excusable, mais méritoire d'ignorer l'objet que l'on croit. » S. Hilaire, *De Trinitate*, I, VIII, n. 10, P. L., t. X, col. 242. « Il vaut beaucoup mieux posséder par une foi simple une parcelle de vérité, si petite soit-elle, que de perdre le tout en de savantes discussions; acquérir avec ignorance la vie éternelle, que de tomber avec science dans la mort éternelle. Quand vous avez soif, il est plus important de boire, que de mesurer la fontaine. » S. Ephrem, *Adv. scrutatores*, serm. LXVII, *Opera*, t. III, p. 129. *Turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit*. S. Augustin, *Contra epist. fundam.*, c. IV, P. L., t. XLII, col. 175. Cf. S. Zénon de Vérone, tr. I, *De fide*, P. L., t. XI, col. 256.

3. Les Pères rejettent de la foi la curiosité, cette propriété de la science ou de l'intuition, la curiosité qui cherche le comment et le pourquoi; et c'est encore une occasion pour eux d'affirmer le motif spécifique de la foi. L'objet de foi, dit saint Athanase, s'adresse à la connaissance, mais non à la curiosité. Quand les disciples entendirent ces mots : Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ils ne se demandèrent pas avec curiosité pourquoi le Fils en second lieu et l'Esprit en troisième, ou en général, pourquoi une Trinité : mais ils crurent selon ce qu'ils avaient entendu. » *Epist.*, IV, ad Serapionem, n. 5, P. G., t. XXVI, col. 643. Saint Chrysostome, expliquant Rom., I, 5, dit : « Quand le Seigneur affirme, les auditeurs ne doivent pas scruter curieusement la chose affirmée, mais seulement la recevoir. Les apôtres ont

été envoyés pour dire ce qu'ils ont entendu, non pour ajouter du leur; et nous, nous n'avons qu'à croire. » *In Epist. ad Rom.*, homil. I, n. 3, P. G., t. LX, col. 398. C'est ce que répète sans cesse saint Éphrem dans ses discours contre les scrutateurs des mystères, par exemple : « Ne te jette pas témérairement dans les mystères : tu te noierais dans l'océan. Prends pour barque la foi et la doctrine que Dieu a donnée, consignée dans les Livres saints; ta navigation sera sûre comme dans un port. » *Adv. scrutat.*, serm. LXXIX, *Opera*, t. III, p. 132. Ce mot des Juifs : « Comment se peut-il faire qu'il nous donne sa chair à manger, » *Joa.*, VI, 52, est ainsi jugé par saint Cyrille d'Alexandrie : « Eux qui auraient dû recevoir aussitôt les paroles du Sauveur, dont ils avaient connu par les miracles précédents la divine vertu et l'invincible puissance... les voilà qui prononcent ce *comment*, insensé quand il s'agit de Dieu; comme s'ils ignoraient qu'il y a là un grand blasphème !... Pour nous, en recevant les divins mystères, nous devons avoir une foi sans curieuse recherche, πιστιν ἀζήτητον, et ne pas jeter sur les paroles divines ce *comment*, mot judaïque et digne des peines futures. » *In Joa.*, I, IV, c. II, P. G., t. LXXII, col. 573.

De cette étude des Pères, concluons que l'autorité suréminente du témoignage divin est le motif suffisant et nécessaire de la foi chrétienne, ce que saint Léon a exprimé d'un mot : « C'est à l'autorité divine que nous croyons. » *Serm.*, VII, *de nativité*, c. I, P. L., t. LIV, col. 216.

5^e Le motif de la foi dans les documents ecclésiastiques. — 1. Définition de la foi, d'après le concile du Vatican :

Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica proficitur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789 (1638).

Cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Eglise catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il a révélées (les admettant) non pas à cause de leur vérité intrinsèque (qui serait) pénétrée au moyen de la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui les a révélées et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

La première partie de cette définition se tient dans l'élément *générique* de la foi. Surnaturalité, et secours de la grâce, élément commun à toutes les vertus infuses. Croire qu'une chose est vraie, élément très général dans la connaissance humaine. La seconde partie arrive à l'élément différentiel et *spécifique*, et c'est ce qui nous intéresse actuellement. Dès que le concile a parlé de croyance, *vera esse credimus*, vient naturellement la question : A cause de quoi tenons-nous ces choses pour vraies ? C'est la question du motif intellectuel : c'est à cause de lui, *propter*, que nous affirmons, nous ne pourrions affirmer sans un motif intellectuel, il met en mouvement l'esprit, il cause la connaissance, l'assentiment. Or, ici, le concile oppose deux motifs entre eux, celui de la connaissance intrinsèque, et celui de la connaissance extrinsèque ou d'autorité. Voir ci-dessus, col. 99 sq. Et comme il emploie le mot technique lui-même, *intrinsèque*, on peut dire qu'il consacre la distinction des deux modes de connaître donnée en ces termes par les théologiens modernes; les conciles emploient à l'occasion le style théologique de leur temps. D'autant plus que la connaissance « intrinsèque », comme l'entendent les théologiens modernes d'une connaissance soit d'intuition

et d'expérience, soit de démonstration philosophique par les causes et les effets, est encore désignée ici par le mot *perspectam*, qui n'indique pas une vue quelconque de la vérité, mais une vue à fond, une vue qui pénètre (*per*, à travers); et aussi par les mots *naturali rationis lumine*, qui se disent de l'évidence naturelle, ou de la raison philosophique et de ses preuves (comme au chapitre précédent, Denzinger, n. 1785). A tout cela le concile oppose l'« autorité de Dieu » comme seul motif de la foi qui conduit au salut : motif extérieur à l'essence des choses, et qui nous les fait connaître par le dehors, en sorte qu'en croyant sur la parole de Dieu qu'elles existent, nous ne les pénétrons pas, et qu'elles peuvent nous rester mystérieuses.

Mais quel est, dans cette définition du Vatican, le sens précis du mot *auctoritatem*? L'« autorité », dans sa notion la plus vague et la plus générale, est une certaine excellence qui appartient à une personne, ou à un groupe de personnes, et qui consiste à pouvoir influencer sur les autres pour s'en faire suivre. Deux espèces d'autorité, celle du supérieur et celle du témoin. L'autorité du supérieur, à travers l'intelligence, s'adresse à la volonté et à l'action; c'est un pouvoir d'influencer la volonté libre par l'obligation morale et par les sanctions, afin qu'ensuite la volonté actionne les membres et les diverses énergies de l'homme : qu'il s'agisse du commandement donné à un particulier, ou de la loi donnée à toute une société. A cette autorité répond l'obéissance. L'autorité du témoin s'adresse à l'intelligence, et consiste en certaines qualités du témoin qui influencent les esprits de manière à leur faire recevoir son témoignage, tenant pour vrai ce qu'il atteste. A cette autorité répond la croyance. De même que l'inférieur, à cause de l'autorité de celui qu'il reconnaît comme supérieur, conforme sa volonté à la sienne, ce qui est l'obéissance proprement dite, de même celui qui entend un témoin, s'il est convaincu de la compétence et de la véracité de ce témoin, conforme son jugement au sien. La foi, en ce qu'elle tient pour vrai ce que Dieu a attesté, a donc une véritable analogie avec l'obéissance, ce qui explique le mot de saint Paul, *obedientia fidei*, mais elle n'est pas l'obéissance proprement dite, parce que le concept de témoin ne se confond pas avec celui de supérieur : un témoin, qui par ses qualités influence notre esprit, peut être hiérarchiquement notre égal et même notre inférieur. Il peut aussi être notre supérieur, et ainsi en est-il de Dieu quand il témoigne : mais il reste alors vrai que, si je considère Dieu précisément comme témoin, je fais abstraction de sa puissance de commander. Cette puissance par son commandement pourra influencer ma volonté, voire même dans l'acte de foi pour que la volonté y fasse bien sa partie; mais si l'acte de foi est pris dans son seul élément intellectuel, comme nous l'avons pris jusqu'ici, l'intelligence ne peut évidemment être influencée que par un motif intellectuel, tel que l'affirmation de celui qui est la vérité même, *Prima Veritas*, comme dit saint Thomas.

Le concile lui-même prend soin de nous indiquer ce qu'il entend ici par « autorité de Dieu ». Il ne dit pas : *propter auctoritatem Dei imperantis*, mais *revelantis*, mot qui signifie une communication de vérité à l'intelligence. Et pour mieux expliquer le motif de la foi, il développe cette *auctoritas* en indiquant les qualités de Dieu qui font alors impression sur nous : *qui nec falli nec fallere potest*. Science parfaite, ennemie de toute erreur, *nec falli*; véracité parfaite, ennemie de tout mensonge, *nec fallere*. Or la science et la véracité sont regardées par tous les logiciens et les critiques, et même par le simple bon sens, comme les deux qualités essentielles d'un bon témoin : il faut qu'il sache ce dont il parle, et qu'il le transmette comme il le sait, avec sincérité. En énumérant ces deux qualités, le concile

montre donc qu'il entend le mot *auctoritas* non pas de l'autorité du supérieur, mais de l'autorité du témoin.

2. Canon correspondant, dans le concile du Vatican :

Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, anathema sit. *De fide*, can. 2, Denzinger, n. 1811 (1658).

Anathème à qui dirait que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et par conséquent qu'il n'est pas besoin pour la foi divine qu'une vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu qui révèle.

Quelles erreurs sont ici condamnées? Une note qui accompagnait le *schema* de la commission prosynodale, voir Vacant, *Études... sur le concile du Vatican*, t. II, p. 30, 31, nomme le rationalisme, et le semi-rationalisme d'Hermès et de Günther. Ils confondaient la foi chrétienne avec la « science naturelle de Dieu, » que nous appelons théodicée, et avec « la science naturelle des choses morales, » que nous appelons éthique ou philosophie morale. Pour eux, un argument d'éthique ou de théodicée, s'il produisait la conviction, produisait un véritable acte de foi et en était le motif. Par une conséquence logique, signalée par le concile, ils niaient que l'autorité du témoignage divin, de la révélation divine, fût le motif nécessaire de notre foi. Or, l'Église condamne ici et la confusion foi-science, qui est le point de départ, et l'erreur sur le motif de la foi, qui est la conséquence et le point d'arrivée, l'une à cause de l'autre et dans sa liaison avec l'autre. D'où l'on peut inférer que cette sévère condamnation ne tomberait pas sur une doctrine qui soutiendrait seulement l'une de ces deux erreurs, sans liaison avec l'autre; ce qui se rencontre, par exemple, dans tel ou tel ancien scolastique assignant mal le motif de la foi sans pourtant confondre la foi avec la science naturelle. Telle est l'interprétation de Vacant, *loc. cit.*, p. 31, 32. Notons cependant que toute doctrine inexacte sur le motif de la foi, tel qu'il est exigé par le concile, est indirectement atteinte et périmée, en admettant même qu'elle ne soit pas anathématisée, c'est-à-dire rangée parmi les hérésies.

Sur l'épithète « divine », donnée ici à la foi suivant l'usage des théologiens, il faut remarquer avec Suarez qu'elle a deux sens : a) elle peut signifier une foi fondée sur l'autorité de Dieu, de même que « foi humaine » dans le langage scolastique signifie assez ordinairement une croyance fondée sur l'autorité des hommes; b) elle peut signifier une foi surnaturelle, et par conséquent salutaire; car Dieu étant tout spécialement l'auteur du surnaturel, le surnaturel est souvent appelé « divin », de même que l'on confond en nous le « naturel » et l'« humain ». *De fide*, dist. IV, sect. v, n. 3, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 132. Cf. Salmanticensis, *De fide*, dist. I, n. 201, Paris, 1879, t. XI, p. 93. Si dans le canon du Vatican vous preniez *finem divinam* au premier sens, vous auriez une ridicule tautologie : « Pour avoir la foi où l'on croit à cause de l'autorité de Dieu, il faut que l'on croie à cause de l'autorité de Dieu. » Force est donc de prendre le mot *divinam* au second sens : « Pour avoir la foi surnaturelle, la seule qui mène au salut, il faut que l'on croie à cause de l'autorité de Dieu. » Ceci n'est pas une tautologie, et était très nécessaire à définir en un temps où, dans les milieux protestants, rationalistes, piétistes, modernistes, on appelle « foi, foi chrétienne, foi qui suave » un acte qui n'a nullement pour motif l'autorité de Dieu, ni même une autorité ou un témoignage en général. — C'est probablement pour éviter jusqu'à l'apparence d'une tautologie, que le concile du Vatican, dans le premier document cité plus haut, a évité l'expression ambiguë « foi divine » et l'a remplacée par

celle-ci : *Hanc fidem, quæ humanæ salutis initium est...*, formule plus nette que celle du canon, et qui sert à l'expliquer.

3. Serment imposé par Pie X contre le modernisme. — Voir tout le passage sur la nature de la foi, cité plus haut, col. 83-84.

Le motif de l'acte de foi y est ainsi exprimé : *propter Dei auctoritatem, summe veracis*. Ce dernier mot explique bien de quelle autorité il s'agit : c'est l'autorité qui procède de la véracité, donc de l'autorité du témoin. Ce qui est confirmé par le contexte : *Quæ a Deo... dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis*. Il s'agit d'un témoin, *testata*. Aussi l'« autorité » en question aboutit finalement à une croyance, à une adhésion à la vérité, *vera esse credimus*.

Ces documents de l'Église écartent définitivement les opinions, déjà surannées et communément rejetées en théologie, de quelques rares auteurs du moyen âge : par exemple, celle de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, d'ailleurs intéressante comme étant le premier essai d'un fidéisme ou d'un « volontarisme » qui a reparu de nos jours sous des formes plus adoucies. Il part de cette idée : « Si l'on croit Dieu à cause de sa véracité, parce qu'on sait qu'il ne ment pas..., on le croit avec une espèce de preuve..., on le croit comme on croirait un honnête homme quelconque..., on ne lui fait pas honneur. » *De fide*, c. I, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 4. Les Pères, nous l'avons vu, n'ont pas eu le même scrupule que Guillaume : ils n'ont pas rejeté toute « espèce de preuve »; ils ont éliminé du motif de la foi la preuve intrinsèque des dogmes, mais non pas la preuve extrinsèque par la véracité du témoin. Ils n'ont [pas cru déroger en assimilant la foi chrétienne à la croyance donnée à un homme grave et honnête, avec cette différence que le témoignage de Dieu est revêtu de qualités plus hautes : *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est*. I Joa., v, 9. La formule de Pie X exprime bien cette véracité « souveraine » de Dieu, *summe veracis*, qui a droit à une foi proportionnée, à une foi souverainement ferme : foi vraiment honorable pour Dieu, et suffisant à le mettre à part, à le distinguer de tous les témoins inférieurs. Le point de départ étant faux dans la théorie de Guillaume d'Auvergne, est-il étonnant qu'il aboutisse à une conclusion fautive? « Il s'ensuit, dit-il, que la seule foi digne de Dieu, c'est celle qui croit à sa parole sans aucune garantie, *sine omni pignore et cautione*, gratuitement et par obéissance, non pas à cause de sa véracité, ou parce que ses paroles impliquent la vérité, car on croirait ainsi un homme, mais parce qu'il nous fait un précepte de croire. Ainsi l'on croit par la vertu d'obéissance. » *Loc. cit.* Guillaume conserve une partie de la doctrine traditionnelle, l'autorité de Dieu comme motif de la foi; mais c'est la pure autorité du supérieur, qu'il veut substituer à celle du témoin; et sa foi n'est plus qu'une obéissance au sens strict du mot. La volonté, pour obéir, poussera violemment l'intelligence à risquer contre nature une affirmation sans aucune garantie de vérité. Peut-elle réaliser ce tour de force? C'est très douteux : ou bien la volonté n'obtiendra qu'une formule des lèvres sans acte intérieur de l'esprit, ou bien le motif intellectuel, vainement chassé, agira en dessous sur l'intelligence. Voir CROYANCE, t. III, col. 2371, 2372. Mais quand même la volonté pourrait physiquement exécuter ce coup de force, elle ne le pourrait pas d'une manière légitime et morale. Si elle commande toutes les énergies de l'homme, l'intelligence comme les autres, elle ne peut commander que dans l'ordre, et conformément à la nature de chacune. Inutile d'invoquer ici le surnaturel : il ne détruit pas la nature, mais la perfectionne; l'activité de la grâce se mêle invisiblement

à celle de nos facultés sans les violenter. Ainsi les principes de la raison comme ceux de la révélation s'opposent à la théorie de Guillaume. En vain compare-t-il toute garantie de vérité aux béquilles d'un estropié, qui prouvent en lui une maladie sans la guérir : mauvais comparais, puisque la garantie de vérité appartient à la santé même de l'esprit, à sa tendance essentielle. En vain se plaint-il qu'alors il n'y aura « plus de bataille de l'intelligence, plus de victoire, plus de couronne. » Le mérite de la foi ne consiste pas à faire un saut périlleux dans le vide, mais à recevoir la vérité mystérieuse que nous présente le divin témoin connu de nous comme souverainement véridique, sans toutefois pénétrer le mystère comme on le souhaiterait, sans preuve intrinsèque, en dépit des passions qui se sentent gênées par la parole divine, et du monde qui s'en moque. Il restera donc toujours assez d'obstacles à la foi pour qu'il y ait bataille et victoire. Enfin cette foi de Guillaume d'Auvergne, où le souci de la vérité n'aurait aucune place, serait « un mouvement aveugle », ce que le concile du Vatican a rejeté. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791 (1640). Peut-être Guillaume réserve-t-il son coup de force pour le moment précis de l'acte de foi, et suit-il d'ailleurs le grand courant de la tradition, en exigeant *avant la foi* la connaissance de la vérité divine et les preuves du fait de la révélation : on peut le conclure de textes cités par le P. Gardeil. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2266. Toujours est-il qu'il exige de l'esprit, au moment de l'acte de foi, une gymnastique impossible, et veut à tort exclure de cet acte toute vue de la vérité divine, qui en est l'objet formel et le motif spécifique.

6° *Le motif de la foi chrétienne devant la raison naturelle ; raisons de convenance pour ce motif, et objections.* — Peut-on prouver *a priori*, en partant de principes purement philosophiques, que la connaissance religieuse devait être fondée sur le témoignage de Dieu ? Non. La raison peut connaître avec certitude, sans passer par l'autorité du témoignage divin, sans se préoccuper de cette autorité ni de ce témoignage, un certain nombre de vérités religieuses. Voir là-dessus la définition du concile du Vatican et son commentaire à l'art. DIEU, t. IV, col. 824 sq. ; et l'exposé des preuves de l'existence de Dieu, au point de vue soit pratique, soit scientifique, col. 935 sq., 938 sq. Cela étant, pourquoi cette connaissance rationnelle et naturelle ne pourrait-elle pas servir de base à un culte, à une religion ? Dieu n'était pas tenu de nous donner davantage.

On dira que la raison naturelle, telle qu'elle fonctionne en pratique dans les circonstances de l'ordre actuel des choses, se trompe aisément, et que, sans un secours surnaturel, il est presque impossible de ne pas tomber dans quelque erreur sur un sujet aussi ardu que la nature de Dieu et les devoirs de la religion, comme le montrent l'expérience et l'histoire des anciens peuples allant presque tous au polythéisme, et transformant la religion en idolâtrie. Mais d'abord, dans cette dégradation païenne, il faut faire la part de la liberté humaine qui aurait pu égarer moins la raison, si elle l'avait voulu. Ensuite, Dieu ne peut-il tolérer des erreurs dans le genre humain ? Toute erreur sur Dieu est-elle de nature à supprimer toute religion et toute vie morale ? Enfin, si Dieu veut aider notre raison dans cette grande difficulté, s'il veut bien lui donner un secours gratuit, pas n'est besoin qu'il témoigne, comme il l'a fait : il aurait pu fortifier les énergies naturelles de la raison, il aurait pu lui donner une science infuse, qui n'eût pas été son *témoignage*, comme nous l'expliquerons en traitant de la révélation. La faiblesse de notre raison sur les choses divines ne prouve donc pas avec certitude que Dieu ait dû nous donner la

lumière de son témoignage, ni que croire Dieu sur parole soit la base nécessaire de toute religion.

Mais où manque la démonstration rationnelle, les raisons de convenance ne manquent pas ; et elles suffisent à justifier, aux yeux de la raison même, la sagesse du plan divin. Voici les principales :

1. Il convient à la bonté de Dieu de se communiquer à nous. Saint Thomas, étudiant les convenances de l'incarnation, ne craint pas d'invoquer cette naturelle expansion de la bonté divine ; et pourtant l'incarnation de Dieu est un don bien plus extraordinaire, bien autrement au-dessus de nos aspirations et de nos besoins, que le don de son simple témoignage. « Par nature, dit le grand docteur, Dieu est l'essence de la bonté, tout ce qui convient à celle-ci convient à Dieu. Or, se communiquer aux autres, tel est le propre de la bonté. Dès lors, il appartient à la souveraine bonté qui est Dieu de se communiquer d'une manière souveraine à ses créatures. » *Sum. theol.*, III^a, q. I, a. 1. « Cette maxime, ajoute le P. Janvier, me permet de penser que, par un mouvement tout spontané, Dieu se sentira porté à se révéler à l'homme, à se donner à son esprit. Sa vérité qui est bonne, ou pour mieux dire qui est la bonté même, aura une tendance à franchir les frontières du temps, à se manifester à ceux qui ne le connaissent pas. Nous affectons parfois de nous étonner qu'elle nous ait parlé, nous serions plus étonnés encore si elle avait gardé le silence. » *Conférences de Notre-Dame de Paris*, carême 1911, *La foi*, 2^e édit., p. 63. Le silence, Dieu n'était ni physiquement forcé ni moralement obligé de le rompre, même dans l'hypothèse de notre création ; et cela suffit pour que sa parole, son témoignage, soit un don gratuit et surnaturel. Mais comme il convenait qu'il nous parlât, venant ainsi avec plus de bonté au secours de nos ignorances et de nos misères !

2. Il convenait que l'homme rendit à son créateur toute espèce d'hommages ; or, il est un hommage spécial, qui consiste à croire Dieu sur parole, et pour que cet hommage fût rendu de fait, et par l'intelligence en même temps que par la volonté, il fallait que Dieu parlât et témoignât ; il convenait donc qu'il le fit. Saint Paul fait allusion à ce culte et à ce sacrifice de l'intelligence par la foi. Voir col. 68.

3. La foi au témoignage d'autrui joue un grand rôle social : elle supplée aux insuffisances de l'individu isolé, elle tend à rapprocher les personnes, et devient ainsi un fondement des sociétés humaines, comme le remarquaient déjà les Pères, voir col. 110, et saint Thomas. *Opusc.*, LXIII, *In lib. Boetii de Trinitate*, q. III, a. 1, *Opera*, Parme, 1864, t. XVII, p. 366. De même, si Dieu témoigne, si à ce témoignage répond notre foi, ce sera le fondement d'une société entre Dieu et nous ; nulle espèce de connaissance ou de croyance ne peut donc servir de base meilleure à une religion ici-bas.

4. La religion, la société avec Dieu, deviendra singulièrement intime, si Dieu nous communique ses propres secrets, de même que d'homme à homme la communication des secrets est un signe ou une cause d'intimité ; et puis, il est de ces secrets divins qui sont pour nous de la plus grande importance et de la plus haute valeur religieuse : comme de savoir si Dieu veut nous pardonner de graves fautes, et combien de fois, et à quelles conditions ; dans quelle mesure et à quelles conditions il exauce nos prières ; quelles récompenses et quelles peines il prépare aux âmes dans l'autre vie. Or, le témoignage de Dieu est la seule voie par laquelle nous puissions connaître avec certitude ces décrets de sa libre volonté, ces mystérieuses déterminations de l'avenir ; de même que d'homme à homme le témoignage est le seul canal des secrets. La foi à un témoignage divin était donc nécessaire à une religion intime

et profonde; et nous donner une telle religion convenant à la bonté de Dieu.

A ces convenances bien remarquables nous pourrions en ajouter d'un autre ordre, si nous partions, non plus seulement des expériences et des principes de la raison naturelle, mais encore du donné révélé. Ce seront alors des « raisons théologiques » en faveur de la foi au témoignage divin; et l'avantage de ces raisons-là est de montrer l'harmonie de nos dogmes. Ainsi, partant du dogme de la vision béatifique, à laquelle Dieu a bien voulu nous élever dans l'ordre de choses actuel, saint Thomas nous dit : « La béatitude finale consiste dans une vision surnaturelle de Dieu; l'homme ne peut y parvenir qu'en se mettant à l'école de Dieu, Joa., VI, 45; et cet enseignement, pour s'adapter à la nature humaine, ne doit pas se faire tout d'un coup, mais par degrés. Or, tous ceux qui suivent cet enseignement graduel doivent commencer par croire le maître, pour arriver ensuite à la science parfaite. Aristote, *De sophisticis elenchis*, c. II. Donc, pour parvenir un jour à la parfaite vision de la béatitude, il nous faut d'abord croire sur la parole de Dieu, comme un disciple croit sur la parole de celui qui l'enseigne. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. II, a. 3. Pour mieux comprendre ce raisonnement de saint Thomas, observons que, dans tout enseignement, on peut concevoir deux procédés très différents :

a) Le maître peut donner à ses disciples la conclusion d'un raisonnement sans le raisonnement lui-même, interposant alors son autorité en guise de preuve, ou l'autorité des savants dont il se fait l'interprète. Il donnera, par exemple, la distance du soleil à la terre, sans les calculs qui ont servi à la déterminer; une loi physique ou biologique, sans les nombreuses et délicates expériences qui ont fondé une induction valable; le dessin schématique d'une machine, sans la faire fonctionner sous leurs yeux. Le temps limité dont il dispose, une démonstration qui dépasserait la portée des commençants qu'il instruit, d'autres raisons encore justifient ce procédé sommaire, sans lequel les sciences ne pourraient être vulgarisées. L'exagération des disciples de Pythagore était seulement de trop généraliser ce procédé, même lorsque la démonstration eût été relativement facile et qu'ils n'étaient plus des débutants, et de trop accorder à la simple affirmation d'un maître faillible. Il n'y a qu'un maître infaillible dont l'affirmation suffise toujours, en attendant qu'il nous fasse pénétrer, au ciel, les vérités mystérieuses à l'égard desquelles nous ne sommes jamais ici-bas que de simples commençants.

b) Le maître peut procéder autrement, et faire passer les disciples, déjà exercés et habiles, par tous les raisonnements, par tous les calculs, par toutes les expériences qui amènent à la conclusion : alors le disciple n'aura pas besoin de s'appuyer sur la véracité du maître; sur le point en question, il en saura autant que lui, et son intelligence personnelle, excitée et dirigée par lui, aura vraiment fait elle-même la démonstration; il aura acquis une connaissance non pas seulement extrinsèque, mais intrinsèque, et intellectuellement bien plus parfaite. Mais ce n'est pas le cas qui nous intéresse directement, quand il s'agit de la foi.

Ainsi la vision intuitive étant l'achèvement en pleine lumière d'un enseignement ébauché ici-bas pour des commençants, il convenait que dans ce premier enseignement Dieu interposât l'autorité de son témoignage, comme le savant qui fait de la vulgarisation. On peut même dire qu'une fois supposé l'élevation de l'homme à la vision de Dieu dans la vie future, élévation que notre nature ne peut ni réaliser par ses forces ou ses exigences, ni constater par ses facultés de connaître, il y avait plus qu'une raison de convenance, il y avait une absolue nécessité que Dieu

nous donnât par son témoignage le seul moyen de connaître cette surnaturelle destinée. Car la nature raisonnable doit pouvoir librement diriger ses actes vers sa fin, vers sa réelle destinée, elle doit donc la connaître. Aussi le concile du Vatican reconnaît-il comme « absolument nécessaire » la révélation ou témoignage de Dieu dans l'ordre actuel « parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens tout divins, qui dépassent totalement l'intelligence humaine. » Sess. III, c. II, Denzinger, n. 1786 (1635).

Objection. — Le témoignage divin, comme tout témoignage que nous recevons, vient du dehors, *ab extrinseco*. Objectera-t-on les inconvénients de « l'extrinsécisme », une certaine manière de concevoir « l'autonomie, l'immanence » ?

Réponse. — a. Il y a avantage et non inconvénient à enrichir nos connaissances par le témoignage des autres; ce n'est pas là un asservissement, mais une conquête; le développement de notre vie mentale et sociale est à ce prix. Il en sera donc de même du témoignage de Dieu, qui n'est pas plus extrinsèque que celui des hommes.

b. Tout ce que l'on peut raisonnablement demander ici, en fait d'immanence et d'autonomie (au sens large du mot), c'est d'abord : α. qu'à l'égard de l'enseignement de l'homme par la divinité, il y ait dans la nature humaine une aspiration, un désir conditionnel : si Dieu veut bien le lui donner. Or, cette aspiration ne manque pas. Puisque la raison naturelle, ainsi que nous l'avons montré, voit elle-même la convenance et l'utilité d'un témoignage divin, et d'une religion plus parfaite fondée sur ce témoignage, il est naturel à la volonté de le désirer du moins conditionnellement; tout objet qui apparaît à l'homme comme convenable ou utile est de nature à exciter son désir. Bien que surnaturel, le témoignage divin ne peut donc se comparer à une pierre qui tomberait dans l'organisme vivant comme quelque chose d'indésirable et d'absolument étranger. — Ce que l'on peut encore raisonnablement demander, c'est β. que toute vérité, pour devenir *notre* vérité, soit vérifiée et contrôlée par notre raison individuelle. Mais c'est précisément ce qui se passe avant la foi chrétienne; car nous n'admettons pas les vérités de foi sans aucune garantie, comme le voulait Guillaume de Paris, et simplement parce que le plus puissant des rois nous les impose, mais nous les admettons sur la garantie intellectuelle de sa science et de sa véracité, et après avoir constaté par des preuves suffisantes qu'il a parlé, que telle doctrine transmise par un intermédiaire humain est bien sa doctrine, sa pensée, son témoignage. Voir plus loin, VI. Dans ces conditions, personne ne peut se plaindre qu'il y ait en nous une « importation » du dehors, comme dit M. Wehrle, lequel ajoute fort bien : « De donner à entendre que cette nouveauté ne nous apporte rien de nouveau... ou que, n'étant pas *de nous*, elle ne peut être *pour nous* et réclamer droit de cité *chez nous*, c'est ce qu'on ne pourra jamais laisser dire sans protester, c'est ce qui dépasserait certainement la limite que la raison et la foi interdisent également de franchir. » *Revue biblique*, juillet 1905, p. 332. Voir IMMANENCE.

IV. QUELLE RÉVÉLATION LA FOI SUPPOSE. — Le concept de la révélation est tellement lié à celui de la foi que le second ne peut être expliqué sans le premier, et d'autre part vient restreindre et limiter le premier. Dans une question aussi difficile et aussi embrouillée de systèmes hétérodoxes, nous suivrons l'ordre qui nous paraît le plus méthodique : 1° concept chrétien de *cette révélation* qui est à la base de l'acte de foi; 2° exposé des systèmes qui ont donné pour base à la foi chrétienne la « révélation naturelle »

sous diverses formes; 3^e insuffisance de cette base; 4^e suffisance de la révélation « médiate »; 5^e rapport des révélations « privées » avec la foi chrétienne.

1^o *Concept chrétien de cette révélation qui est à la base de l'acte de foi : la révélation-témoignage.* — Des preuves nombreuses, scripturaires et patristiques, que nous venons de donner, il résulte incontestablement que tout acte de foi chrétienne doit être basé sur un *témoignage de Dieu*, témoignage dont l'autorité infail- lible est le motif de notre foi.

Mais au mot « témoignage » les théologiens scolastiques ont presque substitué celui de « révélation ». Saint Thomas emploie les deux. Pour dire que Dieu se révèle surtout lui-même, bien que révélant aussi des objets accessoires, il dira : *Ipsa (Veritas Prima) principaliter de se testificatur. Quest. disp., De veritate, q. xiv, a. 8, ad 9^{um}.* « Aux objets qui dépassent notre intelligence, dira-t-il encore, nous ne pouvons donner notre assentiment qu'à cause du témoignage d'un autre, *propter testimonium alienum*, et c'est là proprement croire, » a. 9. Mais il dira aussi : « La foi dont nous parlons ne donne jamais son assentiment à un objet, que parce qu'il a été révélé de Dieu, » *quia est a Deo revelatum. Sum. theol., II^a II^e, q. i, a. 1.* Si, peu à peu, l'usage du terme « révélation » s'est généralisé en théologie, c'est pure affaire de mot; les théologiens, en traitant de la foi, ont toujours entendu par « révélation » le témoignage de Dieu; de là leur insistance sur la « vérité » divine, qualité qui appartient essentiellement à la valeur du témoin et du témoignage; de là cet emploi resté classique du verbe *testari* dans les locutions et les thèses, comme *evidentia in attestante, Deus falsa testari nequit*. Parfois même ils nous avertissent explicitement que chez eux « révélation » signifie témoignage; ainsi Lugo : « Nous parlons de la révélation, non pas selon toute l'étendue de ce terme, mais selon qu'il équivaut à un témoignage. » *De fide, dist. I, n. 197, Opera*, Paris, 1891, t. i, p. 102. Il faut bien reconnaître que le mot « révélation » est par lui-même plus étendu et plus vague; Dieu se révèle à nous par tous les moyens que nous avons de le connaître : par la nature, par la grâce et par la gloire. Sur cette triple révélation, voir Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., 1877, t. i, c. i, p. 12 sq., 20, 24 sq. Dans le Nouveau Testament, le mot ἀποκάλυψις, révélation, signifie souvent l'apparition du Christ au dernier jugement, ou la révélation céleste de la vision béatifique, la plus splendide des révélations; ainsi Rom., II, 5; VIII, 19; I Cor., I, 7; I Pet., I, 57; IV, 13. Et cependant la révélation directe et éblouissante de la gloire n'a rien de semblable à la voie indirecte du témoignage; le mot « révélation » s'étend donc plus loin que le mot « témoignage », et est moins déterminé. Il peut aussi, dans l'Écriture, signifier la révélation surnaturelle d'ici-bas, qui fait appel à la foi : et alors il est synonyme de « témoignage »; ainsi dans Luc., II, 32; Matth., XI, 25-27; XVI, 17; Gal., I, 12, sans parler de « l'apocalypse » de saint Jean. Apoc., I, 1. En somme, le mot « révélation » se prête par lui-même à plusieurs sens : et nous verrons que les systèmes hétérodoxes ont abusé de cette ambiguïté : raison de plus pour insister sur cette vérité trop peu remarquée d'un certain nombre de catholiques de nos jours, que la « révélation » qui est à la base de la foi chrétienne se distingue par ce qu'elle est un témoignage de Dieu.

Le concile du Vatican emploie toujours le mot « révélation », car les conciles suivent le style qui a prévalu en théologie, mais il a soin de l'expliquer dans le sens d'un *témoignage* de Dieu, lorsque, développant l'autorité de cette révélation, *auctoritas Dei revelantis*, il l'explique par les deux qualités classiques d'un bon témoin : *qui nec falli nec fallere potest*. Voir col. 116. Depuis le concile, les modernistes, à la suite des pro-

testants libéraux, ont fait grand abus du mot « révélation » dans ses rapports avec la foi : aussi l'Église a-t-elle vu la nécessité d'expliquer ce mot encore davantage. Dans la définition de la foi, à l'endroit où le Vatican avait dit brièvement : *a (Deo) revelata, vera esse credimus...*, la profession de foi de Pie X contre le modernisme insiste en ces termes : *Quæ a Deo personali creatore ac domino nostro, dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus...* Ici le mot *revelata*, plus en usage aujourd'hui, mais plus vague, est précisé par les mots explicatifs *dicta, testata*, qui le ramènent à l'idée de « chose attestée », objet d'un « témoignage ». Comme une nappe d'eau se resserre pour entrer dans un canal, ainsi ce concept large et flottant de *révélation* ne peut donc entrer dans l'acte de foi sans se restreindre, sans se ramener au concept très net de *témoignage*. C'est là une vérité féconde en importantes conséquences, dont nous signalerons les principales. On y verra que les erreurs du modernisme viennent de ce qu'on n'a pas compris cette vérité. Mais l'erreur une fois admise sur un point aussi capital conduit aux abîmes. Avant même sa séparation extérieure de l'Église, Tyrrel écrivait à son confident : « Ce n'est pas, comme (ces théologiens) le supposent, sur un ou deux articles du symbole que nous différons; les articles, nous les acceptons tous; mais ce qui est en jeu, c'est le mot *credo*, c'est le sens du mot *vrai* quand on l'applique au dogme, c'est toute la valeur de la révélation. » Lettre au baron F. von Hügel, 30 septembre 1904, *Miss Petre, Life of G. Tyrrel*, Londres, 1912, t. II, p. 197.

1^{re} *conséquence* : la révélation corrélatrice à l'acte de foi ne doit pas nécessairement contenir du nouveau, de l'imprévu. C'est un témoignage : or, la même chose peut être utilement attestée par plusieurs témoins; ainsi une même vérité aura été attestée par un prophète, puis par le Christ; elle n'était plus nouvelle à la seconde révélation, peut-être pas même à la première, s'il s'agit d'une vérité accessible à la raison naturelle, Denzinger, n. 1786; on pouvait cependant faire alors un acte de foi sur la parole du Christ, c'est-à-dire sur une révélation qui n'apportait pas du nouveau. La nouveauté, l'inédit, n'est pas un élément essentiel du témoignage; et quand même cet élément serait suggéré par l'étymologie du mot « révéler », dévoiler, l'usage d'un mot s'écarte souvent de son étymologie; et quoi qu'il en soit de la révélation dans certains sens de ce mot, nous ne nous occupons ici que de la révélation-témoignage. Certaines définitions de la révélation ne valent donc rien sur le terrain de la foi, qui peuvent être bonnes sur un autre terrain, par exemple, sur celui de l'inspiration de l'Écriture, où l'on a coutume d'opposer, dans l'hagiographe, l'« inspiration » et la « révélation », prise dans un sens particulier. Telle cette définition d'un exégète ancien : *Ea proprie dicta videtur revelatio, qua res abstruse omninoque velatæ patefiunt et revelantur*. Serarius, *Prolegomena biblica*, Mayence, 1612, c. IV, q. IV. Et celle-ci d'un exégète moderne : « La révélation, dans le sens propre, est la manifestation surnaturelle d'une vérité jusqu'alors inconnue à celui à qui elle est manifestée. Ainsi, c'est par révélation que les prophètes ont connu l'avenir, » etc. Vigouroux, *Manuel biblique, Ancien Testament*, 11^e édit., Paris, 1904, t. I, n. 11, p. 44. Quant à nous, comme notre sujet l'exige, nous nous en tenons exclusivement à la théorie de la révélation en tant que corrélatrice à la foi, et nous renvoyons, pour les autres sens du mot, comme aussi pour la possibilité, la nécessité morale et les critères de la révélation, pour le développement historique de la révélation dans le monde, à l'art. RÉVÉLATION.

Le préjugé, assez répandu, que toute révélation divine, pour être telle, doit apporter au monde de l'inconnu, du neuf, se retrouve, par exemple, dans ces

lignes d'un moderniste : « Le fait que dix siècles peut-être avant Moïse... un souverain oriental, Hammourabi, ait donné à son peuple une loi présentant des analogies avec le vieux code juif, et même supérieure en quelques points, diminuait aux yeux des croyants la certitude d'une révélation divine sur le Sinaï. » Houtin, *Question biblique au XX^e siècle*, Paris, 1906, p. 27. Pourquoi voit-on un antagonisme entre ce fait et la certitude d'une révélation sur le Sinaï, sinon parce qu'on imagine dans toute révélation une note essentielle de nouveauté, parce qu'on suppose faussement qu'une législation révélée, pour être révélée, doit être entièrement originale et n'avoir rien de commun avec aucune législation humaine préexistante, même la plus sage; conception bizarre, qui condamnerait par avance le divin législateur à se priver des plus pratiques et des plus utiles mesures, pour faire de l'inédit à tout prix !

2^e conséquence : la révélation corrélatrice à la foi vient de l'extérieur. C'est un témoignage, et tout témoignage, même celui de Dieu, nous vient du dehors, comme nous l'avons montré, col. 122. De là ces expressions de Pie X, *externa revelatio*, dans l'encyclique *Pascendi*, Denzinger, n. 2072, 2074; *veritas extrinsecus accepta ex auditu*, dans le serment. Voir col. 84. M. Loisy y a trouvé à redire : « Quant à la révélation extérieure que l'on accuse aussi les modernistes de supprimer, c'est peut-être la première fois que, dans un document officiel de l'Église, on en proclame l'existence et la nécessité. Le concile du Vatican parle des preuves extérieures de la révélation, mais il ne dit pas que la révélation elle-même soit extérieure. » *Simple réflexions... sur l'encyclique*, Paris, 1908, p. 149. Que le mot soit nouveau ou non, la chose a été de tout temps dans la tradition catholique; le concile du Vatican n'a pas eu à la proclamer distinctement, pour la bonne raison que de son temps le modernisme n'existait pas; à de nouvelles hérésies il faut opposer de nouvelles précisions et de nouvelles formules. La révélation, lors même qu'elle se fait au dedans, est extérieure, mais seulement dans son origine : c'est ce qu'explique le mot *veritas extrinsecus accepta*. A moins d'être panthéiste, il faut bien reconnaître que Dieu est distinct de nous, et que ce qui vient uniquement de lui (par exemple, son témoignage, revêtu de sa divine autorité) ne vient nullement de nous, d'une poussée du dedans, et donc vient du dehors. Du reste, la révélation n'est pas dite « extérieure » en ce sens qu'elle apporterait absolument tout du dehors. Comme l'architecte qui vient bâtir près d'une carrière trouve sur place les matériaux, mais apporte du dehors son idée, son plan, ses ouvriers, en sorte que l'édifice lui-même est pour le pays chose nouvelle et qui vient du dehors : ainsi le témoignage divin, pour entrer dans notre esprit, y prend des concepts préexistants, détachés les uns des autres, qui ne sont pas une vérité, car la vérité pour l'homme n'est pas dans des concepts disjoints, mais dans leur synthèse constructive, dans un énoncé. Par exemple, ces idées éparses : « Dieu, voir, destinée » ne formaient pas une vérité. Quand nous recevons cet énoncé : « Voir Dieu est notre destinée, » quand nous le recevons appuyé sur la garantie divine qui fait toute la force de cette construction, nous avons une vérité nouvelle, et qui nous vient du dehors comme cette garantie elle-même : *veritas extrinsecus accepta*. Il en serait de même dans le témoignage humain. Voir *Études* du 20 avril 1908, p. 176 sq.

Ainsi la révélation n'est pas, comme le voudraient les protestants libéraux et les modernistes, un simple produit de l'esprit qui en est favorisé, mais elle lui arrive du dehors. C'est sans doute pour mieux inculquer aux hommes cette vérité capitale sous des formes

sensibles et frappantes que Dieu n'a pas toujours choisi le mode de révélation qui paraît à première vue le plus simple, et qui consiste à produire directement la révélation dans l'âme de ses prophètes, mais qu'il a souvent préféré l'emploi de causes intermédiaires pour accentuer le caractère extrinsèque de la révélation, en leur faisant arriver son message par le monde extérieur. Dans la Bible, parfois le prophète, comme Jeanne d'Arc, entend « des voix ». Ainsi Samuel enfant, et n'ayant pas reçu encore de révélations, est réveillé par un appel qu'il prend pour celui du grand-prêtre, le seul être humain qui fût à sa portée; désabusé par le grand-prêtre lui-même, il ne peut s'empêcher de revenir vers lui quand le phénomène se reproduit; enfin la voix en dit davantage, et il reçoit d'elle la terrible prophétie sur Héli et ses fils. I Reg., III, 4 sq. Une voix miraculeuse apporte aussi le témoignage de Dieu dans le Nouveau Testament. Marc., I, 11; Matth., XVII, 5; Joa., XII, 28; Act., IX, 4. Les apparitions d'anges, qui conversent avec les hommes, sont dans l'Écriture la voie la plus ordinaire des révélations divines. Admettre que la forme visible prise par ces anges était vraiment située dans le monde extérieur et tombait sous les sens, que leurs paroles étaient vraiment prononcées, et que tout ne se réduisait pas à une sorte d'hallucination surnaturelle, c'est admettre une chose très possible en soi, très convenable à la nature de l'homme, et qui ressort du récit des Livres saints qu'il n'y a pas à torturer. Le rationalisme est dans son rôle, quand il regarde *a priori* ces explications de la révélation comme absurdes, et l'existence même des anges comme impossible, sans pouvoir d'ailleurs aucune-ment prouver cette impossibilité; la raison philosophique elle-même ne voit-elle pas la convenance qu'il y ait, entre Dieu et notre pauvre intelligence liée à la chair, ce degré angélique dans l'échelle des êtres, et la négation des esprits n'est-elle pas plutôt le fait d'un matérialisme grossier, qui n'est même plus à la mode? Et puis, qu'est-ce que cette méthode *a priori*? Mais du moins, que le rationalisme ne vienne pas avec M. Loisy nous parler du « Dieu anthropomorphe » de l'encyclique, ni tourner en ridicule « les conversations de l'Éternel avec Abraham. » *Simple réflexions*, p. 56, 149. Ce n'est en aucune façon admettre un Dieu anthropomorphe, que d'admettre un ange apparaissant visiblement à Abraham, seul ou avec deux compagnons, et représentant « le Seigneur », dont il prend parfois le nom dans la Bible parce qu'il le représente. Mais ce qui est plus regrettable, c'est que des catholiques, effrayés par ce vain épouvantail d'« anthropomorphisme », étourdis par ce grand mot grec, abandonnent le sens naturel et l'exégèse traditionnelle des Livres saints. Ne voient-ils pas qu'ils diminuent la révélation? Ce n'est pas sans motif que Dieu lui a donné un appareil extérieur fortement marqué, pour faire mieux saisir à tous qu'elle vient du dehors, qu'elle n'est pas une simple évolution de notre nature intellectuelle, mais un don transcendant, un témoignage divin s'adressant à la foi. Ne voient-ils pas qu'ils font le jeu du modernisme, qui ne ramène la révélation à l'intérieur de l'âme que pour arriver plus facilement à tout expliquer par l'immanence, par la poussée du dedans, et qui aime à pêcher, dans l'eau trouble du subconscient, des faits anormaux et des phénomènes mystiques?

3^e conséquence : la révélation corrélatrice à la foi, quand elle se passe tout entière à l'intérieur de l'âme, ne consiste pas seulement en ce que Dieu, par une opération surnaturelle, fait produire à l'intelligence un énoncé et lui montre une vérité : il faut qu'il fasse voir en même temps par la même action surnaturelle (ce qui d'ailleurs ne lui coûte pas davantage) que cet énoncé exprime sa pensée à lui, qu'il s'en porte garant ;

il faut que la vérité de cet énoncé apparaisse comme reposant sur le témoignage divin. Sans cela, l'âme ne recevrait pas le témoignage de Dieu, et, tout en admettant le vrai, ne l'admettrait pas par un acte de foi; Dieu lui ferait voir une chose, mais ne lui ferait pas voir sa pensée sur cette chose, et par conséquent ne lui parlerait même pas, puisque la parole consiste essentiellement à exprimer la pensée, comme dit saint Thomas : *Nihil est aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. Sum. theol., I^a, q. c^{vi}, a. 1.* Et quand même la parole pourrait consister parfois à montrer des objets sans montrer sa pensée, en tout cas, le témoignage ne le pourrait certainement pas; or, la révélation qui est à la base de la foi n'est pas seulement une parole, mais un témoignage. Mais si Dieu, par son opération surnaturelle dans l'âme, en lui faisant porter un jugement sur un objet, lui donne l'assurance que ce jugement représente la pensée de Dieu même sur cet objet, et, lui rappelant l'infaillibilité de la pensée divine, fait ainsi appel à sa foi, alors, bien que l'oreille du corps ne perçoive aucun son, la vérité reçue peut encore être dite *accepta ex auditu*, cf. S. Thomas, *Sum. theol., II^a II^e, q. v, a. 1, ad 3^{um}*; l'âme entend à sa manière Dieu parler, témoigner, et c'est grâce à la parole et au témoignage de Dieu qu'elle accepte cette conception des choses comme vraie, si elle l'accepte; et ainsi peut se faire un acte de foi divine. — Sur ces conditions requises pour qu'une action surnaturelle de Dieu dans l'âme soit au sens propre une parole de Dieu, un témoignage de Dieu, voir Lugo, *De fide*, dist. I, n. 197, p. 101. Il y fait observer, par exemple, que la science infuse peut bien être regardée en quelque sorte comme une « révélation », à cause du sens très ample de ce mot : *Quæ cognosceret per scientiam infusam, aliquo modo diceretur scire per revelationem*; mais ce n'est pas la révélation corrélatrice à la foi, suffisante à l'acte de foi; et pourquoi? parce que ce n'est pas une parole de Dieu. Pour qu'il y ait parole, il faut que l'on tende directement à manifester sa pensée; or Dieu, en opérant surnaturellement dans l'intelligence d'Adam, par exemple, dès le premier instant de sa création, en lui donnant un ensemble de connaissances qui convenait à sa situation, en mettant dans son âme et dans son cerveau les modifications que, suivant les lois du développement psychologique ordinaire, il aurait mis bien du temps à acquérir, en lui donnant ainsi une science infuse, avait simplement l'intention de l'empêcher de traîner une misérable existence, contraire à son heureuse destinée, et non pas l'intention de lui manifester par ces connaissances sa propre pensée, l'intention de lui parler. Voir ADAM, t. I, col. 370, 371. Dès lors que ce n'était pas là une parole de Dieu, la question de véracité divine ne se posait même pas, *non est veracitas nisi in locutione*, la véracité n'est-elle pas une conformité de la parole avec la pensée? Ce n'est donc pas sur la véracité divine qu'Adam appuyait alors sa certitude; il admettait simplement les objets de sa science infuse parce qu'il les voyait ainsi; il n'y avait alors ni témoignage du côté de Dieu ni foi du côté de l'homme : *ad objectum fidei requiritur locutio Dei, quia fundatur in veracitate Dei*. Lugo, *loc. cit.* Qu'il y ait eu par ailleurs de véritables témoignages de Dieu donnés au premier homme, nous n'avons garde de le nier, mais c'était alors quelque chose de très différent de la science infuse.

Il ne suffit donc pas, pour expliquer la révélation corrélatrice à la foi, de décrire les opérations surnaturelles par lesquelles Dieu peut amener intérieurement un prophète à former un jugement, comme les a décrites, d'après saint Thomas, le P. Gardeil, *Le donné révéle et la théologie*, leçon II, *La révélation*, n. 3, Paris, 1910, p. 57 sq. Il faut encore, si l'on veut que

Dieu parle à ce prophète, ou nous parle par son intermédiaire, et que ce prophète puisse affirmer comme dans l'Écriture : *Hæc dicit Dominus*, il faut que Dieu lui fasse connaître son intention de manifester sa pensée sur les choses, qu'il interpose son témoignage et sa véracité divine, qu'il fasse appel à la foi ou du prophète ou du moins de ceux à qui il l'envoie. Si saint Thomas lui-même ne met pas ce point délicat plus en relief dans ses questions sur la prophétie, c'est qu'alors il ne restreint pas son étude, comme nous, à cette révélation qui est à la base de l'acte de foi divine, et qu'il traite du charisme prophétique dans toute son ampleur. « La révélation prophétique, dit-il, s'étend soit aux futurs événements humains, soit aux choses divines; et non seulement aux choses divines qui sont l'objet de notre foi, mais encore à d'autres mystères plus relevés communiqués aux parfaits » (dans les phénomènes de la mystique). Il ajoute que cette révélation dont il parle renferme le *discernement des esprits*, ce don surnaturel qui, dans les pensées se présentant aux âmes pieuses, leur fait distinguer (sinon avec certitude, du moins avec probabilité, et sans pouvoir faire là-dessus un acte de foi) ce qui est inspiration des bons anges et illusion du démon. *Sum. theol., II^a II^e, q. clxxi*, préface avant l'art. 1. On voit que plusieurs des formes de la « révélation prophétique » dont parle saint Thomas sont, par défaut de certitude, insuffisantes à fonder un acte de foi divine. Lui-même le fait remarquer à propos de cette forme qu'il appelle l'« instinct » prophétique. Avec ce don, le prophète « parfois ne peut pas pleinement discerner si sa pensée vient d'un instinct divin, ou de son esprit propre. » Au contraire, quand par le canal d'une révélation prophétique Dieu veut adresser la parole aux hommes et faire appel à leur foi, alors « le prophète a une très grande certitude qu'il se passe en lui une révélation divine..., autrement, s'il n'en avait pas lui-même la certitude, la foi (chrétienne), qui s'appuie sur les paroles des prophètes, ne serait pas certaine, » a. 5. Si elle n'était pas certaine, elle ne serait pas la foi; Dieu se contredirait voulant la foi et n'en donnant pas les moyens. Du reste, Dieu, par ces révélations dont parle saint Thomas et qui sont de toute sorte, souvent ne se propose pas d'obtenir l'acte de foi, mais seulement d'éclairer l'âme d'une demi-lumière, de la consoler ou de l'éprouver, comme il arrive dans les voies extraordinaires des mystiques. Et même quand la révélation prophétique est destinée à amener les autres à la foi, il n'est pas toujours nécessaire que le prophète puisse faire lui-même un acte de foi sur ce qu'il annonce; peut-être la connaissance prophétique, intellectuellement plus parfaite, remplacera-t-elle pour lui sur ce point la connaissance de foi. Nous voyons une chose semblable dans les anges, quand Dieu les envoie et par eux fait appel à la foi des hommes; l'ange Gabriel fait appel à la foi de Marie, mais lui-même ne peut faire un acte de foi; n'est-il pas dans l'état de béatitude où la foi n'existe plus, et ce qu'il annonce, ne le voit-il pas dans la suprême révélation de la vision intuitive de Dieu, et non dans l'obscurité d'un témoignage divin et d'un acte de foi?

Cette supposition de Tyrrel n'est donc pas vraie dans sa généralité : « Je présume que ceux qui reçoivent les premiers une révélation divine sont capables de foi dans toute l'acceptation du mot, bien qu'ils aient pu acquérir la vérité *sine prædicante*, par une vision intérieure. » Dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1907, p. 501. Tyrrel ne dit cela que pour arriver à baser toujours la foi sur une vision intérieure, sur une expérience mystique, et finalement à la confondre avec cette expérience. Aussi ajoute-t-il (afin d'écarter toute révélation autre qu'une vision inté-

rière) qu'il ne faut pas imaginer ce don de la révélation « comme venant d'un dehors local ou spatial, à la manière d'un message qui nous arriverait par les sens externes, » et il se moque de la révélation « qui se fait entendre du haut des nuages. » *Loc. cit.* Puis il ajoute sans aucune preuve : « La révélation vient du dedans; elle est individuelle et incommunicable. » Recevoir par l'intermédiaire de l'Église la doctrine, que Dieu a révélée autrefois, ce n'est donc pas recevoir la révélation corrélatrice à la foi; pour lui, cette révélation est exclusivement intérieure et incommunicable : « On peut admettre intellectuellement toute la doctrine apologetique et théologique de l'Église, et néanmoins par manque de cette révélation intérieure, n'avoir pas plus de foi qu'un chien. » *Loc. cit.*, p. 502. Ces aberrations montrent le danger qu'il y a à ramener la révélation à un prophétisme tout intérieur et à une communication de Dieu à l'âme sans aucun intermédiaire, ce que n'a pas fait saint Thomas dans ses questions sur la prophétie, puisqu'il a un article pour affirmer que la révélation prophétique se fait par les anges, q. cxxxii, a. 2. Elles montrent aussi le danger qu'il y a à ne pas prendre la révélation corrélatrice à la foi pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un témoignage de Dieu. Si Tyrrel avait compris qu'elle est un témoignage, il n'aurait pas dit qu'elle « vient du dedans », ni qu'elle est « incommunicable ». Un témoignage est si bien communicable par la parole ou l'écriture que toute l'histoire est fondée sur d'anciens témoignages, transmis par l'historien qui les a recueillis. Si la révélation corrélatrice à la foi est un témoignage de Dieu, je puis, grâce à une transmission historique, la recevoir aujourd'hui, sans aucune « vision intérieure » et faire sur cette révélation un acte de foi. Mais, dit Tyrrel, vous ne pouvez faire un acte de foi, d'après les Pères, sans un *pius credulitatis affectus*, sans une « illumination surnaturelle ». *Loc. cit.*, p. 503. C'est vrai : il faut la grâce de Dieu pour faire un acte de foi; mais cette grâce n'est nullement une révélation, comme vous le dites; cette grâce est invisible, indiscernable, du moins ordinairement; ce n'est donc pas une « vision intérieure », encore moins un témoignage de Dieu. J'y trouve un secours pour agir, et non pas une raison de croire ni surtout un motif où intervienne la véracité de Dieu. La révélation sur laquelle est basée la foi, étant un témoignage où la véracité de Dieu est engagée, ne peut donc aucunement consister dans le *pius credulitatis affectus* ou désir de croire, ni dans cette *illuminatio Spiritus Sancti* ou *inspiratio* qui doit précéder non seulement l'acte de foi, mais encore tous les actes salutaires, tous les actes méritoires des fidèles, d'après le concile d'Orange, can. 7, Denzinger, n. 180, et celui de Trente, sess. VI, can. 3. Denzinger, n. 813. Nous n'avons pourtant pas une révélation, chaque fois que nous faisons une bonne action, méritoire devant Dieu ! Reste donc que cette révélation sur laquelle est basée notre foi consiste uniquement dans cet ancien témoignage de Dieu, historiquement transmis jusqu'à nous, lequel nous recevons par la foi sans aucune « vision », sans aucun phénomène extraordinaire comme ceux des prophètes et des mystiques. Cf. *Études* du 5 avril 1908, p. 39-41.

4^e conséquence : la révélation corrélatrice à la foi contient des énoncés, des affirmations divines, et ces énoncés sont l'objet direct de notre foi. Dans tout témoignage, l'objet attesté, l'objet que l'on croit sur la parole du témoin ou des témoins, c'est nécessairement un énoncé, une formule, une proposition : « J'ai vu commettre tel meurtre. Les sources du Nil sont à tel endroit. » Donc la révélation qui s'adresse à notre foi, et notre foi elle-même, ces deux choses corrélatives, doivent avoir pour objet direct un énoncé, comme : « Jésus nous a rachetés; nous ressusciterons. »

C'est pourquoi le verbe « croire » dans l'Écriture a souvent pour complément grammatical une proposition, bien que cette proposition puisse ailleurs être brièvement rendue par des équivalents plus vagues. Voir col. 63. Dieu témoigne : c'est un jugement tout fait qui nous arrive, un énoncé sur les choses de ce monde ou celles de l'autre vie; à ce jugement nous conformons le nôtre, nous acceptons les vues de Dieu, nous croyons ce qu'il dit parce que c'est lui qui le dit, voilà la foi. Les protestants antidogmatiques et agnostiques, et après eux les modernistes, ont donc tort de dire que la foi chrétienne a pour objet la chose en soi et non la formule, laquelle ne serait qu'un produit de notre esprit, un pur symbole de l'inconnaissable; c'est à cet inconnaissable seul que tendrait notre foi, c'est lui seul qui serait vaguement révélé. « C'est des choses qu'il y a révélation, dit Tyrrel, et non de mots ou de symboles de choses. » *Loc. cit.*, p. 501. Non, la formule même, que vous appelez « symbole de chose », appartient au donné révélé; c'est bien sur la formule, sur l'énoncé, que portent et la révélation divine et notre foi. Quant à la chose en soi, elle aussi est objet de révélation et de foi, mais moins directement, et par l'intermédiaire de l'énoncé que Dieu nous a donné; c'est à elle comme à un dernier terme que la formule nous conduit, mais en nous la faisant connaître, et non pas en nous donnant un pur symbole d'une chose inconnaissable. « Si nous formons des énoncés, *enuntiabilia*, dit saint Thomas, ce n'est que pour connaître par eux les choses elles-mêmes, qu'il s'agisse de la science ou de la foi. » *Sum. theol.*, II^e II^e, q. 1, a. 2, ad 2^{um}. L'énoncé n'étant qu'un moyen d'atteindre la chose en soi, dernier terme de l'intellect, on peut réserver à celle-ci le nom d'« objet de la foi » à un titre spécial. Mais il ne faudrait pas avoir l'air d'exclure les énoncés, en disant, par exemple : « Les propositions de la foi ne sont pas l'objet de la foi, » dom A. Lefebvre, *L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas*, 2^e édit., 1904, p. 276, ce qui ne pourrait se justifier que par une figure de style, une antonomase, dont le sens serait : Les propositions de la foi ne sont pas l'objet par excellence de la foi. Or, il est à craindre, surtout à une époque de modernisme, que ce style figuré ne soit mal compris, et ne donne lieu à une exclusion erronée. Et saint Thomas dit formellement : *Objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo... est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo... objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.* *Sum. theol.*, II^e II^e, q. 1, a. 2. Et ailleurs : *Alii dixerunt quod... fides non est de enuntiabili, sed de re... Sed hoc falsum apparet : quia cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Quæst. disp., De veritate, q. xiv, a. 12.* Croire ne peut porter que sur un énoncé, sur cette synthèse du sujet et de l'attribut que saint Thomas appelle *compositio*. Il n'est d'ailleurs pas exact de donner seulement « les choses » comme objet aux sciences : les sciences physiques et mathématiques n'ont-elles pas pour objet direct les lois qui sont des énoncés, les théorèmes, les formules algébriques, etc.? Tout cela a une vraie valeur objective, en restant mêlé de subjectif, car l'énoncé plus ou moins complexe, comme le remarque saint Thomas, est pour l'homme sa manière subjective et nécessaire de connaître les réalités, même la réalité divine parfaitement simple. *Loc. cit.* La révélation d'ici-bas s'adapte à cette manière de connaître; la vision intuitive de Dieu n'aura plus besoin de cet intermédiaire de la formule. « Dans la vision de la patrie, ajoute-t-il, nous verrons Dieu comme il est en lui-même. I Joa., III, 2. Aussi cette vision ne se fera point par manière d'énoncé, mais par manière de simple intelligence. Mais la foi ne saisit pas Dieu, Vérité première, comme

il est en lui-même; on ne peut donc, de ce qui se passe dans la vision, conclure à ce qui se passe dans la foi. » *Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 2, ad 3^{um}. Ainsi la révélation céleste diffère de la révélation terrestre objet de notre foi; la première, du reste, n'est pas un témoignage comme la seconde. Ces lignes écrites, nous avons retrouvé une semblable critique de ce passage de dom Lefebvre chez le professeur Bartmann, de Paderborn, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, Introduction, c. II, § 10, n. 2, p. 56.

La foi chrétienne ne traite donc pas toute formule en simple accessoire plus ou moins utile, mais elle adhère à certains énoncés, comme à son objet propre et direct, parce qu'ils sont révélés; et Pie X a condamné cette théorie symboliste et moderniste : « Le croyant ne doit point adhérer précisément à la formule, en tant que formule, mais en user purement pour atteindre à la vérité absolue, que la formule... fait effort pour exprimer, sans y parvenir jamais... Le croyant doit employer ces formules dans la mesure où elles peuvent lui servir, » etc. Encyclique *Pascendi*, édit. des *Questions actuelles*, p. 27; Denzinger, n. 2087. Erreur des plus graves, soit en elle-même, soit à cause de ses conséquences, qui sont la fausse évolution et le mépris des dogmes : « Ainsi est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. Étant donné le caractère si précaire et si instable des formules dogmatiques, on comprend à merveille que les modernistes les aient en si mince estime, s'ils ne les méprisent ouvertement. » *Op. cit.*, p. 17; Denzinger, n. 2079, 2080. Ces passages de l'encyclique visent spécialement M. Loisy, qui avait écrit : « Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative. Adhérer à la formule comme telle, d'un assentiment de foi divine, serait adhérer à ses imperfections inévitables, la proclamer imparfaitable et adéquate, bien qu'elle soit inadéquate et imparfaite. » *Autour d'un petit livre*, 1904, p. 206. Il ajoute, après l'encyclique : « Va-t-on maintenant enseigner que l'on doit croire à la formule comme telle, en la tenant pour la perfection de la vérité même, en sorte que celui qui en entend la signification verbale participe directement et pleinement à la science de Dieu? » *Simple réflexions sur l'encyclique*, 1908, p. 177. On voit ici que M. Loisy n'avait pas l'idée de ce qu'est « l'assentiment de foi divine », dont il parlait. S'il avait compris ce terme théologique, s'il avait réfléchi que c'est pour les catholiques un assentiment intellectuel basé sur un témoignage de Dieu, il aurait vu que, tout témoignage se faisant par manière d'énoncé, c'est à cet énoncé comme tel qu'adhèrent ceux qui croient sur la parole du témoin; ils y adhèrent, c'est-à-dire ils le tiennent pour vrai, sans pour cela prétendre « participer directement et pleinement à la science de Dieu. » Quand on ne connaît que par témoignage, on ne participe jamais que partiellement et indirectement à la science et à l'expérience personnelle du témoin. Un savant célèbre atteste qu'il a fait telle expérience, répétée dans différentes conditions, et qu'il est arrivé à une loi physique exprimée par telle formule; le public adhère à la formule sans prétendre par là « participer directement et pleinement à la science » de celui dont l'autorité, sans autre preuve, lui fait admettre cette formule, cet énoncé; et il sait bien que la science humaine est perfectible, que là même où elle est sans erreur elle n'est pas sans lacunes, que ses formules les plus vraies sont « inadéquates » parce qu'elles ne disent pas tout sur la réalité; et nous en disons autant des énoncés de la révélation, tout en adhérant à leur vérité. Qu'est-ce enfin que cette « adhésion d'intention » donnée par M. Loisy « à la vérité pleine et absolue que figure la formule, » à la « réalité de l'objet » qui reste inconnais-

sable, sinon un bon vouloir, un acte d'adoration, la « consécration à Dieu » de M. Ménégos et de ses « fidéistes », ce vague sentiment par où le modernisme rejoint le protestantisme libéral, et qui, nous l'avons vu, n'est la « foi » ni d'après l'Écriture et les Pères, ni même d'après M. Loisy, qui défend les modernistes d'avoir dit que la foi est purement une émotion, une affection. Voir col. 106.

5^e conséquence : les énoncés de la révélation n'ont pas pour caractère essentiel de se réduire à des règles de conduite (comme l'a pensé M. Le Roy, voir *DOGME*, t. IV, col. 1586). La révélation est un témoignage de Dieu. Parmi les objets que Dieu peut nous attester, il y a sans doute ses volontés souveraines, les préceptes qu'il nous impose, et dans ce cas l'énoncé révélé prend le caractère d'une règle pratique. Mais le témoignage, de sa nature, ne consiste pas à n'attester que des volontés et des préceptes; le témoignage humain porte même le plus souvent sur des faits qui n'ont rien de commun avec un précepte, ou sur des doctrines spéculatives dont témoignent les savants, et que le public accepte sur leur parole; de même la révélation chrétienne, outre les préceptes, contient des faits et des doctrines qu'on ne peut, sans la violence d'une exégèse intolérable, transformer en règles pratiques. Par exemple, l'énoncé catégorique : « Jésus est réellement présent dans l'eucharistie » ne peut se réduire à cette règle : « Agissez comme si Jésus était réellement présent dans l'eucharistie. » D'ailleurs l'*authoritas Dei revelantis*, motif de la foi, ne signifie pas l'autorité du supérieur qui donne des ordres, mais l'autorité du témoin, et par suite la foi n'est pas une simple obéissance de volonté et d'action, mais une croyance. Voir col. 116. Aussi l'Église a-t-elle condamné la proposition suivante : « Les dogmes de la foi sont à retenir seulement dans leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle obligatoire de conduite, non comme règle de croyance. » Décret *Lamentabili*, prop. 26, Denzinger-Bannwart, n. 2026.

Le caractère abstrait de certains énoncés révélés, des formules dogmatiques de l'Église qui viennent les préciser et de l'étude théologique qui semble encore les refroidir et les dessécher, ne les empêchent pas d'avoir une influence salutaire et nécessaire sur la vie religieuse du chrétien. « La science théologique, dit Newman, étant l'exercice de l'intellect sur les *crendenda* de la révélation, est dans la nature, est excellente et nécessaire, bien qu'elle ne tende pas directement à la dévotion. Elle est dans la nature, parce que l'intelligence est une de nos plus hautes facultés; excellente, parce que c'est notre devoir de développer nos facultés avec plénitude; nécessaire, parce que, si nous n'appliquons pas à la vérité révélée notre intellect avec justesse, d'autres y exerceront le leur de travers, » etc. *Grammar of assent*, Londres, 1895, I^{re} partie, c. V, § 3, p. 147. La valeur des énoncés dogmatiques abstraits pour atteindre le réel, leur utilité même pour la vie chrétienne et la dévotion, est bien développée contre le modernisme par le P. Chosiat, voir *Dieu*, t. IV, col. 815 sq.; par le P. de Poulpiquet, *Le dogme*, Paris, 1912, c. I, p. 27 sq. Diverses objections modernistes contre la part que fait l'Église aux énoncés et aux dogmes ont été réfutées à l'art. *DOGME*, t. IV, col. 1591-1596.

6^e conséquence : les énoncés de la révélation sont immuables; ils ne peuvent, par l'effet du développement des idées ou par l'action des savants, subir une telle évolution qu'ils arrivent à nier ce qu'ils affirmaient. La révélation est un témoignage de Dieu. Or personne ne peut faire varier le témoignage même faillible d'un autre, ni surtout le faire passer de l'affirmative à la négative. Que dirait-on d'un greffier de tribunal, qui changerait le contenu d'une dépo-

sition, sous prétexte de la rapprocher de la vérité telle qu'il l'entend lui-même? En histoire, le témoignage d'un chroniqueur ou d'un savant d'autrefois doit rester ce qu'il est; nul n'a le droit de faire dire au témoin autre chose que ce qu'il a dit; pas même au nom du développement des idées et du progrès des sciences, on n'a le droit de remanier son témoignage, de toucher à son texte authentique et certain. Il se peut parfois qu'une mauvaise copie ou une mauvaise version en ait été adoptée, et que la critique ramène au texte authentique; il se peut que la pensée soit exprimée d'une manière obscure, et que beaucoup l'aient prise à contre sens; alors il peut y avoir progrès dans l'intelligence du texte, mais la pensée était dès le commencement telle qu'on la découvre enfin, elle n'a pas changé en elle-même. Si le modernisme avait compris que la révélation est un témoignage, comme le Christ l'a dit lui-même, l'Église n'aurait pas eu besoin de condamner cette proposition : « Le Christ n'a pas enseigné un corps déterminé de doctrine, applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais il a plutôt inauguré un certain mouvement religieux adapté ou qui doit être adapté à la diversité des temps et des lieux. » Décret *Lamentabili*, prop. 59, édit. des *Questions actuelles*, p. xiii; Denzinger-Bannwart, n. 2059. Un témoignage n'est pas un mouvement qu'on lance, c'est un monument qu'on pose; aussi l'on dit : les « monuments » de l'histoire. Lorsque certaines paroles de Dieu sont obscures, l'Église peut en définir le sens; et quand elle l'a fait, il n'y a pas à lui demander d'adopter ensuite le sens contraire : étant infailible, elle n'a pu se tromper sur le vrai sens. De là l'immuabilité du « dogme », c'est-à-dire de l'énoncé fait par l'Église d'une vérité révélée. Le concile du Vatican, à l'occasion des erreurs de Günther, avait déjà expliqué tout cela : « La doctrine de foi, que Dieu a révélée, n'a pas été livrée aux hommes comme un système philosophique à perfectionner, mais elle a été confiée à l'épouse du Christ comme un dépôt divin qu'elle devait garder fidèlement et déclarer infailliblement. C'est pourquoi on doit conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens une fois déclaré par l'Église, » etc. Sess. III, c. iv, Denzinger-Bannwart, n. 1800. Cf. can. 3, n. 1818. Enfin le serment de Pie X contre le modernisme nous fait dire : *Prorsus rejicio hæreticum commentum evolutionis dogmatis, ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo quem prius habuit Ecclesia*. Voir *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1910, p. 670; Denzinger, 11^e édit., 1911, n. 2145. L'immuabilité, nous l'avons vu, est une propriété absolument nécessaire du témoignage de Dieu, et conséquemment du dogme. On étend parfois cette expression « immuabilité du dogme » à une propriété contingente de la révélation chrétienne, et qui n'appartient pas à l'Ancien Testament, mais seulement au Nouveau; elle consiste en ce que la révélation ne s'augmente plus de nouveaux apports divins, depuis la mort des apôtres; c'est en ce sens qu'il est parlé de l'« immuabilité des dogmes » à l'art. DOGME, col. 1599 sq. La « mutabilité des formules dogmatiques » qu'on y admet, col. 1603 sq., regarde l'emploi de nouveaux mots, mais ne dit point que l'Église ait jamais contredit réellement ce qu'elle avait énoncé d'abord; au contraire, on y maintient qu'elle n'a jamais porté atteinte à l'« identité substantielle du dogme, » col. 1604.

7^e conséquence : la méthode à suivre, quand on traite de la révélation dans ses rapports avec la foi. Les nouvelles erreurs ont rendu nécessaire une plus sévère méthode, qui ne se perde pas dans les détails secondaires et insiste sur les points importants. Nous tenterons de l'esquisser à grands traits :

a) Avant tout, parmi les nombreux phénomènes,

même surnaturels, qui pourraient à la rigueur recevoir le nom de révélation, il faut distinguer et séparer du reste la révélation *corrélatrice à la foi*, celle qui peut suffire d'objet à un acte de foi chrétienne et salutaire; c'est la seule que le concile du Vatican entende sous le nom de révélation; il prend toujours « la révélation » en fonction de la foi. Ne nous noyons donc pas, avec certains modernistes, dans des phénomènes mystiques qui ne peuvent servir de base à la foi, parce qu'ils sont ou purement émotionnels, ou d'un caractère intellectuel trop vague, sans aucun énoncé, sans aucune certitude, ou enfin d'une origine problématique, et douteusement divine, quoiqu'ils puissent provenir de l'opération surnaturelle de Dieu, qui par eux se propose d'atteindre diverses fins, mais non pas celle de baser un acte de foi.

b) Cette révélation *corrélatrice à la foi*, il faut établir qu'elle n'est pas autre chose qu'un *témoignage de Dieu* et tirer de cette vérité les conséquences principales. Voir plus haut, col. 123 sq.

c) Puisqu'un témoignage est communicable et transmissible, puisque Dieu a voulu que le sien fût communiqué à toutes les générations. Puisqu'il a exigé de tous les chrétiens l'acte de foi basé sur ce témoignage même, et ayant pour motif l'autorité du témoin qui ne peut ni se tromper ni nous tromper nous-mêmes nous recevons aujourd'hui une vraie révélation, c'est-à-dire cette révélation-témoignage faite aussi pour nous, et qui nous parvient soit par la voie historique ordinaire, soit surtout par l'Église qui en a la garde. Il paraît donc raisonnable, quand on étudie la révélation *corrélatrice à la foi*, de commencer par ce qui nous touche de plus près, c'est-à-dire par la réception en nous de cette ancienne révélation, d'autant plus que c'est le cas ordinaire pour tous les siècles, le cas vraiment pratique pour la foi. Cette réception, c'est-à-dire l'acceptation de certains énoncés comme autrefois révélés, se fait avec le secours de Dieu, mais ordinairement sans aucun phénomène anormal ou miraculeux, ce qui en simplifie l'étude, et accentue la distinction entre la révélation au sens strict et les voies extraordinaires de la mystique, qui n'ont rien à faire ici. Il faut seulement que l'origine divine de ces énoncés ait été constatée, avant le premier acte de foi : ce qui se fait au moyen des motifs de crédibilité dont nous parlerons plus loin et dont s'occupe l'apologétique.

d) Il faut distinguer soigneusement deux choses : a. le fait de cette origine divine des énoncés chrétiens, suffisamment constaté au moyen des motifs de crédibilité; b. la modalité de ce fait. Cette modalité est chose accidentelle et diverse, et en variant elle ne change rien à l'essentiel de la révélation, ni de l'acte de foi. Dieu nous a parlé par les prophètes et les hagiographes de l'Ancien Testament, par le Christ, par les apôtres; quel que soit l'instrument humain dont il se soit servi, que cet instrument soit hypostatiquement uni à la divinité, comme dans le Christ, ou qu'il ne le soit pas, c'est toujours le même témoignage divin, motif unique de la même foi. On peut d'ailleurs être assuré de l'existence d'un fait, sans connaître le mode de sa genèse. Aussi l'étude de la révélation intérieure et immédiate, et de tout ce qui peut se passer dans l'âme du prophète ou de l'hagiographe inspiré, est-elle ici chose secondaire et même négligeable. Quand nous ignorerions comment se passent ces phénomènes internes que nous n'avons jamais expérimentés, ne nous suffirait-il pas de savoir que le tout-puissant, le créateur de l'intelligence humaine, n'est pas à court de moyens pour éclairer intérieurement un prophète, quand il le veut? Et notre ignorance du mode nous empêcherait-elle de reconnaître, par les motifs de crédibilité, le fait lui-même, c'est-à-dire

qu'il y a eu révélation? Au reste, le prophétisme intérieur n'est pas la seule origine possible de la révélation divine. Les patriarches et les prophètes ont reçu la révélation très simplement par les sens extérieurs, quand elle leur venait par des anges prenant une forme visible, ou même sans forme visible, formant dans l'air les ondulations d'une voix miraculeuse. Les apôtres ont reçu la révélation chrétienne en majeure partie, des lèvres du Christ, qui leur parlait comme on parle d'homme à homme, et dont ils nous ont transmis les enseignements. Il nous a toujours semblé que l'on exagérait de nos jours la préoccupation du prophétisme intérieur quand il s'agit de révélation, et nous sommes heureux de retrouver la même pensée dans une note ajoutée par le P. Janvier à ses conférences sur la foi : « Le mode de la révélation peut se présenter sous différentes formes. Ce qui importe, c'est la communication et non le mode dont Dieu se sert pour nous l'assurer. La manifestation divine peut se faire par l'intermédiaire de signes extérieurs ou par une inspiration purement intérieure. Aujourd'hui, beaucoup ont une tendance à supprimer le premier mode pour s'en tenir uniquement au second. Il y a là une exagération certaine et une concession regrettable faite au subjectivisme. La connaissance de l'homme débute par les sens, et l'on serait bien embarrassé pour prouver qu'il est plus facile de l'instruire sans frapper ses sens extérieurs qu'en les frappant. » *Conférences de Notre-Dame de Paris, La foi*, carême 1911, 2^e édit., note 2 de la II^e conférence, p. 383.

On dira peut-être que remonter des prophètes aux anges qui leur parlaient, ou des apôtres au Christ qui les instruisait, ce n'est que déplacer la difficulté : ne retrouvons-nous pas alors dans le Christ et dans les anges ces phénomènes intérieurs du prophétisme dont nous voulions éviter l'explication, en sorte que toute révélation en dépend nécessairement? Je réponds que nous ne les y retrouvons pas, et que cette dépendance nécessaire n'existe pas. Comment, en effet, le Christ en tant qu'homme puisait-il la révélation aux sources de la divinité? Non point par les complications du prophétisme et sa demi-lumière condamnée à disparaître au ciel, I Cor., xiii, 8-11; mais par la vision intuitive de Dieu, dont son âme jouissait déjà dans sa vie mortelle, d'après le sentiment unanime des théologiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. ix, a. 2; q. x. De même pour les anges, qui ont la vision intuitive. Matth., xviii, 10. On voit qu'un des modes (et le principal) de la transmission du témoignage divin a consisté en ceci, que la vision intuitive, cette suréminente « révélation » possédée par le Christ et les anges, a déversé de sa plénitude sur des hommes qui n'en jouissaient pas encore pour leur faire partager quelque chose de son objet par la voie moins parfaite du témoignage, mais d'un témoignage divin, car Dieu témoignait avec son envoyé et parlait par sa bouche.

2^o *Exposé des systèmes qui ont donné pour base à la foi chrétienne la « révélation naturelle » sous diverses formes.* — Dès le xviii^e siècle, des protestants gagnés au rationalisme, ennemis du miracle et du surnaturel, cherchèrent à rester malgré cela dans les Églises protestantes, et à garder à leur manière les concepts chrétiens de foi et de révélation, en honneur dans ces Églises, et chers aux protestants conservateurs avec lesquels ils voulaient rester en communion, à peu près comme les modernistes de nos jours ont cherché à rester dans l'Église, et en ont gardé le langage avec un sens tout différent. Ces protestants donnaient pour toute base à la foi du chrétien ce qu'on peut appeler la « révélation naturelle ». Mais comme on peut entendre sous ce terme un peu vague divers phénomènes moraux ou religieux, les uns s'attachèrent à tel de ces

phénomènes, les autres à un autre. Énumérons ces diverses formes de la révélation naturelle, avec les systèmes qui s'y sont rattachés.

1. *L'idéal moral.* — Kant, en ennemi déclaré du surnaturel, rejette *a priori* « une triple foi erronée » : la foi aux miracles, la foi aux mystères, la foi à l'efficacité surnaturelle des sacrements. Seule, la foi au Fils de Dieu comme idéal moral de l'humanité a une valeur religieuse : croire ainsi au Christ, c'est vouloir, à son exemple, réaliser en soi l'idéal moral : foi utile et pratique, parce qu'elle contient le principe d'une vie morale et heureuse. Kant, *La religion dans les limites de la raison*, trad. Lortet, 1842. Cf. Senger, *Kant's Lehre vom Glauben*, 1903, p. 87 sq. Ainsi le bonheur de l'homme est pris arbitrairement pour l'unique fin qui décide de ce qui a une valeur religieuse et de ce qui n'en a pas; et la foi est confondue avec la volonté postérieure à la foi, avec la volonté d'observer toute la loi morale, de réaliser en soi l'idéal moral; voir au début de cet article le sens du mot « foi ».

Dans l'homme-Dieu, poursuit Kant, ce qu'atteint la foi, ce n'est pas le phénomène qui tombe sous l'expérience, c'est le prototype qui réside dans notre raison et qu'elle introduit sous ce phénomène; l'objet de la révélation et de la foi qui sauve, c'est ce prototype, cet idéal. Ainsi le Christ historique, d'après Kant, n'est qu'une occasion pour notre raison d'atteindre son propre idéal, et pour notre volonté, de le vouloir; la foi chrétienne ne porte que sur cet idéal rationnel, et le christianisme devient le rationalisme.

Dans le même ouvrage de Kant, un autre point fondamental est la distinction entre cette « foi de la raison » ou « foi morale » — c'est elle qui constitue la religion pure, c'est-à-dire débarrassée de tout élément historique et empirique, et elle est sa démonstration à elle-même parce qu'elle rend l'homme moral et heureux — et la « foi ecclésiastique » ou « historique », qui est une foi réglementée, dirigée par une Église et fondée sur des Livres saints, donc foi de savants et d'exégètes, sans valeur morale par elle-même, plutôt déprimante et gênante, elle n'a qu'une valeur relative (voilà qui est bien arbitraire). Kant accorde pourtant que la « foi de la raison » pour se soutenir a besoin d'être reliée à une « foi historique » et aidée par une Église. Cf. Senger, *op. cit.*, p. 100 sq.

De ce concept kantiste de la foi au Christ — non pas au Christ réel, mais à un idéal que nous concevons à propos du Christ — paraît dériver l'usage singulier qu'ont fait les modernistes du mot « foi » pour signifier l'idéalisation d'un fait historique, l'auto-suggestion d'une multitude enthousiaste créant peu à peu une légende autour d'un grand nom, et dénaturant par l'idéal le réel de l'histoire. C'est là ce qu'il faut comprendre sous ces expressions onctueuses que les modernistes répètent si souvent : « sentiment chrétien, conscience chrétienne, foi des premières générations chrétiennes, » etc. On a pu s'y méprendre pendant longtemps, mais à la fin on y a vu clair avec des explications comme celles-ci : « Tous les dogmes et enseignements de l'Église au sujet de la Vierge Marie procèdent du sentiment chrétien, non de témoignages historiques... *Suggestions de la foi*, qui tendent au développement d'un idéal religieux et moral. » A. Loisy, *Quelques lettres*, 1908, p. 77. « Je crois en particulier que les récits de la naissance miraculeuse, dans les Évangiles dits de Matthieu et de Luc, sont purement légendaires et que ceux de la résurrection prouvent seulement la foi de l'Église apostolique. » *Op. cit.*, p. 252. « Tel est, selon les hétérodoxes, le développement de l'esprit légendaire, ou, comme disent les mystiques, de la conscience chrétienne. » Houtin, *La question biblique au xx^e siècle*, 1906, p. 258. Ainsi

le modernisme explique-t-il, pour la plus large part, l'évolution des dogmes, ainsi distingue-t-il un Christ de l'histoire et un Christ de la « foi ». Cf. encyclique *Pascendi*, édit. des *Questions actuelles*, p. 13-45; Denzinger, n. 2076, 2096. Il peut y avoir aussi en cela une influence de Ritschl. Voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. V, col. 1801.

2. *La voix de la conscience; la vie morale.* — Cette forme de la révélation naturelle est très voisine de la précédente, puisque l'acte de concevoir un idéal moral est très voisin des actes plus détaillés de la conscience, par lesquels nous jugeons telle ou telle de nos actions, avant de la faire ou après l'avoir faite, moralement bonne ou moralement mauvaise, obligatoire ou prohibée, quelle que soit la théorie psychologique que l'on adopte sur ce fonctionnement de la conscience morale. On peut concéder, en un sens large, que Dieu nous *parle* par cette « voix » et que par elle il *se révèle* à nous comme être souverainement moral et comme auteur de la loi naturelle. — C'est à cet oracle de la conscience que certains protestants rationalistes ont réduit la « révélation » et ils ont appelé « foi » l'attention et la libre acceptation qu'on lui donne. De même, M. Loisy; pour lui l'expérience religieuse, qui est la « révélation » du modernisme, paraît se réduire à « l'expérience morale » dont les progrès successifs sont « une véritable illumination de l'intelligence et un affermissement de la conscience. Cette expérience n'est pas autre chose que la vie morale. » *Simple réflexions*, p. 246.

3. *L'idée d'être, ou d'infini.* — Le rationalisme cartésien et ontologiste de l'école de Cousin aimait à employer en philosophie les mots de « révélation » et de « foi » et à présenter la raison humaine, qu'il exaltait outre mesure, comme une parole descendue du ciel, probablement pour suggérer aux catholiques « éclairés » une transformation de leur religion, qu'on pourrait débarrasser de tout « mysticisme » et ramener à la « religion naturelle » de Jules Simon. « La vie intellectuelle, écrit Cousin, est une suite continue de croyances, d'actes de foi à l'invisible révélé par le visible, à l'interne révélé par l'externe. Toute pensée, toute parole est un acte de foi, un hymne, une religion tout entière. » *Fragments philosophiques*, 3^e édit., 1865, t. I, p. 225. « Nous croyons fermement, même avec le doute philosophique sur les lèvres, à l'existence réelle de tous les objets que (la raison) nous représente, de la substance dans les phénomènes, de la cause dans les effets, de l'unité dans la variété, de l'identité dans les changements successifs. Chaque idée de la raison est en même temps un acte de foi, et au delà de toutes ces idées..., nous sommes forcés d'admettre encore l'existence de l'incompréhensible, de l'inconnu..., de l'infini en un mot, regardé à tort comme une idée distincte de la raison, tandis qu'il en est le fonds commun, et l'objet immédiat de la foi... C'est ainsi que la foi se trouve au fond même de la raison qui lui doit son unité, son sublime commerce avec l'infini, son autorité irrésistible. Elle fait de la raison une parole vivante descendant du ciel dans l'âme humaine... un véritable médiateur entre Dieu et l'homme. » Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e édit., 1875, art. *Foi*, p. 545.

De cet ontologisme qui n'avait de chrétien que l'apparence, on peut rapprocher l'ontologisme d'un véritable chrétien et d'un saint homme, mais mal servi par sa philosophie, Rosmini : « L'être indéterminé, indéniablement connu de toute intelligence, est ce quelque chose de divin qui est manifesté à l'homme dans la nature. » Prop. 4^e condamnée par Léon XIII, Denzinger-Bannwart, n. 1894. « L'ordre surnaturel est constitué par la manifestation de l'être, » etc. Prop. 36^e, n. 1926.

4. *La connaissance naturelle de Dieu; l'enseignement d'hommes providentiels.* — Un professeur de théologie protestante à l'université de Halle, grand ennemi du « surnaturalisme », Wegscheider, voulut appliquer méthodiquement à toute la théologie le « rationalisme chrétien », inauguré en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle par Reimar et Lessing, comme il le remarque lui-même. *Institutiones theologiæ christianæ dogmaticæ*, 8^e édit., Leipzig, 1844, p. 39. Son rationalisme « simple et sobre », dit-il, qu'on a voulu ridiculiser « en l'appelant vulgaire, maigre, rustique, se met sous le patronage du sens commun... et diffère de ce rationalisme mystique de Schleiermacher et de son école, qui restreint l'usage de la raison et prend pour guide un certain sens immédiat. Il diffère aussi du rationalisme contemplatif que les adeptes de Schelling et de Hegel habillent diversement, à l'aide de la philosophie spéculative dont ils ont plein la bouche, et surtout de leur théorie de Dieu arrivant à prendre conscience de lui-même dans les âmes des hommes... Divisés entre eux, ils s'accordent pour attaquer notre rationalisme et prédire sa mort précoce. » *Op. cit.*, p. 53. Et de fait le pauvre Wegscheider, qui manquait de métaphysique nébuleuse, n'est pas arrivé à la célébrité de ces gens-là; mais il faut lui reconnaître la clarté un peu terre à terre dont il fait profession. D'après lui, il n'y a de solidement prouvée que la « révélation naturelle ». Elle se divise en « universelle et particulière ». La première, qui éclaire tout homme suffisamment développé, se fait subjectivement par les facultés naturelles de l'âme, objectivement par les œuvres de Dieu dans la nature, dont le spectacle amène nos facultés à la connaissance et au culte de Dieu. La révélation particulière « consiste en ce que la providence de Dieu, mais toujours par le cours naturel des événements, suscite de loin en loin des hommes mieux doués que le commun de l'humanité à l'effet de pénétrer les principes de la vraie religion, et de les répandre autour d'eux avec un singulier succès. » Ce sont les envoyés divins, leurs noms sont dans l'histoire, ils ont fait l'éducation religieuse du monde. Et comme le plus parfait de tous est le Christ : « voilà, conclut-il, l'intime et éternelle alliance du christianisme avec le rationalisme ! » *Op. cit.*, p. 58, 59.

La révélation « universelle » de Wegscheider pourrait aussi s'appeler une révélation *par les choses*, la révélation « particulière » une révélation *par les hommes*. M. Harnack, de nos jours, a rejeté la première et retenu la seconde. « Il n'y a pas, écrit-il, de révélation par les choses. Ce sont des personnes, et avant tout les grands hommes, qui sont les révélateurs de Dieu à l'humanité. » Dans un article de revue, à propos d'une lettre de Guillaume II sur la révélation (février 1903); cité par Houtin, *La question biblique au XX^e siècle*, p. 17.

3^o *La révélation naturelle, sous ses diverses formes, ne peut suffire à la foi chrétienne.* — Pour le montrer, nous n'irons pas chercher d'autre preuve que celle-ci : la révélation nécessaire à la foi chrétienne, c'est la révélation-témoignage de Dieu, nous l'avons déjà prouvé : là seulement peut intervenir le motif spécifique de la foi, la véracité divine. Or par ces diverses formes de la révélation naturelle, Dieu ne témoigne pas : elles ne peuvent donc suffire. Cette preuve a l'avantage de rattacher toute cette question difficile à un seul et même concept, déjà solidement établi. Appliquons-la successivement aux diverses formes de la révélation naturelle que l'on a exploitées contre nous, en nous servant de la division assez commode de Wegscheider.

1. Révélation *universelle*, prise plutôt du côté *subjectif* : la raison, la voix de la conscience, les facultés de l'homme. — Dieu, par le fait qu'il crée et conserve ces facultés, nous fait concevoir leurs objets, on

peut le dire, mais non pas sa pensée ni son témoignage sur ces objets; et quand nous concevons naturellement ces objets, par exemple, un idéal moral, ce n'est pas en passant par l'intermédiaire de la vérité divine et du témoignage divin, auquel nous ne pensons même pas. On peut appliquer à cette connaissance naturelle (et à plus forte raison) ce que nous avons dit de la science infuse : elle n'est pas une parole de Dieu et ne donne pas lieu à la foi. Voir col. 127. Si le cartésianisme a prétendu expliquer par le motif de la vérité divine la certitude fondamentale que nous avons de la valeur de notre raison, c'est un cercle vicieux, comme on s'accorde assez à le reconnaître; et quand même on pourrait sans illogisme faire appel ici à la vérité divine, elle n'est pas le motif qui intervient pratiquement dans la certitude, comme on peut en faire l'expérience. Si saint Augustin, et après lui saint Thomas, *Quæst. disp., De veritate*, q. xi; *De magistro*, a. 1, ont dit que Dieu, par le fait qu'il crée notre raison avec sa tendance à former les premiers principes, est un maître qui nous parle et nous enseigne, ce n'est là une « parole » qu'au sens large et figuré, puisqu'elle n'a pas pour objet direct de nous faire connaître la pensée de Dieu, et que, d'après saint Thomas lui-même, « parler à un autre, ce n'est pas autre chose que manifester le concept de son esprit à cet autre. » *Sum. theol.*, I^a, q. cvii, a. 1. Et quand ce serait une parole au sens propre, en tout cas ce ne serait pas un témoignage, où la vérité divine nous apparaisse et nous offre le motif de la foi; et quand ce serait un enseignement proprement dit, en tout cas ce serait l'enseignement du maître qui amène l'élève à faire lui-même la démonstration intrinsèque et ainsi lui communique la science, et non pas l'enseignement du maître qui témoigne et fait purement appel à la foi. Voir col. 121. Pour la « voix de la conscience », c'est, d'après l'explication scolastique, une conclusion par voie intrinsèque, spontanément et rapidement déduite de principes rationnels et de faits d'expérience, et non pas le résultat d'un témoignage. Que si vous préférez l'expliquer par l'impératif catégorique de Kant, ce ne serait pas non plus le motif du témoignage divin qui lui donnerait sa force, puisque cet impératif fait abstraction de Dieu, et que l'existence de Dieu ne peut en être conclue que postérieurement, par un raisonnement de la « raison pratique ». Ainsi en serait-il de toute autre explication intuitionniste de la conscience morale : une intuition est l'opposé d'une croyance au témoignage.

2. Révélation universelle prise plutôt du côté *objectif* : l'être, l'absolu, l'infini qui apparaît à notre raison; le spectacle de l'univers, qui conduit à son auteur. — Avoir l'idée de l'être en général, ce n'est pas avoir l'idée de Dieu ni connaître son existence et sa nature. Voir ONTOLOGISME. Et quand ce serait connaître sa nature, ce serait la connaître immédiatement et intrinsèquement dans l'idée d'être ou d'infini, comme le veulent les ontologistes et non pas par la voie du témoignage, qui est médiate et extrinsèque. — Dans le spectacle de la nature se révèlent, avec l'existence de Dieu, ses attributs de sagesse, de grandeur, etc. Cf. Ps. xviii, 2. Mais ces œuvres de Dieu ne sont pas une parole proprement dite, qui puisse nous témoigner de sa pensée intime sur lui-même et ses attributs, en sorte qu'il y ait lieu à cette question : Le témoignage de Dieu est-il ici conforme à sa pensée? question résolue par la vérité divine, motif de notre foi. Et pourquoi les étoiles, les plantes et autres œuvres de Dieu ne sont-elles pas proprement une parole? Parce que leur fin principale n'est pas d'être un langage, de signifier la pensée de quelqu'un; chacune a sa fin propre, très différente de cela. Et quoiqu'on puisse les prendre secondairement comme signes nous condui-

sant à Dieu, ce sont là signes *naturels*, qui conduisent à une chose et non à une pensée, et où la question de véracité ne peut se poser; elle ne se pose réellement que dans les signes *conventionnels* tels que nos langues humaines, systèmes de signes destinés avant tout à signifier, dont la fin objective et normale est de faire connaître notre pensée, et qu'il arrive à l'être libre d'employer soit pour atteindre cette fin normale, soit au contraire pour tromper les autres sur sa propre pensée et indirectement sur les choses. « La véracité, qui est une vertu de la volonté, consiste en ce qu'on a l'intention d'employer des signes qui manifestent ce qu'on a dans l'esprit, comme le mensonge consiste dans l'intention d'employer des signes qui ne soient pas conformes à la pensée du menteur; bref, la véracité et le mensonge supposent l'intention de choisir des signes pour manifester le vrai ou le faux; enlevez cette intention de la volonté, vous détruisez la notion de véracité ou de mensonge. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cx, a. 1. Or les seuls signes conventionnels, et non pas les signes naturels, ont la propriété de pouvoir être appliqués à volonté et par intention à signifier ou le vrai ou le faux... Si les signes naturels ne sont pas aptes par eux-mêmes à faire intervenir la véracité de Dieu ou *auctoritas Dei revelantis*, concluons que l'assentiment qui s'y appuie n'est pas un assentiment de *foi*. » Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 77.

3. Révélation particulière : grands hommes, révélateurs de Dieu à l'humanité. — Ici, grâce à cet intermédiaire humain, nous avons des signes conventionnels, une parole, un enseignement, et nous pouvons avoir un témoignage : mais encore faut-il que ce témoignage soit *divin* et nous soit connu comme tel, puisque le motif spécifique de la foi n'est pas l'autorité d'un homme, mais celle de Dieu qui révèle. Pour que le témoignage sorti des lèvres de l'homme nous arrive comme divin, il faut donc plusieurs conditions : que l'homme soit ici un simple agent de transmission; que, par une intervention spéciale, Dieu lui fasse savoir ce qu'il doit promulguer en son nom, et veille ensuite à ce que la transmission soit fidèle; enfin, que nous soyons avertis et assurés de cette intervention divine par des preuves certaines, de manière à pouvoir baser notre foi ferme sur la science et la véracité de Dieu même, sans cela pas de foi divine. Le Christ, d'ailleurs, prend soin de signaler toutes ces conditions dans l'enseignement qui sort de ses lèvres humaines. On entend l'homme, mais c'est Dieu qui parle par sa bouche, Dieu qui a déterminé ce qu'il fallait dire au genre humain : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. » Joa., vii, 16. « Celui qui croit en moi, croit non pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé... Car je n'ai point parlé de moi-même; mais le Père, qui m'a envoyé, m'a prescrit lui-même ce que je dois dire et ce que je dois enseigner. » Joa., xii, 44, 49, 50. Et comment pouvons-nous savoir qu'il n'y a pas erreur dans la transmission? A cause de l'assistance spéciale que Dieu donne à son envoyé pour cela : « Comme mon Père m'a enseigné, ainsi je parle. Et celui qui m'a envoyé *est avec moi*, et il ne m'a pas laissé seul. » Joa., viii, 28, 29; cf. 16. « Dieu est avec quelqu'un, » locution biblique pour exprimer une assistance divine spéciale et suivie d'un heureux succès. Enfin le Christ ne se contente pas d'affirmer tout cela, il le prouve par ses miracles, sans oublier le miracle moral de sa doctrine splendide et de sa sainteté. Joa., iii, 2; v, 36; x, 37; xi, 42; Matth., xi, 2 sq.

Venons maintenant à ces grands hommes, dont le rationalisme a fait « les révélateurs de Dieu à l'humanité. » Les uns, comme Socrate ou Platon, ont eu sur la divinité un enseignement plus pur que leurs devanciers, et ont pu exercer sur la philosophie une heureuse

influence; mais ils ne se sont pas même donnés comme envoyés de Dieu, parlant en son nom; la « révélation » qu'ils ont fournie ne pouvait donc être un *témoignage de Dieu*, ni l'adhésion à leur enseignement ne pouvait être la *foi divine* que nous cherchons. Les autres, comme Moïse ou Mahomet, ont affirmé une mission surnaturelle et prophétique : mais ce n'est pas tout d'affirmer ce fait mystérieux, il faut le prouver, autrement nous serions à la merci du premier venu, illusionné ou trompeur, et, sous couleur d'obéir à Dieu qui parle, nous ferions même injure à Dieu, en nous exposant à confondre avec une parole purement humaine sa parole sacrée, à dégrader la majesté infinie de son témoignage, et à lui faire patronner l'erreur comme un faux témoin. Or le rationalisme, en rejetant tout miracle, supprime la seule preuve qui pourrait nous garantir la mission surnaturelle prétendue. En effet, le miracle supprimé, que reste-t-il? Et par quel signe Dieu fera-t-il voir qu'il se porte garant de ce que ces grands hommes enseignent? Leur génie, leur éloquence, leur science, leur utilité relative, leur succès? Mais Dieu n'est pas tenu de réserver ces dons à ceux-là seuls qui sont ses envoyés infaillibles, et avec l'enseignement desquels il se solidarise. Ces dons sont choses qu'il distribue à ses ennemis aussi bien qu'à ses amis; et on peut les rencontrer dans une aventure déplorable, aussi bien que dans une œuvre surnaturelle et divine. Enfermer Dieu dans le cours naturel des choses, comme l'ont fait les déistes et les rationalistes, c'est donc lui refuser toute possibilité de se servir des hommes comme ses envoyés, pour témoigner par eux et faire appel à notre foi. — Et en voici la raison profonde. Quand les causes secondes agissent suivant le cours ordinaire de la nature, Dieu n'est pas obligé d'intervenir surnaturellement à tout instant pour empêcher les défauts naturels de leur action, par exemple, les erreurs de l'homme, même de science et de génie, ou les succès de l'erreur. Il convient même que Dieu tolère ces défauts de la nature, soit pour laisser aux choses un cours régulier qui ne déroute pas à chaque instant les prévisions de l'homme, soit pour laisser à la liberté humaine ordinairement tout son jeu; et la tolérance n'est pas l'approbation. Sans doute, la providence surveille tout, et rien ne se fait sans son laisser-passer : mais Dieu ne veut pas de la même manière tout ce qui se fait; s'il est des choses qu'il *veut positivement*, et qui correspondent à son plan, à ses lois, il en est beaucoup d'autres, par exemple, le péché, la ruine des âmes, le succès d'une fausse religion, où simplement il *laisse faire*, sans prendre la responsabilité de ce qui se dit et se fait. Concile de Trente, sess. VI, can. 6, Denzinger, n. 816. Calvin seul a nié la distinction de ces deux manières de vouloir en Dieu; du reste, ailleurs, sous la pression du bon sens, il est revenu sur cette négation. Voir CALVINISME, t. II, col. 1408, 1419. Si donc l'on veut plus qu'un simple laisser-passer, si l'on veut que Dieu, à travers l'intermédiaire humain, ait l'intention positive de nous parler, et nous la manifeste — sans quoi il n'y aurait de sa part ni parole ni témoignage faisant appel à notre foi — il faudra qu'il recoure à un signe dépassant l'action naturelle de toutes les causes secondes, à un signe qu'il s'est réservé comme une propriété de sa puissance suprême, le miracle. Tombant sur l'enseignement d'un homme, le miracle nous y fait reconnaître une parole que Dieu a inspirée et dont il prend la responsabilité. En dehors du miracle (pris au sens très ample qui comprend la prophétie, le miracle interne, les miracles moraux), il ne reste que le cours naturel des événements, où Dieu, à un moment donné, peut simplement laisser faire, et qui, par conséquent, ne peut servir à marquer son approbation. Admettre un Dieu personnel et rejeter le miracle, comme l'ont

fait les rationalistes, c'est donc rendre impossible le témoignage de Dieu, seul motif de la foi chrétienne; c'est faire de Dieu un roi muet enfermé dans son palais, qui ne peut ni parler à son peuple ni même lui écrire, qui ne peut faire savoir, par exemple, s'il veut pardonner et à quelles conditions, ni communiquer un secret, ni déterminer par une loi positive le culte qu'il désire et les prescriptions souvent si vagues de la loi naturelle. Une telle conception de Dieu contredit absolument celle que nous donnent les Évangiles et les Épîtres de saint Paul; les « rationalistes chrétiens », ou de quelque autre nom qu'ils se parent, font preuve de rationalisme, mais non de christianisme. Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2216-2219; S. Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CLIV.

En passant, on peut voir à quoi sert le miracle dans la révélation et dans la foi. Certains catholiques, mécontents de l'apologétique traditionnelle, ne le voient pas, ou bien s'imaginent que le miracle sert uniquement à abattre l'homme devant la puissance de Dieu, ou à étonner, à attirer les regards distraits, à la manière d'un prédicateur qui a le tort de frapper du poing sur la chaire pour forcer l'attention. Une comparaison meilleure, et traditionnelle celle-là, c'est que le miracle est comme la signature ou le cachet divin au bas de la page inspirée. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XLIII, a. 1. Dieu dirige la pensée et la parole d'un homme qui nous donne de sa part un enseignement, soit oral, soit écrit : voilà le témoignage *spécial* de Dieu, avec tout son détail d'affirmations et d'énoncés. Mais pour que cet enseignement soit connu de nous non comme humain, mais comme divin, et que nous puissions arriver ainsi à l'acte de foi, Dieu ajoute un complément nécessaire, le miracle confirmant la mission de cet envoyé; voilà un témoignage *général* de Dieu, tombant sur tout ce détail d'énoncés pour nous en montrer la provenance et par conséquent le véritable caractère. Les miracles, dit le P. Janvier, « c'est comme une seconde parole de Dieu qui rend témoignage à la première, c'est le doigt de Dieu apparaissant pour indiquer le livre et la tradition qui contiennent l'enseignement infaillible descendu d'en haut, ce sont les phares destinés à éclairer dans les profondeurs de la nuit ceux qui cherchent où la voix du Verbe s'est fait entendre, c'est le geste de la Puissance et de la Sagesse suprême, conduisant l'homme au sanctuaire où la Vérité suprême a rendu ses oracles. » *La foi*, carême 1911, 2^e édit., n^o confér., p. 76. Le miracle fait donc nécessairement partie de l'ensemble de signes par lesquels le témoignage divin et la foi nous sont donnés. Les simplistes auraient tort de reprocher à cet ensemble sa complication : la télégraphie, elle aussi, n'est-elle pas compliquée dans son mécanisme, et cela l'empêche-t-il d'être exacte et pratique?

4^o *Suffisance de la révélation médiate*. — Notre foi peut s'appuyer sur des révélations très anciennes, reçues à l'origine par d'autres que nous : car la révélation, base de notre foi chrétienne, est un témoignage de Dieu, et un témoignage peut se transmettre par la parole ou l'écriture à plusieurs siècles de distance, autrement les sciences historiques n'existeraient pas. Voir col. 129. Cette révélation ancienne qui, grâce à un premier intermédiaire inspiré, puis à des intermédiaires historiques, vient aujourd'hui faire appel à notre foi, c'est ce que les théologiens appellent « la révélation médiate ». Et ils enseignent communément qu'elle nous suffit à faire l'acte de foi, sans révélation immédiate surnaturellement produite en nous. Puisqu'à la foi chrétienne répond comme motif l'autorité du témoignage de Dieu, il suffit que ce témoignage soit présenté à la foi d'une manière ou d'une autre, avec ou sans intermédiaires; cette question de moda-

lité ne changera pas le motif spécifique de la foi ni par conséquent son essence.

Dès le commencement du protestantisme, il n'a pas manqué de sectes illuminées pour faire de chacun des fidèles autant de prophètes. On y exigeait pour la foi chrétienne cette révélation immédiate : soit qu'on finît par la substituer entièrement à la révélation médiate, ainsi les anabaptistes, du temps même de Luther, en étaient venus à se moquer de la Bible, *Bibel, Babel*, voir Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 2^e édit., Paris, 1886, t. I, p. 446; soit qu'on l'adjoignît plutôt à la Bible, ainsi les quakers enseignèrent qu'il y a deux révélations nécessaires, l'une complétant l'autre, l'« extérieure » et l'« intérieure ». Voir Moeller, *La symbolique*, trad. Lachat, 2^e édit., Paris, 1852, t. II, p. 228 sq. Plus tard, quand naquit chez les protestants le « rationalisme chrétien », on eut une autre espèce de révélation immédiate et intérieure, où le fait miraculeux était remplacé par un phénomène absolument ordinaire et normal : idéal conçu par notre raison, voix de la conscience, etc. Voir col. 136 sq. De tels phénomènes se passent aujourd'hui même, et sont évidemment personnels à chacun de nous. Ceux-là seuls, parmi les rationalistes, qui parlent de « révélation par les grands hommes, » conçoivent encore la révélation comme un fait ancien dont bénéficient, à leur manière, les âges suivants, comme un fait particulier à quelques-uns et dont profitent tous les autres. D'autres exigent qu'à ce fait ancien vienne se joindre un fait nouveau du même ordre : « Ne crois pas, ô mon frère, s'écrie Aug. Sabatier, que les prophètes et les initiateurs t'aient transmis leurs expériences pour te dispenser de faire les tiennes... Les révélations du passé ne se démontrent efficaces et réelles que si elles te rendent capable de recevoir la révélation personnelle que Dieu te réserve... Ainsi la révélation divine qui ne se réalise pas en nous et n'y devient pas immédiate, n'existe point pour nous. » *Esquisse*, p. 58, 59. Ce mot de « révélation » et le terme encore plus vague d'« expérience religieuse » servent par leur ambiguïté aux protestants modernes, pour établir, dans une même secte, une sorte d'unité apparente. Qu'il s'agisse de « révélation » faite immédiatement au Christ ou aux prophètes ou à nous-mêmes, les uns, surnaturalistes et conservateurs, entendent par là un phénomène vraiment miraculeux, inexplicable par les causes naturelles; les autres, naturalistes et libéraux, entendent sous le même mot un phénomène franchement naturel et ordinaire à tous les hommes, comme la voix de la conscience; d'autres enfin, un fait indécis, situé sur les confins du surnaturel, un phénomène psychique et anormal, comme ces faits de commotion et de conversion subite chers à beaucoup de protestants et racontés par W. James, qui les explique naturellement, sans décourager pourtant les bonnes âmes préférant y voir du surnaturel. Voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. V, col. 1803, 1804.

La question de la révélation immédiate et personnelle, dans ses rapports avec la foi, vaut donc qu'on s'y arrête. Distinguons d'abord entre *connaissance immédiate* et *révélation immédiate*. La foi, puisqu'elle n'affirme une vérité qu'en passant par l'intermédiaire du témoignage divin, ne peut être une connaissance immédiate. Voir col. 107 sq. Mais elle *peut* s'appuyer sur une révélation immédiate et personnelle; elle se prête également aux diverses présentations du témoignage divin. Abraham n'est-il pas donné par l'apôtre comme le prototype de la foi qui sert à la justification et au salut, Rom., IV, 4, sq.? Or l'acte de foi loué ici par l'apôtre portait sur une révélation faite immédiatement et personnellement à Abraham, 18-22. Cf. Gen., xv, 4-6. Une telle révélation, avec les condi-

tions voulues, peut donc suffire à l'acte de foi divine et salutaire. D'autre part, la révélation médiate suffit aussi à la foi : Jésus renvoyait déjà les Juifs à une révélation fort ancienne, confiée à l'écriture. Joa., v, 46, 47. Est encore médiate la révélation qui se propage par la prédication : or celle-là non seulement suffit, mais elle est pour nous l'ordinaire, dont nous devons nous contenter; témoin saint Paul, qui fait de la prédication une condition normale de notre foi. Rom., x, 14. Et l'on ne peut entendre l'apôtre en ce sens, que la prédication soit nécessaire pour exciter en chaque fidèle une révélation personnelle : une telle nécessité ne peut exister, car on pourrait trouver bien d'autres causes excitatrices, en dehors de la prédication; du reste, si la révélation immédiate, comme le disent certains protestants, était une condition essentielle de l'acte de foi, saint Paul, énumérant ces conditions pourrait-il passer celle-là sous silence? Et puis nous demanderons à chacun d'eux ce qu'il entend par ces termes de révélation immédiate ou personnelle. Si c'est la révélation naturelle de la raison, de la conscience, nous avons déjà montré qu'elle ne peut suffire à la foi chrétienne. Si c'est une extraordinaire commotion (psychique ou miraculeuse) sans aucune affirmation divine, et que l'homme interprète à sa façon par des affirmations sans valeur objective (Tyrrel), nous avons déjà répondu en prouvant que le motif de la foi chrétienne est le témoignage de Dieu, l'affirmation de Dieu, et que la « révélation » qui s'adresse à notre foi n'est autre chose que cette affirmation et ce témoignage. Si c'est une affirmation de Dieu lui-même, communiquée surnaturellement et directement au fidèle, comme l'entendent les sectes illuminées du protestantisme, nous ferons remarquer combien dangereux serait un état de choses où tous les chrétiens, à toute époque de l'histoire, même les plus grossiers et les plus ignorants, auraient le droit de se considérer comme des prophètes infaillibles et inspirés : de là ces horreurs du fanatisme, que nous lisons dans l'histoire des sectes. Il y aurait aussi là une excessive et inutile multiplication de miracles intérieurs; l'humanité peut avoir la révélation surnaturelle à meilleur compte, en la recevant simplement par intermédiaires. D'autant plus qu'il faudrait encore des miracles extérieurs, pour prouver ce charisme intérieur à ceux qui, au nom de la raison, refuseraient de l'admettre; Luther lui-même, et à juste titre, demandait aux anabaptistes des miracles, pour prouver la mission qu'ils s'arrogeaient en vertu de prétendues révélations personnelles : et cela se retournait contre lui. Voir Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, 1912, t. III, p. 257-261. Non, la sagesse divine n'a pu établir une espèce de christianisme aussi funeste : des révélations que chacun ait le droit de supposer en soi sans en fournir aux autres la preuve; des états anormaux devenant la foi normale; l'exaltation et le trouble jetés dans une foule d'âmes faibles et malades; tant de portes ouvertes sur la folie et sur le crime ! Voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. V, col. 1831. Enfin de quelque façon naturelle ou surnaturelle que l'on conçoive cette révélation immédiate donnée à chacun, elle aurait peine à coexister en pratique avec une société religieuse, une autorité, une hiérarchie, des institutions liturgiques. Voir *ibid.*, col. 1830. Or, ces institutions, ces liens sociaux sont nécessaires à l'homme et voulus de Dieu; leur nécessité est reconnue même par des penseurs étrangers au catholicisme. « Les choses communes, actes, croyances, symboles, institutions, sont une partie essentielle de la religion, même sous sa forme personnelle... Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps; et il n'y a de vie en ce monde que pour des âmes unies à des corps. » E. Boutroux, dans la *Revue*

de métaphysique et de morale, janvier 1908, p. 27. « Lareligion est-elle ou un fait individuel, ou un fait social?... Le Christ a-t-il voulu fonder une religion individualiste? A cette double question, j'ai toujours répondu : La religion est un fait social; la religion chrétienne est une société universelle, qui tient du Christ le principe de son institution et de sa foi. » A. Loisy, *Simple réflexions*, p. 115. C'est une conception très forte de la religion comme société qui a rapproché Brunetière du catholicisme. — L'individualisme religieux, si par impossible il venait à triompher partout, s'il produisait le grand naufrage des dogmes et des institutions ecclésiastiques, serait condamné à disparaître bientôt lui-même, dernière écume de la vague où sombrerait la religion. Les sectaires antireligieux le sentent fort bien, et ne craignent guère cet individualisme protestant ou moderniste qui, à la manière d'un dissolvant, travaille pour eux.

5° *Les révélations privées et la foi chrétienne.* — Appuyer la foi de tout chrétien sur une prétendue révélation personnelle et privée; confondre la révélation, base nécessaire de notre foi et lien social de l'Église, avec les voies extraordinaires de la mystique et les illuminations de luxe, c'est un trait caractéristique du modernisme, et cette erreur nouvelle donne une nouvelle importance à la vieille question théologique des « révélations privées », dans leur rapport avec la foi.

La révélation « immédiate », c'est-à-dire faite sans intermédiaire humain, n'est pas toujours « privée ». Tout dépend ici de l'intention divine, suffisamment manifestée. Si Dieu parle directement à un seul, mais pour tous, c'est-à-dire avec l'intention que cette révélation soit communiquée à tous et fasse partie de l'ensemble de vérités que tous les chrétiens devront croire, explicitement ou implicitement, une telle révélation immédiate ne devrait pas être dite « privée », mais « publique » à raison de sa destination. Ainsi, des révélations successives faites aux envoyés divins, à Abraham, à Moïse, aux prophètes, aux apôtres, sont venues grossir le « dépôt de la foi », le patrimoine futur de la religion chrétienne. À côté, il y a place pour d'autres révélations immédiates, faites non pas seulement à un seul, mais pour lui seul, et sans intention de les introduire dans le dépôt de la foi : ce sont les révélations privées. Le concile de Trente les suppose possibles même aujourd'hui, quand il dit que personne ne peut savoir avec une absolue certitude qu'il aura le don de la persévérance finale « à moins de l'avoir appris par une révélation spéciale. » Sess. VI, can. 16, Denzinger, n. 826.

A quoi reconnaître qu'une révélation est « privée » ? Dans le cas précédent, où quelqu'un reçoit du ciel l'assurance de sa persévérance et de son salut, on voit assez par la nature même de l'objet révélé qu'il s'agit, dans l'intention divine, d'un bien purement personnel et non d'un bien général, que la révélation ici n'est pas pour tous. Toutefois ce critère interne n'est pas à lui seul et pour tous les temps un suffisant indice. Car des révélations qui seraient privées, à ne considérer que la nature de leur objet, mais qui ont été consignées ensuite dans la sainte Écriture, sont entrées par là même dans le dépôt de la foi, que Dieu destine à tous. Dominique Gravina, dans un bon ouvrage sur les révélations privées, en fait la remarque : « Nous croyons maintenant de foi catholique beaucoup de faits particuliers racontés dans les Écritures, parce qu'ils ont revêtu la forme publique de la foi, *in publicam formam transierunt credendi*, étant écrits dans les livres inspirés, bien qu'ils n'appartiennent que secondairement à la foi catholique, d'après saint Thomas; les nier blesserait la foi, car une telle négation tendrait à conclure que l'Écriture est fautive. Voir *Sum.*

theol., II^a II^e, q. II, a. 5. » Gravina, *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus... lapis lydius*, Naples, 1638, part. I, l. I, p. 84.

Mais nous avons un autre critère des plus simples, qui nous permet de ranger en bloc parmi les révélations privées toutes les révélations immédiates à partir du moment où fut close l'ère de la composition des livres inspirés. Il est fondé sur ce principe, que le patrimoine de la révélation commune à tous les chrétiens, le « dépôt de la foi », ne s'augmente plus depuis la mort des apôtres. À la suite du concile de Trente, le concile du Vatican déclare que la révélation surnaturelle, base de notre foi, « est contenue dans les Écritures, et dans les traditions non écrites, reçues par les apôtres de la bouche du Christ, ou dictées aux apôtres par le Saint-Esprit. » Sess. III, c. II, Denzinger, n. 1787. Ainsi le dépôt de la révélation est clos en même temps que l'ère apostolique. Cette vérité a été attaquée par des modernistes qui voulaient fonder notre foi religieuse sur une révélation personnelle, et dont on a condamné la proposition suivante : « La révélation qui constitue l'objet de la foi catholique n'a pas été terminée avec les apôtres, *non fuit cum apostolis completa*. » Décret *Lamentabili*, prop. 21, Denzinger, n. 2021. En vain, M. Loisy proteste : « L'idée de marquer un terme à la révélation divine est toute mécanique et artificielle. Inutile d'observer qu'elle est étrangère aux apôtres; mais elle est en rapport avec l'idée, non moins mécanique et toute mythologique, disons enfantine, qu'on se forme de la révélation elle-même. » *Simple réflexions*, p. 58. L'idée d'une révélation purement médiate, avec transmission historique, est au contraire très simple, très rationnelle, et n'a rien de mécanique ni d'enfantin. Quant au terme de cette révélation, ce n'est pas nous qui le marquons artificiellement, et ce n'est pas une idée étrangère aux apôtres. Voir Franzelin, *De traditione*, thes. XXII, 2^e édit., Rome, 1875, p. 268 sq.; Palmieri, *De romano pontifice*, 2^e édit., Prato, 1891, p. 187-189. Quand les Pères disent que notre foi est « apostolique », ils expriment ce fait même : tout nous vient des apôtres en fait de révélation et de foi, rien après eux; à eux il faut sans cesse remonter. Voir DOGME, t. IV, col. 1600 sq. Enfin, il serait facile de montrer que nos grands mystiques ont toujours reconnu cette vérité : ce n'est pas sur leurs révélations personnelles qu'ils basaient leur foi chrétienne, c'est sur l'Écriture et l'ancienne tradition, interprétées par l'Église; et le modernisme a tort de se réclamer parfois de ces saints et de ces saintes, quand il cherche à fonder la foi et la religion sur une révélation immédiate faite à chaque fidèle.

Entre la révélation publique, objet de notre foi, et une simple révélation privée, il y a une autre différence du côté de la transmission et de l'assistance divine qui la protège. Quand Dieu donnait à un envoyé la mission de parler en son nom et par là faisait appel à la foi de tous, il l'empêchait d'y mêler des erreurs, il l'assistait surnaturellement pour que ses paroles, écrites ou non, fussent vraiment la parole de Dieu. Voir col. 128. Il n'en est pas ainsi, quand un mystique raconte ou écrit les révélations privées qu'il a cru recevoir à divers moments de sa vie; même dans l'hypothèse où ce furent de vraies révélations, la transmission exacte n'est pas garantie, et des erreurs peuvent s'y mêler, soit défaut de mémoire, soit difficulté de distinguer entre le moment précis de la révélation et le moment suivant où l'homme a pu ajouter du sien. Voir AGRÉDA (*Marie d'*), t. I, col. 629. Et en général, l'expérience des mystiques est souvent difficile à communiquer aux autres; il suffit qu'elle leur serve à eux, c'est ordinairement son but principal. Aussi l'émotion, l'affection y jouent souvent un plus grand rôle que l'affirmation. Au con-

traire, dès que la révélation a une portée sociale, dès qu'elle est destinée à toute la société religieuse, l'émotion du prophète n'est qu'un fait secondaire et accidentel; l'important, c'est qu'il ait été, entre les mains de Dieu, un bon instrument d'affirmation. » A. Gardeil, *Le donné révélé*, 1910, p. 55. Cf. p. 48-56.

Admettant des révélations privées, en quoi différons-nous des sectes illuminées du protestantisme? — 1. Nous ne faisons pas comme eux, de ces révélations, une base nécessaire de la foi chrétienne. Pour nous, elles supposent la foi déjà constituée, et ne servent qu'à diriger la conduite, comme dit saint Thomas, *non ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem*. Sum. theol., II^e II^e, q. cxxxiv, a. 6, ad 3^{um}. — 2. Nous les regardons comme une exception, non comme la règle et le droit de tous les fidèles. — 3. Nous en exigeons des preuves sérieuses, et même chez les grands saints, nous les soumettons à une rigoureuse critique: témoin les procès de canonisation. Les âmes qui pensent avoir reçu des révélations ne sont pas crues facilement par leurs directeurs; elles sont rappelées à une extrême prudence, et ne sont dispensées ni de l'obéissance ni des devoirs communs. Chez les illuminés, au contraire, souvent nul examen; chacun s'attribue des révélations aisément et sans preuve, et s'en autorise aussitôt pour prêcher les autres, pour se dispenser des lois ordinaires; de là, dans l'histoire de ces sectes, tant d'excentricités et même de crimes. Voir Milner, *The end of the religious controversy*, lettre vi, trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. xvii, p. 601 sq. Défaut de critique même aujourd'hui dans l'expérience religieuse des protestants, voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. v, col. 1835, 1836, 1853. — 4. L'expérience mystique des illuminés tend à détruire toute autorité religieuse. Ainsi les quakers rejettent tout ministère ecclésiastique, toute liturgie: « Nos frères s'assemblent, dit leur apologiste Barclay, dans une salle privée de tout ornement... Là, sans prononcer une parole, assis sur des bancs, dans une immobilité complète, ils se recueillent en eux-mêmes et se préparent à recevoir l'inspiration d'en haut, » etc. Dans Mœlher, *op. cit.*, p. 248 sq. Au contraire, nos mystiques respectent la hiérarchie, et sont toujours prêts à se soumettre à son jugement. Voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. v, col. 1860. Et l'Église, sans laisser aux prédicateurs le droit de répandre telle nouvelle prophétie ou révélation privée, évoque ces matières à son tribunal. Léon X au V^e concile de Latran en 1516, bulle *Supernæ majestatis*, Hardouin, t. ix, col. 1806 sq. Cette action régulatrice de l'Église sur les révélations privées est si évidemment bienfaisante que des protestants pieux, inquiets de leurs expériences mystiques, ont été amenés à l'Église catholique parce qu'ils ne pouvaient trouver ailleurs la direction et le discernement dont ils sentaient vivement le besoin. Ainsi Hecker écrivait en 1886: « J'ai été forcé de choisir un guide, sous peine de tomber dans le fanatisme le plus extravagant. » Dans W. Elliott, *Le P. Hecker*, trad. franç., 5^e édit., 1897, c. x, p. 117. Cf. p. 114. D'autre part, l'Église, après avoir longuement examiné et suffisamment vérifié certaines révélations privées, s'en est servie pour la direction de quelques-uns de ses actes, *ad humanorum actuum directionem*, comme d'instituer une fête ou des dévotions, dont l'objet se justifie d'ailleurs indépendamment de la révélation privée, par des principes tirés de la révélation publique et de la foi chrétienne (institution de la fête du Saint-Sacrement, de la dévotion au Sacré-Cœur, etc.). Voir CŒUR SACRÉ DE JÉSUS, t. iii, col. 293. Cette influence reconnue exceptionnellement par la hiérarchie à de simples laïques, à des femmes, rappelle à tous que la toute-puissance de Dieu brille dans les faibles ins-

truments dont il se sert, I Cor., i, 27 sq.; qu'il est le souverain maître de ses dons; que, s'il a attaché la grâce sanctifiante à l'action des ministres des sacrements, il s'est réservé la communication directe avec les âmes dans l'ordre de la grâce actuelle et dans celui des charismes; qu'il fait briller dans tous les siècles de la vie de l'Église ces dons surprenants dont l'apôtre a affirmé la libre distribution par l'Esprit-Saint, même en dehors de la hiérarchie, I Cor., xii; bien qu'à l'origine ils fussent plus répandus, pour autoriser et soutenir le christianisme naissant. Les révélations privées peuvent donc servir même à l'utilité générale, et c'est bien à tort que Mélanchthon et quelques autres protestants les ont attaquées. Voir Benoît XIV, *De servorum Dei beatif. et canonizatione*, l. III, c. liii, n. 2, 3, Opera, Prato, 1840, p. 600, 601.

Ceci posé, y a-t-il obligation de croire à ces révélations? Oui et non. Oui, s'il s'agit de la personne qui les reçoit, et si, après les examens et les contrôles voulus, elle reconnaît que Dieu lui a parlé, que le doute à cet égard n'est plus un doute prudent: s'abstenir alors de croire serait faire injure à Dieu; s'il parle à quelqu'un, il fait appel à sa foi. Voir Lugo, *De fide*, dist. I, n. 227, 229, Opera, Paris, 1891, t. i, p. 112, 113. — Non, s'il s'agit d'autres fidèles vers lesquels Dieu n'a pas dirigé la manifestation de sa pensée; lors même qu'ils entendent parler de révélations privées faites à autrui, ils ne sont pas tenus de faire là-dessus une enquête, et peuvent passer leur chemin: ce n'est pas là mépriser une révélation peut-être réelle, mais exercer leur droit de ne pas s'en occuper. Dieu n'a pas fait appel à leur foi: on peut dire tout au plus qu'il a parlé devant eux, à leur connaissance, et non qu'il leur a parlé. « Ce n'est pas la même chose de parler à quelqu'un et de parler devant quelqu'un, » comme l'explique Lugo, *loc. cit.*, n. 197, p. 101. Seule la révélation publique doit, dans l'intention divine, être transmise à tous et devenir l'objet de la foi de tous: c'est ce qui la caractérise.

De cette liberté laissée aux fidèles concluons que, si les prédicateurs peuvent faire une allusion utile à des apparitions ou révélations autorisées, devant un pieux auditoire où elles sont communément admises, ils auraient tort d'en surcharger des esprits qui ont déjà quelque peine à croire ce qui est d'obligation. Il en serait sans doute autrement si l'Église, en autorisant la diffusion d'une révélation privée, l'imposait par là même à la foi universelle des chrétiens; mais tel n'est pas le sens de son autorisation. « Cette approbation, dit Benoît XIV, n'est pas autre chose qu'une permission de les publier pour l'édification et l'utilité de fidèles, après mûr examen. » Et il cite Gerson, d'après lequel « il importe peu qu'une pieuse croyance des fidèles tombe parfois à faux; non pas qu'on puisse jamais croire le faux comme tel, et quand on le reconnaît comme tel, chose indigne de la piété des fidèles; mais leur pieuse opinion n'est pas une question de vrai ou de faux, mais seulement de probabilité, d'apparence. » Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. xxxii, n. 11, 12, p. 300, 301. Cf. DOGME, t. iv, col. 1577. Et Pie X, vers la fin de son encyclique contre le modernisme, après avoir rappelé que l'autorité ecclésiastique ne permet de jeter ces révélations dans le public qu'avec beaucoup de précautions, ajoute: « Encore l'Église ne se porte-t-elle pas garante, même dans ce cas, de la vérité du fait; simplement elle n'empêche pas de croire des choses auxquelles les motifs de foi humaine ne font pas défaut. » Encyclique *Pascendi*, édit. des *Questions actuelles*, p. 85. Lors même que l'Église concède à quelque apparition une fête, un office liturgique, elle ne couvre pas de son infaillibilité le fait en question; se trouvât-il faux, le culte qu'elle autorise atteindrait toujours un objet réel, c'est-à-dire la personne à qui il

est principalement adressé; car ce culte n'honore le fait particulier (soit une apparition de la Vierge) que relativement et conditionnellement; la personne seule (la Vierge) est honorée inconditionnellement et absolument. Ce culte, « en tant qu'absolu, ne peut jamais s'appuyer que sur la vérité, attendu qu'il s'adresse à la personne même des saints que l'on veut honorer. Il en faut dire autant des reliques. » Encyclique, *loc. cit.* Si la probabilité même venait à manquer, tout culte, même relatif, devrait cesser; ainsi arrive-t-il que des reliques, reconnues fausses, soient soustraites par l'autorité ecclésiastique à la vénération des fidèles.

A ces principes communément admis sur les révélations privées, les théologiens, dans le traité de la foi, ont ajouté une controverse un peu confuse, qui roule sur la possibilité de croire par un véritable acte de foi théologale à une révélation privée. L'école thomiste, assez généralement, nie cette possibilité; beaucoup d'autres théologiens l'affirment, avec plus de raison, ce semble. Comme exemple de la première opinion, écoutons les carmes de Salamanque. Saint Thomas, disent-ils, n'a-t-il pas ces paroles : « Notre foi s'appuie sur la révélation faite aux prophètes et aux apôtres, qui ont écrit les livres canoniques, et non sur la révélation qui a pu être faite à d'autres docteurs? » *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8, ad 2^{um}. Oui, après la mort des apôtres, il n'y a plus de révélation publique, voir col. 146, et la révélation publique, à l'exclusion de la révélation privée, est la condition normale et ordinaire de la foi. Mais cela empêche-t-il qu'en des cas exceptionnels on puisse faire un acte de foi théologale sur un objet de révélation privée? N'a-t-on pas alors le motif spécifique de cette foi, tel que le donne le concile du Vatican : *auctoritas Dei revelantis*? La vertu infuse de foi s'étendrait donc accidentellement à cet objet secondaire, et on ne peut prouver l'impossibilité de cette hypothèse simple et commode. Prenons ces cas exceptionnels, disent les Salmanticenses. C'est en somme le cas du prophète : or c'est par la connaissance prophétique, essentiellement différente de la foi, que le prophète voit et donne son assentiment à ce qu'il voit; dès lors il n'est pas tenu d'y donner en même temps une autre espèce d'assentiment, à moins d'un précepte spécial que l'on ne peut supposer toujours. *Cursus theol.*, De fide, disp. I, n. 110 sq., Paris, 1879, t. XI, p. 52, 53. D'abord, répondons-nous, ces cas exceptionnels ne se réduisent pas tous au cas du prophète; il y a aussi le cas d'une personne qui, par des motifs de crédibilité relativement suffisants, est arrivée à se convaincre de la vérité d'une révélation, d'une apparition faite à une autre; elle n'était pas tenue de s'en occuper, mais elle a pu s'en occuper, et y croire. Ensuite, le prophète lui-même, c'est-à-dire celui qui a une révélation immédiate, peut, sinon au moment même de la connaissance prophétique, du moins après, faire l'acte de foi divine; autrement, comment saint Paul nous parlerait-il de la foi d'Abraham, modèle de la nôtre? Qu'il y ait des révélations privées où manque quelqueune des conditions de l'acte de foi théologale, obscurité, liberté ou rapport de l'objet révélé avec Dieu, nous l'accordons volontiers aux théologiens de Salamanque : mais ne peut-il y en avoir une autre où rien ne manque des conditions exigées? — Oui, finissent-ils par dire, Dieu peut, s'il le veut, donner une semblable révélation privée; et alors elle pourra être l'objet d'un acte de foi théologale; les thomistes, défenseurs de notre opinion, le concèdent. *Loc. cit.*, n. 115. Nous voilà donc tous d'accord; et j'ajoute que saint Thomas, qu'on nous objecte, admet une pareille révélation, suivie de l'acte de foi théologale, dans le cas d'un païen honnête et non évangélisé, qui ignore, sans faute de sa part, la révélation publique, les prophètes, les apôtres et l'Église. *Quæst. disp.*, De

veritate, q. XIV, a. 11, ad 1^{um}. Ainsi encore aujourd'hui un moyen extraordinaire de foi et de salut peut se trouver, d'après le saint docteur, dans une révélation immédiate et personnelle, laquelle doit être rangée dans les révélations privées, puisque l'ère des révélations publiques est close. Quant aux textes scripturaires invoqués par les défenseurs de notre opinion, ils ne la prouvent pas; il y est question de révélations immédiates, mais non privées. Schifflini, *De virtutibus infusis*, n. 85, p. 135.

V. RÔLE DE L'ÉGLISE DANS LA FOI. — La révélation sur laquelle est basée normalement la foi chrétienne est une révélation ancienne, dont les diverses étapes se sont terminées à la mort des apôtres et qui nous arrive par intermédiaires. Voilà un point déjà prouvé, qui précise le rôle de l'Église dans cette révélation publique, base de la foi. Ce rôle ne consistera pas à prophétiser, à écrire de nouveaux livres inspirés, à ajouter aux anciennes révélations d'autres documents qui aient la même valeur de témoignage divin : il ne pourra consister qu'à conserver les anciennes révélations, le « dépôt de la foi », à les interpréter, à les appliquer aux besoins des temps nouveaux. Ce rôle est très grand, et nous devons le défendre contre ceux qui ont tenté de le supprimer ou de l'amoindrir : mais il a, comme on le voit, ses limites et ses restrictions nécessaires, que nous devons ensuite établir contre certaines exagérations. De là deux parties dans notre travail, l'une positive, l'autre négative.

I. GRANDEUR DU RÔLE DE L'ÉGLISE DANS LA FOI. — Pour nous en rendre compte, nous devons considérer l'Église : 1^o comme une grande société humaine; 2^o comme infaillible; 3^o nous concluons en expliquant comment l'Église est la règle de foi.

1^o L'Église comme société humaine, son infaillibilité mise à part. — C'est ainsi qu'elle se présente d'abord à l'observateur, et qu'on doit d'abord la considérer en apologétique, pour éviter le cercle vicieux qui prouverait la valeur des Livres saints par l'infaillibilité de l'Église qui les transmet, et l'infaillibilité de l'Église par la valeur des mêmes Livres saints qui l'attestent, *a par b et b par a*, ce qui reviendrait à prouver *a par a*, c'est-à-dire à l'affirmer sans preuve. Quand donc, pour prouver l'authenticité de nos Évangiles, sources de la foi, nous faisons appel à l'Église de la seconde moitié du II^e siècle, qui l'affirme par la voix de ses principaux docteurs en Orient et en Occident, alors nous prenons l'Église comme une grande société religieuse et traditionnelle, gardienne fidèle de ses livres sacrés, ainsi que nous prendrions la société musulmane comme témoin de l'authenticité du Coran. Pour prouver cette authenticité, dit le cardinal de la Luzerne, nous argumentons « du témoignage de l'Église, non pas de l'Église comme juge infaillible, mais de l'Église comme témoin constant et perpétuel depuis la publication de ces livres, et comme les ayant toujours regardés comme sa loi. C'est ainsi que nous sommes sûrs que l'Alcoran est véritablement de Mahomet, c'est ainsi que nous connaissons l'authenticité de tous les livres quelconques. » *Dissertation sur les Églises*, c. x, n. 35, Œuvres, édit. Migne, t. II, p. 491. Partant de ces livres dont l'authenticité ou la valeur historique nous est ainsi connue, et de quelques-uns de leurs passages assez clairs par eux-mêmes sans en demander à l'Église une infaillible interprétation, nous pouvons arriver légitimement à l'infaillibilité ecclésiastique, à l'Église considérée plus profondément et sous un autre aspect, et faisant comme un personnage différent, ce qui n'est pas prouver *a par a*. Voir Franzelin, *De traditione*, 2^e édit., Rome, 1875, p. 61-63.

Déjà les Pères invoquaient ainsi l'autorité humaine de l'Église pour prouver l'authenticité, ainsi que l'état suffisant de conservation, des livres qui contiennent

le dépôt de la foi : « Qui pourrait, sinon aveuglé par une étrange fureur, prétendre que l'Église des apôtres n'a pu obtenir un accord assez sûr et assez nombreux entre les frères pour transmettre fidèlement leurs écrits à la postérité, quand elle conservait par une succession très certaine leurs chaires jusqu'aux évêques d'aujourd'hui, et quand cette fidèle transmission des écrits est si facile pour les œuvres de toute sorte d'écrivains, soit dans l'Église, soit hors de l'Église? » S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXXIII, c. vi, P. L., t. XLII, col. 514; cf. l. XI, c. II, col. 245. En ce sens il écrit ailleurs : « Sans l'autorité de l'Église catholique je ne croirais pas à l'Évangile. » *Cont. epist. fundam.*, c. v, P. L., t. XLII, col. 176. Ce n'est pas seulement les Livres saints que cette société nous garantit, mais aussi ses institutions fondamentales, la pratique ancienne et constante de ses rites sacrés.

Ce qui augmente beaucoup la valeur de ce témoignage humain de l'Église des premiers siècles, ce sont ses qualités et les conditions historiques où elle vivait : d'une part, son caractère si traditionnel, son respect si grand pour les apôtres et la foi apostolique; de l'autre, ce fait que les apôtres avaient fondé diverses Églises, très éloignées entre elles et diverses de caractère et de nationalité, dont chacune gardait pieusement et jalousement ses propres traditions, ses propres exemplaires des saints Livres, prête à rejeter toute altération venue d'ailleurs. Une innovation locale, pour s'établir partout, aurait eu autant de batailles à gagner qu'il y avait d'Églises particulières; elle n'aurait pu s'étendre sans bruit et sans réclamation à l'insu de l'histoire. Ce que l'on trouve alors communément et pacifiquement admis doit donc remonter à l'unité première de la doctrine du Christ, implantée en tant de lieux divers par une prédication concordante des apôtres : ni le hasard, ni une conspiration muette de toutes les Églises pour innover, ni un concile général qui n'existait pas encore, ne peut expliquer une pareille uniformité. Déjà Tertullien voyait là une preuve certaine de la vraie doctrine du Christ, en dehors même de l'assistance de l'Esprit-Saint promise à l'Église pour la rendre gardienne infaillible de cette doctrine : « Supposons, si vous le voulez..., que le Saint-Esprit n'ait pas eu soin de diriger les Églises dans le sens de la vérité, lui qui a été envoyé par le Christ et demandé au Père pour devenir précisément le docteur de la vérité; ... est-il vraisemblable que tant d'Églises se soient rencontrées dans la même erreur? Au milieu de beaucoup d'éventualités possibles, on ne saurait se rencontrer dans un résultat unique; si les Églises avaient erré sur la doctrine, il y aurait eu nécessairement de la variété dans ces erreurs. Non, ce qui se trouve le même parmi un si grand nombre n'est point erreur, mais tradition. » *De præscript.*, c. xxviii, P. L., t. II, col. 40. C'est en vertu du même principe que la critique compare les affirmations de nombreux témoins, ou collationne les nombreux manuscrits d'un même ouvrage et tire de leur concordance une preuve certaine de vérité ou d'authenticité.

Après les persécutions, quand les évêques du monde entier purent plus facilement correspondre les uns avec les autres, se réunir entre eux et prendre des mesures générales sous la direction de l'évêque de Rome, on les voit employer cette action commune à garder la foi apostolique, à s'envoyer mutuellement leurs professions de foi, à se rendre compte, par divers moyens, de toute innovation apparaissant sur un point du monde chrétien, pour l'arrêter et l'empêcher de se propager. Sur ces différentes institutions conservatrices, qui à leur tour sont venues contribuer à la valeur humaine et historique de la tradition, voir Franzelin, *De tradit.*, thes. ix, p. 80 sq.

2° L'Église considérée comme infaillible. — Les pro-

testants, après avoir rejeté d'abord radicalement la tradition et les Pères pour exalter la seule Écriture, ont peu à peu accepté l'ancienne tradition ecclésiastique au point de vue *purement historique*, et de nos jours plusieurs d'entre eux en font l'objet de remarquables travaux. Mais il faut aller plus loin et prendre encore la tradition de l'Église au point de vue *théologique*, c'est-à-dire avec l'autorité nouvelle que lui donne l'infaillibilité surnaturelle de l'Église.

Cette infaillibilité, avec sa cause qui est l'assistance du Saint-Esprit, nous venons de la voir mentionnée à la fin du II^e siècle par Tertullien. Déjà saint Irénée avait dit du collège des évêques : « Avec la succession de l'épiscopat ils ont reçu un charisme qui donne la certitude de la vérité, » *charisma veritatis certum*. *Cont. hæc.*, l. IV, c. xxvi, n. 2, P. G., t. VII, col. 1053. Pour de plus amples preuves, tant scripturaires que patristiques, de l'infaillibilité de l'Église, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2175 sq. Pour comprendre combien cette institution divine est sage et raisonnable, il faut se reporter aux diverses circonstances de l'ordre présent qui l'ont rendue nécessaire. Nous allons les exposer; ce sera aussi la meilleure manière de montrer en quoi consiste, dans le détail, le grand rôle de l'Église pour conserver les vérités de foi.

1. *Les circonstances historiques de la révélation chrétienne rendaient l'infaillibilité nécessaire à la conservation de la foi.* — Cette révélation a été faite il y a fort longtemps, et elle suppose et englobe les livres de la Bible encore bien plus anciens. De là une obscurité parfois fâcheuse et même dangereuse, qui trouve son remède dans l'infaillible interprétation de l'Église. Si de nombreux passages de nos Livres saints sont clairs par eux-mêmes, ou peuvent le devenir par l'inspection du contexte et des textes parallèles, par l'étude des usages anciens et de la philologie, etc., beaucoup d'autres ne le sont pas du tout. Les premiers protestants, parce qu'ils voulaient se passer de l'Église et faire de chaque fidèle, même le plus ignorant, un docteur, ont prétendu qu'avec la grâce de Dieu l'Écriture est partout d'une grande clarté. Qui penserait aujourd'hui à soutenir ce paradoxe d'un optimisme naïf, surtout après la longue histoire de leurs controverses et de leurs discussions exégétiques? Seule l'interprétation autorisée de l'Église peut garder au peuple chrétien les vérités de foi contenues dans ces livres, et les tirer de dangereuses erreurs. Voir ÉCRITURE SAINTE, t. IV, col. 2098 sq.

2. *La nature de certains points de la révélation, desquels dépend un grand nombre de vérités de foi, rendait l'infaillibilité nécessaire.* — Exemple : l'inspiration des Livres saints, qui fait toute leur valeur comme parole de Dieu; selon que l'on pensera bien ou mal de cette inspiration, de son étendue, etc., on sauvera plus ou moins les témoignages divins, les révélations divines. Or, cette question est obscure et difficile, de l'aveu des experts. Si l'Église, considérée seulement comme société humaine, peut suffire à nous attester l'authenticité de ses Livres saints (surtout du Nouveau Testament), elle ne peut suffire de même à en attester l'inspiration. L'authenticité d'un ouvrage est un fait extérieur et simple, qu'une société purement humaine, ayant reçu et gardé un livre, peut facilement connaître et garantir; l'inspiration est un fait intérieur et d'une nature mystérieuse, que l'on ne peut connaître que par le témoignage de Dieu qui inspire, fait qui s'est transmis, pour nos Livres saints, d'une manière assez implicite et cachée; cette tradition resterait obscure et douteuse en bien des points, si nous n'avions l'infaillibilité de l'Église pour nous rassurer. C'est elle qui pourra nous donner avec certitude le catalogue complet des livres inspirés, qui pourra nous dire jusqu'où s'étendent l'inspiration et

l'inerrance qu'elle comporte, etc. Voir t. II, col. 1567-1569. Autre exemple : la nature de la foi. Comment faire cet acte, présenté par le Nouveau Testament comme fondamental, et qui a la révélation pour objet? Dans quelle mesure est-ce un acte intellectuel ou affectif? Quel est son motif propre? Quelle révélation y suffit? etc. Sur cette question de la foi, si difficile et si complexe comme on l'a déjà vu, qu'il serait facile de s'égarer sans l'enseignement de l'Église infaillible! Les protestants, pour s'être privés d'une telle ressource, ne peuvent s'entendre sur la foi : chacun parmi eux conçoit aujourd'hui l'acte de foi à sa manière, l'un comme un sentiment, l'autre comme une connaissance, un autre comme un don de soi à Dieu sans croire à aucun dogme, celui-ci comme une science, celui-là comme une expérience, l'un comme un phénomène anormal, l'autre comme le développement naturel de la conscience humaine, quelques-uns selon la tradition, beaucoup contre elle. Et pourtant quelle question plus vitale pour la conservation de la foi elle-même, de la révélation, de la religion? Pour l'impossibilité de trouver en dehors de l'Église infaillible un critérium de l'inspiration, voir Franzelin, *op. cit.*, *De div. Scripturis*, thes. v-viii, p. 377 sq.; Scheeben, *La dogmatique*, § 17, trad. franç., 1877, t. I, p. 192 sq.; Wiseman, *Conférences sur les doctrines de l'Église catholique*, II^e conf., trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. xv, p. 734 sq. Voir INSPIRATION. Pour les divergences actuelles parmi les protestants sur la nature de la foi, voir Snell, *Essai sur la foi dans le catholicisme et dans le protestantisme*, Paris, 1911.

3. *L'effet naturel des controverses, qui devaient nécessairement surgir, rendait l'infaillibilité nécessaire pour la conservation de la foi.* — Les apôtres et leurs successeurs, dans les catéchèses, n'ont jamais pu présenter à la croyance explicite et commune des simples fidèles qu'un nombre limité de vérités révélées; il a fallu simplifier pour les foules, s'accommoder à leur faiblesse de mémoire et d'intelligence, et aux nécessités de la vie quotidienne qui les absorbent. D'ailleurs, par leur nature même certaines vérités révélées regardent plutôt les ministres de la religion que les autres, par exemple, ce qui a trait à l'administration des sacrements et au gouvernement de l'Église; elles n'en sont pas moins profitables à tous par l'intermédiaire de ceux qui s'en occupent. Mais n'étant pas mises en lumière dans les Livres saints, ni prêchées publiquement, elles ont laissé peu de traces dans cette littérature chrétienne qui est parvenue aux âges suivants, d'ailleurs bien mutilée. Conservées par la simple pratique des ministres de l'Église, n'étant protégées ni par la prédication solennelle, ni par la publicité continue, ni par d'unanimes professions de foi, elles restèrent plus ou moins dans l'ombre, et prêtèrent davantage au doute et à la négation; on conçoit que même des savants et des saints aient pu s'y tromper dans la suite des temps, et qu'elles aient été attaquées de bonne foi, et même au sein de l'Église. Mais quel sera l'effet naturel d'une pareille controverse? La multitude des fidèles, voyant que les plus doctes dans l'Église disputent sur tel point et ne s'accordent pas, viendra à en douter, ou se divisera elle-même; ainsi une vérité salutaire restera, du moins pour beaucoup de fidèles, obscurcie comme croyance, paralysée comme idée motrice, tant que la controverse durera; et la controverse tendra à s'éterniser : les écoles antagonistes qui se sont formées, coucheront sur leurs positions, étant donnée la difficulté de la matière, et la facilité pour les meilleurs esprits de se faire illusion et de prolonger un différend; peu d'espoir que l'une cède à l'autre. Ce que nous venons de décrire pour une vérité se reproduira ensuite pour une autre, et pour une autre encore.

Autant de vérités révélées, autant de petites flammes dans la nuit, que le vent de la controverse viendra agiter, et menacera d'éteindre; peu à peu des taches noires se formeront çà et là dans ce vaste ensemble de lumières, dans cette belle illumination que Dieu avait donnée aux hommes; et ces taches s'étendront de plus en plus. L'histoire intérieure du protestantisme nous montre sur le vif comment, par l'effet des négations successives, et en supposant même à tous les négateurs une parfaite sincérité, le doute finit par envahir tout ce qu'on avait conservé, comment on arrive à vider la religion de son contenu intellectuel, à n'avoir plus de vérité religieuse communément admise dans une même secte, dans une même réunion de prière; et alors, comment un culte commun est-il sérieusement et longtemps possible? Voir *EXPIÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. v, col. 1832. A ce mal si menaçant, Dieu, si attentif à pourvoir la société chrétienne de tous les organes et de tous les secours nécessaires, a dû préparer un remède. Mais quel remède? On aura beau le chercher de toutes parts, on n'en trouvera pas d'autre que l'infaillibilité d'un tribunal qui finisse le débat et ramène l'unité de croyance. Voilà un nouvel aperçu sur le rôle de l'Église dans la foi, une nouvelle manière dont elle doit l'aider et la conserver, en jugeant les controverses. En même temps, c'est un argument classique pour l'infaillibilité de l'Église, admirablement développé par les théologiens catholiques après le concile de Trente. Sans doute, il ne pourrait suffire à lui seul : il faut la preuve historique de l'infaillibilité par les textes. Mais cet argument, c'est la profonde logique des choses qui va rejoindre et confirmer les textes positifs; et il a l'avantage de montrer le pourquoi de l'infaillibilité de l'Église, d'après la méthode de saint Thomas qui cherche toujours la raison des dogmes et des institutions divines; ne l'abandonnons pas. De plus, l'infaillibilité est du surnaturel : puisque le surnaturel ne peut être prodigé sans raison, il importe de montrer que les raisons ne manquaient pas pour l'institution divine de ce charisme; qu'étant données la nature de l'homme et les conditions de la révélation surnaturelle telle que Dieu l'a faite, l'infaillibilité était requise comme un complément moralement nécessaire de cette révélation.

Nous ne pouvons ici que rappeler brièvement cet argument de nos controversistes, qui du même coup développe le rôle de l'Église comme gardienne de la foi. Des protestants ont cru trouver dans l'Écriture seule le tribunal que nous cherchons, le juge des controverses. Mais c'est son obscurité même qui fait naître les controverses! Et jamais un livre ancien, quel qu'il soit, ne suffira par lui-même à trancher les questions qui s'agitent à son sujet. Quand les doctrines diverses qui lui sont favorables ou contraires auront revêtu des formes nouvelles, en rapport avec les nouveaux développements de la pensée ou du langage humain, comment reconnaître, sans contestation possible, le verdict du livre? Il faudrait que l'Écriture ajoutât maintenant quelque chose à son texte obscur, à ses antiques formules; qu'à ces deux plaideurs qui se disputent son autorité, elle fit entendre ce petit mot bien clair : « Vous, vous avez raison; et vous, vous avez tort. » Mais seul un juge vivant, interprétant le texte ancien, peut ainsi trancher le débat par une sentence; aussi tous les peuples ont-ils reconnu que les codes ne suffisent pas à terminer les procès, et ont-ils établi pour cela des juges vivants. Voir *ÉCRITURE SAINTE*, t. IV, col. 2098. D'autres, parmi les anglicans surtout, ont ajouté à l'Écriture, comme arbitres des controverses, les écrits des Pères qui l'expliquent, les anciens monuments de la tradition. Mais par là nous ne sortons pas des livres morts, qui ne peuvent s'expliquer eux-mêmes sur les nouvelles formes de la

vérité ou de l'erreur, ni prononcer une sentence entre les parties adverses. Les écrits des Pères, avec la sainte Écriture, sont sans doute une règle de notre foi, mais une règle incomplètement efficace dans les cas obscurs; cette règle doit diriger les juges vivants dans leurs travaux préparatoires à un jugement, mais ne suffit pas sans ce jugement à finir les controverses. Alors, ne pourrait-on pas recourir à un tribunal ecclésiastique qui jugerait, mais sans infaillibilité? C'est la solution proposée souvent autrefois par des protestants, malgré l'entorse qu'elle donne à leur principe du libre examen. Ainsi, au synode de Dordrecht (1618), des calvinistes condamnaient le système des arméniens, hostile à la prédestination et favorable au libre arbitre; en 1640, les anglicans condamnaient les sociniens, ancêtres du rationalisme, etc. L'Église anglicane, dans son art. 20, s'attribue « l'autorité dans les controverses de foi, » tandis qu'à l'art. 21 elle nie l'infaillibilité des conciles généraux eux-mêmes. Que dire de cette solution moyenne, qui admet l'autorité du juge vivant sans aller jusqu'à son infaillibilité? Elle est insuffisante et boiteuse; aussi les protestants et l'Église anglicane elle-même ont fini par renoncer en pratique, dans leurs synodes, à l'exercice de toute autorité doctrinale, leurs fidèles n'y ont pas confiance. Voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. v, col. 1858. C'est qu'ici il ne suffit pas d'une autorité quelconque, il faut qu'elle soit infaillible. Dans l'ordre civil et politique un législateur, un juge n'est pas infaillible, c'est vrai : mais il décide des questions purement extérieures, il n'a pas à imposer des adhésions de l'intelligence, comme quand il s'agit de la foi; il ne tranche pas des questions d'idées. Même dans l'ordre ecclésiastique et religieux, on conçoit encore un tribunal faillible, pourvu qu'il se contente de rappeler les vérités déjà définies ou professées par tous les chrétiens, d'en urger l'application par des mesures disciplinaires, des excommunications : mais qu'un tel tribunal prétende trancher définitivement et sans appel une controverse de foi, c'est-à-dire une question nouvelle et librement discutée, et veuille par sa décision obliger la foi chrétienne, la foi souverainement ferme et inébranlable, à aller dans un sens plutôt que dans l'autre, c'est le faillible usurpant ce qui ne convient qu'à l'infaillible, c'est une tyrannie des consciences. Si l'Église catholique, pour ne pas laisser les fidèles sans direction avant d'arriver à une définition qui ne paraît pas encore assez mûre, se sert parfois d'une forme de jugement doctrinal comme en première instance, rendu soit par un synode particulier, soit par une Congrégation romaine, etc., c'est à la condition qu'elle ait dans son infaillibilité la possibilité d'aller plus loin et de porter enfin une définition. La sentence provisoire peut avoir de bons effets : mais elle ne peut remplacer absolument et toujours la sentence définitive. Concluons : à l'obscurcissement progressif des vérités révélées par les controverses qui s'additionnent et ordinairement ne finissent pas toutes seules, il ne reste qu'un remède vraiment efficace : c'est l'infaillibilité de l'Église portant sur les doctrines un jugement absolu et définitif. Nous n'avons point parlé de la solution illuministe qui entrerait l'infaillibilité à chaque fidèle, soit parce qu'elle est contraire à l'expérience (il n'y aurait pas alors de controverses, et l'Esprit-Saint produirait en tous la même lumière), soit parce que nous l'avons déjà rejetée à propos des révélations privées. Voir col. 147. Sur les trois étapes ou « stades » par lesquels passent les vérités finalement définies, voir *EXPLICITE ET IMPLICITE*, t. v, col. 1870.

Le protestantisme qui ne veut plus admettre d'infaillibilité ecclésiastique, ni hors de lui ni chez lui, a fini par se convaincre, à force d'expérience, qu'il restait sans remède contre cette diminution progressive et

cette déperdition de nombreuses vérités tenues autrefois comme révélées, souvent même inscrites dans ses confessions de foi officielles. Alors, sur la question de l'objet de la foi, il a essayé deux nouvelles positions.

La première en date est celle des « articles fondamentaux » préconisée par le ministre Jurieu, adversaire de Bossuet. Ce système, que les protestants conservateurs d'alors regardaient comme téméraire et ultra-libéral, est accepté aujourd'hui par eux comme le dernier refuge, le suprême effort d'un orthodoxisme aux abois. Il répond à cette préoccupation : Faisons la part du feu; à l'audace envahissante des négations, abandonnons, comme simple accessoire de la foi, comme objet niable, la grande masse des dogmes révévés de nos pères; mais du moins sauvons-en trois ou quatre, comme la trinité, la divinité du Christ, le péché originel : ceux-là, nous y tiendrons comme à la vérité absolue, ils seront l'essence même du christianisme, et l'on ne sera plus chrétien, mais excommunié, si l'on se permet d'en nier un seul. Voir t. i, col. 2025 sq. Voilà un conservatisme bien mitigé, une vraie miniature d'orthodoxie : jamais les premiers chrétiens n'ont réduit la foi obligatoire à un tel minimum. Si saint Paul avait eu un tel système, il n'aurait pas traité des chrétiens de son temps comme « naufragés de la foi, gens livrés à Satan » pour avoir nié le dogme de la résurrection de la chair, que nos protestants orthodoxes ne placent nullement parmi les points fondamentaux. I Tim., i, 19; II Tim., ii, 17, 18. De plus, il faudrait un critère pour fixer ces articles fondamentaux, une ligne de démarcation bien nette entre les vérités essentielles au christianisme et celles qui ne le sont pas, entre celles qu'on ne peut pas nier et celles qu'on peut nier sans cesser d'être chrétien. Or, ce critère manque absolument, et jamais les protestants n'ont pu s'entendre là-dessus, bien qu'au dire de l'un d'eux, Mosheim, on puisse monter une bibliothèque des ouvrages qu'ils ont écrits à ce sujet. Sur ce défaut de critère, voir le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1910, t. i, col. 1274, 1275. Les protestants libéraux ont depuis longtemps fait ressortir ce défaut capital du système : « Toutes les fois qu'on voudra vous imposer l'unité orthodoxe, disait Athanase Coquerel fils, exigez avant tout que les orthodoxes s'accordent entre eux sur ce qu'ils veulent vous imposer. » *La conscience et la foi*, Paris, 1867, p. 157. « Nous avons assisté avec intérêt et même avec sympathie, mais sans aucune illusion, écrit Aug. Sabatier, aux tentatives que l'on a faites pour déterminer un certain nombre de dogmes immuables ou absolus dans l'une ou l'autre des Églises protestantes. Les théologiens les plus subtils s'y sont employés; tous ont échoué. Cet échec a été aussi éclatant et inévitable dans l'Église anglicane et dans le luthéranisme allemand, très voisins du catholicisme, que dans les Églises réformées de France, de Suisse, d'Écosse ou d'Amérique... Pour opérer ce travail d'exégèse et de construction dogmatique, il faudrait avoir recours à des hommes, à des savants qui, n'étant pas infaillibles, ne sauraient communiquer au résultat de leur œuvre un caractère qu'eux-mêmes n'ont pas. La même contradiction revient toujours. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4^e édit., 1897, p. 288. Le résultat final, c'est que la fraction conservatrice elle-même, dans chaque communauté protestante, cède, cède encore aux libéraux pour le bien de la paix, et descend vers la destruction de tout dogme. Voir Snell, *op. cit.*, p. 109 sq. Pour s'entendre entre conservateurs et libéraux par une formule de conciliation telle quelle, on en arrive à réduire l'objet de la foi, l'essence du christianisme, à une idée très vague. M. Harnack, par exemple, mettra cette essence dans la « foi au Père ». Quant à ce Père, chacun l'entendra comme il voudra, Dieu

personnel ou non, âme du monde, force inconnue, etc. M. Loisy lui-même remarquait à propos de l'*Essence du christianisme* de Harnack : « Une religion qui a tenu tant de place dans l'histoire, et qui a renouvelé pour ainsi dire la conscience de l'humanité, a-t-elle son point de départ et toute sa substance dans une seule pensée?... Se peut-il qu'un tel fait ne soit pas plus complexe?... Cette théorie est celle qui domine la savante histoire des dogmes, qu'a publiée le même auteur. Mais l'a-t-il déduite réellement de l'histoire, ou bien n'aurait-il pas simplement interprété l'histoire d'après sa théorie?... L'Évangile a existé indépendamment de nous; tâchons de l'entendre en lui-même, avant de l'interpréter par rapport à nos préférences ou à nos besoins. » *L'Évangile et l'Église*, 1902, Introd., p. viii. Ces réflexions très justes atteignent également tous les autres « abstrauteurs de quintessence » qui entreprennent aujourd'hui de réduire le vaste ensemble de vérités apportées par le Christ et par saint Paul à tel ou tel résidu minuscule qui leur plaît. Voir la formule de conciliation proposée à Genève : « Jésus sauveur des hommes, » dans Snell, *op. cit.*, p. 106-108.

En face de cette banqueroute de la foi protestante, l'autorité doctrinale infaillible, si nettement revendiquée et si utilement exercée par l'Église catholique, loin d'effrayer ceux des protestants qui cherchent la vérité de toute leur âme, a été le principal attrait qui nous en a amené plusieurs, fatigués qu'ils étaient de l'anarchie intellectuelle à laquelle leurs Églises ne trouvaient pas de remède.

La dernière position essayée par le protestantisme — et celle-là en dehors de toute orthodoxie — c'est l'antidogmatisme des libéraux. « Les dogmes vont se perdre les uns après les autres dans le doute et la négation, disent-ils, et nous n'avons pas de remède au mal : mais ce mal est-il un mal? Nous n'avons plus de doctrine commune, c'est vrai : mais le christianisme primitif n'était pas une doctrine; la foi n'est pas l'adhésion à une doctrine. » Et l'on vit se précipiter dans ce paradoxe inouï, mais commode, une cohue d'esprits d'ailleurs fort divers : les piétistes, à qui suffisait une vague sentimentalité, voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, t. v, col. 1797, 1798; les protestants rationalistes, que gênaient la plupart des doctrines de l'Évangile, révélations et miracles, anges et démons, ascétisme et conseils évangéliques, eschatologie, etc.; les protestants subjectivistes et sceptiques qui, n'admettant nulle part de vérité objective et absolue, n'en pouvaient reconnaître dans l'Évangile; le modernisme enfin, qui relève et des piétistes et des rationalistes et des sceptiques. Ce paradoxe, nous l'avons déjà réfuté au commencement de cet article, en montrant le sens du mot « foi » dans le Nouveau Testament, en établissant l'idée première et fondamentale de la foi. Considérons les sources historiques par où nous pouvons connaître les origines chrétiennes : nous y voyons que Jésus tenait essentiellement à la doctrine, et saint Paul aussi. Voir *Études* du 20 avril 1908, p. 170-173. M. Harnack avoue lui-même que Paul comptait parmi les conditions du salut une certaine science du Christ et de sa rédemption. *L'essence du christianisme*, trad. franç., 1902, p. 115. Le même souci de la doctrine, avec l'horreur de l'hérésie, se retrouve chez les premiers Pères, voir S. Ignace d'Antioche, S. Irénée, Tertullien, col. 79-80. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, n. 80, P. G., t. vi, col. 666; S. Polycarpe dans Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. iii, n. 4, P. G., t. vii, col. 853; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, c. xv, P. G., t. ix, col. 531.

Puisque toutes ces positions successives du protestantisme sont intenable, il faut donc revenir à l'infaillibilité de l'Église, moralement nécessaire à la conservation de la foi et prouvée par des textes positifs. On peut même, comme nous l'avons dit, tirer de cette

nécessité un nouvel argument pour l'infaillibilité : non pas que Dieu soit obligé *a priori* de nous donner tout ce qui est moralement nécessaire au bien de la religion, ou qu'il ne puisse jamais donner à l'homme une révélation quelconque sans pourvoir, par une institution spéciale, à sa conservation; non : mais la révélation chrétienne, seule ici en question, nous est montrée dans l'Écriture et la tradition comme l'aboutissant de toutes les autres, et d'une perfection telle qu'on ne peut douter que Dieu l'ait accompagnée de tous les compléments nécessaires à sa conservation. S'il a voulu, même par des moyens surnaturels et sûrement efficaces, conserver la foi chez le peuple juif jusqu'au Christ, comment s'imaginer qu'il n'a pas eu la même bonne volonté pour le peuple chrétien, et dans le Nouveau Testament, de tout point si supérieur à l'Ancien? Et puisque, l'ère des révélations publiques étant close, il n'envoie plus, comme dans l'Ancien Testament, des prophètes dont l'influence servait aussi à conserver la foi chez les Juifs, cf. Franzelin, *De traditione*, thes. xx, p. 251, il ne restait que cette institution de l'infaillibilité de l'Église pour assurer pendant des siècles nombreux, et jusqu'à la fin des temps, la conservation de la foi chrétienne.

4. *Le développement futur du dogme et celui de la théologie rendaient l'infaillibilité de l'Église encore plus nécessaire à la conservation de la foi.* — Le développement, le progrès du dogme découle inévitablement des circonstances de la révélation chrétienne. Et d'abord, des faits que nous avons rappelés tout à l'heure : bien des vérités révélées sont restées plus ou moins dans l'ombre, au début du christianisme, contenues et enveloppées soit dans d'autres vérités plus générales que l'on se contentait d'énoncer, soit dans la simple pratique des sacrements et autres divines institutions; quand plus tard on a commencé à les en dégager et à les énoncer explicitement, la controverse a souvent surgi dans l'Église même à leur sujet, et ces vérités, ainsi révoquées en doute par plusieurs, en ont souffert plus ou moins longtemps; enfin le jugement de la controverse par l'autorité doctrinale a rétabli dans toute l'Église le premier accord, le consentement unanime, mais cette fois perfectionné par le fait que la vérité était désormais explicitement reconnue de tous, et, grâce aux explications de l'Église, mieux comprise qu'aux premiers siècles; voilà un progrès. La profondeur même et la fécondité des vérités révélées, leur harmonie avec les besoins des différents temps, leur opposition aux innombrables erreurs de l'avenir, tout cela ne pouvait être compris des premiers chrétiens; ils ne pouvaient recevoir que des principes dont l'avenir se chargeait de dérouler toutes les conséquences. Voir Franzelin, *De traditione*, thes. xxiii, p. 283 sq. Le développement de la pensée, en dehors même de l'Église, est un autre stimulant du progrès, soit en fournissant aux défenseurs de la révélation des méthodes plus exactes, et des vérités rationnelles qui, rapprochées des vérités de la foi, en feront jaillir des conclusions dont s'accroîtra la théologie, soit en produisant des formes plus raffinées d'erreur, qui forceront les théologiens au travail, et que l'Église jugera par une application plus détaillée et plus savante des principes de la révélation. Le développement, le progrès du dogme est affirmé par le concile du Vatican, dans les termes de Vincent de Lérins. Denzinger, n. 1800, 1818. Voir *DOGME*, t. iv, col. 1603-1637. Or un dogme qui se développe en passant de l'implicite à l'explicite, et qui, en se développant, ne doit jamais se changer en son contraire et doit garder son immutabilité substantielle, voir *DOGME*, col. 1599-1603, est bien plus difficile à conserver qu'un recueil fixe de formules anciennes qui n'aurait jamais à s'enrichir de nouvelles formules plus préci-

ses, opposées à de nouvelles erreurs. Si l'autorité doctrinale n'était pas infaillible, ne serait-il pas à craindre que ces précisions nouvelles, adoptées par elle avec la meilleure foi du monde, n'aboutissent parfois à faire dévier le dogme, à changer substantiellement la révélation? La science humaine des juges ecclésiastiques ne suffirait pas à nous rassurer; et l'on pourrait discuter, par exemple, celle des Pères de Nicée, quand ils ont jugé la controverse soulevée par les ariens, et imposé la nouvelle formule du « consubstantiel ». Seule, l'infaillibilité du concile œcuménique peut, dans des questions si subtiles et si délicates, nous rassurer pleinement; et déjà au ^v^e siècle l'historien Socrate répondait à un hérétique que les Pères de ce concile, « malgré leur simplicité et leur peu de science, éclairés qu'ils étaient par la grâce de l'Esprit-Saint, n'ont pu en aucune façon dévier de la vérité. » *H. E.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 87. « Si le Seigneur n'habitait pas l'Eglise d'aujourd'hui, dit saint Augustin, la spéculation la plus studieuse aboutirait à l'erreur. » *Enarr. in ps. IX*, n. 12, *P. L.*, t. XXXVI, col. 122.

Cette considération avait frappé Brunetière. Il cite ce mot de Newman : « Si le christianisme est à la fois social et dogmatique, et qu'il soit destiné à tous les siècles, il doit, humainement parlant, avoir un organe infaillible, » et le commente en ces termes : « Si le dogme ne vivait pas d'une vie intérieure et intense, mais surtout ininterrompue; si, de l'étude approfondie que les théologiens en font, il ne s'engendrait pas tous les jours, pour ainsi parler, des conséquences si nombreuses, et quelquefois si contradictoires, qu'aucune autorité particulière ou individuelle, ni même collective, n'en saurait absolument garantir l'orthodoxie; si son immutabilité ne courait pas enfin le risque d'être mise en péril par la richesse de son développement, c'est alors, vous le voyez bien, que le christianisme n'aurait pas besoin d'un organe infaillible! Mais, comme il faut qu'il soit toujours, à moins de cesser d'être lui, « contemporain à l'humanité, » et comme il ne peut l'être qu'en adaptant à des besoins nouveaux des vérités éternelles, il lui faut donc une autorité dont le rôle soit de démêler ou de décider, parmi les développements du dogme, lesquels sont légitimes et lesquels ne le sont pas; lesquels étaient contenus implicitement dans sa formule, et lesquels ne l'étaient point; lesquels enfin élargissent, sans le dénaturer, l'enseignement de l'Eglise, et lesquels, comme au ^{xvi}^e siècle, en prétendant l'épurer, le déforment. » *Le progrès religieux dans le catholicisme*, discours prononcé à Florence en 1902, dans le *Correspondant* du 10 novembre 1902, p. 403.

Voilà pourquoi les schismatiques orientaux, ne reconnaissant pas plus que les protestants une infaillibilité vivante à laquelle on puisse recourir, mais tenant plus qu'eux à la conservation du dogme, proclament que les premiers conciles œcuméniques, ceux qui ont précédé leur séparation, étaient infaillibles, en quoi ils n'ont pas tort, mais ajoutent qu'il faut s'en tenir exclusivement aux définitions de ces conciles : soit que, d'après eux, il ne puisse plus y avoir de nouvelles controverses à décider, soit que la simple répétition des antiques formules doive suffire à trancher toute nouvelle controverse. On aurait donc pu se passer d'un organe vivant de l'infaillibilité, et de tout concile œcuménique nouveau, pendant près de mille ans jusqu'à nos jours, et l'on pourrait continuer à s'en passer encore. Déjà Joseph de Maistre, qui avait étudié de près l'Eglise russe, observait que dans la discussion ils en reviennent toujours là et qu'il leur a entendu dire mille fois qu'« il ne faut plus de concile, et que tout est décidé. » *Du pape*, l. IV, c. VI, *Œuvres*, Lyon, 1884, t. II, p. 478, 479. Il ne faut plus

de controverses; le czar les étouffe et impose silence à tout le monde. De Maistre, *Lettres et opuscules*, t. II, p. 407. Que dire de cette position, diamétralement opposée au développement du dogme? Si respectueuse qu'elle puisse paraître de la tradition, elle contredit la tradition des Pères grecs, ceux-là précisément dont se réclament les grecs séparés : les Pères grecs étaient des penseurs, des chercheurs, préoccupés de développer les sciences théologiques, développement qui ne peut se faire sans essayer des explications nouvelles, sans les défendre contre les contradicteurs, en un mot sans le choc des opinions. Elle contredit la tradition de ces conciles qu'ils invoquent, par exemple, de celui de Chalcédoine, qui, dans son allocution à l'empereur Marcien, déclare nécessaire d'opposer aux nouvelles erreurs une nouvelle « découverte de vérité » et de les réfuter par de « salutaires additions » à la doctrine. Hardouin, *Concil.*, t. II, p. 646. Restreindre cette nécessité à une époque ancienne, comme s'il n'y avait plus désormais de nouvelles erreurs, c'est se moquer de la psychologie et de l'histoire. Restreindre les promesses divines d'infaillibilité à quelques siècles de la vie de l'Eglise au détriment des autres, c'est illogique, et sans fondement dans l'Ecriture ni dans la tradition chrétienne; le Christ n'a pas dit : « Je suis avec les sept premiers conciles, » mais : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » *Matth.*, XXVIII, 20. Préendre qu'un formulaire mort peut suffire à juger toutes les controverses nouvelles, c'est ce que nous avons réfuté plus haut. Vouloir étouffer toute controverse, c'est la prudence de l'aveugle qui s'arrête immobile sur un chemin dangereux qu'il ne connaît pas; c'est vouloir comprimer l'esprit humain, supprimer le développement du dogme et de la théologie, conserver verbalement des formules sans chercher à en comprendre le sens, réduire la foi à un pur psittacisme, remplacer la science par l'ignorance, la vie intellectuelle par la mort.

Ce n'est pas ainsi que l'Eglise catholique entend l'immutabilité des dogmes, et leur conservation. Elle tient sagement le milieu entre l'anarchie fiévreuse des sectes protestantes, et la torpeur léthargique des Eglises orientales séparées; entre la mobilité effrénée des unes et l'immobilité pétrifiée des autres. Elle conserve les dogmes anciens, mais comme Dieu veut qu'on les conserve, avec intelligence, avec développement et progrès, pour être une lumière à tous les siècles. C'est qu'elle seule revendique l'organe nécessaire à une semblable conservation, le magistère infaillible et vivant. Parce qu'ils ne comprennent pas cette *via media*, ses adversaires lui jettent deux accusations qui se contredisent entre elles, comme le remarque le P. Janvier : « On lui reproche tantôt de changer..., tantôt de rester figée dans des conceptions condamnées par le progrès; on la somme ici de revenir à ses origines, de renoncer à tout le développement dont elle a été l'agent, là d'oublier le passé..., de s'adapter, par des transformations volontaires, par une évolution continue, aux besoins des esprits, aux aspirations des âmes, aux caprices des âges. » *La foi*, carême 1911, 2^e édit., ^v^e conf., p. 175.

3^e Conclusion. *L'Eglise, règle de foi.* — Comme le feu a pour matière les divers combustibles, ainsi la foi a pour objet, pour matière, toutes les vérités qu'il a plu à Dieu d'attester, de révéler autrefois, son motif spécifique étant le témoignage divin. Et comme, pour faire du feu, il faut d'abord se procurer des matériaux, ainsi, avant de croire, il faut savoir où se trouvent les vérités révélées, et comment on peut les discerner de celles qui ne le sont pas. On appelle « règle de foi » un moyen général et infaillible de trouver, de discerner les vérités révélées, du moins un bon nombre d'entre

elles; la règle de foi nous fournit de la « matière à croire ». Le *credo* a été appelé « règle de foi » par Tertulien, voir col. 80, mais c'est une règle en abrégé, qui ne donne que quelques vérités principales de la révélation. L'Écriture, infaillible et immense collection de vérités révélées, est certainement une règle de foi; cependant plusieurs vérités révélées n'y ont pas pris place et ont été gardées par la seule tradition. Voir ÉCRITURE SAINTES, t. IV, col. 2095-2097. L'Écriture et l'antique tradition sont donc des règles de foi : mais on les appelle « règles éloignées », parce que, à raison de leur antiquité et de leur obscurité en bien des points, leur contenu, avec son exacte interprétation, demeure trop éloigné de notre connaissance certaine : il faut que l'Église infaillible vienne nous rassurer sur leur origine divine, sur l'étendue et la nature de leur inspiration ou de leur infaillibilité, sur le sens de tel ou tel passage. L'Église est donc, elle aussi, une *règle de foi*, c'est-à-dire un moyen général et infaillible de discerner les vérités révélées : mais une règle *vivante*, qui peut toujours s'expliquer elle-même, et adapter ses explications à toutes les mentalités de tous les siècles; et une règle *prochaine*, plus à notre portée que l'Écriture et les anciens monuments de la tradition, qu'elle sert à rapprocher de nous. Elle ne supprime pas, en effet, ces règles éloignées : elle doit, au contraire, puiser à ces sources, employer ces instruments de travail; elle épargne ainsi à chaque fidèle une besogne difficile et même impossible, en la faisant pour eux, et son infaillibilité en garantit le succès.

Il n'y a pas là, comme l'ont dit les protestants, l'usurpation d'hommes qui se mettent au-dessus de la parole de Dieu; c'est Dieu qui les met, non pas au-dessus de sa parole et de son Écriture, mais au-dessus des individus faillibles qui la méconnaîtraient ou l'entendraient mal. De ce qu'une vaisselle d'or ou d'argent ne peut être vendue sans le poinçon de l'expert, sa valeur n'est pas diminuée, mais assurée. Au reste, l'Église n'ayant pas le don de révélations nouvelles, l'Écriture garde toujours sa suprématie comme révélation et témoignage de Dieu. L'Église n'est règle *suprême* de la foi qu'en un sens seulement, et relativement à nous, comme plus accessible et plus claire et disant le dernier mot sur les controverses.

Mais, nous dit-on, quand vous confrontez une formule, une doctrine, avec l'Écriture et l'ancienne tradition, ou bien elle y apparaît clairement contenue ou bien la question reste obscure. Dans le premier cas, l'intervention de l'Église est superflue, les règles « éloignées » se suffisent. Dans le second cas, l'Église qui, de votre aveu, ne peut tirer les vérités révélées que de ces règles anciennes, ne peut alors procéder prudemment à une définition, et son intervention est impossible. Pourquoi donc l'ajouter comme règle à ces anciennes règles de foi? — *Réponse*. — Dans le premier cas, ce qui peut être clair pour les érudits de l'exégèse, de la patristique et de la théologie, souvent ne l'est pas assez pour la multitude des fidèles; et pour mettre en jeu la foi de toute une société, il faut que l'obligation de croire soit très nettement et très publiquement promulguée; donc l'intervention de l'Église n'est pas superflue. Dans le second cas, tout dépend de ce que vous entendez par « obscurité ». Si telle doctrine, même après de longues recherches de l'Église dans les sources de la révélation, ne lui paraît pas y être certainement contenue, alors la prudence ne lui permet pas de procéder à une définition. Mais par « obscurité » on peut entendre seulement les suites de l'état de controverse, le choc des affirmations et des négations parmi les savants, le doute qui en résulte chez beaucoup de fidèles. Un tel obscurcissement de la vérité révélée n'empêche pas toujours l'Église, par

un travail difficile mais surnaturellement aidé, d'arriver à une solution qui lui paraisse assez sûre pour être définie. Dieu, d'autre part, en vertu de son assistance promise, ne permettrait pas que cette définition s'accomplît, si elle était erronée, et il a mille moyens de l'arrêter. Quand se produit le fait de la définition, ainsi revêtu de la permission divine, c'est donc un fait nouveau qui se suffit à lui-même pour trancher la question d'une manière absolue, quelle qu'ait été, du reste, la prudence des juges, laquelle échappe par ailleurs à notre appréciation, quel qu'ait été l'ensemble de preuves tirées des sources anciennes qui a pu faire impression sur les auteurs de la définition. Ainsi une question de science ou d'exégèse compliquée, discutée, difficile, sera remplacée par une simple question de fait, et de fait contemporain et indiscutable, grâce à l'intervention de la règle vivante.

De là deux méthodes pour se procurer les vérités révélées, matière de l'acte de foi. La méthode *analytique* recourt à l'analyse difficile et personnelle des sources, des règles éloignées; la méthode *synthétique* recourt à la synthèse commode qu'en fait l'Église par ses définitions, par ses professions de foi. Le protestantisme, au nom du libre examen, ne reconnaît que la première; toutefois, par une heureuse faute de logique, il emploie la seconde pour l'instruction de ses fidèles, des enfants surtout, en leur donnant la synthèse commode d'un catéchisme, ou d'une confession de foi. Les catholiques donnent à la méthode synthétique une place prédominante. Leurs théologiens, il est vrai, par un usage modéré de la méthode analytique, pourront et devront chercher dans l'Écriture et les Pères ce qui se rapporte à chaque dogme. En montrant ainsi leur respect pour ces sources antiques, dont la fréquentation est d'ailleurs si bienfaisante, ils pourront montrer aussi que l'Église n'a pas créé le dogme de toutes pièces, mais n'a fait que le développer; ce qui est une sorte d'apologie de ses définitions; car, suivant la remarque du P. Janvier, l'Église « ne définit pas une vérité sans provoquer des cris et des colères : qu'elle parle de l'infaillibilité du pape ou de l'immaculée conception, ses ennemis l'attaquent au nom des croyances d'autrefois. » *Loc. cit.* Mais cette espèce d'apologie, si utile qu'elle soit, n'est pas nécessaire pour nous convaincre de la justesse des définitions : il est pour cela une autre voie qui consiste à nous convaincre d'abord de l'infaillibilité de l'Église; dès qu'on la connaît comme infaillible, on saura que le développement du dogme a dû se faire normalement et sans déviation, et que tous les dogmes catholiques sont sûrs de rejoindre l'ancienne révélation. Cette voie est suffisante à la rigueur, et pratiquement la seule possible à la grande multitude des fidèles. Les vérités de la foi, fermement acceptées comme la parole de Dieu même, doivent servir le plus tôt possible à éclairer et à diriger notre vie, c'est leur but. Or la méthode analytique les donne lentement, une à une, avec un travail scientifique différent pour chacune, et des recherches difficiles dans les sources; bien plus tôt on connaîtra l'Église, et alors par la méthode synthétique on recevra d'elle toutes les vérités révélées dont on a besoin, toutes en bloc sous la même garantie de son infaillibilité une fois prouvée. La vie est courte, et les occupations absorbantes ne permettent pas à beaucoup d'esprits le luxe de la méthode analytique, c'est-à-dire de l'exégèse, de la théologie positive et de l'histoire des dogmes, choses d'ailleurs très compliquées dans lesquelles ils se noieraient. La méthode analytique a son rôle dans l'Église, oui, mais elle appartient à cette « science », à cette « gnose » que les Pères conseillaient d'ajouter à la foi quand on en est capable et qu'on en a le loisir, et après avoir longtemps auparavant commencé par croire. Voir Clément d'Alexandrie, *Strom.*,

VII, c. 1, P. G., t. IX, col. 481; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, I. IV, c. IV, P. G., t. LXXIII, col. 627; S. Anselme, *Cur Deus homo*, I. I, c. II, P. L., t. CLVIII, col. 362. Cf. Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., 1877, t. I, n. 852 sq., p. 552 sq.

De même dans la controverse protestante, la voie efficace et relativement courte consistera à poser d'abord la question capitale de *méthode*, la question de la règle de foi, autant qu'on pourra l'obtenir d'eux; car, en supposant leur méthode sans la discuter, ils préfèrent se jeter sur des dogmes particuliers et des questions de détail, à trancher par la seule Écriture ou les anciens monuments de la tradition. Déjà Tertullien avait noté la marche à suivre dans la polémique. *De præsript.*, c. XVII, P. L., t. II, col. 30; cf. c. XV, XIX. Voir Freppel, *Tertullien*, t. II, p. 212; d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 205. Que dire de ces modernistes, véritables protestants par la méthode, qui des enseignements de Jésus ou de Paul ne retiennent comme certain que ce qu'ils ont pu tirer d'une exégèse purement philologique et historique? ou de ces catholiques qui, dans leur controverse avec l'hérésie, acceptent sur le terrain soit de la seule Écriture, soit des plus anciens Pères, la discussion d'un dogme particulier *quelconque*? N'y a-t-il pas des vérités révélées, appartenant, par exemple, aux sacrements ou liées logiquement avec eux, qui ont pu se conserver implicitement mais suffisamment dans la seule pratique de l'administration des sacrements, pratique oralement transmise par les ministres entre eux? Bien des détails de cette pratique n'ont laissé que peu ou point de traces dans les plus anciens écrits; mais l'autorité ecclésiastique en avait conscience, et plus tard par des définitions elle nous a garanti et ces détails et les vérités dogmatiques qui s'y rattachent. La méthode historique ne peut donc suffire à nous fournir *tout* le donné révélé, ni à prouver que *tous* nos dogmes rejoignent l'ancienne révélation.

Pour achever de décrire le grand rôle de l'Église dans la foi, il faudrait montrer comment elle peut servir de *motif de crédibilité* : mais ce point sera traité ailleurs.

II. JUSTES LIMITES DU RÔLE DE L'ÉGLISE DANS LA FOI. — Après ce que nous venons de dire, une contre-partie s'impose, soit par souci de la précision, soit à cause des exagérations de quelques catholiques ou protestants. Avec les théologiens et pour éviter une longue périphrase, nous appellerons « proposition d'une vérité par l'Église » l'acte par lequel l'Église infaillible, entrant en communication avec le croyant et lui faisant connaître son autorité et sa mission, lui présente cette vérité comme révélée de Dieu, en lui notifiant l'obligation de la croire. D'après la doctrine commune, nous poserons les principes suivants :

1° La proposition par l'Église n'est pas une condition essentielle de l'acte de foi divine et salutaire. — En voici quelques preuves :

1. Dans saint Paul, Abraham nous est présenté comme le modèle achevé de la foi qui doit nous conduire à la justification et au salut. Rom., IV, 4 sq. Et cependant, puisque l'autorité doctrinale de l'Église n'existait pas de son temps, le patriarche n'a pu y appuyer sa foi : ce n'est donc pas une de ces conditions *essentiels*, qui ne peuvent en aucun cas faire défaut.

2. Même dans le Nouveau Testament, Act., III, IV, nous voyons saint Pierre, après avoir prouvé par un miracle la divine mission du Christ « et sans faire aucune mention de l'autorité de l'Église ou de la sienne, convertir cinq mille hommes qui, sans doute, sont arrivés prudemment à faire un acte de foi (avant le baptême), bien qu'ils n'eussent pas encore l'idée de l'autorité de l'Église. » Lugo, *De fide*, dist. I, n. 252, *Opera*, Paris, 1891, p. 122.

Et pareillement de nos jours l'infaillibilité de l'Église n'est pas présentée nécessairement la première à notre foi. « L'expérience montre que les enfants ou les adultes qui commencent à être instruits dans la foi ne conçoivent pas toujours cette autorité infaillible de l'Église, cette assistance de l'Esprit-Saint, avant de croire tout autre article. Ils croient les articles de foi dans l'ordre où on les leur donne; et il arrive ainsi qu'ils croient cette vérité après plusieurs autres. » Lugo, *loc. cit.*, n. 247, p. 120. Ni le symbole des apôtres, ni les catéchismes ne parlent en premier lieu de l'autorité infaillible de l'Église : or ils devraient le faire, si la foi aux autres articles n'était possible qu'à la condition de passer par ce dogme. Il y a donc quelque exagération dans la polémique de Bossuet contre le ministre Claude et dans sa célèbre conférence. *Œuvres*, édit. Lachat, t. XIII, p. 544, 558, 583.

3. S'il arrive qu'une vérité révélée, comme l'immaculée conception avant sa définition, se trouve obscurcie par la controverse, voir col. 161, et qu'en conséquence le magistère ecclésiastique ne la propose pas aux fidèles comme un objet de foi obligatoire, mais tolère qu'on ne la croie pas, elle n'est cependant pas perdue alors pour la foi de l'Église entière; un certain nombre de fidèles la croient toujours très fermement comme révélée, et elle est ainsi conservée, quoique imparfaitement, dans la foi de l'Église, qui avec l'assistance divine ne peut perdre complètement une partie de son objet, de son patrimoine de vérité. Or, ceux qui croient alors ce point de révélation ne peuvent s'appuyer sur le magistère vivant et infaillible, puisqu'il se retire et se tait, pour le moment, en attendant une définition s'il y a lieu : voilà donc encore un cas où la foi ne s'appuie pas sur sa règle prochaine, l'Église infaillible, mais seulement sur ses règles éloignées. C'était donc une mauvaise théologie que Döllinger, en 1870, opposait à la définition de l'infaillibilité pontificale, en tâchant de prouver ainsi que l'Église n'avait jamais cru ce qui allait être imposé sous peine d'anathème à la foi des catholiques : « Elle ne l'a pas cru. Car ceux-là même qui ont regardé jusqu'ici comme certaine cette infaillibilité du pape ne pouvaient la croire dans le sens chrétien du mot... Le catholique ne peut et ne doit croire que ce qui est enseigné et proposé par l'Église comme vérité révélée par Dieu, appartenant à la substance de la doctrine du salut, élevée au-dessus de toute espèce de doute. Il ne peut et ne doit croire que les vérités dont la confession est nécessaire pour appartenir à l'Église, dont la négation est absolument prohibée par l'Église et rejetée comme erreur manifeste. Donc personne, depuis les commencements de l'Église jusqu'à nos jours, n'a cru réellement à l'infaillibilité du pape... Beaucoup ont simplement supposé, admis comme probable, ou tout au plus comme humainement certain, *fide humana*, cette prérogative. Par suite (la définition) serait un événement unique dans l'histoire de l'Église..., une révolution dans l'Église. » Dans Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II b, p. 286. Cf. le texte allemand de Döllinger dans les *Acta du concile, Collectio lacensis*, t. VII, col. 1473. Un pareil sophisme aurait pu être opposé à toute définition des anciens conciles rétablissant l'unité parmi les catholiques sur un point de foi, et rendant ce point désormais obligatoire. D'ailleurs Döllinger ne tient pas compte de la période de foi unanime qui a précédé l'époque d'obscurcissement et de controverse; car tous ont d'abord cru, au moins pratiquement et implicitement, à l'infaillibilité du pape, avant l'origine de la controverse, qui a eu pour occasion le grand schisme d'Occident et le désir d'y mettre fin. Mais de plus, comme lui répondit alors la *Civiltà*, « le chrétien peut croire tout ce qu'il reconnaît comme révélé de

Dieu, même quand l'Église ne l'a pas encore proposé à sa croyance en condamnant le contraire comme une hérésie. Il le croit *fide divina*, et non comme le prétend Döllinger, *fide humana*. » *Civiltà cattolica*, VII^e série, t. ix, p. 386 sq. Cf. Granderath, *loc. cit.*, p. 297.

4. On admet communément que les hérétiques ou schismatiques de *bonne foi* peuvent faire l'acte de foi divine et salutaire. — a) Rien en cela d'impossible ou d'in vraisemblable. Si Dieu leur a accordé (c'est un dogme de l'Église) de pouvoir être baptisés dans leur secte du vrai baptême de Jésus-Christ, et de recevoir ainsi la vertu infuse de foi, pourquoi ne leur donnerait-il pas de l'exercer, s'ils reçoivent une éducation chrétienne, si, persuadés de la valeur historique de l'Évangile, ils acceptent les preuves que Jésus y donne de sa mission divine, s'ils retiennent de l'enseignement du Maître au moins quelques passages dont le sens est facile, quelques vérités à croire? Ils en perdront un certain nombre, privés qu'ils sont de l'influence directe de l'Église infaillible : mais après tout, pour faire un véritable acte de foi, il suffit, avec la grâce de Dieu qui étend son action même en dehors de l'Église, d'adhérer fermement même à une seule vérité révélée, avec la bonne volonté générale de croire toutes les autres. — b) Si nous l'admettons, le problème de leur salut s'explique bien mieux. D'une part, les vérités qu'il faut croire, de nécessité de moyen pour le salut, sont peu nombreuses, on le sait, et parmi elles on ne compte pas l'infaillibilité de l'Église, ni l'obligation de se soumettre à son autorité comme règle de foi; il peut donc arriver facilement qu'ils croient explicitement toutes les vérités qui sont de nécessité de moyen, excusés par leur bonne foi de ce qu'ils ne croient pas toutes celles qui sont seulement de nécessité de précepte. D'autre part, la grâce de Dieu peut facilement les amener à ajouter à cette foi salutaire l'amour de Dieu et la contrition surnaturelle qui les purifiera des péchés graves et assurera leur salut. Si l'on n'admettait pas pour eux ce moyen de salut, il faudrait dire, ou que Dieu n'a pas la volonté sérieuse de sauver tous les hommes, ou qu'il a établi une providence spéciale pour faire arriver infailliblement, s'ils vivent bien, tous les hérétiques et schismatiques de bonne foi à se convertir à la véritable Église et à être enfin unis à son corps avant leur mort : mais supposer une telle loi providentielle est très arbitraire, et même en quelque façon contre l'expérience, puisque nous voyons mourir, dans les Églises séparées, des personnes qui, selon toute apparence, étaient de bonne foi et ont vécu aussi bien qu'elles le pouvaient; faudra-t-il désespérer de leur salut parce qu'elles ne sont pas entrées dans la véritable Église avant leur mort? Voir BONNE FOI, t. II, col. 1011-1014.

5. Par une conséquence théologique du principe que Dieu veut sauver tous les hommes, saint Thomas affirme qu'un païen de bonne foi, que l'Église n'a pu atteindre par ses missionnaires, s'il observe de son mieux ce qu'il connaît de la loi naturelle, aura infailliblement, avant sa mort, une révélation immédiate sur laquelle il pourra, avec la grâce de Dieu, faire un acte de foi et les autres actes nécessaires au salut. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. 1, a. 4, ad 4^{um}, et ailleurs. On voit que dans cet acte de foi divine l'autorité de l'Église n'intervient en aucune façon. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2166, 2169.

Voilà pourquoi les théologiens ont eu soin de ne pas exagérer le rôle de l'Église dans la foi, si grand soit-il, et de l'exprimer par des formules modérées et adoucies. Donnons deux exemples : « L'autorité de l'Église, dit Adam Tanner, avec sa proposition publique de la foi, est, selon la loi ordinaire de Dieu, *moralement* nécessaire soit à l'égard de toute la communauté soit aussi d'une certaine manière à l'égard de chacun

des croyants, pour qu'en eux la foi soit *pleinement conservée* sans la corruption de l'erreur et sans l'ébranlement du doute; mais non pas en ce sens que sans cette proposition on ne puisse jamais faire un acte de foi divine. » *Theologiæ scholasticæ*, Ingolstadt, 1627, t. III, *De fide*, q. III, n. 42, col. 131. « A considérer la seule nature de la foi, dit le cardinal Mazzella, il n'est pas nécessaire que l'objet à croire soit proposé par l'Église; mais par le fait de l'institution du Christ, le magistère vivant de l'Église avec son autorité doctrinale est le moyen ordinaire qui fait connaître la révélation chrétienne comme croyable; et même l'autorité de l'Église est un moyen très efficace de sa nature, et nécessaire dans l'ordre actuel de providence où nous sommes pour produire et conserver l'unité et l'universalité de la foi. » *De virtutibus infusis*, 6^e édit., Naples, 1909, n. 931, p. 493.

On ne saurait donc approuver les quelques théologiens qui, dans leur ardeur à défendre la règle de foi catholique, ont semblé refuser à tout protestant, même de bonne foi, la possibilité de faire aucun acte de foi divine, faute de recourir à la règle vivante et infaillible. Salmanticenses, *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, disp. VIII, n. 41, p. 406, contrairement à ce qu'ils avaient dit, disp. I, n. 158, p. 74; Perrone, *Prælectiones theol.*, 31^e édit., Turin, 1865, t. I, *De vera religione*, part. II, prop. 7; voir cependant une restriction, n. 173, p. 179; *De virtutibus fidei*, etc., 2^e édit., Turin, 1867, *De fide*, prop. 4, surtout, n. 81, p. 25. Sur deux théologiens américains plus récents, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2168. C'est grâce à la thèse plus large, aujourd'hui généralement reçue, que les théologiens peuvent donner une explication modérée de l'adage : « Hors de l'Église point de salut. » Voir ÉGLISE, t. V, col. 2166-2170. Sur les diverses formes que prend cette explication modérée et leur valeur relative, voir J. V. Bainvel, dans les *Études* du 5 août 1912, p. 289 sq.

2^o L'autorité de l'Église, son infaillibilité, n'entre pas dans le motif essentiel et spécifique de la foi salutaire ou théologique. — Raisons de cette assertion : 1. Si la proposition de l'objet par l'Église, comme nous venons de le voir, n'est pas même une condition absolument nécessaire de l'acte de foi, *a fortiori* elle ne peut faire partie de son motif essentiel. — 2. Le concile du Vatican, définissant la foi avec beaucoup de précision, n'y signale pas d'autre motif propre et spécifique que l'autorité de Dieu qui révèle, *propter auctoritatem Dei revelantis*. Voir col. 117. Il ne fait là aucune allusion à l'Église. Quand nous nommons l'Église dans nos formules de l'acte de foi, nous la nommons comme règle et non comme motif de la foi. La règle de foi fournit la matière à croire, ou objet matériel. Voir col. 161. « Mon Dieu, je crois tout ce que votre Église m'enseigne, » toute la matière qu'elle me propose comme révélée par vous. L'objet formel, le motif, est indiqué par le *propter*, le *parce que* : « Parce que c'est vous qui l'avez révélé, et que vous ne pouvez ni vous tromper ni nous tromper. » La règle de foi précède, prépare l'acte de foi, elle se tient dans le vestibule; le motif spécifique influe directement, essentiellement sur l'acte lui-même, lui donne son caractère propre, le « spécifie ». — 3. Le motif qui donne à la foi salutaire son essence et son unité doit être le même pour nous que pour Abraham, autrement la foi d'Abraham serait d'essence différente, et ne pourrait être prise par saint Paul comme le prototype de notre foi. Il faut donc que l'autorité de l'Église, qui n'influe pas du temps d'Abraham, reste en dehors du motif essentiel et spécifique de la foi. La question est bien traitée par Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 57-64.

Les limites qu'avec la théologie catholique nous

venons de tracer au rôle de l'Église dans la foi doivent aussi servir à rectifier le compte rendu inexact et fantaisiste que font souvent les protestants de notre théologie sur ce point, nous prêtant des erreurs pour nous réfuter plus facilement. « Pour le catholique, dit Jean Monod, la foi suppose entre l'âme et la vérité un intermédiaire nécessaire qui est l'Église. (Nous avons montré que cet intermédiaire n'est pas toujours nécessaire à l'acte de foi; mais passons.) La foi (pour le catholique) est un acte de soumission à l'Église; elle consiste à la considérer comme la gardienne et la dispensatrice de la vérité et à accepter sa direction. » Dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, art. *Foi*, t. v, p. 7. Ce n'est pas ainsi que nos conciles de Trente et du Vatican définissent la foi; il n'est pas même question de l'Église dans leur définition. Si la foi se définissait « un acte de soumission à l'Église, » elle perdrait sa qualité de vertu théologale, puisque nos théologiens appellent « théologale » celle qui s'appuie immédiatement sur Dieu, sur un attribut divin, comme est ici l'autorité divine, résultant de sa science et de sa véracité souveraine. Il est vrai que nous considérons l'Église « comme la gardienne et la dispensatrice de la vérité » et que nous « acceptons sa direction. » Mais ce n'est pas en cela que pour nous « consiste la foi. » Cette attitude confiante envers l'Église n'est qu'un simple prélude à l'acte de foi, elle fait partie de l'enquête préalable par laquelle, avant de croire à cause de l'autorité de Dieu les vérités qu'il a révélées, nous cherchons où elles sont, recourant ordinairement à l'Église pour les trouver avec plus d'exactitude et de sûreté. Et le protestant ne va-t-il pas les chercher dans son « catéchisme » ou dans sa « confession de foi », ou du moins dans une version de l'Écriture qui lui est recommandée par son autorité ecclésiastique, et qu'il tient pour fidèle? — Auguste Sabatier cherche le « dogme central » du catholicisme et répond que ce n'est pas difficile à trouver : « Le catéchisme (catholique) nous apprend, dit-il, que c'est le dogme de l'Église, de son infaillibilité et de sa continuité traditionnelles, de son origine divine et de ses pouvoirs surnaturels... Ainsi la foi et la soumission à l'Église vont devant et demeurent la chose essentielle. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 235. Mais nos catéchismes ne posent pas même la question d'« un dogme central » ! Et ce qu'ils présentent tout d'abord à croire, ce n'est pas l'infaillibilité de l'Église, c'est un seul Dieu créateur et tout-puissant, comme dans le symbole des apôtres, puis la trinité, l'incarnation, etc. Aucun de nos théologiens ne range le dogme de l'Église, de son infaillibilité et de ses pouvoirs surnaturels, parmi les vérités « de nécessité de moyen », celles qui sont le plus nécessaires au salut; comment donc serait-ce pour nous « la chose essentielle » ? Oui, la règle de foi vivante est pour nous le point capital dans la *polémique avec les protestants*, et encore, avec les protestants conservateurs d'autrefois; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit le dogme central de notre religion, la chose essentielle entre toutes; car, grâce à Dieu, la polémique avec les protestants n'est pas toute notre religion, et ne se confond pas avec elle. Pour le catholique, dit encore Sabatier, « le premier et principal acte de piété, c'est la soumission à l'Église. » *Loc. cit.*, p. 240. Pardon : l'amour de Dieu et du prochain, la charité théologale, a toujours été regardé par l'Église et ses théologiens comme le principal acte de piété, la première des vertus. La soumission, l'obéissance, prise séparément en soi, n'est pour eux qu'une vertu morale, inférieure aux vertus théologiques.

3^e Épilogue : la foi « divine et catholique », sa perfection spéciale. — L'acte de foi divine ne change donc pas essentiellement, soit que la matière en ait été reçue

de l'Église, ou non; mais dans le premier cas il a une plus grande perfection *accidentelle*. Cette perfection supérieure, d'autant plus notable que la comparaison portera sur un plus grand nombre d'actes de foi, vient des causes suivantes : 1. Recevoir de l'Église infaillible la matière de notre foi est évidemment une voie plus sûre. — 2. Elle accentue cette humilité et cette soumission de l'esprit, qui donne à la foi divine son caractère de sacrifice et une partie de son mérite : car il en coûte moins de s'humilier devant Dieu seul et de se rendre à son témoignage consigné dans l'Écriture que de s'humilier en même temps devant l'Église. « Ce sacrifice, remarque toutefois Scheeben, l'Église ne l'exige pas pour elle-même et en son propre nom : elle l'exige pour Dieu et au nom de Dieu. Dans cet holocauste, elle ne figure que comme une prêtresse dont les mains sont chargées de l'offrir au Seigneur. » *Dogmatique*, trad. franç., t. I, n. 769, p. 501. — 3. A un autre point de vue, la soumission filiale à l'enseignement de l'Église nous est plus facile que la soumission filiale au témoignage de Dieu, soit parce que l'Église visible est plus à notre portée qu'un Dieu invisible, soit parce qu'il est naturel à l'enfant de croire sa mère; le rôle de l'Église est donc de nous habituer par degrés « à un commerce filial et vivant avec Dieu, Père de notre esprit et source de la vérité surnaturelle; la foi y gagne une énergie et une vigueur qu'on ne trouverait nulle part en dehors de cet attachement à l'Église. » Scheeben, *loc. cit.*, p. 498. Cf. I Joa., iv, 20. Les simples, qui ne sont pas toujours à même de distinguer nettement entre la révélation et la mission conservatrice qu'a l'Église, entrevoient confusément la parole de Dieu à travers celle de l'Église qui leur est plus sensible, et sont aidés ainsi à atteindre le motif essentiel de la foi. Suarez, *De fide*, disp. III, sect. x, n. 10, *Opera*, 1858, t. xii, p. 94. — 4. La soumission de tous les croyants à un seul et même organe visible d'unité de foi, l'autorité doctrinale de l'Église, donne à la foi divine un caractère social qui la perfectionne encore, soit en faisant servir très efficacement la foi à l'union des esprits et des cœurs, soit en la retirant d'un isolement individuel où elle végéterait.

De là deux corollaires, l'un contre les protestants qui ne peuvent souffrir cette intervention de l'Église, dont ils ne comprennent pas l'utilité, l'autre pour éclairer un point difficile de la théologie catholique et de sa terminologie.

1^{er} corollaire. — Écoutons d'abord ce que pensent les protestants de notre attitude à l'égard de la règle vivante de la foi : « Dans l'Église (catholique), dit Aug. Sabatier, l'état du chrétien ne peut être qu'un état de perpétuelle minorité, car la tutelle qu'il accepte ne cessera jamais; elle a le droit de s'exercer partout et toujours. » *Loc. cit.*, p. 240. Au contraire, par le protestantisme « l'homme sort de tutelle, et arrive, dans tous les domaines, à la possession de soi, au plein et libre développement de son être, à l'âge de sa majorité, » p. 248. « La forme catholique (du christianisme), dit-il encore, correspond à l'âge de l'adolescence, où l'éducation se fait péniblement et réclame une discipline extérieure très étroite et des maîtres dont l'autorité ne doit pas être discutée. C'est ainsi que la discipline et l'autorité catholiques ont fait l'éducation laborieuse et lente du monde païen et du monde barbare jusqu'au xvi^e siècle. Mais un moment doit venir, quand l'œuvre d'éducation a réussi, où les lisières, dont l'enfant ne pouvait se passer, gênent et compriment la vie de son âge mûr, » p. 253. Scheeben avait déjà répondu à de semblables dires : « Par des influences extérieures et antireligieuses, ou par l'effet de l'orgueil, on se laisse persuader que cette piété filiale (envers l'Église) révèle un état de minorité indigne d'un homme libre, ... oubliant ce que dit notre Sauveur : *nisi effici-*

mini sicut parvuli, non intrabit in regnum cælorum. » *Loc. cit.*, p. 500. Pour prouver sa thèse malgré Jésus-Christ, Sabatier cite saint Paul, I Cor., xv, 43, qu'il traduit ainsi, entre guillemets : « Il faut que la vie psychique vienne la première, ensuite apparaît la vie spirituelle et libre. » *Esquisses*, p. 252. Malheureusement saint Paul n'a pas ces mots, et parle ici d'une tout autre question : de deux espèces de corps humain qui doivent apparaître successivement dans la série des temps, le corps animal comme le nôtre, puis le corps glorieux et spiritualisé, que nous aurons à la résurrection, et dont celui du Christ ressuscité est le type. Sabatier cite aussi l'Épître aux Galates, iv, 1-5. Mais saint Paul n'y parle pas des futures destinées de l'Église, il parle du passé, de l'état servile des Juifs sous la loi mosaïque, et du Christ qui est venu affranchir les hommes de cette loi de crainte. Décidément ce professeur de théologie protestante n'est pas heureux dans ses citations de l'Écriture. Il y a pourtant un endroit où saint Paul parle non plus du passé, mais de l'avenir, et non plus des corps, mais de la vie intellectuelle et morale, et annonce une transformation de cette vie, en se servant précisément de la comparaison de l'enfant qui devient homme et abandonne les choses de l'enfance. Mais cette transformation, c'est seulement dans la vie future qu'il l'attend, quand nous ne verrons plus Dieu obscurément et par la foi, mais face à face. I Cor., xii, 9-12. Il faut donc nous résigner à rester, au point de vue de la connaissance religieuse, plus ou moins enfants ici-bas ; et notre robuste fierté n'a pas à s'offusquer de la tutelle de l'Église enseignante qui d'ailleurs, par son infailibilité, nous domine davantage qu'une mère son enfant. Enfin le Christ n'a pas dit aux apôtres ou à leurs successeurs, quand il les envoyait enseigner les nations : « Je suis avec vous jusqu'au xvi^e siècle, » mais : « Jusqu'à la fin du monde. » Alors, mais alors seulement, l'Église finira d'exister sous sa forme militante, avec sa hiérarchie, son enseignement et ses lois ; alors chacun des élus, rendu par la vision béatifique personnellement infailible et même impeccable à jamais, parviendra au plein développement de son être et à l'âge de sa majorité ; alors le Christ, comme homme et chef de l'Église, « remettra le royaume à Dieu et au Père... afin qu'en tous Dieu soit tout. » I Cor., xv, 24, 28.

2^e corollaire. — Puisque la foi divine, en s'appuyant sur sa règle vivante, l'autorité de l'Église, acquiert un état de perfection supérieure, et un caractère social, et sert à réunir tous les croyants en une société universelle ou « catholique », nos théologiens ont eu raison de la considérer parfois précisément dans cet état, et de l'appeler alors, non seulement « foi divine » à cause de son motif spécifique qui est l'autorité du témoignage divin, mais « foi divine et catholique. » Ainsi la considère le concile du Vatican en cet endroit : « On doit croire de foi divine et catholique toutes les vérités qui sont contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise en dehors de l'Écriture, et qui sont proposées à notre foi par l'Église comme divinement révélées. » Sess. III, c. iii, Denzinger, n. 1792. Naturellement, quand il est question de foi « divine et catholique », la proposition par l'Église devient un élément essentiel de la définition et ne peut être omise. Et même on peut dire qu'une perfection accidentelle très notable, comme celle qu'ajoute à la foi divine la proposition ecclésiastique, une perfection accidentelle qui d'ailleurs n'est pas un fait individuel ou exceptionnel, mais le fait normal depuis l'institution de l'Église destinée au monde entier, pourra dans notre esprit constituer comme une nouvelle essence composée et une nouvelle espèce de foi. L'acte de foi, non plus que la vertu infuse qui le produit, ne sera pas changé physi-

quement dans sa substance ; mais, acquérant dans un nouveau cadre providentiel une nouvelle valeur morale, il sera changé moralement, et mis dans un état meilleur. On ne pourra donc considérer dans la foi qu'une seule espèce physique, *unam speciem naturæ*, comme dirait saint Thomas ; et c'est en ce sens que Scheeben a dit : « La foi catholique se distingue en quelque sorte formellement de la simple foi divine, non pas sans doute que ce soit une nouvelle espèce de foi : ce n'est qu'une forme particulière de la réalisation concrète de la foi divine, ... une condition de son parfait développement. » *Loc. cit.*, p. 497. Si haute que soit sa conception de la foi divine et catholique, Scheeben ne veut admettre qu'une seule espèce de foi. Mais on pourra considérer deux espèces morales, ce que saint Thomas appelle *duas species secundum condiciones morales supervenientes* ou *secundum speciem moris*. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. xviii, a. 7, ad 1^{um} ; q. i, a. 3, ad 3^{um}. Et cette remarque suffit à concilier les manières si différentes dont saint Thomas présente la définition de la foi, son « objet formel », sa nature. Traitant *ex professo* de l'objet formel de la foi, il ne parle pas de l'Église, ni même de l'Écriture, mais seulement de la révélation, parce qu'il ne considère alors que ce qui est physiquement essentiel à la foi salutaire, et par suite omet toute condition physiquement accidentelle. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. i, a. 1. Mais ailleurs, amené par son sujet (il est question de l'hérétique) à considérer la foi comme proposée par l'Église, comme catholique, il donne une autre définition : « L'objet formel de la foi est la Vérité première, en tant qu'elle se manifeste dans les saintes Écritures et la doctrine de l'Église, qui procède de la première Vérité, » q. v, a. 3. Schiffrini aurait pu se contenter de cette remarque pour expliquer cette dernière définition de saint Thomas, d'autant plus que lui-même, pressé par une objection, finit par distinguer deux différentes spécifications de la foi. *De virtutibus infusis*, 1904, p. 151. Mais il a préféré expliquer saint Thomas par une opinion singulière de Lugo, qui, pour résoudre une difficulté gênante dans l'analyse de la foi, s'oublie jusqu'à faire entrer la proposition par l'Église, et jusqu'à la parole du catéchiste, dans la révélation elle-même. C'est une exagération du rôle de l'Église dans la foi.

La « foi divine et catholique » dont parle le concile est appelée par abréviation « foi catholique ». Et l'autre espèce morale, c'est-à-dire la foi divine non appuyée sur la proposition de l'Église infailible (par exemple, celle d'un protestant de bonne foi, ou d'un païen à qui Dieu révèle immédiatement les vérités nécessaires au salut), est dite simplement « foi divine » quand on la distingue de la première. Le péché formel d'hérésie, le plus grave que l'on puisse commettre contre la foi, suppose que l'on nie une vérité de « foi catholique », une vérité non seulement révélée de Dieu, mais encore proposée par l'Église comme telle : la qualification odieuse d'« hérétique » et les peines canoniques contre ce péché autorisent cette restriction, cette stricte interprétation, qui est présentée par une multitude d'auteurs. Si donc il arrive à un catholique de nier, et même par sa faute, une vérité révélée, mais que l'Église ne propose pas distinctement et certainement à notre foi comme révélée, il ne doit pas être traité d'hérétique. Si, au contraire, il nie en pleine connaissance de cause une vérité de foi catholique, averti par sa conscience qu'il fait mal et s'obstinant à le faire, *pertinaciter*, il est hérétique au sens propre et formel, et alors, quoiqu'il ne nie qu'un seul dogme directement, il perd la vertu infuse de foi par cet acte ; si d'ailleurs il rejette un dogme qu'il sait garanti par l'autorité de l'Église, base de la foi catholique, comment ne perdrait-il pas, avec cette base qu'il méprise,

la foi catholique tout entière? Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. v, a. 3. Mais s'il s'agit d'un homme qui ignore l'autorité infaillible de l'Église, l'ignorance empêche en lui ce double caractère de mépris et d'obstination, sans lequel il n'est pas d'hérétique formel; quand bien même il nie l'autorité de l'Église ou par suite quelque autre point de la foi catholique, comme il arrive aux protestants de bonne foi. Cf. Lugo, *De fide*, dist. XX, n. 197, *Opera*, Paris, 1891, t. I, p. 55. Voir HÉRÉTIQUE.

Pour qu'il y ait « proposition de l'Église », il n'est pas nécessaire qu'il y ait toujours « définition ». C'est assez qu'une vérité soit proposée par ce que le concile du Vatican appelle « magistère ordinaire et universel ». *Loc. cit.* Voir MAGISTÈRE. Est de foi catholique, par exemple, ce qui est contenu explicitement dans les professions de foi usitées dans l'Église entière, quand même elles ne sont pas à proprement parler des définitions. C'est ainsi que beaucoup de théologiens subdivisent la foi catholique en « foi définie » et foi catholique non définie, ou « foi catholique » tout court.

VI. PRÉPARATION RATIONNELLE DE LA FOI; LE FIDÉISME. — Un motif ne peut agir sur nous qu'à la condition d'être d'abord connu de nous. Pour être connu de nous, le motif de la foi, qui est complexe, suppose que notre esprit se rend compte de la vérité de plusieurs énoncés. « Dieu existe; il ne peut ni se tromper ni nous tromper (science infaillible et vérité); il a révélé telle doctrine et s'en porte garant. » Tout cela étant d'abord connu et affirmé, je puis croire cette doctrine par le motif de la foi, *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*. Ce qui complice encore ces énoncés qui sont appelés les « préambules de la foi », c'est que leur affirmation ne se fait pas du premier coup à la lumière de l'évidence immédiate. Pour notre esprit humain, il n'y a de vérité immédiatement évidente ni dans le fait de l'existence de Dieu, voir DIEU, t. IV, col. 887 sq., 923 sq., ni dans les attributs divins de science et de vérité, ni surtout dans le fait de la révélation, comprenant le fait général que Dieu ait parlé par le Christ et le fait particulier que tel dogme fasse réellement partie du contenu de la révélation chrétienne. Or, quand un énoncé n'est pas immédiatement évident, nous ne pouvons l'affirmer que moyennant d'autres vérités qui constituent son motif, sa preuve. Voir col. 125. Il en sera donc ainsi dans chacun des actes intellectuels par lesquels nous affirmons les préambules de la foi. Sur ces actes, les théories et les difficultés qu'ils soulèvent, nous poserons les questions suivantes : 1° Ces actes peuvent-ils se faire sans aucun motif intellectuel, par un coup de volonté? Quels sont-ils, dans le détail? 2° Qu'est-ce que le fidéisme? Sa position est-elle raisonnable? 3° Quelles sont ses origines et ses objections? 4° L'Écriture est-elle favorable au fidéisme? 5° Les Pères lui sont-ils favorables? 6° Documents ecclésiastiques sur le fidéisme. 7° Ces actes qui préparent rationnellement la foi doivent-ils avoir la fermeté de la certitude? Le semi-fidéisme. 8° Objection tirée de la 4^e proposition condamnée par Innocent XI; explication de la condamnation. 9° Aperçu sur la certitude en général, ses éléments, ses espèces; l'évidence. 10° Peut-on exiger, avant de croire, d'avoir l'évidence parfaite des préambules, par exemple, du fait de la révélation? 11° Qu'entend-on par « évidence de crédibilité »? 12° La certitude relative des enfants et des ignorants sur le fait de la révélation existe-t-elle, et peut-elle suffire? On entrevoit déjà l'extrême complication de la question, d'ailleurs très pratique, que nous abordons.

1° Les actes intellectuels qui préparent la foi peuvent-ils se faire sans aucun motif intellectuel, par un coup de volonté? — Nous ne nions pas le rôle de la volonté dans les croyances; mais il doit être limité et réglé, car : 1. la

force physique de la volonté ne va pas jusqu'à faire admettre quelque chose à l'intelligence sans aucun motif intellectuel, voir CROYANCE, t. III, col. 2371; 2. quand elle aurait cette force physique démesurée, elle ne pourrait moralement et légitimement en faire usage. La volonté n'est pas une puissance despotique et sans règle dans la nature. Pour qu'elle agisse licitement sur une autre faculté, il faut qu'elle respecte la nature de cette faculté; surtout, si cette autre faculté est l'intelligence, dont la nature est d'atteindre non pas seulement quelque intérêt subjectif, mais la vérité objective, qui ne dépend pas de nous et a droit à notre respect. Quand elle agit sans sortir d'elle-même, simplement, par un acte immanent, la volonté suppose seulement comme motif un bien convenable qui l'attire; mais quand elle influe sur une autre faculté, elle doit présupposer en outre que cette intervention se fasse dans les conditions normales de cette faculté et pour son bien : et cela doit être constaté avant qu'elle intervienne. « Quand il s'agit de mouvoir la volonté à son acte immanent, *actus elicited*, écrivait le P. Jean Semeria, il suffit d'un motif proportionné à la volonté elle-même. Mais il en est autrement, quand il s'agit d'un acte commandé par la volonté (*actus imperatus*) : celui-ci suppose un acte double, le mouvement de la volonté qui commande et le mouvement de la faculté qui exécute. Aussi faut-il alors et un motif proportionné à la volonté, et un motif proportionné à la faculté dont la volonté doit commander l'acte (un motif intellectuel, s'il s'agit de l'intelligence). Car la volonté, qui gouverne toutes nos facultés comme un père de famille tous les membres de la société domestique, la volonté ne pourrait commander l'acte, par exemple, de l'intelligence, s'il n'était constaté par un jugement préalable qu'un objet proportionné à cette faculté ne fait pas défaut, sur lequel puisse s'exercer l'acte que la volonté est sur le point de lui commander. » *Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores theologos*, Plaisance, 1891, p. 43-45. Quand il s'agit de commander la foi de l'intelligence à tel dogme, il faut constater d'abord que ce dogme est croyable comme parole de Dieu : et le jugement préalable qui montre ainsi à la volonté la légitimité de son intervention s'appelle alors « jugement de crédibilité ».

Avec des motifs intellectuels très solides, quoique laissant place à un doute imprudent, nous admettons un certain coup de force de la volonté pour chasser ce doute de l'esprit. Voir CROYANCE, t. III, col. 2384-2387. Mais de cette concession on ne saurait conclure que, sans aucun motif intellectuel, à l'avance, la volonté puisse commander à l'intelligence d'adhérer. La conclusion serait boiteuse. « C'est comme si l'on raisonnait ainsi : Sans une lumière intense, l'œil peut voir; donc il peut voir sans aucune lumière. » Ulloa, *Theologia scholastica*, Augsburg, 1719, t. III, p. 85.

Quels sont, dans le détail, ces actes intellectuels qui préparent l'acte de foi? — Ces actes, qui, tendant au même but, ont entre eux une certaine unité morale, ont été sommairement groupés sous un seul nom : « jugement de crédibilité »; par eux la vérité révélée nous est présentée comme croyable, *credibilis*. Examinant de plus près ce groupement, les théologiens y ont tout d'abord distingué deux choses :

1. Un jugement pratique de crédibilité, qui éclaire plus immédiatement la volonté de croire; car avant que la volonté puisse commander la foi, il faut, comme dans tous ses autres actes libres, un jugement (*dictamen*) de la conscience sur l'honnêteté ou licéité de l'acte considéré au concret, *hic et nunc*, avec toutes ses circonstances : donc un jugement essentiellement pratique. Ce qu'on appelle « jugement de crédibilité » est principalement le jugement pratique. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2203.

2. Plusieurs jugements *spéculatifs* doivent préparer ce jugement pratique. En effet (nous l'avons vu plus haut) pour que le motif spécifique de la foi entre en jeu, il faut que l'intelligence adhère d'abord à l'existence du vrai Dieu, à sa science et à sa véracité, puis au fait de la révélation chrétienne; et, pour avoir le dogme chrétien dans le détail, il faudra qu'elle adhère à l'Église infaillible, ou qu'elle remplace par autre chose cette adhésion qui n'est pas nécessaire dans tous les cas. Voir col. 150 sq. Cette pluralité de jugements spéculatifs préalables vient de ce que le témoignage est un procédé intellectuel bien plus compliqué que la simple intuition : à plus forte raison quand il s'agit du témoignage divin donné autrefois, et appliqué par un autre témoignage, par exemple, celui de l'Église. Et puis ces jugements préparatoires à la foi ne sont pas immédiats, ni ne peuvent se faire par un simple coup de volonté, nous l'avons vu : il leur faut donc d'autres jugements, qui leur fournissent à eux-mêmes leurs preuves, leurs motifs intellectuels.

Laissant de côté pour le moment ce grand appareil des jugements spéculatifs de crédibilité, revenons à leur aboutissant, le jugement *pratique*. Lui aussi, soumis à l'analyse, s'est montré plus complexe qu'on ne l'avait cru peut-être : il a été d'abord dédoublé : « Je *peux* prudemment croire; je *dois* croire. » Le premier de ces deux jugements garde à un titre spécial le nom de « jugement de *crédibilité* », vu l'étymologie de ce mot. Pour le second, un théologien d'une subtilité excessive et aventureuse, Caramuel, lui a fabriqué un nom. « Il ne s'est pas contenté du terme de *crédibilité*, mais il a ajouté la *credendité* ou nécessité de croire, » dit de lui Cardenas, *Crisis theologica*, Venise, 1700, p. 188. En effet, nous trouvons dans Caramuel « qu'on doit démontrer la *crédibilité* de la foi orthodoxe, et même sa *credendité*, » et pour s'excuser de la nouveauté du terme, il ajoute que, « bien que les auteurs classiques n'aient pas tiré du participe en *dus* des noms abstraits, c'est maintenant nécessaire. » *Theologia moralis fundamentalis*, Lyon, 1676, l. II, n. 2339, p. 688. A partir du xvii^e siècle, plusieurs théologiens ont adopté ce terme nouveau, et quelques-uns l'ont rendu un peu plus barbare, en disant, je ne sais pourquoi, « *credentité*. » Il y en a même qui exigent ce jugement avant *tout* acte de foi. Mais le précepte positif de la foi n'obligeant pas pour chaque instant, *pro semper*, l'acte de foi est souvent de surrogation et non pas d'obligation; alors il suffit bien de voir que cet acte que je vais faire est licite, permis par la prudence, honnête, louable, sans voir qu'il soit d'obligation. Caramuel lui-même dit qu'il faut démontrer « la *credendité* de la foi orthodoxe, » prenant évidemment la foi au sens objectif, pour la vraie religion, la vraie révélation; il ne dit pas qu'avant *tout* acte de foi il faut se démontrer l'obligation, la *nécessité de cet acte*. On comprend donc pourquoi beaucoup de théologiens, quand ils énumèrent les actes absolument nécessaires comme préparation à *tout* acte de foi, omettent ce jugement de *credendité*.

Les jugements pratiques, préparatoires à la foi, peuvent encore se multiplier par un autre côté. D'après les principes posés plus haut, l'intelligence doit diriger la volonté tant dans ce premier acte, où la volonté se propose une fin à atteindre par l'acte de foi, que dans le second, où elle intervient de fait dans le domaine de l'intelligence et la pousse à croire. Voir col. 172. C'est à la direction du second acte qu'appartiennent les jugements de *crédibilité* dont nous avons parlé. A la direction du premier répond un jugement préalable sur l'honnêteté de la fin que poursuit la volonté, et sur l'utilité de l'acte de foi considéré comme moyen pour atteindre cette fin; mais nous n'insisterons pas sur cette catégorie de jugements, soit parce qu'elle com-

pliquerait une question déjà bien complexe, soit parce qu'elle ressemble à ce qui se passe dans tous les « actes humains » et n'offre pas de difficulté qui soit spéciale à notre sujet. Le P. Gardeil, au contraire, a cru devoir surtout insister, dans son résumé de la genèse de l'acte de foi, sur cette partie commune à tous les actes humains. Voir *CRÉDIBILITÉ*, col. 2205, 2206, et *La crédibilité et l'apologétique*, 2^e édit., 1912, p. 327 sq. Et comme d'ailleurs, sur ce terrain de la genèse de l'acte humain, il tend à multiplier des actes qui ne sont pas tous communément admis comme nécessaires à cette genèse, et dont quelques-uns répondent à des vues systématiques seulement, son énumération à quelque chose d'un peu effrayant, et la clarté des tableaux synoptiques ne semble pas suffire à dissiper cette impression.

2^o *Qu'est-ce que la fideïsme? Sa position est-elle raisonnable?* — 1. *Sens du mot chez les protestants contemporains.* — Chez eux, le mot « fideïsme » a pris un sens spécial, sous la plume de M. Ménégoz. En 1879, dans un opuscule intitulé : *Réflexions sur l'Évangile du salut*, il disait leur fait aux deux grandes écoles du protestantisme, les orthodoxes et les libéraux. La foi luthérienne, c'est la confiance, « le don du cœur à Dieu. » Qu'en ont fait les orthodoxes? « Tout en enseignant la justification par la foi, ces docteurs confondent, sous le nom de foi, deux choses bien distinctes; le don du cœur à Dieu, et l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée; ils confondent la *foi* et la *croiance*, et ils arrivent ainsi à substituer au dogme du salut par la foi *seule* le dogme du salut par la foi et par les *croiances*. » Ménégoz, *Publications diverses sur le fideïsme*, Paris, 1900, p. 30. Il aurait pu se souvenir que Luther lui-même avait déjà équivoqué pareillement sur le mot « foi », comme le remarque M. Harnack. Voir col. 77. Quant aux libéraux, M. Ménégoz leur reproche d'avoir remplacé la foi luthérienne par la charité, et de défendre « la doctrine du salut par l'amour de Dieu et du prochain. » Voir col. 71. Il conclut : « En face de cette double erreur, nous posons le dogme du salut par la foi, *indépendamment des croiances*... Nous affirmons le *sola fide* dans toute sa teneur. Le *sola*, nous l'opposons aux orthodoxistes; le *fide*, nous l'opposons aux libéraux. » *Op. cit.*, p. 33-34. « Celui qui consacre son âme à Dieu est sauvé, indépendamment de ses croiances. Voilà l'Évangile, la bonne nouvelle, qu'il faut annoncer à ces masses... rongées par le doute que la science moderne a jeté dans leur esprit... Qu'on leur prêche le *sola fide*, le *fideïsme*, si l'on veut l'appeler ainsi, dans sa divine ampleur, et l'on verra que cette doctrine trouvera un écho dans leur âme. » *Op. cit.*, p. 36. Doctrine comode, en effet : « La foi n'implique pas d'une manière absolue la croyance consentie à l'existence de Dieu, » p. 49. Mais alors à qui se consacre-t-on? A ce christianisme-là, ne semble pas non plus nécessaire la croyance à l'existence de Jésus. Voir *EXPÉRIENCE RELIGIEUSE*, col. 1832, une citation de Ménégoz. Mais nous avons déjà suffisamment réfuté ces fausses définitions de la foi et cet antidogmatisme. Ce qu'il importait de noter ici, c'est le mot « fideïsme » employé pour la première fois en ce sens, emploi qui depuis a fait fortune.

M. Ménégoz ne pouvait s'arrêter en si bon chemin, et il devait lancer un autre mot, en 1897, à l'apparition du livre d'Aug. Sabatier, *Esquisse...* « Profondément ému, » il signale sa rencontre avec M. Sabatier, son ami et collègue. Ils étaient partis de points de vue différents, et ainsi l'un était arrivé au « fideïsme » l'autre à ce qu'il appelle le « symbolisme critique ». Mais, au fond, c'est la même chose, qu'on peut appeler le « symbolo-fideïsme ». *Op. cit.*, p. 228. Bien des gens, trouvant l'expression un peu lourde, se contentent du mot de « fideïsme », comme le remarque M. l'abbé

Snell, *Essai sur la foi dans le catholicisme et le protestantisme*, 1911, p. 62, chez qui l'on trouvera de plus amples détails sur cette école protestante.

2. *Sens du mot chez les catholiques.* — Ainsi employé par les protestants contemporains dans un sens dont nous ne nous occuperons plus, le mot « fidéisme » se rencontre dès la première moitié du XIX^e siècle chez les catholiques dans un sens absolument opposé. C'est chez eux un mot pris en mauvaise part, et dont nulle école ne s'est vantée. Ceux qui se glorifiaient du nom de traditionalistes n'ont jamais revendiqué celui de fidéistes, quoique plusieurs d'entre eux l'aient mérité, et que leurs adversaires le leur aient donné. — Le « fidéisme » peut être défini comme tendance, ou comme système. Au premier point de vue, c'est « une tendance à donner trop peu à la raison, trop à la foi ou à la croyance. » J.-V. Bainvel, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* de M. d'Alès, 1911, t. II, col. 57. Au second, c'est un système qui met la « foi » à la base de toute notre connaissance, ou du moins de toute notre connaissance religieuse. Si cette « foi » est l'acte théologal expliqué dans cet article, c'est alors proprement le « fidéisme » dont nous voulons nous occuper.

Disons toutefois, en passant, qu'en un certain sens on pourrait appeler « fidéistes » les philosophes qui font reposer toute la connaissance humaine sur la « foi », entendant par là tout autre chose que la foi théologique. Les uns, comme Jacobi, Herder et autres philosophes allemands, réagissant contre le subjectivisme de Kant, ou les philosophes écossais réagissant contre l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume, ont appelé « foi » l'adhésion immédiate à certaines vérités premières de la raison comme ayant une valeur objective, bien qu'elles ne puissent se démontrer. Voir Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e édit., 1875, art. *Foi*, p. 543. Ils ont beaucoup de vrai : mais ce qu'ils appellent « foi » est l'évidence, si confuse soit-elle, de la valeur de notre raison ; et ils ont tort de la décrire comme une force aveugle, qui est ce qu'il y a de plus anti-intellectuel, et de rabaisser ainsi le fondement de la certitude, cette perfection de notre intelligence. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2159, 2160. D'autres ont fait reposer toute la connaissance sur la foi au témoignage du genre humain (Lamenais) ; le système est mauvais, mais il emploie le mot « foi » avec plus de propriété et de précision. D'autres enfin ont fait reposer la connaissance morale et religieuse sur la « foi », entendant par là une conviction sans valeur objective, mais qui joue un rôle utile, ainsi Kant, Hamilton. Voir CROYANCE, t. III, col. 2365.

Pour nous, qui ne nous occupons ici que de la théologie, le « fidéisme » est le système qui veut mettre à la base et au début de toute notre connaissance religieuse la foi, au sens *théologique* du mot : en d'autres termes, le système qui n'admet pas qu'on prouve d'abord les préambules de la foi par la raison naturelle, et qu'ainsi la raison conduise l'homme à la foi. On voit comment le fidéisme se rattache à la question présente des actes intellectuels qui doivent précéder la foi. Il vaut la peine qu'on y insiste, et n'est pas une erreur d'un autre âge, une erreur entièrement périmée. Aujourd'hui même, comme le remarque M. Bainvel, « il y a, chez nombre de catholiques en vue, une défiance de la raison et un réveil des tendances fidéistes. Il serait long d'en chercher les causes. Mais le fait est visible. » *Loc. cit.*, col. 58.

Avant tout, il faut bien délimiter cette erreur. Ce n'est pas être fidéiste que de faire jouer un rôle à la *grâce* dans la connaissance des préambules de la foi, si l'on entend par « grâce » un secours *subjectif*, qui aide à connaître, mais sans constituer pour l'intelli-

gence un *objet*. Voir DIEU, t. IV, col. 860-862. Quand même on exagérerait le rôle d'une telle grâce dans la crédibilité (nous traiterons de ce rôle, col. 237 sq.), cette exagération ne supprimerait pas l'usage de la raison avant la foi, elle ne suppléerait pas les objets que doit voir alors la raison humaine, les motifs de crédibilité, la logique des preuves. Être fidéiste, c'est vouloir exclure cette preuve rationnelle des préambules de la foi, soit en la remplaçant par un coup de volonté, ce que nous avons déjà réfuté, voir col. 172, soit, plus ordinairement, en la remplaçant par le motif intellectuel de la foi divine, par l'autorité de la révélation, secours *objectif*. On comprendra mieux cette forme plus ordinaire du fidéisme, en examinant tout de suite si elle est raisonnable, ce qui nous la fera exposer en détail.

Les principaux préambules de la foi, c'est l'existence de Dieu, son autorité, c'est-à-dire sa science et sa véracité ; c'est encore le fait qu'il a parlé, qu'il a révélé telle et telle doctrine. Puisque ces préambules ne sont pas des vérités immédiatement évidentes, ils ont besoin d'une preuve, d'un moyen terme qui nous mette en communication avec eux. « Mais, dit le fidéisme, pourquoi ce moyen terme ne serait-il pas tout simplement le motif même de la foi divine ? J'admettrais un dogme, la Trinité, par exemple, à cause de l'autorité de Dieu ; et remontant plus haut sans sortir du motif de la foi, j'admettrais l'autorité de Dieu parce qu'il nous l'a révélée, voir, par exemple, Rom., III, 4. Ainsi, l'on fonderait la foi sur la foi ; le fondement serait le plus solide de tous, et le procédé logique serait homogène et très simple. » Contre ce procédé nous donnons les raisons suivantes :

a) On veut que l'autorité de Dieu, motif de notre foi à la Trinité, soit prouvée par l'autorité de Dieu révélant son autorité même. L'autorité de Dieu jouerait donc ici un double rôle, actif et passif : elle se prouverait elle-même. Ou bien nous sommes en face d'un *cercle vicieux* ou d'une *pétition de principe*, *a* prouvé par *a*, procédé déraisonnable : ou bien, si on veut l'éviter, il faut que l'autorité de Dieu, prise activement, après s'être prouvée elle-même, devienne à son tour logiquement passive, par rapport à autre chose qui la prouvera. Que sera cette autre chose ? Sera-ce encore l'autorité de Dieu, intervenant dans un nouveau rôle actif ? Mais nous pourrions recommencer ici et toujours la même difficulté ; et si l'on garde la même solution (*a* prouvé par *a'* prouvé par *a''*...) nous allons à l'infini, autre procédé déraisonnable. Sera-ce une preuve *rationnelle* de l'autorité divine et du fait de la révélation, dernier point d'appui où l'on s'arrêtera enfin ? Je le veux bien, mais alors on abandonne le fidéisme, qui condamne ce genre de preuve, et l'on fait en quelque sorte reposer la foi sur la raison. Quoi qu'on choisisse, la position du fidéisme n'est pas tenable. Voilà l'argument décisif contre lui. Voir Franzelin, *De traditione et Scriptura*, 2^e édit., Rome, 1875, *Appendix de habitudine rationis humanae ad divinam fidem*, c. III, n. 1, p. 595. Cf. CERTITUDE, t. II, col. 2159.

b) La foi divine étant essentiellement une connaissance *médiate*, elle ne sera raisonnable, d'après la nature de l'esprit humain, que si elle se ramène en définitive à des connaissances *immédiates*, qui sont pour l'homme les principes évidents de la raison et les faits d'expérience : sans quoi elle restera en suspens, elle cherchera indéfiniment, sans le trouver, un premier point d'appui, l'anneau fixe d'où doit pendre toute la chaîne.

c) Les fidèles appliquent naturellement à la foi divine le même procédé qu'ils suivent pour la foi à un témoignage humain, et les Pères autorisent ce rapprochement. Voir col. 110. Or, quand un témoin nous

atteste une chose, et en même temps sa compétence et sa véracité, ce n'est pas à cause de son seul témoignage et par simple foi que nous admettons en lui ces qualités d'un bon témoin, mais parce que nous les avons vérifiées chez lui par l'expérience ou par le raisonnement. Car d'affirmer qu'on est véridique, c'est chose commune à ceux qui le sont... et aux menteurs; en un mot, à tout le monde. La seule affirmation de l'intéressé ne suffit donc pas; la traiter comme une preuve serait illogique : nous devons vérifier ces qualités par une autre voie. Cette vérification est une loi de notre intelligence; elle doit donc s'appliquer au témoignage divin lui-même, qui ne change pas ces lois, mais s'y adapte pour entrer en communication avec nous. De plus, quand il s'agit d'un témoin éloigné qui nous parle par intermédiaire, par une déposition écrite, je suppose, il ne suffit pas que le document en question prétende provenir de lui; il y a des pièces faussement attribuées à tel auteur, ou falsifiées. Le fait que c'est bien ce témoin qui parle doit donc être vérifié, soit par son écriture bien connue ou sa signature ou son cachet, soit par le témoignage d'autres personnes dignes de foi et déjà contrôlées, etc. Ainsi est-il nécessaire que nous vérifions l'origine des Écritures, la mission divine que s'attribuent ceux qui ont fondé notre religion et ceux qui en conservent les dogmes. Non seulement ce n'est pas faire injure à Dieu qui parle, mais nous lui ferions injure si nous acceptions imprudemment ces intermédiaires, au risque de confondre la parole divine avec celle de quelque imposteur. Le fait de la révélation, cet autre préambule de la foi, ne doit donc pas non plus être admis en partant de la foi, sans un contrôle préalable de la raison.

L'enfant lui-même, quand, sous la direction de l'Église, il commence à faire l'acte de foi divine, ne peut échapper à cette loi d'une première vérification faite par sa raison. Il admet les mystères de la religion, parce que Dieu, qui les a révélés, ne peut ni se tromper ni nous tromper. Mais pourquoi admet-il ces attributs divins, et le fait de la révélation, et le fait de l'Église infallible? Parce que ses parents, le curé, le catéchisme imprimé, etc., affirment tout cela, sans parler de quelques raisons de bon sens que l'on a pu y joindre. Et pourquoi croit-il à leur témoignage? Parce qu'il y aperçoit confusément les qualités des bons témoins, science, véracité; et par quel moyen les aperçoit-il? Par son expérience et sa raison personnelle, en se basant sur des signes extérieurs de gravité, de science, de probité, d'intérêt pour lui et pour son instruction, etc. De même les récits évangéliques le toucheront par des signes de véracité, de haute vertu; l'Église, par sa dignité, sa charité, ses œuvres, etc. « Il ne faut pas s'imaginer, dit Bossuet, que les enfants en qui la raison commence à paraître, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité... Il faut des motifs pour nous attacher à l'autorité de l'Église; Dieu les sait, et nous les savons en général : de quelle sorte il les arrange, et comment il les fait sentir à ces âmes innocentes, c'est le secret de son Saint-Esprit. Tant y a que cela se fait. » *Réflexions sur un écrit de M. Claude*, vi^e réflexion, dans *Œuvres*, édit. Lachat, 1867, t. XIII, p. 589. Bossuet ne veut pas appeler « examen » cet exercice de la raison dans l'enfant qui, aidé de la grâce, s'achemine à son premier acte de foi divine. Tout dépend de ce que l'on entend par « examen ». Si l'on y fait entrer le doute formel, il serait certainement néfaste à l'enfant, et l'expérience montre que dans les circonstances normales il n'existe pas chez lui. Au XVIII^e siècle, Lefranc de Pompignan, évêque du Puy, étudie la question dans une controverse intéressante avec un protestant de Genève : « D'une

part, ces motifs ont en eux-mêmes tout ce qu'il faut pour les convaincre, et de l'autre (les enfants) n'opposent point à cette conviction, par des préjugés contraires, une résistance qui partage leur esprit et le tiennent quelque temps en suspens... L'âge où un enfant devenu raisonnable est obligé à l'acte de foi divine, n'est pas dans l'espace du temps un point indivisible; il a une durée qui correspond nécessairement à la succession et au développement des idées... Cette foi n'a pas dans son cœur une racine secrète qui la fasse éclore soudainement; les opérations de la grâce s'enrichissent et perfectionnent la nature, mais ne la détruisent pas. Il faut, avant l'exercice actuel de la foi, qu'il y ait une véritable proportion... entre l'intelligence de cet enfant et les motifs de crédibilité qu'on lui présente. Le temps qui amène cette proportion n'est pas un temps où il hésite; c'est un temps où il écoute pour entendre : et dès qu'il a entendu, il croit, ou du moins il doit croire. » *Controverse pacifique sur la foi des enfants*, etc., dans Migne, *Theologiae cursus*, t. VI, col. 1132. Ce n'est d'ailleurs pas encore le moment pour nous d'aborder tout le problème de la « foi des simples ». Voir col. 221.

Si l'on regarde superficiellement cet acte de foi de l'enfant, il semblera n'avoir aucune préparation rationnelle. Il en serait de même, si nous prenions mal à propos comme spécimen ces actes de foi implicites et confus, ordinaires aux pieux fidèles, quand, par exemple, ils adorent par une génuflexion le Christ dans l'eucharistie, où la foi seule peut ainsi le reconnaître. Lorsque nous renouvelons un acte complexe, que nous avons déjà fait mille fois, nous passons si vite sur certains de ses éléments, qu'à la réflexion ils sont imperceptibles : ainsi un raisonnement se fera si vite qu'on en prendra le résultat pour une intuition; un choix de la volonté sera si rapide, que la délibération n'y apparaîtra pas, bien qu'en réalité l'acte soit suffisamment délibéré. De même dans le cas présent : le fidèle adhère au dogme de la présence réelle, non pas sans aucun motif intellectuel, mais pour le même motif pour lequel il y a toujours adhéré, et qu'il sait être bon et solide, quand même il ne s'en souvient pas distinctement. C'est adhérer implicitement à la révélation de l'eucharistie et à la véracité du Dieu qui l'a faite, en un mot, à tous les préambules nécessaires de la foi et à leurs preuves rationnelles ou « motifs de crédibilité ». Ainsi l'acte nouveau est suffisamment fondé en raison; mais en psychologie, ce ne sont pas ces répétitions sommaires d'actes antérieurs qu'il faut choisir, quand on veut étudier la nature et les éléments de telle espèce d'actes; il faut remonter aux actes faits avant l'habitude prise, et lentement exécutés : ce sont là de « meilleurs sujets » pour l'analyse, et les autres, qui les répètent, ne valent qu'autant qu'ils se réfèrent confusément à ceux-là. Voilà pourquoi nous avons choisi le cas du premier acte de foi dans l'enfant chrétien, et mieux vaudra encore choisir comme exemple le premier acte de foi dans l'adulte instruit qui se convertit lentement à la foi chrétienne; c'est le meilleur de tous pour étudier distinctement la genèse de la foi. Au moins sur ce cas typique, notre thèse est absolument commune à toute l'École. Voir Coninck, *De moralitate*, etc., disp. XIII, n. 2, 1623, p. 227; Kilber, *De fide*, n. 171, dans Migne, *Cursus theologiae*, t. VI, col. 543. De nos jours, on a parfois accusé Suarez de s'écarter de ce consentement commun, et d'aller au fidéisme, à cause de son système sur l'analyse de la foi. Mais quelque erreur que l'on puisse reprendre dans ce système, dont nous parlerons ailleurs, Suarez, comme les autres théologiens, exige, avant la foi, que les préambules soient considérés à la lumière de la raison et prouvés par des motifs de crédibilité, ce qui le distingue nettement des fidéistes.

Voir Tepe, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1896, t. III, p. 357.

3° *Quelles sont les origines et les objections principales du fidéisme?* — Le fidéisme, qui suppose la vraie doctrine sur la nature et le motif de l'acte de foi, ne veut pas qu'on en prouve les préambules par la raison humaine. Mais la question des préambules et de leurs preuves ne se pose même pas pour tant de protestants modernes qui ont perdu la notion de la foi au témoignage de Dieu, et pour qui la « foi » est une intuition, ou même un sentiment. Ils ne sont donc pas fidéistes, à proprement parler, bien qu'ils aient des assertions semblables à celles du fidéisme, par exemple, Schleiermacher quand il dit : « Nous renonçons absolument à toute preuve de la vérité et de la nécessité de la religion chrétienne. » Cité par les théologiens du Vatican, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 528. Écartons donc tous ces piétistes, sentimentalistes, protestants libéraux, et enfin les modernistes, et ne considérons, dans la question du fidéisme, que des protestants conservateurs, des jansénistes, et des catholiques appartenant à l'école vaguement appelée « traditionaliste ». Et demandons-nous quels courants d'idées ont donné naissance à l'erreur que nous combattons chez eux.

1. Le principal de ces courants est un certain *scepticisme*, une défiance de la valeur de la raison et des preuves qu'elle peut fournir. Tandis que ce doute malsain est pour plusieurs « un oreiller commode », d'autres qui en souffrent tâchent d'en sortir en se jetant tête baissée dans la foi, ils sont fidéistes. Mais comment des protestants conservateurs et des catholiques ont-ils pu arriver à douter de la valeur de la raison, sinon dans tous les domaines, arts, sciences, etc., du moins dans celui de la morale et de la religion? Par la fausse conception qu'ils se sont faite d'une doctrine révélée, celle du *péché originel*, dont ils se sont *exagéré les ravages*. Si nous suivons dans l'histoire des idées les principales apparitions du fidéisme, nous verrons qu'elles se rattachent le plus souvent à cette exagération.

Il en est ainsi des chefs de la Réforme. « Je dis que, soit dans l'homme, soit dans les démons, les forces spirituelles ont été non seulement corrompues par le péché, mais complètement détruites, en sorte qu'il ne reste plus en eux qu'une raison dépravée, etc. Tout ce qui est dans notre volonté est mal, tout ce qui est dans notre intelligence est erreur. » Luther, *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, I, 55, voir Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, 1912, t. III, p. 65. De là, chez beaucoup de protestants, la conviction que la raison est impuissante à prouver même l'existence de Dieu, ce premier préambule de la foi, cette vérité si accessible au genre humain. Voir DIEU (*Connaissance naturelle*), t. IV, col. 765-767. De là, dans la doctrine de Luther, la « pure passivité » avec laquelle doit être reçue la grâce de Dieu en général et en particulier la foi « sans produire aucun acte d'intelligence ou de volonté. » Voir Denifle, *loc. cit.*, p. 261-266. Cf. EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, col. 1787, 1788. De là, chez Calvin, la défiance de tous les arguments apologétiques quand il s'agit de prouver le fait de la révélation : « Nos esprits ne font que flotter en doutes et scrupules, jusqu'à ce qu'ils soient illuminés. » *Institution*, I, I, c. VII, n. 4, Genève, 1562, p. 27. « Ceux qui veulent prouver par arguments aux incrédules que l'Écriture est de Dieu, sont inconsidérés. Or cela ne se connaît que par foi. » *Loc. cit.*, c. VIII, n. 12, p. 35. Il fait cependant aux arguments une certaine place, mais *après la foi*.

Le jansénisme, tout en mitigeant la doctrine protestante sur les suites du péché originel, gardait encore là-dessus des idées fort exagérées. De là le fidéisme qui apparaît çà et là dans Pascal : « Qui blâmera donc

les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? » etc. *Pensées*, édit. des *Grands écrivains*, t. II, p. 145. Voir DIEU, t. IV, col. 803-806. On trouve cependant chez Pascal des assertions apologétiques qui ne sont pas d'un fidéiste. Sous l'influence du jansénisme, certaines exagérations de la doctrine de la chute apparaissent souvent dans notre littérature religieuse du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle.

Elles ont passé de là dans l'école traditionaliste, qui ne voyait rien de mieux à opposer au rationalisme moderne. Elles y ont produit chez plusieurs le fidéisme. Lamennais, par exemple, conclut de ses recherches « que la raison individuelle, abandonnée à elle-même, va nécessairement s'éteindre dans le scepticisme absolu... D'où il suit que la voie de raisonnement ou de discussion... n'est pas le moyen général offert aux hommes pour discerner avec certitude la vraie religion. » *Essai sur l'indifférence*, t. II, c. XIX, dans *Œuvres*, 1836, t. II, p. 183 sq. « Il faut, dit-il ailleurs, que la vérité se donne elle-même à l'homme... Quand elle se donne, il la reçoit, voilà tout ce qu'il peut : encore faut-il qu'il la reçoive de confiance, sans exiger qu'elle montre ses titres; car il n'est pas même en état de les vérifier. » *Pensées diverses*, dans *Œuvres*, t. VI, p. 411. Il sera question de Bautain et de Bonnetty à propos des documents de l'Église.

Nous n'avons pas à répondre ici aux exagérations du dogme de la chute, ni aux objections qu'elles peuvent fournir aux fidéistes. Voir PÉCHÉ ORIGINEL; RÉVÉLATION. Est-elle nécessaire depuis la chute, pour connaître les vérités morales et religieuses accessibles à la raison, et dans quel sens?

Notons enfin que cette grande cause de fidéisme, le mépris sceptique de la raison, peut aujourd'hui provenir, chez un protestant ou même chez un catholique, non pas d'une exagération sur le péché originel, mais d'une *philosophie subjectiviste* malheureusement adoptée ou insuffisamment abandonnée, par exemple, du kantisme ou de l'agnosticisme. Voir J.-V. Bainvel, et l'exemple de Brunetière qu'il donne, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, art. *Foi, fidéisme*, t. II, p. 61, 62.

2. On arrive au fidéisme par un autre chemin : par *exagération du principe d'autorité*. On craindra de ne pas assez soumettre l'individu à Dieu ou à l'Église, de donner à la raison individuelle trop de contrôle et d'autonomie, enfin de rabaisser la foi en la faisant dépendre d'une raison faillible. C'est par cette voie que Gerbet est arrivé au fidéisme. Dans l'opuscule où il le défend, il n'est pas question du péché originel. Voir *Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, Gand, 1830. Nous critiquerons ses principaux arguments, soit parce que cette classe d'objections fidéistes n'est pas assez connue, soit parce que les explications qu'elle provoque sont importantes non seulement pour la controverse fidéiste, mais encore pour la controverse protestante.

1^{re} objection. — Si l'acte de foi dépend d'actes préambulaires de la raison individuelle, par lesquels les préambules de la foi sont vérifiés et constatés, nous retombons dans le système protestant du jugement privé, du libre examen. Gerbet, *op. cit.*, c. VIII, p. 119 sq. — *Réponse.* — Qu'est-ce que le libre examen des protestants? Il consiste à rejeter le magistère infallible de l'Église, destiné à nous garder et à nous expliquer le contenu de la révélation; en le rejetant, la raison individuelle assume la tâche immense de contrôler par elle-même quels sont les livres inspirés, dans quelle mesure ils le sont, quel est le sens exact même des passages difficiles, quel catalogue d'énoncés doit en être tiré pour être cru comme parole de Dieu. Nous

avons réfuté ce système en montrant le rôle qu'a dans la foi l'Église comme infaillible. Voir col. 151 sq. Mais le « libre examen » ne consiste pas du tout à se prouver par sa raison individuelle les *préambules* de la foi; cette preuve est nécessaire pour que la foi soit raisonnable, d'ailleurs elle peut se faire d'une manière proportionnée au degré de culture de chacun, et n'implique pas la tâche immense dont nous parlions tout à l'heure.

Mais, dira le fidéiste, si l'on doit recevoir du témoignage de l'Église infaillible le contenu des Livres saints et tous les dogmes, pourquoi ne doit-on pas de même en recevoir les *préambules* de la foi? — *Réponse.* — Parmi ces *préambules* figure l'infailibilité de l'Église elle-même; quand je ne la connais pas encore, je ne puis pas la recevoir de l'affirmation de l'Église sans aucune preuve; ce ne serait pas raisonnable. Volla pourquoi je dois, dans les *préambules* où je ne la connais pas encore, faire abstraction du magistère infaillible, ce qui n'est pas la même chose que le rejeter. Voir col. 150. Les Juifs de Bérée, après avoir, dans leur synagogue, entendu saint Paul prouver par les prophètes que Jésus était le Messie promis, vérifiaient dans leur bible ses citations et les interprétations qu'il avait données; et l'écrivain sacré, en rapportant cet examen, ne le blâme pas. Act., xvii, 11. C'est qu'il ne faut pas confondre deux phases très différentes, dans la genèse de la foi : 1^{re} phase : on ne connaît encore l'infailibilité ni de l'Église, ni même du Christ; alors on ne peut raisonnablement s'y appuyer; c'est le cas des Juifs de Bérée; ils en sont aux « *préambules* » de la foi chrétienne. — 2^e phase : on a reconnu un magistère infaillible; alors saint Paul ne permettra plus d'examiner avec doute la prédication apostolique, de lui préférer de nouvelles recherches scripturaires et de nouveaux docteurs, mais il dira comme aux Galates inconstants : « Si quelqu'un, fût-ce un ange du ciel, vous prêche un Évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! » Gal., i, 8, 9. De même, Jésus donnait aux non-croyants des preuves de sa mission, des miracles à examiner par leur raison individuelle : mais une fois qu'ils avaient, comme Nicodème, reconnu par là sa mission, il exigeait la soumission et la foi à son enseignement infaillible. Voir col. 63.

Mais, disent les protestants, l'examen que l'on a permis à l'incroyant en voie de se convertir à la foi, pourquoi l'interdire ensuite au croyant? La soumission dont le premier a été dispensé, pourquoi l'imposer au second? — Parce que le premier ne peut raisonnablement se passer d'examen, et que son ignorance (qui n'est pas coupable) l'excuse de la soumission à un enseignement infaillible : tandis que le second, renseigné déjà sur cette infailibilité, n'est plus excusé par l'ignorance, et doit tenir ferme à cette vérité capitale, et employer cette ressource unique pour connaître vite et sûrement tous les dogmes à croire, qui resteront la lumière de sa vie. Voir Tertullien, *De præscript.*, c. viii sq., P. L., t. ii, col. 21 sq. Cf. Freppel, *Tertullien*, 1864, t. ii, xxvii^e leçon, p. 194 sq.

2^e objection. — Ainsi la raison individuelle, avant la foi, fera comparaître à son tribunal et l'Église infaillible, et la révélation infaillible de Dieu même, et les jugera ! « C'est la déclarer souveraine, puisqu'en matière de croyance la souveraineté consiste précisément dans ce droit de juger. » Gerbet, *loc. cit.*, p. 150. — *Réponse.* — N'équivoquons pas sur le mot « juger ». L'Église, en vertu d'une institution divine qui lui délègue quelque chose de l'autorité et de l'infailibilité de Dieu, a un tribunal doctrinal, où elle « juge » à la façon d'une cour suprême, dont la sentence juridique oblige, et oblige sans appel, ce qui lui donne une vraie « souveraineté ». La raison individuelle, au contraire, « juge » au sens psychologique du mot, et non

pas au sens juridique; ce jugement n'est autre chose que ce qu'Aristote appelle « la seconde opération de l'esprit. » C'est d'ailleurs pour elle seule qu'elle juge; c'est par une enquête de caractère privé, qu'elle vérifie le pouvoir infaillible de l'Église, la véracité même de Dieu et le fait de sa révélation; non parce qu'elle domine en souveraine Dieu et l'Église, mais parce qu'une des lois de sa nature, que Dieu lui a donnée, lui demande absolument cette vérification avant qu'elle puisse croire.

3^e objection. — A quoi servira une règle de foi infaillible comme l'Église, si c'est à la raison individuelle qu'il revient d'en examiner et d'en vérifier l'existence, si à l'origine tout dépend du jugement de cette raison? « Comme ce jugement est essentiellement faillible, la foi elle-même devient incertaine. » Gerbet, *loc. cit.*, p. 120. Le résultat final, dépendant solidairement de deux facteurs dont l'un peut-être se trompe, ne pourra jamais être que douteux. — *Réponse.* — La « faillibilité » de la raison humaine, mal comprise des fidéistes, est un défaut en dépit duquel notre raison conserve une rectitude fœconde, une légitime assurance contre l'erreur dans un cas donné, et un critérium certain de la vérité : le nier, ce serait nier la valeur de la raison, ce serait le scepticisme. Notre raison individuelle produit donc des actes qu'on peut appeler « infaillibles »; elle se rend compte alors que les motifs sur lesquels ces actes s'appuient ne laissent pas de place à l'erreur. Seulement, cette infailibilité naturelle ne tire pas à conséquence pour d'autres actes de la même raison, où les motifs ne seront pas si bien contrôlés, et où la raison, par une précipitation dont elle ne se rend pas bien compte ou par quelque autre accident, pourra se tromper. Des philosophes catholiques ont résumé cette situation complexe en disant que la raison humaine est normalement infaillible, faillible par accident : *infallibilis per se, fallibilis per accidens*. L'infailibilité surnaturelle va plus loin : l'Église, dans ses définitions, par exemple, est préservée même de ces accidents, en sorte que le seul fait de la définition nous rassure pleinement contre l'erreur. Quoique dénuée de ce charisme, quoique sujette à des erreurs éventuelles, il n'en reste pas moins vrai que la raison, dans de nombreux cas particuliers, portera sur les *préambules* de la foi un jugement qui, par la valeur bien constatée de ses motifs, aura une certaine infailibilité de fait. C'est assez pour que cet acte préalable de la raison ne vienne pas alors vicier le résultat final, priver l'infailibilité de l'Église de son utilité, et la foi de sa certitude. Le cardinal Newman, bien qu'il réserve le nom d'infailibilité à celle-là seule qui provient d'une assistance surnaturelle (pure différence de mot), donne la même doctrine, qui répond non seulement à l'objection fidéiste contre notre raison, mais encore à des objections protestantes contre l'infailibilité de l'Église : « Très souvent, remarque-t-il, dans la controverse religieuse surtout, on confond mal à propos l'infailibilité (avec toute l'ampleur qu'elle a dans le don surnaturel) et la simple certitude... J'ai un souvenir certain de ce que j'ai fait hier, et pourtant ma mémoire n'est pas infaillible; je suis très sûr que deux et deux font quatre, mais je me trompe souvent dans les longues additions... La certitude tombe sur telle ou telle proposition particulière; ce n'est pas une faculté ou un don, mais une disposition de l'esprit par rapport à un cas bien défini que j'ai devant moi. L'infailibilité, au contraire, est une faculté ou un don, et s'étend, non pas seulement à une vérité en particulier, mais à toutes les propositions possibles dans une matière déterminée. » *Grammar of assent*, Londres, 1895, II^e part., c. vii, § 2, p. 224. Et plus loin : « Je puis être certain que l'Église est infaillible, tout en étant moi-même un faillible mortel : autre-

ment, je ne pourrais pas être certain que Dieu est infaillible, sans être infaillible moi-même. C'est donc une singulière objection qu'on fait parfois contre les catholiques, qu'ils ne peuvent prouver ni admettre l'infailibilité de l'Église sans croire d'abord à la leur propre. La certitude, comme je l'ai dit, tombe sur telle proposition déterminée. Je suis certain des propositions 1, 2, 3, 4, 5, une par une, chacune pour soi. Il peut se faire que je sois certain de l'une d'entre elles, sans être certain du reste. Que je sois certain de la première ne fait pas que je sois certain de la seconde. Mais si j'étais infaillible, alors je serais certain, non pas d'une de celles-ci, mais de toutes, et de beaucoup d'autres qui ne se sont jamais encore présentées à moi. Nous pouvons être certains de l'infailibilité de l'Église, tout en admettant qu'en bien des choses nous ne sommes pas et ne pouvons pas être certains. » *Loc. cit.*, p. 225, 226.

Par ces principes, on réfutera cette objection d'un rationaliste : « L'infailibilité est nécessaire partout, ou elle ne l'est nulle part... Vous n'avez rien gagné si l'évêque n'est pas infaillible en expliquant les conciles à mon curé, si mon curé ne l'est pas en me transmettant les explications de son évêque, si moi-même enfin je ne le suis pas pour comprendre les paroles de mon curé. » E. Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1864, p. 115. Il y aura lieu toutefois d'ajouter plus loin d'autres explications, quand il s'agit de la certitude des préambules non pas chez un homme connaissant suffisamment l'apologétique, mais chez un enfant ou un ignorant.

4° *L'Écriture est-elle favorable au fidéisme ?* — Les fidéistes, faisant ordinairement peu de cas de la raison humaine, et grand cas de la révélation, sont moins touchés des considérations qui prouvent que leur position n'est pas raisonnable, que des arguments tirés des sources de la révélation. Voilà pourquoi nous devons en venir à ceux-ci.

1. En fait de préambules de la foi, les prophètes et le Christ lui-même, comme ils parlaient à un auditoire juif, déjà profondément imbu de monothéisme, n'avaient à prouver ni l'existence de Dieu, ni sa science, ni sa véracité. Mais il leur restait à prouver une autre classe de préambules, le fait de leur mission, de la révélation divine qu'ils apportaient, et à le prouver par la seule preuve proportionnée à un pareil fait, par le miracle. Voir col. 108. Or, nous voyons cette preuve soigneusement donnée par les envoyés divins. Pour les textes de l'Ancien Testament et des Évangiles, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2236-2238.

D'ailleurs, le Christ ne suppose pas que sa mission et ses miracles doivent être reçus les yeux fermés, ou comme un objet de pure foi et non d'examen. Il fait appel aux procédés ordinaires de la raison. Il renvoie ses auditeurs à l'étude approfondie qu'ils font des Écritures, auxquelles ils croient déjà, et où ils pourront trouver ce qui est prophétisé sur lui. Joa., v, 39, 46. Il discute avec eux l'origine divine de ses miracles. Quand les Pharisiens essaient de la nier, disant qu'il chasse les démons par la vertu du prince des démons, Jésus raisonne avec eux, et leur montre combien il est invraisemblable que Satan se chasse lui-même, et que son royaume soit ainsi divisé. Matth., xii, 24 sq. Quand ils objectent qu'une guérison faite le jour du sabbat, étant une violation de la loi et un acte mauvais, ne peut avoir une origine divine, il leur montre qu'ils supposent faussement dans un tel acte une violation de la loi. Marc., iii, 4; Luc., xiv, 5; cf. xiii, 15. Quand ils cherchent à déprécier ses miracles en le traitant de pécheur, Joa., viii, 48; ix, 16, 24, il les met au défi de prouver leurs calomnies, ix, 46, 49.

Cette constatation préalable de ses miracles, de ses vertus, des preuves de sa mission, le Christ la déclare

nécessaire pour qu'il y ait obligation de croire en lui. Il parle ainsi des Juifs incrédules : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché, » Joa., xv, 24 sans péché dans leur incrédulité, donc sans obligation de croire : donc cette obligation n'a commencé qu'après avoir examiné les œuvres extraordinaires, preuves de sa mission. « Maintenant ils ont vu, » *Loc. cit.* C'est pourquoi maintenant ils sont coupables de ne pas croire. « Ils ont vu » : il ne leur demande pas de croire en lui, sans avoir vu d'abord ; la foi présuppose d'autres actes intellectuels qui la préparent. « Ils ont vu » : évidemment par leurs facultés naturelles, c'est-à-dire les sens extérieurs, et la raison qui utilise les données des sens. « Ils ont vu » : donc nos facultés naturelles au moins avec une certaine aide de la grâce, ne sont pas incapables de vérifier le fait de la révélation et l'obligation de croire. Vous avez, leur dit-il ailleurs, la permission de ne pas me croire si les preuves de ma mission ne vous sont pas fournies. Joa., x, 37. Mais si vous avez vu des miracles, avec lesquels des païens même auraient cru, alors malheur à vous ! Matth., xi, 21, 22.

Jésus ne contredit pas cette méthode quand, pour divers motifs, il ordonne temporairement de ne pas divulguer certains de ses miracles. Voir S. Thomas, *Sum. theol.* III^a, q. xlv, a. 3, ad 4^{um}. S'il demande (parfois seulement) un acte de foi à sa puissance avant de faire le miracle Matth., ix, 28, c'est qu'il s'adresse à des gens qui, sur d'autres motifs de crédibilité, par exemple, sur le récit de ses miracles antérieurs, pouvaient déjà croire en lui : la foi chrétienne reste postérieure aux preuves de ses préambules. Sans doute la « foi des miracles » précède le miracle lui-même : mais cette espèce de foi n'est qu'un charisme donné à quelques-uns, et surajouté à la foi chrétienne, qu'ils avaient déjà conséquemment à d'autres motifs de crédibilité. Voir col. 69. Cf. Le Bachelet, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, art. *Apologétique*, t. I, col. 191, 192.

2. Les apôtres ne font pas appel à la seule bonne volonté de croire, ils se préoccupent d'expliquer et de prouver les vérités qui sont les préambules de la foi.

Sur la première classe de préambules, qui contiennent certaines vérités de théodicée, les apôtres insistent quand ils parlent, non pas aux Juifs, mais aux païens, dont le polythéisme effaçait la conception du vrai Dieu, créateur et législateur, présent à nos âmes et opérant en elles. D'ailleurs, l'épicurisme, alors très répandu, niait la providence, qui s'occupe de nous, tandis que le stoïcisme, l'autre philosophie à la mode, se noyait dans un vague panthéisme. De pareilles philosophies rendent impossible la foi au témoignage divin : il y faut un Dieu personnel, s'occupant de nous pour nous sauver, pouvant nous parler et nous donner des signes de sa révélation. Deux endroits seulement des Actes nous montrent un auditoire païen : dans les deux occasions, les apôtres ne manquent pas de présenter tout d'abord une doctrine rationnelle sur Dieu. Act., xiv, 14-16 ; xvii, 24-29. Dans les deux passages, ils mènent au vrai Dieu créateur, et à sa providence, par le spectacle de l'univers bien ordonné ; dans le second, Paul insiste sur la réfutation du polythéisme et sur la présence et l'action bienfaisante de Dieu, citant même un de leurs poètes. Ce n'est qu'après ce long prélude, qu'il en vient au fait de la révélation, à la mission du Christ et au signe qu'en donne sa résurrection, xvii, 30, 31. Sa méthode ne sent en rien le fidéisme.

Sur la seconde classe de préambules, le fait de la révélation et ses signes, la méthode des apôtres nous apparaît en de nombreux passages des Actes et des Épîtres. On trouvera les principaux à l'art. CRÉDIBILITÉ.

LITÉ, t. III, col. 2238, 2239. Cf. Le Bachelet, *loc. cit.*, col. 192. Observons comment au besoin les apôtres raisonnent avec les Juifs, pour maintenir *aux yeux de la raison* le caractère miraculeux des signes, et les défendre d'une fausse interprétation. Le jour de la Pentecôte, quand une partie des assistants attribue à une grossière ivresse l'enthousiasme et les charismes des apôtres, Pierre rappelle que l'ivresse n'est pas vraisemblable à cette heure du jour, et les renvoie à leurs prophètes. Act., II, 13, 15. Après un autre miracle, Pierre en explique au peuple la véritable portée : ce n'est pas par leur propre puissance, c'est par celle de Jésus, par la foi en son nom, que le miracle a été fait : c'est donc la foi en Jésus que ce miracle confirme. Act., III, 12, 16. Dans la synagogue de Thessalonique, Paul, la Bible en main, établit la messianité de Jésus, XVII, 2, 3. Il s'attache à l'argument des prophètes, spécialement adapté aux Juifs, puisqu'ils admettaient déjà la divine inspiration des prophètes. Nous avons déjà vu à quel examen critique des Écritures il provoque les Juifs de Bérée, XVII, 11, 12. Aux fidèles, il donne ses miracles comme signes de sa mission apostolique, que l'on avait contestée. II Cor., XII, 12.

5° *Les Pères sont-ils favorables au fidéisme ?* — Nous avons vu qu'en expliquant la nature de la foi, ils opposent la foi à la « démonstration », à la « raison », entendant par ces mots la preuve intrinsèque et philosophique, qui est la démonstration par excellence. Voir col. 114. Si c'était là être fidéiste, nous le serions avec eux. Mais de ce que la *foi* n'est pas une connaissance intrinsèque, il ne s'ensuit pas que les *préambules* de la foi, eux, ne puissent être atteints par une connaissance intrinsèque ; et certes les Pères ont donné des preuves philosophiques de l'existence et de la nature de Dieu. Voir DIEU (*Sa nature d'après les Pères*), t. IV, col. 1029 (Aristide), 1032 (Athénagore), 1034 (S. Théophile d'Antioche), 1036 (S. Irénée), 1040 (Clément d'Alexandrie), 1046 (Origène), 1055 (Minucius Félix), 1056 (Tertullien), 1063 (Arnobé et Lactance), etc.

Quant au fait de la révélation, ils l'ont prouvé par l'argument qui lui est proportionné, les miracles et les prophéties, transmis jusqu'à nous par le témoignage historique. Ils ont même parfois étendu à cette preuve historique le nom de « démonstration », comme nous le faisons souvent. Et ils regardent cette preuve préalable comme *nécessaire* à la foi. Sur toute cette question, voir Le Bachelet, *loc. cit.*, col. 192-197, et sa bibliographie des ouvrages sur l'apologétique des Pères, col. 198, 199. Nous nous contenterons d'insister sur quelques textes, à notre point de vue de la controverse fidéiste.

1. *Pères grecs.* — Saint Justin, après avoir donné l'argument des prophéties messianiques : « En voilà assez, conclut-il, pour persuader ceux qui peuvent écouter et comprendre, et pour leur montrer que nous n'apportons pas des affirmations indémonstrables, comme ces fables fabriquées sur les prétendus fils de Jupiter. Comment croirions-nous à un crucifié qui se déclare le Fils premier-né d'un Dieu non engendré et nous dit qu'il jugera le genre humain, si nous ne trouvons pas des prophéties faites sur lui bien avant sa venue, et si nous ne voyions pas réalisées par l'événement ? si nous ne voyions pas nous-mêmes la Judée devenue déserte, des hommes de toute nation convertis par les apôtres renonçant à leurs vieilles erreurs et transformant leurs mœurs ? » *Apol.*, I, n. 53, *P. G.*, t. VI, col. 405. Comment croire au Christ, si l'on ne voit d'abord quelque preuve de sa mission ? C'est déjà le mot de saint Thomas : *Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.* *Sum. theol.*, II-II^e, q. I, a. 4, ad 2^{um}. Saint Justin ajoute que de telles preuves sont de force à produire une foi raison-

nable, « la foi avec la raison, » *πίστιν... μετὰ λόγου*, col. 408. Au contraire, « ceux qui enseignent la mythologie imaginée par les poètes n'ont absolument aucune démonstration à donner aux jeunes gens qu'ils instruisent, » ce qu'ils racontent n'ayant aucune valeur historique. *Loc. cit.*, n. 54. Aussi les chrétiens, en face du paganisme, ont seuls le privilège de la « démonstration », *μόνοι μετὰ ἀποδείξεως.* *Loc. cit.*, n. 20, col. 357. Voir d'autres textes de Justin dans CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2240, 2241. Pour saint Théophile d'Antioche, saint Irénée, les *Recognitions clémentines*, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, saint J. Chrysostome, voir CRÉDIBILITÉ, col. 2241-2247.

On a produit contre quelques-uns de ces Pères, surtout Clément d'Alexandrie, les accusations les plus contradictoires. Tantôt on leur a reproché de donner trop à la raison et même à la philosophie païenne comme préparation à la foi, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 169-170, tantôt, ce qui vient à notre sujet, on a voulu en faire des fidéistes, parce qu'ils disent que la *foi*, *πίστις*, précède la connaissance, *γνώσις*. Or, par là, ils ne veulent pas mettre la foi divine au début ni à la base de toute connaissance religieuse, comme les fidéistes, mais seulement à la base d'une certaine connaissance religieuse, d'une connaissance de luxe qui n'est pas à la portée de tout le monde, et que l'on acquerra ensuite si l'on en a le loisir, après avoir commencé par le plus pressé, par le plus nécessaire au salut, par la foi. On sait que chez Clément le mot « gnose » est souvent réservé à une connaissance spéciale aux plus avancés, de même que le corrélatif « gnostique », pris en bonne part, est réservé au chrétien parfait qui est en même temps un savant. Il est donc tout simple qu'il fasse passer la foi avant la « gnose » et qu'il en fasse le fondement de la « gnose ». *Strom.*, VII, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 481. Cf. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, p. 333 sq. Voir surtout CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 188-191. Origène a le même fonds d'idées. Il montre qu'il est impossible à la grande majorité de laisser les affaires de la vie pour s'adonner aux loisirs de la philosophie, aussi le Christ leur a-t-il donné par la révélation et la foi une voie plus courte pour arriver aux grandes vérités dont ils ont besoin ; voie qui suppose d'ailleurs des motifs de crédibilité, comme les miracles du Christ, la transformation admirable des mœurs. Voir l'endroit cité, col. 110. D'autre part, Origène loue le chrétien qui peut à cette foi première ajouter la science. Voir col. 81. Sur les objections que les fidéistes ont tirées des Pères grecs, surtout de Clément d'Alexandrie et d'Origène, voir aussi d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 58-60. Nous retrouvons plus tard cette même formule, dont abusent les fidéistes, dans d'autres Pères, comme saint Cyrille d'Alexandrie, et avec plus d'explications encore : « La science vient après la foi. Sur le fondement de la foi simple on bâtit ensuite la *γνώσις*, qui peu à peu nous élève à la mesure de la stature parfaite du Christ (Eph., IV, 13), et fait de nous des hommes parfaits et spirituels. » *In Joa.*, I, IV, c. IV, *P. G.*, t. LXXIII, col. 629. Par cette « foi simple », mise à la base, Cyrille n'entend pas d'ailleurs une foi sans aucun exercice préalable de la raison : il vient de dire des apôtres, modèles de notre foi : « Ils n'ont pas été entraînés dans la foi par légèreté ni trop facilement : mais ils s'étaient convaincus tout d'abord que leur maître et initiateur était... l'introduit d'écrites doctrines. » *Loc. cit.*, col. 628. Quant à la gnose qui suit la foi, il la veut modérée, *μετρίαν.* *Loc. cit.* Cette double assertion, que la foi doit précéder, et que la gnose qui la suit doit être modérée, Cyrille l'oppose aux hérétiques, gnostiques et manichéens, qui voulaient supprimer la foi, et promettaient une science religieuse sans limites

et sans mystères. Le concile du Vatican a très bien exprimé la même pensée : « La raison, déjà éclairée par la foi, si elle cherche avec confiance, piété et sobriété, obtient, avec le secours de Dieu, une certaine intelligence très fructueuse des mystères, » etc. Sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1796. En somme, la *γνώσις* des Pères répond assez bien à notre *théologie dogmatique*, qui suppose la foi, et cherche soit une analyse plus exacte et une synthèse plus harmonieuse du donné révélé, soit les conclusions que l'on peut en tirer : *fides quærens intellectum*, comme disaient les scolastiques.

2. *Pères latins*. — Sur Tertullien, saint Cyprien, Lactance, Arnobe, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, prouvant le fait de la révélation par divers motifs de crédibilité, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2249-2257. Nous ajouterons quelques textes qui montrent bien comment ils se séparent du fidéisme, comment ils exigent l'exercice de la raison individuelle avant la foi.

Tertullien, après avoir blâmé les procédés arbitraires de Marcion, qui rejetait certains livres du Nouveau Testament et en conservait d'autres, remarque que cet hérétique n'a d'autre critère que sa fantaisie, qui n'est pas une preuve d'origine divine pour ceux qu'il conserve, et qu'il les croit ainsi sans raison ; et il pose ce principe : « Il ne faut rien croire témérairement ; or on croit témérairement tout ce que l'on croit, sans en avoir reconnu l'origine. » *Adversus Marcionem*, I, V, c. I, P. L., t. II, col. 468. Voir ce que nous avons cité de lui sur le sens de « foi », col. 80 ; sur le rôle de l'Église, col. 151.

Lactance pose un principe semblable : *Neque religio ulla sine sapientia suscipienda est*. *Institut.*, I, I, c. I, P. L., t. VI, col. 119. Par *sapientia*, il entend l'exercice individuel de la raison naturelle ; car attaquant les païens qui s'attachaient à leur religion uniquement parce qu'elle venait de leurs ancêtres : « Il faut, dit-il, dans une affaire qui intéresse toute la vie, se fier chacun à soi-même, et se servir de son jugement propre pour examiner et peser la vérité, et non pas croire aveuglément aux erreurs des autres, comme si l'on n'avait pas soi-même la raison. Dieu a donné à tous dans une certaine mesure la sagesse, pour chercher la vérité quand ils ne l'ont pas entendue, et l'examiner quand ils l'entendent... Puisque la sagesse, c'est-à-dire la recherche de la vérité, est innée dans tous, ceux-là se l'enlèvent à eux-mêmes qui, sans aucun jugement préalable, approuvent les inventions de leurs ancêtres, et se laissent mener par d'autres à la façon des animaux. » *Op. cit.*, I, II, c. VIII, col. 287.

Saint Augustin proclame la nécessité d'un jugement de crédibilité ou de crédendité avant la foi : *Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum*. *De prædestinatione sanctorum*, c. II, n. 5, P. L., t. XLIV, col. 962. Ce jugement suppose que Dieu nous a donné des preuves de son existence, et du fait de sa révélation, en un mot des préambules de la foi : « Dieu t'a ordonné de croire ce que tu ne peux pas voir : mais il n'a pas laissé de te faire voir quelque chose par où tu puisses croire ce que tu ne vois pas. Les créatures elles-mêmes, n'est-ce rien comme signe, comme indice du créateur ? De plus, il est venu sur la terre, il a fait des miracles. » *Serm.*, cxxvi, n. 5, P. L., t. XXXVIII, col. 700. Ces constatations préalables se font à la lumière naturelle de la raison individuelle, se servant des sens extérieurs : « Dieu a donné des yeux à votre corps et la raison à votre âme : éveillez cette raison, ... servez-vous de vos yeux comme un homme doit s'en servir, considérez le ciel et la terre, ... la force vitale des semences, la succession des saisons ; considérez ces œuvres, et cherchez-en l'auteur. » *Loc. cit.*, n. 3, col. 699. « Tout homme a des

yeux au moyen desquels il peut voir les morts ressusciter. » *Serm.*, xcvi, n. 1, *ibid.*, col. 591. « C'est à nous de considérer à quels hommes ou à quels livres (qui se disent inspirés) il faut croire, pour avoir le vrai culte de Dieu, qui conduit au salut. » *De vera religione*, c. xxv, n. 46, P. L., t. XXXIV, col. 142. L'Église, prise comme société humaine, nous atteste l'authenticité de ses livres, procédé ordinaire de critique. Voir col. 151. Pour arriver à la foi, nous partons toujours de quelque chose de visible et de perçu, témoins, documents : *Testibus movemur ad fidem... Dantur signa vel in vocibus, vel in litteris, vel in quibuscumque documentis, quibus visis non visa credantur*. *Epist.*, cxlvii, n. 8, P. L., t. XXXIII, col. 600.

Quand Augustin dit que « la foi précède la raison » ou l'intelligence, il suit les Pères grecs que nous venons d'expliquer. Il donne deux raisons de cette méthode : a) *La brièveté de la vie* ne permet pas de retarder la foi salutaire jusqu'à ce qu'on ait épuisé toutes les questions de théologie ou d'exégèse : *Sunt enim innumerabiles : quæ non sunt finiendæ ante fidem, ne finiat vita sine fide*. *Epist.*, cii, n. 38, P. L., t. XXXIII, col. 386. — b) *Le mérite de la foi simple, et son influence pour exciter les autres vertus*, purifie le cœur et ainsi nous prépare aux sentiers ardu de l'exégèse, de la théologie, ou même de la contemplation mystique qui essaie à sa manière aussi de pénétrer les mystères. *Credendo subjugentur Deo, subjugati recte vivunt, recte vivendo cor mundit, corde mundato quod credunt intelligant*. *De fide et symbolo*, n. 25, P. L., t. XL, col. 196. Parlant à Consentius de l'étude de la Trinité, il dit : « Ce que tu tiens déjà par la fermeté de la foi, regarde-le aussi à la lumière de la raison. Non, Dieu ne hait pas en nous cette faculté par laquelle il nous a mis au-dessus des animaux... Sur certains points de la doctrine du salut, que nous pourrions un jour pénétrer (au ciel), mais pas encore avec notre raison, il est juste que la foi précède la raison pour purifier le cœur afin qu'on puisse obtenir et soutenir la lumière d'un plus grand développement de la raison, » *magnæ rationis*. *Epist. ad Cons.*, n. 23, P. L., t. XXXIII, col. 453. Ainsi Augustin prend la foi pour base non pas de tout usage de la raison, mais d'un usage très relevé de la raison, dans le chrétien qui en est capable. Et il a soin de distinguer ce très haut degré d'un degré bien inférieur qui doit précéder et accompagner la foi (ce qui est l'opposé du fidéisme) : « Sans comprendre quelque chose, personne ne peut croire en Dieu ; mais cette foi même, quand il l'a, le guérit, lui donne de comprendre des choses plus grandes (ut intelligat ampliora). Il y a des objets que nous devons comprendre pour arriver à la foi : il y en a d'autres que sans la foi nous ne comprendrions pas. » *Enarr. in ps. cxviii*, *serm.* xviii, n. 3, P. L., t. XXXVII, col. 1552. L'exercice de la raison avant et après la foi porte donc sur des objets différents ; ce qui concilie l'antinomie apparente : la raison avant la foi et la foi avant la raison : *Intellige ut credas, crede ut intelligas*. *Serm.*, xliii, n. 9, P. L., t. XXXVIII, col. 258. Sur sa critique de la méthode des manichéens, voir col. 111. Cf. d'Alès, *loc. cit.*, col. 60. Voir aussi, pour plus de détails sur cette pensée de saint Augustin et son influence après lui, Krebs, *Theologie und Wissenschaft*, etc., dans Bäumker, *Beiträge*, Munster, 1912, t. XI, p. 15 sq.

À la suite des Pères, saint Thomas exige avant la foi les actes intellectuels qui la conditionnent, et entend bien qu'on les fasse à la lumière de la raison naturelle. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2271-2276.

6° *Documents ecclésiastiques sur le fidéisme*. — 1. *Propositions que l'on fit souscrire à des fidéistes*. — a) *Propositions de Baulain*. — Qu'il suffise de citer la 5°, qui s'oppose au fidéisme d'une manière générale et

précise. Nous la prenons sous la forme où elle fut présentée la seconde fois à sa signature, en 1840, souscription qui termina la question de son livre déferé à Rome. Les quatre propositions précédentes traitent de la possibilité pour la raison de constater les préambules de la foi, existence de Dieu, ses perfections, fait de la révélation, preuve de ce fait par les miracles. Puis vient la 5^e :

Quoad has questiones varias, ratio fidem præcedit et ad eam hominem op revelationis et gratiæ conduit.

Sur ces questions diverses (*des préambules*) la raison précède la foi et doit nous y conduire (texte original). Denzinger, *loc. cit.*, en note.

b) *Propositions présentées à Bonnetty* par la S. C. de l'Index, en 1855. Qu'il suffise de citer la 3^e. C'est la 5^e proposition de Bautain sous sa première forme, signée en 1835 :

Rationis usus fidem præcedit et ad eam hominem op revelationis et gratiæ conduit.

L'usage de la raison précède la foi, et y conduit l'homme par la révélation et la grâce.

Voir BAUTAIN, t. II, col. 482; BONNETTY, col. 1024.

2. *Pie IX*, encyclique *Qui pluribus*, en 1846. — Ce document dirigé principalement contre le rationalisme, mais atteignant par endroits le fidéisme, affirme aussi que la raison individuelle *peut et doit* constater les vérités qui servent de préambules à la foi.

a) Sur la première classe de préambules, *science et véracité de Dieu* :

Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse, quam iis acquiescere firmiterque adhaerere, quæ a Deo, qui nec falli nec fallere potest, revelata esse constiterit? Denzinger-Bannwart, n. 1637 (1498).

Quel homme ignore ou peut ignorer que la parole de Dieu est digne de toute notre foi, et que rien n'est plus conforme à la raison elle-même que d'acquiescer et d'adhérer fermement à ce qui est reconnu comme révélu de Dieu, lequel ne peut ni se tromper ni nous tromper?

b) Sur la deuxième classe de préambules, *fait de la révélation et ses preuves* :

Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinæ revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum... Sed quam multa, quam mira, quam splendida præsto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem! etc. Denzinger, n. 1637, 1638.

La raison humaine, pour ne pas se tromper dans une affaire si importante, doit s'enquérir soigneusement du fait de la révélation divine, afin de reconnaître avec certitude que Dieu a parlé... Mais combien de preuves, et combien splendides, s'offrent à nous, capables de convaincre pleinement la raison humaine que la religion du Christ est divine! etc.

c) Sur la troisième classe de préambules (conclusion pratique des précédents), *l'obligation de croire* :

Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce æque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omne eidem fidei obsequium præbere oportet. Denzinger, n. 1639.

Ainsi la raison humaine, parvenue par ces arguments aussi lumineux que solides à constater clairement que Dieu est l'auteur de la foi chrétienne, ne peut aller plus loin; écartant absolument toute difficulté et toute hésitation, il faut qu'elle rende pleinement à Dieu l'hommage de la foi.

3. *Le concile du Vatican*, sess. III, c. III-IV, et canons correspondants.

a) Sur la première classe de préambules : *possibilité de les connaître par la raison naturelle* :

Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit. Can. 1, *De revelatione*, Denzinger, n. 1806.

Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et seigneur, ne peut pas être connu avec certitude par le moyen des choses créées, à la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème.

Voir aussi le c. II, qui correspond à ce canon, n. 1785. Pour l'interprétation complète de ces textes, voir DIEU, t. IV, col. 825 sq.

b) Sur la deuxième classe de préambules : *possibilité de les connaître par la raison naturelle, et nécessité de le faire pour que la foi soit d'accord avec la raison, comme Dieu le veut* :

Ut... fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta... quæ... divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata, c. III. Denzinger, n. 1790.

Fides et ratio... opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret..., c. IV. Denzinger, n. 1799.

Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des arguments extérieurs de sa révélation..., qui en sont des signes très certains, et appropriés à l'intelligence de tous.

La foi et la raison se prêtent un mutuel secours, puisque la droite raison démontre les fondements de la foi, etc.

Sur la possibilité de connaître certains miracles avec certitude et de prouver par eux l'origine divine de la religion chrétienne, voir les canons 3 et 4, *De fide*. Denzinger, n. 1812, 1813. Sur la possibilité de reconnaître la véritable Église par des « signes manifestes de son institution », voir c. III. Denzinger, n. 1793.

c) Sur la troisième classe de préambules : on peut conclure que l'obligation de croire est reconnaissable à la lumière de la raison naturelle, puisque le concile la prouve par un argument purement philosophique, ainsi brièvement donné :

Cum homo a Deo tanquam creatore et domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenetur, c. III. Denzinger, n. 1789.

L'homme dépend tout entier de Dieu comme de son créateur et seigneur, et la raison créée est absolument subordonnée à la vérité increée; nous sommes donc obligés, si Dieu révèle, à lui rendre par la foi l'hommage total de notre intelligence et de notre volonté.

Sur les passages du concile opposés au fidéisme, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2334-2336.

4. *Léon XIII*, encyclique *Æterni Patris*, en 1879, met en relief le rôle de la raison dans la connaissance de tous les préambules de la foi :

Igitur primo loco magnus hic et præclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret... Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa iustitia, quam prævus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum

En premier lieu, un excellent fruit de la *raison humaine*, c'est qu'elle démontre l'existence de Dieu. Ensuite, *elle fait voir* que Dieu surpasse tous les êtres par une réunion de toutes les perfections, particulièrement d'une science infinie à laquelle rien ne peut échapper, et d'une souveraine sainteté dont nulle affection désordonnée ne peut triompher; que par conséquent Dieu n'est pas seulement véridique, mais

est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet. Simili modo ratio declarat evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tanquam certis certæ veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse : atque ideo omnes, qui Evangelio fidem adiungunt... rationabili prorsus obsequio intelligentiam et iudicium suum divinæ subiacere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam a Christo institutam (ut statuit Vaticana synodus) « ob suam admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus locis fecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum esse motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile. » *Acta Leonis XIII*, Rome, 1881, t. I, p. 268; cf. t. XIX, p. 168.

la vérité même, qui ne saurait s'égarer ni tromper. D'où il résulte clairement que la raison humaine concilie à la parole de Dieu la plus grande autorité et le plus grand crédit. De même, la raison fait voir que la doctrine évangélique, dès son origine, a brillé par des signes merveilleux, comme par des arguments certains d'une vérité certaine; que par suite tous ceux qui ajoutent foi à l'Évangile sont tout à fait raisonnables de soumettre à l'autorité divine leur jugement et leur intelligence. Enfin, ce qui n'est pas moins précieux, la raison met en pleine lumière ce fait constaté par le concile du Vatican, que l'Église du Christ, « par son admirable propagation, son éminente sainteté et la fécondité inépuisable qu'elle montre en tout lieu, par son unité catholique et sa stabilité invincible, est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, et un témoignage irrefragable de la divinité de sa mission. »

7° Ces actes qui préparent rationnellement la foi doivent-ils avoir la fermeté de la certitude? Le semi-fidéisme. — Nous avons vu, parmi les catholiques ou les hérétiques, des écrivains qui ont refusé à la raison humaine et individuelle toute intervention antérieure à la foi, toute preuve des fondements de la foi divine. Est-il juste de confondre avec eux, quand même ils s'en approchent, d'autres auteurs qui, pourtant, reconnaissent à la raison le droit et le devoir d'intervenir et de prouver les préambules ou fondements de la foi? Si les premiers ont reçu le nom de fidéistes, aux seconds, pour mettre une différence et une atténuation, on pourrait donner le nom de « semi-fidéistes ».

Par « semi-fidéisme », nous entendons le système qui refuse à la raison, dans la preuve des préambules de la foi, la possibilité d'arriver à un jugement ferme ou, du moins, qui n'exige pas ce jugement ferme comme une condition de l'acte de foi. Pour bien délimiter la question présente, bien plus délicate que la précédente, nous ne considérons encore dans la certitude qu'un seul élément, la fermeté de l'assentiment; nous ne nous occupons que de ceux qui peuvent étudier sérieusement et pénétrer suffisamment les preuves des préambules, réservant à plus tard la question de la « foi des simples »; nous ne nions pas que les motifs de crédibilité étudiés par la raison ne puissent laisser des doutes imprudents, et que la volonté n'ait de ce chef une part légitime dans la production du jugement ferme sur les préambules. Voir CROYANCE, t. III, col. 2384-2387. Dans ces limites, les théologiens scolastiques s'accordent tous à exiger un jugement certain sur les préambules, comme condition de l'acte de foi. Voici les principales raisons que l'on peut donner pour leur thèse, et contre le semi-fidéisme :

1. Un premier argument peut se tirer de quelques-uns des documents ecclésiastiques que nous venons de citer contre le fidéisme, quand ils disent que la raison peut, et même doit, constater avec certitude, avant la foi, les divers préambules. a) Ils ont parfois le mot même de certitude, de connaissance certaine : *Deum... certo cognosci posse* (Vatican); *certo sibi constet, Deum esse locutum* (encyclique *Qui pluribus*). Cf. CERTI-

TUDE, t. II, col. 2165. — b) Ils le disent ailleurs équivalamment : soit en attribuant à la raison de « démontrer les fondements de la foi » (Vatican), or une démonstration est une preuve certaine, qui produit un jugement ferme chez ceux qui peuvent la saisir, les seuls dont nous nous occupons en ce moment; soit en disant à peu près de même que « la raison montre » (*ostendit*) les perfections de Dieu, et surtout sa science et sa vérité; que « la raison met en pleine lumière » (*in perspicuo ponit*) la divine mission de l'Église (encyclique *Æterni Patris*), soit enfin en présentant les preuves de la révélation divine ou de la mission de l'Église comme des signes très certains, des notes manifestes, un témoignage irrefragable (Vatican), des « arguments admirables, splendides, qui doivent porter dans la raison humaine une conviction entière et lumineuse » (encyclique *Qui pluribus*). Tout cela doit se vérifier au moins dans ceux qui peuvent pénétrer ces arguments, ces notes, ces signes; or ceux-là nous suffisent, car ce sont les seuls que nous considérons en ce moment.

2. Un second argument peut se tirer d'autres documents ecclésiastiques que nous n'avons pas encore cités :

a) Innocent XI a condamné en 1679 cette proposition 21^e :

Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus. Denzinger, n. 1171 (1038).

L'assentiment de foi sur-naturelle et utile au salut est conciliable avec une connaissance seulement probable de la révélation, et même avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé.

a. Occasion de la condamnation. — Un contemporain, le carme Raymond Lumbier († 1684), atteste que cette proposition a été condamnée à cause de certains théologiens du temps qu'il ne nomme pas, d'après lesquels, pour faire un acte de foi sur un objet particulier, il suffisait que cet objet fût probablement contenu dans un objet général ou vague, certainement révélé, de sorte que le fait de la révélation de l'objet particulier ne serait que probable. *Summa*, t. III, n. 1773. Exemple : proposition générale certainement révélée : « La grâce est nécessaire au salut. » Or, je conçois la grâce de telle façon systématique et seulement probable; mettons, comme une prédétermination physique; cette prédétermination probablement s'identifie avec la grâce, et par suite est probablement révélée comme nécessaire au salut : cela suffirait pour que je puisse croire de foi divine l'existence et la nécessité de cette prédétermination. Autre exemple : voici un texte de l'Écriture susceptible de plusieurs sens. J'ai des raisons probables, plus probables, de préférer tel sens : c'en serait assez, d'après cette opinion, pour que je puisse identifier ce sens avec l'Écriture inspirée dont Dieu est l'auteur, et faire un acte de foi divine sur la doctrine qui résulte de cette interprétation seulement probable.

b. Sens de la condamnation. — Il est bien suffisamment déterminé soit par cette origine de la condamnation au rapport de Lumbier, soit par le sentiment commun des auteurs de l'époque qui ont fait des ouvrages spéciaux sur les propositions censurées par Innocent XI, soit surtout par l'examen direct du texte lui-même. La « probabilité » pas plus que la certitude, ne pouvant se trouver dans cet acte incomplet de l'esprit, que les scolastiques nomment « simple appréhension », mais seulement dans l'acte complet qui est le « jugement », il s'ensuit que les mots *notitia revelationis*, avec l'épithète *probabilis*, signifient un jugement sur le fait de la révélation, et un jugement distinct de l'acte de foi, puisqu'on énumère ici deux actes, dont l'un est appelé *assensus fidei*, l'autre

notitia revelationis, et que l'on cherche dans quelles conditions le premier tient debout (*stat*), est compatible avec le second. Et comme nous savons par ailleurs qu'un jugement sur le fait de la révélation doit nécessairement précéder l'acte de foi, nous voyons que le point dont il s'agit ici, c'est de savoir si ce jugement, pour donner lieu à la foi, peut être seulement probable, peut être mêlé de doute, de crainte (*formido*). Le pontife, par sa condamnation, prononce que ce jugement préalable doit être plus que probable, donc doit être certain. Cf. Laurent Pisani, O. P., *Gedeonis gladius propositiones a SS. D. N. Innocentio XI damnatas angelici doctoris ope penitus profligatas*, Palerme, 1683, p. 117, 118; Jean de Cardenas, S. J., *Crisis theologia... ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI*, etc., 5^e édit., Venise, 1700, p. 258 sq.; Viva, S. J., *Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI*, etc., 10^e édit., Padoue, 1723, p. 230 sq.

Mais, demandera-t-on, qu'ajoute dans la proposition le second membre de phrase, *imo cum formidine*, etc.? — Réponse. — Il précise les mots *notitia probabilis*. Les théologiens ont parfois rangé, dans la « connaissance probable », un jugement dont les motifs estimés selon leur valeur probante par un connaisseur, ne dépassent pas la probabilité, lors même que nul doute ne se produit actuellement dans l'esprit de celui qui juge sous l'influence de ces motifs, comme il arrive aux esprits peu exigeants en fait de preuves. Il y a alors du doute en puissance, à l'état potentiel, mais non pas en acte. Par ces mots *imo cum formidine*, l'auteur de la proposition a voulu affirmer que non seulement alors, mais même s'il y a *doute actuel* dans ce jugement sur le fait de la révélation, on peut encore faire l'acte de foi sur cet objet douteusement révélé. C'est là qu'est le point nettement condamnable : aussi nous souscrivons volontiers à cette interprétation modérée de la condamnation, que pour la mériter il faut affirmer à la fois les deux membres de la proposition, parce qu'elle est complexe et copulative; les deux membres, ne tendant qu'à une seule affirmation précise, sont inséparables, et le second fait corps avec le premier dans la condamnation. Ce serait donc exagérer la sévérité de la condamnation que de la faire tomber aussi sur ces très nombreux théologiens qui, traitant du jugement préalable sur la révélation *tel qu'il se passe chez les enfants et les ignorants*, ont admis (nous le verrons) qu'il peut reposer sur des preuves seulement probables aux yeux d'un connaisseur, pourvu qu'alors chez ces ignorants la conviction du fait de la révélation soit ferme, ce qui arrive facilement, soit parce qu'ils sont naturellement peu difficiles en fait de preuves, soit à cause de suppléances surnaturelles. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2233. Cf. Cardenas, *loc. cit.*, n. 33-38, p. 263, 264. D'autre part, sous prétexte de proposition copulative, il serait illégitime de réduire ce document ecclésiastique à dire ceci seulement, que l'acte de foi lui-même (quoi qu'il en soit des jugements préalables) doit être ferme, et ne peut renfermer aucun doute sur son objet et son motif. Une pareille interprétation n'est pas fondée : nous avons montré par l'analyse du premier membre que dans cette proposition il n'est pas question de savoir si l'acte de foi est lui-même un jugement probable et douteux, mais s'il est compatible avec un jugement préalable qui ne constaterait le fait de la révélation qu'avec probabilité et doute. Et il faut tenir compte de cette analyse du premier membre pour bien entendre le second : autrement, pourquoi le premier aurait-il été inséré dans la condamnation? Du reste, cette interprétation fait faire à l'Église une condamnation très inutile : aucun théologien, aucun hérétique même, n'attaquait alors la fermeté de l'acte de foi, pris indépendamment des jugements qui le con-

ditionnent; Innocent XI, dans ce décret, se proposait de condamner les erreurs réellement existantes de quelques théologiens laxistes; et s'il avait voulu simplement affirmer en lui-même le dogme bien connu de la fermeté de la foi, il pouvait le dire beaucoup plus simplement qu'en condamnant cette proposition 21^e. Enfin, les théologiens ont tous rapporté cette condamnation, quand elle a paru, à la question des jugements préalables; et aucun n'a, depuis, osé défendre que ces jugements puissent être seulement probables ou douteux (du moins si l'on tient à l'écart la question particulière de ces jugements chez les simples). Mazzella s'appuie sur ce dernier fait et remarque que « l'observation de la loi est un excellent interprète de la loi elle-même. » *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 810, p. 421, 422; 6^e édit., Naples, 1909, n. 742, p. 376.

Quant à la 19^e des propositions condamnées par Innocent XI : *Voluntas non potest efficere*, etc., elle ne regarde pas l'action de la volonté sur les jugements qui précèdent la foi, mais sur l'acte de foi lui-même, comme il y est dit clairement : aussi est-elle en dehors de la question présente et sera-t-elle expliquée plus tard.

b) Pie X a condamné, sous forme de décret du Saint-Office, la proposition suivante, 25^e parmi les erreurs des modernistes :

Assensus fidei ultimo innititur in congerie proba- bilitatum. Décret <i>Lamentabi-</i> <i>bili</i> , Denzinger, n. 2025.	L'assentiment de foi se fonde en définitive sur un amas de probabilités.
---	--

Les modernistes supposent que les preuves philosophiques les plus fortes pour l'existence de Dieu et ses perfections, et les motifs de crédibilité les plus forts pour la divinité de la religion chrétienne et catholique, soit pris séparément, soit pris dans leur ensemble, ne peuvent fournir un argument certain, même à l'intelligence qui les pénètre le mieux. En effet, ils méprisent tout ce que peuvent fournir la philosophie scolastique et l'apologétique traditionnelle; et quant à leur nouvelle apologétique fondée exclusivement sur l'immanence, s'ils lui reconnaissent une pleine valeur subjective pour satisfaire l'individu qui l'emploie, ils n'y cherchent pas des preuves rationnelles, communicables, à d'autres esprits et capables de donner à d'autres la certitude. Aussi l'encyclique *Pascendi* leur reproche-t-elle de détruire, par leur agnosticisme et leur subjectivisme, soit la « théologie naturelle » ou théodicée, qui fournit à la foi chrétienne certains préambules comme nous l'avons vu, soit aussi « les motifs de crédibilité » qui prouvent le fait de la révélation. Denzinger, n. 2072. De là, chez eux, mépris de l'« assentiment de foi » lui-même, c'est-à-dire de la foi intellectuelle à des dogmes; ils se réfugient dans la foi-sentiment, qui n'a pas besoin de toutes ces preuves préalables dont nous parlons. Contre eux, l'Église prend la défense de l'assentiment de foi tel qu'elle l'entend, et des préambules ou vérités philosophiques et historiques sur lesquels il s'appuie. Ces vérités ne sont pas de simples « probabilités », elles peuvent apparaître avec une vraie certitude au moyen des preuves de notre philosophie et de notre apologétique; les fondements de la foi peuvent être démontrés par la raison et, du moins chez ceux qui comprennent ces démonstrations, produire les jugements fermes que la foi présuppose. Ce document ecclésiastique confirme donc la thèse commune que nous défendons.

a. *Explication fausse de cette condamnation; Newman est-il visé?* — Ainsi, la brève condamnation de cette proposition 25 parmi les autres « erreurs des modernistes » a été ensuite clairement expliquée par

la grande encyclique sur le modernisme; et, pour en donner une explication satisfaisante, il n'est nullement besoin de supposer (comme d'aucuns l'ont fait) que cette proposition 25 du décret *Lamentabili* reproduise une théorie de Newman sur la preuve du fait de la révélation par des « probabilités convergentes ». Quelle apparence, d'ailleurs, que le cardinal Newman, et pour une théorie très défendable comme nous le verrons tout à l'heure, ait été mis au nombre des partisans de « ce rendez-vous de toutes les hérésies, » comme Pie X nomme le modernisme, Denzinger, n. 2105? La différence entre la position du cardinal et la leur est d'ailleurs manifeste et multiple. Les modernistes méprisent l'assentiment de foi dogmatique lui-même, et c'est pourquoi ils déprécient sa valeur intellectuelle, en disant qu'il n'est étayé que par des probabilités; Newman, dans la *Grammar of assent* où il expose cette théorie, vénère la foi au sens théologique, avec ses dogmes et son motif spécifique, et ses préambules, et ses motifs de crédibilité. La proposition moderniste dit d'une manière universelle : « *L'assentiment de foi* est fondé sur des probabilités; » Newman dit : *Le fait de la révélation*, comme les autres faits historiques, peut être démontré par un ensemble de probabilités; mais il n'a jamais dit qu'on pût démontrer de la sorte tous les autres préambules de la foi, par exemple, la science de Dieu, sa véracité; la proposition condamnée est donc trop universelle pour exprimer sa pensée. Newman ne parle que de probabilités « convergentes »; la proposition 25 ne reproduit pas ce mot, capital dans sa théorie; et les modernistes ne veulent rien savoir de cette théorie qui sert à prouver contre eux la certitude morale du fait d'une révélation surnaturelle dont ils ne veulent pas. Ils disent que toute notre foi intellectuelle ne s'appuie que sur des probabilités *qui restent toujours des probabilités*; Newman dit que le fait de la révélation peut être prouvé par un tel ensemble de probabilités que la raison arrive à en dégager une *certitude légitime*. Les modernistes entendent que, même pour ceux qui saisissent le mieux les arguments les meilleurs de notre théodicée et de notre apologétique, ces arguments ne peuvent élever personne au-dessus des probabilités; Newman, quand il lui arrive d'appeler « probable » toute la preuve préalable dont il se contente pour la foi, se préoccupe alors de la *foi des simples*, question, comme nous l'avons dit, que nous ne devons pas encore considérer ici, pour éviter une extrême confusion. Voir CROYANCE, t. III, col. 2392. Depuis le décret *Lamentabili*, de graves théologiens ont pris, au sujet de cette proposition, la défense de Newman; tel le P. Christian Pesch : « Si (les modernistes), dit-il, avaient seulement voulu dire que la certitude morale est souvent produite par des arguments qui, pris séparément, sont seulement probables, et qu'une telle certitude suffit à la connaissance des préambules de la foi, ils n'auraient rien dit que de vrai. C'est ce qu'enseigne le cardinal Newman, souvent cité. *Grammar of assent*, 4^e édit., Londres, 1874, p. 410 sq. Voir ce que j'ai écrit dans les *Theologische Zeitfragen*, t. v, p. 104 sq. » Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3^e édit., 1910, t. VIII, p. 131. De même le P. Le Bachelet, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. I, col. 238. Cf. Chossat, *Le décret Lamentabili*, Paris, 1907, p. 71.

b. *Théorie des probabilités convergentes*. — Ceci nous amène à examiner rapidement cette théorie, non seulement à cause de la justice à rendre à Newman, mais encore à cause du grand intérêt qu'elle présente dans la question du fait de la révélation, et de la manière de prouver avec certitude ce préambule de la foi. Notons d'abord que des preuves ou indices, qui, séparément, sont seulement probables, peuvent s'accumuler de deux manières très différentes : en dépendant

ou en ne dépendant pas les uns des autres. — Exemples de la première sorte d'accumulation. Plusieurs historiens s'accordent pour attester un fait : mais le premier, dont le témoignage n'a qu'une valeur probable, a été simplement copié par le second, le second par le troisième et ainsi de suite; c'est une chaîne qui dépend tout entière du premier témoignage, et ne peut en dépasser la valeur. Souvent même le dernier anneau de la chaîne est beaucoup moins solide que le premier : d'une conjecture je conclus à un fait probable; sur ce seul fait je base l'induction d'une loi physique hypothétique; enfin, au moyen de cette loi, je prédis que tel nouveau fait va se produire. Ou bien : cet homme a été peut-être assassiné; s'il l'a été, c'est vraisemblablement par quelqu'un que l'on a vu se promener avec lui, avant qu'il disparaisse; ce quelqu'un ressemblait assez à tel homme que voici; c'est donc probablement un assassin. Dans ces exemples, la conclusion court bien plus de risques que le point de départ, et vaut beaucoup moins; les chances d'erreur se sont accumulées; c'est à ces chaînes de probabilités dépendantes les uns des autres, que s'applique le mot de saint Thomas : *Parvus error in principio magnus est in fine*. Cf. Clarke, S. J., *Logic*, Londres, 1889, p. 430, 431. Exemples de la seconde sorte d'accumulation. On a pris la photographie et le signalement très exact d'un criminel; échappé de prison, on le recherche; on arrête quelqu'un qui ressemble à cette photographie; on n'a encore que des probabilités insuffisantes, il y a des ressemblances si extraordinaires! Mais voici qu'un sérieux examen du corps entier, des mensurations qui concordent, des signes particuliers que l'on reconnaît, des empreintes de doigts, le son de la voix et la manière de parler, etc., fournissent nombre d'indices, qui, indépendants les uns des autres, apportant chacun de son côté sa probabilité nouvelle, convergent tous vers le signalement donné; d'autre part, rien ne s'oppose sérieusement à l'identification. Dans ces conditions, une certitude légitime se produit, beaucoup même n'auront pas l'idée de douter. Ce qui s'est fait là scientifiquement, méthodiquement, se fait instinctivement chaque jour : nous ne doutons pas que nous parlions à Pierre, ou à Paul : et comment les reconnaissons-nous, sinon par un ensemble de signes rapidement aperçus, traits du visage, son de la voix, etc., qui tous convergent avec l'image de Pierre ou de Paul, imprimée dans notre mémoire? C'est aussi de la sorte que nos sens extérieurs, indépendants les uns des autres, se prêtent à chaque instant un mutuel secours : mes yeux aperçoivent un objet qui par sa forme et sa couleur semble être une vraie fleur; mais ce pourrait être une fleur artificielle; le toucher vient aussitôt attester la souplesse des pétales, l'odorat de son côté atteint le parfum; la certitude naît de ces impressions concordantes. Cf. Alliez, *The throne of the fisherman*, Londres, 1887, p. 17. L'existence d'une ville que nous n'avons jamais vue ne fait pas, pour nous, l'ombre d'un doute, et d'où vient cette certitude? D'une foule de témoignages accumulés de divers côtés, dont nous avons un souvenir confus : ici un journal, là un autre journal, un livre, un voyageur. Chacun de ces témoignages était-il en lui-même digne de foi? Nous ne savons même plus ceux qui en parlaient. Mais la concordance de tous ces témoignages indépendants les uns des autres est à elle seule un phénomène à part, qui réclame une raison suffisante, une cause spéciale et proportionnée : et toute conspiration et dépendance mutuelle étant hors de cause, nous ne trouvons à ce phénomène qu'une explication, la vérité du fait, l'existence réelle de cette ville, qui a pareillement exercé son influence sur tous ces témoins, pour les amener à l'uniformité du témoignage. Une erreur

commune n'a pu les faire ainsi converger : car si la vérité est une et constante, l'erreur est multiple et inconstante; si dans le cercle il n'y a qu'un centre et une seule manière de l'atteindre, il y a (remarque Aristote) d'infinies manières de s'écarter du centre et de le manquer; nous avons vu Tertullien argumenter semblablement de la concordance des Églises apostoliques sur un point quelconque du dogme chrétien. Voir col. 151. On ne peut pas non plus expliquer une semblable concordance par le hasard : nous discernons, par une estimation morale très juste, certaines coïncidences que pratiquement le hasard ne peut atteindre; nous sommes certains, par exemple, qu'en jetant les dés cent fois de suite, nous n'amènerons pas toujours le même nombre; pareille combinaison est impossible, non pas métaphysiquement, par impossibilité de la concevoir et contradiction dans les termes, mais physiquement, par manque d'une cause spéciale et proportionnée pour la réaliser. — On trouvera d'autres exemples de probabilités convergentes, dans Newman, *Grammar of assent*, Londres, 1895, *Informal inference*, p. 316-329.

On voit comment peut se faire le passage de probabilités convergentes à une légitime certitude. Non seulement leur accumulation, à mesure qu'elle croît, fait croire par une progression extrêmement forte les chances de vérité, d'après le calcul des probabilités, lesquelles en pareil cas ne s'additionnent pas seulement mais se multiplient les unes par les autres : mais encore, en réfléchissant sur le fait certain de cette convergence remarquable, et en lui appliquant le principe certain de raison suffisante ou de causalité, on obtient, à l'occasion de ces probabilités accumulées, des prémisses certaines d'où l'on peut conclure avec certitude. Ce ne sont donc pas les probabilités elles-mêmes qui produisent directement la certitude, ce n'est pas le moins qui donne le plus, comme disent ceux qui n'ont pas compris cette théorie.

Mais peut-on appliquer cette théorie à la preuve du fait de la révélation? Oui, et voici pourquoi. Puisque cette méthode de l'accumulation des indices divers, ou des probabilités convergentes, est celle que suit spontanément tout homme pour arriver à la certitude quand il s'agit d'identifier une personne, ou de reconnaître un objet, par exemple, un vêtement à notre usage, voir encore Chalmers, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, 1843, t. xv, col. 545-548, il s'ensuit que Dieu n'exige pas de nous une autre méthode pour reconnaître le Christ comme envoyé divin, pour identifier l'Église aujourd'hui vivante avec celle dont le Christ a esquissé les principaux traits. En effet, quand Dieu révèle, il s'accommode à nos manières de penser et d'acquiescer la certitude, et jusqu'à nos manières de parler, comme nous le voyons dans la sainte Écriture. La grandeur des choses révélées, ou celle des envoyés divins, ne fait donc pas que dans notre collaboration intellectuelle nous devions changer les procédés naturels et nécessaires de notre raison, pas plus que ceux de nos sens, dont notre raison se sert. Voir Gladstone et Newman cités à l'art. CROYANCE, t. III, col. 2394, 2395. Et si cette certitude d'usage ordinaire ne nous paraît pas d'espèce assez haute pour constater le fait de la révélation, rien ne nous empêche d'ailleurs, quand nous l'avons acquise, de la faire monter encore par la réflexion suivante sur la providence divine : Dieu, qui dirige les âmes vers la vérité, n'aurait pas pu permettre en faveur d'une imposture, d'une fausse révélation, d'une fausse mission, un tel éclat de vérité, un tel ensemble d'indices; ce serait tromper le genre humain, étant donné sa manière naturelle de reconnaître ce qu'il cherche. De là le mot célèbre de Richard de Saint-Victor : « Seigneur, si ce que nous croyons est l'erreur,

c'est vous-même qui nous avez trompés. » *De Trinitate*, l. I, c. II, P. L., t. cxcvi, col. 891. Cf. Suarez, *De fide*, dist. IV, sect. III, n. 12, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 125. Un théologien allemand du XVIII^e siècle, Eusèbe Amort, a soutenu, dans un ouvrage dédié à Benoît XIV, qu'il suffit d'avoir reconnu la religion catholique comme plus croyable que les autres religions, pour passer de là, en invoquant ce principe de la providence divine, à une certitude légitime de son origine divine, certitude qui rend possible et obligatoire l'acte de foi. *Demonstratio critica religionis catholice, nova, modesta, facilis*, etc., Venise, 1744, surtout p. 261-263. Newman cite cet ouvrage d'Amort avec éloge, parce qu'il reconnaît comme lui un passage des probabilités à la certitude, et s'appuie sur la providence : toutefois à la place de ce point de départ : « plus grande probabilité de la religion catholique par rapport aux autres religions, » il préfère substituer celui-ci : « accumulation de probabilités diverses » en faveur de la religion chrétienne et catholique. *Grammar of assent, Revealed religion*, p. 411, 412. La formule de Newman est, en effet, plus satisfaisante, plus profonde, et d'autre part n'exige pas une comparaison avec les autres religions, comparaison qui, pour être complète et sérieuse, complique beaucoup l'enquête, et qui, bien qu'utile, n'est pas pour la preuve du fait de la révélation et de l'Église un élément indispensable. Saint Thomas admet le principe des indices accumulés. *Sum. theol.*, III^e, q. LV, a. 6, ad 1^{um}.

3. Un dernier argument contre le semi-fidéisme découle, par voie de raisonnement, de divers points que nous avons établis plus haut. Voici un infidèle en train de se convertir à la foi, mais qui n'a encore qu'une probabilité en faveur de la divine mission du Christ, et par suite un jugement flottant sur le fait de la révélation chrétienne. Nous disons qu'il ne pourra pas encore faire l'acte de foi salutaire à n'importe lequel des dogmes révélés par le Christ. Car de deux choses l'une : ou bien son adhésion au dogme, s'il veut la donner, sera flottante comme son jugement préalable sur la révélation de ce dogme, les deux jugements consécutifs étant bien proportionnés l'un à l'autre; ou bien le second jugement (l'acte de foi) ne sera pas proportionné au premier, et malgré une opinion vacillante sur le fait de la révélation de ce dogme, l'adhésion de foi au dogme lui-même sera posée avec autant de fermeté que s'il avait été reconnu comme certainement révélé. Dans les deux cas, l'adhésion au dogme ne saurait être l'acte de foi chrétienne et salutaire que nous cherchons : dans le premier cas, parce que cette adhésion sera chancelante, et que l'acte de foi chrétienne et salutaire est essentiellement ferme, voir col. 88; dans le second cas, parce qu'en n'étant pas proportionnée au jugement sur les préambules, l'adhésion au dogme blessera les exigences logiques et la nature même de l'intelligence; seule la volonté pourrait peut-être opérer ce coup de force, et, sans aucune nouvelle lumière intellectuelle, faire passer de la probabilité à la certitude : mais cette volonté serait imprudente et désordonnée, voir ce que nous avons dit d'un tel coup de force de la volonté, col. 171; et, par suite, on ne pourrait faire l'acte de foi salutaire, qui a pour condition nécessaire un acte de volonté complètement ordonné et honnête, ce que les Pères appelaient *pius credulitatis affectus*. Voir plus loin. Supprimer consciemment un doute prudent, la volonté ne le peut pas en restant dans l'ordre et l'honnêteté; or la prudence dépend des circonstances subjectives et des apparences; et il y a doute prudent contre la révélation (même objectivement vraie) lorsqu'à un homme de bonne foi le parti contraire apparaît comme probable, bien qu'à la réflexion il reconnaisse, en faveur de cette révélation, une probabilité égale ou même

plus grande, et tant que, par de nouvelles considérations, il n'aura point passé de cette probabilité de la révélation à sa certitude morale. Cf. Schiffrini, *De virtutibus infusis*, p. 268.

C'est ce qu'exprime ainsi le P. Gardeil : « Aux volontaristes nous disons : La volonté, sous la motion divine et l'illumination de la Vérité première, détermine l'assentiment de la foi : c'est chose entendue. Mais pour que l'acte de la volonté soit un acte moral, il doit être prudent. Or, un acte de la volonté, suscitant un assentiment intellectuel à une assertion déterminée, ne saurait être prudent que si, à défaut de l'évidence intrinsèque de l'objet de cet assentiment, on a la connaissance certaine (c'est moi qui souligne) de l'autorité de celui qui la présente... C'est à la raison naturelle que le sujet devra s'adresser pour avoir ce renseignement. Avant tout il faut être homme, c'est-à-dire consciencieux, et ici, conscience égale : lumière rationnelle. » *La crédibilité et l'apologétique*, 2^e édit., 1912, p. 74. Cf. CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2203. Pourquoi faut-il que le P. Gardeil, plus bas, semble devenu « volontariste » dans cette 2^e édition, et qu'il admette, maintenant, qu'en présence d'une simple « probabilité », d'une proposition qui apparaît comme plus probablement vraie, la volonté puisse, en vertu du principe : *Verisimilius est sequendum*, « supprimer la crainte » et faire que l'intelligence « donne désormais sans réticence son approbation au probable », de manière à passer de l'opinion à la « certitude » ? *Op. cit.*, p. 173, 174. « Le probable, dit-il, s'il ne représente pas le bien absolu de l'intelligence, la vérité démontrée, représente ce qui y achemine normalement. » *Loc. cit.* Disons : « ce qui a plus de chances d'y acheminer : » car il a toujours des chances, d'autre part, d'acheminer à l'erreur. Nous en avons vu, de ces opinions « plus probables » en théologie ou en exégèse, et même assez communément estimées ensuite comme telles, rejetées comme fausses par l'ensemble des théologiens ou des exégètes, ou même par l'Église ! Et l'on voudrait, sur une opinion plus probable, faire légitimement un jugement certain, à coup de volonté ! Et pour quelle raison ? le voici : « Si, sous l'empire de la crainte, (l'homme) se refusait à adhérer, il devrait renoncer au bénéfice de la prépondérance de vérité manifestée dans le probable. Il demeurerait à zéro... Est-ce là le bien de son esprit ? Évidemment non. » Mais personne ne lui demande de rester à zéro, de suspendre tout jugement : qu'il juge, mais par cet acte d'opinion, que saint Thomas définit, *accipere unam partem contradictionis cum formidine alterius*. *Quæst. disp., De veritate*, q. xiv, a. 1. Le « bénéfice de la prépondérance » est sauvé par là. *Cum formidine !* et non pas en « comblant l'hiatus... pour que le probable devienne un moteur efficace d'assentiment ferme. » *Op. cit.*, p. 169, 170. *Cum formidine !* et non pas en « supprimant par le fait même, dans sa source, la crainte qui aurait pu s'élever du fait du manque partiel de lumière, » p. 174. L'opinion, *cum formidine*, suffit alors au « bien de l'esprit. » Le P. Gardeil n'est pas de cet avis, particulièrement dans les matières scientifiques. « L'assentiment au vraisemblable, dit-il, est un point d'appui, et comme un tremplin d'où l'on peut s'élancer vers le mieux, vers de nouveaux progrès. Mais un tremplin ne remplit son office que s'il est solidement fixé. Le bien de l'esprit demande donc que l'on tienne pour vrai le probable, que l'on se fixe dans l'adhésion au probable par un assentiment pratiquement ferme. » A. Gardeil, *La « certitude probable »*, 1911, p. 75. L'hypothèse, bien que non encore vérifiée, joue sans doute un grand rôle dans les sciences ; mais nous ne voyons pas l'avantage qu'il peut y avoir alors à se faire illusion à soi-même, et à prendre son hypothèse pour une vérité. C'est parce que les hommes de génie ne se faisaient

pas illusion qu'ils cherchaient, sans s'arrêter jamais, la vérification de leur hypothèse, et s'élançaient ainsi vers le mieux, soit qu'il leur arrivât de rencontrer la vérification qu'ils cherchaient, ou de rencontrer... autre chose. L'élan de l'esprit vers la vérité s'accommodait d'un autre genre de « tremplin » que celui qui fait bondir les jambes. Au contraire, si un penseur se « fixe solidement » dans une probabilité par un « assentiment pratiquement formé, » s'il détourne volontairement et toujours les yeux des points faibles de son système, s'il le classe désormais parmi les vérités certaines, c'est l'opiniâtreté substituée à l'amour de la vérité, c'est le piétinement sur place, c'est la mort de la recherche scientifique et du progrès. En théologie surtout, il est désastreux de confondre, sous un assentiment ferme, les vues systématiques d'une école ou d'un individu, de les confondre, je ne dis pas seulement avec les dogmes, mais encore avec les doctrines communément reçues de toutes les écoles et de tous les théologiens. Quant à l'axiome : *Verisimilius est sequendum*, d'abord, il ne dit rien d'un assentiment ferme. Et puis, que veut-il dire ? Ou bien il exprime un innocent encouragement à nous contenter de la probabilité et de l'opinion dans les matières où la certitude est impossible, ou bien il est la sceptique devise de la secte philosophique des académiciens, qui renonçaient à trouver jamais la vérité et lui substituaient la vraisemblance. En tout cas, je ne le trouve pas dans saint Thomas, auquel le P. Gardeil semble renvoyer, *La crédibilité et l'apologétique*, 2^e édit., p. 174 ; ni à la q. iv, ni à la q. xiv. Mais je le trouve dans Huet, évêque d'Avranches, que l'on a appelé « le père du fidéisme » : « Encore que nous n'ayons pas une connaissance certaine de la vérité, dit-il, nous avons au moins des vraisemblances... Or ce sont ces vraisemblances et ces probabilités que nous devons suivre dans l'usage de la vie au défaut de la vérité. » *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, l. II, c. iv. Amsterdam, 1723, p. 204, 205. Enfin, pour ce qui est du mot « probable », nous comprenons que de son temps saint Thomas l'ait employé parfois en un sens différent du sens qui a prévalu partout depuis des siècles et que l'on trouve même dans les documents ecclésiastiques, par exemple, ceux que nous avons cités : mais si l'on veut se faire comprendre et ne pas embrouiller encore la question de chose par une question de mots, il paraît plus sage de s'en tenir à l'usage général du langage, qui oppose le probable au certain, et n'admet pas plus de « certitude probable » que de cercle carré. La question du probabilisme n'a rien à faire dans cette terminologie, qui est celle de tout le monde. Voir le P. de Poulpique, O. P., dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, octobre 1912, p. 799.

8^e Objection tirée de la 4^e proposition condamnée par Innocent XI ; explication de la condamnation. — Le semi-fidéisme pourrait se servir du sens que plusieurs théologiens, faute d'en trouver un meilleur, ont donné à cette condamnation pontificale :

4. Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili. Denzinger, n. 1154 (1021).

Sera excusé du péché d'infidélité l'infidèle qui s'abstient de croire, en se laissant conduire par l'opinion la moins probable (des deux).

Voici le cas de conscience sur lequel roule cette proposition, que le style technique de la théologie morale rend indéchiffrable aux profanes ; le cas est typique, et très important pour approfondir la question du semi-fidéisme. Un « infidèle », païen ou hérétique, est parvenu à reconnaître que la religion chrétienne et catholique a pour elle plus de probabilité et que sa secte est relativement moins probable, *opinio minus probabilis*. Que doit-il faire alors, s'il veut être excusé du

péché contre la foi, *infidelitate*? Deux solutions. — *Solution favorable au semi-fidélisme*. — Cet infidèle doit aussitôt faire un acte de foi divine aux dogmes catholiques, bien qu'ils ne lui paraissent pas comme *certainement* révélés, mais *plus probablement* révélés. Le pontife ne dit-il pas qu'il sera inexcusable s'il ne croit pas, *non credens*? On peut en conclure qu'un jugement *certain* sur le fait de la révélation n'est pas une condition nécessaire à l'acte de foi (thèse du semi-fidélisme). — *Autre solution*. — Remarquons tout d'abord que cette proposition est obscure, surtout à cause du double sens du mot *non credens*, comme nous le verrons. Sa dangereuse ambiguïté était déjà une raison suffisante de la condamner. En tout cas, ce n'est pas dans la condamnation d'une proposition obscure qu'il faut chercher la pensée du pontife, quand on a sur le même sujet un autre document de lui, dont le sens est clair : la condamnation de la proposition 21^e. Voir col. 192. Ayant déjà par là la pensée d'Innocent XI, il ne reste plus, en bonne méthode, qu'à expliquer la condamnation de la 4^e d'une manière plausible, qui puisse se concilier avec cette pensée déjà connue. Mais cette explication demande d'assez longs développements.

1. L'explication que nous soutenons est fondée sur l'histoire de cette proposition 4^e. Son auteur est Jean Sanchez, théologien et jurisconsulte espagnol, et voici la phrase d'où la proposition est extraite : *Sicut in aliis materiis, ubi offensa mortalitatis intercedere posset, fatentur ipsi (les probabilistes) eam non committi ab operante ex opinione minus probabilis... sic quoque ab infidelitate excusabitur infidelis, non credens, ductus opinione minus probabilis. Selectæ et practicæ disputationes*, Lyon, 1636, disp. XIX, n. 7 (à l'Index *donec corrigatur*). On sait qu'entre deux solutions contradictoires, dont l'une après examen nous paraît plus probable, l'autre moins, les probabilistes *permettent* de suivre en pratique celle qui paraît moins probable théoriquement, pourvu qu'elle soit assez sérieusement fondée, ou en raisons, ou en autorités; mais qu'ils *ne permettent pas* cela en toute espèce de matière; qu'ils *exceptent*, par exemple, le cas où par là on s'exposerait à négliger ce qui est de nécessité de moyen pour la fin dernière, comme peut l'être la foi à certains dogmes, la recherche et l'acceptation de la véritable religion; qu'alors, dans la pratique, ils exigent que l'on aille au plus sûr, dans la mesure du possible. Sanchez, auteur laxiste, voudrait supprimer cette *exception*, et entraîner les probabilistes plus loin qu'ils ne veulent aller; il voudrait qu'on appliquât la *permission du moins probable* à cette matière même du choix d'une religion, *sicut in aliis materiis*. Dans sa phrase (qui est la proposition condamnée) il entend donc ceci : De même que, dans certaines questions de restitution, par exemple, les probabilistes permettent de suivre le *moins probable*, et de se former tellement la conscience qu'on se tienne pour définitivement quitte de la restitution, et qu'on laisse là toute inquiétude ultérieure à ce sujet : ainsi, dans notre cas, n'étant arrivé, après une enquête soignée, qu'à voir la religion catholique comme « plus probable », l'infidèle pourra, en vertu des mêmes principes, s'attacher à sa religion paternelle comme encore probable malgré tout, renoncer définitivement au catholicisme, et ne plus penser à la foi catholique, et c'est là chez lui le sens du mot ambigu *non credens*. Cette idée de J. Sanchez n'a pas d'ailleurs germé dans son cerveau seulement. Christophe Rassler, S. J., qui s'occupe beaucoup de controverse avec les protestants d'Allemagne, nous apprend que certains d'entre eux, connaissant, mais comprenant mal le système du probabilisme soutenu parmi les catholiques, cherchaient ainsi à en tirer parti pour se tranquilliser dans leurs doutes : « Bien qu'il soit peut-être plus probable que la religion

catholique est la vraie, toutefois nous pouvons nous en tenir à la religion luthérienne ou calviniste, parce qu'elle nous paraît garder au moins une certaine probabilité, quoique moindre, et qu'il est permis de suivre une opinion moins probable. » *Controversia theologica de ultima resolutione fidei divinæ*, Dillingen, 1696, p. 394.

Voilà ce qu'Innocent XI a voulu condamner, à la suite de trois autres propositions laxistes où l'on abusait également du *probabilisme* (prop. 1-3). Le pontife a voulu condamner J. Sanchez, et non pas ceux qui, comme nous, dispensent cet infidèle de faire pour le moment l'acte de foi, mais qui en cela diffèrent doublement de la doctrine de Sanchez : a) parce qu'ils ne dispensent pas cet infidèle de continuer à chercher la vérité et à prier, mais veulent qu'il ne se tranquillise pas dans le *statu quo*, qu'il ne renonce pas définitivement à la conversion commencée, qu'il ne regarde pas l'incident comme clos, l'enquête comme désormais superflue; qu'il ne désespère pas des lumières nouvelles que la divine providence pourra lui ménager, prêt à croire si à la probabilité plus grande, qu'il a déjà, succède une suffisante certitude; b) parce que la raison pour laquelle J. Sanchez dispense cet infidèle de croire, c'est une mauvaise application du probabilisme; la raison pour laquelle nous le dispensons de croire *dès l'instant*, c'est l'impossibilité où il est de le faire prudemment, n'ayant pas encore la certitude préalable qui est, quoi qu'en dise le semi-fidélisme, une condition nécessaire de l'acte de foi : raison qui n'a rien à faire avec le probabilisme, ni ne le suppose ni ne l'applique. On conçoit donc que la solution laxiste de J. Sanchez soit condamnée, et que la nôtre ne le soit pas, qui tient un juste milieu entre le laxisme et le semi-fidélisme, et qui reste en dehors des mauvaises applications du probabilisme que poursuivait Innocent XI dans cet endroit de son décret.

2. Notre solution est celle de nombreux et graves théologiens, soit avant, soit après la condamnation prononcée par Innocent XI. Nous ne craignons pas de citer, parce qu'aujourd'hui quelques-uns ont l'air de ne pas se douter que cette solution ait été très autorisée.

a) *Avant la condamnation*. — Malderus, docteur de Louvain et évêque d'Anvers, dit : « Pour que l'infidèle soit tenu de croire... il ne suffit pas que la foi lui apparaisse déjà comme *aussi probable*, ou même *plus probable* que sa secte. » *De virtutibus theologicis*, Comment. in II^m II^m, Anvers, 1616, q. II, a. 7, p. 96. Le célèbre Thomas Sanchez, S. J. (qu'il ne faut pas confondre avec Jean Sanchez), soutient que cet infidèle n'est pas obligé de croire tout de suite (du moins s'il n'est pas à l'article de la mort), « parce que, dit-il, cet homme estime encore avec prudence pouvoir demeurer dans sa secte, et qu'il lui reste le temps de mieux examiner la question; et parce qu'il n'a pas, dans ces conditions, l'évidence de crédibilité que saint Thomas demande. » *De præceptis decalogi* (1613), Viterbe, 1738, l. II, c. I, n. 6, t. I, p. 71. Coninck n'oblige l'infidèle, qui doute de sa religion, qu'à faire une enquête sérieuse; plus forte est sa conjecture en faveur de la vraie religion, plus grande est la peine qu'il est tenu de se donner pour arriver au vrai. *De moralitate et effectibus actuum supernaturalium*, etc., disp. XIV, n. 230, Anvers, 1623, p. 278. Castropalao, si célèbre en théologie morale, expose nettement que notre infidèle ne peut encore faire l'acte de foi aux dogmes catholiques. Tr. IV, *De fide*, dist. I, p. XII, n. 13, *Opera omnia*, Lyon, 1669, t. I, p. 258.

Bañez, qui est souvent cité à l'encontre, en réalité ne pose pas précisément le même cas, mais celui où l'on aurait montré à un païen l'Évangile comme plus croyable que *toute autre religion* (et non pas seulement

que sa religion) et il affirme cette règle : *Tenetur homo sequi quod probabilissimum est omnium dogmatum*. C'est la règle pratique que nous avons déjà rencontrée dans Amort, et qui, peut-être, se justifie théoriquement par une réflexion sur la providence. Voir col. 198. Puis, comme s'il voulait répondre d'avance à la théorie que devait faire plus tard Jean Sanchez, le même Bañez, probabiliste, mais avec les restrictions voulues, dit fort bien : *Non est universaliter verum quod possit homo sequi opinionem minus probabilem*. *Commentaria in II^m II^e*, q. x, a. 1, dub. III, 4^a conclusio, Douai, 1615, p. 252.

b) *Après la condamnation*. — Cardenas, que saint Alphonse regarde comme un auteur classique en théologie morale, démontre contre Lumbier que l'opinion commune des théologiens, sur l'évidence de crédibilité requise avant la foi, n'est nullement atteinte par la condamnation; sans doute Innocent XI suppose que notre infidèle peut commettre alors un péché contre la foi, mais le péché contre la foi ne se commet pas seulement par défaut d'acte de foi, il peut se commettre aussi par défaut d'enquête, quand on est dans l'ignorantia vincibilis, comme l'infidèle en question, et qu'on ne cherche pas à en sortir. *Crisis theologica*, 5^e édit. de Venise 1700, dissert. sur la 4^e proposition, n. 31, p. 188, 189. Lacroix, dont l'ouvrage si connu a paru en 1707, expliquant cette 4^e proposition, cite Cardenas et l'approuve. *Theologia moralis*, I, II, n. 48, Paris, 1866, t. I, p. 492. Le controversiste Rassler oblige notre infidèle à incliner déjà comme il peut son esprit du côté de la religion qui lui paraît plus probable, « à demander à Dieu plus de lumière, et à chercher encore la vérité, jusqu'à ce qu'il arrive à une certitude morale. » *Op. cit.*, p. 392. Un fidèle disciple de Suarez, l'Espagnol Gormaz, dit que cet infidèle est tenu à chercher; que « non credens, dans la 4^e proposition, équivaut à discredens, et s'applique bien à un homme qui ne veut ni abandonner sa secte ni chercher la vérité. » *Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707, t. I, p. 777. Antoine Mayr cite Gormaz et l'approuve. *Theologia scholastica, De virtutibus theologis*, n. 506, Ingolstadt, 1732, t. I, p. 151. Kilber, dont le traité de la foi est si estimé : « L'infidèle, dit-il, dans ce cas ni ne doit ni ne peut croire; mais parce qu'il a une certaine lumière sur la vraie foi qui est un moyen de salut absolument nécessaire, il est tenu de chercher avec soin, etc. » *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. IV, n. 68, 59; ou dans Migne, *Theologie cursus*, t. VI, col. 450, 451. L'Espagnol Gener, qui dans sa théologie a préludé à l'érudition contemporaine, dit très bien de notre infidèle : « Pourvu qu'il cherche, il sera certainement excusé du péché d'infidélité : non parce qu'il est conduit par son opinion (*ductus opinione minus probabili*), et par une mauvaise application du probabilisme) : mais parce qu'il manque d'une crédibilité suffisante. » *Theologia dogmatico-scholastica*, Rome, 1777, t. VI, p. 30. Au XIX^e siècle, même solution dans Müller, *Theologia moralis*, 3^e édit., Vienne, 1878, t. I, § 80, p. 302; dans Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 811, p. 442; Naples, 1909, n. 743, p. 377; dans Ballerini-Palmieri : « Cet infidèle... demeure prudemment dans sa secte, non qu'il puisse la considérer comme vraie ou plus vraie, mais pendant qu'il cherche la vérité, comme certainement il est tenu de la chercher... Et c'est là le point condamné dans cette proposition 4^e, qu'il puisse demeurer tranquillement dans sa secte. » *Opus theologicum morale*, Prato, 1890, t. II, p. 18. Citons encore Schiffini, *De virtutibus infusis*, p. 269; Chr. Pesch, *Prælectiones*, tr. VIII, 3^e édit., 1910, n. 294, p. 132.

Ce qui a contribué à soulever des nuages autour de cette condamnation de la 4^e proposition par Innocent XI, c'est l'explication obscure et confuse qu'en donne

un spécialiste ordinairement plus heureux, Viva, *Damnatæ theses*, 16^e édit., Padoue, 1723, t. I, p. 199-203; et dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. VI, col. 1329-1335. Son article, bien court pour une pareille difficulté, ne touchant que la question du probabilisme et non pas celle des exigences de la crédibilité, est encore surchargé d'éléments étrangers qui l'embrouillent. De plus, il semble mettre saint Thomas du côté de la proposition condamnée; le P. Gardeil a grandement raison de l'en reprendre, mais lui-même, à son tour, donne une idée peu exacte de la doctrine de Thomas Sanchez, soit confiance trop grande dans ce qu'en dit confusément Viva, soit influence du rigoriste Patuzzi. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2232. Dans une note de sa belle édition de la théologie morale de saint Alphonse, le P. Gaudé prétend que notre solution a été condamnée par Innocent XI, et que l'infidèle qui connaît la religion catholique comme plus probable est obligé, d'après le pontife, à faire tout de suite l'acte de foi : mais : a) saint Alphonse, lui, ne dit pas cela dans son texte; b) le P. Gardeil ne discute pas la question, et n'apporte aucune preuve de son dire. *S. Alphonsi theologia moralis*, Rome, 1905, t. I, p. 303 en note.

3. Mais voici que, sur cette controverse, vient s'en greffer une autre. On suppose le même infidèle avec la même connaissance de la vraie religion, mais placé cette fois à l'article de la mort : cette circonstance nouvelle changera-t-elle la solution du cas, tel qu'il était d'abord posé? Oui, répond Thomas Sanchez. « Cet infidèle, persuadé que sa secte est probable, quoique la religion opposée soit pour lui plus probable, serait tenu à l'article de la mort d'embrasser la vraie foi qu'il juge plus probable, parce qu'alors de extrema salute agitur, et il doit aller au plus sûr. Mais en dehors de cette circonstance il n'est pas obligé. » *Loc. cit.* Nous retrouvons cette opinion moyenne et pour ainsi dire transactionnelle, peu après, dans Maderus, *loc. cit.*; de nos jours, dans Ballerini-Palmieri, *loc. cit.* Mais elle a été attaquée par la plupart des théologiens comme peu logique. Les uns, nos adversaires de tout à l'heure, ont dit : Si, d'après vous-même, l'infidèle dans ces conditions de crédibilité peut et doit croire à l'article de la mort, pourquoi pas aussi pendant la vie? Il a le temps de chercher, dites-vous : oui, mais en attendant, il est privé des grands bienfaits de la vraie religion, et il peut être surpris par la mort avant d'avoir cru. Les autres peuvent dire mieux encore à T. Sanchez : Si, d'après vous, l'infidèle dans ces conditions de crédibilité n'est pas tenu de faire l'acte de foi pendant la vie, et cela parce qu'il ne le peut pas, n'ayant pas l'évidence de crédibilité que saint Thomas demande, comment voulez-vous qu'il le puisse davantage à l'article de la mort? Si la certitude préalable des préambules est pour l'acte de foi une condition essentielle, l'essence des choses change-t-elle à la mort? Si le coup de volonté qui transformerait le plus probable en certain n'est pas prudent, ne respecte pas la vérité, n'est pas honnête, peut-on employer un moyen qui n'est pas honnête, même en un cas d'extrême nécessité? La nécessité, Dieu qui veut le salut de tous les hommes y pourvoira, si celui-ci fait ce qu'il peut; ou bien il empêchera le cas de se produire, en faisant arriver plus vite à la certitude cet homme de bonne volonté, avant que le cours naturel des choses amène sa mort, ou en la retardant par une providence spéciale; ou bien à ce dernier moment, il lui inspirera de prier, et s'il répond à cette inspiration, lui accordera une suppléance surnaturelle de crédibilité, alors le cas sera changé, et l'acte de foi sera possible. Parmi les théologiens qui vont de ce côté, nous en citerons quatre à notre connaissance, qui donnent très nettement leur pensée.

« Ces raisons (de dispenser l'infidèle de l'acte de foi

tant qu'il n'a pas la certitude morale des préambules), observe Castropalao, ont, à mon avis, la même valeur, soit qu'il s'agisse de l'article de la mort ou d'un autre temps; aussi bien, aucun des docteurs que j'ai déjà cités, excepté Sanchez, n'a fait cette distinction, mais ils ont affirmé d'une manière générale que l'infidèle n'est pas tenu de croire les mystères de la foi, tant qu'il n'est pas convaincu de leur crédibilité. » *Loc. cit.* Castropalao est approuvé en cela par Adam Burghaber, *Centuriæ selectorum casuum conscientiarum*, Fribourg-en-Brisgau, 1665, centurie I, n. 60, p. 102. Cardenas s'exprime ainsi : « Si ce moribond, avec le secours de la grâce, n'est pas encore parvenu à la certitude, il est tenu de prier Dieu, pour qu'il éclaire son intelligence et le fasse parvenir à la certitude de la vérité; et Dieu le lui accordera sans aucun doute, puisque cet homme fait tout ce qu'il peut faire à l'article de la mort, et que Dieu, qui veut sauver tous les hommes, ne refuse jamais sa grâce à celui qui use le mieux qu'il peut des secours qu'il a déjà. » *Op. cit.* dissert. sur la prop. 21 condamnée par Innocent XI, n. 103, p. 274. Enfin, Lacroix cite ces paroles de Cardenas et les approuve, *loc. cit.*

Mgr Berardi n'est donc pas exact en disant : « Tous les théologiens sont d'accord que, même à défaut de certitude, (cet infidèle) doit embrasser la religion catholique au moins à l'article de la mort : c'est la doctrine de Sanchez et des autres théologiens. » *Praxis confessoriorum*, 4^e édit., Faenza, 1903, t. I, n. 23, 24, p. 16. Cet auteur sent lui-même, du reste, l'impossibilité qu'il y a d'imposer à quelqu'un un assentiment ferme à des dogmes qu'il ne connaît pas avec certitude comme révélés. Aussi a-t-il recours à un expédient qui serait fort commode, s'il était admissible : il n'exige de cet infidèle, en fait d'acte de foi, qu'une pieuse volonté de croire à la religion catholique s'il la savait certainement révélée. *Loc. cit.*, n. 25. Mais par là il s'écarte de la question, qui ne roule pas sur cette volonté de croire, laquelle, surtout pour l'infidèle dont nous parlons, ne fait aucune difficulté, puisqu'il est en marche vers la foi; mais qui roule sur l'acte de foi » tel que l'Église l'entend, consistant essentiellement dans un assentiment intellectuel et très ferme à la vérité révélée. Voir col. 82. En supposant que la volonté de croire peut suppléer, pour le salut, à cet assentiment intellectuel, en d'autres termes, que l'acte de foi proprement dit n'est pas absolument nécessaire en lui-même, mais seulement *in voto*, Mgr Berardi contredit la doctrine commune des théologiens qu'il invoquait tout à l'heure. Voir, à la fin de cet article, nécessité de la foi. Enfin, il cite à tort pour sa théorie le cardinal de Lugo, qui nie expressément qu'un adulte puisse être sauvé par le seul vœu de la foi, sans l'acte de foi proprement dit. *De fide*, dist. XII, n. 5, 11, dans *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1891, t. I, p. 485, 489. Mgr Berardi cite Lugo dans un autre endroit où il ne traite pas de la nécessité de la foi pour le salut des infidèles, ce qui est la question, mais d'un autre point bien plus douteux, la nécessité de la foi pour le mérite dans chaque acte méritoire du juste. Et dans la phrase qu'il cite : *apud Patres voluntatem credendi cum ipsa fide computari*, *op. cit.*, n. 23, p. 495, Lugo ne veut pas dire que d'après les Pères la volonté de croire peut remplacer l'acte de foi lui-même pour le salut, mais simplement que la volonté de croire est complétée par les Pères comme faisant un avec l'acte de foi lui-même, comme lui appartenant. Mais de ce que l'on peut considérer cette volonté préalable comme le commencement de l'acte de foi, il ne s'ensuit pas que ce commencement puisse remplacer le reste, comme condition de salut; en tout cas, Lugo ne le dit pas, et plus haut il a dit le contraire.

9^o La certitude, ses éléments, ses espèces; l'évidence.

— La très difficile question de la certitude et de l'évidence est tellement liée à celle de la foi, elle est si incomplètement traitée, en général, par nos manuels de philosophie, faute d'avoir consulté les remarquables discussions qu'en ont faites les théologiens en traitant de la foi, que nous ne pouvons nous dispenser, avant d'aller plus loin, d'établir ici quelques principes dont nous avons et nous aurons ailleurs le plus grand besoin dans nos explications théologiques.

1. *Éléments essentiels de la certitude.* — Nous en distinguons deux : la fermeté et l'infailibilité. — a) *Fermeté.* — Nous avons déjà expliqué ce concept avec tous les théologiens : le jugement ferme s'oppose soit au simple doute, où l'esprit reste en suspens, soit à l'opinion, où l'affirmation est mêlée de doute ou de crainte. Voir col. 88 sq. — b) *Infailibilité.* — Plusieurs auteurs, dans leurs définitions de la certitude, laissent penser que tout est dans le premier élément, la fermeté, que saint Thomas appelle aussi « détermination de l'intelligence dans un sens, d'un seul côté, » *determinatio ad unum*. Cela est vrai, si l'on prend le mot « certitude » assez largement, assez vaguement, pour qu'il puisse renfermer la certitude légitime et la certitude illégitime; la certitude des sages et celle des fanatiques également déterminées *ad unum*; la certitude qui perfectionne l'esprit et celle qui le déforme, n'étant qu'un entêtement produit par la passion ou par un coup imprudent de la volonté. Voir CROYANCE, t. III, col. 2378, 2379. Mais, au sens propre et philosophique, le mot « certitude » ne se prend qu'en bonne part, il désigne une perfection de la connaissance. Or, il n'y a aucune perfection de la connaissance à adhérer à une proposition, si c'est une erreur; plus vous y adhérez fortement, plus vous vous éloignez du but de la connaissance, qui est la vérité. La vraie certitude doit donc renfermer deux éléments : elle ne doit pas seulement déterminer l'intelligence *ad unum*, mais encore *ad verum*. Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., 1877, t. I, p. 536. En d'autres termes, elle doit exclure de notre affirmation, non pas seulement la crainte de l'erreur, mais le danger même d'errer, ce qui n'est pas la même chose : l'autruche, en se cachant la tête pour ne pas voir le péril qui la menace, si elle supprime la crainte du danger, ne supprime pas le danger. La vraie certitude doit donc rendre impossible le doute, ou crainte d'errer, et l'erreur : le premier élément est appelé par plusieurs théologiens *indubitabilitas*, le doute étant impossible au moins à l'instant où l'on est certain, car un doute imprudent n'est pas rendu impossible à jamais; le second est appelé *infallibilitas*; ainsi dans Kilber, *De fide*, n. 198, Migne, *Theologie cursus*, t. VI, col. 570; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 6^e édit., prop. XXIII, p. 308; le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, thes. XVIII, p. 319. Dans l'école scotiste, nous trouvons la même notion de la certitude avec ses deux éléments : *Certitudo cognitionis nihil aliud est quam firmitas et infallibilitas ipsius assensus*. Frassen, *De gratiâ*, dist. III, a. 3, q. III, *Scotus academicus*, nouv. édit., Rome, 1901, t. VIII, p. 370. On pourrait objecter que saint Thomas semble ne reconnaître qu'un élément à la certitude proprement dite : *Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum*, In IV Sent., l. III, dist. XXIII, q. III, a. 2, sol. 3^a; *certitudo proprie dicitur firmitas adhesionis virtutis cognoscitivæ ad suum cognoscibile*, dist. XXVI, q. II, a. 4. Mais quand le saint docteur parle d'une chose en passant, il n'en donne pas toujours la définition complète; parfois il s'arrête à un seul élément, parce qu'il suffit au but présent qu'il poursuit. Ailleurs, il laisse entendre que l'infailibilité appartient à la certitude. *Sum. theol.*, I-II^æ, q. XL, a. 2, ad 3^{am}; II-II^æ, q. XVIII, a. 4. Aussi de fidèles disciples de saint Thomas, que nous avons cités, ne craignent pas

de définir la certitude par ces deux éléments; ajoutons cette définition du P. Hugon, O. P. : « La certitude est un assentiment inébranlable de l'esprit (*fermeté*) pour des motifs qui excluent tout péril d'erreur » (*infaillibilité*). Dans la *Revue thomiste*, mai 1902, p. 163. Enfin on peut même dire que le concile de Trente a consacré le mot *infallibilis* pour désigner une propriété de la certitude absolue : *absoluta et infallibili certitudine*. Sess. VI, can. 16, Denzinger, n. 826. Quant à l'objection, qu'en appelant « infaillible » un certain acte de la raison naturelle, nous la mettons trop haut et sur la même ligne que l'Église, voir plus haut, col. 181.

Il nous reste à expliquer cette « infaillibilité ». Le mot lui-même dit plus que *inerrantia*, le simple fait de ne pas se tromper : par sa désinence, *infallibilis*, il dit une impossibilité de se tromper, en d'autres termes, une exclusion de tout risque, de tout péril d'erreur. Un jugement infaillible est donc un jugement vrai et quelque chose de plus. Pour qu'un jugement soit « vrai », il suffit qu'il se rencontre, même fortuitement, avec la réalité des choses, avec la vérité objective. Quelqu'un dit sans motif sérieux, au hasard : Demain il fera beau; et de fait, il se trouve qu'il fait beau; son jugement, quoique mal fondé, a été vrai d'après la définition de la vérité : *adæquatio intellectus et rei*. Pour qu'un jugement soit « infaillible », il ne suffit pas qu'il se rencontre avec la vérité, il faut qu'il ait dans ses principes, par exemple, dans les motifs qui le spécifient, quelque chose qui exclut l'erreur, qui en détruit le risque. Ainsi l'infaillibilité « ajoute à la vérité de l'acte une impossibilité d'erreur qui dérive de la propre perfection de l'acte » ou des principes d'où il tire cette perfection. Muniessa, *Disput. scholasticæ de providentia, fide, baptismo*, Saragosse, 1700, p. 316. « Impossibilité d'erreur » équivaut du reste à « connexion nécessaire avec la vérité, » expression dont se sert Lugo pour désigner le second élément de la certitude, dans cette définition : *Certitudo est firma adhæsiō intellectus assentientis, et necessaria connexio ipsius assensus cum veritate. Disputationes, etc.*, disp. IV, n. 78, Paris, 1891, t. 1, p. 353. L'explication de ce second élément sera complétée plus loin à propos de la division de la certitude en métaphysique, physique et morale, voir col. 211.

2. *Différentes espèces de certitude.* — a) Division de la certitude en *évidente* et *inévidente*. — La première espèce de certitude, intellectuellement la plus excellente, est la certitude *évidente*, ou plutôt, qui *procède de l'évidence* stricte et parfaite, c'est-à-dire d'une clarté *irrésistible*, qui emporte par elle-même l'entière adhésion de l'esprit. Voir *ÉVIDENCE*, t. v, col. 1725-1726. Quand l'objet de notre jugement a cette évidence (immédiatement ou médiatement), alors, comme dit saint Thomas, *intellectus (ad assentiendum) movetur ab ipso objecto... Illa videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum... ad sui cognitionem. Sum. theol., II^e II^e, q. 1, a. 4. Videri, d'où *evidentia*. Les scolastiques ne donnaient ordinairement ce nom « d'évidence » qu'à cette clarté irrésistible, nécessitante, où, sans intervention de la volonté, l'objet produit l'assentiment; ainsi Lugo : *Evidentia (consistit) in hoc quod intellectus convincatur ab objecto ipso et necessitetur ad assentiendum. Op. cit.*, disp. II, n. 10, p. 178. Aujourd'hui on donne souvent au mot « évidence » un sens plus large. Voir *ÉVIDENCE*, loc. cit.*

Une seconde espèce de certitude, bien qu'« *inévidente* », c'est-à-dire ne procédant pas de l'évidence stricte et nécessitante, peut encore être une certitude proprement dite et digne de ce nom, car elle peut avoir les deux éléments essentiels, *fermeté* et *infaillibilité*. *Fermeté* : à cause de l'obstacle des passions, et d'un certain manque de clarté, l'objet tout

seul ne suffirait pas à la produire : mais il peut être aidé par de bonnes dispositions qui écartent l'obstacle ou même par une intervention plus directe, mais légitime, de la volonté libre arrêtant les doutes imprudents et sophistiques et produisant ainsi l'adhésion ferme. Quand l'intelligence, dit saint Thomas, « est déterminée à adhérer totalement à l'une des deux (contradictoires), cela vient tantôt de l'objet de l'intelligence (*ab intelligibili*), tantôt de la volonté. » *De veritate*, q. XIV, a. 1. Voir *CROYANCE*, t. III, col. 2384-2386. *Infaillibilité*. Cette seconde qualité essentielle de la vraie certitude est-elle attachée exclusivement à la stricte évidence? Durand de Saint-Pourçain semble l'avoir pensé. A ses yeux, la « certitude d'évidence » mérite seule le nom de certitude. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. vii, n. 7 sq., Paris, 1550, fol. 220. Mais les autres scolastiques ont rejeté sa théorie. « Ce n'est point par l'évidence, mais par l'infaillibilité, qu'il faut expliquer et caractériser la certitude parfaite, » conclut Suarez, cité à l'art. *CROYANCE*, col. 2390; et, ajoute-t-il, il peut y avoir infaillibilité sans évidence. Les deux choses, en effet, sont distinctes et séparables : l'« évidence » n'est autre chose qu'une spéciale *clarté* dans le motif de l'affirmation; l'« infaillibilité », une spéciale *sûreté* de ce motif, une liaison nécessaire de ce motif avec la vérité. Voir *Salmanticenses, De fide*, disp. II, n. 114, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. xi, p. 158. Dans la stricte évidence « ce qui détermine et nécessite l'intelligence, dit pareillement Lugo, ce n'est pas seulement le *poids* du motif, mais encore la *plus grande clarté* avec laquelle il est présenté : cette clarté empêche le doute et la crainte plus que ne le fait le poids seul du motif connu sans cette clarté. » *Loc. cit.*, n. 42, p. 191. Ainsi, prenons deux raisonnements qui aient au fond la même valeur, la même infaillibilité, deux raisonnements mathématiques, par exemple. L'un est très court, et par là peut être présent à l'esprit tout entier du même coup; de cette proportion de l'objet à notre vue naîtra une clarté irrésistible. L'autre est très long, et arrivé au bout on ne peut le concentrer tout entier sous son regard; il faut se fier à sa mémoire, qui atteste que chaque partie a été séparément bien prouvée; de là un amoindrissement de clarté, qui pourrait donner occasion à la crainte, à un doute imprudent. A plus forte raison, quand on compare des connaissances de divers ordres, on trouvera cette différence. La stricte évidence est rare en histoire, par exemple. A notre esprit humain, uni étroitement à la matière, mais procédant par abstraction, le plus exactement proportionné de tous les objets, le plus irrésistiblement clair, est cet objet des mathématiques, qui est de la matière, mais de la matière extrêmement simplifiée par l'abstraction, dégagée de l'infinie complexité du réel, des variations fuyantes du mouvement et du devenir, comme l'explique saint Thomas. *Opusculum sur Boèce*, q. vi, a. 1, q. ii. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, *De evidentia*, etc., p. 195.

Cette seconde espèce de vraie certitude, de ce qu'elle n'est pas arrachée à l'esprit par l'évidence stricte de l'objet, de ce qu'elle dépend de la volonté, peut s'appeler « certitude volontaire, libre » : non pas que la certitude soit un acte ou une qualité de la volonté, mais parce qu'un acte de la volonté sert ici à amener l'intelligence à la *fermeté* de la certitude. Intellectuellement moins parfaite, parce que l'intelligence aspire toujours à plus de clarté, cette seconde espèce a plus de valeur morale, en tant qu'elle dépend de la liberté; ce qui la rend plus convenable dans le domaine religieux et dans une vie d'épreuve comme la nôtre. Voir *CROYANCE*, t. III, col. 2394, 2395. — D'autre part, « le fait que la volonté intervient dans cette certitude, disent les Salmanticenses, ne lui

enlève pas le caractère de certitude proprement dite et rigoureuse, quand l'intervention de la volonté ne dépasse pas le mérite du motif, mais plutôt lui est due. Il peut se faire que le motif soit infaillible, et cependant sans (stricte) évidence : alors la volonté supplée ce qui manque en évidence pour affermir l'intelligence, sans faire tort à la certitude du motif et de l'assentiment. » *Loc. cit.*, n. 105, p. 153. Voir pour la réponse aux objections, CROYANCE, col. 2387, 2388. Sur cette double certitude, et d'autres questions plus approfondies qu'on ne le fait d'ordinaire en logique, voir Jeannière, *Criteriologia*, Paris, 1912.

b) Qu'entend-on par certitude morale? — La seconde espèce de certitude dont nous venons de parler prend souvent aujourd'hui le nom de certitude morale. Et par suite, l'évidence imparfaite qui lui répond du côté de l'objet prend le nom d'évidence morale. Voir ÉVIDENCE, col. 1726. Newman dit à ce sujet : « Cette certitude et cette évidence sont souvent appelées *morales*, mot que j'évite comme ayant un sens très vague. » *Grammar of assent*, c. VIII, *Informal inference*, Londres, 1895, p. 318. En tout cas, il faut avoir soin de le bien définir quand on l'emploie. On parle souvent d'une « certitude morale » qui n'est pas une vraie certitude, mais seulement une grande probabilité; « elle s'appuie sur des motifs assez solides pour nous permettre d'agir prudemment dans le cours ordinaire de la vie... Le consommateur qui va à l'hôtel est *moralelement sûr* que les mets ne sont pas empoisonnés. » P. Hugon, *La lumière et la foi*, 1903, p. 68. S'il n'y a pas doute alors, c'est qu'on ne réfléchit pas; si l'on réfléchissait, on verrait que l'empoisonnement n'est pas impossible; on peut donc alors sans imprudence et sans déraison conserver un doute dans l'esprit; mais on n'en tient pas compte dans la pratique : on agit *comme si* on ne doutait pas, et l'action est prudente. Une pareille « certitude morale », quand elle est ainsi accompagnée de doute et n'a pas plus de fermeté que d'infaillibilité, ne peut suffire à personne pour les préambules de la foi; à plus forte raison ne peut-elle suffire aux esprits plus cultivés et plus exigeants, les seuls dont nous nous occupons en ce moment. Nous n'admettons donc ici, sous le nom « de certitude morale », qu'une vraie certitude, *infaillible* par ses motifs, et *ferme* au moins à l'aide de la volonté qui, à défaut d'évidence stricte, exclut le doute de l'esprit. Et nous allons examiner les diverses définitions ou explications que l'on a données de ce mot « moral ».

Une première définition, que l'on rencontre souvent, est tirée de la *matière* du jugement certain : « la certitude morale est celle qu'on a dans l'ordre des choses *morales*, » en faisant entrer assez confusément dans cet ordre de choses les principes moraux, les règles de l'éthique et de la prudence, les mœurs et instincts qui guident l'action humaine, la pratique de la vie, l'histoire, etc. Mais d'abord, on devrait définir une certitude par son élément formel, par ses notes caractéristiques, et non par la matière, si vague du reste, sur laquelle elle tombe. Ensuite cette définition, malgré une certaine valeur approximative, prête à une double erreur : a) à confondre avec la vraie certitude cette grande probabilité dont nous parlions tout à l'heure, car elle aussi appartient à l'ordre de la pratique et des mœurs; b) à faire croire que la vraie certitude inévidente, celle dont nous parlions tout à l'heure, n'appartient qu'à cet ordre des « choses morales », ce qui est faux car : elle se rencontre souvent dans l'ordre *physique*, dans les sciences naturelles; telle est, comme le remarque Newman, la certitude de la rotation de la terre, même chez un savant; la certitude de plusieurs lois physiques obtenues par une induction contre laquelle on peut avoir des doutes imprudents. *Loc. cit.*,

p. 322, 323. Plusieurs vérités d'ordre *métaphysique* n'échappent pas non plus à de pareils doutes, et ne s'imposent pas avec l'évidence stricte et irrésistible; de même plusieurs vérités philosophiques de *sens commun*, à cause de leur évidence *confuse*. Voir CROYANCE, t. III, col. 2369; ÉVIDENCE, t. V, col. 1729.

Une seconde définition part plutôt de la *différence des procédés* que suit l'esprit humain pour arriver à la certitude. Il y a le procédé *analytique*; ainsi en est-il dans ces vérités immédiatement évidentes où l'analyse des termes nous montre du premier coup que l'attribut est contenu dans le sujet, et dans les conclusions tirées de ces vérités. Il y a un certain procédé *synthétique*, où l'historien, par exemple, ou bien le juge dans un tribunal, après avoir recueilli une foule d'indices, de « probabilités convergentes », apprécie, tout cet ensemble, et peut arriver parfois à un jugement vraiment certain. Voir plus haut, col. 196. C'est ce que Newman appelle raisonnement non-formel, *informal*, c'est-à-dire qu'on ne peut mettre en forme, dont on ne peut rendre compte par une série d'analyses et de syllogismes. En effet, si nous voulions aligner sur le papier tous les raisonnements que nous avons faits, tout ce qui nous a amenés à cette conclusion, tout ce qui a défilé rapidement dans notre esprit habitué à grouper tout cela à sa façon, à l'aide de certaines simplifications instinctives et de certains schématismes, nous omettrions des points qui nous ont touchés, nous nous perdriions dans nos analyses; écrasés par leur complication, ou bornant notre vue à une partie seulement, nous n'aurions qu'une fausse appréciation de l'ensemble. Parce qu'il faut donc renoncer à l'analyse, ce procédé, si sûr qu'il soit, dérouté les esprits habitués à la seule analyse, et dans les cas mêmes où il donne une vraie certitude, occasionne facilement des doutes déraisonnables. Voir CROYANCE, col. 2387. Comme les scolastiques appellent ce procédé *estimatio prudentium, estimatio moralis*, ne pourrait-on pas définir la certitude morale « celle qui s'appuie sur une estimation morale? » On l'opposerait à la certitude *mathématique*, où l'on peut, par des analyses détaillées, rendre raison du *processus* et de toutes ses parties. Cette définition est meilleure que la précédente : toutefois elle ne répond qu'*incomplètement* à ce que l'on entend aujourd'hui par « certitude morale ». Pourquoi? Parce que les doutes déraisonnables, dont la possibilité correspond à ce qu'on entend par « certitude morale », ne naissent pas seulement de ce procédé synthétique, mais d'autres causes encore, et qu'ils peuvent s'élever même dans les procédés analytiques, par exemple, s'ils ont une certaine longueur, comme nous l'avons remarqué plus haut.

Une troisième définition part de ce fait, que les doutes déraisonnables viennent beaucoup du cœur, de l'influence des passions et des mauvaises dispositions morales du sujet pensant, et qu'ils attaquent facilement les vérités morales et religieuses, parce qu'elles gênent les passions et les vices. Voir CROYANCE, col. 2368; ÉVIDENCE, col. 1726. Le changement du cœur, au moins commencé, les bonnes dispositions morales, sont donc nécessaires à la certitude de ces vérités. De là des définitions comme celles-ci : « La certitude morale, à proprement parler, est celle où l'adhésion de l'esprit est donnée sous l'influence des dispositions morales. La certitude morale, telle qu'on l'entend aujourd'hui, a pour objet les vérités historiques ou métaphysiques qui influent vraiment sur la vie morale, comme la résurrection du Christ, l'immortalité de l'âme. La certitude morale, au sens propre, est celle qu'on ne peut avoir sans certaines dispositions morales. C'est celle dont nous nous servons surtout en apologetique. » Tanqueray, *Synopsis theologiae fundamentalis*, 13^e édit., 1910, p. 16. Cette défi-

dition a l'avantage de mettre en relief le caractère libre et moral de la certitude dont nous parlons, et de la considérer dans la plus importante partie de son domaine, les grandes vérités morales et religieuses. Cependant elle est incomplète, elle aussi, soit parce que les doutes imprudents ne viennent pas seulement des mauvaises dispositions du sujet, mais supposent toujours du côté de l'objet, tel qu'il nous apparaît dans le *processus* mental, un défaut de clarté, une manifestation moindre qu'on appelle l'« évidence imparfaite » ; soit parce que, parmi les dispositions défectueuses du sujet, origine de ces doutes, il ne faut pas considérer seulement les mauvaises dispositions morales, les vices du cœur, mais aussi les défauts de l'esprit, qui suffiraient à eux seuls à empêcher souvent l'adhésion de l'intelligence, même avec une moralité parfaite. L'esprit a, lui aussi, ses dispositions malades, et peut facilement contracter des habitudes funestes ; la bonne éducation de l'esprit, l'hygiène de l'esprit, est ici aussi nécessaire, proportion gardée, que l'éducation du cœur et l'hygiène morale. Voir CROYANCE, t. III, col. 2383, 2384. Si Augustin, dans sa jeunesse, a été poussé à l'hérésie et à l'incrédulité par ses passions, il l'a été aussi par la confusion des méthodes des diverses sciences, et les exigences déraisonnables d'un esprit mal formé : « Je voulais être certain des choses que je ne voyais pas comme j'étais certain que sept et trois font dix. » *Confessions*, l. VI, c. iv, P. L., t. xxxii, col. 722. Brugère caractérise donc plus complètement l'évidence ou la certitude morale, quand il remarque que l'évidence stricte, celle que l'on considère ordinairement, détermine également tous les esprits, parce qu'elle ne demande aucune disposition spéciale de l'esprit et du cœur ; que l'« évidence morale » au contraire, parce qu'elle dépend de ces dispositions, n'entraîne pas également tout le monde. *De vera religione*, Paris, 1878, p. 268. Suarez avait déjà parlé d'une « évidence morale » qui dépend des dispositions du sujet : « Durand, dit-il, prétend que les miracles faits en témoignage de la vérité ne peuvent en donner l'évidence. Son opinion est peut-être vraie de l'évidence *mathématique*, mais non pas de l'évidence *morale*, suffisante à convaincre un esprit qui ne soit pas trop mal disposé. » In III^m D. Thomæ, q. xlv, disp. XXXI, sect. II, n. 7, *Opera*, Paris, 1860, t. xix, p. 486. Pour la manière dont les dispositions morales peuvent influencer sur l'assentiment et en particulier sur l'assentiment aux préambules de la foi, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2220-2222.

De ces recherches, concluons que, si l'on voulait avoir une définition plus complète de l'évidence morale, on pourrait dire, par exemple : c'est une manifestation de l'objet (ou des motifs d'assentiment) suffisante à rendre l'assentiment infaillible, mais d'autre part, à cause d'un certain manque de clarté, insuffisante à rendre l'assentiment ferme et à empêcher les doutes imprudents, si elle n'est aidée par les bonnes dispositions du sujet ou sa libre volonté. La certitude morale, qui correspond à cette évidence morale, pourra se définir : une certitude qui doit à ses motifs une vraie infaillibilité, mais non pas toute sa fermeté d'adhésion, dont elle est redevable, en outre, aux bonnes dispositions du sujet ou à la volonté libre.

c) *Division ternaire de la certitude en métaphysique, physique et morale.* — Que dire de cette division, qui ne se rencontre pas dans les premiers temps de la scolastique, mais à une époque plutôt tardive ? Quel qu'ait été son succès dans les manuels de philosophie, elle nous semble obscurcir plutôt qu'éclairer la question de la certitude, et en plusieurs endroits, celle de la foi divine. Et d'abord, on ne s'accorde pas pour la manière de l'entendre.

Pour plusieurs, la certitude dite *métaphysique* a

pour caractéristique « l'impossibilité absolue de se tromper, » ce que nous avons appelé « l'infaillibilité » ; et les deux autres ne sont de vraies certitudes qu'autant qu'on peut « les ramener à la certitude métaphysique. » Mais alors, dites qu'il n'y a qu'une seule vraie certitude ; ne divisez pas la vraie certitude en trois espèces qui n'en sont pas, qui ne peuvent avoir que des différences matérielles insignifiantes pour la question. Et puis, par ces noms, vous donnez occasion de croire faussement qu'il n'y a de certitude vraie que dans l'ordre métaphysique, jamais dans l'ordre physique ou moral. Sylvestre Maurus, un des premiers scolastiques chez qui nous trouvons exposée cette division ternaire, mentionne cette explication et la combat. *Opus theologicum*, q. cxxvii, n. 6, Rome, 1687, t. II, p. 404.

Pour les autres partisans de cette division, la certitude physique et la certitude morale sont de vraies certitudes, mais d'un degré inférieur. — Afin de prouver la division ternaire ainsi comprise, on part de la considération d'une certitude qui est *dans les choses elles-mêmes*. Cette certitude n'est que la *détermination d'une chose à être ou à agir*. Plus une chose est nécessairement ce qu'elle est, ou plus elle produit nécessairement son effet, plus elle a cette certitude. Ainsi l'être nécessaire est plus « certain » que l'être contingent, qui n'a qu'une nécessité hypothétique ; la causalité nécessaire est plus « infaillible », atteint plus « infailliblement » son effet, que la causalité contingente et libre. De ces divers degrés de nécessité ou d'infaillibilité dans les choses, doivent naître divers degrés de certitude dans nos jugements. « Suivant que le lien entre l'attribut et le sujet est plus ou moins nécessaire, dit le P. de Mandato, il faut qu'il y ait différentes espèces de certitude. Car ou bien l'attribut appartient au sujet *absolument*, c'est-à-dire en toute hypothèse, ainsi appartiennent à une chose ses attributs essentiels, à l'homme d'être un animal raisonnable ; ou bien l'attribut ne lui appartient qu'en vertu d'une supposition (*hypothétiquement*) : et alors cette supposition est fondée ou sur une loi physique universelle, qui sans détriment de l'essence peut être suspendue par Dieu, comme la loi de l'attraction des corps ; ou sur une loi morale universelle qui, en général, ne trompe pas, car elle résulte de la direction naturelle de la nature humaine vers le bien, mais qui peut manquer dans un cas particulier par l'intervention de la liberté humaine : par exemple, que les mères ne tuent pas leurs enfants. Dans le premier cas, nous avons la certitude métaphysique, dans le second cas, la certitude physique, dans le troisième, la certitude morale. » *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1894, n. 257, p. 149.

Critique. — Nous voyons bien qu'il y a là trois degrés de nécessité dans les choses, ou d'impossibilité du contraire : le premier qui n'admet pas d'exception, le second qui admet l'exception du miracle, le troisième qui admet des exceptions du côté même de la liberté humaine. Ou bien trois sortes de lois : les lois essentielles et absolument nécessaires des êtres ; les lois physiques, contingentes au moins dans leurs effets ; les lois morales qui ne sont que des manières ordinaires d'agir, basées sur des instincts que la liberté fait parfois fléchir. Mais nous ne voyons pas là une division exacte et adéquate de la vraie certitude. Posons le cas particulier et pratique, que ces lois générales servent à prévoir : « l'effet de cette loi physique, de cette loi morale, va-t-il se produire dans tel cas ? » Puisque nous savons qu'il y a toujours des exceptions possibles, de deux choses l'une : ou bien nous n'aurons la vraie certitude dans aucun de ces cas particuliers, ce qui a fait dire que la certitude physique et la certitude morale, ainsi définies, ne sont pas de vraies certitudes ; ou bien nous tâcherons

d'exclure l'hypothèse d'une exception pour le cas présent, et nous y arriverons peut-être par un ensemble de probabilités convergentes, de manière à avoir une vraie certitude, voir col. 195 : ainsi, insuffisamment renseignés sur la vérité d'un témoignage collectif par cette loi morale, que les hommes ont un instinct de véracité, nous recourrons à la convergence des témoins. Mais voilà une nouvelle espèce de certitude, en dehors de la division ternaire, telle qu'on l'a expliquée : celle-ci n'est donc pas adéquate. De plus, ces mots de « certitude physique », de « certitude morale », par eux-mêmes disent plus que ces lois physiques et ces lois morales auxquelles vous limitez votre attention on ne sait pourquoi. « J'existe » : est-ce là une vérité *métaphysique*? Non, je suis un être contingent. Une vérité *morale*? Évidemment non. Reste donc que ce soit une vérité de certitude *physique*, si votre division de la certitude est adéquate. Et cependant mon existence n'est pas une *loi physique*, ni un fait que mon esprit *déduise d'une loi physique*. Vous voilà obligés d'agrandir vos cadres, de faire entrer dans la certitude physique tous les faits d'ordre physique, dans la certitude morale tous les faits plus ou moins d'ordre moral. Et c'est ici que va apparaître plus complètement le faible du système.

Vous partez de la certitude *qui est dans les choses*, et vous supposez avec une apparence de logique qu'il doit y avoir une *exacte proportion* entre cette certitude et celle qui est *dans notre esprit* : à une vérité plus nécessaire nous devons plus adhérer, et c'est ce qui met la certitude métaphysique au-dessus des autres. Mais cette certitude que l'on attribue aux choses pour exprimer leur plus ou moins de nécessité, de détermination, ou le fait qu'elles sont connues de nous avec certitude, n'est qu'une figure de rhétorique et un terme impropre. « Je n'aime pas, dit avec raison Arriaga, que l'on mette une certitude du côté de l'objet, puisque la certitude se tient tout entière du côté de l'acte : une pierre connue n'est pas certaine, mais la connaissance de cette pierre peut être dite certaine ou incertaine. » De même pour l'infailibilité, que l'on se figure parfois dans l'objet, dans la vérité perçue, dans les motifs : « Une pierre n'est ni infailible ni faillible. Il y a deux éléments de la certitude (infailibilité et fermeté) : mais tous deux doivent être mis dans le sujet pensant. » *Disputationes theologicæ*, Anvers, 1649, t. v, p. 58. C'est la pure doctrine de saint Thomas; d'après lui la certitude, l'infailibilité ne sont dans les choses que par une métaphore ou quelque autre trope, *transferuntur* : *Nomina quæ ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; sicut dicitur quod natura sagaciter operatur, et infallibiliter; et sic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. In IV Sent., l. III, q. xxvi, a. 4.* Aussi ajoute-t-il que la certitude n'est dans les œuvres de la nature qu'analogiquement, *per similitudinem et participative*, ad 1^{um}. De ce que la certitude, *improprement* considérée dans les choses comme une nécessité d'être, est plus grande dans l'ordre métaphysique, où la nécessité est absolue et souveraine, vous concluez que les vérités métaphysiques donneront à mon esprit une souveraine certitude, en prenant ici la certitude au sens *propre* : vous ne concluez pas du même au même, mais de l'analogie à l'analogie, raisonnement trompeur. Et l'expérience vient montrer la fausseté de la conclusion. « Il arrive, observait déjà Maurus, que notre certitude soit, non pas moins grande, mais au contraire plus grande à l'égard de certains objets d'évidence morale ou physique, qu'à l'égard de beaucoup d'autres qui sont d'évidence métaphysique : par exemple, je n'ai pas une moindre certitude de ma propre existence, ou de l'existence d'un pays étranger, que de certaines propositions

métaphysiquement évidentes. » *Loc. cit.*, n. 11, p. 405. Et cela se comprend : notre certitude, soit comme manifeste impossibilité d'erreur (infailibilité), soit comme exclusion de crainte et de doute (fermeté), dépend beaucoup de la manière dont l'objet est saisi par notre esprit ; ma propre existence, si contingente qu'elle soit, m'est intimement et concrètement présente à moi-même, c'est un objet que je saisis d'une emprise plus sûre et plus ferme que bien des vérités métaphysiques très ardues, ou que la conclusion d'un calcul mathématique un peu long. D'ailleurs, la certitude métaphysique en nous peut d'autant moins surpasser les autres qu'elle dépend du fait *physique* de la conscience que nous en avons, de la certitude *physique* que nous avons d'être à l'état de veille, et souvent de la certitude *physique* que les parties précédentes d'un long calcul, d'un long raisonnement ont été bien faites, et que nous pouvons nous fier à notre mémoire. Encore dans tout cela se mêle-t-il souvent des estimations *morales*. — *J'existe* : ce simple fait *physique*, c'est ce que Descartes, s'efforçant de douter de tout, a expérimenté comme la chose la plus indubitable de toutes. Nous sentons aussi que nous ne pouvons pas plus douter de l'existence d'un pays que nous n'avons pas vu que d'un principe métaphysique et que cette certitude est infailible. On n'éclaircira pas beaucoup cette question de certitude *morale* en notant que, dans le raisonnement sur cette concordance d'innombrables témoins, intervient un principe métaphysique (ce que nous ne nions pas) et en donnant, de ce chef, à la certitude de la conclusion le nom de « métaphysico-morale ou de quasi-métaphysique », de même que, dans un miracle transmis par des témoins sûrs, on qualifiera la certitude de « métaphysico-physico-historique ». P. Lagae, dans la *Revue thomiste*, 1910, p. 640, 641. Il n'est conclusion qui ne dépende de quelque principe métaphysique de premier ordre, quand ce ne serait que de celui de contradiction. Un tel principe, associé à une prémisse *morale*ment certaine, ne relèvera jamais la conclusion au-dessus de la certitude *morale*, quelque idée qu'on ait de celle-ci ; c'est la remarque du P. Hugueny : « Le P. Lagae nous dira sans doute, pour n'oublier aucune des qualités de sa démonstration, que c'est une certitude physico-historico-morale-métaphysique. Pour moi, imbu que je suis du vieux préjugé des logiciens, *pejorem sequitur semper conclusio partem*, je dirai simplement qu'il s'agit ici d'une certitude morale. » *Revue thomiste*, 1910, p. 650.

On voit combien peu est justifiée cette division ternaire, et cette certitude suprême que l'on suppose dans notre esprit au sujet de toute vérité métaphysique. Tout bien considéré, il ne reste donc qu'une division sérieuse de la certitude proprement dite, et en deux espèces : la certitude d'évidence (parfaite), et la certitude que les anciens appelaient inévidente, que les modernes appellent d'évidence imparfaite ou d'évidence morale. Le P. Gardeil ne veut pas reconnaître cette seconde espèce comme appartenant à la vraie certitude. « Il n'y a pas, dit-il, de milieu entre la science (procédant de l'évidence parfaite et nécessitante) et l'opinion. » On pourrait objecter que saint Thomas semble avoir trouvé un milieu, la foi ; mais sans insister là-dessus, pourquoi n'y aurait-il pas de milieu entre la science et l'opinion ? Parce que, répond le R. Père, « le vrai se modèle sur l'être... Or tout être est nécessaire ou contingent. Donc toute vérité est nécessaire ou contingente. » *La crédibilité et l'apologétique*, 2^e édit., p. 164. La conclusion est rigoureuse : mais de quel droit prend-on ensuite (sans aucune preuve) comme synonymes, comme corrélatifs, ces deux termes : « une vérité contingente, un objet d'opinion ? » *Loc. cit.*, p. 165. Alors mon existence, vérité

contingente, est pour moi un objet d'opinion, et j'ai la crainte du contraire, caractéristique de l'opinion d'après saint Thomas et tout le monde? Et ne venons-nous pas de montrer que la nécessité et la contingence des vérités ne sont pas la mesure exacte des degrés de notre certitude? Voir ce que nous avons dit contre Soto, col. 96.

10° *Peut-on exiger, avant de croire, d'avoir l'évidence parfaite des préambules, par exemple, du fait de la révélation?* — Non; c'est assez de l'évidence imparfaite ou « morale » dont nous venons de parler. Nous le prouverons : 1. par l'Évangile; 2. par les documents ecclésiastiques; 3. par le raisonnement théologique.

1. *L'Évangile.* — Jésus fait entendre à l'adresse des Juifs ces paroles de blâme : « Si vous n'avez pas vu des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. » Joa., iv, 48. Que veut-il précisément leur reprocher? Est-ce de demander quelque motif de crédibilité avant de croire à sa mission, de demander en particulier le miracle? Il ne pourrait les en blâmer, puisque lui-même leur recommande de croire à cause de ses œuvres extraordinaires, voir col. 69; puisqu'il dit à leur sujet : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché, » donc sans reproche. Joa., xv, 24. Dans leur désir du miracle, on ne peut concevoir qu'une chose qui attire des reproches : c'est qu'ils exigent trop en ce genre avant de croire : ce qu'exprime d'ailleurs la phrase du Sauveur par cette accumulation emphatique : « des signes et des prodiges, » et aussi par le mot « voir » : ils veulent voir tout cela de leurs yeux, tandis qu'un miracle, attesté par des témoins dignes de foi, devrait leur suffire. C'est dire, équivalentement, qu'il ne faut pas exiger, avant la foi, une évidence de preuves qui saute aux yeux et force à croire; qu'il faut savoir se contenter de moins, par conséquent d'une évidence imparfaite, d'une certitude morale.

Même excès d'exigence chez l'apôtre Thomas : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, etc., je ne croirai point. » Joa., xx, 25. Il aurait dû se contenter de la grave attestation de témoins nombreux et qu'il savait dignes de foi, sans exiger pour lui-même une apparition du Christ ressuscité, avant de croire ce grand mystère. Jésus le lui fait sentir en louant devant lui « ceux qui n'ont pas vu et qui croient. » Le P. Félix montre très bien la déraison de pareilles prétentions, renouvelées par quelques incrédules de son temps : « Que de faits dans l'histoire, admis par vous comme certains, et que vous n'avez pas vus, et que vous ne pourriez jamais voir !... Vous voulez voir le miracle, le voir de vos yeux et le toucher de votre main? Mais apparemment tous les autres simples mortels comme vous ont le même droit que vous. Il faudra donc que chacun, pour croire, soit admis au moins une fois dans sa vie à la faveur de voir et de toucher lui-même le fait miraculeux. Que dis-je, une fois? ce ne sera pas assez... Êtes-vous bien sûr que le miracle qui a convaincu le jeune homme de vingt ans suffira encore pour convaincre le vieillard de soixante ans? Il faudra donc que, pour raffermir votre conviction, Dieu fasse de nouveau pour vous seul un miracle, puis un autre, puis un autre encore... Est-ce que vous ne voyez pas qu'avec cette exigence, en apparence si simple, vous aboutirez à multiplier le miracle à l'infini, à substituer l'exception à la règle, et, comme conséquence dernière, à jeter dans la création cette perturbation que vous objectiez tout à l'heure comme la conséquence du fait miraculeux? » *Conférences de Notre-Dame*, 1864, iv^e conférence, p. 216.

2. *Indications fournies par les documents ecclésiastiques.* — Détail assez remarquable : quand ils mentionnent en passant le degré de lumière ou de conviction

avec lequel les préambules de la foi doivent être connus par la raison naturelle, ils parlent toujours de « certitude », mais jamais d'« évidence », ce dernier terme étant réservé dans l'usage théologique à l'évidence stricte ou nécessaire. Pour le préambule de l'existence de Dieu et de ses attributs, le concile du Vatican dit : *certo cognosci posse*. Pour les miracles, preuves du fait de la révélation, il anathématise celui qui dirait qu'ils ne peuvent jamais *certo cognosci*. Et Léon XIII, encyclique *Æterni Patris*, les appelle *certa argumenta*. Pour le fait de la révélation, Pie IX, encyclique *Qui pluribus*, dit que la raison humaine doit s'en enquérir, *ut certo sibi constet Deum esse locutum*. Les arguments en faveur de ce fait sont appelés *mira, splendida*, etc., mais jamais *evidentia* : ce terme est toujours évité. Le concile du Vatican parle de l'*evidentia credibilitatis*, mais cette alliance de mots a un sens particulier qui sera expliqué tout à l'heure. Le mot *demonstrare* est quelquefois employé, mais ne dit pas nécessairement un argument absolument irrésistible. Pour les textes, voir plus haut, col. 189 sq.

Le concile de Cologne, en 1860, a formulé explicitement la doctrine que nous défendons : « On donnerait trop à la raison, dit-il, si, quand il s'agit de prouver le fait de la révélation, on exigeait des arguments qui non seulement excluraient tout doute prudent, mais encore par leur évidence enlèveraient à l'homme toute possibilité de concevoir un doute quelconque, même imprudent. » Part. I, c. vi, dans *Collectio lacensis*, t. v, col. 279.

3. *Raisonnement théologique.* — Puisque la foi est nécessaire au salut, qu'elle est le fondement de toute la vie chrétienne, voir col. 84, et que « le juste vit de la foi, » elle doit être possible à l'infidèle en train de se convertir, facile au chrétien pour qu'il en fasse, s'il le veut, des actes fréquents; d'où il suit que nul théologien, nul philosophe, n'a le droit, sans une preuve convaincante, de surcharger l'acte de foi de conditions restrictives qui le rendraient beaucoup plus difficile et même impossible à un grand nombre, même de ceux qui sont le mieux doués pour l'intelligence et l'instruction apologetique, et que nous considérons en ce moment. Or, si vous exigez, comme condition de l'acte de foi, que le fait de la révélation soit prouvé avec une évidence parfaite et nécessitante, vous le rendez bien plus difficile et plus rare; vous le rendez même impossible, peut-être à tout le monde (car, d'après plusieurs théologiens, pareille évidence de ce fait est impossible en cette vie, c'est une question sur laquelle nous reviendrons), en tout cas au plus grand nombre. Pour avoir le droit de poser une condition aussi restrictive de la foi, quelle preuve convaincante apportez-vous? Que, sans l'évidence nécessitante, il n'est pas d'adhésion ferme, ni de certitude digne de ce nom? Mais nous avons prouvé le contraire, à propos des diverses espèces de certitude. Voir col. 207. Que les influences affectives et volontaires qui caractérisent la certitude morale, avec leur caractère subjectif, ne peuvent que jeter dans l'erreur? Mais dans un cas comme le nôtre elles sont « légitimes ouvrières de vérité. » Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2220-2222. Qu'à l'importance suprême de la question religieuse doit répondre l'évidence suprême des arguments? Mais nous avons prouvé le contraire avec Newman et Gladstone. Voir CROYANCE, t. III, col. 2394, 2395. Que la preuve des préambules étant l'unique fondement de l'acte de foi, cet acte, qui doit être de la plus haute certitude, exige que ce fondement ait la plus haute perfection intellectuelle? Mais nous montrerons que la preuve des préambules n'est pas l'unique ni le principal fondement de la certitude singulière de l'acte de foi. Voir plus loin ce qui sera dit de la certitude et de l'analyse de la foi. D'ailleurs, pour certain qu'il soit,

l'acte de foi est obscur, voir plus loin ce qui sera dit de l'obscurité de la foi : donc rien d'étonnant à ce qu'il n'exige pas dans ses préambules la plus lumineuse évidence.

11° *Qu'entend-on par « évidence de crédibilité » ?* — Cette expression théologique a été consacrée par le concile du Vatican : *evidentem fidei christianæ credibilitatem*. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1794. Elle a son origine dans la formule : « Les mystères de notre foi ne sont pas évidemment vrais, mais ils sont évidemment croyables, » *evidenter credibilia*, formule devenue commune chez les scolastiques, mais entendue différemment par eux ; de là une obscurité à dissiper.

1. Le sens originel de la formule paraît être : Les mystères n'ont pas et ne peuvent avoir d'évidence *intrinsèque*, mais ils sont connaissables par le témoignage et la foi ; si l'évidence *intrinsèque* (à laquelle ces anciens scolastiques *réservaient le nom d'évidence*) ne peut tomber sur les mystères, sur leur vérité, elle peut du moins tomber sur la vérité des préambules qui les rendent croyables : je puis démontrer intrinsèquement l'existence de Dieu, sa science, sa véracité, l'obligation de la croire s'il révèle ; je puis voir son envoyé, ses miracles, ou du moins voir les documents, les témoins ecclésiastiques qui attestent tout cela ; à la base de toute connaissance par le témoignage se trouvent des principes et des faits, intrinsèquement connus par la raison et l'expérience. Nous voyons d'abord quelque chose, pour croire ensuite autre chose que nous ne voyons pas, suivant la pensée de saint Augustin. Voir col. 189 sq. Sur la nature de l'évidence *intrinsèque*, et sa différence de l'*extrinsèque*, voir ÉVIDENCE, t. V, col. 1727, 1728. Entendue ainsi, la formule en question s'oppose, par son premier membre, au *rationalisme* qui veut pénétrer et démontrer philosophiquement les mystères ; par son second membre, au *fidéisme* qui s'arrête au témoignage, à l'*extrinsèque*, sans remonter, comme il est nécessaire, à une première connaissance *intrinsèque* et rationnelle qui montre la crédibilité des mystères. C'est ainsi que la formule est entendue par Cajetan ; il se plaint que les gens peu perspicaces ne discernent pas entre la connaissance qui est certaine *ex evidentia rei cognitæ*, et celle qui est certaine *ex evidentia testimoniorum*. Comment, in *II^m II^e*, q. 1, a. 4, n. 3, dans l'édition romaine de saint Thomas, t. VIII, p. 14. Et parlant de l'ange à sa création, en face des révélations divines : *Angelus... de revelatis, primariis saltem, ut Trinitate et beatitudine supernaturali, fidem habebat. Evidentia enim suæ cognitionis terminabatur ad Deum ut revelantem* (les préambules de la foi) *et non ultra procedebat... Ex hoc enim non videbat Deum esse trinum*, etc., q. V, a. 1, n. 5, p. 56. S'il admet la possibilité d'une évidence parfaite et nécessitante du témoignage divin, au moins dans l'ange dont il parle, il ne fait pas d'une telle évidence la condition nécessaire de la foi. Au contraire, au premier endroit cité, il va jusqu'à admettre qu'une chose fausse peut par des témoignages devenir croyable pour quelqu'un, et qu'il peut avoir l'évidence de l'obligation d'y donner son assentiment, ce qui regarde la certitude *relative*, dont nous parlerons plus bas. Pour les textes et la pensée de Cajetan, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2283, 2284.

2. La formule a été prise plus tard dans un sens différent. Sans plus s'occuper de distinguer entre l'évidence de la vérité en elle-même et l'évidence du témoignage ou des préambules de la foi, on a appliqué la formule à dire que l'évidence de ces préambules, en particulier du fait de la révélation, n'est point parfaite. Les mystères seraient *evidenter vera*, d'après cette nouvelle explication, si les motifs de crédibilité avaient une évidence nécessitante ; ils ne sont qu'*evidenter credibilia*, parce que les motifs de crédibilité

n'ont qu'une évidence morale. Ces motifs, ne forçant pas à admettre le fait de la révélation, ne forcent pas non plus à admettre les dogmes, mais seulement montrent qu'ils sont *croyables*, que la volonté peut et doit commander l'acte de foi. Citons quelques théologiens qui entendent ainsi la formule. « Ces notes (ces motifs de crédibilité) rendent nos mystères *evidemment croyables* ; car pour cela il suffit qu'elles prouvent l'obligation de les croire à cause du témoignage divin, et qu'elles la prouvent d'une manière qui soit jugée moralement évidente et certaine, et qui engage tout homme prudent à les croire ainsi. De là il ne suit nullement que les mystères soient rendus pour nous *evidemment vrais*, ce qui supposerait une telle évidence de vérité que l'intelligence en fût tout à fait (irrésistiblement) convaincue. » Coninck, *De moralitate supernaturalium*, etc., disp. XI, n. 47, Anvers, 1623, p. 206. « Nous ne connaissons pas avec *evidence*, disent les Salmanticenses, l'existence du témoignage divin, nous avons seulement l'*evidence de crédibilité* qu'il existe. » *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, dist. III, n. 32, p. 204. Ici l'« évidence » tout court signifie, selon l'usage scolastique, l'évidence parfaite, nécessitante ; l'« évidence de crédibilité », qu'on lui oppose, doit donc signifier l'évidence imparfaite, morale. « La démonstration du fait de la révélation dont nous parle le concile du Vatican, écrit le P. Hugueny, nous donne la certitude morale, mais non point une évidence telle qu'elle exclut toute possibilité de doute. Nos vieux thomistes ont enseigné, au sujet de la démonstration du fait de la révélation, qu'elle pouvait bien nous donner l'*evidence de crédibilité*, comme on disait autrefois, la certitude morale, comme on dit aujourd'hui, mais non pas l'évidence absolue. » *Revue thomiste*, 1910, p. 650, 651.

Dans quel sens le concile du Vatican a-t-il pris les mots cités plus haut, *evidentem fidei christianæ credibilitatem* ? Nous pouvons le savoir par l'histoire du concile. Cette phrase figurait déjà dans le *schema* ou projet de décret ; or le mot *evidentem* déplut à quelques-uns comme trop fort, étant donné l'usage scolastique qui entend ordinairement par *evidentia* l'évidence stricte et irrésistible. Le P. Jandel, général des dominicains, faisait remarquer qu'il est possible de nier les dogmes révélés, et que l'on s'accorde à reconnaître qu'ils ne sont pas évidents ; il proposait de remplacer *evidentem* par *certain* ou *indubiam*. L'historien du concile rapporte ensuite, d'après les Actes inédits, comment un autre Père, Mgr Meurin, résolut cette difficulté : « Est croyable, *credibile*, dit-il, tout ce qu'il est prudent d'admettre. Le schéma déclare simplement qu'il est évident que nous pouvons et que nous devons croire : en effet, nous pouvons et nous devons croire une assertion dès que nous avons la certitude morale qu'elle a été révélée... Qu'on distingue donc une vérité évidente et une crédibilité évidente, comme le font les théologiens. Suivant eux, le contenu de la révélation chrétienne est évidemment digne de foi, non évidemment vrai : il n'est pas évidemment vrai, car on peut avoir des doutes sur son objet, et il y a, de fait, des gens qui en ont ; il est évidemment digne de foi, puisque nous voyons, d'une façon évidente, l'obligation de croire. » Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II b, p. 112, 113. L'historien ajoute que les Pères, là-dessus, décrétèrent presque à l'unanimité le maintien du mot *evidens*. On peut donc dire que le mot *evidentem*, quand même on le prendrait au sens *strict*, ne tombe ici que sur la crédibilité *pratique*, sur l'obligation de croire qui nous apparaît. Le jugement *spéculatif* sur le fait de la révélation peut n'avoir qu'une certitude morale, basée sur une évidence imparfaite. Mais invoquant le principe réflexe parfaitement évident

qu'indique ici Mgr Meurin : « Nous devons croire une assertion dès que nous avons la certitude morale qu'elle a été révélée, » principe que nous avons prouvé plus haut, voir col. 215, nous pouvons, sans aucune faute de logique, en déduire cette conclusion parfaitement évidente, que nous avons la possibilité et l'obligation de croire : c'est l'« évidence de crédibilité ».

Notons, en terminant, que, lorsqu'il s'agit de déterminer quelle est la valeur de notre apologétique, ou en général de notre démonstration des préambules *spéculatifs* de la foi, il convient d'écarter d'abord certains termes vagues, certaines questions secondaires, qui ne peuvent qu'embrouiller la question principale. Exemple : « Peut-on faire une démonstration rigoureuse, scientifique, du fait de la révélation ? » Question vaguement posée. Si les termes « rigoureuse, scientifique » signifient une démonstration mathématique et d'une évidence qui arrache l'adhésion, on répondra *non*. S'ils s'étendent à signifier aussi une démonstration donnant l'évidence morale, et pouvant produire une certitude légitime et infaillible, bien que dépendante des dispositions du sujet et de sa volonté libre, on pourra répondre *oui*. Voir art. *Apologétique*, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 246 sq. Sur la question semblable de la « connaissance scientifique » et de la « démonstration » de l'existence de Dieu, voir DIEU, t. IV, col. 923 sq. Autre exemple. Il est une controverse célèbre dans la scolastique sur la question de savoir si quelques privilégiés peuvent avoir exceptionnellement l'évidence *parfaite* et *nécessitante* du fait de la révélation, ou *evidentia attestantis (Dei)* : question bien secondaire ici, soit parce que l'évidence et la certitude morale, que l'on peut bien plus facilement avoir, a au fond la même valeur d'infaillibilité que la certitude qui procède de l'évidence nécessitante, voir col. 207 ; soit parce que de rares exceptions importent peu à l'apologétique générale ; cette question reviendra du reste à propos de l'obscurité de la foi. Voir les justes remarques de M. Bainvel, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 176.

12° La certitude relative des enfants et des ignorants à l'égard du fait de la révélation existe-t-elle, et peut-elle suffire avant la foi ? — Par certitude relative (les théologiens disent *certitudo respectiva*), nous entendons l'état d'un esprit qui ne doute pas, fondé sur des motifs qui, tels qu'ils lui apparaissent, suffisent relativement à lui, mais non pas à tout autre, c'est-à-dire qui, analysés par un esprit plus perspicace, seraient rangés parmi les motifs seulement probables et insuffisants à donner la certitude, mais qui, apparaissant à cet esprit peu développé et moins exigeant, suffisent à le convaincre : non pas qu'il réfléchisse lui-même sur la valeur de ces motifs ou qu'il les déclare absolument valables, suffisants pour donner la certitude à tous les esprits, ce qui serait une erreur, qu'il n'a pas du reste la tentation ni l'occasion de commettre, car une semblable réflexion le dépasse : mais, sans cette réflexion et cette analyse, sous la simple influence de ces motifs qui suffisent à son esprit, peu exigeant en fait de preuves, il va d'emblée à la ferme adhésion, ou il l'obtient à l'aide d'une volonté qu'il croit prudente et qui l'est en effet, la prudence dépendant des circonstances subjectives.

Des deux éléments essentiels de la vraie certitude, celle-ci n'en a qu'un, la *fermeté* d'adhésion. L'*infaillibilité* lui manque, parce que les motifs tels qu'ils apparaissent à l'esprit ne sont pas nécessairement liés avec la vérité, ou n'excluent pas la possibilité d'une erreur. Voir col. 218. Si l'on se rencontre de fait avec le vrai, on pourrait, à la rigueur, avec la même manifestation de motifs, se rencontrer avec le faux : c'est donc en partie par une heureuse chance qu'on est alors dans

le vrai, et non pas en vertu de la seule valeur des motifs et de la seule perfection de l'acte qu'ils spécifient. Par là ce qu'on appelle « certitude relative » n'est pas une certitude proprement dite ; et elle diffère essentiellement de la certitude « morale » et « d'évidence » imparfaite, analysée par nous, col. 207 sq. ; et de ce que celle-ci suffit dans la preuve des préambules de la foi, il ne s'ensuit pas encore que la certitude relative suffise.

Nous sommes donc en face d'une question nouvelle, et non moins difficile, pour la solution de laquelle nous présupposons ce que nous en avons déjà dit à l'art. CROYANCE. Nous avons montré que, même dans l'ordre naturel et sur des matières qui n'ont rien de religieux, *diverses causes* se réunissent pour amener les enfants, et beaucoup de gens qui plus ou moins leur ressemblent, à une croyance *ferme*, non pas sans aucun motif intellectuel, mais pour des motifs intellectuels qui, examinés par un esprit plus pénétrant, ne méritent pas cette fermeté d'adhésion. Parmi ces causes, on doit citer en premier lieu le *penchant naturel à croire*, à affirmer sans crainte, la tendance naturelle à la possession de la certitude : de là ces *certitudes spontanées* qui sont par la suite révoquées en doute, et alors, ou définitivement rejetées ou transformées en *certitudes contrôlées*. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2155, 2156 ; CROYANCE, t. III, col. 2371, 2372. S'il montre toute sa fraîcheur et sa force dans l'enfant, ce germe inné du penchant à croire n'est pas toujours détruit dans l'adulte par l'expérience des erreurs ainsi commises et le développement de la critique, tant s'en faut : témoin l'institution de la réclame, si bien implantée dans notre civilisation moderne, et qui atteint souvent aux proportions étonnantes d'un *bluff* gigantesque. « Sa puissance, remarque le vicomte d'Avenel, repose sur ce qu'il est naturel à l'homme de croire ce qu'il lit, ce qu'il entend. La défiance, l'esprit critique, n'agit qu'en seconde ligne, et chez la plupart des êtres il n'agit pas. » *Revue des deux mondes*, 1^{er} janvier 1908, p. 129. Parmi les causes qui facilitent cette certitude relative et la fermeté de son assentiment, il faut citer encore l'ignorance des difficultés, voir CROYANCE, col. 2372 ; l'imagination saisisse, qui rend la croyance plus concrète et plus vivante, et par là, au moins accidentellement plus forte, col. 2373 ; l'action, qui fortifie de même la croyance par le seul fait de la mettre en pratique, col. 2374 ; l'affection et le sentiment, col. 2375 ; l'influence d'autrui, non seulement sous la forme raisonnée de témoignage, mais encore sous la forme non raisonnée de suggestion, d'entraînement des foules, de mode, de contagion du milieu, col. 2376, 2377 ; l'habitude, qui sert à maintenir l'esprit dans les convictions une fois établies, col. 2370.

Passant de cette description psychologique des faits à la question critique de la valeur d'une telle certitude, nous avons vu que, malgré sa grande fermeté, elle manque souvent d'infaillibilité dans ses motifs, qui ne suffiraient pas à un esprit plus averti : quand, par exemple, pour l'enfant, toute la raison d'admettre une chose est l'autorité du témoignage de ses parents, col. 2380. Mais si, à cause de ce défaut d'infaillibilité, ce n'est pas une certitude proprement dite, d'autre part on ne doit pas la confondre avec la persuasion de pur entêtement, avec la croyance illégitime, mal formée sous l'influence des passions déréglées, avec le sentiment de son imprudence, et malgré la réclamation plus ou moins étouffée de la conscience, col. 2378, 2379. De cette illégitime persuasion, la ferme adhésion de l'enfant, telle que nous l'avons décrite, se distingue par son entière sincérité, par sa prudence suffisante lors même qu'il y aurait erreur fortuite, par sa formation qui appartient au développement natu-

rel de l'esprit humain, par sa nécessité pour l'éducation en général, et en particulier pour l'éducation de l'esprit lui-même, qu'une critique prématurée rendrait impossible, col. 2580, 2381. En résumé, la certitude relative dont nous parlons diffère de la *certitude absolue et proprement dite* par son manque d'infailibilité, de l'opinion par sa fermeté, de la *persuasion d'entêtement* par sa légitimité et sa prudence. Elle reçoit de plus une nouvelle valeur, sinon comme certitude, du moins comme connaissance, quand elle se trouve avoir la vérité pour elle, et par là elle s'oppose alors à la *certitude erronée*, à la connaissance fausse.

Ces notions générales étant supposées, reste à les appliquer sur le terrain théologique de la certitude des préambules de la foi chez les enfants et les simples. Et d'abord, une question préalable se pose.

1. *Question de fait.* — La certitude improprement dite que nous venons de décrire sous le nom de « certitude relative » existe-t-elle, au sujet de quelque préambule de la foi, chez un certain nombre de fidèles de l'Église catholique elle-même? Le problème doit être bien posé pour éviter les équivoques. Le préambule dont il est question surtout, c'est le *fait de la révélation*, soit qu'on le prenne en général, comme : « Dieu a parlé par le Christ, par les apôtres, » soit qu'on le prenne en particulier, comme : « La trinité, ou l'incarnation, etc., est un des dogmes révélés. » Les preuves du fait de la révélation, comme elles apparaissent à tel esprit, sont appelées les *motifs* (intellectuels) qu'il a d'admettre ce fait. Quand on compare la certitude avec *ses motifs*, comme dans la question présente, les « motifs » ne sont pas des arguments *in abstracto*, tels que la raison humaine la plus parfaite les produirait, ou tels qu'ils existent imprimés dans un traité d'apologétique. Non : le *motif*, on ne saurait trop se le rappeler, c'est ce qui, étant connu d'une intelligence concrète, et dans la mesure où il en est connu, *prout apprehenditur*, suffit à la mouvoir et la meut de fait à admettre telle chose. Il faut donc, sous le nom de « motif », prendre *ce qui apparaît de fait* à cette intelligence, à cet enfant, photographe (pour ainsi dire) ce qui se passe dans son esprit; c'est cela, et non pas ce qui est dans les livres qu'il faut juger, dont il faut estimer la valeur quand on veut savoir si sa certitude est infailible « par ses motifs », si c'est une certitude proprement dite et non pas seulement l'adhésion ferme de la certitude relative. La question présente n'est pas de savoir si l'argument des miracles ou de la résurrection du Christ, *in abstracto*, est de nature à donner une certitude infailible, cela regarde l'apologétique; ni de savoir si l'on peut accommoder, adapter ce genre de preuves même aux simples, ce qui est certain : la question est de savoir si *ce qui apparaît* de l'argument des miracles à l'esprit des enfants ordinaires vaudrait pour les meilleurs esprits, si de soi cette apparence est tellement liée avec la vérité du fait de la révélation qu'on ne pourrait jamais, sous la même apparence, faire passer une fausse révélation : en un mot, si cet argument, ainsi adapté et ainsi perçu, est de nature à donner une certitude infailible. Une preuve qui, *in abstracto*, a une valeur absolue, peut se trouver si mutilée, en passant par l'esprit des simples, qu'elle n'ait plus *in concreto* qu'une valeur relative, suffisante à rassurer cet esprit parce qu'il est peu exigeant, mais insuffisante à en rassurer d'autres. De plus, on peut concevoir une preuve faillible par sa nature, même *in abstracto*, et ne pouvant jamais suffire que relativement, de quelque façon qu'on la développe : telle l'autorité du témoignage des parents, lorsqu'ils attestent à l'enfant, qui les croit sur parole, que Dieu a parlé, qu'il a révélé la trinité, etc. Quel esprit cultivé pourrait se contenter du témoignage de ces deux personnes, elles-mêmes

peu instruites? On dira que de nos jours les enfants ont *plus* que l'affirmation de leurs parents, ou de leur curé, pour admettre le fait de la révélation, qu'on a soin ordinairement d'ajouter quelque meilleur motif de crédibilité : oui, dans bien des cas, mais le cas contraire subsiste; et puis il ne faut pas regarder seulement notre temps, où l'instruction est plus répandue et plus soignée, mais tous les siècles antérieurs de l'Église où déjà les simples croyaient; or les anciens théologiens, témoins de leurs temps, nous affirment, comme nous le verrons, que beaucoup de gens peu instruits n'admettaient alors le fait de la révélation que sur cette autorité, que l'on reconnaît insuffisante à fonder une certitude infailible.

Sur la question de fait, que nous venons de préciser, nous pouvons partager les théologiens, anciens et modernes, en trois catégories : a) Beaucoup ne l'ont pas traitée, ou en termes si courts et si vagues, qu'on ne peut distinguer nettement leur pensée; commençons par les mettre de côté. — b) Quelques-uns ont soutenu que *tous* les simples, avant la foi, tiennent le fait de la révélation en vertu de motifs d'une valeur absolue, et par une certitude infailible. On peut subdiviser ces théologiens en deux classes différentes et même opposées. Les premiers ont reconnu la faiblesse des preuves extérieures d'apologétique telles qu'elles entrent dans ces humbles esprits; mais pour y suppléer, ils leur ont donné à tous quelque chose comme une révélation immédiate, ou un miracle intérieur. On pourrait, en effet, par cette nouvelle espèce de « motif », arriver à une certitude rationnelle et infailible du fait de la révélation, et le cas n'est nullement impossible : mais il y a de graves inconvénients à généraliser ce charisme de manière à le donner à *tous* les simples; nous en traiterons en parlant du rôle de la grâce. Les seconds, laissant de côté cette explication mystique, s'efforcent de prouver (en négligeant trop les précisions et les distinctions que nous avons données tout à l'heure sur la position du problème) que dans l'Église catholique les simples ont tous à leur portée, pour admettre le fait de la révélation, des motifs réellement valables pour tous les esprits, et qui leur donnent, bien que sous une enveloppe vulgaire qui rebuterait les délicats, une certitude vraiment *infailible*; qu'ils ont donc *l'essentiel* de la certitude proprement dite, avec des imperfections purement *accidentelles*. De ce nombre sont surtout quelques théologiens contemporains, dont nous examinerons tout à l'heure les assertions et les objections. — c) Enfin, la grande majorité des théologiens qui ont traité le sujet admet, chez un certain nombre de fidèles, d'enfants surtout, l'existence d'une certitude « respectueuse » dans toute la force du mot, c'est-à-dire ferme, mais manquant d'infailibilité par les motifs qui apparaissent à l'esprit, même en les prenant dans leur ensemble quand il y en a plusieurs, même en tenant compte du motif supérieur qui pourrait s'ajouter (mais dans quelques individus seulement) par le privilège d'une grâce extraordinaire. Nous citerons quelques-uns de ces théologiens, surtout à cause des explications utiles qu'ils ajoutent à leur affirmation, et qui seront le complément des nôtres.

Au xvii^e siècle, où la question commence à se discuter avec ampleur, voici d'abord Lugo : « Il paraît incroyable, dit-il, que, toutes les fois que les fidèles rustiques et ignorants font l'acte de foi divine et surnaturelle, on leur ait auparavant présenté les articles de foi non seulement dans une mesure relative à leur capacité, mais de telle manière qu'à égalité de motifs de crédibilité, à égal degré de preuves, il eût été impossible de leur proposer des articles faux. » *Disputationes*, disp. IV, n. 84, Paris, 1891, t. I, p. 294. Dire qu'à égalité de motifs de crédibilité on aurait pu leur présenter le faux, c'est dire que ces motifs, tels qu'ils

apparaissent à leur esprit, ne sont pas nécessairement liés au vrai, et ne leur donnent pas une certitude infaillible, et proprement dite, du fait de la révélation de ces articles. Ailleurs, il montre que cette « évidence de crédibilité », demandée par les théologiens avant la foi, est à la portée des enfants eux-mêmes, à la condition toutefois de n'entendre par là que l'évidence de ce jugement pratique : « Je peux, je dois croire. » Et à cette objection, que l'enfant arrivé à l'âge de discrétion ignore nos motifs de crédibilité, et n'en a guère d'autre que l'autorité de ses parents, il répond : « Quoique ce motif qui influence l'enfant ne suffise pas à produire l'évidence de crédibilité dans tous les esprits, il suffit cependant à lui donner à lui l'évidence que les mystères sont prudemment croyables ; car il est évident qu'un enfant, incapable de rien vérifier par lui-même, agit prudemment en croyant ce que lui enseignent ses parents, que la nature lui a donnés pour maîtres. » *Op. cit.*, disp. V, n. 25, p. 322. Lugo distingue donc entre préambule et préambule, entre le fait de la révélation, et la prudence et l'obligation qu'il y a de croire. Le fait de la révélation, préambule spéculatif, n'est pas prouvé à l'enfant de manière à lui en donner une infaillible certitude ; mais ensuite la prudence et l'obligation de croire, préambule pratique, grâce à un principe réflexe indiqué par Lugo comme évident, seront affirmées avec une vraie et infaillible certitude. Mais si, pour ce dernier jugement, le jugement pratique de crédibilité, les simples ont la même certitude que les autres, il n'en est pas de même du jugement spéculatif précédemment porté sur le fait de la révélation.

Jean de Saint-Thomas, vers le même temps, témoigne d'une doctrine semblable dans l'école thomiste : « Nous voyons, dit-il, beaucoup de fidèles très peu développés, *valde rudes*, qui n'ont rien perçu des motifs de crédibilité de la foi, bien loin de les avoir perçus avec évidence, mais qui seulement ont été instruits par leurs parents ou leur curé, et croient en s'appuyant sur la foi de ceux-ci ; et pourtant il est très dur de les priver tous de l'acte de foi infuse, ce qui serait les priver de la vraie pénitence et de la justification. » *Cursus theologicus, De fide*, q. 1, dist. II, a. 3, n. 4, Paris, 1886, t. VII, p. 46. « L'évidence de crédibilité, ajoute-t-il, n'est pas l'évidence de la chose : ce n'est que l'évidence de l'aptitude qu'a telle matière à être crue... Un énoncé peut très bien être réellement faux, et en même temps très croyable à cause de la vraisemblance avec laquelle il est présenté, et des raisons par lesquelles on le persuade. » *Loc. cit.*, n. 6, p. 47. Si les preuves du fait de la révélation, données aux simples, n'ont pas assez de valeur pour engendrer une certitude infaillible, il pourra arriver qu'avec de telles preuves ils croient quelque chose de faux qui n'a pas été révélé, et qu'ils le croient prudemment. « La fausseté même peut devenir prudemment croyable : » c'est l'affirmation du fait de la certitude relative, que nous avons déjà rencontrée chez Cajetan. Voir col. 217 ; CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2283.

Haunold, qui a spécialement approfondi cette question au XVII^e siècle, dit : « Pour que les simples soient obligés à faire un acte de foi, il suffit de motifs de crédibilité qui ne suffiraient pas à obliger un esprit plus sagace. Les modernes appellent ces motifs *respectifs*, c'est-à-dire qui suffisent seulement aux simples, lesquels ne peuvent pénétrer les motifs de crédibilité universels (valant pour tout le monde). Cette conclusion est très commune parmi les théologiens..., si commune qu'il faudrait un long catalogue pour en énumérer les défenseurs. » *Theologia speculativa*, I, III, n. 229, Ingolstadt, 1670, p. 373.

À la fin du XVII^e siècle, le célèbre controversiste Rassler exprime ainsi le principe réflexe au moyen

duquel « les fidèles même ignorants peuvent avoir, et ont d'ordinaire un jugement pratique, soit évident soit moralement certain, » sur la prudence ou même l'obligation de croire : « La raison dernière, c'est que qui-conque a conscience de son ignorance d'un art agit prudemment s'il cherche un maître sage et au courant de cet art et s'en rapporte à sa parole, tant qu'il n'a pas une raison prudente de douter : ...suivant la parole de saint Augustin, *De utilitate credendi*, c. XIII : *Nihil nobis restat, quamdiu stulti sumus, si vita religiosa et optima nobis cordi est, quam ul queramus sapientes, quorum dictis obtemperemus.* » *Controv. theol. de ultima resolutione fidei divinæ*, Dillingen, 1696, p. 353, 355.

Au XVIII^e siècle, cette même doctrine est bien expliquée par nombre de théologiens. Gabriel Antoine distingue des motifs *absolus* les motifs *relatifs* ou *respectifs* de crédibilité : « telle est, par exemple, l'autorité du curé à l'égard de ceux qui reconnaissent sa probité et sa science. » *Theologia universa, De fide*, sect. II, a. 6, Paris, 1736, t. I, p. 143. Antoine Mayr nous fait ce tableau de la foi des enfants et des simples : « Ordinairement leur jugement de crédibilité est fondé sur le témoignage du curé, du prédicateur, du catéchiste, des parents, des voisins : en somme, d'un petit nombre de personnes, qui leur disent que tels articles ont été révélés et doivent être crus d'une foi très ferme. Si leurs instructeurs sont soigneux, ils ajoutent que la religion catholique est seule infaillible et dirigée par l'assistance du Saint-Esprit, et ils proposent l'un ou l'autre motif de crédibilité, comme les miracles... Mais cet ensemble proposé, n'étant garanti que par l'autorité d'un seul prêtre ou de quelques personnes, souvent peu doctes, ne serait pas de nature à persuader des gens instruits, ni à les amener au jugement de crédibilité. » *Theologia scholastica, De fide*, n. 492, Ingolstadt, 1732, t. I, p. 147. Enfin on trouvera un substantiel résumé de la doctrine chez Kilber, *Theologia Wirceburgensis*, t. IV, n. 172 sq., ou dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 543-551.

Au XIX^e et au XX^e siècle, la même doctrine se retrouve chez beaucoup de théologiens. Patrice Murray, dans son remarquable traité de l'Église, parmi les conversions de protestants au catholicisme, n'omet pas d'étudier celles des gens peu instruits : il observe que les motifs de crédibilité, qui en général agissent alors, sont empruntés aux motifs de valeur absolue que l'on étudie en apologetique, « mais sont proposés différemment, et accommodés à ces esprits, et considérés imparfaitement et partiellement, espèces d'ébauches qui, en se complétant, arriveraient à la valeur de motifs absolus... Ainsi, l'origine de quelques-unes de ces conversions a été la considération de la vie sainte de quelques catholiques ; pour d'autres, l'examen des heureux fruits de la confession chez des serviteurs ou des parents ; ici, le spectacle de la dévotion des pieux fidèles dans les églises ; là, la lecture de livres de piété catholiques. D'autres ont été frappés des dissensions irrémédiables en matière d'articles de foi, qui agitaient leurs sectes, etc., etc. Tout cela doit se ramener aux notes de l'Église, unité, sainteté, etc. : ce sont, en effet, des manières plus ou moins claires de les entrevoir, ou des détails et des linéaments, qui leur appartiennent. La *relativité* de ces motifs ne vient pas des preuves telles qu'elles sont en elles-mêmes (les notes de l'Église), mais du degré et de la manière dont on les saisit. » *Tractatus de Ecclesia*, dist. XI, n. 264, Dublin, 1862, t. II, p. 324. Mazzella établit très bien ce fait de la certitude purement relative des enfants et des simples. *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 813-828 ; Naples, 1909, n. 745 sq., p. 377 sq. Schiffrini donne cette doctrine comme *plus commune* et très préférable : « L'opinion la plus commune ensei-

gne qu'à ces hommes simples, pour qu'ils puissent et doivent croire de foi divine et infuse, suffit, comme certitude du fait de la révélation, celle qui, suivant l'ordre de la nature, est accommodée à leur capacité; qu'il n'est pas nécessaire que cette certitude s'appuie sur un motif tout à fait *infaillible*, pourvu qu'elle rende impossible *en eux* un doute prudent; si *quelque erreur invincible venait à en résulter*, elle ne leur nuirait pas davantage que les erreurs semblables en d'autres matières de précepte divin... Cette explication paraît absolument préférable à toute autre, comme plus sûre et répondant seule à ce qui se passe en pratique chez les fidèles, et à l'ordre naturel des choses. » *De virtutibus*, n. 148, 149, p. 265.

Enfin le cardinal Billot ajoute une lumineuse justification de cette doctrine de la *certitude relative*, en réfutant ceux qui la confondraient avec l'erreur sceptique de la *vérité relative* : « On appelle cette certitude *relative*, dit-il, en tenant compte de l'état d'imperfection intellectuelle dans laquelle se trouve quelqu'un. Non pas, certes, que les principes de la certitude varient suivant la diversité des personnes, comme si la *vérité* était autre pour moi que pour vous. Mais quand il s'agit de *prudence* dans les jugements, il y a une règle qui s'applique à l'un et non pas à l'autre, suivant les conditions différentes où se trouve chacun... Cette règle de prudence, c'est que dans les choses nécessaires où l'on ne peut voir par soi-même, on s'en rapporte à l'autorité de ceux que le cours naturel des choses a désignés comme instructeurs, pourvu que rien ne vienne soustraire la conscience à la direction de ces guides. De là vient que les enfants et les simples croient prudemment de foi humaine ce qu'ils apprennent de leurs parents ou du curé ou d'autres maîtres touchant l'histoire de la révélation, et se forment ainsi, d'après leur portée, un jugement certain sur la crédibilité de la doctrine chrétienne comme étant d'origine divine, et sur l'obligation de la foi. » *De virtutibus infusis*, thes. xvii, n. 3, Rome, 1901, p. 300, 301. Citons encore, parmi les auteurs récents, dom Lefebvre, *L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thomas*, 2^e édit., Paris, 1904, p. 378-382; le P. Gardeil, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2212, et dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VII, p. 187 sq.

En somme, d'après la constatation faite par de nombreux et graves théologiens depuis plusieurs siècles, et que chacun d'ailleurs peut vérifier par l'expérience, si l'on examine dans les âmes simples, non pas la grâce invisible qui les aide à donner leur assentiment et dont nous parlerons plus loin, mais ce qui apparaît à leur esprit en fait de preuve du fait de la révélation, en un mot, ce qu'on appelle les *motifs* de crédibilité, on reconnaîtra, au moins parfois et même souvent, une certitude qui ne manque pas de fermeté, mais qui manque d'infailibilité, du moins à ne considérer que ces *motifs* qui, seuls, tombent sous l'expérience; ce qui est la question présente, puisque nous parlons de la préparation *rationnelle* de la foi, qu'il ne faut pas embrouiller avec la préparation invisible et *surnaturelle* de la foi, comme on le fait trop souvent, hélas !

Un tel motif peut-il être appelé « probable » ? Oui, au point de vue de l'observateur étranger, du critique qui en pèse la valeur, et la classe suivant l'effet produit sur les esprits cultivés, bons juges de ce qu'on appelle une preuve probable ou certaine. Non, au point de vue des simples eux-mêmes, qui n'examinent ni ne classent ce motif, mais simplement en subissent l'impression suffisante à les convaincre. Si donc on entend par « probable » le motif qui produit « l'opinion », c'est-à-dire qui, présenté à l'esprit, l'incline à croire tout en lui laissant un doute dont il reconnaît la prudence (voir col. 98), on doit dire que le motif de la certitude *relative* ne se présente pas aux simples comme pro-

bable, n'agit pas sur eux comme probable. Somme toute, pour ne pas éveiller l'idée qu'un doute prudent subsisterait chez les simples, ou que leur certitude relative manquerait de fermeté, mieux vaut ne pas appeler leurs motifs « probables », mais « relativement suffisants », comme le remarque M. Bainvel, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 169. Mais peut-on dire avec le même auteur que de tels motifs, comme l'autorité des parents, ne sont pas simplement probables, mais « valables en soi, objectivement valables, réellement valables, » *loc. cit.*, p. 170, 174, 178 ? et il semble bien qu'on entend : valables *pour une vraie certitude*. Cela paraît excessif. La raison qu'on en donne — l'ordre providentiel qui rend les enfants dociles et les fait dépendre de l'enseignement des parents, intéressés eux-mêmes à ce que cet enseignement soit vrai et, malgré de fréquentes exceptions, atteignant la vérité en bonne règle et en principe — cette raison fournit bien aux simples une *maxime de prudence* dont tout le monde doit reconnaître la valeur *pratique* et, en ce sens, la légitimité : mais elle ne fait pas, au point de vue *spéculatif*, que le seul témoignage d'une autorité aussi faillible soit un motif valable *en soi* pour la vraie et infaillible certitude. Amicus disait mieux au XVII^e siècle : « Une telle présentation de la révélation n'est pas suffisante *en soi*, normalement, *per se*, à obliger les simples à la foi, mais seulement par rencontre, *per accidens*. La proposition de la révélation est suffisante *per se*, quand elle implique des motifs capables de produire en toute intelligence l'évidence de crédibilité; *per accidens*, quand elle la produit à cause de la disposition d'esprit de celui auquel elle est appliquée, et de son manque de capacité. » *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. III, n. 38, Anvers, 1650, t. IV, p. 59. Et les autres théologiens que nous avons cités indiquent assez que la fermeté d'adhésion au fait attesté par ce genre de témoignage dépend de circonstances subjectives, d'un état d'imperfection intellectuelle, et non pas de la valeur objective et réelle de ce témoignage. La pensée de M. Bainvel s'accroît encore dans l'article suivant, où l'on voit qu'il veut donner aux simples plus qu'une certitude relative : « Comment, dit-il, produire cette évidence (de crédibilité) avec des arguments probables ? » *Loc. cit.*, p. 327. Rappelons qu'aux simples ils n'apparaissent pas comme probables, comme laissant un doute prudent sur la chose qu'ils prouvent. « Avec des probabilités, ajoute-t-il, on ne fait pas la certitude. » Avec des probabilités connues comme telles (et en dehors de certains cas de convergence), oui, mais avec des probabilités non connues comme telles, et certaines circonstances subjectives étant données, on peut obtenir une certitude non pas absolue et infaillible, mais relative et ferme. Et même, d'une certitude *relative* sur le fait de la révélation, on peut passer à une certitude *absolue* sur la prudence qu'il y a de croire, en quoi consiste proprement l'évidence de crédibilité; et il n'y pas, dans ce passage, d'infraction à la règle logique *pejorem sequitur conclusio partem*, par la bonne raison que le jugement spéculatif sur le fait de la révélation, jugement qui est ici ferme mais non infaillible, n'est pas une *prémisse* d'où se déduise comme une *conclusion* le jugement pratique de crédibilité; c'est un simple présupposé, à la suite duquel, invoquant un principe de prudence, on raisonne ainsi : « Dans les choses nécessaires où l'on ne peut voir par soi-même, il est prudent de s'en rapporter au témoignage de ceux qui nous sont donnés pour guides. Or c'est un fait que je ne puis voir par moi-même si Dieu a révélé ce mystère, et que ceux qui m'ont été donnés pour guides me témoignent qu'il l'a révélé. Donc il est prudent pour moi de tenir ce mystère pour révélé de Dieu, et de le croire parce que Dieu l'a dit. » Dans ce syllo-

gisme, la majeure et la mineure ayant une certitude absolue, l'une comme principe, l'autre comme fait d'expérience, il n'y a pas à s'étonner que la conclusion ait une certitude absolue, elle aussi. On peut donc passer d'une certitude relative et improprement dite du fait de la révélation à une certitude absolue et infaillible de la prudence de croire.

En face de la certitude purement *relative* qu'ont beaucoup de fidèles du fait de la révélation, nous constatons chez d'autres catholiques une certitude *absolue* du même fait : non pas sans doute une certitude mathématique mais une certitude morale vraiment infaillible, si l'on contrôle attentivement la valeur des motifs. Telle est la certitude à laquelle un catholique arrive par l'étude approfondie et consciencieuse de l'apologétique et de la théologie. L'apologétique lui donne le fait général de la révélation chrétienne et le fait général de l'Église catholique infaillible. La théologie dogmatique lui donne le contenu détaillé de la révélation, les dogmes définis par l'Église avec leur vrai sens, et ceux qui sans être définis appartiennent à la foi catholique. Qu'à l'aide de ces sciences nous puissions arriver à une certitude *infaillible et absolue* de la révélation de nos dogmes, cela résulte non seulement du contrôle des arguments eux-mêmes, mais encore, par voie d'autorité, de mainte parole du concile du Vatican : *divinæ revelationis signa certissima... Deus Ecclesiam manifestis notis instruxit... testimonium irrefragabile... Recta ratio fidei fundamenta demonstrat*, etc. Denzinger, n. 1790, 1793, 1794, 1799.

Ainsi, bien que le jugement *pratique* de crédibilité, comme nous l'avons montré tout à l'heure, ait la même certitude absolue chez les ignorants que chez les savants; bien que l'acte de foi qui vient après, et qui tire sa certitude suprême, non pas seulement de la certitude préalable qu'on a de ses préambules, mais d'autres sources encore, ait la même certitude spécifique chez les ignorants que chez les savants, comme nous l'établirons par la suite : il n'en est pas moins vrai qu'au moins sur *un des préambules*, le fait de la révélation, il y a dans l'Église deux classes de fidèles, dont l'une a une certitude essentiellement inférieure, quoique ferme. Si dans cette classe on peut l'emporter, et on l'emporte souvent du côté de la volonté et du mérite, l'autre l'emporte toujours du côté intellectuel, et à ce point de vue possède une réelle supériorité, comme l'Église primitive l'affirmait déjà au témoignage d'Origène : « Notre doctrine elle-même reconnaît qu'il est bien préférable d'adhérer aux dogmes en se servant du raisonnement et de la sagesse qu'en se servant de la simple foi. » *Cont. Celsum*, l. I, n. 13, P. G., t. xi, col. 680. Voir plus haut, col. 81.

La certitude *absolue* d'un certain nombre de chrétiens, au sujet du fait général de la révélation et de son contenu, était d'ailleurs nécessaire aux autres, soit pour les instruire et les diriger, soit pour défendre leur foi contre les hérétiques et les incrédules; car si les fidèles doivent être prêts à rendre raison de leur espérance et par conséquent de leur foi qui la fonde, I Pet., III, 15, les enfants et les simples ne peuvent accomplir ce devoir que par l'intermédiaire d'autrui. De là aussi la division scolastique des croyants en *majores* et *minores*, au point de vue de la perfection intellectuelle de leur foi, les *minores* s'appuyant sur la classe dirigeante des *majores*. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. II, a. 6. De là enfin les services que non seulement la théologie et l'apologétique, mais les sciences purement naturelles et tout particulièrement les sciences philosophiques rendent à la foi. Voir l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII en 1879. Ces principes de l'Église sont à rappeler dans un temps de nivellement démocratique comme aussi d'anti-intellectualisme en religion, et de foi purement senti-

mentale. C'est dans les doctes seuls que la société des croyants prend conscience de la valeur objective de son apologétique; c'est en eux seuls qu'apparaît pleinement cette harmonie de la foi et de la raison, qui répond aux accusations de la libre-pensée, et qui profite au bon renom de l'Église entière.

Cependant quelques théologiens de nos jours, au sujet des préambules de la foi, s'efforcent de minimiser la différence entre le docte et le simple, et de relever celui-ci en lui accordant la certitude *infaillible et proprement dite*. S'ils gardent le nom de « certitude respectueuse », en le restreignant à une infériorité purement accidentelle et sans importance, ils changent le sens que donnaient à ce mot les scolastiques qui l'ont employé les premiers; ce qui ne contribue pas à la clarté. S'il s'agissait de l'acte de foi lui-même chez les simples, ils auraient raison de lui attribuer une valeur infaillible; de même, s'il s'agissait du jugement *pratique* de crédibilité. Mais il est question maintenant des jugements *spéculatifs* qui sont à l'origine. Et même sur ce terrain, s'il ne s'agissait que de ces premiers préambules de la foi, l'existence de Dieu, sa science, sa véracité, on pourrait plus facilement s'entendre. La connaissance spontanée de l'existence de Dieu, telle qu'elle se rencontre même chez l'ignorant, paraît basée sur une preuve rudimentaire et très simple, dont on peut toutefois défendre la valeur absolue, et qui est au fond quelque une des preuves de la théodicée, aperçue en dehors de tout appareil scientifique. Voir DIEU (*Son existence*), t. IV, col. 912 sq. L'argument étant par lui-même court et simple, son moyen terme peut se trouver le même chez l'ignorant que chez le savant : alors entre eux la différence ne serait pas *essentielle*, elle consisterait dans une connaissance plus ou moins réfléchie, dans une forme plus ou moins méthodique de la preuve, dans la réfutation des objections qui sera le fait du seul savant, mais qui d'ailleurs n'est pas nécessaire à la valeur absolue de l'argument en soi. Tout reviendrait donc ici à la différence purement accidentelle qu'on admet en philosophie entre la certitude « scientifique » et la certitude « vulgaire » pour plusieurs vérités premières, soit immédiatement évidentes, soit prouvées par un raisonnement court et facile. Le vulgaire en a une certitude qu'on peut dire « infaillible, absolue », et non pas seulement « relative »; son moyen de preuve, son motif est objectivement valable, suffisant en soi à donner la certitude à tous les esprits. C'est dans ce cas que valent les considérations présentées par M. Bainvel dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 180. Encore faudrait-il remarquer qu'un enfant n'a parfois d'autre raison d'admettre l'existence de Dieu et ses infinies perfections, que parce que ses parents ou son curé les lui ont affirmées. Quand saint Thomas, à propos de ces vérités : *Deum esse, et Deum esse unum*, etc., répond : *Præexistuntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent*, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 5, ad 3^{um}, ces mots *per fidem præsupponi* nous semblent ne pouvoir être entendus que de cette foi *humaine* qui peut remplacer la preuve de l'existence ou de l'unité de Dieu chez l'enfant qui n'a pas cette preuve intrinsèque, *demonstratio*.

Mais quand il s'agit du *fait de la révélation*, celui des préambules de la foi qui est le plus difficile à connaître avec une vraie certitude, alors la différence entre l'enfant ignorant et l'homme qui a approfondi l'apologétique devient forcément plus qu'accidentelle. Un fait historique se prouve par des témoins; un fait divin comme la révélation et la révélation faite à un autre se prouve par des signes divins, des miracles destinés à la confirmer, et arrivant jusqu'à nous, eux aussi, par le témoignage des hommes : au témoignage humain

tout se ramène donc en définitive. Or le témoignage humain est d'une valeur essentiellement différente, selon qu'il s'agit de deux ou trois témoins, ou d'un grand nombre; selon qu'il s'agit de témoins séparés par des milliers d'années de l'événement qu'ils racontent, ou de témoins contemporains ou peu éloignés de l'événement, et dont on peut lire les témoignages dans des sources historiques dûment examinées. Sur un même fait, la preuve par témoignage n'a donc pas, comme la preuve mathématique ou métaphysique, un moyen terme simple, indivisible et essentiellement identique chez tous ceux à qui elle est communiquée. Elle a un moyen terme extrêmement variable, tour à tour infaillible ou faillible, suivant le nombre, la qualité et la critique des témoignages. Voilà le point capital qui s'opposera toujours à ce que l'on jette dans le même moule de valeur historique la certitude ferme du fait de la révélation, telle qu'elle est dans un enfant ordinaire, après un catéchisme ordinaire, et telle qu'elle est dans un homme après d'excellentes études historiques, critiques, apologetiques et théologiques. L'élasticité avec laquelle la preuve d'un fait par témoins se prête à toutes les valeurs est précisément ce qui fait qu'elle est à la portée de tous, même de ceux qui ne peuvent lui faire donner son plein rendement, et que les signes miraculeux autrefois donnés de la révélation sont « accommodés à l'intelligence de tous, » concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1790 : non pas en ce sens que tous les atteignent avec la même espèce de certitude, mais en ce sens que toute intelligence peut prendre sa petite part à ce genre de preuve, et y trouver de quoi se faire une conviction; tandis qu'une preuve mathématique longue et difficile ne peut ainsi s'adapter, s'émietter à l'usage des humbles; c'est tout ou rien. Le concile peut aussi faire allusion à un caractère concret de la preuve historique, au caractère merveilleux des faits miraculeux : l'enfant, par exemple, est moins fait pour les abstractions, et il est attiré et frappé par le merveilleux. Remarquons seulement que, lorsque le concile dit de ces faits miraculeux : *sunt signa certissima, et omnium intelligentiæ accommodata*, il énonce deux propriétés indiscutables de ces signes; il ne dit pas : *quatenus certissima, sunt omnium intelligentiæ accommodata*; il serait parfaitement arbitraire de vouloir le lui faire dire.

Ce que nous venons de noter suffit à réfuter cette objection : « Les savants, comme les ignorants, ne connaissent le fait de la révélation que par le témoignage des autres hommes, par la *foi humaine*. » Donc la différence se réduit à ceci « qu'ils tiennent avec plus de réflexion ce que les gens moins instruits connaissent d'une manière plus directe. » C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VIII, n. 298, p. 134. Non, nous avons montré une différence bien plus profonde entre foi humaine et foi humaine, sur un même fait : c'est que l'une est infaillible, et l'autre ne l'est pas : la différence est donc dans l'essence même de la certitude, et non pas seulement dans la circonstance accidentelle du plus ou moins de réflexion. Recourir à « l'Église catholique avec son unité, sa sainteté et ses autres notes, » *loc. cit.*, n. 307, p. 138, ne changera pas la question : ce sont là encore des faits historiques, que les simples atteignent toujours par le même intermédiaire, insuffisant à des esprits plus cultivés. — Quant à rappeler ici que « les hommes du commun ont mieux reconnu le Christ que les pharisiens aveuglés par leurs préjugés, et que Dieu dans saint Paul maudit la sagesse orgueilleuse des sages du monde, *loc. cit.*, n. 302, p. 136, ce trait vient-il à propos? Les seuls savants qui font l'objet du présent débat, les seuls auxquels nous accordons une vraie certitude du fait de la révélation essentiellement supérieure à celle des simples, ce sont

des croyants, et non des incrédules, des catholiques comme les autres, bien qu'ils aient eu le malheur d'étudier, voire même de faire leur théologie ! Et ce ne sont pas nécessairement des orgueilleux, Dieu ayant des grâces même pour les théologiens. Mais, nous dit-on, de ce qu'un curé pourrait, avec la même apparence d'autorité, proposer à des enfants un faux mystère, vous ne pouvez pas conclure à la non-infaillibilité du motif qui agit alors sur leur esprit et leur fait admettre que la trinité a été révélée; autrement la même conclusion se retournerait contre vous : « De même qu'un curé peut proposer à croire ce qui est révélé, et en même temps y mêler quelque chose qui n'est pas révélé, de même un théologien peut, par des arguments insuffisants, prouver comme révélée une proposition qui l'est en effet, et par des arguments de même valeur une proposition qui ne l'est pas. Il n'y a pas là de différence essentielle entre les savants et les ignorants : les uns et les autres, parfois, prennent le faux pour le vrai, et des raisons qui ne suffisent pas pour des raisons qui suffisent. » *Loc. cit.*, p. 136. Nous concédons volontiers qu'un théologien peut se faire illusion sur la valeur d'un argument qu'il propose; l'auteur de l'objection, étant aussi auteur d'une théologie, montre ici sa modestie; de cela il faut le féliciter. Mais pourtant, quand le théologien constate, pièces en main, que tel dogme a été défini par l'Église, il a une certitude absolue et infaillible du fait de la définition, et conséquemment du fait de la révélation de ce dogme; il ne s'agit pas ici d'un argument théologique discutable. Au contraire, quand l'enfant entend dire à son curé que l'Église enseigne ceci, a défini cela, il n'en a qu'une certitude relative et faillible par son motif. La différence est donc essentielle. De même, un professionnel de l'apologétique peut essayer quelque nouvel argument et s'en exagérer la valeur; mais quand il fait dans son esprit la synthèse de tous les arguments traditionnels et bien éprouvés en faveur du Christ ou de l'Église, quand il estime la valeur de ce vaste ensemble, il voit, au moins avec l'évidence morale et confuse du bon sens, que sa certitude du fait chrétien et catholique est infaillible, que cette infaillibilité résiste au contrôle de l'examen. Cette certitude d'ensemble bien contrôlée, c'est ce que la raison naturelle, en dehors des mathématiques, peut avoir ici-bas de plus sûr; l'évidence apparente, même contraignante, du mirage ou du bâton brisé, où les simples se laissent prendre, ne vaut pas la certitude d'un sens contrôlée par les autres sens extérieurs, le jugement calme et réfléchi de la raison sur l'ensemble des données des sens. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2155-2157. Mais enfin, nous dit-on, « beaucoup de chrétiens connaissent les préambules de la foi dans des conditions qui excluent toute erreur. » *Loc. cit.*, n. 301, p. 135. Soit : mais ceci est en dehors de la question. Quand nous avons divisé les croyants en deux classes, ceux qui ont la certitude infaillible de tous les préambules de la foi, et ceux qui ne l'ont pas (au moins pour un préambule, le fait de la révélation), nous n'avons jamais prétendu déterminer le nombre des uns et des autres, ni rejeter à la seconde catégorie tous les simples fidèles, ni tous ceux qui ne sont pas théologiens et apologistes de profession. Des laïques intelligents, même sans ces études spéciales, que d'ailleurs quelques-uns d'entre eux entreprennent avec succès, des laïques soucieux de s'instruire de leur religion, à quelque classe de la société qu'ils appartiennent, formés par l'expérience de la vie, par des conversations, des lectures, des réflexions personnelles, peuvent bien arriver à une vraie et absolue certitude du fait de la révélation en général, et de la révélation de tels dogmes en particulier; sans parler des privilégiés qui, ayant vu de leurs yeux le miracle extérieur confirmer leur religion, ou constaté le miracle intérieur

dans leur âme, ont un motif de crédibilité très bon, qui les dispense d'autres motifs plus éloignés de leur vue, et de la critique historique d'un passé lointain. Mettons donc « en première classe » beaucoup de simples fidèles ; il en restera toujours assez pour la seconde, soit parmi les enfants, soit parmi ces adultes des deux sexes qui pour une raison ou pour une autre ne dépassent guère la mentalité des enfants ; surtout si nous considérons, comme nous devons le faire, non seulement les pays les plus instruits et les plus civilisés du monde, où le vulgaire même est plus affiné, mais *tous* les autres pays où il y a des catholiques, *toutes* les missions étrangères, *toutes* les races même les plus sauvages, quand elles arrivent à la foi. On ne peut donc nier l'existence d'une certitude improprement dite dans un certain nombre de fidèles.

2. *Questions de droit.* — La certitude relative du fait de la révélation, entendant par là une certitude non infallible de par ses motifs, est donc un fait. Ce fait peut-il légitimement suffire comme préparation rationnelle à l'acte de foi ? Telle est la nouvelle question qui se pose, et à laquelle nous répondons encore affirmativement, d'accord avec les nombreux théologiens que nous avons cités pour la question de fait, et qui affirment en même temps le fait et le droit. Voici nos raisons :

a) Les enfants, surtout ceux qui ne dépassent guère l'âge de raison, ne peuvent en général avoir qu'une certitude relative du fait de la révélation : c'est ce que nous venons de prouver. Malgré cela, l'Église suppose manifestement qu'ils peuvent déjà faire l'acte de foi, ce que nous montrons ainsi. Cet acte est la première et la plus fondamentale des dispositions positives et surnaturelles, présumées à la réception des sacrements dans tous ceux qui ont atteint l'âge de raison. Or l'Église admet de très bonne heure, surtout aujourd'hui, les enfants au sacrement d'eucharistie, et même plus tôt au sacrement de pénitence, lequel peut encore moins que l'eucharistie se concevoir sans les actes surnaturels de celui qui le reçoit, et ne peut jamais se donner à personne, sans que ces actes aient précédé l'absolution du prêtre. Donc l'Église suppose l'acte de foi divine et surnaturelle chez de très jeunes enfants qui, en général, ne peuvent avoir qu'une certitude relative du fait de la révélation ; donc cette certitude suffit comme préparation rationnelle à l'acte de foi.

b) L'histoire ecclésiastique nous montre des peuples primitifs et barbares convertis par des hommes apostoliques, et baptisés en masse, après une évangélisation sommaire. La pratique de l'Église n'a certainement pas été de faire une enquête minutieuse sur les motifs de crédibilité de chacun, et d'examiner s'ils avaient une valeur absolue ; mais, comme dit Suarez, les prédicateurs de l'Évangile, en pareil cas, doivent suivre ce principe : « Si tu crois de tout cœur, il est permis de te baptiser. » Act., VIII, 36, 37. Après avoir instruit les nouveaux convertis et les avoir excités à demander le secours divin, « ils peuvent et doivent s'en rapporter à ceux qui répondent qu'ils croient ainsi, et puis les baptiser, comme a fait le diacre Philippe. » Suarez, *De fide*, disp. IV, sect. v, n. 10, *Opera*, 1858, t. XII, p. 135. Or l'acte de foi est nécessaire pour le baptême des adultes ; et d'autre part, on peut seulement présumer, dans beaucoup de ces barbares rapidement instruits, une certitude relative du fait de la révélation, et non pas infallible de par ses motifs. Donc l'Église suppose, dans sa pratique, qu'une telle certitude est une préparation rationnelle suffisante à l'acte de foi.

c) Les protestants ou les schismatiques de bonne foi peuvent faire un acte de foi chrétienne et salutaire sur les vérités qu'ils admettent comme révélées dans les Livres saints, et qui sont vraiment révélées, et leur

ignorance de la véritable Église n'est pas à cela un obstacle ; telle est la pensée aujourd'hui commune des théologiens. Voir col. 165. Cette bonne foi se trouve principalement chez les enfants élevés dans ces sectes. Or, sur la parole de leurs éducateurs, ce qui suffit à l'enfance, ils tiennent pour certain le fait de la révélation du Christ, et passent de là à croire fermement comme paroles de Dieu les enseignements du Christ dans l'Évangile ; et la certitude qu'ont ainsi ces enfants et ces simples au sujet du fait de la révélation ne peut être que relative et sans infallibilité. Car en accordant même à nos adversaires, pour le moment, que les enfants et les simples, dans l'Église catholique, aient une certitude infallible et absolue, grâce au grand apport de crédibilité qu'ajoute la véritable Église à ceux qui reçoivent d'elle la foi, toujours est-il que ces autres, qui ne la connaissent pas, n'ont pas à leur service les notes et les miracles moraux de l'Église du Christ, ni l'appui de son infallibilité. Et pareillement, quand nous accorderions qu'un curé catholique ne peut jamais proposer à des enfants un faux mystère à croire, avec la même crédibilité qui lui sert à proposer des mystères vraiment révélés, toujours est-il qu'un ministre hérétique, avec la même autorité et les mêmes motifs de crédibilité pour les simples, enseigne tout à tour la vérité chrétienne et l'erreur ; les motifs de crédibilité qu'ils ont pour la révélation chrétienne ne sont donc pas de valeur infallible et absolue, puisqu'ils se prêtent également à prouver le vrai et le faux. Voilà donc bien un exemple très sûr, où une certitude purement relative et non infallible suffit comme préparation rationnelle à l'acte de foi divine et surnaturelle.

d) Ces petits et ces simples que Jésus appelait à lui, et dont les Pères louent la foi ignorante, voir col. 112-113, un théologien n'a pas le droit, sans preuves décisives, de leur rendre par ses exigences l'acte de foi beaucoup plus difficile, et souvent impossible. — Or il est bien clair qu'on leur rend l'acte de foi beaucoup plus difficile et souvent impossible, si, comme préparation rationnelle, on exige d'eux une certitude proprement dite, au lieu d'une certitude improprement dite et relative ; à moins qu'on ne prétende faire produire cette certitude proprement dite, sans travail difficile de leur part, par une illumination de la grâce ; mais nous montrerons qu'une pareille illumination n'est pas admissible pour l'ensemble des cas, et par conséquent n'est pas une solution adéquate du problème. Voir le rôle de la grâce dans la crédibilité. — D'autre part, pour exiger chez tous la certitude proprement dite du fait de la révélation, avant la foi, on n'apporte aucune preuve décisive.

Invoquera-t-on cette certitude des préambules, que nous avons exigée nous-même, à l'encontre du semi-fidélisme ? Mais quand nous l'avons établie, nous avons fait observer que ce qui force logiquement à l'exiger, ce qui autrement rendrait l'acte de foi impossible ou imprudent, c'est le manque préalable de fermeté, le doute prudent que la volonté n'a pas le droit de supprimer. Voir col. 219. Il n'y a pas d'autre raison intrinsèque, pour demander la certitude. Or la certitude relative, elle aussi, a toute la fermeté voulue ; et quand on a cette espèce de certitude, l'on n'a ou l'on ne croit avoir (ce qui revient au même, quand il s'agit de prudence) aucune possibilité de douter prudemment du fait de la révélation. Si la certitude relative n'est pas une certitude proprement dite, c'est par manque d'infailibilité, et non pas de fermeté. La certitude de certains préambules peut donc sans inconvénient être seulement relative.

Dira-t-on que la certitude improprement dite de l'un (au moins) des jugements qui préparent la foi est un fondement bien débile pour la foi surnaturelle ? Mais

ces jugements ne sont pas, à proprement parler, le fondement de la foi, comme les prémisses d'un syllogisme sont le fondement de la conclusion. Ils sont nécessaires pour permettre de procéder avec prudence à l'acte de foi, et pour le rendre suffisamment raisonnable; mais ils ne dosent pas sa certitude. Ils restent toujours d'une certitude inférieure, chez les savants comme chez les ignorants. Ce n'est pas à eux que l'acte de foi emprunte sa certitude suprême, c'est à d'autres causes, qui d'ailleurs ne font pas défaut chez les enfants et les simples. Voir plus bas ce que nous dirons de la certitude propre de la foi.

Dira-t-on que la certitude relative avec sa fermeté sans infaillibilité, est un désordre, et qu'il ne convient pas qu'un désordre introduise la foi? Mais on ne peut appeler « désordre » ce que la nature, ou plutôt son auteur, utilise pour l'éducation normale de l'enfant et de l'ignorant. Voir CROYANCE, t. III, col. 2380, 2381. Dites que c'est une imperfection de l'intelligence: mais souvenez-vous que la foi surnaturelle, elle aussi, est essentiellement imparfaite, et comme telle cessera dans la patrie; une imperfection peut bien introduire à quelque chose d'imparfait! Et puis, il y a ici-bas des imperfections nécessaires, et même harmonieuses par rapport à tel être. L'abstraction, le raisonnement sont des imperfections de l'intelligence, et seraient un désordre en Dieu, la destruction même de Dieu: ce n'est pas un désordre dans l'homme. On objecte saint Thomas: *Quandocumque intellectus movetur ab aliquo fallibili signo, est aliqua inordinatio in ipso, sive perfecte (certitude relative) sive imperfecte (opinion) moveatur. De veritate, q. XVIII a. 6.* Mais il entend un « désordre » par rapport à l'intelligence idéale, ou plutôt par rapport à l'intelligence d'Adam au paradis terrestre, qui est le sujet qu'il traite. L'intelligence d'Adam aurait été, d'après lui, si parfaite qu'elle n'aurait même jamais produit l'acte d'opinion: *Nunquam intellectus hominis inclinatus fuisset magis in unam partem quam in aliam nisi ab infallibili aliquo motivo. Ex quo patet quod... penitus nulla opinio in eo fuisset. Loc. cit.* Mettons que l'opinion eût été un désordre dans Adam avant la chute, et qu'il en était préservé par une extraordinaire providence: en tout cas, elle n'est pas un désordre dans saint Thomas, qui avoue lui-même soutenir ici, à propos d'Adam, une simple opinion: *Respondeo dicendo quod circa hoc est duplex opinio. Loc. cit.* Et ce qui est vrai de l'opinion, qui n'est pas un désordre dans saint Thomas, l'est également de la certitude relative, qui n'est pas un désordre chez ceux qui en ont besoin.

Reste une objection importante, que nous ne pouvons traiter en ce moment: si un enfant n'a sur le fait de la révélation qu'une certitude relative, plus tard avec le développement de son intelligence devenue plus exigeante, viendra un moment où les motifs anciens de crédibilité ne lui suffiront plus: il sera donc obligé d'abandonner la foi? Mais nous entrons ici dans une question différente, celle de la persévérance dans les jugements de crédibilité et dans la foi, sans aucune interruption; nous l'examinerons plus tard avec le soin qu'elle mérite. — La solution d'autres objections est indiquée par les théologiens que nous avons cités; et les questions qui vont suivre achèveront d'éclaircir certaines difficultés.

3. *Corollaire.* — Dans l'Église catholique comme ailleurs, il peut arriver que plusieurs soient obligés de faire, autant qu'il est en eux, le même acte de foi sur un article faux qu'ils feraient sur un article vrai. Ceci résulte: a) du principe que nous avons établi sur l'obligation qu'ont les enfants de croire ceux qui les instruisent, à moins que leur conscience ne soit par ailleurs spécialement avertie; b) du fait que le curé,

dans la présentation des dogmes à croire, ne jouit pas du charisme de l'infailibilité, comme le magistère suprême de l'Église, et peut errer. Sans doute il y a entre l'Église et les sectes séparées cette différence, que dans la première cet accident sera bien plus rare, soit à cause du choix et de la préparation des ministres du culte, soit à cause de la surveillance exercée par les supérieurs hiérarchiques, particulièrement pour la conservation de la foi: mais enfin le cas n'y est pas impossible, soit excessive négligence et manque d'instruction dans un prêtre, soit malice et hérésie occulte. L'enfant qui ne pourrait s'apercevoir d'un cas si exceptionnel quand il arriverait, qui ne le soupçonnerait même pas, serait tenu alors de croire comme dans les cas ordinaires. Si l'on objecte qu'il est absurde d'être obligé à croire fermement comme parole de Dieu un faux article de foi, nous répondrons que cette solution n'est qu'une application de ce principe universellement reconnu en théologie morale, que l'on est tenu de suivre sa conscience même dans les cas où elle est invinciblement erronée. — Nous avons dit: « Ils sont obligés alors de faire, autant qu'il est en eux, le même acte de foi qu'ils feraient sur un article vrai. » Mais nous ne disons pas qu'ils réussissent alors à faire un véritable acte surnaturel de foi: la vertu infuse n'y pourra pas coopérer, comme nous l'expliquerons ailleurs. Au contraire, quand ce qu'ils tâchent de croire est vraiment révélé, l'acte pourra être surnaturel, sans que cette différence soit aperçue par le sujet lui-même. « Ils ne sont pas tenus de croire d'une véritable foi théologale, disent les Salmanticensés, mais d'une foi qui soit théologale en apparence seulement. Nous admettons donc qu'une chose non révélée de Dieu peut parfois être proposée comme révélée et comme évidemment croyable. » *Cursus theologicus, De fide, disp. II, n. 96, Paris, 1879, t. XI, p. 147.* Enfin, leur foi naturelle des vrais mystères n'est point empêchée par l'erreur qu'ils y ajoutent de bonne foi, en croyant un faux article sur l'autorité de ceux qui les instruisent. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e b. II, a. 6, ad 3^{um}.

Suarez reconnaît que la solution donnée est presque unanimement acceptée, *fere communis est. De fide, disp. III, sect. XIII, n. 7, Opera, Paris, 1858, t. XII, p. 109.* Cependant il l'hasarde comme « probable » une théorie contraire qui n'a pas eu de succès, quoiqu'elle ait trouvé de nos jours un apologiste. Voir C. Pesch, *Prælectiones*, t. VIII, n. 305, 307, p. 137, 138. Partant d'une distinction bien connue entre la proposition publique et infaillible faite à tous les fidèles par l'Église, voir col. 161, et la proposition privée faite par le curé ou le catéchiste, qui distribue la première au détail, si l'on peut dire, et à quelques fidèles seulement, Suarez dit que la seconde « n'est pas suffisante pour croire d'un assentiment de foi infuse, si ce n'est quand on peut se rendre compte, avec certitude et sans aucun doute, que cette proposition privée est conforme à la doctrine infaillible de l'Église. Dans le cas proposé (du curé qui enseignerait un faux article de foi) quiconque est trompé pourrait, s'il voulait réfléchir, douter si cette doctrine est conforme ou non à celle de l'Église... Obligé peut-être à ne pas nier (*ad non discredendum*) avant d'avoir examiné davantage, ou tout au plus à donner à ce qu'on lui enseigne une certaine croyance, il n'est pas tenu de croire d'une foi qui n'admette aucune hésitation, jusqu'à ce qu'il soit certain de la doctrine de l'Église. » *Loc. cit.*, n. 9, p. 110. Voici donc un enfant simple et candide à qui le prêtre, qui pour lui représente la religion et l'Église, enseigne un faux mystère. Si cet enfant voulait réfléchir, nous dit-on, il pourrait douter. Quelle possibilité en a-t-il? Qui l'avertira? L'insuffisance de l'autorité du curé? Mais cette autorité suffit à un enfant.

Et si elle ne lui suffit pas, il ne pourra pas davantage croire les vrais mystères, puisqu'ils ne lui sont proposés que par la même autorité; les enfants devront donc répondre à tous leurs curés, dans tous les catéchismes : « Attendez que nous ayons vérifié si ce que vous dites est conforme à la doctrine de l'Eglise; nous voyagerons hors de notre village, de paroisse en paroisse, pour voir si l'on enseigne cela partout; ou bien, comme notre évêque pourrait encore se tromper, nous écrirons au pape. En attendant, nous doutons ! » En première ligne, le doute sur ce qu'on leur enseigne; voilà une belle formation de l'enfance ! Recourra-t-on à une grâce extraordinaire de Dieu, qui en pareil cas les avertisse de ne pas croire ce faux article ? C'est la solution imaginée au moyen âge par Guillaume d'Auxerre, qui regardait comme gravement coupables tous les ignorants élevés par des pasteurs hérétiques, parce que, s'ils priaient comme ils le doivent et s'ils faisaient pour le mieux, ils seraient surnaturellement illuminés de Dieu pour ne pas admettre d'erreur. *Summa*, l. III, tr. III, c. II, q. III.

Mais Suarez ne peut recourir à cette solution de Guillaume : un peu auparavant il la traitait d' « incroyable » en notant qu'elle est rejetée par tous les théologiens. « Elle est contre l'expérience, ajoutait-il, et contre la condition humaine, et sans aucun fondement solide; rien ne prouve, en effet, une telle promesse (d'illumination extraordinaire) de la part de Dieu, car une erreur matérielle contre la foi n'est pas contre le salut éternel, il n'est donc pas nécessaire que Dieu, par une providence spéciale, illumine qui que ce soit pour le préserver d'une erreur de cette sorte, fût-il d'ailleurs un saint. » *Loc. cit.*, n. 5, p. 109. Et ici il a raison.

Concluons que cette opinion, émise en passant, dans un moment d'oubli, et non sans hésitation, par un grand homme, est insoutenable, et demande aux simples beaucoup trop de critique. C'est pourquoi elle a été aussitôt blâmée par de célèbres théologiens. Adam Tanner dit que « la principale raison pour laquelle Suarez l'a enseignée à Rome en 1583 (son traité *De fide* n'a été publié qu'après sa mort, en 1621), c'était la crainte d'ébranler la certitude de la foi, si jamais une doctrine fausse pouvait être suffisamment proposée comme devant être crue de foi divine. » *Theologia scholastica*, dist. I, q. II, n. 111, Ingolstadt, 1627, t. III, col. 106. A l'encontre, Tanner établit que, pour être obligé de croire de foi divine, pas n'est besoin d'avoir une proposition extérieure telle qu'elle ne puisse tomber sur un objet faux, *loc. cit.*, n. 132, col. 113, et que la certitude de la foi surnaturelle, quand elle a lieu, n'en est nullement affaiblie, n. 137, col. 114. Arriaga dit de cette opinion de Suarez : *Hæc sententia, salva reverentia tanto viro debita, mihi videtur omnino improbabilis*. D'après lui, « elle prive du véritable acte de foi la plus grande partie des fidèles et elle est contre le sentiment commun des théologiens, comme son auteur l'avoue. » *Cursus theologicus, De fide*, dist. IV, n. 54, Anvers, 1649, t. V, p. 78. Il montre ensuite combien il est peu pratique de tant exiger des enfants et des ignorants; et à cette objection qu'on leur donne un catéchisme imprimé, par où ils constatent la doctrine de l'Eglise, il répond : « C'est un fait accidentel qui ne résout pas la question, car ceux qui ne savent pas lire ne sont pas incapables de l'acte de foi (et avant l'invention de l'imprimerie?); et puis, même dans un livre de ce genre peut se rencontrer l'erreur, si dans un diocèse on corrompait la doctrine; enfin, lorsqu'il ne s'y trouve de fait aucune erreur, cela ne donne pas aux enfants l'évidence (ou la certitude infaillible) qu'il n'y en a pas, et ils ne peuvent s'en faire une démonstration si forte (qu'elle

suffise à tous les esprits); et cependant ils peuvent croire indubitablement, » n. 55, p. 79. Il conclut : « J'ai longuement insisté, parce que cette opinion est tout à fait nouvelle, et comme il s'agit d'une chose très pratique, elle pourrait causer de grands scrupules et empêcher beaucoup d'actes de foi, parce qu'elle ferait dire aux gens qu'ils n'ont pas encore l'évidence voulue, et qu'ils ne sont pas tenus de croire, » n. 68, p. 82. Lugo dit que l'opinion de Suarez tombe presque dans le même défaut que celle de Guillaume d'Auxerre qu'il rejette. *Disputationes, De fide*, disp. IV, n. 84, Paris, 1891, t. I, p. 294. Parmi les théologiens de nos jours, Schiffrini dit que le système du *discerniculum experimentale* (que nous rejetterons tout à l'heure avec tous les théologiens) n'est qu'un simple développement de l'opinion de Suarez. *De virtutibus infusis*, n. 148, p. 264. Et Mendive, malgré son affection pour le *doctor eximius*, son compatriote et son guide ordinaire, écrit : « Dire avec Suarez que jamais de fait un article faux n'est proposé de manière à obliger à le croire comme on croit les articles vrais, c'est soutenir une chose tout à fait inadmissible. » *Institutiones theologiæ dogmatico-scholasticæ*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 402.

Suarez lui-même, du reste, et dans le même traité, semble parfois abandonner cette malheureuse opinion pour parler comme tous les autres. Il admet que l'évidence de crédibilité peut tomber sur l'impossible (donc sur le faux) : *Aliquid impossibile potest fieri credibile*, disp. IV, sect. II, n. 9, p. 119. Plus loin, parlant de l'ignorance invincible chez les fidèles, il dit : *Sæpe forte accidit ut homo rusticus, audiens explicationem alicujus articuli fidei, loco veritatis errorem concipiat, a quo sine dubio per ignorantiam seu perquamdam incapacitatem excusatur*, disp. XV, sect. II, n. 5, p. 405. La même incapacité doit *a fortiori* excuser ce même homme dans le cas où ce n'est pas lui qui entendrait de travers, mais le curé qui lui enseignerait un article faux; si l'on admet pour le premier cas qu'en tâchant de croire de foi divine une erreur, il serait dans son devoir, il paraît logique de l'admettre aussi pour le second; et dans le second l'inconvénient n'est pas plus grand pour lui ou pour la certitude de la foi en général.

Sans doute, si les enfants et les simples faisaient eux-mêmes cette réflexion, que, sous la même apparence de crédibilité, on pourrait à la rigueur leur proposer un article faux, il pourrait leur devenir impossible de donner une ferme adhésion même aux articles vrais, et la certitude de leur foi serait ébranlée; c'est une des objections faites contre la certitude respective. Mais l'expérience prouve qu'ils ne la font pas, cette réflexion. « Les théologiens qui nous objectent cela, dit Ressler, s'illusionnent en s'imaginant que les simples font à propos des objets de notre foi, de leur crédibilité, et de la manière dont on les leur propose, les réflexions que font ces théologiens eux-mêmes, hommes ingénieux et subtils, avec leur longue habitude de philosopher. Rien de plus faux. » *Controv. theol. de ull. resolutione fidei*, 1696, n. 273, p. 362, 363. Il en est de même de cette réflexion : « Moi je ne vois pas de difficulté à admettre ce que dit le curé, mais un savant pourrait en voir; et les motifs que j'ai de croire pourraient ne pas lui suffire. » Les enfants et les simples n'ont pas coutume de faire de telles réflexions : « Si quelqu'un d'eux les faisait, dit Lugo, s'il comparait ses motifs avec ce qu'il faut aux savants, s'il pensait que ces motifs ne suffiraient pas à les obliger à croire, dès lors ils ne lui suffiraient plus à lui-même, et l'on sortirait du cas que nous examinerons à présent, » disp. V, n. 37, p. 326. C'est-à-dire qu'on entrerait dans le cas plus difficile où l'intelligence des simples se développe et devient plus exigeante; nous le traiterons plus loin, en par-

tant de la possibilité de la persévérance dans la foi.

VII. RÔLE DE LA GRÂCE DANS LA PRÉPARATION RATIONNELLE DE LA FOI. — Cette difficile question, liée à la précédente, et où l'on a été souvent tenté de chercher la solution de la précédente, a donné lieu à plusieurs systèmes, soit anciens, soit contemporains; on peut même dire qu'elle est à l'ordre du jour. On en trouverait difficilement un exposé détaillé et précis; c'est ce que nous allons essayer. Quelques notions préliminaires prépareront utilement l'exposé et la critique des systèmes.

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — 1^o S'il s'agissait ici de la grâce extérieure de la révélation, tout serait déjà dit : nous avons suffisamment montré qu'elle est absolument nécessaire à l'acte de foi et comment, aidée des motifs de crédibilité, elle le prépare. Voir ccl. 122 sq., 172 sq. Mais quand saint Augustin, et avec lui l'Église, a contre les pélagiens défendu et expliqué « la grâce », il ne s'agissait pas de la grâce de la révélation, admise par les adversaires eux-mêmes; c'est sur autre chose que portait la lutte, c'est à autre chose qu'Augustin a réservé par excellence, le nom de « grâce ». C'est parfois une providence spéciale, qui a sa part dans le mystère de la prédestination, rejeté des pélagiens; c'est surtout la grâce intérieure, qui comprend, avec les vertus infuses, ces principes permanents d'action surnaturelle, les secours passagers de la grâce actuelle, destinés soit à exciter, soit à aider, soit à suppléer les vertus infuses. Voir GRÂCE.

Nous n'examinerons pas encore le rôle de la grâce dans l'acte de foi lui-même (voir ce qui sera dit de la foi, vertu surnaturelle), mais seulement dans la préparation rationnelle dont nous venons de parler. Aussi nous ne limitons pas notre regard à ces opérations les plus sublimes qui sont dites surnaturelles *quoad substantiam*, et qui appartiennent à la déification du chrétien; nous considérons aussi, suivant un sens plus ample du mot « grâce », tout l'ensemble des secours spéciaux que Dieu nous donne, soit qu'il s'agisse d'une providence spéciale ou d'une grâce interne, et dans le second cas, soit qu'il s'agisse de la grâce qui élève la nature à des opérations absolument au-dessus de ses forces, ou simplement d'une grâce qui facilite l'action que la nature ferait difficilement toute seule, d'une grâce qui réponde à une impuissance non pas physique, mais seulement morale. Voir GRÂCE.

La connaissance de Dieu est un des préambules de la foi, et peut, elle aussi, être parfois facilitée par un secours de la grâce. Voir DIEU, t. IV, col. 860, 861, 864. Mais la connaissance du fait de la révélation offre généralement à l'homme beaucoup plus de difficulté que la connaissance de Dieu, laquelle est, en un sens, spontanée dans la raison humaine. Elle demande donc bien davantage à être aidée, dès avant la foi, de quelque secours de la grâce. Aussi le concile du Vatican mentionne-il les « secours de l'Esprit-Saint » en même temps que les preuves du fait de la révélation, c. III, Denzinger, n. 1790 (1639); et il ajoute plus loin : *Benignissimus Dominus errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint*, n. 1794; à qui les pèse, ces mots *errantes, possint* font sentir qu'il ne s'agit encore que de la préparation plus ou moins éloignée à la vérité que saisira l'acte de foi, et que la grâce travaille déjà, d'après le concile, à mieux recevoir les motifs de crédibilité. Elle est encore plus nécessaire, dans le développement successif de l'esprit et au milieu des objections et des tentations contre la foi qui surviennent, à maintenir perpétuellement la crédibilité indispensable à la foi, mais c'est là un point que nous traiterons à part. Voir ce qui sera dit de la persévérance dans la foi.

La grâce vient donc au secours de la raison pour préparer la foi : mais comment doit-on expliquer son

action? On peut la concevoir de deux manières fort différentes, qu'indiquera une comparaison. Pour arriver à voir un objet extérieur, à s'en rendre compte, on peut employer deux espèces de moyens ou intermédiaires, le visible ou l'invisible. Un verre dans un télescope, c'est un moyen de voir qui ne doit pas être vu : plus cet intermédiaire est invisible, plus il sert à bien voir; il manquerait son but, s'il avait le moindre défaut capable d'intercepter ou de réfléchir la lumière comme un objet, ou s'il était irisé : l'œil trompé par ce qu'il voit projetterait cet accident très rapproché de lui dans le royaume lointain des objets qu'il cherche à découvrir. Au contraire, il y a des moyens de voir qui doivent être vus, qui ne servent qu'à la condition d'être vus : ainsi l'aurore est un moyen d'apercevoir déjà dans son reflet le soleil, de se rendre compte de sa position et de prévoir le jour. A l'espèce invisible appartiennent certains moyens de connaître, certains secours qui se tiennent plutôt du côté du sujet, comme la puissance native de l'organe, la facilité acquise par l'éducation et l'habitude, la détermination et comme le déclenchement produit par l'objet extérieur dans le sujet pensant, ce que les scolastiques dans leur théorie de la connaissance appellent la *species impressa*; tout cela rentre dans les moyens de voir qui n'ont pas besoin d'être vus ou qui ne peuvent pas l'être, *medium quo videtur* et non pas *quod videtur*. A l'espèce visible appartiennent, par exemple, les symboles et les signes, qui doivent être connus les premiers pour nous faire par là connaître la chose signifiée; les prémisses, qui, manifestées dans leur liaison, nous déterminent à la conclusion; les motifs de crédibilité qui, présentés à l'esprit, rendent prudente l'intervention de la volonté et peuvent nous amener à croire; tout cela rentre dans le *medium quod videtur, medium cognitum*.

Ainsi l'action de cette grâce, qui vient au secours de l'intelligence, pourra se concevoir de deux façons : soit comme un moyen *par lequel* on est aidé à connaître sans le remarquer, *medium quo*; soit comme un moyen *que l'on connaît*, sur lequel on doit même réfléchir pour s'en aider, *medium quod*. Les théologiens, pour abrégier encore les formules, disent, dans le premier cas, où la grâce agit comme *medium quo*, qu'elle agit *ut quo*; dans le second, qu'elle agit *ut quod*. A la première catégorie de secours appartiennent, comme grâce extérieure, la providence spéciale qui, sous l'apparence du hasard et sans avoir besoin d'être reconnue, procure à ce païen un missionnaire juste à temps pour l'instruire de la foi avant sa mort, à cet hérétique en train de se convertir, mais embarrassé de préjugés et de difficultés, ce livre, cette conversation qui les résoudra; comme grâce intérieure, l'opération cachée par laquelle Dieu applique les facultés endormies ou distraites, surtout celles de l'enfant, de l'ignorant, à bien écouter le catéchisme ou la prédication, à bien saisir les motifs de crédibilité proportionnés à leur esprit; ainsi « le Seigneur ouvrit le cœur de Lydia pour qu'elle fût attentive à ce que disait Paul. » Act., xvi, 14. Les secours de cette première espèce aident les motifs de crédibilité, mais ne peuvent les remplacer. A la seconde catégorie de secours appartiennent les visions, les « miracles internes », qui bien examinés peuvent apparaître, à la réflexion, avec plus ou moins de certitude, comme de vrais motifs de crédibilité. Car de même que nous appelons « miracle » un phénomène qui déroge au cours ordinaire des lois physiques ou biologiques, ainsi pouvons-nous appeler « miracle » un effet qui dépasse le cours ordinaire des lois psychologiques, comme sont les lois de l'association des idées. Suarez nous en donne les exemples suivants. 1. Action miraculeuse sur l'intelligence « Par exemple, si un païen, qui n'a jamais pensé au créateur, voit tout à

coup et comme sans raisonnement cette vérité, qu'il faut admettre un suprême auteur de toutes choses, et s'aperçoit que cette pensée est tellement imprimée dans son âme qu'il ne peut l'écarter; et beaucoup de considérations, qui rendent cette vérité croyable, viennent aussitôt s'offrir à lui, auxquelles il n'avait jamais pensé, et dépassent de beaucoup sa puissance ordinaire d'invention : c'est alors un signe presque évident que Dieu opère immédiatement dans son intelligence. De même, proportion gardée, s'offrira soudainement à un simple fidèle la connaissance du mystère de la Trinité... Cela peut surtout arriver dans ces jugements pratiques, qu'il faut aimer Dieu, faire pénitence, ou entrer dans la voie de la perfection : parfois ces énoncés sont proposés à l'esprit si subitement, si puissamment, qu'il est presque manifeste que l'origine de ces jugements n'est pas dans des objets extérieurs présents à nos sens, ni dans les traces qu'ils ont pu laisser dans notre mémoire. » 2. Action miraculeuse sur la partie affective. « Sur un objet déjà vu, déjà connu, on ressentira une émotion beaucoup plus forte que cet objet ne pourrait par lui-même la produire, ou qu'il n'a coutume de le faire... La volonté se sentira entraînée par un élan presque irrésistible, elle goûtera une suavité inconnue. » Suarez, *De religione*, tr. X, l. IX, c. v, n. 40, *Opera*, Paris, 1860, t. xvi, p. 1032. Le miracle interne ou « spirituel » est défini par Monsabré « un changement merveilleux que Dieu lui-même opère dans l'âme humaine, afin de suppléer à l'impuissance relative des preuves extérieures qu'il donne de la vérité, ou à l'insuffisance des préparations rationnelles qui disposent l'homme à la foi... Transformations admirables, qui deviennent, pour certains individus, le principal motif de leurs croyances. » *Conférences du couvent de S. Thomas d'Aquin, Introduction au dogme catholique*, Paris, 1866. t. II, xxx^e conf., p. 306, 307. Voir les exemples qu'il en donne dans diverses conversions célèbres. « Le miracle spirituel peut remplacer tous les autres miracles... Un homme transformé miraculeusement à toute espèce de droit de s'en tenir à la démonstration mystique. » *Loc. cit.*, p. 329, 332.

Où, le miracle interne ou spirituel, suffisamment constaté, peut remplacer tout autre motif de crédibilité; et cette assertion ne favorise pas le fidéisme, et ne détruit pas la préparation rationnelle à la foi, pourvu que nous supposions le contrôle de la raison s'exerçant sur ce miracle même. Mais ce miracle ne peut être qu'exceptionnel et l'on ne peut s'en servir pour l'explication générale de la crédibilité des enfants et des simples. Généraliser ainsi un cas particulier, ce serait d'abord contredire l'expérience. Nous avons tous eu la foi dans notre enfance, et en général nous n'avons pas constaté en nous un pareil phénomène, qui par sa nature merveilleuse aurait dû fortement attirer notre attention et se graver dans notre mémoire, s'il avait eu lieu. Ce serait ensuite tomber dans les inconvénients et les dangers que nous avons reprochés aux sectes illuminées, à propos des révélations privées, voir col. 147; et le danger est d'autant plus grand qu'il s'agit des ignorants, plus prompts à s'égarer par manque de discernement, si on leur ouvre à tous la voie du prophétisme ou des phénomènes extraordinaires de la mystique. Ce serait enfin, pour la masse des chrétiens, remplacer par la « seule expérience interne de chacun : les motifs de crédibilité qui préparent la foi, contrairement au concile du Vatican, can. 3, *De fide*, Denzinger, n. 1812. Il faut donc recourir nécessairement, dans la plupart des cas, à une autre espèce de grâce, plus cachée, qui agisse seulement *ut quo*, et qui ne remplace pas les motifs de crédibilité, mais qui les aide.

2^e Jusqu'ici nous n'avons considéré la grâce que sous sa forme actuelle et passagère : inspiration intérieure, reconnaissable ou non avec certitude dans son origine

surnaturelle; rencontre extérieure ménagée par une providence spéciale en vue de préparer la foi. Mais il y a une grâce de foi qui a en nous un caractère habituel et permanent, c'est la vertu infuse de foi, *habitus fidei*. Cette espèce de grâce (tous les théologiens sont ici d'accord) sert avant tout à produire l'acte surnaturel de foi; mais, en outre, ne peut-elle, déjà avant l'acte de foi, servir à lui préparer les voies en influant sur notre connaissance de la crédibilité des dogmes? Puisque l'enfant reçoit au baptême cette vertu infuse, plus tard, quand on lui présentera au catéchisme les dogmes comme croyables à cause d'une révélation divine qui en a été faite, la vertu infuse ne pourra-t-elle l'aider à en saisir la crédibilité? Beaucoup de théologiens l'ont pensé, à la suite de saint Thomas quand il dit : *Lumen fidei facit videre ea quæ creduntur*. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. I, a. 4, ad 3^{am}. Comme la foi ne fait pas voir les mystères intrinsèquement en eux-mêmes, il ne peut être question ici que de les voir extrinsèquement dans leur crédibilité, *sub communi ratione credibilis*, comme le saint docteur l'a dit lui-même trois lignes plus haut; d'ailleurs, un peu plus loin il rappelle en ces termes plus clairs ce qu'il a dit : *Per lumen fidei videntur esse credenda, ut dictum est, loc. cit.*, a. 5, ad 1^{am}; *esse credenda*, c'est la crédibilité ou la « crédendité ». Mais, qu'entend-il par *lumen fidei*? Précisément l'*habitus fidei*, comme on peut le voir par le contexte du premier passage cité. Cf. q. II, a. 3, ad 2^{am}. Les scolastiques entendent métaphoriquement par *lumen* non pas seulement une lumière objective, comme celle de la révélation, mais souvent un principe qui est dans le sujet et qui lui sert à connaître : c'est ainsi qu'ils disent *lumen rationis*; et dans le ciel cet *habitus* qui, d'après eux, aide notre intelligence à voir Dieu, ils l'appellent *lumen glorie*: de la même manière ils ont employé souvent ces mots : *lumen fidei*.

Mais si la vertu infuse de foi sert à reconnaître la crédibilité des dogmes, ce ne peut être en remplaçant totalement les motifs rationnels de crédibilité : ce serait le fidéisme, déjà réfuté plus haut. Ce ne peut donc être qu'en les supposant et en les aidant. Or, l'aide qu'elle leur donnera ne peut pas être un secours objectif. Sans doute, si nous pouvions prendre sur le fait l'intervention de cette vertu infuse en faveur de la crédibilité de telle ou telle proposition, nous aurions là une excellente preuve de la vérité de cette proposition et du fait qu'elle a été révélée, parce que la vertu infuse ne peut coopérer en faveur de l'erreur, ni pour faire admettre comme révélé ce qui ne l'est pas. Voir plus bas ce qui sera dit de la foi, vertu surnaturelle. Mais l'expérience ne peut attendre en nous ces vertus infuses ni leur intervention active; elles restent mystérieusement cachées. Leur entrée en jeu ne peut donc se transformer pour nous en nouveau motif de crédibilité à ajouter aux autres; elle ne peut nous aider *ut quod*, mais seulement *ut quo*. « Il n'est pas besoin, dit Tanner, que l'*habitus fidei* concoure à la crédibilité par manière d'objet connu; il suffit qu'il contribue à la facilité de croire, et à la fermeté de la foi, par manière de cause inclinante et fortifiant la faculté, et du côté du sujet. Il n'en est pas de même des inspirations, qui peuvent agir aussi par manière d'objet connu, plus ou moins (suivant qu'elles sont plus ou moins reconnues dans leur caractère miraculeux), et qui peuvent concourir même à la première acceptation de la foi; et encore n'est-il pas toujours nécessaire que l'esprit du croyant réfléchisse sur la nature de ces inspirations. » *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, col. 88. Ceci étant assez communément admis, cherchons à voir plus positivement et plus clairement en quoi pourra consister le rôle de la vertu infuse dans la crédibilité, dans la préparation rationnelle de la foi. Les nombreux théo-

logiens qui admettent ce rôle l'ont entendu de deux manières différentes, qui, d'ailleurs, ne s'excluent pas, et que nous allons successivement examiner :

1^{re} manière : production directe du jugement de crédibilité (pratique) par la vertu de foi. — De même que l'*habitus fidei*, d'après la théorie commune, élevant notre intelligence, produit avec elle l'acte de foi, ce qui est sa fonction principale, de même ne pourrait-on pas supposer qu'il a pour fonction secondaire de produire (*elicere*) avec la même intelligence, avant l'acte de foi, le jugement de crédibilité pratique, acte surnaturel lui aussi comme nous le verrons plus bas, au sujet de la foi, vertu surnaturelle? Ainsi expliquerait-on avec aisance et comment la surnaturalité nécessaire à ce jugement de crédibilité est réalisée, et comment par la vertu infuse de foi on voit que les mystères doivent être crus, *esse credenda*, d'après saint Thomas cité plus haut. Aussi, dans l'école thomiste, plusieurs ont-ils admis cette hypothèse, tandis que d'autres thomistes la rejettent, comme les théologiens de Salamanque, pour cette triple raison : la vertu infuse de foi a un caractère d'obscurité, donc elle ne peut produire un acte évident comme ce jugement de crédibilité; elle a pour objet formel la révélation, donc elle ne peut produire un acte qui ne s'appuie pas sur la révélation mais simplement sur la raison, laquelle montre qu'il est raisonnable et obligatoire, si Dieu a parlé, de lui donner un très ferme assentiment; enfin l'*habitus fidei* est fait pour l'acte de foi, et ce jugement de crédibilité n'est pas l'acte de foi, mais le précède. *Cursus theologiae*, 1879, t. XI, dist. I, n. 202, p. 93. Suarez avant eux avait déjà rejeté l'hypothèse pour cette même raison principale, qu'un *habitus* ne peut pas agir en dehors de son objet formel qui spécifie son action. *Opera*, 1858, t. XII, dist. IV, sect. VI, n. 2, p. 136. D'autres théologiens de la Compagnie de Jésus notent que la preuve de Suarez n'est pas décisive. Arriaga observe que cette limitation de la vertu infuse à une seule espèce d'actes reste incertaine : « Et comment savons-nous que notre vertu infuse n'a pas une double fonction? Puisque cette évidence de crédibilité est de soi une disposition à l'acte de foi, on peut dire très probablement qu'elle procède de la même cause que cet acte : dans l'ordre physique, la cause qui a la fonction principale de produire la forme peut d'ordinaire produire aussi les dispositions à la forme... La question reste sans solution certaine. » *Disputationes theologiae*, Anvers, 1649, t. V, disp. V, sect. V, p. 93, 94. Lugo, bien que suivant ici l'opinion de Suarez, est obligé pourtant de convenir qu'il ne faut pas trop argumenter des axiomes philosophiques sur la nature des *habitus*, axiomes tirés uniquement de l'expérience des habitudes acquises; que « les vertus infuses ont une sphère plus étendue que les habitudes acquises. » *Disputationes scholasticae*, 1891, t. I, disp. V, n. 40, p. 328. Et ailleurs, il dit que la vertu infuse, participant de la nature d'une faculté, peut s'étendre à plusieurs espèces d'actes, et en quelque sorte avoir plusieurs objets formels subordonnés. *Op. cit.*, disp. I, n. 236, 237, p. 115, 116. De nos jours, le cardinal Billot est de ceux qui attribuent à la vertu infuse de foi la production de ce jugement de crédibilité. *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. XVII, § 1, p. 301. Sans doute, comme ce jugement a un objet présenté par la raison naturelle, on aura peine à l'attribuer à la vertu infuse, si l'on admet cette autre théorie de Suarez et d'un bon nombre de théologiens de son ordre et de l'école thomiste, que la surnaturalité d'un acte est toujours commandée par son objet, en d'autres termes, qu'une vertu infuse ne peut jamais agir que sur un objet absolument inaccessible à la simple nature; et le cardinal note bien, à propos de la question présente, *loc. cit.*, l'embarras des théologiens attachés à cette théorie,

laquelle complique bien gratuitement et d'une manière parfois insoluble, une foule de questions sur les vertus et les actes surnaturels; lui-même l'a réfutée. *Op. cit.*, Prolégomène, p. 64 sq.

2^e manière : influence indirecte, ou dispositive, de la vertu de foi sur les jugements de crédibilité. — C'est plutôt ainsi, semble-t-il, que saint Thomas entend l'influence de la vertu infuse, je ne dis pas sur l'acte de foi, mais sur le jugement de crédibilité. Pour ce qui est de l'acte de foi lui-même, il entend sans aucun doute que l'*habitus fidei* le produira directement : parlant de la foi non pas comme acte, mais comme *habitus cognoscitivus*, il dit : *fides assentit*, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 1; elle a son acte propre : *fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum, actus autem fidei est credere*, q. IV, a. 1; aussi est-elle dans l'intelligence : *credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum huius actus est verum... et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium huius actus, sit in intellectu tanquam in subiecto*, a. 2. Ce n'est donc pas en traitant directement de la production de l'acte de foi, mais en considérant les actes qu'il présuppose, que saint Thomas dit ailleurs : *hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis*; cette vertu de foi ne vise pas à produire une évidence qui force l'assentiment, ce qui serait la perfection au point de vue intellectuel, mais à produire l'assentiment, avec l'intervention de la volonté : *non facit videre illa quæ creduntur nec cogit ad assensum, sed facit voluntarie assentiri*. *Opusc. in Boethium*, q. III, a. 1, ad 4^{um}. Nous comprendrons mieux tout cela, si nous nous rappelons qu'il y a des assentiments de l'intelligence qui dépendent des bonnes dispositions morales; que tels sont, entre autres, les jugements de crédibilité et l'acte de foi; qu'à l'accomplissement de tels actes intellectuels correspondent, en fait de principes permanents qui aident à les produire, non pas seulement une sorte de faculté infuse complétant notre intelligence pour les produire directement, ce qui est l'*habitus fidei* au sens strict, mais encore une bonne disposition morale, surnaturelle, un *habitus* de la volonté, infus lui aussi, accompagnement nécessaire du premier : *ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus*, II^a II^a, q. IV, a. 2; enfin, que le nom d'*habitus fidei* peut s'étendre au groupe de ces deux *habitus*, ramenés à une véritable unité non pas physique mais morale, parce que subordonnés l'un à l'autre et tendant à une même fin. C'est en prenant l'*habitus fidei* dans ce sens plus large et plus compréhensif, que saint Thomas, pour expliquer l'influence de la vertu infuse de foi sur la crédibilité, sur le discernement des vérités révélées et des erreurs qui leur sont contraires, a pu l'assimiler aux autres vertus qui ne sont pas dans l'intelligence mais dans la volonté (par exemple, la chasteté) et à l'influence qu'elles ont pour repousser les objets qui leur sont contraires : « L'*habitus fidei* a aussi cette puissance de retenir l'intelligence du fidèle et d'empêcher qu'elle ne donne son assentiment aux choses contraires à la foi, de même que la chasteté sert de frein pour empêcher d'aller à ce qui est contraire à la chasteté. » *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 10, ad 10^{um}. C'est la vertu infuse de foi dans ce sens plus large et plus compréhensif, qui inspirait aux barbares convertis cette haine vertueuse de l'erreur, cette répugnance instinctive aux hérésies, que loue en eux saint Irénée : « Si quelqu'un, sachant leur langue, vient à leur annoncer les inventions des hérétiques, aussitôt, se bouchant les oreilles, ils s'enfuient, ne pouvant pas même supporter d'entendre ces paroles blasphématoires. » *Cont. her.*, I, III, c. IV, P. G., t. VII, col. 855. Cependant, entre la vertu de foi, qui suppose la révélation et qui, comme elle, pourrait ne pas exis-

ter, et une vertu morale comme la tempérance, la chasteté, qui existerait (quoique moins parfaite) sans aucune révélation et en toute hypothèse, parce qu'elle tient davantage au fond de la nature humaine, il y a cette différence, que seuls les objets contrares à celle-ci sont déterminés nécessairement et par la nature même des choses : telle action, telle parole est nécessairement et naturellement opposée à la chasteté, telle autre lui est nécessairement conforme; aussi comprend-on que l'homme chaste discerne dans le détail, rien que par un jeu nécessaire d'attraits et de répugnances vertueuses, que telle action est honnête, que telle autre, qui froisse la délicatesse de la vertu, ne l'est pas. La vertu de foi n'a pas une détermination pareille, elle n'est pas liée par la nature des choses à tel ou tel dogme en particulier; c'est pour elle un fait contingent et accidentel, de croire dans l'ordre actuel tel nombre et telle collection de dogmes; Dieu aurait pu n'en révéler qu'un seul, et donner, pour le croire, la même vertu infuse, qui n'a donc pas *ex natura rei* d'exigence pour tels ou tels dogmes en particulier, qui, par suite, ne peut discerner les énoncés croyables ou non croyables de foi divine de la même manière que la chasteté discerne les objets qui lui sont conformes et ceux qui lui sont contraires. Ce n'est donc pas la vertu intérieure de foi, mais l'enseignement reçu du dehors, qui pouvait donner aux barbares de saint Irénée le détail du *credo* et les avertir des hérésies contraires; aussi insiste-t-il lui-même sur la tradition apostolique et sur le symbole transmis. Néanmoins la comparaison de saint Thomas vaut, nous semble-t-il, en ce sens que la vertu infuse de foi, prise dans son sens large et compréhensif, a une connexion nécessaire avec les dispositions morales requises *par la nature même des choses* pour l'acquisition ou la conservation du jugement de crédibilité en général, et une opposition nécessaire aux dispositions contraires qui lui sont un naturel obstacle. Quelles sont ces dispositions morales requises pour la crédibilité, par la nature même des choses? Par exemple, l'humble docilité, la sobriété dans les investigations curieuses, l'amour de la simple vérité, la fidélité et vérité reconnue, la vénération pour la parole de Dieu, le soin de l'orthodoxie. Exemple de expositions contraires : l'orgueil indocile, la curiosité exagérée de l'esprit, l'amour du brillant et du paradoxal, la passion des nouveautés et des changements, l'engouement pour les nouveaux docteurs et les systèmes à la mode, peu de délicatesse pour la pureté de la foi. La vérité infuse de foi tendra à écarter ces mauvaises dispositions et par suite les jugements qui en résultent, elle inclinera aux bonnes dispositions morales et par suite aux assentiments qui en procèdent.

Voilà dans quel sens il faut entendre la comparaison que fait saint Thomas entre foi et chasteté, et cet autre texte semblable : *Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis*, II^a II^m, q. 1, a. 4, ad 3^m. M. Pierre Rousselot l'a bien remarqué : « Arrachée de son contexte, et prise en un sens absolu et universel, cette affirmation aboutit à la théorie du *discerniculum experimentale*, soutenue par Antoine Pérez, et Pallavicini, et carrément contredite par l'expérience... Ce qui est vu sympathiquement dans la foi, ce n'est pas, *per se loquendo*, la détermination des différents dogmes. » Dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. 1, p. 460. Et il ajoute qu'un don surnaturel de discerner absolument et universellement, dans le détail, les vérités révélées et celles qui ne le sont pas, appartiendrait à l'ordre des charismes; un don si extraordinaire n'entre pas dans la vertu infuse de foi,

donnée à tous les fidèles, et n'a pas même été accordée à de grands docteurs de l'Église qui se sont trompés une fois ou l'autre sur la vérité révélée. — Disons-en autant d'un autre passage de saint Thomas, invoqué par Pérez dont nous examinerons tout à l'heure le système. In II^m et III^m partem D. Thomæ tractatus VI, Lyon, 1669, p. 201. A cette objection, que les simples, si l'on exige d'eux la foi explicite de peu d'articles seulement, sont très exposés à se tromper sur les autres qu'ils ignorent, le saint docteur répond : *Ille qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare : quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum quos solum implicite novit, ut scilicet, cum sibi proponuntur, quasi insolita suspecta habeat et assensum differat, etc. Quæst. disp., De veritate, q. xiv, a. 11, ad 2^m*. C'est évidemment dans un sens large, suffisant à réfuter l'objection qu'il propose, que saint Thomas entend ce *potest omnes errores vitare* : « le fidèle ignorant, veut-il dire, a un moyen général d'éviter les erreurs, » ce qui n'implique pas que ce moyen sera efficace dans tous les cas et dans tous les détails, ce serait alors dans le simple fidèle un charisme d'infailibilité qui ne lui est pas nécessaire, et qui rendrait inutile celui de l'Église. Et remarquez ce *retardatur*, cet *assensum differat*. D'après le docteur angélique, le rôle de l'*habitus fidei* n'est donc pas de discerner du premier coup et avec une infailibilité absolue le donné révélé et croyable de foi divine, mais seulement de « retarder l'assentiment aux énoncés contraires, » — à quoi contribue, d'autre part, l'enseignement reçu, retenu et passé en accoutumance, en sorte que les assertions « insolites », nouvelles, mettent en défiance cet esprit à demi instruit mais bien disposé, et qu'il « diffère d'y donner son adhésion » jusqu'à ce qu'il ait consulté ceux que l'Église a chargés de lui donner au besoin un supplément d'enseignement religieux. C'est à peu près dans le même sens qu'il faut entendre saint Jean, quand, voulant préserver les premiers chrétiens de la séduction des hérétiques, il fait appel non seulement à « l'enseignement reçu dès le commencement, » I Joa., II, 24, mais encore à un principe surnaturel qui est en eux et qu'il appelle une onction permanente (*maneant*) et venant du Saint-Esprit, 26, 27. Quand il dit : *Vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia*, 20, ce *nostis omnia*, en apparence si universel, demande évidemment à être atténué. Ainsi comprise avec les restrictions nécessaires, cette influence protectrice de la vertu infuse sera d'autant plus efficace que le fidèle aura été mieux instruit de sa religion dès le début et dans la suite, comme ceux à qui parle saint Jean, qu'il aura exercé plus longtemps cette vertu infuse de foi sous la direction de l'Église, et développé en lui par cet exercice un certain sens catholique, bien remarquable dans nombre de fidèles, qui du premier coup flairaient l'erreur ou « suspectent certaines propositions insolites, » comme dit le texte objecté. Au reste, saint Thomas lui-même admet ailleurs expressément que les simples peuvent être parfois invinciblement induits en quelque erreur de détail par ceux qui les instruisent, et que cela ne nuira pas à leur foi, pourvu qu'ils ne s'opiniâtrent pas dans la suite s'ils sont avertis de leur erreur par l'enseignement de l'autorité supérieure. *Sum. theol.*, II^a II^m, q. II, a. 6, ad 2^m, 3^m.

L'explication que nous avons donnée de la théorie de saint Thomas sur l'influence de vertu de foi en matière de crédibilité se trouve déjà chez les anciens théologiens; nous citerons deux graves autorités. « Ce que veut dire saint Thomas, c'est que la vertu de foi a un rôle impulsif ou dispositif à l'égard du jugement de crédibilité; non pas en ce sens, qu'il ne puisse absolument se produire sans l'impulsion de cette vertu; mais parce que la foi dispose l'homme à porter ce jugement plus facilement et plus promptement. De même

ce jugement évident, qu'il faut vivre avec tempérance (exemple dont se sert saint Thomas), c'est la prudence qui le porte, mais c'est la tempérance qui a donné l'impulsion; par manière de disposition, elle fait que son objet nous paraisse facilement convenir. » Adam Tanner, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, col. 81. Plus tard, les Salmanticenses, avec un peu plus de développement, distinguent deux influences de tout *habitus* : l'une directe, qu'ils appellent « élicitive » et que l'*habitus* exerce sur son acte propre; l'autre « indirecte et dispositive » exercée par l'*habitus* sur le jugement prudentiel qui dirige son acte, tel le jugement pratique de crédibilité dirigeant la volonté de croire et préparant l'acte de foi. Cette influence dispositive s'exerce, disent-ils, « en écartant les obstacles, ou en introduisant quelque chose de positif qui facilite ce jugement... Par le fait qu'on est bien affectionné à la matière d'une vertu, on voit très facilement la convenance d'agir selon cette vertu, et même (dans le détail) les actes qu'elle demande. Inversement, si l'on est mal disposé à l'égard d'une vertu, il est difficile d'en avoir des idées justes; le débauché a bien de la peine à voir qu'il convient d'observer la chasteté; car l'affection désordonnée corrompt le jugement de la prudence... Ainsi, par le fait même qu'on a la vertu de foi et cette pieuse disposition de la partie affective qui lui est annexée, on est porté à voir facilement qu'il est convenable de croire. » *Cursus theologicus*, t. XI, disp. I, n. 203, p. 94. Ces auteurs, ainsi que beaucoup d'autres, citent à ce propos un mot que l'on a coutume d'attribuer à Aristote : *Qualiscumque unusquisque est, talis et finis videtur ei*. Notons toutefois que cet adage, dangereux dans son imprécision, est tiré d'une objection que réfute Aristote, *Éthique à Nicomaque*, l. III, c. v, n. 17, dans *Opera*, édit. Didot, t. II, p. 28; trad. de Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote*, t. II, p. 33; pour la forme même de l'adage dans l'ancienne traduction latine, voir S. Thomas, *Opera*, Parme, 1867, t. IV, *Commentaires sur l'Éthique d'Aristote*, l. III, lect. XIII, p. 93. Pourquoi a-t-on attribué ce propos à Aristote qui le réfute? Probablement parce que le philosophe affirme, peu auparavant, quelque chose d'analogue, mais mieux précisé. *Opera*, loc. cit., c. IV, p. 29. Cf. S. Thomas, loc. cit., lect. x, p. 87. Il dit que le bien, objet de la volonté humaine, « pour l'homme vertueux et honnête, c'est le bien véritable; pour le méchant, c'est au hasard ce qui se présente à lui... L'homme vertueux sait toujours juger les choses comme il faut les juger, et le vrai lui apparaît dans chacune d'elles; parce que, suivant les dispositions morales de l'homme, les choses varient, » etc. Trad. de Barthélemy Saint-Hilaire, loc. cit., p. 26, 27.

II. SYSTÈMES. — Ces notions préliminaires étant supposées, venons maintenant aux divers systèmes que l'on a imaginés, autrefois ou de notre temps, pour expliquer la nature de cette grâce qui aide les motifs de crédibilité, spécialement en vue de résoudre le problème de la foi des enfants et des simples.

1^o *Système de Guillaume d'Auxerre*, XIII^e siècle : une illumination est donnée, mais seulement dans le cas où le catéchiste leur présente à croire une chose fausse ou non révélée; elle les préservera d'y croire comme à une chose révélée, au moins s'ils ont eu auparavant les dispositions morales convenables, désir et soin de la vérité religieuse, prière, etc. *Summa*, l. III, tr. III, c. II, q. III.

Critique du système. — Il ne favorise pas le fidéisme, ni beaucoup l'illuminisme, puisque cette espèce de grâce n'interviendrait que dans des cas exceptionnels et très rares (si on la suppose donnée seulement dans l'Église catholique), et qu'elle laisserait à la crédibilité naturelle tout son jeu. Mais 1. ce ne serait pas une

solution adéquate du problème, puisqu'on n'explique pas comment la grâce vient aider dans la difficulté d'admettre les préambules de la foi, même quand le catéchiste ne propose aucun article faux, ce qui est le cas ordinaire; 2. l'inconvénient auquel on veut remédier n'est pas de grande importance, et le remède surnaturel en question est promis sans aucun fondement solide d'une telle promesse, comme le montre Suarez cité plus haut, col. 235; il y revient. *Op. cit.*, disp. XV, sect. II, n. 4, 5, p. 404.

2^o *Système du discerniculum expérimentale*, XVII^e siècle : un phénomène miraculeux, donnant à l'esprit la certitude, se passe dans l'esprit des simples toutes les fois qu'ils ont à admettre un dogme vraiment révélé, et n'a pas lieu si on les trompe; ils ont par là la possibilité de n'adhérer jamais à l'erreur comme à la vérité. — Ce système a été expliqué de diverses manières par trois célèbres théologiens, professeurs au Collège romain : Antoine Pérez, d'une subtilité extraordinaire, surnommé de son temps *theologus mirabilis*; Pallavicini, collègue et successeur de Pérez, très connu par son *Histoire du concile de Trente*, et depuis cardinal; Esparza, disciple de Pérez et successeur de Pallavicini. Nous donnerons en détail l'explication de chacun, parce qu'aujourd'hui, tout en les rejetant sommairement d'un mot, et en croyant dire du nouveau, on ne fait parfois que reprendre tantôt l'une, tantôt l'autre de ces théories, au moins en partie. L'histoire des idées, elle aussi, est faite de recommencements.

1. *Exposé du système de Pérez*, premier auteur du *discerniculum*. — Sa théorie est intéressante pour la question de la certitude. Abordant le problème de la croyance au fait de la révélation chez les simples, il commence par repousser la suffisance de la certitude relative et non infaillible (telle que nous l'avons prouvée, col. 219 sq.), et cela par cette simple affirmation *a priori*, qu'il doit y avoir dans leur esprit quelque chose qui les amène suffisamment à la volonté de croire, et qui ait « une connexion infaillible avec la vérité du mystère à croire. » In I^{am} et III^{am} partem D. Thomæ tractatus VI, Lyon, 1669, tr. IV, disp. II, c. III, n. 1, p. 201. Cette connexion infaillible, Pérez voit très bien qu'on ne peut la trouver dans la valeur intellectuelle du motif de crédibilité qui agit presque uniquement sur les enfants, le témoignage de leurs parents ou du curé sur le fait de la révélation, ni dans les miracles de l'Évangile, etc., tels qu'ils sont dans leur esprit, c'est-à-dire garantis seulement par l'affirmation des parents ou du curé. Voir col. 222. Cette connexion infaillible, il ira donc la chercher ailleurs, dans le fait même de leur volonté de croire sans aucune hésitation et de leur foi très ferme, fait expérimentalement certain et que Pérez transforme en un miracle; et comme Dieu ne peut faire un miracle en faveur de l'erreur, il y a donc connexion infaillible entre ce miracle et la vérité du dogme que l'on croit. D'après lui, la fermeté, la sécurité que nous observons dans la croyance des simples au fait de la révélation, peut bien provenir en partie des motifs de crédibilité, mais elle provient surtout de ce que « Dieu a une vertu surnaturelle de mouvoir l'esprit et de l'amener à un jugement évident sur l'obligation de croire, et de croire fermement et sans aucun doute. » Loc. cit., n. 20, p. 205. « C'est, dit-il, une prérogative de Dieu seul quand il révèle, ou quand il applique (par ses ministres) sa révélation à quelqu'un, de pouvoir la proposer sans évidence métaphysique, et toutefois de pouvoir rendre l'âme aussi sûre du vrai, aussi ferme, que si elle recevait une démonstration métaphysique. Il n'y a peut-être pas de plus grand miracle, parmi ceux qui nous portent à la foi, que cette sécurité et cette absolue fermeté d'une intelligence sans démonstration métaphysique. » Loc. cit., n. 4, p. 202. Mais comment prouve-t-il cette assertion fondamentale de son sys-

tème, que cette ferme conviction des simples est un *miracle*, qu'elle ne peut procéder de causes purement naturelles? « C'est une contradiction dans les termes, dit-il, qu'on puisse croire sans aucun doute par un acte purement naturel une chose fausse, ou même une chose vraie mais obscure... Un tel acte ne peut être qu'une opinion : or il est de l'essence de l'opinion de craindre, de douter; et si quelques-uns disent de leurs opinions qu'elles sont certaines, qu'ils n'en éprouvent aucun doute, il ne faut pas les croire... De plus, celui qui admet une erreur, ou en général celui qui a une pure opinion (vraie ou fausse), ne voit rien d'inafailliblement lié avec la vérité : or, quand nous ne voyons rien d'inafailliblement lié avec la vérité, il en résulte naturellement un jugement sur l'incertitude de la chose. » *Loc. cit.*, n. 3, p. 201. Quant au cas du curé proposant à croire un faux mystère comme révélé, la conclusion logique de ce qui précède, c'est que tous les auditeurs, par manque de miracle divin, se sentiraient dans l'impossibilité d'y croire fermement, quand même une autorité que d'habitude ils vénèrent leur dirait qu'ils y sont obligés. « Un simple pourrait, sur la parole du curé, croire (par manière d'opinion spéculative et de conscience erronée) qu'il lui est possible et même obligatoire de faire un acte de foi, sans aucun doute, sur l'incarnation du Saint-Esprit, comme étant révélée de Dieu; et cette persuasion pourrait bien le porter à *essayer* de croire cette fausse révélation sans aucun doute, mais sa tentative n'aboutirait jamais. » De même que, si le curé lui avait persuadé que Dieu lui ordonne de voler dans les airs, « il n'y pourrait croire pratiquement et efficacement, parce qu'en essayant de voler il n'aurait pas de peine à constater l'impossibilité de la chose, la bonne foi ne suffisant pas à soutenir quelqu'un dans les airs. » *Loc. cit.*, n. 2, p. 201.

Critique du système. — Il ne favorise ni le fidéisme proprement dit, puisqu'il laisse aux simples une préparation rationnelle à la foi, et les motifs de crédibilité qui leur sont propres, surtout l'autorité du curé; ni l'illuminisme, puisqu'il ne suppose pas en eux de révélation nouvelle, mais seulement interprète comme un miracle le phénomène de ferme conviction qui est un fait notoire; et encore Pérez ne dit-il pas que les simples eux-mêmes réfléchissent sur ce phénomène et l'interprètent comme un miracle, s'en servant comme d'un nouveau motif de crédibilité : cette grâce semble donc, d'après lui, opérer en eux, sans qu'ils s'en aperçoivent, *ul quo*, et non pas *ul quod*. Tout au plus dans le cas très rare d'un faux article proposé à leur foi, leur attention serait-elle éveillée par la situation nouvelle de leur esprit, qui ne pourrait croire fermement comme à l'ordinaire. Mais nous ne pouvons admettre la psychologie simpliste par laquelle ce profond métaphysicien, qui n'est pas assez psychologue, prétend prouver son assertion fondamentale. Comme beaucoup d'idéalistes ou d'optimistes même de nos jours et même dans le camp de la libre pensée, Pérez bâtit *a priori* une raison humaine très parfaite dans tous les hommes et à tout âge, laquelle, mise en présence d'une proposition fausse quelle qu'elle soit, ou même d'une proposition vraie mais seulement probable (pour qui en sait critiquer les motifs) signalera fatalement le voisinage ou le danger de l'erreur par l'oscillation de la crainte ou du doute, par une oscillation que ni les circonstances ni la liberté ne pourront jamais empêcher ni maîtriser. Mais un tel instrument de précision dont l'aiguille serait si sensible, et en même temps si intangible dans ses oscillations, l'expérience montre qu'il n'existe pas, surtout dans les esprits peu cultivés. Un ensemble de causes naturelles, vérifiées par des faits innombrables, explique très suffisamment la ferme conviction qu'ont les simples là où les autres douteraient, qu'il s'agisse en réalité d'une vérité ou d'une erreur, et en matière

profane aussi bien qu'en matière sacrée : il n'y a donc pas lieu de trouver là aucun miracle avec Pérez. Voir l'énumération de ces causes naturelles à l'art. CROYANCE, t. III, col. 2370-2378. Quand l'explication par les causes naturelles suffit amplement, on n'a pas le droit d'affirmer un miracle ni surtout « le plus grand des miracles, » ni surtout un miracle tellement généralisé, qu'il se renouvellerait tous les jours dans un nombre immense d'enfants et d'adultes, aussi souvent qu'ils croient fermement. Les mêmes considérations montreraient que la grâce, miraculeuse ou non, n'est pas, comme se le figure aujourd'hui tel ou tel auteur catholique, absolument nécessaire pour donner la ferme conviction du fait de la révélation en sorte qu'on ne puisse jamais l'avoir simplement par la nature; ce qui est vrai, c'est que la grâce est parfois nécessaire à la crédibilité, à cause des circonstances, par exemple, si l'enfant est placé entre l'autorité religieuse qui l'instruit et des influences contraires, ce qui se rencontre, hélas ! souvent aujourd'hui, bien moins autrefois. A un autre titre, la grâce est toujours et absolument nécessaire comme préparation à l'acte de foi : non pas que la conviction des préambules soit toujours impossible sans elle, mais parce que l'acte de foi est un acte salutaire comme le disent les conciles et par conséquent surnaturel; dans quelle mesure ce titre nouveau réclame-t-il que les actes précédents aient toujours été eux aussi, surnaturels ou l'ouvrage de la grâce, c'est ce que nous examinerons plus loin au sujet de la foi vertu surnaturelle. « En face du vrai, s'il est obscur, » c'est-à-dire s'il n'est pas appuyé de motifs infaillibles, dit Pérez pour prouver son miracle, « on ne peut avoir qu'une opinion, dont le caractère essentiel est de craindre, de douter. » Oui, si l'on a la force d'esprit nécessaire pour réfléchir sur ses motifs, les critiquer à fond, et reconnaître qu'ils ne sont pas infaillibles : mais les simples ne l'ont pas, et leurs motifs, qui ne donneraient à d'autres que l'opinion, leur donnent, à eux, la *certitude relative*, pleine de sécurité, du moins pour le moment. Voir col. 225. Si quelqu'un, entêté d'une doctrine qui serait pour d'autres une simple opinion, atteste qu'il n'en doute aucunement, il faut, dit encore Pérez, « refuser de le croire. » Mais ce refus est dur; et la certitude d'entêtement est un fait, reconnu par saint Thomas, que Pérez cherche à suivre fidèlement. Voir CROYANCE, col. 2379.

Plus singulières encore et plus dures sont les conséquences du système à propos de la conviction que peuvent avoir les hérétiques. S'il s'agit d'hérétiques inexcusables, « ils ont certainement quelque doute sur leur religion, dit-il : ils pèchent, par hypothèse : or ils ne pècheraient pas, s'ils ne doutaient pas. » *Loc. cit.*, n. 6, p. 202. Inexact, cela : pour qu'ils soient responsables de leur état, il suffit qu'ils aient douté autrefois et qu'ils aient résisté à la grâce qui les pressait alors de faire une sérieuse enquête : depuis, ils ont pu s'entêter dans leur erreur, avec une véritable fermeté d'adhésion. On ne peut donc conclure d'une manière générale avec Pérez que « les hérétiques de notre temps, qui ont coutume d'attester qu'ils croient leur erreur sans aucun doute, mentent évidemment. » *Loc. cit.*, n. 17, p. 204. S'il s'agit « d'enfants et de femmes de la campagne, croyant simplement comme articles de foi ce que leur enseigne un pasteur hérétique, » le faux avec le vrai, « ils n'éprouvent pas, dit-il, la certitude qu'éprouvent les enfants catholiques..., lesquels voient très bien qu'ils ne peuvent sans péché se laisser écarter de leur foi par aucune persuasion humaine, même venant des hommes les plus savants... Ceci n'arrive à aucun de ceux qui sont élevés dans l'hérésie : car dès qu'ils entendent les catholiques dire le contraire de ce qu'ils croient, ils chancellent, ils commencent à douter... On objectera que des convertis ont affirmé qu'ils avaient d'abord cru de bonne foi les hérétiques qui les instruisaient...

et aussi fermement, qu'ils adhèrent maintenant à la religion catholique... On peut leur concéder qu'ils n'ont pas péché par cette croyance, mais non pas qu'ils aient été alors sans aucun doute, au moins habituel et *en germe*. Car ils n'avaient alors ni l'évidence métaphysique, puisqu'elle est liée à la seule vérité, ni une certitude surnaturelle, puisque Dieu ne peut inspirer comme certaine une chose fausse, ni faire un miracle pour délivrer alors entièrement du doute. » Ils avaient donc au moins un germe de crainte, qui se serait développé s'ils avaient réfléchi. « Et même on peut ajouter comme plus probable que dans celui qui croit une erreur, il intervient nécessairement un doute *actuel*, au moins léger. » *Loc. cit.*, n. 8-10, p. 202, 203. Toujours l'instrument de précision cher encore aujourd'hui à plus d'un philosophe catholique ! Et notons la théorie faussement supposée, que « l'évidence métaphysique » est indispensable pour avoir la fermeté d'adhésion, à moins de recourir au surnaturel et au miracle. Voir col. 217 sq. Pérez conclut qu'il ne faut pas facilement les excuser de péché, n. 14, p. 204, et qu'il ne faut pas ajouter foi à ces convertis, quand ils disent qu'ils ont cru aux hérétiques avec une adhésion aussi ferme, du côté de l'intelligence, que celle qu'ils éprouvent maintenant. *Loc. cit.*, n. 11, p. 203. A tout cela voici la réponse d'un autre théologien espagnol, mais celui-ci connaissant mieux les hérétiques, parce qu'il enseignait à Prague, à la même époque : « Je réponds que cet auteur (Pérez, sans le nommer), qui, peut-être, n'a jamais traité avec un hérétique, montre bien peu d'expérience sur ce point... Les hérétiques sont aussi attachés à leur croyance, avec une erreur parfois invincible, ils chancellent aussi peu, souvent même ils doutent moins de leurs erreurs que les catholiques de la vérité. Dire que les convertis, quand ils attestent avoir cru jadis à l'hérésie avec la même fermeté, mentent ou s'illusionnent, c'est une affirmation bien hardie et qui étonne : quel meilleur témoignage pouvons-nous avoir que le leur sur l'état d'âme où ils étaient?... Et quand même, à la première discussion avec des catholiques, les hérétiques vacilleraient dans leur croyance, il ne s'ensuivrait pas qu'ils n'aient pas eu auparavant un acte de croyance ferme, mais seulement qu'ils n'y ont pas persévéré » (la persévérance étant une autre question, à traiter ailleurs). Arriaga, *Disput. theologicæ*, Anvers, 1649, t. v, dist. I, n. 41, p. 12. Ajoutons que le système de Pérez, s'il était généralement admis, pourrait servir à garantir toutes les erreurs. Puisque c'est un fait, que dans toute religion les enfants et les simples croient fermement sur la parole de leurs éducateurs, des ministres hérétiques, mahométans ou païens pourraient leur dire, en abusant de ce fait même : « Vous croyez nos mystérieuses doctrines sans aucun doute, c'est un miracle et Dieu ne peut faire le miracle qu'en faveur de la vérité. »

Objections de Pérez. — « Si vous supposez que (les hérétiques de bonne foi) adhèrent à leurs erreurs tout comme nous aux articles vraiment révélés, ils feront un péché en allant écouter le prédicateur catholique et en doutant de leur secte. » *Loc. cit.*, n. 11, p. 203. — *Réponse.* — Oui, il peut se faire que d'abord ils pêchent en cela, surtout si ceux qui les instruisent (ce qui n'arrive pas toujours dans le protestantisme, à cause du libre examen) leur ont défendu d'écouter les catholiques, et de douter : on pèche en résistant à sa conscience invinciblement erronée. — « Mais alors, ils doivent confesser qu'ils ont péché en se convertissant, qu'ils ont mal fait de se convertir : et pourtant ils voient clairement le contraire. » *Loc. cit.* — *Réponse.* — En étudiant davantage la question religieuse, et la grâce aidant, vient un moment où leur erreur n'est plus invincible, où ils reconnaissent qu'il est permis et même

commandé d'en sortir. On en dirait autant du catholique à qui son curé aurait enseigné un faux article de foi, il finirait par voir que la doctrine de l'Église est différente, et qu'après tout le témoignage de son curé n'a de valeur qu'autant qu'il représente l'Église. Il faut donc, pour le converti, distinguer deux temps : ses premiers doutes *ont pu* être une faute contre la conscience, mais des doutes ultérieurs, et la conversion qui s'en est suivie, ont été des actes de vertu et de prudence et leur apparaissent définitivement comme tels. — « Vous voulez donc accorder à un ignorant, persuadé par un ministre hérétique, la même sécurité, la même fermeté que saint Paul admire et loue dans Abraham. » *Loc. cit.*, n. 23, p. 205. — *Réponse.* — L'ignorant, même catholique, n'a pas un degré très haut de perfection dans la fermeté ; sa sécurité n'a pas autant de mérite (bien qu'elle suffise à l'acte de foi), parce qu'il ne voit pas les difficultés, que d'autres verraient. Ce que saint Paul fait ressortir dans la fermeté extraordinaire de la foi d'Abraham, c'est précisément qu'il a résisté aux difficultés et aux raisons de douter qui s'offraient à lui très vivement, puisqu'il s'agissait d'un fait personnel, absolument opposé aux lois de la nature, fait qu'il était depuis longtemps habitué à considérer comme impossible, et que tout à coup Dieu lui annonçait. Rom., iv, 18-21. — Enfin, une objection philosophique se devine au fond de la pensée de Pérez, quoiqu'il ne l'exprime pas clairement : c'est que l'on compromet la valeur de la raison humaine pour atteindre le vrai, la valeur de la certitude humaine en général, si l'on admet que notre raison peut se comporter de même, avoir la même adhésion ferme, en face du vrai et en face du faux : et cette idée, on la retrouverait encore aujourd'hui chez plusieurs. — *Réponse.* — De ce que la raison, dans certaines conditions défectueuses et dans des jugements dont les motifs ne sont pas contrôlés (comme c'est le cas des simples), adhère au faux comme au vrai, cela ne l'empêche pas de pouvoir, dans de meilleures conditions, atteindre le vrai avec une évidence contrôlée, avec des motifs que l'on examine et dont on reconnaît la valeur infaillible. De ce que la raison humaine est faillible *per accidens*, comme disent nos philosophes, cela ne l'empêche pas d'avoir normalement, *per se*, une certaine infaillibilité dans la possession du vrai. La certitude humaine n'est donc pas en danger d'une manière générale, quoique la raison éprouve des accidents et des imperfections que Pérez ne voulait pas reconnaître, de peur de tout ébranler.

2. *Système de Pallavicini.* — Il réfute d'abord son prédécesseur Pérez, par cette raison entre autres : La crédibilité doit précéder la volonté de croire, et la foi. Or, la grâce dont parle Pérez ne les précède pas, elle ne s'exerce qu'au moment précis de l'acte de foi, au moment où l'on arrive à croire fermement le mystère proposé ; c'est alors seulement que se ferait le discernement du vrai et du faux article, que l'enfant à tous deux essayé de croire, sur la parole du curé qui les a dits tous deux révélés. Cette grâce miraculeuse ne peut donc servir comme motif de crédibilité, comme preuve du fait de la révélation, avant la foi : elle arrive trop tard. — A quoi Pérez aurait pu répondre qu'il n'entendait pas faire de cette grâce miraculeuse un nouveau motif de crédibilité : que par elle il voulait seulement obtenir de fait l'adhésion infaillible et ferme que ne pouvaient obtenir des motifs de crédibilité purement relatifs, et manquant d'infaillibilité ; et qu'il expliquait ainsi la différence d'adhésion au vrai et au faux article, différence qui lui semblait nécessaire pour sauver la valeur de la raison et de la certitude en général. — Mais cet argument de Pallavicini nous fait bien voir son idée à lui : il veut, lui, par une grâce miraculeuse, ajouter aux preuves du fait de la

révélation, trop imparfaites, qu'ont naturellement les enfants et les simples, et leur donner ainsi, avant la foi, un jugement infaillible sur ce fait; il veut que la grâce intervienne *ut quod*, et non pas seulement *ut quo*. Il met donc dans l'esprit, avant la foi, un phénomène surhumain, reconnaissable comme un miracle, et comme une voix intérieure dont on peut dire : *Nec vox hominem sonat*. Pallavicini, *Assertiones theologicæ*, Rome, 1649, t. III, *De fide, spe et caritate*, c. IV, n. 64 sq. Des disciples de Pallavicini expliquaient de la manière suivante la pensée du maître, au rapport de Haunold : une illumination intérieure se fait dans l'âme de l'enfant ou de l'ignorant; attirant l'attention sur elle-même, elle se présente ainsi : « Je suis la voix de Dieu, inimitable à la nature, et je te certifie que celui qui t'instruit te dit maintenant la vérité. » Ce miracle interne leur servirait de preuve et les amènerait avant la foi à la certitude absolue et infaillible du fait de la révélation. Voir Haunold, *Theologia speculativa*, Ingolstadt, 1670, l. III, n. 194, p. 361.

Critique. — Donnant à tous les simples, comme motif de crédibilité, un miracle interne qui attire leur réflexion et sur lequel s'exerce leur raison, et qui est bien de nature à produire la certitude du fait de la révélation, ce système évite absolument le fidéisme. Mais a) il imagine un miracle qui, ainsi généralisé, est contraire à l'expérience : car la multitude des fidèles ne s'en aperçoit pas, et ne recourt jamais à ce motif de crédibilité quand on leur demande pourquoi ils croient, comment ils savent avec certitude que Dieu a révélé. Dira-t-on qu'ils ont oublié ce phénomène extraordinaire qui s'est passé en eux? Mais alors à quoi leur sert-il pour appuyer leur foi, pour discerner la vraie de la fausse révélation? Comment peut-il fonder pour eux l'obligation permanente de croire? D'ailleurs on n'oublie pas ainsi le merveilleux; et quand quelques-uns pourraient l'oublier, comment se fait-il qu'ici, sur un si grand nombre, tous aient perdu la mémoire même confuse du miracle constaté par eux? — b) Malgré son désir, Pallavicini ne s'éloigne pas assez de l'*illuminisme* de certaines sectes protestantes, et du funeste individualisme qui en est la conséquence. Son *discerniculum* est une sorte de révélation immédiate donnée à tous les simples. Si cette expérience religieuse suffit à discerner infailliblement et surnaturellement la vraie révélation, elle tend à rendre inutile le magistère extérieur de l'Église. Direz-vous par hasard que les enfants et les simples ne doivent pas ajouter foi à cette voix intérieure, mais la mettre en quarantaine tant qu'ils ne l'ont pas fait contrôler par les supérieurs ecclésiastiques. Mais vous devez avouer qu'ils ne le font pas; et puis cela leur ferait perdre les avantages que vous cherchez pour eux, les priverait de la foi pour un certain temps, et ne ferait que compliquer le problème au lieu de le simplifier. Direz-vous plutôt qu'ils croient et doivent croire sur-le-champ à cette voix, la reconnaissant comme la voix infaillible de Dieu? Mais alors à quoi sert l'infaillibilité de l'Église, puisqu'ils ont un charisme bien plus à leur portée, et au moins égal en valeur, l'Église enseignante n'ayant pas une « voix intérieure » comme eux, mais une assistance divine qui ne la dispense pas d'un pénible travail théologique pour arriver à se convaincre qu'une proposition est vraiment révélée? On ne voit même pas pourquoi ils auraient besoin de catéchiste; n'est-ce pas assez qu'ils lisent l'Écriture, la parole de Dieu qui vaut bien celle du curé, et qu'ils soient illuminés intérieurement sur son vrai sens qui est l'objet de notre foi, comme le voulaient les premiers protestants? — c) Ce système ne s'accorde pas avec la pratique de l'Église. S'il était vrai, pourquoi ne leur permettrait-on pas de corriger leur curé s'il se trompe? Pourquoi, dans les conciles, au lieu de discuter longuement pour savoir si

telle proposition est révélée ou non, ne ferait-on pas venir un enfant ou un fidèle ignorant, qui trancherait immédiatement la question avec son *discerniculum*? Pourquoi promouvoir et propager la science théologique, funeste puisqu'elle ferait perdre à qui l'étudie le charisme précieux qu'il avait dans son ignorance première?

3. *Système d'Esparza.* — Il réfute la conception de Pallavicini, montrant surtout combien elle se rapproche des erreurs de l'illuminisme protestant, et tend à rendre inutile le magistère de l'Église et à rabaisser le pasteur au-dessous des simples fidèles et des enfants mêmes. Il cherchera donc, lui, un « *discerniculum* de la vraie et de la fausse révélation » qui soit plutôt dans le curé que dans ses simples auditeurs et où les seconds soient complètement dépendants du premier. Dans l'ordre naturel, dit-il, la parole de quelqu'un nous fait connaître sa pensée, dont elle est comme le substitut et l'équivalent, et ainsi nous pénétrons dans cette pensée, du moins si nous sommes suffisamment disposés par la nature. Dans l'ordre surnaturel, qui répond harmonieusement à l'ordre naturel, il doit se passer quelque chose de semblable : une parole surnaturelle doit nous faire pénétrer dans la pensée surnaturelle dont elle émane, du moins si nous sommes suffisamment préparés à cela par l'action intérieure de la grâce. Or le prêtre qui croit intérieurement une vérité révélée a par lui-même une pensée surnaturelle, c'est cet acte de foi; quand il communique cette vérité à ses fidèles, alors de sa pensée surnaturelle émane une parole que l'on peut appeler surnaturelle aussi : en effet, quand un ministre de l'Église a mission de Dieu pour transmettre la révélation, sa parole a, du fait de cette mission, une sorte de surnaturalité extrinsèque et *quoad modum*, comme disent les théologiens, et peut ainsi nous introduire dans sa pensée, dans sa foi surnaturelle dont elle est comme l'équivalent et le véhicule. Et puisque toute foi surnaturelle, en tant que surnaturelle, est infaillible (voir plus loin, au sujet de la foi, vertu surnaturelle), en conséquence, si l'on saisit sur le vif une âme de prêtre croyant surnaturellement à telle proposition comme à un article révélé, on a un critère infaillible de la vérité de cet article, et du fait qu'il est révélé. Le contraire se passerait dans le cas exceptionnel où le curé enseignerait comme révélé un article faux : alors ni sa foi intérieure à cet article, ni la proposition extérieure qu'il en fait sans véritable mission sur ce point, ne peuvent être surnaturelles; l'âme disposée par la grâce percevra cette différence, sentira qu'ici manque le surnaturel et par conséquent l'infaillible, et sera ainsi avertie de ne pas croire l'article faux. Cette explication, conclut son auteur, concilie tout : elle fait une large part à l'*interior instinctus* dont parle saint Thomas et qu'invoquait Pallavicini; d'un autre côté, elle ferme la porte à cet instinct purement intérieur et personnel des hérétiques, trop indépendant de la proposition extérieure des mystères et de l'Église règle de foi. *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. I, l. VI, q. XXII, a. 13, 14, p. 622.

Critique. — S'il évite le fidéisme et diminue un peu les dangers de l'illuminisme, ce système, bien plus compliqué dans son échafaudage qu'il ne paraît à première vue, suppose, sans chercher à l'établir, plus d'un fondement ruineux. Il part de l'ordre naturel et proclame, non sans exagération, qu'il est de l'essence de la parole de nous faire pénétrer dans la pensée de celui qui parle, qu'elle en est l'équivalent. Or la parole ne manifeste pas essentiellement par elle-même les déterminations concrètes les plus importantes de la pensée : par exemple, si l'affirmation exprimée existe réellement dans celui qui parle, ou s'il feint de l'avoir, en un mot, s'il est véridique ou menteur; et dans le cas

où il dit ce qu'il pense, si cette affirmation est chez lui certaine ou accompagnée d'un certain doute. Puisqu'il en est ainsi, comment prouver que la parole doit manifester cette autre détermination bien plus mystérieuse de la pensée à savoir, si elle est ou non produite avec la coopération de la grâce invisible, si elle est surnaturelle ou naturelle? Comment prouver que la parole du prêtre, enseignant tour à tour un mystère vraiment révélé et un mystère qui ne l'est pas, doit par elle-même faire connaître à ses auditeurs que, dans le premier cas, il accomplit sa mission, et que, dans le second, il ne l'accomplit pas? Comment prouver que sa parole leur apparaîtra dans le premier cas comme extrinsèquement surnaturelle et rattachée à un acte de foi intrinsèquement surnaturel et infaillible, dans le second cas comme purement naturelle et rattachée à une pensée purement naturelle et faillible? Du reste, la foi est surnaturelle *quoad substantiam* : le surnaturel *quoad modum* des charismes, et le surnaturel *quoad substantiam*, lié par essence avec la grâce sanctifiante et la déification, sont d'ordre essentiellement différent; donc une parole qui n'est surnaturelle que *quoad modum* n'est pas apte à nous révéler une pensée surnaturelle *quoad substantiam* : elle ne répond pas à l'acte de foi dans le même ordre, comme la parole répond à la pensée dans l'ordre naturel qui a servi de point de départ. La même erreur est fréquente aujourd'hui : on parle beaucoup de surnaturel, mais on abuse du vague de ce mot très général, et sous ce nom on traite semblablement des choses fort différentes, appliquant à toutes les espèces de surnaturel certaines propriétés qui ne conviennent qu'à une seule. — Ainsi le système croule par la base; mais de plus, l'expérience le dément : les fidèles, même avec la grâce qui les aide, n'atteignent pas la foi intime de leur pasteur. Il peut faire exactement le catéchisme en n'ayant pas la foi; regardent-ils alors les vrais dogmes comme faussement révélés? Non; tout se passe dans leur instruction comme s'il avait la foi; ils n'ont donc pas le don de découvrir immédiatement et infailliblement dans sa parole même s'il a ou s'il n'a pas la foi; on ne pénètre pas ainsi dans la vie intime des autres. Ils seraient d'ailleurs bien embarrassés de saisir, même dans la plus vague des conceptions, la différence qu'il y a entre un acte naturel et un acte surnaturel, entre un acte fait par la nature laissée à sa seule activité, et un acte fait par la nature élevée; ces questions trop ardues les dépassent. Enfin, si le curé présentait de bonne foi comme révélée une vérité qui ne l'est pas, il ne s'apercevrait pas lui-même qu'il agit autrement que dans les cas ordinaires, il penserait agir en vertu de sa mission, et il croirait pouvoir faire là-dessus un acte de foi divine, et rien ne lui indiquerait que son acte de foi n'est pas alors intrinsèquement surnaturel : et vous voulez qu'un enfant, qu'une bonne femme en voient plus long que lui sur ses actes à lui? Vous voulez leur donner un esprit prophétique qui pénètre le secret des cœurs? Que d'inconvénients à répandre d'une manière générale ce don miraculeux sur les ignorants et les simples! Aussi Dieu ne l'a-t-il pas fait.

Conclusion. — Trois théologiens, d'une grande ingéniosité, se sont mis l'esprit à la torture pour trouver une suppléance surnaturelle qui puisse donner un caractère d'*infaillibilité* et d'*infaillibilité* reconnaissable expérimentalement, à la connaissance que les simples ont du fait de la révélation, antérieurement à la foi. Chacun d'eux a détruit par de bonnes raisons l'œuvre de son prédécesseur, mais nul d'entre eux n'est arrivé à proposer quelque chose d'acceptable. Aussi la masse des théologiens ne les a pas suivis, et, instruite par l'insuccès de leurs tentatives, s'est attachée de plus en plus à ces deux principes : a) une certitude relative et non infaillible de certains préambules de la foi suf-

fit aux simples, en sorte que ni leurs motifs naturels de crédibilité, ni même la suppléance de la grâce ne doivent leur en donner avant la foi une certitude meilleure; b) la grâce qui aide la crédibilité n'est pas en général une révélation proprement dite, ni un miracle que l'on puisse constater; elle ne tombe pas sous l'expérience, du moins en tant que surnaturelle, et certainement surnaturelle; elle n'agit pas *ut quod*, à la façon d'un objet, dont la surnaturalité perçue fournirait un nouveau motif de crédibilité, infaillible celui-là. La réfutation la plus détaillée de ces systèmes se trouve chez Haunold, *loc. cit.* Muniessa l'abrège, *De providentia Dei, de fide divina*, Saragosse, 1700, disp. V, n. 109 sq., p. 489 sq. Kilber est encore plus bref, dans *Theol. Wirceburgensis*, t. iv, n. 178, 179, ou dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. vi, col. 545, 548-551.

3^o *Système de la suggestion divine.* — Les anciens théologiens qui le soutiennent appellent cette grâce *species suasivæ*, ou *illustratio suasiva*, ou *apprehensio suasiva*. Voir, par exemple, Gormaz, qui en cite plusieurs autres, et discute amplement la question. *Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707, t. i, *De fide*, n. 464 sq., p. 743 sq. Nous traduisons leurs appellations un peu vagues par le mot de « suggestion », parce qu'il nous paraît rendre assez bien leur pensée, si l'on prend ce mot au sens précis et très connu qu'il a acquis de nos jours, depuis la découverte de l'hypnotisme et l'étude des phénomènes qui s'y rattachent de près ou de loin. Celui qui en « suggestionne » un autre lui fait faire à son gré des jugements et des actes divers; nous ne nous occupons ici que des jugements.

Disons tout d'abord qu'il ne peut pas être ici question d'une « suggestion » telle que, sans aucun motif intellectuel, sans aucune preuve, par un entraînement purement aveugle et purement instinctif, l'homme arrive à affirmer une proposition qui a besoin de preuve, comme le fait de la révélation. Une telle intervention divine supprimerait l'exercice de la raison conduisant à la foi, c'est-à-dire qu'elle introduirait le *fidéisme* déjà rejeté. Voir col. 174 sq. Le concile du Vatican écarte une foi aussi déraisonnable : Dieu, dit-il, a donné des preuves du fait de la révélation, *ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset. Licet fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus*, dit-il encore. Sess. III, c. iii, Denzinger, n. 1790, 1791. Enfin Dieu dans sa sagesse conduit les êtres conformément à leur nature, que le surnaturel ne détruit pas, mais perfectionne : or la nature et l'état normal de notre intelligence est de ne pouvoir affirmer sans aucun motif intellectuel. Voir CROYANCE, t. iii, col. 2371, 2372. Il faut donc supposer d'abord un motif de crédibilité, sur lequel s'exerce la raison, mais un motif qui n'obtienne pas une ferme et complète conviction, soit défaut réel de valeur intrinsèque, soit inhabileté du sujet à saisir pleinement cette preuve, soit concours de circonstances difficiles et troublantes. La grâce viendrait alors non pas ajouter un nouveau motif, mais simplement ajouter à celui-ci une *force persuasive* (d'où le mot d'*illustratio suasiva*); elle agirait *ut quo*, sans même que l'on s'en rendit compte, de manière à provoquer l'assentiment ferme, au moins avec une coopération de la volonté bien disposée.

Quand même un homme ne pourrait pas en persuader un autre de cette manière, disent les défenseurs du système, s'ensuit-il que Dieu ne le puisse, lui dont la puissance atteint à fond les facultés qu'il a créées? D'ailleurs, l'homme lui-même sans ajouter un nouvel argument pour l'esprit, en faisant appel aux sensations, au sentiment, à l'âme tout entière, peut renforcer la preuve rationnelle. « La même preuve, dit Mayr, qui, proposée languissamment par un mauvais avocat, ne fait pas d'impression, en fera une très

grande, si elle est présentée par un Cicéron ou un Démosthène avec art et passion; l'art de la parole excelle à proposer les motifs d'une manière persuasive. » *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1732, t. I, tr. VII, n. 501, p. 150. Et très souvent, au barreau, à la tribune, les orateurs n'ont qu'un argument probable à faire valoir. La grâce ne pourra-t-elle pas *a fortiori* ce que peut l'éloquence naturelle; surtout, si en même temps elle détourne l'esprit des difficultés et des arguments contraires, ce qui évidemment ne dépasse pas son pouvoir? Dira-t-on que cette habileté est malséante à l'action divine? Non, si elle a une fin digne de Dieu, s'il s'agit par exemple de venir au secours d'un faible qui ne peut se défendre contre d'odieus sophismes, de l'amener malgré tout à la foi qui sauve, ou de lui maintenir la sécurité et le bonheur de sa foi. Cf. Mayr, *loc. cit.*, n. 500. Un autre théologien du même temps, Ulloa, allègue pareillement en faveur du système la puissance d'un orateur humain, *Theologia scholastica*, Augsbourg, 1719, t. III, n. 107, p. 119. « Bien des gens, ajoute-t-il, s'imaginent que toute manière possible d'amener l'intelligence à l'assentiment doit se réduire aux seuls arguments, au seul tapage des raisons objectives. Il n'en est rien. Sans apporter d'arguments distincts de la vérité qui a besoin de preuve, on peut la persuader simplement, par exemple, en l'expliquant... On apportera de bonnes comparaisons (qui ne sont pas des raisons, mais) qui la feront comprendre : souvent, parce que nous commençons à comprendre ce qu'on veut nous dire, il nous arrive de l'admettre comme vrai. » Le sentiment agit aussi : « Parce qu'un événement nous est odieux ou agréable, nous en avons parfois le pressentiment. » *Loc. cit.*, n. 109, p. 120. Pourquoi donc ne pas reconnaître une semblable influence à la grâce? Pendant que le catéchiste, le prédicateur, ou le bon livre agit au dehors, « Dieu renforce au dedans ces moyens extérieurs, en imprimant dans l'âme une vive lumière, ou une tendre dévotion, ou les deux à la fois, ou une haute estime, même sans douceur spéciale, ou une grande horreur de toute contradiction. » *Loc. cit.*

Critique du système. — a) *La possibilité* d'une telle grâce ne paraît pas niable. Si un grand orateur — non pas peut-être quand il s'adresse à des esprits critiques et défiants, habitués à disséquer l'éloquence et qui ne sont pas pour elle de « bons sujets » à expérimentation — mais quand il agit sur les foules, a la puissance de les persuader malgré l'imperfection de ses preuves, et d'ajouter du poids à ses raisons par des forces prises en dehors de la sphère de la raison, par la vibration d'une voix sympathique et l'énergie du geste, par la fascination du regard, par la force d'affirmation qui, éveillant l'instinct d'imitation, devient contagieuse, en un mot par un véritable phénomène de « suggestion », Dieu ne doit-il pas avoir dans les trésors de sa toute-puissance, sous une forme très supérieure, des moyens analogues d'influencer l'âme et de la persuader? On ne peut nier par ailleurs la convenance de leur emploi. Il est vrai qu'on a attaqué l'éloquence elle-même en disant qu'il serait plus digne, plus sincère d'exposer sèchement ses raisons : mais tant que les hommes, et surtout les simples, seront des êtres de passion et non pas de purs cerveaux, c'est faire tort à la vérité que de ne pas se servir, pour la défendre, de sensations et de sentiments bons en eux-mêmes, de n'opposer aucun entraînement instinctif, aucune impulsion du cœur, aux entraînements multiples qui, si souvent, favorisent le faux, et de ne pas savoir les combattre sur leur propre terrain. Ne soyons pas trop fiers, d'ailleurs, de la dignité de notre raison, si singulièrement liée à la matière : « Parmi les substances intellectuelles, dit saint Thomas, les âmes humaines sont les plus infimes. » *Sum. theol.*, I^a, q. LXXXIX, a. 1. Et comme

acte intellectuel de l'homme, l'acte de foi, quoique surnaturel, reste imparfait; aussi la foi cessera-t-elle au ciel pour faire place à la claire vue. Pourquoi donc s'étonner de trouver, dans le vestibule de la foi, une préparation rationnelle qui se ressent de l'imperfection de notre intelligence? Enfin, parmi tous les actes de foi, ceux dont la préparation rationnelle est nécessairement la plus médiocre se rencontrent chez les simples, chez les enfants; faut-il se scandaliser si Dieu adapte son action bienfaisante à la faiblesse de leur esprit, et les traite dans l'ordre surnaturel comme ceux qui les instruisent, qui les élèvent, qui les intéressent, qui les émeuvent, les traitent dans l'ordre naturel? Voir CROYANCE, t. III, col. 2376.

b) Quant à l'existence et à l'universalité d'une telle grâce, on ne doit pas la supposer dans tous les chrétiens et dans tous leurs actes de foi, en sorte qu'il y ait toujours insuffisance des motifs rationnels à produire un assentiment ferme, et toujours suppléance surnaturelle au moyen de cette suggestion divine. — Ce serait faire tort à la valeur de l'apologétique chrétienne et catholique, chez ceux à qui elle est familière; personne alors ne pourrait plus rendre raison de notre foi. Ce serait contredire le concile du Vatican, qui nous parle de « signes très certains de la révélation, » de « notes manifestes de l'institution divine de l'Eglise, » c. III, Denzinger, n. 1790, 1793 : il faut donc bien que ces signes soient manifestes au moins pour quelques-uns, et suffisent à les faire adhérer fermement au fait de la révélation, du moins en supposant chez eux des bonnes dispositions morales qui peuvent demander, elles aussi, la grâce, mais une autre espèce de grâce qui aide la volonté. Même chez les enfants et les simples, souvent les causes naturelles, comme nous l'avons dit à propos du système de Pérez, voir col. 248, suffisent amplement à expliquer la fermeté de leur assentiment aux préambules de la foi, et alors pourquoi demander inutilement cette suppléance surnaturelle? Ils croient fermement au fait de la révélation, comme ils croient fermement aux autres faits historiques qu'on leur enseigne; et qu'on ne dise pas que les faits miraculeux ou les mystères sont pour eux plus difficiles à admettre : l'enfance va d'instinct au merveilleux, et admet aisément, sur le témoignage de ses éducateurs, même l'in vraisemblable. Réservons donc cette suggestion divine, comme une explication plausible, aux cas difficiles et critiques où elle est en quelque sorte nécessaire, ou du moins utile. — Quelques-uns des défenseurs de cette « illustration suasive », trop soucieux d'agrandir son rôle, l'identifient avec la grâce prévenante sans laquelle nul ne peut faire l'acte de foi salutaire, d'après les Pères et le concile de Trente. Sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 813. Ainsi fait Ulloa, *loc. cit.*, n. 86, p. 111; n. 87, p. 112; cf. p. 114, 117, 118. Si cette identification était juste, le rôle de cette suggestion divine serait universel comme celui de la grâce prévenante. Mais ils ont tort : cette suggestion de la grâce, qui vient renforcer des motifs insuffisants au lieu de laisser les causes secondes suivre leur cours ordinaire, appartient par là même à ce que les théologiens appellent le surnaturel *quoad modum*; l'assentiment ferme qu'avec son appui donnera l'esprit au fait de la révélation, ne différera pas en lui-même, *quoad substantiam*, d'une croyance ferme quelconque, il aura seulement été produit, en partie, d'une manière extraordinaire et en quelque sorte miraculeuse. Au contraire, la grâce prévenante demandée par les conciles avant tout acte de foi salutaire implique un acte essentiellement différent des actes naturels, appartenant à l'ordre des vertus infuses, de la grâce sanctifiante, de la déification; c'est une autre espèce de surnaturel, le surnaturel *quoad substantiam*, le surnaturel déiforme. Il n'y a donc pas d'identification pos-

sible. Voir GRÂCE, SURNATUREL et ce que nous dirons de la foi comme vertu surnaturelle.

4° *Système de la double crédibilité.* — 1. *Exposé.* — Quelques théologiens de nos jours se sont posé à leur tour le problème de la grâce dans la crédibilité : ainsi le P. Gardeil. Partant de la distinction fondamentale que nous avons déjà signalée, il décrit bien les deux manières d'agir de la grâce, *ut quo*, et *ut quod*. Tantôt les « suppléances surnaturelles » n'ont qu'une sorte d'influence « motrice » écartant les obstacles, favorisant l'adhésion, elles n'agissent pas comme des *objets* présentés à l'esprit : tantôt, au contraire, elles peuvent être remarquées et par la réflexion « transformées en arguments à l'appui de l'existence du témoignage divin, » et devenir ainsi motifs de crédibilité. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2202; et pour plus de développement, *La crédibilité et l'apologétique*, 2° éd., 1912, Appendice B, p. 318-320. L'auteur admet en termes équivalents la possibilité de ces suppléances que nous avons nommées la suggestion divine et le miracle interne servant de motif de crédibilité; il affirme « que nous ne pouvons ni ne devons limiter l'action divine; que Dieu peut incliner une intelligence à adhérer en toute vérité à une proposition qui ne lui est que très insuffisamment justifiée, rationnellement parlant; que, par la lumière et l'inspiration de sa grâce, il peut même suppléer totalement la crédibilité rationnelle. » *La crédibilité et l'apologétique*, p. 325. Notons que, dans ce dernier cas, c'est plutôt la crédibilité « ordinaire » que la crédibilité « rationnelle » qui est suppléée, car la *raison* se retrouve toujours, avant la foi, dans l'examen de ce miracle interne qui lui sert de motif. Le P. Gardeil reconnaît que ce cas du miracle interne n'est pas le cas normal; mais « pourvu que l'on n'érige pas en critère normal et universel de la révélation ces suppléances totales, ce qui serait tomber dans les erreurs protestantes, rien ne défend à ceux en qui Dieu intervient de cette façon de se servir des convictions que Dieu leur met au cœur pour leur usage individuel. » *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VII, p. 199.

De ces principes incontestables, le P. Gardeil passe à une théorie qu'il regarde comme génératrice de tout le reste de son livre, *Revue pratique d'apologétique*, loc. cit., p. 272, et qu'il est d'autant plus important d'examiner, qu'elle se réfère au cas normal, à la crédibilité de tout le monde, ignorants et même savants. Prenons un homme à qui l'on vient de démontrer le fait du témoignage divin par les meilleurs motifs de crédibilité, qu'il est tout à fait capable de saisir : convaincu, du reste, et non moins raisonnablement, de la véracité divine, et de l'obligation qu'il y a de croire très fermement quand Dieu témoigne, même en des matières obscures et mystérieuses, il conclut, en face de tous ces préambules, non seulement : *credibile est*, mais encore : *credendum est*. Toutefois, affirme notre auteur, il ne peut prononcer le *credendum* que d'une manière conditionnelle : *si possibile est (credere)*, *credendum est*. Voir *La crédibilité et l'apologétique*, 2° éd., Appendice C, p. 329. Pourquoi cette condition, *si possibile est*? La première édition l'expliquait davantage : « S'il s'agissait d'un acte de foi humaine, procédant des seules forces de la nature, il serait exigible aussitôt, les garanties morales ayant la certitude nécessaire pour autoriser le passage du *credibile* au *credendum*. » Mais comme il s'agit d'un acte de foi divine, c'est-à-dire surnaturelle, produit de la nature élevée par la grâce, tout reste subordonné à la possibilité de cette élévation, « à la possibilité pour une nature humaine d'émettre l'acte de foi divine, » possibilité sur laquelle la simple raison n'est pas suffisamment renseignée, parce qu'il s'agit là d'un mystère de la grâce. « Il y a donc de l'inachevé dans le

jugement pratique... Je ne saurais dire, sans restriction du moins, *credendum est*... Pour que l'homme puisse prononcer catégoriquement le *credendum est*... l'intervention surnaturelle de la cause divine est nécessaire. » *La crédibilité*, 1^{re} éd., p. 20, 21. Il faut donc nécessairement distinguer du premier *credendum*, qui ne peut que rester en suspens, un second *credendum*, qui seul est catégorique; et il faut une grâce spéciale pour faire passer du premier au second. Le premier de ces jugements pratiques exprime la « crédibilité rationnelle », celle qui regarde l'intelligence laissée à elle-même; le second exprime la « crédibilité surnaturelle », celle qui regarde l'intelligence élevée, « l'intelligence enrichie, ou en voie d'être enrichie, de la vertu de foi surnaturelle. » Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2210. On voit que le P. Gardeil ne se propose pas d'expliquer en détail le secours que la grâce donne ou peut donner aux jugements *spéculatifs* qui précèdent la foi, et particulièrement au jugement sur le fait de la révélation, surtout quand il s'agit des simples. Il concentre sa principale attention sur le jugement *pratique*, *credendum est* : c'est seulement celui-ci qu'il croit nécessaire de *dédoubler*; et c'est en ce point que consiste l'originalité du système, et qu'il diffère de tous ceux que nous avons précédemment exposés.

2. *Critique.* — a) Ce dédoublement de la crédibilité paraît introduire une complication qui contredit la simplicité des faits. Voyons ce qui se passe. Quand un infidèle, aidé par la grâce, est convaincu *rationnellement* des préambules de la foi et que sa volonté ne fait pas d'obstacle, il dit catégoriquement du premier coup : *credendum est*, sans aucune restriction ni condition. Il ignore la vertu infuse ou la surnaturalité *quoad substantiam* de l'acte de foi, et les missionnaires ou catéchistes n'ont pas coutume de l'en instruire : il lui suffit de savoir vaguement, comme aux premiers siècles de l'Église, qu'il faut un secours de la grâce pour arriver à l'acte de foi, et que ce secours ne lui est pas refusé. Il n'a pas la moindre idée de deux jugements pratiques de crédibilité à faire l'un après l'autre, l'un rationnel, l'autre surnaturel, l'un conditionnel, l'autre catégorique. — b) Les Pères n'expliquaient pas davantage aux fidèles de leur temps l'élévation de la nature à faire un acte surnaturel, ce mystère de la grâce dont la raison ne voit pas l'impossibilité, mais ne voit pas non plus la possibilité, et qui doit la faire hésiter au moment de dire : *credendum est*. Au contraire, ils se contentaient de comparer l'acte de foi divine à l'acte naturel par lequel nous croyons tous un grave témoignage humain, sauf le surplus de fermeté que mérite naturellement le témoin hors ligne qu'est Dieu. Voir col. 110 sq. Ils supposent donc que Dieu mettra dans l'acte la surnaturalité nécessaire sans que l'homme ait besoin de s'en préoccuper, ni d'en être averti par une illumination spéciale, ni d'y proportionner son jugement de crédibilité. — c) Saint Thomas suppose que les motifs rationnels de crédibilité font voir le *credendum* du premier coup, et *sans aucune condition ni réserve*, quand il dit : *Non crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi. Sum. theol., II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 2^{um}*. Le P. Gardeil cherche à expliquer ce *credenda* au sens impropre d'une aptitude *seulement éloignée* de la chose à être crue : et cela sous prétexte que les mystères de la foi sont, dans le contexte, considérés *seulement in generali, scilicet sub communicatione credibilis. La crédibilité et l'apologétique*, 2° éd., p. 55. Mais c'est une propriété commune à tout jugement de « crédibilité », qu'il ne pénètre pas dans le fond de la vérité du mystère ni dans sa démonstration intrinsèque et particulière, et qu'il se contente de l'atteindre par le dehors et par un moyen général, le témoignage constaté par des signes, *in generali, sci-*

licet sub communi ratione credibilis. Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2203. Si donc ces dernières paroles de saint Thomas signifiaient une aptitude « seulement éloignée », elles éloigneraient, elles repousseraient également le second jugement de crédibilité qu'imagine le P. Gardeil, il en faudrait un troisième plus rapproché de la foi, ou plutôt, comme ces paroles tombent sur tout jugement de crédibilité, nous demeurerions éternellement privés du jugement plus rapproché qu'il exige. Son exégèse de saint Thomas, si elle était probante, prouverait donc trop pour le système lui-même. — d) Comment se fera le passage du premier jugement de crédibilité au second, du conditionnel au catégorique? Par quoi sera-t-il légitimé? Par une illumination de la grâce, répond l'auteur. Mais cette illumination de la grâce sera-t-elle reconnue comme telle et agira-t-elle objectivement sur l'esprit (*ut quod*)? Ou bien aura-t-elle une influence purement invisible, élévatrice ou motrice (*ut quo*)? Il faut choisir entre ces deux explications, et toutes deux sont insoutenables, ce qui montre l'impossibilité de ce rôle de transition que l'on veut ici faire jouer à la grâce. Voyons successivement les deux explications :

a. L'auteur semble préférer la première, lorsque, du fait même de l'existence d'un jugement de crédibilité catégorique, il déduit l'existence d'une grâce pour le faire, en ces termes : « Le caractère conditionnel du jugement antérieur de crédibilité a disparu. C'est donc que la condition a été remplie, c'est donc, tout jugement ne se légitimant que par des motifs objectifs, que la possibilité pour moi de réaliser l'acte de foi surnaturelle m'est apparue. Comment cela? Ce ne peut être en vertu de motifs rationnels, impuissants à fournir la preuve de cette possibilité effective. C'est certainement par l'effet d'un secours actuel, d'une illumination de mon intelligence qui me représente actuellement les vérités de foi comme bonnes à croire, effectivement et sans la moindre réserve. » La *crédibilité*, 1^{re} édit., p. 23, 24. Fort bien : mais si je suis certain de la présence d'une grâce qui m'incline à croire, si par elle je vois ce que tout motif rationnel était impuissant à me faire voir, j'ai en moi une révélation, ou du moins un miracle interne constaté avec certitude; et comme il ne s'agit pas ici d'un cas exceptionnel, mais du cas normal, de l'explication générale de la crédibilité chez tous les fidèles, nous retombons dans un *discerniculum experimentale* analogue à celui de Pallavicini ou d'Esparza. — b. Si l'auteur préférait donner ici à la grâce un rôle inaperçu, en sorte qu'elle ne pourrait se changer en motif objectif, nouvel inconvénient : comment alors justifiera-t-elle à nos yeux le passage que nous ferons à un nouveau jugement jusque-là impossible faute de motif, à un jugement non plus conditionnel mais catégorique? L'auteur vient de dire lui-même avec beaucoup de raison que « tout jugement ne se légitime que par des motifs objectifs. »

Disons donc, pour éviter tous ces inconvénients, qu'il n'y a qu'un seul *credendum* est, catégorique du premier coup, légitimé objectivement par les motifs de crédibilité rationnelle sur lesquels il s'appuie; et d'autre part, aidé par une grâce inaperçue s'il en est besoin. Il peut en être besoin à deux titres, pour deux buts : a. pour faciliter l'acte, pour empêcher la mauvaise volonté de faire obstacle à ce *credendum*; ce besoin peut être réel, mais n'est pas universel; b. pour élever la faculté et obtenir un acte intrinsèquement surnaturel, surnaturel *quoad substantiam*. Nous croyons que ce *credendum* est doit être toujours surnaturel ainsi. Voir plus bas au sujet de la foi, vertu surnaturelle. Mais à cela suffit une grâce invisible, comme la vertu infuse; et il n'est pas nécessaire que nous discernions expérimentalement si notre acte a ou n'a pas cette surna-

turalité. — *Objection*. — Pour croire d'une foi intrinsèquement surnaturelle, il faut que nous connaissions d'abord les vérités révélées comme croyables de cette foi-là; c'est ainsi seulement que nous proportionnerons parfaitement notre jugement de crédibilité à l'acte de foi tel qu'il doit suivre. — *Réponse*. — Si cette proportion parfaite était possible, ce serait mieux; mais elle est impossible, comme l'observe Lugo : « Comment pourrions-nous évidemment connaître la crédibilité par rapport à la foi divine (infuse), puisque nous ne savons avec évidence ni qu'une foi divine et infuse existe, ni qu'elle puisse exister? » L'évidence de crédibilité avant la foi, dont parlent les théologiens, ne peut donc se rapporter à cela. Ce n'est que par la foi elle-même, ou par une déduction théologique des principes de la foi, que nous connaissons ensuite, obscurément et sans aucune évidence, l'existence, et par suite la possibilité, de la vertu infuse de foi en général et des actes surnaturels qui s'y rattachent. Donc en fait d'évidence de crédibilité, continue Lugo, « la seule chose que l'on connaisse évidemment, c'est que les articles de foi nous sont tellement proposés, que nous pouvons prudemment faire effort, autant qu'il est en nous, pour les croire fermement et sans aucun doute, en renonçant à savoir si cet assentiment, dans ce cas déterminé, sera produit par les forces de la nature ou par la foi infuse : car ceci, nous l'ignorons. » *Disputationes*, Paris, 1891, t. 1, disp. V, n. 31, p. 324. *A fortiori*, une multitude de fidèles l'ignore, qui ne savent même pas ce que c'est que vertu infuse et acte surnaturel.

Ceci pourrait aussi résoudre une difficulté qui a frappé M. Blondel, et dont il a cherché la solution dans un passage très critiqué de son livre de l'*Action*, comme il le racontait récemment : « Comment, me demandait-on, affirmer sans pétition de principe, et par suite, sans témérité et sans profanation, l'origine surnaturelle d'une foi qui n'est peut-être pas telle en moi, ou même qui ne saurait être telle que par l'acte de foi, lequel paraît supposer, avant, ce qui n'est qu'après? » *Simplex remarques...* Supplément aux *Annales de philosophie chrétienne*, du 15 février 1913. La réponse la plus simple et la plus sûre, c'est que, ni dans l'acte de foi, ni avant, nous n'avons à affirmer, par une sorte de réflexion sur notre acte, sa surnaturalité intrinsèque, qui peut y être sans que nous y pensions. Avant la foi, il faut avoir reconnu « l'origine surnaturelle » de la révélation ancienne qui nous est proposée à croire, mais non de cet acte de foi tel qu'il se passe en nous. L'Église n'a jamais demandé aux fidèles qu'ils sachent avant la foi ou qu'ils affirment par la foi l'origine surnaturelle de leur acte en tant que procédant de la vertu infuse.

5° *Système qui englobe la préparation de la foi dans l'acte de foi lui-même, sous une seule et même influence de la vertu infuse*. — 1. *Exposé*. — Autant le système précédent augmente la complication de l'acte de foi déjà bien complexe, autant celui-ci vise à une simplification extrême. M. Pierre Rousselot, professeur à l'Institut catholique de Paris, part de ce texte de saint Thomas : *Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidei per catechismum instruitur*. In *IV Sent.*, l. IV, dist. IV, q. 11, a. 2, sol. 3^a, ad 1^{um}. Donc deux principes, l'un intérieur, la vertu infuse, l'autre venant du dehors, la révélation de dogmes déterminés transmise par le catéchisme : le premier, quoique « principal » et plus excellent en soi, ne peut suppléer le second, ni déterminer le détail des dogmes. « Sous les mots techniques d'*habitus infusus* et de *credibilium determinatio*, nous retrouvons les deux termes qui semblent hétérogènes, et dont l'Église continue d'affirmer la naturelle soli-

darité. » *Les yeux de la foi*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. 1, p. 242. Comment s'opère dans l'individu la conjonction des deux termes? Le problème (un des problèmes) de l'acte de foi est là, et la solution doit consister à montrer l'accord des deux termes, non pas à supprimer l'un des deux. Hermès a supprimé la grâce intérieure, pour assimiler la foi à une connaissance rationnelle quelconque; le sentimentalisme protestant a supprimé les dogmes ou bien a voulu les tirer de la seule expérience intérieure « de la grâce perçue expérimentalement : » le concile du Vatican a condamné ces deux solutions opposées, remarque notre auteur. *Loc. cit.*, p. 241-245. Quoique opposées, elles se ressemblent pourtant en ce qu'elles ont tenté de réduire à une unité factice la nécessaire complexité des choses; ce qui (soit dit en passant) doit nous mettre en garde contre les excès de la simplification; mais revenons à notre auteur. Il ajoute d'utiles remarques sur le mode d'agir, sur la manière de produire en nous la certitude, qu'il convient d'admettre dans la grâce, dans la vertu infuse. « Les yeux de la foi ne se voient pas... On voit l'objet par eux. » Ce n'est pas « une grâce perceptible, » mais « une grâce percevante. » *Loc. cit.*, p. 244. C'est exprimer élégamment que la grâce, dans la foi, agit non pas objectivement, *ut quod*, mais subjectivement, *ut quo*. M. Rousselot rejette le *discerniculum experimentale*. Voir ce que nous avons cité de lui, col. 243. Pour expliquer cette sorte d'influence qui se tient du côté du sujet et complète celle de l'objet, il cherche dans l'ordre naturel des exemples de cette illumination des données objectives par une perfection subjective, science acquise, habitude, génie, p. 251-253. Et combien plus efficace sera le principe surnaturel! Comme nous l'avons dit en admettant la possibilité d'une « suggestion divine », voir col. 255, la grâce peut faire joindre avec certitude à l'esprit humain deux termes dont par lui-même il ne saisis que très imparfaitement la liaison. « Il suffit pour cela que ladite liaison soit réelle, » p. 258. En fait de grâce, l'auteur met en relief (peut-être trop exclusivement) la vertu infuse de foi : il a été frappé de ce fait que saint Thomas, quand il veut montrer l'influence de la grâce sur la crédibilité, prend pour exemple *l'habitus fidei*, et explique son influence par des résonances de sympathie ou d'antipathie dans la partie affective, telles qu'elles se passent dans une vertu, non pas intellectuelle, mais purement affective et volontaire, par exemple, la chasteté, en face des choses qui lui sont convenables ou qui lui répugnent; appelons cela le « rôle sympathique » de la vertu, que nous avons essayé d'expliquer plus haut. Voir col. 239 sq.

Où l'auteur arrive à des explications plus originales sur le rôle sympathique de la vertu infuse de foi, c'est lorsque : a) au lieu de l'entendre, avec les anciens théologiens que nous avons cités col. 244 sq., d'une influence seulement *indirecte* et *dispositive*, soit que ce principe surnaturel « retarde » l'assentiment qu'on donnerait à l'erreur, comme s'exprime saint Thomas lui-même, soit qu'il écarte les obstacles, les mauvaises dispositions qui empêchent de reconnaître la vérité, soit qu'il en introduise de bonnes. M. Rousselot explique ce rôle sympathique par la nature même de l'intelligence qui ne serait qu'une sympathie, qu'un amour; en sorte que *l'habitus fidei*, en tant qu'il réside dans l'intelligence et la perfectionne en coopérant avec elle, agirait aussi par manière d'amour. L'influence sympathique, d'après notre auteur, « ne doit pas être restreinte à certains cas particuliers d'intellection, mais est la suite nécessaire d'une loi générale de l'intelligence. » *Loc. cit.*, p. 461. Et comme on pourrait lui objecter que l'expérience psychologique ne nous montre nullement que connaître soit aimer, il se

réfugie dans l'inconscient : « L'inconscience de la sympathie n'empêche pas sa réalité. L'affirmation de l'être, qui paraît parfois imposée du dehors, par les objets, est, en réalité, l'expression de notre désir le plus intense, l'expression du charme irrésistible par lequel Dieu crée et conserve l'âme intelligente en l'attirant, en l'ordonnant à soi. » *Loc. cit.* Si nous ne nous apercevons pas de ce « moment sympathie », c'est qu'il est « immergé dans l'inconscient, et c'est pourquoi l'affirmation de l'être semble, à la conscience superficielle, se faire simplement *per modum rationis*, » p. 462. (Bien commodes pour les systèmes qui contredisent l'expérience, ces suppositions gratuites d'« inconscient » ! Malheureusement, elles ouvrent la porte à la négation sceptique de toute expérience psychologique, qui pourra toujours, être traitée de « conscience superficielle. ») Continuons à écouter notre auteur : « Toute vision est vision d'amour, et est définie, dans l'être potentiel, par un *habitus* appétitif, conscient ou inconscient. La raison enchantée, pour ainsi dire, charmée, fascinée par le Dieu qui l'a faite capable de lui, n'est pas autre chose qu'un pur amour de l'Être, » p. 453, 454. « Concluons donc que, comme pour voir il faut des yeux, comme pour percevoir les choses sous la raison d'être, il faut cette sympathie naturelle avec l'être total, (sympathie) qui s'appelle l'intelligence, ainsi, pour croire, il faut avoir avec l'objet de la croyance cette sympathie spirituelle qui s'appelle la grâce surnaturelle de la foi, » p. 469. Mais sur quelle philosophie repose tout l'édifice de ces assertions? L'auteur lui-même prend la peine de nous le faire remarquer : « Une grande vérité se cache dans le pragmatisme. » Il faut savoir « l'en extraire » en le poussant jusqu'à ses dernières conséquences. Si l'on a « poursuivi jusqu'au bout l'application du principe pragmatiste (que toute connaissance exprime un appétit), on a reconnu dans l'intelligence elle-même l'expression d'une appétition naturelle de la suprême et subsistante Vérité. » *Loc. cit.* Nous ne croyons pas que saint Thomas admette le principe pragmatiste, ni cette identification de la raison et de l'amour, lui qui distingue si rigoureusement et si réellement la faculté de connaître et celle de vouloir ou d'aimer; lui qui donne sans doute à la volonté une puissance d'agir sur l'intelligence, de *commander* l'assentiment, mais cela non pas parce que la volonté voit, mais parce qu'elle fait voir : et encore, non pas par « une loi générale de l'intelligence, » qui aurait toujours besoin de volonté, mais seulement comme « un cas particulier d'intellection ». Car pour lui cette adhésion totale qu'est la certitude vient seulement *quelquefois* de la volonté, d'autres fois purement de l'objet : *quod totaliter adhæreat uni parti..., hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate... Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis..., determinatur autem per voluntatem..., et ista est dispositio credentis. Quæst. disp., De veritate, q. xiv, a. 1.* En sorte que, d'après lui, cet élément d'amour, de volonté, bien qu'essentiel à la foi, qui présuppose toujours l'intervention de la volonté, n'est pas essentiel à l'intelligence en général : *accidentale intellectui..., essentialis fidei. Loc. cit.*, a. 3, ad 10^{um}. Évidemment, si nous voulons comprendre et classer avec exactitude la pensée de M. Rousselot, force nous est de reconnaître qu'ici il fausse compagnie à son guide, qu'ici il lui préfère une philosophie plus moderne, tout en cherchant à orienter celle-ci vers Dieu, ce qui n'est peut-être pas pour elle un suffisant baptême; mais nous n'avons pas à réfuter dans cet article le pragmatisme.

b) Ce système englobe dans l'assentiment intellectuel de foi non seulement l'amour, qui, d'après ce que nous venons de voir, serait au fond de toute intellection, mais encore cette forme spéciale d'amour qu'est

la libre volonté de croire. Les théologiens en font un acte qui précède et cause l'acte de foi, sans être causé par lui, bien entendu. Selon M. Rousselot, cet élément de volonté libre est purement simultané à l'acte de foi : non seulement il n'a aucune priorité de temps, mais encore « il servirait peu d'affirmer la simultanéité temporelle, si l'on maintenait la priorité causale et exclusive de l'un des deux éléments. » *Loc. cit.*, p. 448. « Il y a causalité réciproque entre l'hommage qu'on choisit de rendre à Dieu... *pius affectus credendi*, et la perception de la vérité surnaturelle. Du même coup, l'amour suscite la faculté de connaître et la connaissance légitime l'amour, » p. 450. Nous devons renvoyer la critique de cette partie du système à la question de la liberté de la foi, que l'auteur, en effet, touche ici, p. 444 sq.

c) Les théologiens font marcher, avant cette *préparation volontaire* à la foi, une *préparation rationnelle* que nous avons défendue tout au long contre le fidéisme : à savoir, un *jugement pratique* de crédibilité, éclairant et dirigeant l'acte de volonté libre dont nous venons de parler, et présupposant lui-même, comme une condition nécessaire pour s'éclairer, plusieurs *jugements spéculatifs* sur les préambules de la foi. Notre auteur englobe encore dans l'assentiment de foi tous ces jugements de crédibilité : « Dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de « jugement de crédibilité » qui constitue un acte distinct. *C'est un acte identique*, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité. Que si la perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi..., il est clair qu'il n'y a plus aucune difficulté à dire, avec saint Thomas, que c'est la lumière de la foi qui montre qu'il faut croire, » p. 254. (On pourrait pourtant expliquer ce mot de saint Thomas autrement, et sans aucune difficulté, voir col. 242 sq.) « Nous prétendons concentrer dans un acte unique, dit-il ailleurs, l'équivalent des jugements même « spéculatifs » de « crédibilité », jugements qu'on représente d'ordinaire comme *précédant* l'acte de foi, » p. 451.

d) Une conséquence de cette dernière « concentration », c'est que la même grâce qui, d'après la doctrine révélée, est *absolument nécessaire* à l'acte de foi, est aussi, d'après M. Rousselot, *absolument nécessaire* pour être convaincu des préambules de la foi, au moins du fait de la révélation, du fait de l'Église et de l'obligation de croire; *absolument nécessaire* pour estimer certaines les preuves de tout cela, pour avoir avec certitude les motifs de crédibilité. Et comme la grâce, absolument nécessaire à la foi, est ramenée par une autre simplification à la vertu infuse, il s'ensuit que sans ces nouveaux « yeux » on ne peut, même avec les meilleures dispositions d'esprit et de cœur, percevoir avec certitude les preuves de la religion. « De ce que les preuves historiques et extérieures de la religion peuvent être exprimées par le langage, réduites en un ensemble logiquement cohérent, et, sous cette forme, proposées à tous, l'on n'a nullement le droit de conclure qu'un homme puisse, sans l'illumination de la grâce, les percevoir synthétiquement comme preuves, leur donner un assentiment vraiment certain. Que les preuves de la religion soient individuelles ou communicables, deux conditions sont nécessairement requises à leur perception : la présentation de l'objet, la possession d'une faculté spirituelle qui le puisse saisir. Dans l'un et l'autre cas, le premier élément ne sert de rien sans l'autre... Le second élément, dans le cas des preuves de la foi, est nécessairement une lumière surnaturelle... On ne peut porter sur le Christ, l'Église, les Écritures, un jugement vraiment raisonnable, qu'avec l'aide de la grâce de Dieu. » *Loc. cit.*, p. 466. « La raison naturelle est inhabile à

percevoir certainement les preuves de la foi, » p. 473. « Mais, nous dira-t-on peut-être..., supposons qu'un prophète ressuscite un mort pour prouver que ses dires sont divinement garantis; l'intelligence des spectateurs ne serait-elle pas naturellement convaincue qu'ils sont en présence d'une attestation du Dieu infailible? Voir Gardell, *op. cit.*, p. 73-96, et CRÉDIBILITÉ, col. 2275 sq. L'exemple est clair, et fort propre à mettre en lumière ce qui nous sépare des théologiens que nous nous permettons de contredire... C'est dans le caractère surnaturel de la vérité annoncée que nous trouvons notre motif de nier la possibilité d'un légitime assentiment. Mais rien ne manque à l'assentiment, ni l'intelligence des termes, ni la certitude de la connexion ! Il manque un sujet apte à voir, une faculté capable d'opérer la synthèse, et tout manque par là... Une voie est fermée (à l'esprit), celle de l'affirmation légitime, » p. 474. Il pourra être subjectivement convaincu du fait de la révélation, mais *illégitimement*, p. 467, en note. Toutes ces assertions de M. Rousselot découlent de ce principe : « L'homme ne peut voir les choses sous la raison formelle d'être surnaturel que par une faculté surnaturelle, » p. 468. Et il explique ainsi en note cette raison formelle d'être surnaturel : « On conçoit bien qu'il s'agit ici non de la connaissance réflexe de l'être surnaturel comme tel (qui est une notion technique), mais de sa connaissance spontanée... à laquelle il faut comparer, dans l'intellection naturelle, non l'idée d'être que considèrent les philosophes, mais celles dont usent tous les hommes, capables ou non de savante abstraction. » *Loc. cit.*

2. Critique du système. — Elle se bornera donc ici aux deux derniers points, d'ailleurs étroitement liés ensemble. Ils sont inadmissibles pour les raisons suivantes :

a) Si la perception de la crédibilité des dogmes est la même chose que l'acte de foi, comment le concile du Vatican peut-il parler de « l'évidente crédibilité de la foi chrétienne? » c. III, Denzinger, n. 1794. La foi, d'après tous les théologiens, d'après saint Thomas et son disciple aussi, je pense, est une connaissance essentiellement *inévidente*, obscure : la *crédibilité*, d'après les théologiens et le concile qui sanctionne leur formule, est *évidente*, peut être perçue avec *évidence*; la connaissance de la crédibilité n'est donc pas la connaissance de foi; une même connaissance d'un même objet, par la même lumière, ne peut être en même temps évidente et *inévidente*.

b) Aussi bien la vue de la crédibilité a un autre objet que la foi, et la *précède* d'après saint Augustin : *Vides aliquid, ut credas aliquid. Quid est fides, nisi credere quod non vides? Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.* Voir col. 187. Et saint Thomas : *Fides consistit media inter duas cogitationes, quarum una voluntatem inclinât ad credendum, et hæc præcedit fidem; illa vero tendit ad intellectum eorum quæ jam credit.* In IV Sent., l. III, dist. XXIII, a. 2, q. 1, ad 2^{um}. Pie IX, encycl. *Qui pluribus* : *Humana ratio ex splendidissimis hisce ac firmissimis argumentis (les motifs de crédibilité de la religion chrétienne) clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed, quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota omne eidem fidei obsequium præbere oportet.* Denzinger, n. 1639. La raison ne doit pas *illégitimement* retarder l'acte de foi : mais il y a cependant une priorité et un intervalle entre la claire perception du fait de la révélation par ses preuves, *clare aperteque cognoscens*, et l'*obsequium fidei*, l'acte de foi, qu'elle doit exécuter à la fin.

c) Avant l'acte de foi, il faut admettre la possibilité et l'existence de jugements *spéculatifs* de crédibilité, doués d'une légitime certitude. Soit un païen intelli-

gent et instruit, qui, avec de bonnes dispositions de l'esprit et du cœur fait une sérieuse enquête sur la religion. Supposons qu'il soit d'abord frappé du fait de l'Église catholique : la supposition est légitime, puisque, nous dit le concile, (*Ecclesia veluti signum levatum in nationes ad se invitat qui nondum crediderunt. Loc. cit.* Il voit dans cette Église même un vrai miracle moral, et un grand et irréfragable motif de crédibilité, *ob suum nempe admirabilem propagationem, existimam sanctitatem, etc. Loc. cit.* Pourrait-il admettre ce motif de crédibilité avec une légitime certitude? une certitude « morale » si vous voulez, dépendante de ses bonnes dispositions, mais infaillible pourtant, et absolument légitime? S'il ne le peut pas, comment l'Église est-elle vraiment « un signe de ralliement apparaissant aux nations, invitant à elle ceux qui ne croient pas encore? » S'il le peut, voilà un miracle, un signe de la mission divine de l'Église, perçu avec une certitude légitime par quelqu'un « qui ne croit pas encore, » donc avant la foi. Mais, objecte M. Rousselot, il ne peut percevoir un signe comme signe, sans percevoir en même temps la chose signifiée; ce sont deux termes corrélatifs et inséparables dans la pensée même. « L'indice ne peut être perçu comme indice sans qu'on perçoive en même temps, par une corrélation nécessaire..., la chose indiquée. » Très bien : mais qu'en concluez-vous? Qu'« il ne faut point imaginer de jugement de crédibilité qui constitue un acte distinct..., que la perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi, » p. 254. Un peu prompte, cette conclusion. Ce que nous pouvons légitimement conclure du principe invoqué, c'est que notre païen ne peut percevoir les signes de la divine mission de l'Église comme signes sans percevoir cette mission elle-même d'une manière générale. Mais percevoir cette mission d'une manière générale, ce n'est pas l'acte de foi ! L'Église pourrait avoir une mission divine qui ne se rapporterait pas à la foi divine, à la foi fondée sur la révélation surnaturelle, mais à autre chose : par exemple, à enseigner avec autorité ou même avec infaillibilité les vérités naturelles, morales et religieuses. Notre païen doit donc encore demander à cette Église, divinement garantie, en quoi précisément consiste sa mission. Et quand elle lui aura fait comprendre qu'elle est gardienne et interprète d'une révélation surnaturelle, que Dieu a parlé, alors seulement notre homme, et après avoir réfléchi sur la science et la véracité divine, pourra faire le véritable acte de foi *propter auctoritatem Dei revelantis*. Donc, quand il a perçu avec certitude le fait d'une mission divine de l'Église, c'était bien un jugement spéculatif de crédibilité constituant un acte distinct de l'acte de foi, préparant celui-ci, mais d'une préparation encore éloignée.

d) Sans la vertu infuse de foi, sans cette sorte de « faculté », on peut porter sur des miracles, sur le fait surnaturel de la mission de l'Église, ou sur celui de la révélation, un jugement de crédibilité légitimement certain. — Témoin le jugement que nous venons de considérer dans ce païen, qui est encore à une certaine distance de son premier acte de foi. Il ne peut encore avoir la vertu infuse. Car d'après l'opinion de beaucoup la meilleure, et la plus conforme au sens obvie du concile de Trente, c'est dans la justification que l'homme reçoit l'*habitus fidei* : *In ipsa justificatione... hæc omnia simul infusa accipit homo...*, *fidem, spem et caritatem*. Sess. VI, c. vii, Denzinger, n. 800. Or notre homme n'en est certainement pas encore à la justification, qui demande d'abord des dispositions, c'est-à-dire l'acte de foi, et puis d'autres actes qui peuvent se faire attendre plus ou moins longtemps, comme la pénitence de ses péchés. *Loc. cit.*, c. vi, Denzinger, n. 798. Mais lors même que nous suivrions l'autre opinion, qui place l'infusion de la vertu de foi avant la justifi-

cation, au moment précis où se produit le premier acte de foi (en sorte que, par une causalité réciproque, d'après l'école thomiste, la vertu sert de cause efficiente pour l'acte et l'acte de cause dispositive pour la vertu), encore est-il que notre païen, dans ce jugement sur la mission divine de l'Église, n'en est pas même à son premier acte de foi, n'en est pas encore au moment où, d'après cette opinion, se fait l'infusion de la vertu. Il faut donc renoncer à toute influence de la vertu infuse sur ce jugement de crédibilité; notre homme n'a pas cette vertu, il ne l'a jamais eue, elle ne peut donc servir à expliquer la genèse de son jugement. Aussi Adam Tanner a-t-il bien limité le rôle de l'*habitus* en cette matière : « Quand on dit que l'*habitus fidei* sert à la crédibilité, il ne faut pas entendre cela de la première acceptation de la foi dans un homme auparavant infidèle... Mais il s'agit d'un homme déjà fidèle, par rapport aux actes qu'il fait après l'acquisition de l'*habitus*. » *Theologia scholastica*, 1627, t. iii, col. 88.

e) Non seulement on doit admettre des jugements de crédibilité spéculatifs qui précèdent l'acte et la vertu de foi, comme nous venons de le montrer : mais le jugement pratique de crédibilité ou de « crédenité », quoique plus rapproché de la volonté de croire et de l'assentiment de foi, les précède aussi cependant, et même par une priorité de nature, en sorte que nous devons absolument concevoir d'abord la perception de la crédibilité, de l'obligation de croire, et ensuite la volonté délibérant sur cette obligation perçue, s'y soumettant ou ne s'y soumettant pas, arrivant par là au mérite ou au démerite; et enfin l'assentiment intellectuel arrivant à l'existence ou n'y arrivant pas. En dehors de cette succession d'actes, on ne peut expliquer ni l'obéissance de la volonté libre à l'obligation reconnue de croire, *obedientia fidei*, ni sa désobéissance qui est le péché d'infidélité positive et formelle, dont l'existence est affirmée par tous les théologiens avec saint Thomas. *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. x, a. 1, 2. Ce péché ne pourrait jamais avoir lieu dans le système que nous critiquons. Car enfin, « ou bien l'intelligence (à qui on prêche la religion avec ses motifs de crédibilité) n'est pas arrivée encore à former un jugement de crédibilité convenable, et alors la volonté n'a pas pu commander prudemment à l'intelligence l'assentiment de foi, et le manque de foi ne sera pas imputable; ou bien l'intelligence réussit de fait à former ce jugement (suffisant de crédibilité) et alors, suivant la théorie de l'auteur (identifiant ce jugement avec l'acte de foi), par là même existe déjà l'acte de foi, et l'on ne peut plus parler d'infidélité positive et formelle, c'est-à-dire de contradiction volontaire à la divine vérité connue » et de refus de foi. *Civiltà cattolica*, 1911, t. iii, p. 331. Donc, le péché d'infidélité formelle ne pourrait exister en aucun cas.

Ce que nous avons dit de la précédence nécessaire des jugements de crédibilité, spéculatifs et pratiques, n'a pas à souffrir de cette remarque de notre auteur : « Il semble que dans le premier acte de foi... la vérité surnaturelle est directement affirmée. Cette vérité est *cruce*, et la « crédenité » est vue, mais comme est vu le « Je pense » dans l'intellection naturelle. La « crédenité » est une condition de la représentation (*ratio sub qua*); comme l'âme qui s'éveille à la vie de l'intelligence ne prononce pas explicitement *cogito, ni video, ni fidendum intellectui*, ainsi l'âme qui s'éveille à la vie de foi ne prononce pas explicitement *credo, ni Deus dixit, ni credendum est*. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, les trois affirmations sont réellement et implicitement contenues dans l'assertion qui porte directement sur l'être... Ensuite, la réflexion peut les extraire, » p. 462, 463. Le rapprochement n'est pas heureux entre le premier exercice intellectuel et le premier exercice de la foi. D'abord, parce que les premiers actes de la

raison sont nécessairement fort imparfaits et fort confus, tandis que le premier acte de foi d'une vie humaine peut être fait par un adulte très perspicace et très accoutumé à la réflexion, comme notre païen de tout à l'heure. Ensuite et surtout, parce que les premiers jugements directs de la raison sur les données des sens ont pour motif l'évidence intrinsèque, sans que la question de la valeur de la raison humaine se pose aucunement à l'enfant, qui ne pourrait pas même la concevoir; ce n'est pas d'ailleurs du principe général *fidendum intellectui*, qu'il doit déduire chaque certitude particulière, ni les adultes non plus; cela supposerait un raisonnement qui détruirait toute évidence *immédiate*. Au contraire, la foi est une connaissance essentiellement médiate et extrinsèque, voir col. 99 sq., où le témoignage, avec sa valeur, n'arrive pas *après*, par manière de réflexion sur la connaissance directe, mais doit être explicitement connu *avant* l'acte de foi, puisqu'il en est le *motif*. Et comme l'enfant lui-même, pour s'en rapporter au témoignage de ses parents, doit d'abord les entendre parler et en avoir une grande idée, ainsi, pour s'en rapporter au témoignage de Dieu, il doit d'abord savoir que Dieu a parlé et attacher un sens et une grande idée au mot « Dieu » : le *fidendum Deo* est donc nécessaire explicitement avant le premier acte de foi, quoique plus tard, dans les actes de foi répétés par habitude, il puisse être plus ou moins implicite et confus; le *fidendum intellectui*, au contraire, n'est pas nécessaire explicitement *avant* le premier acte de la raison, ni même avant les autres; et, comme dit l'auteur, il est « ensuite extrait » par la « réflexion », si l'attention est éveillée par les négations du scepticisme et si l'on fait la critique de la connaissance.

f) Dire avec M. Rousselot qu'« on ne peut porter sur le Christ, l'Église, les Écritures, un jugement vraiment raisonnable qu'avec l'aide de la grâce de Dieu, » c'est déprécier singulièrement l'apologétique chrétienne et catholique et la valeur objective de ses preuves, contrairement à ce qu'en disent les documents ecclésiastiques. Rappelons-nous qu'il est possible, d'après lui, p. 258 (et l'on ne peut nier cette possibilité, voir notre critique du système de la suggestion divine, col. 255) que la grâce, opérant sur l'esprit humain, lui fasse joindre par un jugement certain deux termes dont, laissé à lui-même, il ne voit que très imparfaitement la liaison, par de faibles arguments, de maigres probabilités. Ceci posé, si nos meilleurs arguments apologétiques, nos plus forts motifs de crédibilité peuvent sans doute nous convaincre légitimement à l'aide de la grâce de Dieu, mais sans elle ne peuvent donner à *personne* une certitude légitime et « vraiment raisonnable », en quoi différent-ils, alors, des plus faibles arguments, que la grâce saurait tout aussi bien faire valoir? Comment peuvent-ils mériter les éloges que leur décerne le concile du Vatican, en les appelant *divinae revelationis signa certissima*, c. III, Denzinger, n. 1790, *divinae institutionis (Ecclesiae) manifestas notas*, n. 1793, *tam multa et tam mira, testimonium irrefragabile*, n. 1794? D'autant plus que le concile ne tire pas leur légitime valeur de la grâce comme si seule elle la leur donnait, mais au contraire, *après* avoir parlé de ces excellentes preuves, traite de la grâce comme d'un autre secours qui vient s'y ajouter, *accedit : Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute*, etc.

Musset fait dire à un incrédule qu'un prêtre tâche d'amener à la religion : « Quittons ce sujet-ci..., je vois que vous avez le crâne autrement fait que moi. » Si de fait le cerveau d'un incrédule était organisé à l'opposé de celui d'un croyant, si l'objet variait du tout au tout suivant la faculté du sujet, en vain présenterait-on des motifs de crédibilité, en vain même

tâcherait-on d'amener l'incroyant à de bonnes dispositions morales pour le préparer à voir. N'en serait-il pas de même s'il manquait à l'incroyant une « faculté surnaturelle » nécessaire pour être légitimement certain du fait de la révélation, et qu'il ne peut recevoir qu'*après* avoir reconnu ce fait? Et s'il connaissait cette théorie, ne pourrait-il pas dire : « Commencez par me fournir dans mon incroyance même cette faculté qui me manque d'après vous, et alors nous pourrions causer utilement. » Et pense-t-on l'attirer par l'espoir de recevoir (et quand?) une vertu infuse qu'on reconnaît ne pouvoir lui prouver?

L'auteur, à l'appui de cette assertion que la grâce (que la vertu infuse en particulier) est absolument nécessaire pour former un jugement « vraiment raisonnable et légitimement certain » sur le fait de la révélation ou de l'Église, établit, comme nous l'avons vu, ce principe que c'est seulement par une faculté surnaturelle que l'on peut connaître un objet surnaturel, du moins comme tel. Ce principe est déjà compromis par les conséquences inadmissibles qui en découlent et que nous venons de signaler. Il doit donc être faux ou du moins trop généralisé, ou exagéré. Pour le défendre, M. Rousselot en invoque un autre plus vaste dont celui-ci n'est que l'application : « C'est une loi générale de toute connaissance, dit-il, qu'il faut une communauté de nature entre le sujet et l'objet, » p. 468. Qu'elle est vague, cette communauté de nature exigée entre le sujet et l'objet! Y a-t-il « communauté de nature » entre le fini et l'infini, entre l'homme et Dieu? Ils ne sont ni dans la même espèce ni dans le même genre, il n'y a qu'analogie entre eux. Et cependant nous sommes bien obligés d'admettre que l'homme a une connaissance naturelle de l'infini, de Dieu, qu'il n'a pas besoin pour cela d'être élevé par une vertu infuse. Vous répondez qu'il y a une communauté de nature en ce sens que l'homme est un esprit et que Dieu aussi est un esprit, bien qu'infiniment supérieur. Mais, dans le même sens et avec le même vague, n'y a-t-il pas communauté de nature entre l'esprit humain d'une part, et l'Église, le Christ, le miracle, la révélation, de l'autre?

Mais le surnaturel, objectera-t-on, est au-dessus de nos forces, de notre puissance naturelle. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas le *produire* : cela veut-il dire que nous ne pouvons en aucun cas le *connaître*, une fois que Dieu lui-même l'a produit sous nos yeux ou qu'il nous en a, par des témoins oculaires et d'autres intermédiaires humains, fait connaître la production? tout cela, sans doute, gratuitement de sa part, car nous ne pouvons l'*exiger*. Il y a cette différence entre produire et connaître, que la cause efficiente (si elle est adéquate ou principale, et non pas purement secondaire, instrumentale) doit au moins égaler l'excellence de son effet, le « précontenir » comme disent les scolastiques; en d'autres termes, le moins ne peut produire le plus, ou *nemo dat quod non habet*. Au contraire, le sujet connaissant ne tire pas son objet de lui-même, il ne le contient pas, il ne le fait pas, il le *suppose* : c'est le principe scolastique (principe de simple bon sens) opposé au subjectivisme. L'*objet*, tenant sa perfection d'ailleurs, peut donc être infiniment supérieur au sujet pensant auquel il s'adapte; et l'acte du sujet reçoit son caractère spécifique de l'excellence de l'objet en lui-même, mais combinée avec la manière imparfaite dont il est perçu, il faut tenir compte des deux éléments. N'appliquons donc pas à la connaissance un principe qui ne regarde que la cause productrice; ne nous laissons pas tromper par la forme grammaticale, verbe actif avec régime direct : « connaître un objet; » il semble à première vue que l'objet soit passif, que nous le produisions par notre connaissance, ou qu'il dépende de nous; et pourtant c'est le

contraire : c'est la faculté qui, bien que produisant son acte d'une activité immanente, dépend de son objet, qui est passive par rapport à lui, qui dans son acte est déterminée par lui. Le cardinal d'Aguirre, après avoir rappelé ce rapport inverse qu'a l'homme avec l'objet extérieur, quand il s'agit de le *produire* ou de le *connaître*, conclut : « Puisque la nature, considérée en soi, ne contient pas l'effet surnaturel ou miraculeux, il s'ensuit qu'elle ne peut le produire par ses propres forces; mais cela ne l'empêche pas d'en tirer une connaissance évidente, une fois qu'existe cet effet. Car l'intuition naturelle peut dépendre d'un objet miraculeux ou surnaturel existant, comme de sa cause formelle extrinsèque, ou qui termine la connaissance : il n'y a, en effet, aucune contradiction à ce qu'un être inférieur en ordre ou en dignité dépende d'un être supérieur, et le suppose existant; tandis qu'il y a contradiction à ce qu'une cause efficiente produise un effet qu'elle ne contient pas du tout. » *S. Anselmi theologia commentarii illustrata*, Rome, 1688, t. I, disp. VIII, n. 25, p. 179.

Sans doute, il est une espèce d'« objet surnaturel » qui échapperait absolument à notre intelligence, si celle-ci n'était élevée par une grâce intérieure, par un *habitus infus*. C'est Dieu perçu en lui-même par la vision intuitive. Sans même parler de sa transcendance par rapport à toute créature, un tel objet échappe spécialement à la nature humaine, parce que, dans l'homme, la connaissance naturelle des choses suprasensibles est abstraite, c'est-à-dire tout l'opposé d'une intuition. Voilà donc un « objet surnaturel » auquel doit répondre une « faculté surnaturelle », un *habitus* élevant l'intelligence, le *lumen gloriæ* des théologiens. Mais il y a un abîme entre Dieu lui-même vu face à face, et un simple signe donné par lui ou un ensemble de signes, comme le miracle ou la révélation par laquelle il témoigne : signes adaptés à nos yeux de chair ou à nos oreilles, à nos concepts abstraits et à notre raisonnement naturel sur les données des sens ou sur les causes des phénomènes : en un mot, adaptés à notre nature. Que des théologiens, par une synthèse tardive, aient étendu à ces signes (parce que nous ne pouvons ni les produire ni les exiger) le grand nom de « surnaturel », tandis que d'autres auteurs, craignant quelque dangereuse confusion, préférèrent les classer dans un ordre à part, le « préternaturel », aussi éloigné de l'ordre surnaturel de la vision intuitive que de l'ordre même de la nature, ce sont là des classifications qui, comme celles de la botanique, par exemple, n'ont de valeur qu'autant qu'elles se rapprochent le plus possible de la réalité des faits, et qu'on ne doit jamais prendre naïvement comme une vérité première, comme un principe évident, devant lequel les faits eux-mêmes soient obligés de plier. On ne doit jamais raisonner ainsi : « Je range sous la même étiquette « d'objet surnaturel » non seulement Dieu vu en lui-même, mais le miracle, la révélation, l'Église et ses charismes, etc. Donc, en vertu de cette classification, de même qu'il faut une « faculté surnaturelle » pour voir Dieu, il en faudra également une pour voir les signes qu'il donne de la révélation, de la mission de Jésus ou de celle de l'Église, en un mot, pour faire de l'apologétique raisonnable et légitimement certaine. » Argumenter de la sorte serait subordonner le réel à l'arbitraire, la chose à l'étiquette. Non, c'est chacun des objets dénommés « surnaturels » qu'il faudra étudier soigneusement et séparément, pour découvrir, d'après leur nature ou d'après la révélation, quelles sont à l'égard de chacun d'eux les conditions de notre connaissance. — Si l'objet est visible de sa nature, comme le miracle présent sous nos yeux, ou raconté par une histoire authentique, la nature intelligente, qui n'a pu le prévoir, ni le faire, ni l'exiger, pourra

cependant suffire à le constater quand il est donné. S'il est invisible, comme l'est pour nous actuellement le fait eschatologique de la vision intuitive de Dieu, alors, pour qu'il soit connu de nous comme certain dans l'avenir, entrevu de loin, sous nos concepts abstraits de « Dieu » et de « voir », il y faut la grâce extérieure de la révélation, mais rien ne prouve, en outre, l'absolue nécessité d'une sorte de faculté nouvelle pour le saisir ainsi. De tels objets, dit le cardinal Billot, « étant une fois supposée la grâce extérieure de la révélation, peuvent être atteints par un acte naturel, c'est-à-dire produit par les seules forces de la nature... La vie éternelle elle-même, nous pouvons la connaître et la désirer par un acte purement naturel, sans aucun don intrinsèque élevant nos facultés. En effet, la béatitude surnaturelle consistant dans la vision de Dieu peut naturellement être représentée par un concept analogique, et être connue dans la réalité de son existence par le témoignage de la révélation confirmée par des signes suffisants. Elle peut semblablement être désirée de ce désir qu'on appelle *appetitus elicitus*, car ce désir naturel se porte sur tout ce qui est connu comme perfectionnant le sujet qui désire : serait-il sensé d'en excepter le bien de la vie éternelle? » *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, t. I, p. 68-70. Si donc nous savons par ailleurs, par la tradition des Pères ou des docteurs basée sur les données de la révélation, qu'une grâce intérieure et surnaturelle doit d'une absolue nécessité coopérer aux actes de foi ou d'espérance par lesquels nous tendons méritoirement à cette béatitude surnaturelle, et qu'à cette grâce nécessaire appartiennent les vertus infuses, cette nécessité absolue de la grâce intérieure ne provient pas de ce qu'avec le seul secours extérieur de la révélation tout « objet surnaturel » échapperait absolument à notre faculté de connaissance naturelle, mais de ce que la faculté doit être élevée pour que l'acte ait dans son essence cette perfection intrinsèque spéciale qui le met en proportion avec la fin à atteindre, et le rend *salutaire* pour la justification, *méritoire* pour le ciel. « Aussi les conciles, continue Son Éminence, ont parlé avec une grande précaution, quand ils parlent de la nécessité absolue de la grâce pour faire les actes mêmes de foi, d'espérance et de charité; ils ajoutent toujours cette limitation : pour faire ces actes *sicut oportet, sicut congruit ad justificationem et vitam æternam consequendam*. » *Loc. cit.*, p. 70. Enfin, si nous nous transportons dans la patrie, s'il s'agit de notre vision intuitive non pas entrevue dès à présent et en énigme, mais un jour vraiment réalisée, c'est là qu'il faut absolument, pour atteindre Dieu en lui-même, pour cet « objet surnaturel » au sens le plus élevé du mot, que la faculté soit élevée par un *habitus infus*, le *lumen gloriæ*; et jamais un tel objet ne pourrait être atteint d'une manière quelconque, par les forces de la nature.

Il serait surtout arbitraire d'établir une corrélation nécessaire et absolue entre cette grâce extérieure du miracle et de la révélation, que les pélagiens admettaient, que saint Augustin consentait à peine à appeler du nom de grâce, et la grâce intérieure et proprement dite à laquelle appartient la vertu infuse de foi, liée intrinsèquement à la justification, à la grâce sanctifiante, à la déification du chrétien. Pour établir une pareille corrélation, il n'y a pas entre ces deux termes la proportion voulue; ils ne sont pas au même sens la « grâce », le « surnaturel ». Il y a là deux ordres différents de dons, qu'on peut appeler « l'ordre préternaturel » et « l'ordre surnaturel ». En sorte que le principe même de proportion qu'on invoque en le pressant trop : « Il faut une communauté de nature entre le sujet et l'objet, » se retournerait plutôt contre cette thèse nouvelle qui, lorsqu'il s'agit de constater simplement le fait

préternaturel du miracle ou de la révélation, exige du côté du sujet une vertu infuse appartenant à un ordre surnaturel très supérieur à ce préternaturel. — Les théologiens qui les premiers ont commencé à faire une synthèse générale du « surnaturel » ont bien remarqué qu'elle renferme des groupes différents, qui ne doivent pas être assimilés pour ce qui est de l'impossibilité naturelle de *connaître* le surnaturel. Molina, par exemple, distingue différents genres de surnaturel, et ajoute : « Ce sont les choses surnaturelles du premier genre que saint Thomas déclare ne pouvoir être naturellement connues par aucune créature intelligente, même après qu'elles sont données..., et par suite ne pouvoir être connues intuitivement ni par nous ni par les anges, si ce n'est surnaturellement. » Il n'en est pas de même d'une autre catégorie de choses « surnaturelles ». Les démons, privés, comme on le sait, de toute vertu infuse et de toute grâce intérieure, ont pourtant, continue Molina, « pu voir intuitivement la résurrection du Christ et celle de Lazare, et les autres miracles de Notre-Seigneur, et savoir que tout cela était surnaturel. » *Commentaria in I^{am} D. Thomæ*, Lyon, 1593, q. LVII, a. 5, disp. I, p. 631, 632. Suarez, bien qu'il diffère de Molina par sa théorie qu'un acte naturel, soit dans l'homme, soit dans l'ange, ne peut atteindre en aucune façon un objet surnaturel du genre le plus élevé — aussi M. Rousselot dans cette question se réclame-t-il souvent de Suarez — admet pourtant sans l'ombre d'un doute qu'on peut naturellement atteindre le surnaturel *quoad modum*, le miracle, une fois que Dieu a bien voulu l'accomplir : les hommes pouvaient naturellement voir Lazare ressuscité, l'eau changée en vin, le Christ marchant sur les eaux, etc. Suarez, *De angelis*, l. II, c. xxx, n. 2, dans *Opera*, Paris, 1856, t. II, p. 302. Et non seulement voir la chose matérielle, qui était naturelle en elle-même, comme le corps vivant de Lazare ressuscité; mais encore connaître le *mode surnaturel* par lequel ce corps avait reçu la vie : le connaître, non pas intuitivement ou distinctement, mais du moins d'une manière abstraite et générale, comme une intervention divine en dehors de l'action des causes secondes. *Quoad modum supernaturalis... non est dubium quin abstracte et generaliter cognosci possit, factas esse (has res) præter naturam. Loc. cit.*, n. 4.

Nous avons insisté sur ce dernier point, à cause de la difficulté de la question et de son importance de nos jours, où l'on parle beaucoup et un peu confusément du surnaturel. Nous n'avons rien dit de la pensée de notre auteur sur la certitude relative et non infaillible qu'ont les enfants et les simples du fait de la révélation, certitude qu'il estime insuffisante à préparer la foi, sans alléguer d'ailleurs rien de nouveau contre la thèse de la suffisance : nous avons largement débattu la question et nous n'y reviendrons pas. Voir col. 231 sq.

Dans un article postérieur, M. Rousselot s'efforce de confirmer son système. Voir les *Recherches de science religieuse*, Paris, janvier-février 1913. Il s'en prend surtout à une certaine « foi naturelle », admise par beaucoup de théologiens; déjà dans les articles précédents il l'avait attaquée et avait signalé, parmi les défenseurs contemporains de cette « foi naturelle », M. Vacant, M. Bainvel, le P. Gardeil, le P. Hilaire de Barenton, le cardinal Billot. Voir *Recherches*, t. I, 1910, p. 245. Il faudrait d'abord la bien définir. Cette foi est dite « naturelle », non que la nature puisse la tirer d'elle-même par le simple jeu de ses principes immanents, sans un secours venant du dehors, surnaturel ou préternaturel. Au contraire, elle suppose d'abord et nécessairement pour chacun de ses actes le secours préternaturel de la révélation transmise du dehors par des intermédiaires. Elle suppose les mira-

cles qui authentiquent pour nous cette révélation. Elle suppose au besoin une grâce intérieure qui nous facilite l'examen de la révélation et des miracles, grâce qui peut être seulement préternaturelle ou surnaturelle *quoad modum*. Elle suppose de bonnes dispositions morales, nécessaires pour le genre d'évidence morale des préambules de la foi; et l'acquisition, le développement, la conservation de ces bonnes dispositions morales a pu exiger, dans la partie affective, dans la volonté, des grâces surnaturelles, ou préternaturelles. Voilà déjà bien du surnaturel préalable pour cette « foi naturelle ». Tous ces secours étant supposés, l'infidèle en marche vers la foi, s'étant ainsi prouvé par des preuves rationnelles tous les préambules, l'existence, la science et la véracité de Dieu, le fait multiple de la révélation chrétienne en général, de l'Église et de la révélation de telle vérité en particulier, peut arriver, selon beaucoup de théologiens, à donner un assentiment certain, basé sur le témoignage de Dieu, à cette vérité, par exemple : « Nous devons nous aimer les uns les autres; Dieu nous jugera; Dieu s'est fait homme pour nous sauver, » et cela sans que son intelligence soit en outre élevée soit par la vertu infuse de foi, soit par une grâce actuelle équivalente et du même ordre; du reste, cet assentiment n'est pas l'acte de foi théologique proprement dit, parce que, faute d'élévation intérieure de la faculté, ce n'est pas un acte *intrinsèquement* surnaturel : voilà dans quel sens on l'appelle « foi naturelle ». Scot l'appelle « foi acquise », par opposition à la « foi infuse » qui est le produit de la faculté élevée par l'*habitus fidei*; et des documents cités par M. Rousselot pour « l'histoire de la notion de foi naturelle, » il résulte que c'est à Scot que revient l'honneur d'avoir le premier établi nettement cette importante *distinction de concepts*. Voir les *Recherches* de janvier 1913, p. 2-14. Quant à l'existence d'une pareille foi, non seulement Scot l'a admise, mais encore il semble avoir admis la *nécessité* de commencer par faire un acte de « foi acquise » toutes les fois qu'on va faire un acte de « foi infuse »; et quelques théologiens de nos jours, en dehors de l'école scotiste, semblent admettre que les choses se passent ainsi en réalité. D'autres ne veulent pas de ces deux actes de foi, l'un naturel, l'autre surnaturel, s'appuyant tous deux sur l'autorité divine et ayant un même objet à croire; c'est une complication qui n'est pas d'accord avec l'expérience générale, les actes surnaturels tombant eux-mêmes sous l'expérience par un certain côté; déjà Lugo a réfuté une semblable opinion. *Disputationes*, Paris, 1891, t. I, *De fide*, disp. I, sect. IX, p. 95 sq. Ceux-là se contentent de dire que la « foi naturelle », si elle n'est pas une condition de la foi surnaturelle, est un acte *possible*, au cas où la faculté n'est pas encore élevée, ou ne peut dans le moment présent être aidée par l'*habitus fidei*. Ainsi le cas où un enfant baptisé, à qui on aurait proposé un faux mystère comme révélé, ferait là-dessus un acte de foi à cause du témoignage de Dieu; *en ce qui tombe sous la conscience*, son assentiment à un faux et à un vrai mystère serait le même et également certain, et appuyé sur les mêmes motifs de crédibilité, et il ne percevrait la différence par aucun *discerniculum*, voir col. 246 sq.; mais il y aurait une différence, invisible à ses yeux, en ce que l'*habitus fidei*, qui ne tombe pas sous la conscience, coopérerait à l'assentiment quand il s'agit du vrai, et non quand il s'agit du faux : voir plus Join, la foi vertu surnaturelle; cette coopération rendrait la foi au vrai mystère un acte *intrinsèquement* surnaturel, tandis que la foi au faux mystère serait la « foi naturelle » dont nous parlons. Ainsi Lugo, *op. cit.*, disp. IV, n. 92, 93, p. 298, 299; Salmanticenses, *De fide*, disp. II, n. 96, p. 147, 148; Kilber, dans *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. IV, *De virtutibus theologicis*, n. 18,

p. 15; n. 196, p. 168, 169, etc. Un autre exemple, qu'ils donnent, est celui où un infidèle, n'ayant pas encore l'*habitus fidei*, est arrivé par les motifs de crédibilité à croire les articles de la foi catholique, mais quelque obstacle du côté de la volonté l'empêche de vouloir universellement et sincèrement se soumettre à la foi; son acte de foi ne serait pas surnaturel. *Gentilis edoctus fidem, nolens esse christianus, cum hoc posset credere totam fidem esse veram, ut Ecclesia tenet: constat... quod talis nulla supernaturali gratia adjutus crederet.* Cajetan, *In Iam II^a*, q. cix, a. 4; dans l'édition léonine de S. Thomas, Rome, 1892, t. vii, p. 298. Cf. Salmanticenses, *De gratia*, disp. III, n. 43, 44, dans *Opera*, Paris, 1878, t. ix, p. 356; *De fide*, disp. I, n. 201, t. xi, p. 93.

Au milieu de ces opinions, notre auteur est parfaitement dans son droit de blâmer cette théorie « qu'un acte distinct de foi acquise précède toujours temporellement l'acte de foi infuse, » *Recherches*, 1913, p. 12; de blâmer « le dédoublement de la foi vivante en un acte de raison et un acte surnaturel, » p. 30, ou le procédé qui consiste à « appliquer sur l'acte naturel la dorure du surnaturel, » p. 35, d'autant plus qu'il serait absurde de considérer un acte naturel qui fût ensuite « élevé », l'élévation ne pouvant tomber que sur une faculté pour lui faire produire un acte essentiellement différent de l'acte naturel, et c'est ainsi que les théologiens cités entendent les choses. Libre à lui de rejeter les conclusions de Cajetan ou des Salmanticenses, de Lugo ou de Kilber, que nous venons de citer. Mais a-t-il la même liberté de rejeter l'existence de tout jugement de crédibilité antérieur à l'acte de foi surnaturel, et de « concentrer » tous les jugements de crédibilité dans cet acte? Ce n'est plus la même question : quoi qu'on pense de la « foi naturelle », il faut bien admettre, comme nous l'avons montré, à cause de la succession des actes dans l'esprit humain, et des preuves différentes de chaque préambule de la foi, il faut bien admettre des jugements de crédibilité portant sur tel ou tel préambule isolément, qui ne permettent pas de faire encore aucun acte de foi à la parole de Dieu, ni naturel, ni surnaturel, et qui précèdent l'infusion de la vertu de foi. En supprimant cette préparation de l'acte de foi par des jugements de crédibilité distincts et successifs, M. Rousselot a contre lui toutes les écoles réunies, thomistes, scotistes, théologiens de la Compagnie de Jésus et tous les autres; tous depuis des siècles ont admis ces jugements de crédibilité préalables. Un tel accord entre des écoles si facilement divisées est déjà bien remarquable au point de vue purement humain; mais de plus, un consentement si unanime et si durable a sa valeur au point de vue théologique de la tradition; n'est-il pas téméraire de s'en écarter pour introduire du nouveau? Ne laissons donc pas ici la « notion de foi naturelle » et son histoire nous donner le change. Il s'agit, avant tout, des jugements de crédibilité avant la foi, et il faut les admettre; si, à les admettre, on devait arriver logiquement à reconnaître aussi la « foi naturelle », tant mieux pour elle; mais cette conséquence logique n'est pas prouvée, et la foi naturelle reste une question controversée et secondaire, qu'il ne faut pas substituer à la question décidée et principale.

Pour montrer que saint Thomas n'a admis ni l'existence ni la possibilité d'une « foi naturelle », ce qui est possible après tout et demanderait une très longue discussion dont nous n'avons pas le loisir, l'auteur cite différents textes de lui. *Recherches*, 1913, p. 16-21. Nous ne retiendrons que les deux premiers, parce qu'ils touchent à une autre question déjà traitée tout à l'heure, voir col. 240, beaucoup plus importante que celle de la « foi naturelle ». Car on voudrait nous prouver aussi par ces textes que la doctrine de saint Tho-

mas « requiert rigoureusement la grâce (entendez la grâce de l'*habitus fidei*, ou du moins une grâce actuelle équivalente qui élève la faculté) soit pour croire, soit pour voir qu'il faut croire. » *Loc. cit.*, p. 25. Pour croire, oui; pour voir qu'il faut croire, en comprenant là-dedans tous les jugements de crédibilité, tant spéculatifs que pratiques, et chez les infidèles qui se convertissent à la foi aussi bien que chez les fidèles, non, et les textes allégués ne le disent pas. Le premier conclut que, « puisque l'homme, dans son assentiment aux articles de foi, est élevé au-dessus de sa nature, il faut que cela lui vienne d'un principe surnaturel. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. vi, a. 1. Il s'agit là de l'assentiment de foi théologique, et non pas des jugements de crédibilité. De même pour le second texte : *in fide qua in Deum credimus... est aliquid quod inclinat ad assensum, et hoc est lumen quoddam, quod est habitus fidei*, etc., *In Boetium, De Trinitate*, q. iii, a. 1, ad 4^{um}, édit. Vivès, t. xxviii, p. 508; du reste, ce second texte sera expliqué plus bas. Voir la foi vertu surnaturelle, sa certitude particulière. Comme M. Rousselot confond dans un seul acte les jugements préalables sur le fait de la révélation, de l'Eglise, etc., avec l'acte de foi lui-même, il applique naturellement dans sa pensée, à la perception de la crédibilité, ce que saint Thomas dit de l'assentiment de foi. Mais il ne prouve pas que saint Thomas ait fait la même confusion que lui et nous avons le droit, nous, de distinguer, avec tous les théologiens disciples de saint Thomas, ces actes très distincts, et, quand le saint docteur parle de l'« assentiment de foi », de ne pas entendre autre chose. En face de ces deux textes qui ont une certaine apparence en sa faveur, M. Rousselot en cite un autre que nous regardons comme très clairement en notre faveur, car il s'agit des démons qui, sans avoir l'*habitus fidei* ni aucune grâce élevant leur faculté, ont la crédibilité suffisante des révélations divines, par exemple, sur leur sort futur, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. v, a. 2; le grand principe métaphysique sur la nécessité d'une « faculté surnaturelle » pour connaître la révélation ne vaut donc pas; autrement il devrait s'appliquer partout, même aux démons. L'auteur reconnaît loyalement que ce texte « peut sembler constituer une sérieuse objection à l'interprétation » qu'il propose de la doctrine de saint Thomas. *Loc. cit.*, p. 22. Les efforts qu'il fait pour se concilier ce texte ne semblent pas heureux; en fin de compte, il se contente d'affirmer simplement son principe métaphysique, p. 23, note 3.

Ainsi, tout au plus pourrait-on dire que la pensée de saint Thomas reste un peu obscure, peut-être hésitante. D'ailleurs, dans ses aperçus souvent très brefs sur un sujet très compliqué, il n'a pas distingué aussi nettement qu'on l'a fait après lui le rôle de la grâce dans la perception première de la crédibilité, et le rôle de la grâce dans la foi; l'espèce de grâce différente qui peut intervenir pour l'un ou l'autre de ces buts; la nécessité de la grâce plus rigoureuse pour l'un que pour l'autre. Il passe parfois de l'un à l'autre sans avertir. Ces considérations, à elles seules, suffiraient à nous dispenser d'entrer dans une fastidieuse discussion de textes. Et M. Rousselot ne dit-il pas, de son côté, que la théorie du rôle que jouent dans la foi la grâce et les dispositions du sujet « chez saint Thomas lui-même, malgré des points d'attache nombreux, symétriques et très remarquables, est encore trop peu développée. » Ici nous sommes d'accord. La différence vient ensuite, quand il s'agit de « développer » les brèves indications du docteur angélique. Quelle méthode suivre? M. Rousselot pense que, pour obtenir un progrès dans la théorie de l'acte de foi, il faut puiser aux sources de la philosophie pragmatiste, nous l'avons vu. « J'ai essayé d'utiliser, ajoute-t-il en 1913, certaines notions précieuses que la philosophie mo-

derne a mises au jour touchant la potentialité, l'appétivité, la volontarété de toute connaissance conceptuelle. » *Loc. cit.*, p. 36. Il tient surtout à ce que connaître soit vouloir, soit aimer : « L'immanence de la volition dans l'intellection est, à cet égard, une des notions les plus nécessaires à éclaircir. » Il voudrait utiliser « l'explication kantienne de la perception du beau », connaître au moyen d'un plaisir, p. 32; comme si d'ailleurs toute perception du vrai pouvait se ramener à la perception du beau ! Pour nous, la méthode qui nous paraît préférable sur le terrain théologique consiste à utiliser l'immense travail qu'ont fait sur les données de saint Thomas les grands théologiens suscités à leur tour par la providence, mieux éclairés que lui sur certains points par de nouvelles recherches, de nouvelles hérésies et de nouvelles définitions de l'Église; surtout quand on peut avoir le consentement unanime de leurs diverses écoles.

6° *Autres systèmes qui exigent, pour discerner le miracle, non pas une grâce quelconque, mais spécifiquement la grâce de la foi.* — Nous les indiquerons brièvement; ils diffèrent du précédent en ce que, par « grâce de foi », ils n'entendent pas la *virtu infuse* de foi, dont ils se soucient peu, mais l'acte même de foi. Leur principal inconvénient est d'enlever au miracle son rôle apologétique si nécessaire, voir col. 142, et si marqué dans l'Écriture et les Pères, voir CRÉDIBILITÉ, col. 2236-2257; car s'il n'est reconnu comme miracle qu'après l'acte de foi et en vertu de cet acte, il ne peut lui servir de préparation rationnelle, et n'a pas de valeur apologétique.

1. Parmi les protestants conservateurs qui ont gardé une conception assez exacte de l'acte de foi, plusieurs ne veulent pas du miracle comme motif de crédibilité. Soit défiance générale de la raison humaine gâtée par le péché originel, soit crainte exagérée de la difficulté qu'il peut y avoir à manier le critère du miracle, soit désir de fonder la foi uniquement sur l'expérience intérieure, ils disent que le miracle n'est pas une preuve de la foi, mais un objet de foi; que les miracles de Jésus, par exemple, ne servent pas à prouver sa mission (quoi qu'il ait dit le contraire, voir col. 69), mais doivent être crus comme les autres faits ou enseignements qui appartiennent au contenu de l'Évangile. On pourrait leur montrer que ces deux points de vue sont conciliables entre eux, que les miracles du Christ peuvent être preuve de foi ou objet de foi, suivant que l'on considère les Évangiles tantôt apologétiquement comme livres historiques et humains, tantôt théologiquement comme livres inspirés et parole de Dieu. Mais enfin, selon eux, ces miracles, ne devant figurer que de la seconde manière, sont seulement une des choses que nous croyons, et encore ne sont-ils pas une des principales : de sorte qu'avant de les croire, on a déjà la foi et on a fait un premier acte de foi, peut-être même beaucoup d'autres. Les miracles qu'ils retiennent viennent donc toujours après la foi, jamais avant. Notons que leur théorie, fautive dans sa généralité, est vraie de certains miracles racontés dans l'Évangile, qui n'ont pas été faits devant un grand nombre de témoins, et dont la preuve historique est insuffisante pour nous, en sorte qu'ils n'ont pas de valeur apologétique, mais restent simplement objet de notre foi. Telle est la conception virginale du Christ, qui, pour sa mère, a été un motif de crédibilité, et même de toute première valeur, et ne l'est pas pour nous, d'après saint Thomas lui-même. *Sum. theol.*, III^a, q. xxix, a. 1, ad 2^{um}.

2. Certains modernistes, et les protestants libéraux, en disant aussi que « le miracle suppose la foi, que sa conception vient de la foi, » etc., entendent tout autre chose par le mot « foi », c'est-à-dire la naïve crédulité, l'esprit légendaire, générateur des

légendes et des mythes. Voir col. 141-142. Nous n'avons pas à réfuter ici ce pur rationalisme ou naturalisme, cette négation *a priori* du miracle et de sa possibilité. Voir MIRACLE.

3. Le système de M. Édouard Le Roy est plus compliqué : il exige la foi à un double titre pour le miracle, d'abord pour le *produire*, ensuite pour le *discerner*. — a) Pour prouver que la foi *produit* le miracle, il cite les textes de l'Évangile qui, sous le nom de « foi », font allusion à ce charisme particulier que l'on a appelé, chez les catholiques aussi bien que chez les protestants, la « foi des miracles ». Voir col. 69 sq. Et il conclut : « Toujours la foi précède, accompagne, explique l'œuvre merveilleuse... Il n'y a de miracle que par la foi... Le miracle manifeste le pouvoir causal de la foi. Par lui, la foi montre qu'elle est une force efficace et réelle capable de vaincre les forces physiques... Sans doute, on peut croire sans être pour cela thaumaturge. Mais c'est que l'on croit d'une foi chancelante. » *Annales de philosophie chrétienne*, 1906-1907, t. CLIII, p. 248, 249. On voit l'inconvénient de confondre la foi théologale exigée de tous les fidèles avec la foi-charisme donnée aux apôtres et à certains fidèles : c'est de mettre tous les chrétiens dans l'alternative d'être des thaumaturges ou de n'avoir qu'« une foi chancelante » ; c'est d'empêcher la foi de venir jamais après le miracle, ce qui est admissible de la foi-charisme, mais non de la foi ordinaire des fidèles ; c'est de supprimer le miracle comme motif de crédibilité, puisqu'il n'est plus présenté comme signe de l'origine divine de la révélation chrétienne, mais comme signe de la foi-charisme, signe de la puissance et de l'efficacité de la foi personnelle de tel individu ; signification bien moins utile, et même décevante, parce que le miracle ne suppose pas nécessairement cette foi comme sa cause, et il est inexact que cette foi « le précède toujours » ou qu'elle soit toujours exigée dans l'Évangile comme une condition du miracle. Voir col. 69. Du reste, l'auteur semble réduire la « foi des miracles » à ce qu'on appelle vulgairement « la foi qui guérit », c'est-à-dire la confiance du malade, ce qui supprimerait arbitrairement de l'Évangile et de la vie de l'Église tous les miracles autres que les guérisons, tous ceux qui sont faits sur des êtres incapables de confiance, comme la multiplication des pains, la marche sur les eaux, l'arrêt subit de la tempête, etc., ou même les guérisons d'hommes inconscients ou placés à distance, et les résurrections. La fausse hypothèse de la foi-confiance précédant *toujours* le miracle, et le conditionnant, permet à l'auteur d'expliquer que « le miracle est surnaturel... parce que la foi » dont il dérive nécessairement « l'est elle-même, » *loc. cit.*, p. 250, et d'exclure ainsi le sens vrai dans lequel on doit admettre que le miracle est préternaturel, c'est-à-dire : a. parce qu'il dépasse la puissance des causes secondes, au moins de celles qui ont pu agir dans la circonstance donnée, et montre ainsi une intervention positive et immédiate de toute la puissance de Dieu, approuvant une doctrine, garantissant la mission d'un envoyé ; b. parce que nous ne pouvons pas l'exiger, parce que nous n'y avons pas droit. Pour M. Le Roy, le miracle perd cette caractéristique essentielle ; il devient, au contraire, l'œuvre propre et naturelle d'une cause seconde qui est l'activité humaine, l'activité à laquelle l'homme a droit : « Un miracle, c'est l'acte d'un esprit individuel..., agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, retrouvant en fait, et comme dans un éclair, sa puissance de droit. ... On peut dire que le miracle n'est pas autre chose que l'acte libre porté à sa plus haute puissance, » *loc. cit.*, p. 242, ce qui est la négation du miracle tel que l'Église l'entend, « montrant la toute-puissance de Dieu » et par là devenant « un signe très certain de la révélation

divine. » Concile du Vatican, c. III, Denzinger, n. 1790. Aussi, M. Brunschwig a-t-il bien noté que la conception du miracle chez M. Le Roy, quoi qu'en dise celui-ci, diffère radicalement de la conception traditionnelle. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912, p. 108 sq. Et M. Blondel, « que le système de M. Le Roy combine ensemble des thèses confuses et inexactes..., incompatibles les unes avec les autres au point de s'entre-détruire, délétères au point de détruire cela même qu'elles prétendent expliquer et maintenir (le miracle). » *Ibid.*, p. 153.

b) Après avoir donné à la foi le rôle de « génératrice du miracle » le nouveau système lui donne encore celui de reconnaître le miracle, de le discerner. Ici revient, et plus manifestement, l'équivoque du mot « foi » : tellement que M. Le Roy, pressé par les objections du P. Laberthonnière, finit par déclarer qu'il parle de deux espèces de foi. En présentant la foi comme génératrice du miracle, « je prends, dit-il, le mot *foi* dans l'acception la plus large : ce n'est... ni forcément la foi chrétienne ou, en général, la foi religieuse, ni même une foi légitime et fondée... Mon attention ne se porte que sur son intensité, et sur l'éclair d'exaltation qui peut résulter pour elle de certaines circonstances... C'est un fait que la *foi guérit*... Ce n'est pas (de la foi chrétienne) particulièrement que je parle, mais de la foi-confiance en général... Quelle que soit la manière dont, ultérieurement et pour d'autres motifs, on qualifiera la foi génératrice, c'est toujours comme foi-confiance qu'elle engendre la matérialité du miracle, ou plus précisément du fait qui peut être miracle (car au point de vue de la pure matérialité, miracle et prestige ne font qu'un); et c'est pourquoi les faits extraordinaires dont nous parlons peuvent être acceptés par le savant... Venons maintenant au discernement du miracle. Cette fois, il s'agit bien de la foi chrétienne, puisque c'est du point de vue de cette foi que j'ai voulu indiquer comment peut se faire la discrimination du miracle et du prestige... Ne confondons pas foi-confiance et foi-croyance, foi psychologique et foi surnaturelle. » *Bulletin*, p. 151, 152. Mais alors, si la foi génératrice n'a pas besoin d'être religieuse, ni même « légitime et fondée », si c'est une foi-confiance quelconque pourvu qu'elle ait « un éclair d'exaltation », s'il ne faut pas « la confondre avec la loi surnaturelle », comment a-t-on pu dire ailleurs que le miracle est surnaturel, parce que cette foi qui le produit « l'est elle-même ? » *Annales...*, loc. cit., p. 250. Comment a-t-on pu dire plus haut que cette foi est « une participation vécue à des réalités divines, grâce vivifiante et libératrice ? » *Bulletin*, p. 105. Et si l'autre « foi », celle qui doit discerner le miracle, est « la foi chrétienne », alors le miracle n'est pas fait pour persuader ceux qui ne l'ont pas, les *infidèles* : ce qui est contraire à la tradition des Pères et à saint Paul. I Cor., xiv, 22. M. Le Roy cherche à éviter ce dernier inconvénient : « En disant que le miracle est un signe qui s'adresse à la foi et n'est entendu que de la foi, je parle d'une foi naissante, non parfaite, qui se cherche encore, qui travaille à s'éprouver et à s'accroître. Voilà pourquoi le miracle peut jouer son rôle apologétique, peut concourir à la genèse de la foi qu'à un autre point de vue il suppose. Il serait indiscernable, il serait lettre morte pour qui ne posséderait aucun commencement de foi. » *Bulletin*, p. 107, 108. Cet adoucissement n'enlève pas la contradiction avec l'Écriture et la tradition. « Ce n'est jamais que d'une croissance et d'un progrès, dit M. Le Roy, non point d'une création *ex nihilo*, qu'il s'agit au sujet de la foi et de la grâce. » *Loc. cit.* Saint Paul, lui, y voit une création : « Dieu qui a dit : Que la lumière brille du sein des ténèbres, c'est lui qui a fait luire sa clarté dans nos cœurs. » II Cor., iv, 6. « Nous sommes son ouvrage, ayant été créés en

Jésus-Christ dans les bonnes œuvres. » Eph., ii, 10. Aussi parle-t-il d'une « nouvelle création ». II Cor., v, 17. Les infidèles n'ont pas une foi chrétienne « qui travaille à s'accroître : » ils n'ont pas un atome de foi chrétienne. Tout ce qu'ils ont, c'est la loi naturelle « écrite dans leurs cœurs, » Rom., ii, 15, c'est la raison qui, aidée au besoin d'une grâce facilitante, peut et doit leur donner certains préambules de la foi, nécessaires à la conception et au discernement du miracle, comme l'existence et la providence de Dieu, sa toute-puissance et la possibilité du miracle. Mais ne confondons pas la foi et ses préambules : de ce que certains de ses préambules sont nécessaires au discernement du miracle, ne concluons pas que la foi chrétienne elle-même lui soit nécessaire, et qu'il ne s'agisse pour l'incroyant que d'augmenter cette foi.

Quant au *cercle vicieux* que M. Le Roy se propose d'éviter, volontiers nous reconnaissons qu'il l'évite, en n'exigeant qu'une foi « naissante » pour discerner le miracle, et en réduisant le rôle apologétique du miracle à « accroître » la foi. On l'éviterait encore mieux, c'est-à-dire sans tomber dans d'autres inconvénients que nous avons signalés, si l'on disait que la foi proprement dite n'est requise à aucun degré pour reconnaître et discerner le miracle. A propos de *cercle vicieux*, nous devons signaler une autre objection de ce genre contre notre apologétique traditionnelle, contre la preuve de nos mystères par le miracle : « C'est un *cercle vicieux*, de prouver le surnaturel par le surnaturel. » Des erreurs opposées à l'extrême, le rationalisme allemand et le fidéisme de Bautain, ont fraternisé en nous faisant cette objection. Voir Hettinger, *Théologie fondamentale*, t. I, § 20, trad. franç., Paris, 1888, p. 282. — *Réponse*. — Le *cercle vicieux* revient à prouver une chose (qui a besoin de preuve) par elle-même : a par b et b par a, donc en définitive a par a. Mais dans notre cas, il n'y a que le *mot* de surnaturel qui soit identique des deux côtés, et qui donne une apparence de pétition de principe ou de *cercle vicieux* : ce mot couvre en réalité deux *choses* fort différentes. La première, le *mystère*, est inaccessible à notre expérience naturelle et à notre raison philosophique, mais peut se prouver par le témoignage divin, dont le fait se constate au moyen de signes miraculeux, si Dieu veut nous donner révélation et miracle, ce qui est pour nous une grâce extérieure; et la preuve est valable, car le témoignage bien constaté d'un infailliable témoin est une source extrinsèque de certitude. La seconde chose, le *miracle*, avec la fait de la révélation dont il est le signe, pour « surnaturel » qu'il soit appelé, tombe cependant sous l'expérience humaine et sous la raison naturelle, et est transmissible par le témoignage humain : c'est donc comme un pont jeté entre les mystères invisibles et nos facultés humaines; pont de fabrication toute divine, mais ouvert à notre connaissance naturelle pour qu'elle y entre de plain-pied, quand il est gratuitement donné. Ainsi le surnaturel le plus caché se trouve relié à la connaissance rationnelle par un procédé logiquement cohérent. Lorsqu'elle aborde ce procédé, la raison humaine, d'une part, n'est pas laissée entièrement à ses seuls moyens naturels, puisqu'elle dépend alors de la grâce *extérieure* de la révélation; mais, d'autre part, elle n'a pas besoin d'être élevée par une vertu infuse ni de recevoir ainsi de nouvelles forces *intérieures*, tant qu'elle ne fait encore que constater avec une certitude morale et naturelle le fait de cette révélation, avant la certitude surnaturelle de l'acte de foi, lequel peut d'ailleurs être différé ou même refusé. Voir ce que nous avons dit du surnaturel et du préternaturel, col. 276. — Bien des erreurs contemporaines sur la révélation et la foi viennent de ce que l'on n'a pas exactement saisi l'ensemble de ce *processus*, qui fait comme l'ossature de l'apologétique traditionnelle.

VIII. PERSÉVÉRANCE DANS LA FOI: RÉOLUTION DE PERSÉVÉRER. — Nous abordons des questions nouvelles et fort pratiques. En traitant de la *fermeté* de la foi, élément de sa *certitude*, jusqu'ici nous n'avons considéré qu'une fermeté d'adhésion *actuelle*, une fermeté de conviction pour le moment présent, et qui suffit à la certitude d'un acte de foi. Mais souvent on étend le mot « fermeté » à signifier une certitude *habituelle*, une force de conviction qui dure, ce que nous appellerons en termes plus clairs *constance*, *persévérance dans la foi*. Nous entendons une persévérance vraiment complète, *perpétuelle*, c'est-à-dire allant jusqu'à la fin de la vie, et sans interruption soit par l'apostasie soit par un doute librement accepté. Et la première question qui se pose, c'est de savoir si une telle persévérance est *possible* à tous les fidèles. Il y a contre cette possibilité deux classes bien distinctes d'obstacles. La première vient des passions et de la mauvaise volonté, puisque la certitude des préambules, condition de la possibilité et de l'obligation pratique de croire, n'est ordinairement qu'une certitude *morale*, laquelle dépend de bonnes dispositions morales. Voir col. 210. Ces bonnes dispositions venant à céder devant l'orgueil ou d'autres passions mauvaises, la certitude des préambules de la foi peut succomber, et avec elle la possibilité de croire, comme elle peut revenir par le seul fait du changement du cœur. Nous n'entrerons pas dans l'étude de ce genre d'obstacles affectifs, soit parce que cette étude est relativement facile, soit surtout parce qu'elle ne regarde pas directement notre sujet. La seconde classe d'obstacles provient de notre intelligence elle-même, de ses faiblesses et de ses besoins; leur étude est tout à fait propre à notre sujet, et comprend plusieurs questions intéressantes et difficiles. D'abord, question de *méthode* scientifique. Si l'on veut transformer la foi naïve de l'enfance en une foi parfaitement raisonnable pour un homme instruit, ne conviendrait-il pas de l'interrompre soi-même à un certain point de la vie et de douter volontairement de toute sa religion, jusqu'à ce qu'on en ait fait une démonstration rigoureuse et complète? Hermès l'a pensé. Ensuite, question de *crise* imprévue et soudaine où peut se trouver un croyant. Sans interrompre de sa propre initiative, à la façon d'Hermès, la foi de son enfance, ne peut-il y être forcé, au moins pour un temps, par des circonstances telles que la crédibilité, condition nécessaire de sa foi, vienne à lui manquer sans qu'il y ait de sa faute? Cette question se complique d'une question d'*équité* et de droit commun à tous les hommes: nous approuvons les membres des autres Églises, quand ils doutent de la religion de leur enfance et la quittent pour entrer dans l'Église catholique: n'est-il pas équitable d'approuver aussi les catholiques, s'ils disent que leur conscience les force à quitter leur religion, ou à entrer dans une autre? Enfin, à la persévérance dans la foi, si elle est voulue de Dieu, correspond dans le fidèle une résolution de persévérer. Cette résolution est-elle prudente, et quelle doit être sa portée? Voilà les questions qui s'offrent à nous. Donc: 1° documents généraux de la révélation sur la persévérance dans la foi; 2° méthode d'Hermès; 3° différence entre l'Église et les sectes quant au doute et au changement de religion; possibilité pour tout catholique d'avoir toujours la crédibilité nécessaire et de persévérer dans la foi; 4° résolution de persévérer, et de préférer la révélation divine à tout ce qui la contredit.

1° Documents généraux de la révélation sur la persévérance dans la foi, sa possibilité et son obligation. — 1. *Écriture sainte*. — Elle montre la persévérance dans la foi comme une condition nécessaire de salut, comme une obligation. L'obligation suppose la possibilité, *ad impossibile nemo tenetur*; d'ailleurs la parole de Dieu

qui ne peut exhorter à une chose impossible, exhorte les fidèles à persévérer dans la foi. Voir Col., I, 22, 23; II, 6-8; Heb., x, 22, 23, 38; I Joa., II, 24; II Joa., 9.

2. *Pères*. — Tertullien, à l'encontre des hérétiques qui cherchaient toujours sans s'arrêter à rien, affirme que, quand on a trouvé la foi, il n'y a plus qu'à la garder: *Quærendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris, et nihil nisi amplius custodiendum quod credidisti. De præscript.*, c. IX, P. L., t. II, col. 23. Saint Jean Chrysostome commente ainsi les paroles de l'Évangile, *Estote prudentes sicut serpentes*: « Comme le serpent livre son corps aux coups, pourvu qu'il sauve sa tête: ainsi, nous dit le Christ, vous devez tout sacrifier pour garder la foi: les richesses, les membres, la vie même. C'est que la foi est comme la tête et la racine: si vous la gardez, la perte du reste sera ensuite surabondamment réparée. » *In Matth.*, homil. XXXIII, n. 2, P. G., t. LVII, col. 390. « Que de langues contredisent la vraie doctrine! dit saint Augustin. Pour toi, cours au tabernacle de Dieu, attache-toi à l'Église catholique, ne t'écarte pas de la règle de vérité. » *Enarr. in ps.* XXX, serm. III, n. 8, P. L., t. XXXVI, col. 253. « Persévère dans ce que tu as appris, suivant la parole de l'apôtre, ajoute saint Cyrille d'Alexandrie; dans ton âme simple conserve la foi; et plaçant la tradition de l'Église comme une base dans le sanctuaire de ton cœur, garde la doctrine qui plaît à Dieu. » *Homil. pasc.*, VIII, n. 1, P. G., t. LXXXVII, col. 558. Saint Anselme dit du chrétien: « Qu'aucune difficulté ou impossibilité de comprendre ne puisse l'arracher à la vérité, à laquelle il a adhéré par la foi. » *De fide Trinitatis*, c. II, P. L., t. CLVII, col. 263. Résumant l'enseignement des Pères, saint Thomas dit de tous les fidèles, même de ceux qui comprennent le moins les dogmes, qu'on leur enseigne: *Intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum. Sum. theol.*, II^e II^e, q. VIII, a. 4, ad 2^{um}. Que l'on ne doive jamais dévier de la foi reçue, voilà bien la persévérance obligatoire dans la foi.

3. *Documents ecclésiastiques*. — Le concile de Trente, après avoir dit que la *justice*, qui nous renouvelle intérieurement et que nous recevons dans la justification, sess. VI, c. VII, Denzinger, n. 799, comprend les dons infus de *foi*, d'espérance et de charité, n. 800: après avoir rappelé les cérémonies du baptême, et comment les catéchumènes, candidats du baptême, demandent à celui qui va les baptiser « la *foi*, qui donne la vie éternelle », ajoute: « Recevant donc cette justice chrétienne et véritable (qui comprend la foi), à la place de celle qu'Adam par sa désobéissance a perdue pour lui et pour nous comme une parure donnée par le Christ, ils reçoivent l'ordre de la conserver, après leur nouvelle naissance (leur baptême), toujours blanche et immaculée, pour l'apporter ainsi au tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ et obtenir la vie éternelle. » *Loc. cit.* La profession de foi de Pie IV, ou du concile de Trente, se termine par un serment solennel de « garder et de confesser cette foi catholique... entière et immaculée jusqu'au dernier soupir très constamment, avec l'aide de Dieu, » Denzinger, n. 1000: commentaire parfaitement clair de la phrase un peu plus enveloppée que nous venons de citer du concile de Trente. Le concile du Vatican dit à son tour: « Personne n'obtiendra la vie éternelle s'il n'a persévéré (dans la foi) jusqu'à la fin. Or, pour que nous puissions remplir notre devoir d'embrasser la foi véritable et d'y persévérer constamment, Dieu par son Fils unique a institué l'Église, et l'a revêtue de signes manifestes de son institution, » etc. Denzinger, n. 1793. Tout ce passage sera expliqué plus bas.

2° *Méthode d'Hermès*. — 1. *Notions préliminaires*. — Pour éclairer la question, et faire saisir la portée des condamnations de l'Église, nous devons tout

d'abord distinguer deux espèces de doute, le réel et le fictif.

a) Le doute *réel* nous est déjà connu comme une *suspension du jugement* entre deux thèses contradictoires, un état d'équilibre de l'esprit n'inclinant pas plus d'un côté que de l'autre. Voir la définition de saint Thomas que nous avons citée à propos de l'opinion, col. 92. Analysons ce concept. On peut s'abstenir, même volontairement, de porter un jugement, sans qu'il y ait pour cela doute. « Si quelqu'un, dit Lugo, en face de tous les motifs de crédibilité ne veut pas faire pour le moment l'acte de foi, parce qu'il n'y est pas obligé pour chaque instant, *pro semper*, et qu'il veut alors éviter la fatigue, se distraire à d'autres objets, la suspension de l'assentiment n'est pas alors un doute. » *Disput.*, Paris, 1891, t. I, disp. XVII, n. 86, p. 786. Car une telle abstention commandée par un tel motif « ne déroge en rien à l'autorité de la foi, dit-il plus loin. Au contraire, celui qui retient son assentiment à cause des difficultés qui se présentent contre la vérité de la foi, par le fait même semble approuver tacitement ces difficultés et ces raisons et leur reconnaître de la valeur; il donne suffisamment à entendre qu'il y a danger de se tromper en faisant l'acte de foi et c'est pour éviter ce danger qu'il se commande à lui-même une suspension d'assentiment. Dans une telle volonté (inspirée d'un tel motif) se manifeste une grave irrévérence à l'égard de la foi (de la révélation divine)... Même entre hommes, si à l'affirmation sérieuse d'un grave personnage, confirmée peut-être par serment, vous répondez : Je suspends mon jugement — il serait en droit d'y voir une insulte. » *Loc. cit.*, n. 91. Lugo ajoute que s'abstenir d'affirmer par crainte de se tromper, c'est là proprement « suspendre son jugement, c'est là « douter » d'après l'origine même du mot *dubius* : qui *haeret inter duas vias*. Il y aurait donc doute *réel*, si, par crainte de se tromper dans plusieurs des convictions de son enfance, on s'efforçait à un moment donné de faire table rase de toute certitude antérieure, de soulever des doutes contre tout ce qu'on tenait jusqu'à présent comme assuré, en attendant de reconquérir scientifiquement la certitude dans la mesure du possible. Le fait d'*espérer* reconquérir la certitude perdue, ou le fait d'appeler ce doute « méthodique » parce qu'il fait partie d'une méthode ne l'empêcherait pas d'être *réel*; c'est donc à tort que plusieurs prennent comme équivalents ces deux épithètes : doute méthodique, doute fictif. Cette espèce de doute réel est appelée parfois « doute positif », sans doute à cause de l'effort positif et même violent qu'il implique contre une conviction déjà enracinée, à laquelle on tâche d'enlever ce règne paisible et incontesté qu'on appelle la certitude *habituelle*. Du reste, le nom de « doute positif » ayant un autre sens en théologie morale, il vaut peut-être mieux s'en tenir à l'expression moins ambiguë de « doute réel ».

b) Le doute *fictif* ne fait pas cet effort violent contre une conviction antérieure, et ne la remet pas réellement en question. Il se contente de ne pas regarder la preuve sur laquelle a été basée la certitude *habituelle* de l'objet, de ne pas l'évoquer à l'état *actuel*, de faire abstraction temporairement de cette preuve et de cette certitude déjà conquise. Soit un mathématicien qui essaye une nouvelle démonstration d'un théorème. Il n'a pas besoin pour cela de douter réellement de la valeur de l'ancienne preuve qu'il a depuis longtemps, ni de rétracter ou d'attaquer la certitude *habituelle* qu'elle a produite dans son esprit : c'est assez qu'il laisse de côté cette preuve ancienne, qu'il s'abstienne d'en ranimer le souvenir au moment même où il en cherche une autre, qu'il fasse comme si elle n'existait pas, comme si l'énoncé du théorème s'offrait à lui pour la première fois, sans appui antérieur, sans garantie de

vérité. Voilà le doute fictif, grâce auquel le savant concentre toute son attention sur une démonstration nouvelle, la laisse agir seule sur son esprit pour mieux en éprouver et en juger la valeur. Kleutgen, qui a beaucoup étudié et analysé les ouvrages d'Hermès, décrit ainsi le doute fictif : « L'esprit n'est pas indécis sur la vérité de la chose, mais il procède comme s'il était indécis, pour démontrer scientifiquement la vérité que par ailleurs il admet sans hésiter. » *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. franç., t. I, n. 223, p. 432. Déjà saint Augustin avait bien décrit le doute fictif : « Quoique je tiennne tout cela d'une foi inébranlable, dit-il, cependant, parce que je ne le tiens pas encore par la connaissance (scientifique), nous allons chercher comme si tout cela était incertain. » *De libero arbitrio*, l. II, c. II, *P. L.*, t. xxxii, col. 1242. Voir aussi un endroit de ses *Rétractations* où il avertit que, dans un passage de son *De vera religione*, c. xxv, il ne faut pas voir un doute réel, mais seulement fictif. *Retract.*, l. I, c. xiii, n. 6, *P. L.*, t. xxxii, col. 604. Les scolastiques ont exprimé le doute fictif par ces formules interrogatives, dubitatives en apparence seulement, mises en tête des différentes questions qu'ils traitent : *Utrum Deus sit? Utrum Deus sit corpus?* etc.

2. *Exposé de la méthode d'Hermès.* — Nous n'avons pas à faire ici la biographie d'Hermès, professeur de théologie catholique et chanoine de Cologne, homme de vie irréprochable et d'excellentes intentions, mais dont les idées se ressentirent du triste état où végétait alors la théologie en Allemagne, voir Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1912, t. v, col. 899; cf. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme*, 1905, t. II, p. 6-12; puis le mouvement hermésien, surtout après la mort du maître (1831), la condamnation par Grégoire XVI (1835). *Op. cit.*, p. 142-146, 166-169. La bibliographie de l'hermésianisme est donnée par ces deux auteurs, surtout par le P. Hurter, *op. cit.*, col. 903-904. Nous n'avons pas non plus à exposer ici toutes les théories de Georges Hermès, mais seulement sa méthode, étroitement liée à notre sujet. Destinée par son auteur non pas à tout le monde, heureusement, mais seulement à ceux qui veulent se préparer solidement à enseigner la religion, cette méthode part d'un doute général sur les convictions antérieures portant sur les vérités de la foi elles-mêmes, y compris leurs préambules.

On a beaucoup discuté pour savoir si le doute de Descartes était un doute réel ou fictif : la chose est bien plus claire pour celui d'Hermès, plus blâmable d'ailleurs en ce qu'il s'attaque directement aux vérités de la foi, que Descartes avait tâché d'épargner. Voici comment Hermès, dans son *Introduction à la théologie*, expose les principes de sa méthode et l'usage qu'il en a fait lui-même : « Au milieu de tous ces travaux, j'ai été fidèle, de la manière la plus consciencieuse, à la résolution prise de douter tant que cela était possible et de ne rien décider définitivement, à moins de pouvoir constater, pour une telle décision, une absolue nécessité de la raison (*eine absolute Nötigung der Vernunft*). Il m'a fallu pour cela traverser, avec beaucoup d'efforts, le labyrinthe du doute, où refuserait de s'engager celui qui n'est jamais parvenu à un doute sérieux (*ernstlichen Zweifel*), parce qu'il regarderait cette entreprise comme une peine inutile et comme une perte de temps. » Puis il exprime ainsi les résultats acquis : « Je suis devenu certain de l'existence de Dieu, de l'immortalité de mon âme; je suis certain maintenant que le christianisme est une révélation divine, et que le catholicisme est le vrai christianisme. » *Einleitung in die christkatholische Theologie*, part. I, *Philosophische Einleitung*, 2^e édit., Munster, 1831, préface, p. x, xi. Ce « doute sérieux », enfin suivi d'une acqui-

sition de la certitude qui auparavant n'existait pas, tout en un mot dans ce passage montre assez qu'il ne s'agit pas d'un doute fictif. D'après Hermès encore, le futur théologien ne doit « reculer devant aucun doute, » mais au contraire doit les « rechercher », *aufsuchen*. *Loc. cit.*, p. xxvii. Il exhorte ses disciples à s'affranchir théoriquement de tous les systèmes de théologie et de religion, et à les regarder tous comme d'égale valeur. « Cet affranchissement, dit-il, n'est pas opposé, comme on pourrait le croire, au doute réel, comme s'il ne constituait qu'un doute méthodique (fictif), mais seulement à l'abandon pratique des devoirs religieux ou à l'apostasie proprement dite de la religion. » *Loc. cit.* Ainsi Hermès entend que, sans abandonner la pratique religieuse et sans se poser en apostat, on doute réellement. Comparez les citations d'Hermès faites par les théologiens du concile du Vatican, *Collectio lacensis*, t. vii, col. 530, 531 (en note).

On a vu dans notre première citation d'Hermès, que la seule porte par laquelle il permet de sortir du doute, le seul moyen légitime de décider (pour soi) définitivement un point quelconque, c'est quand on y est forcé par « une absolue nécessité de la raison. » Entend-il par là l'évidence des scolastiques, qui détermine l'intelligence par une réduction aux premiers principes, ou celle de Descartes qui y ressemble? Oui, mais pas uniquement. « Imprégné de kantisme..., cette raison par laquelle il se laissait conduire du doute à la foi, dit M. Goyau, était beaucoup moins la raison spéculative que la *raison pratique* de Kant. Car la vérité et la réalité de l'histoire évangélique ne peuvent, d'après lui, être admises de telle façon que tout doute spéculatif soit exclu; et il ne serait pas absurde, pour la raison spéculative, d'admettre que Jésus, en se disant Dieu, ait été trompeur ou trompé; c'est à la raison pratique de suppléer. Hermès, après avoir discuté si le Nouveau Testament et la tradition orale sont historiquement vrais *d'une façon extérieure*, remet à cette raison pratique le soin de décider si la doctrine de Jésus, telle qu'elle est proposée dans ce livre et dans cette tradition, est *intérieurement vraie*; et c'en est assez pour deviner avec quelle force lui pouvait être adressé le reproche de subjectivisme... A ses yeux, les commandements de Dieu n'acquiesçaient force obligatoire qu'en tant qu'ils étaient intérieurement, après examen de leur objet, reconnus conformes aux exigences de la raison pratique. » G. Goyau, *op. cit.*, p. 9, 10. Perrone avait déjà signalé le grand rôle de la « raison pratique » dans le système d'Hermès, et montré l'insuffisance de cette raison pour la vraie certitude et ses autres inconvénients. *Réflexions sur la méthode introduite par G. Hermès dans la théologie catholique*, traduit de l'italien dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, 1843, t. xiv, col. 959 sq. Qu'elle soit spéculative ou pratique, Hermès fait passer du doute à la foi par une raison « absolument nécessitante » pour l'esprit. Il ne connaît ni l'évidence « morale », ni l'espèce de certitude vraie qui, bien qu'infailible par ses motifs, dépend des dispositions morales et de la volonté libre. Voir col. 207 sq. La « foi de connaissance » est pour lui sans aucune liberté, simple produit de raisons nécessitantes, ce qui a été condamné par le concile du Vatican. Voir ce que nous dirons de la liberté de la foi. Enfin il ne faudrait pas confondre absolument la méthode d'Hermès avec celle de Günther qui vint peu après lui, et qui, laissant de côté le témoignage divin, prétendait démontrer intrinsèquement et philosophiquement tous les dogmes, même la Trinité. Voir col. 100. Hermès admet davantage la voie extrinsèque. « Hermès, dit le P. Perrone, déclare que dans la dogmatique spéciale catholique il faut puiser aux sources qui lui sont propres, c'est-à-dire l'Écriture, la tradition et l'enseignement de l'Église. » *Loc. cit.*, col.

960. Il y ajoutait cependant une exigence rationnelle exagérée : au lieu de se contenter de la preuve positive extrinsèque, il exigeait encore, avant de croire, que l'on eût directement résolu toutes les objections de la raison scientifique contre les dogmes, ce qui retarderait extraordinairement la foi : il fait de cela une « condition de notre foi » dans un passage cité par Perrone. *Prælectiones*, 31^e édit., Turin, 1865, *De locis theologicis*, part. III, n. 243, p. 322.

3. *Critique de la méthode d'Hermès.* — Nous la critiquerons au point de vue de la révélation, et à celui de la raison, en rappelant les principes de l'une et de l'autre qui s'opposent à une pareille méthode; puis nous montrerons les illusions et les inconséquences de l'auteur.

a) Les principes de la *révélation* exigent la persévérance dans la foi que l'on a reçue par l'enseignement apostolique et ecclésiastique; qu'on reste enraciné dans cette foi, que l'on ne s'en écarte pas, même sous prétexte de philosophie. Voir col. 279 sq. Or le doute réel, tel que celui d'Hermès, écarte de la foi, déracine de la foi, puisque la foi est un assentiment intellectuel essentiellement ferme, excluant le doute. Voir col. 88 sq. Et comment observerait-il le précepte divin de garder sa foi, celui qui volontairement « rechercherait les doutes » suivant la méthode d'Hermès? Cette méthode est donc ouvertement opposée aux documents de l'Écriture et de la tradition que nous avons cités.

b) Les principes de la *raison* et même du bon sens vulgaire ainsi que les faits d'expérience condamnent cette méthode. — Le développement naturel et légitime de l'esprit humain, tout le monde peut l'observer, se fait comme il suit. La vérité, non sans mélange d'erreur, vient à l'enfant par ses parents et ses maîtres; sur leur simple parole, il acquiert beaucoup de fermes convictions, grâce à une docilité naturelle et, tout bien considéré, bienfaisante et nécessaire. Voir CROYANCE, t. iii, col. 2380, 2381, 2393. Plus d'un adulte ne dépasse guère cette mentalité de l'enfant, et s'en tient simplement à ce qu'on lui a jadis enseigné. Chez d'autres il se fait, grâce à des circonstances qui le favorisent, un notable développement de l'esprit. Mais ce développement ne sera bon qu'à la condition de se faire par degrés, sans à-coup, comme la croissance normale d'un organisme vivant; si des erreurs se sont glissées dans l'éducation, elles sont éliminées peu à peu par la réflexion, chacune en son temps et comme insensiblement, ainsi que beaucoup de toxines sont éliminées par notre organisme; il y a ainsi évolution de l'esprit, et non pas révolution. Au contraire, c'est une révolution que veut Hermès. Un beau jour, abordant l'étude si ardue de la philosophie et de la théologie, le jeune chrétien qui se destine à l'enseignement de la religion « s'affranchira de tous les systèmes de religion, » c'est-à-dire du catholicisme aussi bien que du protestantisme, du christianisme aussi bien que du mahométisme, du bouddhisme, etc., et « les regardera tous comme d'égale valeur. » Les vérités les plus fondamentales de la vie morale et religieuse, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les premiers principes de la moralité, tomberont d'après Hermès sous ce doute d'ensemble. Voilà donc un arbre que l'on ne se contente pas d'émonder, mais que l'on déracine; un champ de blé où l'on arrache les épis avec l'ivraie. Dans ce terrible ravage, dans cet effondrement de toutes ses fermes croyances, que va devenir cette âme, à peine sortie de la mentalité de l'enfant? Ne sera-t-elle pas jetée dans des angoisses atroces, comme Jouffroy un jour, avant sa vingtième année. « Grâce à ces croyances, dit-il, la vie présente m'était claire, et par delà, je voyais se dérouler sans nuage l'avenir qui doit le suivre... J'étais heureux de ce bonheur que donne une foi vive et cer-

taine en une doctrine qui résout toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'homme... Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me déroba à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. Les heures de la nuit s'écoulaient et je ne m'en apercevais pas... En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire : en vain épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré... Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout. Ce moment fut affreux... Les jours qui suivirent furent les plus tristes de ma vie, » etc. *Nouveaux mélanges*, 3^e édit., Paris, 1872, *De l'organisation des sciences philosophiques*, part. II, p. 81-84.

Hermès, c'est vrai, ne veut pas qu'on reste dans ce vide; il faut « traverser, avec beaucoup d'efforts, le labyrinthe du doute. » Mais comment se ressaisir, puisque l'esprit n'a point gardé de principes incontestés, à l'aide desquels il puisse reconquérir ce qu'il y aura perdu? Et en attendant ce ressaisissement douteux, que restera-t-il pour soutenir la vie morale? L'imagination et les passions, si vives à cet âge, ne pourraient-elles pas gagner la partie, surtout en face du long et fastidieux travail intellectuel de reconstruction difficile, disons impossible, qu'on impose au jeune homme?

c) *Illusions et inconséquences d'Hermès.* — a. Il méprise la certitude que l'on appelle spontanée ou vulgaire, puisqu'il la traite à l'égal d'un préjugé qu'on rejette. Il la méprise à tort, puisque sur certains points elle a une valeur absolue, sur d'autres une valeur relative qui n'est pas méprisable. Et toutefois, c'est à un esprit élevé depuis peu et de bien peu au-dessus de cette certitude vulgaire, qu'il demande un miracle de construction et de démonstration : comme si une méthode purement négative, qui consiste à démolir tout son acquis, allait devenir entre des mains novices une baguette magique pour accomplir des prodiges. — b. Hermès, comme les rationalistes et les libéraux en général, se figure dans chaque individu une raison idéale, d'une puissance extraordinaire, que l'on peut sans danger bousculer et mettre à toute épreuve. Qu'il l'appelle spéculative ou pratique, il la regarde comme capable de prouver jusqu'aux faits historiques de l'apologétique avec une force *nécessitante* qui ne permet pas à l'assentiment de se dérober. Mais quand une telle démonstration serait possible chez un grand génie, parfaitement outillé pour cela, rappelons-nous que les grands génies n'abondent pas, que le temps ou les livres nécessaires à bien traiter les questions historiques font souvent défaut, et surtout que beaucoup d'esprits ne manquent pas de tendances morbides qui les font facilement dévier, et leur permettent de se dérober à l'évidence morale, quelque valable qu'elle soit en elle-même; enfin, que la certitude purement relative des simples, avec laquelle notre novice entre à l'école d'Hermès, demande à être traitée d'une main délicate et avec beaucoup de ménagements. — c. Hermès veut que son disciple, auquel il a fait faire table rase et perdre la foi, conserve la pratique de la religion catholique. Mais sans la foi on ne peut recevoir les sacrements : une pareille fréquentation des sacrements sans la disposition fondamentale pour les recevoir, serait, d'après la doctrine de l'Église, non seulement infructueuse et inutile, mais hypocrite, sacrilège et mortellement coupable : quelle préparation pour un futur ministre du culte! Déjà au XVIII^e siècle, à un savant de Genève qui voulait faire passer tout enfant baptisé « par un état de suspension et de doute sur la vérité du christianisme, » Mgr Lefranc de Pompignan demandait :

« Participera-t-il au culte public, aux assemblées et aux prières communes des fidèles pendant tout le temps que durera son examen des motifs de crédibilité, et son indétermination sur ce qu'il doit croire? Il faut bien l'en exclure, puisque la foi actuelle et formée est la première et la plus essentielle disposition qu'on a toujours exigée, non seulement des fidèles initiés aux mystères, mais des catéchumènes qui n'assistaient qu'aux instructions et à une partie de la liturgie. Est-ce néanmoins ce qui se pratique, je ne dis pas dans l'Église catholique, mais dans toutes les communions chrétiennes? A-t-on jamais connu un intervalle de temps où un enfant baptisé ne fût pas en état d'entrer dans les temples du Seigneur..., d'y prendre part aux cérémonies de son culte; un temps, en un mot, où la condition de ce néophyte fût pire que celle d'un catéchumène? » *Controv. pacifique sur la foi des enfants*, etc. Réponse à la 2^e lettre, n. 8, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 1130. Hermès, en faisant continuer la pratique du culte, se conforme à la tradition, mais en faisant suspendre la foi il s'en écarte; la tradition est que l'on n'interrompe jamais ni la pratique, ni la foi sans laquelle la pratique ne serait pas permise. — d. Enfin le travail d'enquête que veut Hermès sur notre religion, comparée aux autres, sur nos motifs de crédibilité, sur les dogmes et la solution de toutes les objections, en un mot le travail de reconstruction savante, menace d'être long, en concédant qu'il aboutisse. Hermès nous dit en 1819 qu'il vient d'y consacrer vingt-trois ans sans aucune distraction, et y passant souvent les nuits, aux dépens de sa santé; bientôt il languissait, et après douze ans de foi reconquise il mourait. Voir Hurter, *loc. cit.* Eh bien, Dieu n'a pu rendre si difficile à un catholique l'acquisition de la foi, dont il a fait la première base de toute la vie chrétienne. Il l'a mieux proportionnée à la brièveté de notre vie. « S'il nous faut des bibliothèques et des musées pour conduire un homme à la morale et à la religion, disait Newman, soyons conséquents, et prenons des chimistes pour cuisiniers et des minéralogistes pour maçons. » *Grammar of assent*, 1895, part. I^{re}, c. IV, p. 95, 96. Et si la mort surprend cet homme au cours de ses doutes? Celui qui, victime de sa méthode, meurt sans la foi, peut-il prétendre au salut? — e. Et tout cela sous quel prétexte? Arriver à la vraie certitude par ce doute réel, comme par un moyen nécessaire. Mais il ne l'est pas : l'attention, le consciencieux amour de la vérité, le doute fictif qui ne suspend pas la foi habituelle, suffisent au bon emploi des méthodes scientifiques, et par là à une certitude digne du savant. Le mathématicien qui cherche une nouvelle démonstration n'est pas obligé, pour réussir, de douter réellement du théorème à démontrer; le philosophe qui cherche à prouver scientifiquement une vérité de sens commun, n'est pas obligé de renoncer au sens commun.

4. *Documents ecclésiastiques sur la méthode d'Hermès.* — a) Grégoire XVI, en condamnant en général les ouvrages d'Hermès, lui reproche, entre autres erreurs, de prendre « le doute positif pour base de toute la recherche théologique. » Bref *Dum acerbissimas*, Denzinger, n. 1619 (1487). C'est là précisément la caractéristique de sa méthode. — b) Le concile du Vatican a condamné cette méthode. *De fide*, can. 6, Denzinger, n. 1815. Nous le montrerons à l'instant.

3^o *Différence entre l'Église et les sectes quant au doute et au changement de religion; possibilité pour tout catholique, s'il fait son devoir par rapport à la foi, d'avoir toujours la crédibilité nécessaire.* — Sur ce difficile sujet nous examinerons les points suivants : 1. Documents ecclésiastiques : un canon et un chapitre du concile du Vatican; controverse sur leur interprétation; 2. la question elle-même, en dehors de la déclara-

ration du concile et d'après d'autres sources; 3. les concessions que l'on peut et doit faire à l'opinion la plus large; 4. comment se peut-il que le catholique, s'il fait son devoir, ait toujours des motifs de crédibilité qui lui suffisent, et, malgré toutes les objections, puisse garder sa foi? Explication psychologique et rationnelle.

1. *Documents ecclésiastiques; un canon et un chapitre de la session III du concile du Vatican. Controverse sur leur interprétation. — a) Le canon 6, De fide.*

Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint, anathema sit. Denzinger, n. 1815.

Si quelqu'un dit que les fidèles et ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi seule véritable sont dans une condition pareille, en sorte que les catholiques peuvent avoir un juste motif de mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue sous le magistère de l'Église, en suspendant leur assentiment, jusqu'à ce qu'ils aient achevé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi, qu'il soit anathème.

Quelles sont les erreurs ici condamnées? Nous pouvons démontrer qu'il y en a deux :

Première et principale erreur, la méthode d'Hermès : on le prouve, soit par les paroles finales : « en suspendant leur assentiment jusqu'à ce qu'ils aient achevé la démonstration scientifique, » etc., c'est en quoi précisément consistait cette méthode, comme nous venons de le voir, — soit aussi par l'histoire du concile. Conrad Martin, évêque de Paderborn, avait été chargé de refondre, avec l'aide d'un théologien, le schéma primitif. Voir *Acta conciliorum recentiorum, Collectio lacensis*, 1890, t. VII, col. 1647. Expliquant au concile, comme rapporteur de la commission de la foi, le sens du schéma « réformé », il dit à propos du passage que nous venons de citer : « Ce 6^e canon exclut une erreur d'Hermès... Il voulait que toute la recherche théologique commençât par un doute, et un doute positif, par lequel on suspendrait l'assentiment donné jusque-là à la vérité de la religion et de la foi chrétienne. » *Op. cit.*, col. 184.

Seconde erreur. — Quoique le rapporteur, très bref d'ailleurs dans ses rapides explications, ne parle ici que de la méthode d'Hermès, nous pouvons affirmer qu'une autre erreur est ici condamnée, une sorte d'indifférentisme ou de libéralisme qui, même en dehors de toute méthode hermésienne, donne des droits égaux à toutes les religions sur leurs fidèles, tellement que la vraie religion ne s'impose pas davantage aux siens que les fausses religions aux leurs. Cette erreur est visée par le commencement du texte, qui nie la parité (*parem conditionem*) que l'on voudrait établir entre les fidèles de la vraie religion et les autres. Et les documents conciliaires nous donnent raison. Le schéma primitif, que Martin de Paderborn avait abrégé et refondu, en conservant pourtant ce qu'on en pouvait conserver comme il le déclare lui-même, *op. cit.*, col. 1648, contenait un anathème tout semblable, col. 512, commenté par une note des théologiens qui en étaient les auteurs (note 20). Cette note, pour expliquer la condamnation, cite non seulement l'erreur d'Hermès, mais encore la 15^e proposition du *Syllabus*. *Op. cit.*, col. 534. Cette proposition est rangée sous le titre : « Indifférentisme, latitudinarisme. » La voici : *Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit*. Denzinger, n. 1715. Il n'est pas question ici directement d'une liberté extérieure et civile, devant les lois de

l'État : celui-ci ne s'inquiéterait pas de savoir si l'on a choisi sa religion *rationis lumine ductus*; mais d'une liberté intérieure et morale, devant Dieu et sa conscience. On peut aussi remarquer le verbe *putaverit*, qui indique seulement une opinion fondée sur une probabilité. Schiffrini, *De virtutibus infusis*, 1904, p. 269. L'auteur de la proposition condamnée, Vigil, regardait toutes les croyances religieuses comme des opinions, également dépourvues de vraie certitude, et donc n'ayant pas plus de droits sur les esprits les unes que les autres, mais restant également permises à tous.

Nous trouvons de plus amples explications dans une autre note (note 18) des mêmes théologiens du concile; on sait qu'au premier rang parmi eux était Franzelin, et qu'il a été le principal auteur du schéma primitif. Voir Grandérath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1909, t. II a, p. 162. La note 18 montre comment l'erreur anathématisée dans ce canon dérive d'autres erreurs condamnées dans ce qui précède. En effet, si l'on part de cette erreur condamnée plus haut « qu'il n'y a pas, pour la vraie religion révélée, de critères objectifs qui fassent reconnaître avec certitude le fait de la révélation, pas de motifs de crédibilité...; si tout revient à un sentiment et à une expérience intérieure, il s'ensuit que nulle religion n'est en soi et objectivement plus croyable qu'une autre; et même qu'aucune n'est objectivement croyable. Reste donc que, au gré de cette expérience intérieure si sujette à l'illusion et si variable si on la sépare des critères extérieurs divinement préparés, il soit aussi bien permis de passer de la religion objectivement vraie à la fausse, que de la fausse à la vraie. » *Collectio lacensis*, col. 530. Ainsi le fidéisme et le subjectivisme minent la persévérance dans la foi. Et plus loin la note continue : « De là cette erreur très répandue en certains pays, que le passage de l'Église catholique à d'autres communions peut se faire sous la dictée de la conscience, et que généralement ces hommes (qui se séparent de l'Église) ne doivent pas être tenus pour gravement coupables, puisqu'ils prétendent presque toujours suivre la voix de leur conscience; qu'autrement il faudra condamner aussi les conversions au catholicisme; que si l'on refuse ce droit (d'apostasie) aux orthodoxes afin de les retenir dans la vérité, en vertu du même principe on retiendra les hétérodoxes dans l'erreur. Et ceux qui parlent ainsi, ce ne sont pas seulement des impies qui ne font aucune différence entre les religions et n'en reconnaissent aucune de vraie, sorte d'indifférentisme (extrême) qui n'est pas à réfuter ici : ce sont aussi ceux-là mêmes qui, tout en reconnaissant la vraie religion, affirment (par une forme mitigée d'indifférentisme) un droit commun à tous les hommes de quitter, après examen, la religion où ils ont été élevés; droit qui vaudrait donc pour les catholiques comme pour les autres. C'est sur ce principe que s'appuient, ou du moins sont dites s'appuyer, les lois portées dans plusieurs pays catholiques en faveur de ce qu'on appelle faussement la liberté de conscience. » *Collectio lacensis*, t. VII, col. 531. La note se termine par une nouvelle citation de la proposition 15^e du *Syllabus*.

Pourquoi ces théologiens ont-ils réuni dans une seule formule de condamnation ces deux erreurs? Le point de ressemblance entre les deux qui semble les avoir frappés, c'est la violation du précepte divin de la foi, lequel oblige ceux qui sont dans la vraie foi à la constance dans leur religion, et leur interdit non seulement toute apostasie, mais encore tout doute réel, un tel doute étant contraire à la foi; mais pour ceux qui n'ont pas encore la vraie foi, ce précepte divin, atteignant tous les hommes, les oblige à la chercher, et pour cela, à douter de leurs sectes, et à en sortir après enquête suffisante. Ces théologiens insistent

sur le précepte divin. Voir la note déjà citée, col. 531 a. Granderath a donc raison de conclure : « La définition ne porte pas seulement contre la doctrine d'Hermès, mais encore contre une autre erreur que les mêmes théologiens présentent comme très répandue en certains pays, etc. » *Constitutiones dogmaticæ concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, part. I, diss. IV, p. 63.

Cette conclusion nous semble confirmée absolument par l'examen du texte conciliaire lui-même. Si ce canon ne condamne pas la doctrine d'Hermès, il n'attaquerait pas directement dès le début, comme il le fait, la théorie qui établit une parité entre les catholiques et les autres : car on ne voit pas qu'Hermès ait défendu pareille théorie, ni fondé là-dessus sa méthode. Son doute réel, il ne le destine pas à tous les catholiques, mais seulement à ceux qui, destinés à enseigner la religion, abordent l'étude de la philosophie et de la théologie; et la raison qu'il donne de sa méthode, ce n'est pas que tous les hommes ont un droit égal à changer de religion, c'est simplement que, sans sa méthode de douter, les futurs théologiens n'acquerront jamais de connaissance vraiment scientifique. Ce qu'il poursuit, c'est le bien de l'apologétique et de la théologie catholique; ce n'est pas cette sorte d'impartialité et de respect égal de toutes les convictions, qui est le fait du libéralisme. Nous irons plus loin. Si dans ce canon on n'avait voulu que rejeter la méthode d'Hermès, on aurait dû éviter ce début, qui met l'accent sur une disparité entre catholiques et hétérodoxes; ce serait sans nécessité donner occasion à une erreur, et laisser entendre que la méthode d'Hermès, mauvaise pour les catholiques, est bonne pour les protestants, pour les schismatiques orientaux, etc. En réalité, elle n'est bonne pour personne. Si à un certain moment de son développement intellectuel il est profitable à un hétérodoxe de douter réellement de la légitimité et des idées particulières de sa secte par comparaison avec l'Église catholique, il n'est jamais bon pour lui de douter réellement de l'existence de Dieu, de l'existence du devoir et des principes de la loi morale, enfin des autres vérités qui servent également de bases à la raison et de préambules à la foi. Or le doute d'Hermès s'étend à toutes ces vérités premières, et qui plus est, les ébranle toutes à la fois, mettant ainsi l'esprit et le cœur de l'homme dans un état fort dangereux, nous l'avons montré. Le doute que nous pouvons conseiller aux hétérodoxes sur les croyances de leur enfance et de leur éducation n'est donc nullement le doute universel d'Hermès, mais un doute partiel, strictement limité, et saint Augustin a fort bien expliqué cette limitation : « Si un juif, dit-il, vient à nous pour se faire chrétien, nous détruisons le mal qui est en lui, mais non le bien qui vient de Dieu. Quand il s'égare en ne croyant pas la venue du Messie, sa naissance, sa passion, sa résurrection, nous corrigeons son erreur, et nous le préparons à croire ces articles de foi... Mais quand il croit qu'on ne doit adorer qu'un seul Dieu qui a fait le ciel et la terre, quand il déteste toutes les idoles et les sacrilèges des païens, quand il attend le jugement à venir, espère la vie éternelle, ne doute pas de la résurrection de la chair, en tout cela nous le louons, nous l'approuvons, nous l'assurons qu'il doit croire comme il croyait, tenir ferme comme il tenait ferme. » *De unico baptismo contra Petilianum*, c. III, P. L., t. XLIII, col. 596. Le saint docteur applique ensuite la même règle à notre conduite envers les schismatiques, les hérétiques et même les païens.

b) Le c. III :

Ut autem officio veram
fidem amplectendi, in eaque
constanter perseverandi sa-
tisfacere possemus, Deus

Pour que nous puissions
satisfaire au devoir d'em-
brasser la vraie foi et d'y
persévérer avec constance,

per Filium suum unigeni-
tum Ecclesiam instituit
suæque institutionis mani-
festis notis instruxit, ut ea
tanquam custos et magi-
stra verbi revelati ab omni-
bus posset agnoscere... Quo
fit, ut ipsa veluti signum
levatum in nationes (Is., XI,
12) et ad se invitet qui non-
dum crediderunt, et filios
suos certiores faciat firmis-
simo niti fundamento fidem
quam profitentur. Cui qui-
dem testimonio efficax sub-
sidium accedit ex superna
virtute. Etenim benignissi-
mus Dominus et errantes
gratia sua excitat atque ad-
juvat ut ad agnitionem ver-
itatis venire possint, et eos,
quos de tenebris transulit in
admirabile lumen suum, in hoc
eodem lumine ut perseverent
gratia sua confirmat, non des-
erens nisi deseratur. Quocirca
minime par est conditio
eorum qui per cælestem fidem
donum catholicæ veritatis
adhæserunt, atque eorum
qui ducti opinionibus huma-
nis falsam religionem se-
ctantur: illi enim, qui fidem
sub Ecclesiæ magisterio susce-
perunt, nullam unquam
habere possunt justam cau-
sam mutandi aut in dubium
fidem eandem revocandi. Denzinger, n. 1793,
1794.

Dieu par son Fils unique a
institué l'Église et l'a pour-
vue de marques visibles de
son institution, afin qu'elle
puisse être reconnue de
tous comme la gardienne et
l'interprète de la parole ré-
vélée... De là vient que,
dressée comme un étendard
au milieu des nations, elle
invite à venir à elle ceux qui
n'ont pas cru encore, et
qu'elle assure ses enfants de
la base très solide sur la-
quelle repose la foi qu'ils
professent. A ce témoi-
gnage s'ajoute le secours
efficace de la puissance divi-
ne. En effet, ceux qui sont
égars (hors de l'Église), le
Seigneur les excite et les
aide par sa grâce pour qu'ils
puissent venir à la connais-
sance de la vérité; et ceux
qu'il a fait passer des téné-
bres à son admirable lu-
mière, par sa grâce encore il
les affermit pour qu'ils per-
séverent dans cette même
lumière, n'abandonnant ja-
mais s'il n'est lui-même
abandonné. En conséquen-
ce, tout autre est la condi-
tion de ceux qui par le don
céleste de la foi ont adhéré
à la vérité catholique, et de
ceux qui, conduits par des
opinions humaines, suivent
une fausse religion; car
ceux qui ont embrassé la
foi sous le magistère de l'É-
glise ne peuvent jamais
avoir aucune juste cause de
changer cette foi ou de la
révoquer en doute.

Quelles sont les erreurs ici condamnées? La *méthode d'Hermès* n'apparaît pas aussi clairement que dans le canon ci-dessus, mais elle est comprise dans cette assertion générale, que « jamais on ne peut avoir une juste cause de révoquer en doute la foi reçue sous le magistère de l'Église. » La thèse indifférentiste et libérale du *droit commun* qu'ont tous les hommes de *changer de religion* est aussi nettement condamnée que dans le canon. Mais la grande question qui se pose ici, c'est de savoir si une *troisième erreur* n'est pas rejetée. Ce document n'irait-il pas plus loin que le précédent, et ne contiendrait-il pas une troisième thèse, bien distincte des deux autres? Notons d'abord que cela n'a rien d'impossible. Le passage cité du c. III est plus long, plus développé que le canon 6 : il peut n'en être pas une simple amplification verbale, mais contenir un autre point de doctrine en plus. Les chapitres du concile sont destinés à donner aux fidèles bon nombre de vérités utiles; les canons leur indiquent ensuite non pas les erreurs opposées à toutes ces vérités, mais seulement les *principales* erreurs, celles que leur diffusion assez générale au temps du concile rendait alors plus spécialement dangereuses.

La question présente, que nous traiterons au long à cause de son importance et de quelques nuages qui sont venus l'obscurcir, est donc celle-ci : le dernier document cité ne contient-il pas cette assertion que « tout catholique formé à la foi sous le magistère de l'Église a toujours ensuite, à moins qu'il n'y ait de sa faute, la crédibilité suffisante pour persévérer dans sa foi? » Quoi qu'il y ait des définitions même dans les chapitres et non pas seulement dans les canons, nous ne prétendons pas que ce point-là ait été *défini*.¹ Un

concile, quand il propose la doctrine catholique, peut être amené à affirmer suffisamment un point lié à l'ensemble, sans qu'on puisse dire toujours qu'il ait eu l'intention de le définir. *Odiosa sunt strictæ interpretationis* : la définition est un acte juridique, emportant comme conséquence le crime d'hérésie et les peines des hérétiques pour ceux qui nient *scienter et contumaciter* la vérité définie : elle doit être conçue en termes très clairs, clarté que parfois les conciles évitent à dessein pour qu'on ne puisse pas dire que la chose est définie. Le fait d'une controverse entre de graves théologiens sur le sens et la portée de certains termes d'un document ecclésiastique pourrait déjà à lui seul être un indice que tel sens contesté n'a pas été défini. Mais observons qu'il est dans l'usage des théologiens de tirer d'un concile un solide argument pour une thèse, tout en reconnaissant qu'elle n'a pas été définie ; exemple, la thèse de la suffisance de l'attrition, prouvée par le concile de Trente. Sess. XIV, c. iv, Denzinger, n. 898. Le concile a montré suffisamment la vérité à un esprit attentif et qui sait raisonner ; il ne l'a pas définie. — Avec la question de définition, écartons encore la question de savoir si le concile a dit d'une manière quelconque, et même en dehors de toute définition, qu'un catholique ne peut jamais changer de religion ni douter d'un dogme, sans commettre ce que les théologiens appellent le péché d'infidélité, le péché formel et direct contre la foi, qui détruit la vertu infuse d'après le concile de Trente. Sess. VI, c. xv, Denzinger, n. 808. Autre chose est de préciser d'une manière si rigoriste la culpabilité subjective de tout abandon du catholicisme, autre chose est de dire que, si l'apostat avait fait à un moment donné de sa vie ce qu'il voyait être son devoir par rapport à la foi, Dieu lui aurait donné les moyens, et même au besoin, des moyens extraordinaires de persévérer dans sa religion, en sorte que c'est par sa faute qu'il est tombé dans l'illusion de conscience dont on le dit victime : assertion plus modérée, laquelle au moins est contenue dans le texte du concile d'après nous, quoi qu'il en soit de l'assertion plus rigide, que nous examinerons plus tard. Pour voir clair en une matière si complexe, il faut absolument sérier les questions, distinguer les thèses différentes bien que voisines, et les traiter à part.

On peut reprocher à deux théologiens très estimables, Granderath et Vacant, de n'avoir pas agi de la sorte dans leur explication de ce document conciliaire, qu'ils ont d'ailleurs le mérite d'avoir étudié de près, et non pas seulement salué de loin comme l'ont fait tant d'ouvrages sur le concile du Vatican ou sur la foi en général. Granderath pose ainsi la question, c'est le titre de sa IV^e dissertation : *Sitne a concilio definitum, eos qui fidem sub Ecclesiæ magisterio suscepint, sine peccato formalit eandem fidem mutare vel in dubium vocare non posse? Constitutiones concilii Vaticani... explicatæ*, 1892, p. 61. Vacant le suit, et pose la question de même. *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican, la constitution Dei Filius*, 1895, t. II, p. 165. A la question ainsi posée ils répondent négativement, et nous croyons leur réponse bonne, en ce sens que le concile n'a pas défini. Mais les arguments qu'ils emploient pour la prouver sont moins bons que la réponse elle-même ; ces arguments vont plus loin, trop loin, et tendent à exclure non seulement une définition, et une définition de la position la plus rigide contre les apostats, mais encore le fait que le concile, sans la définir, ait laissé suffisamment entendre la thèse plus modérée que nous énoncions tout à l'heure. Enregistrons ici leurs arguments, et les répliques que l'on peut y faire en serrant de près le texte du concile.

a. La phrase principale, disent-ils, *nullam unquam*

habere possunt justam causam mutandi, etc., s'entend très bien ainsi : les catholiques ne peuvent jamais avoir une cause *objectivement* juste, une raison *objectivement* valable d'abandonner leur religion ou d'en douter, puisqu'elle est *objectivement* la vraie religion, puisque Dieu a *réellement* commandé, par le précepte de la foi, d'y rester toujours fidèle : précepte méconnu par les théories d'Hermès et des indifférentistes. Or l'assertion du concile ainsi entendue n'empêche pas qu'un catholique ne puisse, dans certaines difficultés extraordinaires où se trouve sa foi, se figurer, sans aucune faute de sa part, par une *erreur invincible* dont il n'est pas responsable, par une persuasion purement *subjective*, qu'il est en droit de douter de sa religion, ou même de la quitter ; auquel cas il serait excusé de la transgression du précepte de la foi, et aurait une raison *subjectivement* valable d'agir ainsi, à savoir sa conscience erronée qu'il peut et doit suivre. Un détail des *Acta* prouve même, ajoutent-ils, que le concile a voulu se renfermer dans le sens purement objectif. Le projet de canon proposé avait gardé cette formule du schéma primitif : *Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium, etc., ita ut fideles catholici licite possint*, etc. *Collectio lacensis*, t. VII, col. 77 ; cf. col. 512. Au lieu de ce *licite possint*, un amendement proposa : *veram et justam causam habere possint*, col. 164. Cet amendement fut accepté par la commission sous cette forme simplifiée : *justam causam habere possint*, voir le discours du rapporteur, Martin de Paderborn, col. 189, 190, enfin accepté avec cette simplification par les Pères. Or, si *licite possint* indique bien le point de vue même subjectif, *justam causam habere possint* a un sens purement objectif, ce que Granderath prouve de la manière suivante : « Si quelqu'un par erreur se croit offensé par son ami, et rompt avec lui, on ne dira pas qu'il a un *juste motif* de rompre : on ne le dirait que s'il avait été *réellement* (*objectivement*) offensé. » *Loc. cit.*, p. 65, 66. Donc le concile veut simplement dire contre Hermès et les indifférentistes que les catholiques n'ont jamais un motif *objectivement valable* de douter ou d'apostasier : il n'affirme rien de plus.

Réponse. — Pour quelle raison l'auteur de l'amendement l'avait-il proposé, les Actes imprimés ne le disent pas ; c'était souvent affaire de style ; en tout cas, on ne peut rien tirer de cet amendement accepté en partie par le concile. Car la formule première du schéma et la formule substituée s'équivalent : la « *licite* » de la première formule a elle-même son double point de vue, objectif et subjectif : ainsi le mensonge est toujours « *illicite* » objectivement : il devient subjectivement « *licite* » à qui de bonne foi croit le mensonge permis pour sauver un ami. Et de même pour le *justam causam* de la seconde formule. Si l'on ne dit pas qu'un homme, qui par erreur rompt avec un ami, a un « *juste motif* » de le faire, c'est que l'on considère la question d'homme à homme seulement. Si l'on considère l'acte au point de vue de la conscience et de Dieu (comme nous devons le considérer dans la question présente), on peut fort bien dire que celui qui, sur une fausse supposition, mais de bonne foi, croit en conscience devoir rompre avec un indigne ami, a devant Dieu un juste motif de le faire. Les mots *justam causam* de la nouvelle formule n'excluent donc nullement le point de vue subjectif. D'ailleurs Martin de Paderborn lui-même, avec la commission de la foi, ne mettait pas de différence entre les deux formules, puisqu'avant l'amendement, dans le schéma réformé dont il était l'auteur et qu'il proposa au nom de la commission, les deux formules se trouvaient indifféremment employées pour dire la même chose à divers endroits, le *justam causam* dans le c. III, *Collectio lacensis*, col. 74, et le *licite possint* dans le canon 6, col. 77. Donc cette phrase du concile au c. III : *nullam un-*

quam habere possunt iustam causam mutandi..., Denzinger, n. 1794, peut très bien signifier, dans sa généralité absolue, que ces catholiques, quand le doute ou l'apostasie s'offre à eux, non seulement n'ont pas de raison *objectivement* valable pour y céder, mais encore qu'il ne peut jamais leur arriver, par la grâce de Dieu, d'avoir une persuasion *subjective* qu'ils peuvent y céder, fondée sur une erreur vraiment invincible et dont ils ne soient pas responsables. Que le sens de la phrase ait cette plénitude, les mots *nullam unquam* l'insinuent. Car si l'on voulait s'en tenir au seul sens *objectif*, il faudrait dire, contre la fausse égalité introduite par l'indifférentisme : « Les catholiques, étant dans la religion seule véritable, n'ont pas de juste cause d'en douter ou d'en changer, » sans les mots *nullam unquam*. Ainsi procède le canon 6, qui semble affirmer moins que le c. III : il n'a pas les mots *nullam unquam*. Denzinger, n. 1815.

Mais, même en négligeant ces mots, et en admettant que cette phrase du chapitre III se prête également par elle-même soit au sens purement objectif de Grandérath et de Vacant, soit au sens plein et complet, à la fois objectif et subjectif, c'est alors au *contexte*, et surtout au *contexte immédiat*, à déterminer la vraie signification. Or ce contexte détermine le second sens. Examinons la phrase qui précède *immédiatement*, et qui dans la série des idées est plus étroitement liée avec celle que nous voulons expliquer, puisque de la première on *conclut* la seconde; ce n'est donc pas une « parenthèse », comme le suppose Vacant sans en donner aucune preuve, *Études théologiques*, p. 171; et un concile, toujours soucieux de la clarté, n'intercale pas une immense parenthèse de vingt-cinq lignes comme celle qu'on voudrait voir ici. Voici donc les deux phrases avec leur enchaînement, telles qu'elles sont dans le concile : « Les égarés, le Seigneur si bon les excite et les aide par sa grâce, pour qu'ils puissent venir à la connaissance de la vérité; et ceux qu'il a fait passer des ténèbres à son admirable lumière, par sa grâce encore il les affermit pour qu'ils persévèrent dans cette même lumière, n'abandonnant jamais s'il n'est lui-même abandonné. En conséquence, *quocirca*, tout autre est la condition de ceux qui ont adhéré à la vérité catholique, et de ceux qui... suivent une fausse religion, etc. » Si dans cette dernière phrase il était question d'une différence *purement objective* entre catholiques et hétérodoxes, comment de la phrase précédente conclurait-on cette différence-là? Vous voulez prouver contre une certaine théorie indifférentiste et libérale que la religion catholique a objectivement sur ses fidèles un droit que n'a pas une autre religion sur les siens, et que ses enfants n'ont pas le droit d'apostasie. Dites que, le droit venant de Dieu, il n'y a pas objectivement de droit à l'erreur, ni au mal; qu'on a tort de reconnaître les mêmes droits à l'erreur qu'à la vérité; que la religion catholique est la seule vraie, ce qui se prouve par l'apologétique; que seule elle a donc le droit de garder ses enfants, et que seuls ils ont *objectivement* le devoir de persévérer dans leur religion, soit qu'ils connaissent ce devoir ou ne le connaissent pas. Voilà d'où l'on peut tirer la différence purement objective. Mais comment la tirer d'une différente opération de la grâce que nous ne voyons pas, et qui n'est donc pas une source de preuve? C'est très vrai, théologiquement, que Dieu par sa grâce aide les catholiques à persévérer dans leur religion, et leur en facilite le devoir, tandis qu'il aide les autres à sortir d'une religion fausse. Mais ce travail de la providence surnaturelle et de la grâce est ordinairement invisible, et ne peut donc servir de preuve pour discerner où est la véritable religion, où est objectivement le droit; et d'autre part, une religion reste objectivement vraie entre toutes les autres par son origine divine, et sa

prétention à garder ses fidèles reste objectivement le droit, quand bien même ses enfants seraient dans l'impossibilité de la reconnaître et d'y persévérer, quand bien même la grâce ne les y aiderait pas. Que vient donc faire ici cette considération du concile sur les opérations différentes de la grâce dans les différents sujets, s'il ne s'agit de prouver qu'une différence de valeur objective et de droit *objectif* entre les religions? Au contraire, cette considération vient à point, s'il s'agit de prouver une différence *subjective* entre les adeptes de la vraie et de la fausse religion, quant à la possibilité pratique de tenir toujours ferme dans la religion de leur enfance, et d'avoir toujours les motifs de crédibilité suffisants. A ce point de vue, peu importe que la grâce leur soit visible ou non, qu'elle soit ou non une source de preuve en elle-même, pourvu qu'elle obtienne le double résultat qu'elle poursuit : fournir au catholique, dans une crise quelconque, à l'aide des ressources infinies de la puissance divine, le nécessaire pour persévérer dans sa foi première; au contraire, laisser parfois sentir à l'hétérodoxe, à mesure que son esprit se développe, l'impossibilité de rester prudemment dans sa religion en face d'une autre qui est la vraie, et l'aider à se tourner vers celle-ci; en d'autres termes, maintenir jusqu'à la mort chez les catholiques, et ébranler chez leurs frères égarés, la persuasion subjective de leur confession religieuse, persuasion par laquelle tous avaient également débuté à l'aurore de leur vie intellectuelle. C'est sur l'état subjectif du catholique, comme étant plus intéressant pour nous, que le concile insiste davantage. Puisque la grâce le pousse à persévérer toujours, il ne sera jamais apostat, s'il est fidèle à la grâce. Ce que le concile fait encore ressortir en disant de Dieu, à propos de cette grâce qu'il lui donne : *non deserens nisi deseratur*. Dieu n'est jamais le premier à abandonner : si donc ce catholique se trouvait un jour comme abandonné à une impossibilité subjective de croire, à cause du milieu, des objections qu'il entend, du manque de secours humain et de crédibilité nécessaire et marchait ainsi fatalement à l'apostasie, Dieu n'aurait pu permettre cette situation pour qui aurait cherché sérieusement à garder la foi, pour qui l'aurait invoqué dans la tempête, pour qui n'aurait pas le premier « abandonné ».

b. Cette déclaration faite par le concile, *non deserens nisi deseratur*, « affirme seulement qu'ils ne perdront la grâce sanctifiante et les vertus surnaturelles qu'autant qu'ils auront commis un péché formel... Cette déclaration est tirée, en effet, du concile de Trente, sess. VI, c. XI, qui, parlant de la possibilité d'observer tous les commandements, enseigne, des hommes en état de grâce, que Dieu ne les abandonne que s'il en est abandonné, *justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur*. » Vacant, *Études théol. sur le concile du Vatican*, t. II, p. 172, 173. Cf. Grandérath, *loc. cit.*, p. 67, 68.

Réponse. — La persévérance dans l'état de grâce regarde les seuls justes, *justificatos*; mais la persévérance dans la foi regarde tous les membres de l'Église, justes et pécheurs : car en perdant la charité et la grâce sanctifiante par un péché mortel autre que le péché contre la foi, *infidelitas*, on garde néanmoins la foi et on est encore chrétien et membre de l'Église. Voir le concile de Trente, sess. VI, c. XV, et can. 27, 28, Denzinger, n. 808, 837, 838. Or le concile du Vatican ne traite pas, comme le concile de Trente, de la justification et de l'état de grâce, mais seulement de la foi, disposition éloignée à la grâce sanctifiante, et donc moins sublime. Il ne parle pas ici des seuls justes, mais de tous les enfants de l'Église, *filios suos certiores facit (Ecclesia) firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur*; de tous ceux qui font profession de la foi catholique, *fidem... profitentur*, qui lui donnent

leur adhésion, *qui per cæleste fidei donum catholicae veritati adhæserunt*. Il ne dit pas un mot de la persévérance dans la grâce sanctifiante, il parle dès le début de la persévérance dans la foi : « Pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi, et d'y persévérer avec constance... » Et à l'endroit même que nous discutons : « Il les affermit par sa grâce (actuelle) pour qu'ils persévèrent dans cette même lumière (de la foi), n'abandonnant jamais s'il n'est lui-même abandonné. » Donc, d'après tout le contexte, ces derniers mots ne signifient pas : Dieu ne retire jamais à un juste son amitié, sa grâce sanctifiante, s'il n'est lui-même abandonné par un péché mortel — chose très vraie, mais qui n'a rien à faire ici — mais : Dieu ne permet jamais qu'un catholique tombe dans l'impossibilité de croire, pourvu que de son côté ce catholique ne fasse pas défaut. Rien, du reste, ne forçait le concile du Vatican d'appliquer l'axiome très général *Deus non deserit nisi deseratur* à la même matière que le concile de Trente, et dans le même sens. L'auteur de cet axiome n'est pas le concile de Trente, mais saint Augustin; et ce Père ne l'a nullement restreint aux justes et à la grâce sanctifiante, pas plus que les théologiens qui après lui l'ont répété. Par exemple, on l'applique après saint Augustin à ces pécheurs endurcis, auxquels Dieu refuse l'abondance de ses grâces actuelles (ou même toute grâce actuelle d'après certains thomistes), et qu'il « abandonne » ainsi au sens plus ou moins strict, mais non point toutefois avant que ces pécheurs n'aient les premiers abandonné Dieu par une extraordinaire malice et un spécial abus de ses grâces, ce qui est plus qu'un péché mortel ordinaire.

c. On objecte encore contre l'explication que nous venons de donner du c. III : « Est-ce que les catholiques et les hétérodoxes sont d'une condition différente, au point de vue des preuves de la vraie foi et des grâces qu'ils reçoivent pour croire? Non, puisque le concile a, au contraire, fait ressortir que ces preuves et ces grâces sont données non seulement aux catholiques, mais encore à ceux qui ne le sont pas. » Vacant, *loc. cit.*, p. 172.

Réponse. — Sans doute, « les preuves de la vraie foi » sont les mêmes et pour le catholique et pour le protestant en voie de conversion, qui tous deux les étudient; la différence de condition signalée par le concile n'est pas de ce côté-là. Elle est entre les preuves de la vraie religion et celles de la fausse. L'Église catholique a pour elle « des notes manifestes », Denzinger, n. 1793, « un grand motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa mission divine, » n. 1794. Les sectes ont pour elles des ombres de preuves, des apparences, qui peuvent dans un simple produire la certitude relative, mais qui, bien examinées, ne donneront jamais qu'une probabilité, même prises toutes ensemble; ainsi la prospérité des nations protestantes, regardée comme une bénédiction de Dieu sur le protestantisme; les missions protestantes, marque de fécondité; les saints dont se vante l'Église russe. Ce sont des preuves de ce genre que le concile vise en disant : *minime par est conditio... eorum qui ducti opinionibus humanis religionem sectantur*. Elles sont très bien caractérisées par le mot *opinionibus*, qui suppose un motif insuffisant à la certitude. Voilà pour la différence des preuves entre catholiques et hétérodoxes. Quant à la grâce, sans doute elle est donnée des deux côtés, mais elle travaille différemment chez les uns et chez les autres : « elle excite les errants à venir » à la vraie religion, donc à sortir de la leur, puisqu'ils ne peuvent être à la fois dans les deux; elle « confirme » les catholiques pour qu'ils « persévèrent » dans la leur. *Quocirca minime par est conditio...*

d. Les théologiens romains, auteurs du schéma primitif, dans leurs notes explicatives de ce schéma, ne

parlent pas de cette doctrine que l'on dit affirmée ici. Vacant, *op. cit.*, p. 168. Martin de Paderborn n'en dit rien dans son rapport sur le nouveau schéma. *Ibid.*, p. 170.

Réponse. — Ces théologiens, qui aiment à synthétiser, parlent souvent comme s'il n'y avait qu'une seule erreur visée par leur schéma. Ailleurs pourtant, ils la dédoublent en deux, celle d'Hermès et celle des indifférentistes. Ailleurs encore, quand ils énumèrent les vérités catholiques opposées à cette « unique erreur », leur énumération devient plus longue : « L'erreur dont il s'agit ici, disent-ils, s'oppose à la doctrine catholique et révélée : α. sur la nécessité et le précepte divin de la vraie foi; β. sur la crédibilité de toute la révélation, en tant que proposée par l'Église catholique, et sur la certitude immuable même pour les simples, en dehors de toute enquête scientifique et philosophique; γ. sur la lumière de foi et la fermeté surnaturelle de la foi. » *Collectio lacensis*, col. 532. Remarquons ces mots : la crédibilité, la certitude immuable du fait de la révélation *etiam pro rudibus*; voilà qui nous tire des considérations purement objectives, et qui descend dans les circonstances subjectives où se trouvent certains individus, pour montrer qu'ils pourront « immuablement » avoir la « certitude » des préambules de la foi, à moins évidemment qu'il n'y ait de leur faute. Or le concile, dans ses chapitres, se propose non pas seulement de condamner des erreurs, comme dans ses canons, mais de déclarer aux fidèles les vérités opposées; parmi ces vérités est celle à laquelle ces théologiens font ici allusion. Ailleurs aussi, ils se plaignent de « l'erreur très répandue dans certaines régions, » qui ne veut pas considérer les apostats du catholicisme comme criminels, *criminis reos*, parce que ces apostats « disent presque toujours qu'en cela ils ont suivi leur conscience, » *loc. cit.*, col. 531; ce *criminis reos*, cette conscience qu'on dit avoir suivie, voilà bien qui nous fait sortir du point de vue purement objectif pour descendre dans le vif de l'âme, dans la culpabilité subjective de l'individu ! Le P. Pesch conclut de ce passage : *Ergo non de objectiva tantum certitudine sermo est, sed etiam de subjectiva*. *Prælectiones*, 3^e édit., Fribourg, 1910, t. VIII, p. 173, 174. Notons enfin que le sens naturel du texte conciliaire, analysé plus haut, vaudra toujours mieux, comme source d'information sur son contenu, que les notes annexées par de simples théologiens à un schéma primitif rejeté par les Pères, et puis largement remanié et éclairci. Quant à l'évêque de Paderborn, il continue à parler comme s'il n'y avait d'attaquée ici qu'une erreur : mais à cette erreur sont opposées plusieurs vérités, dont d'ailleurs il ne faut pas attendre l'énumération complète dans un résumé de dix lignes pour toute cette partie du c. III. Il ne s'agit chez lui que d'un coup d'œil rapide, par manière d'exorde, sur l'ensemble et l'enchaînement de ce chapitre. *Collectio lacensis*, col. 165.

e. Bien plus, les mêmes théologiens romains disent positivement que leur schéma ne touche pas à cette question subjective, qu'il ne prétend pas empêcher d'admettre en certains cas un abandon de la religion catholique sans péché formel. Grandérath, *op. cit.*, p. 68, 69; Vacant, *op. cit.*, p. 169, 170. Voici le passage des théologiens romains qu'on invoque : *Neque etiam in proposita declaratione doctrinæ et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adjunctis conscientiam rudis cujusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; sed in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis sed materialis hæreticus foret*. Tanner, *De fide*, q. II, dub. V, n. 139; Platellius, *De fide*, n. 61. *Hæc quidem, nisi cautissime explicentur, periculose dis-*

putantur; sed ab hæresi, quæ sacro concilio examinanda proponitur, sunt alienissima. *Collectio lacensis*, col. 534, 535.

Réponse. — L'opinion que ne veulent pas toucher ces théologiens, qu'ils regardent comme très éloignée de l'hérésie proposée à l'examen du concile, c'est une opinion de Tanner, auquel ils renvoient. Voyons donc ce que dit Tanner. Soutenant la thèse si commune de la certitude *relative* qu'ont les simples du fait de la révélation, avant la foi, voir col. 219 sq., il rapporte cette objection contre la thèse : Si l'on admet cette certitude purement relative, « il peut arriver à un fidèle, dans la suite des temps, qu'une religion fausse lui soit proposée comme plus croyable que la vraie, et par conséquent... qu'il abandonne prudemment la foi, pour embrasser quelque secte erronée... Car si par hypothèse il n'a eu pour la foi catholique que des motifs de crédibilité humains et défectueux, sous le couvert desquels on aurait pu aussi bien faire passer une foi fausse, rien n'empêche qu'ensuite une foi fausse lui soit rendue croyable par des motifs de même catégorie, mais encore plus impressionnants; en sorte qu'à l'arrivée de ces motifs nouveaux et contraires, il puisse et doive juger prudemment qu'il ne peut plus, avec prudence, se laisser influencer par les premiers motifs qui l'avaient amené à la foi catholique, et qu'il ne doit plus croire. » Puisque cette conséquence est inadmissible et contraire au devoir de la persévérance dans la foi, conclut l'objection, la thèse de la certitude relative des simples, qui mène à de pareilles conséquences, est fausse elle-même. Adam Tanner, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, *De fide*, disp. I, q. II, n. 113, col. 108. Pour résoudre la difficulté, Tanner observe qu'on peut considérer la crédibilité de la foi catholique sous deux aspects : en tant qu'elle résulte des seuls motifs de crédibilité, extérieurement proposés, et en tant qu'on tient compte de tous les facteurs de la crédibilité, parmi lesquels sont les divers secours de la grâce; *credibilitas fidei præcise quantum est ex parte propositionis externæ, et credibilitas fidei undequaque spectata*. *Loc. cit.*, n. 137, col. 114. La première considération est fragmentaire, la seconde est adéquate. Partant de cette distinction capitale, il répond que la fâcheuse conséquence imputée à la certitude relative des simples serait en effet un accident possible, si l'on ne considérait la crédibilité que dans sa proposition extérieure et ses motifs, si imparfaits chez les simples; mais que cet accident apparaît impossible, dès qu'on prend la crédibilité adéquatement comme on doit le faire, dès qu'on tient compte des secours surnaturels qui aident le catholique soucieux de sa foi à avoir toujours des motifs de crédibilité suffisants. *Loc. cit.*, n. 137, col. 114. Or cette réponse est précisément ce que nous avons soutenu : tout catholique, du moins s'il fait son devoir en matière de foi, aura toujours et dans les moments les plus difficiles la crédibilité nécessaire à la conservation de sa foi, fait général et perpétuel qui ne peut s'expliquer, surtout chez les simples, sans l'aide de la grâce, en comprenant sous ce nom, avec des dons intérieurs, une providence surnaturelle de Dieu qui veille sans cesse à la conservation de notre foi. Tanner, il est vrai, est amené par cette objection à parler incidemment d'une question plus technique, c'est-à-dire de la perte de l'*habitus fidei* ou vertu infuse de foi, qu'il appelle simplement « perte de la foi »; et à propos des catholiques qui apostasiaient, il dit que généralement ils perdront cette vertu, *communiter amissuros fidem*, mais pourtant que « dans un cas extraordinaire » un catholique pourrait la conserver tout en adhérant à l'hérésie; « de même qu'au sentiment commun des théologiens un enfant baptisé, élevé par les hérétiques et qui de bonne foi adhère à une secte fausse, ne perd pas pour cela la

vertu infuse de foi reçue au baptême, parce qu'il n'a jamais péché formellement contre la foi. » *Loc. cit.*, n. 139, col. 115. Cet endroit de Tanner, dans sa brièveté, n'a pas tous les développements désirables; c'est justement celui que citent les théologiens romains comme n'étant pas touché ni condamné par le schéma qu'ils proposent, tout en reconnaissant qu'on est là sur un terrain dangereux et où il faut marcher prudemment. Mais Granderath et Vacant ne peuvent arguer de leur concession contre notre exégèse du concile, car cette concession, nous la faisons nous-même; nous défendrons plus loin cette dernière assertion de Tanner, d'une importance d'ailleurs plutôt secondaire, et nous ferons voir qu'elle ne contredit nullement ce que nous avons affirmé jusqu'ici de la véritable pensée du concile. Quant à Platel, subsidiairement cité par les théologiens romains, il ne fait que rapporter l'opinion de Tanner, que du reste il condense dans une formule assez peu exacte. *Synopsis cursus theol.*, Douai, 1706, *De fide*, n. 61, p. 236.

f. Enfin Vacant invoque contre notre explication du concile l'autorité de plusieurs théologiens; et il ne voit en notre faveur que Schmid, *Erkenntnislehre*, 1890, t. I, p. 99.

Réponse. — A part Granderath, les théologiens invoqués n'entrent pas dans la discussion de la question. D'ailleurs ils ne sont pas exclusifs : ils se contentent d'énumérer sommairement les erreurs principales ici condamnées, sans prétendre que le concile, en rejetant ces erreurs avec plus de développement au c. III, n'y ait pas énoncé la vérité que nous croyons y voir. Enfin ils traitent seulement de ce que le concile a *défini* : et nous ne prétendons pas que le concile soit allé jusqu'à *définir* cette vérité. Leur témoignage reste donc en dehors de la question présente. On peut en dire autant de Schiffrini. *De virtutibus infusis*, p. 274. De notre côté, outre le D^r Schmid, nous pouvons citer de graves autorités que Vacant ne mentionne pas : elles disent nettement que la vérité en question a été sinon définie, du moins affirmée par le concile, ce qui nous suffit.

Kleutgen d'abord : son autorité est d'autant plus grande ici qu'il est précisément le théologien, et le seul théologien, qui travailla pour l'évêque de Paderborn et mit au point le schéma primitif. Voir Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II, b, p. 12, 13. Mieux que les théologiens du schéma primitif, dont on aime à citer les notes, Kleutgen est à même de nous renseigner sur le sens du schéma nouveau, c'est-à-dire du texte tel qu'il a été en définitive adopté par le concile; écoutons-le. « Cette question, dit-il, dépend surtout de l'assistance de Dieu et de la lumière de la grâce. Puisque c'est Dieu qui donne la persévérance dans la foi, puisqu'il a fait de cette persévérance la condition du salut éternel, il ne refuse certainement pas son secours à celui qui le demande, et ne prive pas de la grâce de la foi celui qui par sa résistance ne s'en est pas rendu indigne. » (Voilà notre thèse.) « C'est ce que dit le concile du Vatican : *Benignissimus Dominus... in hoc eodem lumine ut perseverant, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur.* » *Die Theologie der Vorzeit*, 2^e édit., Munster, 1874, t. V, n. 642, p. 464. Et plus loin : « Personne ne perd la foi sans une faute contre la foi. » *Loc. cit.*, p. 465. Et à cette objection, qu'un catholique pourrait être amené par la recherche scientifique à changer d'avis sur la crédibilité de sa religion, il répond entre autres choses : « L'Église avait toujours supposé ce qu'elle a formellement expliqué (*au concile*), que le croyant ne peut jamais avoir un juste motif de quitter la foi. Pour les hétérodoxes, restés en dehors de la vraie religion, bien qu'ils aient pu sans aucune faute adhérer aux croyances reçues dans leur

enfance, être obligés même à suivre leur conscience erronée, toutefois, quand ensuite ils rencontrent des raisons à l'encontre de leurs convictions, ils doivent d'abord, comme les autres, prier et chercher à s'instruire, et s'ils le font, il leur arrivera le contraire de ce qui arrive aux fidèles de la vraie religion. Tandis que dans ceux-ci la persuasion première durera, se fortifiera, dans ceux-là elle s'évanouira pour faire place à une croyance meilleure. Car la même lumière d'en haut qui, dans celui qui adhère à la vérité, consolide la vraie certitude, détruit la fausse dans l'égare qui cherche la vérité. En conséquence, *comme l'a déclaré le concile du Vatican*, on ne peut pas assimiler la condition des orthodoxes à celle des hétérodoxes ou des incrédules. » *Loc. cit.*, n. 643, p. 466, 467. On voit par cette citation, que nous aurions pu allonger, comment Kleutgen entre en plein dans le point de vue *subjectif*, et explique en ce sens les paroles du concile, sans dire toutefois que ce point ait été *défini*.

Scheeben va même plus loin : « C'est toujours un crime de rétracter la foi catholique, quand on l'a formellement acceptée comme telle et possédée... Il y a toujours, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, devoir impérieux en même temps que possibilité rationnelle d'y rester immuablement attaché. » Et il ajoute que ce point « a été défini par le concile du Vatican. » *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 46, p. 547, 548. Lahousse explique le même endroit du concile par la différence d'état *subjectif* où arriveront les orthodoxes et les hétérodoxes s'ils sont fidèles à la grâce. *Orthodoxes* : « A cause du milieu où l'on se trouve, il peut arriver que la persévérance dans la vraie foi devienne moralement impossible sans un secours spécial de Dieu. Ce secours, Dieu ne le refuse à personne qui le demande et se conduit bien. Mais on peut par une mauvaise conduite s'en rendre indigne, et, parce qu'on a le premier abandonné Dieu, en être abandonné à son tour. Il peut donc arriver qu'étant privé de la lumière divine on ne voie plus la nécessité d'adhérer à la religion catholique, qu'on se persuade même qu'il faut en sortir. » *Hétérodoxes* : « L'hérétique de bonne foi, quand il est pris de doutes sur sa secte, n'est pas tenu d'abjurer immédiatement l'hérésie, mais d'implorer la lumière de l'Esprit-Saint et d'étudier sa religion. Comme il n'y a en faveur de la secte et de ses erreurs aucun véritable motif de crédibilité, plus il avancera dans l'étude de la question religieuse, plus ses doutes prendront de force, si sa volonté est bien disposée et s'il demande humblement la grâce de Dieu. *Par tout cela s'explique et se vérifie l'affirmation du concile du Vatican : Minime par est conditio eorum, etc. De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, n. 231, p. 296, 297. Wilmers, après avoir cité le texte du concile, explique les mots *justam causam* dans un sens non pas seulement objectif mais *subjectif* : « L'homme qui a reçu la foi sous le magistère de l'Eglise, et qui de plus est continuellement poussé par la grâce à y persévérer, ne peut jamais avoir aucune cause d'apostasie ou de doute, laquelle il puisse regarder sincèrement comme étant juste. S'il ne peut avoir aucune juste raison, il s'ensuit qu'il ne peut être excusé, quand, malgré tout, il change sa foi ou la révoque en doute, tandis que l'infidèle peut (souvent) être excusé, quand il ne reçoit pas la foi ou doute de la révélation. La révélation en elle-même, ou *objectivement* considérée, est absolument indubitable; mais il ne s'agit pas ici de la révélation *objectivement* considérée, il s'agit plutôt de la connaissance qu'on en a, certaine ou incertaine. » *De fide divina*, édité par le P. Lehmkuhl, Ratisbonne et New York, 1902, n. 181, p. 189, 190. Plus loin il remarque que dans le texte du concile *non comparatur religio cum religione, sed « conditio » credentis catholici « cum conditione » infidelis vel heterodoxi*, n. 188, p. 195.

Le cardinal Billot paraphrase ainsi le texte du concile : *Benignissimus Deus infallibiliter providet ut ii omnes quos de tenebris transtulit, etc., habeant semper unde... absque defectione rationabiliter perseverare possint, non deserens, etc. De virtutibus infusis*, Rome, 1905, t. I, thes. XVII, coroll., p. 314. Il y a donc une spéciale « providence » qui pourvoit à ce que tout catholique ait « toujours, infailliblement » les moyens, la « possibilité de persévérer raisonnablement » dans la foi, « à moins qu'il n'abandonne le premier. » La grâce de la foi exige, dit-il plus loin, « que jamais le fidèle ne soit mis dans une circonstance où malgré lui il lui deviendrait impossible de garder raisonnablement sa foi; or il serait mis dans une semblable circonstance, s'il était amené invinciblement à un état où il manquerait de crédibilité suffisante. » *Loc. cit.*, p. 315. Au contraire, pour les non-catholiques, « la crédibilité purement respectueuse qu'ils ont eue d'abord en faveur de leurs articles faux peut venir à manquer totalement, et cela non seulement avec la permission de Dieu mais par l'action positive de sa grâce. » *Loc. cit.*, p. 316. Le P. Pesch résout ainsi le cas le plus difficile, celui d'un jeune catholique vivant au milieu d'ennemis acharnés de sa foi, entendant mille objections sans que personne puisse l'aider : « S'il se jette volontairement, dit-il, dans le danger de perdre la foi, ou s'il y demeure volontairement, c'est une faute, et il doit s'en prendre à lui-même des conséquences de cette faute. Mais s'il est forcé de vivre en un tel milieu, et s'il fait ce qu'il peut, continuant surtout à prier, une grâce même extraordinaire ne lui fera pas défaut... et suppléera ce qui lui manque du côté des secours extérieurs, et ainsi sa foi ne succombera pas. *C'est ce qu'enseigne le concile du Vatican : Deus non deserit, nisi deseratur. » Prælectiones dogmaticæ*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 381, p. 173. Et rapportant l'opinion de Granderath « qui soutient qu'on reste dans la pensée du concile, en admettant une apostasie dans laquelle il ne soit pas nécessaire de supposer aucun péché, » le P. Pesch estime que cela paraît dépasser les bornes, *nimum videtur. Loc. cit.*, n. 385, p. 175.

2. *La question en elle-même, en dehors de la déclaration du concile et d'après d'autres sources.* — Il importe de bien distinguer ce point du précédent. Granderath lui-même a eu soin de le faire : « Je ne veux nullement soutenir ni prouver, dit-il, qu'il puisse arriver à quelqu'un, par une erreur invincible et sans faute de sa part, de se séparer de l'Eglise; je veux seulement montrer que le concile n'a porté aucun jugement là-dessus. » *Constitut. dogmaticæ*, Fribourg, 1892, p. 62. Autre chose, en effet, est de savoir si un concile s'est prononcé sur un sujet donné, autre chose est de traiter par ailleurs ce sujet lui-même. Indépendamment de la preuve que nous avons tirée de l'autorité du concile, notre thèse se soutient par une autre démonstration théologique qu'il faut maintenant donner. Une première partie regardera les catholiques : une seconde partie, les hétérodoxes.

a) *Première partie : catholiques.* — Il faut ici distinguer deux cas possibles : le défaut de persévérance dans la foi (doute volontaire ou apostasie, suspension seulement temporaire à la façon d'Hermès ou rejet qui veut être définitif, cf. Wilmers, *loc. cit.*, p. 189), le défaut de persévérance dans la foi peut figurer de deux manières dans une vie humaine. La première, c'est qu'on soit surpris par la mort dans ce défaut de foi; la seconde, c'est qu'on ne le soit pas. Dans le premier cas, un homme formé par l'Eglise dans la foi, et vrai croyant d'abord, vit et meurt ensuite dans le doute ou l'apostasie. Dans le second cas, le doute ou l'apostasie ne sont qu'une triste parenthèse dans sa vie; il en revient, et finit comme il avait commencé. Or, disons-nous, si le catholique fait, comme il le peut, son devoir

en matière de foi, la providence empêchera infailliblement l'un et l'autre cas de se produire : mais comme nous en avons plus de preuves quand il s'agit du premier cas que du second, il convient de les traiter séparément.

Premier cas. — La foi n'est pas seulement de nécessité de précepte, mais encore de nécessité de moyen : voir Nécessité de la foi. C'est pour le chrétien non pas seulement une obligation comme une autre, dont peut excuser l'erreur invincible, mais une condition indispensable de salut ; il faut, comme condition nécessaire pour être sauvé, être fidèle à sa profession de foi jusqu'au dernier soupir. Voir *Professio fidei tridentina*, Denzinger, n. 1000. Or Dieu veut le salut de tous les hommes, et d'une manière plus spéciale le salut des fidèles. I Tim., iv, 10. Cette volonté ne serait pas sérieuse si le Tout-Puissant, qui a mille moyens d'aider à persévérer, permettait qu'un fidèle, qui a fait ce qu'il a pu pour garder sa foi, soit forcé de l'interrompre malgré lui, de la rétracter, faute de cette condition nécessaire de persévérance qu'est la crédibilité, et enfin soit ainsi surpris par la mort, et privé de son salut éternel. C'est l'argument de Kleutgen. Voir col. 298. C'est aussi la pensée des théologiens du schéma primitif, quand, à l'erreur qui permet au catholique de douter, et de changer de religion, ils opposent ces trois choses : « la nécessité de *moyen* qui est dans la vraie foi, Heb., xi, 6 ; le précepte du Christ, de croire toute la doctrine qu'il a ordonné à ses envoyés de prêcher à toute créature ; enfin, comme conséquence, la gravité du péché de ceux qui, ayant été une fois illuminés par la vraie foi, l'ont abandonnée par une triste chute. Heb., vi, 4. 6. » Note 19 du schéma, dans la *Collectio lacensis*, col. 532. On voit déjà la réponse à cette objection : « Quoique l'accomplissement des préceptes qui obligent *sub gravi* soit objectivement nécessaire au salut, Dieu n'est pas tenu de pourvoir à ce que tous les fidèles aient subjectivement la possibilité de les accomplir : par exemple, de faire que tous puissent jeûner, entendre la messe, restituer malgré leur pauvreté une somme qu'ils n'ont plus ; qu'ils n'aient jamais d'erreur invincible qui leur fasse faire, même en matière grave, un péché matériel dans lequel la mort pourra les surprendre. Donc, Dieu ne sera pas tenu de rendre toujours possible l'accomplissement du précepte de la persévérance dans la foi, ni d'empêcher l'erreur invincible qui forcerait un catholique à apostasier pour suivre sa conscience erronée, même quand la mort devrait le surprendre en cet état. » La réponse est contenue dans notre démonstration elle-même. Quand une chose est *seulement* de nécessité de *précepte*, comme dans les exemples cités, alors l'ignorance invincible, ou toute autre cause qui met dans l'impossibilité d'accomplir le précepte, suffit à en excuser et à faire disparaître l'obstacle au salut. Mais quand pour le salut une chose est de nécessité de *moyen* comme la foi, alors l'ignorance invincible ou toute autre cause d'impuissance peut bien excuser d'une faute nouvelle, mais elle n'enlève pas l'obstacle qui résulte par ailleurs du défaut de *moyen* : le salut reste inaccessible, si l'on n'est pas muni à l'heure de la mort du moyen nécessaire. Dans ces conditions, comme Dieu veut sérieusement le salut de tous les adultes, et des fidèles surtout, de manière que leur salut dépende de leur volonté personnelle, et qu'ils ne puissent s'en prendre qu'à eux-mêmes de leur perte, cette volonté de leur salut l'engage logiquement à leur donner le nécessaire pour pouvoir mourir dans la foi, du moins si leur volonté personnelle a fait son devoir de ce côté-là ; autrement leur perte ne viendrait pas d'eux, mais de lui, et sa volonté de leur salut ne serait pas sérieuse. Cf. Scheeben, *loc. cit.*, p. 549.

Second cas. — Si l'homme ne doit pas être surpris

par la mort dans le manque de foi, si ce moment décisif n'est pas en jeu, nous ne pouvons plus invoquer les conséquences de la nécessité de moyen, ni le salut rendu impossible au fidèle indépendamment de sa volonté personnelle, contre la promesse de Dieu ; l'argument précédent n'est plus applicable. Aussi Grandérath ne voit-il pas comment on peut prouver que Dieu doive empêcher pareil cas : « Si (le catholique qui, faute de crédibilité, aurait douté de sa religion par une impuissance dont il ne serait pas responsable) revient bientôt à la vérité, dit-il, *on ne voit pas quel plus grand malheur* il peut y avoir à cela, qu'à commettre par erreur (invincible) une autre sorte de péché grave. » *Loc. cit.*, col. 69. C'est ce « plus grand malheur » que nous allons montrer avec un peu d'insistance, parce que la plupart des théologiens n'ont guère considéré ce cas, et qu'on ne semble pas avoir assez approfondi une vérité de cette importance. — a. La foi est le fondement de toutes les vertus chrétiennes. Voir col. 84 sq. Sans elle, de quelque façon qu'on en soit privé, pas d'espérance de notre fin surnaturelle et ineffable, pas de crainte de l'enfer éternel, pas de contrition surnaturelle de ses fautes avec confiance du pardon, pas d'amour de Dieu comme ami, uni à nous par la communication familière des biens surnaturels, de son Fils qui nous a rachetés et se donne à nous en nourriture, de son Esprit qui habite en nous, de son adoption et de son propre bonheur un jour : tout cela ne peut se connaître que par la révélation et la foi. Sans la foi, pas d'amour pour nos frères, comme membres d'une même famille divine et représentant pour nous Jésus lui-même, pas de charité s'étendant jusqu'à nos ennemis, pas d'ardeur à conserver la pureté, pas de culte divin tel qu'il a plu à Dieu de l'instituer avec son sacrifice et ses sacrements, pas de soumission à l'Église infaillible, pas de zèle pour la conversion de ceux qui sont restés dans les ténèbres en dehors de cette admirable lumière, pas de vertus héroïques, pas de sublime dévouement allant parfois jusqu'au martyre. Sans elle, plus de communication intime avec la grande société qui jusque-là nous avait soutenus, plus de Mère au ciel et de saints à invoquer, plus d'habitudes religieuses et de dévotions qui consolent et fortifient. Être privé de la foi, même sans faute de sa part, et ne fût-ce que pour quelques années ou quelques semaines, c'est être pendant ce temps-là privé de tous ces biens, de tous ces divins éléments qui élèvent l'âme ; c'est être rejeté, sinon dans le scepticisme, du moins dans les idées vagues et abstraites de la raison naturelle et de la philosophie, peu accessibles et peu vivantes ; c'est être rejeté dans le vide du cœur, et par suite dans le matérialisme des intérêts d'ici-bas, ou dans la folle exaltation des passions humaines : et cela d'autant plus dangereusement qu'en perdant les convictions fermes de la foi, par une transition soudaine, on tombe d'un monde dans un autre, on change brusquement tout son horizon, tout son avenir et toute sa vie, on voit s'écrouler tout un passé dont on a vécu, sans savoir si jamais on pourra relever tant de ruines. Au contraire, qu'un fidèle par inadvertance manque la messe un jour d'obligation, qu'il aille par une erreur invincible jusqu'à se croire permise une action gravement immorale et la commette, ou se croie mal à propos dispensé de restituer, tout cela est plus ou moins regrettable, mais n'a aucunement pour lui les conséquences que nous venons d'indiquer. Il y avait donc une raison très forte pour que Dieu, bien qu'il n'ait pas promis d'empêcher, dans des fidèles même très pieux, tout péché matériel contre les autres préceptes, empêchât en eux l'abandon de la foi même par une erreur invincible et un péché seulement matériel, du moins si auparavant ils ont fait de leur côté leur devoir pour la conserver. « La diffé-

rence essentielle qui existe sur ce point entre le devoir de la foi catholique et plusieurs autres devoirs, dit Scheeben, vient de ce que la possession de la foi divine est la condition fondamentale de l'accomplissement de tous les autres préceptes. » *Loc. cit.*, n. 848, p. 549. — b. Dans l'Église tout comme dans la société civile, il y a un fonds commun d'idées et de vérités, regardé comme une base sociale et supposé par la législation, les jugements et les peines. Supposons qu'un criminel réponde aux assises : « Ma conscience a autorisé ce que vous appelez le vol et l'homicide » ou bien : « Pour moi il n'est pas de devoirs, je suis convaincu que le plaisir seul est la règle de la vie; en tant pour avoir de l'argent, j'ai voulu vivre ma vie. » S'il est déclaré irresponsable par l'examen médical, on ne le punira pas, on le mettra dans une maison de santé, parce qu'on reconnaît ce principe, que la peine (du moins la peine grave) suppose un délit volontaire, dont le délinquant soit vraiment responsable. Si au contraire il est reconnu que cet homme est dans l'état normal de ses facultés, on le punira, même de mort. Mais puisque cet homme vous dit qu'il n'a point vu de mal dans l'homicide, qu'il a suivi sa conscience, son idée de la moralité, pourquoi ne le faites-vous pas bénéficier d'un cas d'irresponsabilité pour cause de conscience invinciblement erronée? Comment conciliez-vous votre conduite si dure à son égard avec votre principe que l'on ne doit punir que les responsables? Ah! c'est que vous supposez avec raison que les vraies notions sur le bien et le mal moral, sur la règle de la vie, sont accessibles à tout homme qui ne pervertit pas lui-même son esprit par sa faute; que cet homme a vu, ou du moins a dû voir le contraire de ce qu'il dit; que s'il est arrivé réellement à détruire en lui les principes qui sont la base de toute société, ce n'est point par une erreur invincible et innocente à son origine, c'est par sa faute, en corrompant volontairement sa conscience; il est donc responsable, d'une manière ou d'une autre, des crimes commis. Remarquons maintenant que la société ecclésiastique ne repose pas seulement sur des données de bon sens ou de raison philosophique, mais encore sur des données révélées. Sa liturgie, les définitions de son magistère, sa législation supposent communément admis par ses membres que le Christ lui a donné une mission surnaturelle à remplir, lui a confié des vérités révélées et des institutions divines à conserver. Aussi exige-t-elle de ses néophytes une profession de foi, un ensemble de vérités que tous doivent croire pour entrer dans la société. Partant de cette profession qu'ils ont faite, elle a le droit de supposer qu'ils ont cru intériorément ce qu'ils professaient extérieurement, et donc qu'ils ont eu la crédibilité suffisante; elle sait qu'avec la grâce de Dieu, s'ils font leur devoir, ils peuvent continuer à l'avoir toujours. Que deviendrait cette société, que Dieu a rendue obligatoire, si à chaque instant ses membres pouvaient en conscience échapper à sa législation, à son action sociale, parce qu'ils auraient malgré eux perdu leur crédibilité, cette condition essentielle pour reconnaître l'Église? Il fallait donc que la providence veillât à empêcher de pareils accidents, non pas à empêcher toute apostasie, mais à empêcher toute apostasie légitime et du côté des meilleurs enfants de l'Église; il fallait que Dieu conservât dans les fidèles (au moins s'il n'y a pas de leur faute) cette base sociale de vérités révélées, comme il conserve dans le genre humain un patrimoine de vérités morales sur lesquelles reposent toutes les sociétés. — c. Mais la raison décisive pour nous, c'est la pratique générale de l'Église, dès les premiers siècles. Quand à l'époque des persécutions les chrétiens étaient entraînés devant les prétoires, et devaient choisir entre l'apostasie ou le martyre, l'Église a toujours considéré non seulement

la confession publique de leur foi comme obligatoire en général et objectivement, mais encore l'apostasie comme subjectivement criminelle et dans tous les cas : c'était un des crimes principaux qu'elle soumettait dans tous les cas à la pénitence publique, et la plus rigoureuse, supposant par conséquent que le fidèle en est toujours responsable. Or si la thèse de nos adversaires était vraie, parmi ces chrétiens interrogés par les magistrats païens plusieurs auraient pu se trouver à ce moment de leur vie, par un défaut de crédibilité nécessaire et une erreur invincible, dans l'impossibilité de croire, sans aucune responsabilité de leur part. « Et celui qui a cessé de croire, observe Wilmers, ne peut pas déclarer qu'il croit : un chrétien pourrait donc alors (légitimement d'après nos adversaires) vouloir déclarer au juge qu'il ne croit plus, qu'il n'a plus la foi chrétienne, ce qui le mettrait au rang des apostats. » *Loc. cit.*, p. 199. Et de cette apostasie il ne serait pas responsable, d'après les théologiens, nos adversaires; d'où il suit que l'Église, qui est infaillible dans sa discipline générale, au lieu de soumettre tous les apostats en bloc aux peines les plus rigoureuses, aurait dû les interroger sur l'état d'âme qu'ils avaient au moment de l'apostasie et sur la responsabilité qu'ils pouvaient y avoir; et qu'elle devrait le faire encore de nos jours, quand elle excommunie les apostats. Donc la thèse adverse, qui admet des cas de légitime apostasie, est opposée à la pensée et à la pratique de l'Église. On pourrait tirer une conclusion semblable, soit des professions publiques de foi que l'Église exige de certaines catégories de fidèles, par exemple, des professeurs et des étudiants des universités catholiques, sans demander à chacun où en sont pour le moment ses motifs de crédibilité, soit des peines dont elle punit quiconque, parmi ses membres, manque à la foi qu'il a professée et nie publiquement les vérités qui servent de base à cette société tout entière. Voir Kleutgen, *loc. cit.*, p. 466. Enfin, si la thèse opposée était vraie, si les bons et pieux fidèles, qui prient et font ce qu'ils peuvent pour garder leur foi catholique, étaient parfois dans la nécessité de l'abandonner, l'Église devrait avertir au moins ceux-là de la possibilité d'un si triste accident, et, pour les empêcher de se livrer en pareil cas au désespoir, les informer de son caractère purement temporaire, parce que la bonté de Dieu qui veut sérieusement leur salut leur donnera les moyens de recommencer à croire avant leur mort. Voir *premier cas*, col. 301. De plus, elle devrait leur donner, à eux ou aux prêtres qui peuvent les conseiller dans cette terrible crise, des instructions pour ce temps-là, par exemple, qu'ils seront dispensés du précepte de la communion pascalle et qu'ils devront même éviter d'en approcher jusqu'à ce qu'ils aient retrouvé la foi à l'eucharistie et à tout l'ensemble des vérités catholiques. Or non seulement l'Église n'a jamais donné semblables instructions, mais elle a urgé pour tous les fidèles le précepte de la communion annuelle. Elle suppose donc impossible le cas admis par nos adversaires comme possible. Concluons donc avec saint Thomas que le fidèle a, avec le secours de la grâce, la possibilité de ne pas abandonner sa foi, à moins qu'il n'y ait de sa faute : *Homo lumen fidei habens non consentit his quæ sunt contra fidem, nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa*. In *IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. 1, a. 3, sol. 2^a, ad 3^{am}. Ici saint Thomas, suivant son habitude, groupe autour de l'*habitus fidei*, que possède le fidèle, toutes les grâces qui servent à l'exercice de la foi et à la persévérance dans la foi, révélation, grâces actuelles intérieures et providence spéciale extérieure, et résume tout cela sous le nom de *lumen fidei*. C'est que la vertu infuse, qu'il appelle souvent *lumen fidei*, est comme le centre des grâces de foi, centre auquel se rattache tout le reste et qui exige tout le reste. C'est la remarque du

cardinal Billot : « De même que la grâce habituelle appelle tous les secours qui sont nécessaires au juste pour persévérer (dans la justice), de même l'*habitus fidei* exige ce qui est requis du côté de la grâce (actuelle) ou de la providence divine, pour que l'homme ne soit jamais mis dans une situation où, malgré sa volonté, il lui serait impossible de garder raisonnablement la foi; ce qui lui arriverait, s'il était amené invinciblement à un état où lui manquerait la crédibilité suffisante. » *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. xvii, coroll., p. 315.

b) *Seconde partie* : les *hétérodoxes* : ils ont commencé, eux aussi, par croire fermement dès leur enfance avec une crédibilité purement relative ce qu'on leur a enseigné. — a. Dans cet ensemble religieux qu'on leur a enseigné, établissons d'abord une grande différence entre les vérités révélées, les *vrais articles* de foi qu'a gardés leur secte, et les *erreurs* qu'elle y a ajoutées.

Articles vrais. — Nous devons admettre une certaine possibilité de les perdre, même pour des hétérodoxes pieux et faisant ce qu'ils peuvent pour les conserver; parce que cette promesse de Dieu dont nous avons parlé, de fournir aux fidèles de bonne volonté, à tout moment de leur vie même le plus critique, la crédibilité suffisante pour qu'ils n'abandonnent jamais la foi, cette promesse, dis-je, est faite à la seule véritable Église, qui est l'Église des promesses; les preuves que nous avons apportées de cette providence spéciale se rapportent à la seule Église catholique, et rien ne garantit qu'elles s'étendent plus loin. Ajoutons les dangers bien plus grands que court la foi dans des milieux qui n'ont pas d'Église infaillible pour retenir dans la vérité, dans des milieux où circulent librement sur la nature de la révélation ou de la foi, sur la nature de l'inspiration des Écritures, etc., des erreurs capables de couper par la racine toute foi à des dogmes quelconques. Cependant il faut appliquer ici la distinction que nous avons faite tout à l'heure entre la perte des vérités révélées qui serait *seulement temporaire*, et celle qui durerait *jusqu'à la mort*. S'il s'agit de la seconde, la volonté qu'a Dieu du salut de tous les hommes ne peut permettre qu'une âme de bonne volonté, qui prie et fait ce qu'elle peut suivant les lumières qu'elle a, arrive au moment qui décide de l'éternité, avec une erreur invincible qui la priverait de la foi nécessaire à la rémission de ses péchés. Une providence spéciale de Dieu lui procurera donc avant la mort, non pas nécessairement et toujours la possibilité d'entrer dans l'Église, de faire partie de son « corps », mais le moyen de retrouver la crédibilité des dogmes, au moins de ceux qui sont de nécessité de moyen pour la justification et le salut. Voir SALUT.

Erreurs des sectes. — Ici surtout apparaît la différence entre catholiques et hétérodoxes. Ces erreurs, qui renferment en premier lieu l'identification de leur secte avec la véritable Église instituée par Jésus-Christ (ou bien, s'il s'agit du paganisme, la vérité des faux dieux), n'ont pas objectivement de preuves solides, et prêtent le flanc à de terribles difficultés; Dieu, qui a pu parfois tolérer quelques apparences en leur faveur, n'a pu leur donner des notes convaincantes comme à la véritable religion, ce qui serait positivement induire en erreur le genre humain. Le développement naturel de l'esprit et l'étude de la religion amèneront donc un certain nombre d'hétérodoxes sincères et intelligents à douter sérieusement et prudemment de leur secte, et à pouvoir la quitter. Mais surtout le travail surnaturel de la grâce doit par moments les pousser à sortir de ces erreurs. Car la grâce n'est pas un principe *indifférent* au bien ou au mal, au vrai ou au faux, à la façon du concours général que Dieu donne à toutes nos actions bonnes ou mauvaises. Voir

tiellement un principe d'action plus limité et plus spécial, déterminé par lui-même au vrai, au bien, n'aidant que dans la direction du salut, ne donnant que la lumière du vrai dans l'intelligence ou l'amour du bien dans la volonté. Voir GRÂCE. Un semblable principe ne peut se comporter de la même manière en face de la vérité salutaire ou de l'erreur dangereuse, en face de la véritable Église, ou d'une secte qui lui fait la guerre. Et comme la grâce traite d'une manière opposée l'âme endormie dans le péché mortel et l'âme pieuse et toute à Dieu, comme elle trouble la première dans sa fausse quiétude, l'agite, l'attriste par le remords de la conscience, et au contraire tranquillise la seconde dans ses troubles, lui donne la consolation et la joie (S. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels, Règles du discernement des esprits pour la première semaine*, règle 1 et 2) : ainsi la grâce traitera d'une manière opposée l'âme attachée par une erreur même inconsciente à une fausse religion, et l'âme qui se trouve dans la véritable Église, dans la voie du salut; elle inquiétera ordinairement la première dans un repos qui malgré sa bonne foi lui est plus ou moins funeste, et au contraire tranquilliserà la seconde et la fixera où elle est. On voit ici la raison profonde, et fondée sur la nature même de la grâce, de cette différence que le concile du Vatican affirme entre catholiques et non catholiques, du côté de la grâce de Dieu. On peut même en faire une sorte de contre-épreuve par un certain emploi de l'expérience, autant qu'on peut du dehors appliquer l'observation à ce qui s'est passé dans les âmes, à l'aide des autobiographies, des signes et des faits extérieurs qui encadrent un changement de religion. Muni d'un bon nombre de cas, si l'on compare, par exemple, les passages bien connus du catholicisme au protestantisme et les conversions célèbres du protestantisme au catholicisme, on verra que les catholiques devenus protestants paraissent avoir cédé d'une manière générale à des motifs humains, à la légèreté ou à l'orgueil froissé, au désir de secouer un joug pénible aux sens, à des passions où la grâce n'a point de part, et qu'ils étaient peu coutumiers de la prière, qui obtient la grâce : tandis que les protestants convertis étaient des âmes sérieuses, élevées, soucieuses de la question religieuse et de l'union avec Dieu, cherchant la vérité, priant, et se mettant ainsi sous l'influence de la grâce. On peut donc conclure que la grâce les a poussés dans la direction où ils ont abouti, tandis qu'elle n'a pas aidé au changement des autres, et le combattait plutôt; ce qui peut, par ailleurs, fournir un indice nouveau pour le discernement de la véritable Église. Voir Kleutgen, *loc. cit.*, p. 465.

b. *Conséquence*. — Au sujet des hétérodoxes, nous devons tenir un juste milieu, et éviter deux excès opposés. — Le premier excès est de supposer gratuitement, et même contre d'excellents témoignages, qu'il y en a très peu qui soient de bonne foi, et d'ajouter que ceux mêmes qui le sont ne peuvent jamais faire un véritable acte de foi divine et salutaire sur les articles de la révélation chrétienne que leur secte a conservés : ce que nous avons réfuté à propos des limites du rôle de l'Église dans la foi, col. 165. Ailleurs nous avons montré qu'en fait de certitude rationnelle exigée comme condition préalable de l'acte de foi, une certitude purement relative peut suffire, et qu'une telle certitude se trouve couramment dans les fausses religions elles-mêmes chez les enfants et les simples, qui tiennent avec fermeté et prudence, par exemple, les préambules de la foi chrétienne sur la parole de ceux qui les instruisent. Voir col. 231, 232. Ce genre de certitude tombe d'ailleurs aussi bien sur les erreurs de la secte et les articles faux qu'on leur enseigne que sur les articles vrais et les véritables préambules de la foi

chrétienne. Voir col. 233, 234. La différence de condition *subjective* qui sur la crédibilité oppose les hétérodoxes aux catholiques n'existe donc pas ordinairement à l'origine pendant leur éducation religieuse et les premiers temps qui la suivent. Voir ce que nous avons dit contre Pérez, col. 248, 249. Cette différence ne se dessine que plus tard, quand l'esprit ne se contente plus, pour la crédibilité, du simple témoignage des éducateurs, et commence à juger par lui-même de la valeur des preuves en faveur de la religion qu'il a suivie jusqu'alors. Alors l'hétérodoxe arrive souvent à se sentir suspendu dans le vide, tandis que le catholique éprouve de plus en plus la solidité des bases de sa religion, ce qui est la raison pour laquelle il ne lui est jamais permis d'en douter, comme le remarque Amort, *Demonstratio critica religionis catholicæ*, Venise, 1744, part. IV, n. 39, p. 281. Encore faut-il, pour que cette différence subjective se dessine, que la mentalité de l'hétérodoxe soit assez développée pour le rendre capable de ce jugement personnel sur les preuves de sa religion, et que les préjugés, souvent si tenaces, ne l'arrêtent pas. La grâce n'est pas obligée non plus, quelles que soient ses bonnes dispositions et ses prières, de lui faire obtenir vite et de bonne heure toute la vérité, ni même (rigoureusement parlant) de le faire ici-bas parvenir à la véritable Église, s'il a par ailleurs, avec la bonne foi, un moyen de salut dans la foi surnaturelle suivie de l'espérance et de la charité avec la contrition de ses fautes. Il s'ensuit que, pour une personne qui nous paraissait bien disposée, mourir dans sa secte n'est pas un signe qui doive nous faire désespérer de son salut.

Le second excès, opposé au premier, est de nier toute différence quant à l'état *subjectif* soit de doute ou de certitude, soit de prudence ou d'imprudence, soit de bonne ou de mauvaise foi, entre l'ensemble des catholiques et l'ensemble des hétérodoxes; je dis l'ensemble, ce qui suppose qu'on prend les uns et les autres également à tous les âges, dans toutes les classes de la société, et dans toutes les phases du développement de l'esprit humain. — On ne peut aller jusque-là. Ce serait nier qu'il y ait une différence de valeur et d'efficacité entre les signes et les notes que Dieu a donnés à la vraie religion pour la faire reconnaître, et les apparences qu'on peut tâcher de faire valoir pour une fausse religion; ce serait croire tous les esprits si obtus, si emprisonnés dans leurs préjugés, qu'ils ne puissent jamais saisir, entre de bonnes et de mauvaises preuves, une différence de valeur, ce qui est faire peu d'honneur à la raison, et à Dieu qui aurait agi sans but et sans sagesse, en donnant à la vraie religion des signes et des notes qui ne serviraient jamais de rien; ce serait, en somme, une forme de fidéisme ou de scepticisme. Nier ainsi toute différence subjective, ce serait encore nier tout travail de la grâce dans les âmes, soit pour tranquilliser et affermir les unes dans la religion véritable, soit pour inquiéter les autres dans leurs fausses religions; ce serait enfin nier en pratique toute obligation de chercher la véritable religion, et d'y entrer, puisqu'elle serait pratiquement indiscernable. A l'excès dont nous parlons se rattache la 17^e proposition du Syllabus, condamnée malgré son apparente modération. Elle se garde bien, en effet, de dire, comme la proposition précédente, que toutes les religions sont bonnes et mènent au salut. Elle dit avec un indifférentisme plus mitigé :

17. Saltem bene sperandum est de æterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. Denzinger, n. 1717.

Du moins il faut avoir bon espoir du salut éternel de tous ceux qui ne sont pas dans la véritable Église du Christ.

Si la proposition s'était bornée à dire qu'on peut espérer le salut de plusieurs de ceux qui ne sont pas

dans la véritable Église, parce qu'il y en a beaucoup de bonne foi, même jusqu'à la mort, et que ceux-là, par un acte de foi surnaturelle et un acte de contrition parfaite, avec le secours de Dieu, peuvent mourir en état de grâce, leurs péchés pardonnés — elle n'aurait pas été condamnée. Mais elle fait « bien espérer » du salut de tous les hétérodoxes : cet espoir suppose qu'ils sont tous de bonne foi dans leur secte, et de plus, qu'ils ont tous la notion juste de l'acte de foi, qu'ils ont tous la certitude suffisante des préambules pour pouvoir faire un acte de foi très ferme, qu'ils ont tous gardé les vérités révélées qui sont de nécessité de moyen, enfin qu'aucune erreur (comme celles de Luther sur la justification et la pénitence) ne les empêche de faire un acte de contrition de leurs péchés; et tout cet ensemble de suppositions, démenti en partie par l'expérience, est nécessaire pour que cette proposition soit juste. Si elle l'était, il n'y aurait en outre aucune différence de condition *subjective* entre catholiques et hétérodoxes, ce que nous venons de réfuter.

c. *Objections.* — Mais, dira-t-on, nous devons laisser à Dieu, qui seul scrute les cœurs, le jugement sur la bonne ou la mauvaise foi des hétérodoxes. — Oui, quand il s'agit de désigner d'une manière déterminée, nommément, ceux qui sont dans la mauvaise foi; non, quand il s'agit de juger d'une manière indéterminée, sans désigner personne : or, c'est ainsi que nous avons conclu, en vertu de preuves solides, sans désigner personne, que dans l'ensemble des hétérodoxes il doit y en avoir un certain nombre forcés de soupçonner ou même de reconnaître l'insuffisance de leur secte et le devoir de chercher ailleurs, bien qu'ils tâchent de s'étourdir ou de faire illusion à eux-mêmes, par une grave imprudence dont ils ne sont pas toujours inconscients. — Mais, dit-on encore, si nous interrogeons les membres des diverses religions, tous paraissent également persuadés d'être dans la vraie. — Leur assertion peut être exacte, s'il s'agit de gens médiocrement instruits, peu difficiles en fait de preuves; tous ceux-là, dans les diverses religions, peuvent ne pas différer beaucoup par la conviction subjective. Voir ce que nous avons dit de la certitude relative. Mais s'il s'agit de tous les autres, répondons avec le cardinal Gerdil : « Tous ceux qui engagent un procès semblent également persuadés de la bonté de leur cause : et pourtant un juriste perspicace distingue aisément, parmi ses clients, ceux qui sont sérieusement et solidement persuadés et ceux qui se bercent d'une vaine espérance. » *Introduzione allo studio della religione*, discours préliminaire, dans *Opere*, Florence, 1845, t. III, p. 157. — Enfin il y a une objection de sentiment et de courtoisie, fréquente aujourd'hui : on répugne, par délicatesse, à accuser les autres de « mauvaise foi »; on craint de passer pour un fanatique mal élevé qui dit des injures, pour un esprit étroit, sans équité naturelle et sans impartialité. Cette impression se dissiperait, si l'on savait que nous ne prenons pas ici le mot de « mauvaise foi » au sens vulgaire, mais au sens théologique. Nous entendons par là que l'adhésion est donnée ou continuée à une secte malgré la réclamation de la conscience; et encore cette réclamation a-t-elle pu être étouffée peu à peu et oubliée, tellement que peut-être maintenant ces gens sont tranquilles dans leur religion et ne voient en eux que sincérité; néanmoins cette réclamation a existé, et les a rendus alors coupables devant Dieu, en sorte qu'ils sont devant lui responsables de leur situation actuelle. Aussi leur ignorance de la vraie religion n'est point par les théologiens qualifiée d'« invincible », parce qu'autrefois elle a pu être vaincue; et même dans l'état actuel, quand parfois la grâce vient les troubler dans leur tranquillité, s'ils voulaient l'écouter, ils pourraient encore vaincre l'erreur. Ce n'est donc pas nécessairement la « mauvaise foi » au sens

vulgaire du mot, la mauvaise foi à l'égard des hommes, qu'ils tâcheraient de tromper par l'hypocrisie ou le mensonge; ni même à l'égard d'eux-mêmes, en ce sens qu'ils chercheraient constamment à se tromper, et manqueraient absolument de droiture et de sincérité. On voit que cette distinction théologique des hétérodoxes « de bonne foi » et des hétérodoxes « de mauvaise foi » n'a pas, pour ces derniers, le sens injurieux qu'on lui prête; sans compter qu'on ne caractérise ainsi aucune personne déterminée. Dans un sujet pareil, à propos des athées, Ollé-Laprune, tout en soutenant qu'ils n'ont pu le devenir que par leur faute, fait une semblable remarque : « Assurément, dit-il, il peut y avoir une certaine honnêteté dans l'erreur même coupable, une certaine candeur d'âme, qui inspire la sympathie et une sorte de respect : je puis, à la condition de ne point donner aux mots leur sens plein et complet, honorer la sincérité et rendre hommage à la bonne foi de tel et tel homme dont je condamne énergiquement les négations. Ce n'est pas pure convenance mondaine, pure politesse : c'est justice. Cet homme ne se sert-il pas avec loyauté des armes de l'argumentation? N'a-t-il pas vers la vérité de beaux et généreux élans? N'a-t-il pas eu le courage sur tel point de surmonter un préjugé, d'avouer une erreur? Que sais-je?... bien des choses décèlent la noblesse de son âme, et voilà ce que je loue, ce que j'aime en lui. Mais le même esprit de justice m'empêche de voir là cette absolue sincérité, cette parfaite bonne foi qui, dans le for intérieur, devant la conscience, excuse complètement l'erreur. On n'a pas le droit d'exiger de moi que j'aie jusque-là, car je ne puis, pour absoudre un homme qui se trompe, accuser la vérité morale de se dérober, en ce qu'elle a de plus essentiel, à la bonne volonté qui la cherche et l'appelle. » *De la certitude morale*, c. vii, Paris, 1880, p. 374.

3. *Les concessions que l'on peut ou que l'on doit faire à l'opinion la plus large.* — Elles serviront à bien délimiter la doctrine que nous venons d'exposer, qu'un catholique ne peut, sans qu'il y ait de sa faute, perdre la possibilité de croire sa religion, en quoi il diffère des hétérodoxes.

a) *Il n'est question que d'un catholique bien formé.* — Quand on dit, pour abrégé, qu'« un catholique » ne saurait changer de religion sans qu'il y ait de sa faute, il faut toujours sous-entendre cette condition, que le concile du Vatican indique par ces mots : *qui fidem sub Ecclesiæ magisterio suscepunt*. Voir col. 290. Il faut donc entendre un catholique d'abord catéchisé, comme on a coutume de le faire normalement dans l'Église, et parvenu ainsi à faire un véritable acte de foi avec toutes les conditions exigées, enfin ayant appris qu'il doit éviter les dangers et résister aux attaques contre la foi, et y persévérer toujours. Sans cela il ne partirait pas pour la vie avec le bagage que doit emporter tout fidèle, d'après saint Thomas : *Etsi non omnes habentes fidem plene intelligunt ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum*. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. viii, a. 4, ad 2^{um}. Il ne serait donc pas étonnant qu'il quittât sa religion sans qu'il y eût de sa faute, croyant que c'est permis, et ignorant ce que c'est que fermeté et constance dans la foi; et Dieu ne serait pas obligé de faire des miracles pour suppléer au catéchisme qui lui a manqué; toutefois il veillerait à lui offrir avant sa mort des moyens de salut. De même notre thèse ne s'étend pas à un enfant baptisé dans l'Église catholique, et puis emmené par des parents indifférents dans un milieu hétérodoxe où sans aucune faute de sa part il passerait à une secte. Le baptême ne suffit pas, il faut encore le catéchisme; et non pas un demi-catéchisme, ni un catéchisme donné dans des conditions où l'enfant ne pouvait rien saisir. Bien des

apostasies aujourd'hui pourraient s'expliquer ainsi, sans la faute de l'incroyant.

b) *Il n'est question que de la foi « catholique ».* — Cette « foi reçue sous le magistère de l'Église, » qu'on n'a jamais ensuite un juste motif de révoquer en doute, ou d'abandonner, et qui par une protection spéciale de Dieu gardera toujours pour le catholique sa crédibilité, c'est l'ensemble des vérités révélées que l'Église propose comme devant être crues explicitement par tous les fidèles, c'est la foi « catholique ». On ne peut pas prouver que la protection providentielle doive s'étendre à une vérité révélée qui n'est pas ainsi proposée par l'Église, et qui est de foi « divine » sans être en même temps de foi « catholique ». Voir col. 169 sq. Une telle vérité ne serait pas *sub magisterio Ecclesiæ suscepta*. Exemple : un fidèle fait un acte de foi divine et surnaturelle sur une vérité que l'Église n'a pas proposée comme devant être crue explicitement par tous les fidèles, mais qu'il tient pour révélée dans tel passage de l'Écriture, et qui l'est en effet. Mais voici que des exégètes catholiques lui disent par erreur que tel n'est pas le sens de ce passage et que cette doctrine ou ce fait n'appartient pas au donné révélé; devant leur autorité, il cesse de croire ce point comme révélé, et même le révoque en doute : peut-il arriver qu'il le fasse prudemment, et sans aucune faute de sa part, et la providence peut-elle permettre dans un homme bien disposé cette perte d'une vérité révélée? De même, avant la définition de l'immaculée conception, un fidèle qui la croyait fermement comme révélée, l'entendant nier par des théologiens catholiques, a-t-il pu sans faute la révoquer en doute et perdre cette vérité pour le reste de ses jours? Rien ne prouve que tout cela soit impossible; les preuves données plus haut ne valent pas pour ces cas, où malgré un inconvénient de détail l'ensemble de la foi « catholique » serait sauf. « Il est possible moralement (c'est-à-dire licitement), dit Scheeben, de rétracter dans certaines circonstances la foi vraiment divine et surnaturelle en tant qu'elle n'est pas la foi catholique réelle et formelle. Car il est toujours possible en soi que sur certains points de doctrine l'évidence de la crédibilité disparaisse plus tard de l'esprit ou soit obscurcie par des raisons contraires... Mais la foi catholique, sans être physiquement indestructible, est cependant irrévocable et indélébile en ce sens, qu'elle ne peut être rétractée que par une conduite déraisonnable et immorale. Il y a toujours devoir impérieux en même temps que possibilité rationnelle d'y rester immuablement attaché. » *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, § 46, p. 547. Eusèbe Amort avait déjà au XVIII^e siècle une remarque semblable : « Il y a une grande différence entre un point de religion non encore défini, et la religion tout entière; car la providence divine est tenue d'empêcher que nous ne soyons induits en erreur sur le choix même de notre religion... Mais elle n'est pas tenue d'avoir la même sollicitude sur chaque article en particulier. » *Loc. cit.*, n. 15, p. 265, 266. Et il indique la raison profonde de cette différence : c'est que, si un fidèle a le malheur de perdre un article, il peut facilement le retrouver tant qu'il conserve par ailleurs la vraie religion, tant qu'il peut recourir à l'enseignement infailible de l'Église; mais s'il perd l'Église elle-même, comment réparer cette perte immense? Dans le premier cas, mais non pas dans le second, il peut trouver à sa portée un remède au mal.

c) *Il n'est pas question d'un dogme particulier dont la perte ne compromettrait pas l'ensemble de la foi catholique.* — La raison que donne Amort s'étend aussi bien au cas d'une vérité de foi catholique, si de sa perte ne doit pas résulter la perte de la foi catholique tout entière; Dieu ne serait pas obligé, semble-t-il, d'empêcher par une providence spéciale le fait de se produire.

—Il pourrait arriver, par exemple, qu'ayant été ins-
truit autrefois d'un dogme et l'ayant cru de foi surna-
turelle, un bon catholique *oublie* que cette doctrine est
un dogme de foi et qu'il l'a crue lui-même jadis; et
que voyant des gens qui la révoquent en doute, il se croie
permis d'en faire aulant. Rassler, *op. cit.*, p. 373, 374.
Suarez lui-même incline déjà à l'admettre : « Sur les
vérités, dit-il, qui lui ont été suffisamment proposées
par l'autorité de l'Église et qu'il a crues d'une vraie
foi, le chrétien ne peut errer ou douter délibérément
sans qu'il y ait de sa faute, à moins peut-être qu'il n'ait
oublié sa connaissance première absolument comme s'il
ne l'avait jamais eue. » *De fide*, disp. XV, sect. II, n. 6,
dans *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 405. Mais, de ce
qu'on peut supposer un tel oubli comme possible à
l'égard d'un dogme moins usuel, moins souvent
prêché aux fidèles, on ne peut en dire autant à
l'égard de la foi catholique tout entière, comme le
remarque Wilmers. *De fide divina*, Ratisbonne, 1902,
p. 193. Hors le cas d'une infirmité physique où l'on
perdrait la mémoire (et la doctrine que nous avons
développée d'après le concile ne regarde que ceux qui
ont conservé l'usage de leurs facultés), il n'y a aucune
parité à établir entre l'oubli d'un détail et l'oubli de la
foi catholique en ce qu'elle a de principal et de plus
connu : soit du côté de la possibilité naturelle d'oubli,
soit du côté de l'aide surnaturelle que Dieu a promise
pour maintenir la crédibilité du dogme, soit du côté du
danger qu'il y a pour le salut. Voir Pesch, *Prælectiones
dogmaticæ*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 382, p. 174. Ce
que nous venons de dire nous donne l'occasion d'expli-
quer un document ecclésiastique sur l'assentiment de
foi.

*d) Explication de la 20^e proposition condamnée par
Innocent XI.* — Voici cette proposition, avec celle qui
la précède et qui fait corps avec elle :

19. Voluntas non potest
efficere ut assensus fidei in
se ipso sit magis firmus,
quam mereatur pondus rati-
onis ad assensum impel-
lentium.

20. Hinc potest quis pruden-
ter repudiare assensum,
quem habebat, supernatu-
ralem. Denzinger, n. 1169,
1170.

La volonté ne peut faire
que l'assentiment de foi soit
plus ferme en lui-même que
ne le mérite le poids des
raisons inclinant à l'assen-
timent.

En conséquence, quel-
qu'un peut rétracter pruden-
tement l'assentiment surna-
turel qu'il avait aupara-
vant.

On pourrait tirer de là une *objection* contre les deux
dernières concessions (*b* et *c*) que nous avons faites.
Innocent XI, en condamnant la proposition 20, ne
semble-t-il pas dire que l'on ne peut *jamais* rétracter
prudemment un assentiment de foi surnaturelle? Il
n'y a donc pas de distinction à faire ici entre foi catho-
lique et foi divine (non catholique), celle-ci étant un
« assentiment surnaturel » tout comme celle-là, et ne
différant que du côté de la « proposition » de la vérité
par l'Église. De même, l'assentiment à un dogme est
surnaturel comme l'assentiment à plusieurs. — *Ré-
ponse.* — Il ne faut pas ici, pour avoir la pensée du
pontife qui condamne, considérer *isolément* la propo-
sition 20, et en prendre la contradictoire. Cette propo-
sition, en effet, a été condamnée en connexion avec
la précédente, ce qu'indique le mot *hinc* qui les lie. Ce
qui est condamné, c'est donc tout cet ensemble et
cette déduction que faisait l'auteur (qui a mis lui-
même le mot *hinc*); c'est le sens qu'il y attachait. Or
malheureusement la pensée de cet auteur, même au
sens objectif, reste obscure pour nous, comme le re-
marquait déjà Cardenas. *Crisis theologica*, 5^e édit.,
Venise, 1700, diss. XIII, c. iv, p. 258. Ces deux propo-
sitions condamnées sont textuellement des thèses du
franciscain Arnaud Marchant, soutenues en 1674 à
Anvers. Voir Viva, *Damnatæ theses ab Innocentio XI*,

10^e édit., Padoue, 1723, prop. 18, n. 3, p. 223; prop. 19
et 20, n. 1, p. 226. Nous avons l'énoncé des thèses, mais
sans aucun contexte : nous ne savons pas comment
elles étaient entendues et prouvées. Autant qu'on peut
le conjecturer par le simple énoncé et l'enchaînement
des deux thèses, l'auteur rejetait le rôle spécial de la
volonté dans la foi, et mesurait la fermeté de la foi au
poids des motifs de crédibilité (*rationum*), à la force des
arguments, un peu à la façon d'Hermès; aussi, quand
une difficulté auparavant inconnue venait affaiblir
ces preuves au moins en apparence, quand un doute
quelconque surgissait contre ces motifs, la volonté
n'avait rien à faire pour conserver la foi ferme, et
pouvait prudemment laisser l'intelligence céder à
ce doute, et « répudier » ainsi un assentiment même
surnaturel. Une pareille théorie était fautive et con-
damnée. Condamnable d'abord dans son *principe*,
énoncé par la proposition 19 : la volonté, en effet,
doit jouer un rôle spécial dans la foi, voir ce qui sera
dit de la liberté de la foi; en particulier, elle doit éli-
miner les doutes imprudents et déraisonnables, don-
nant ainsi une fermeté d'assentiment que les motifs
de crédibilité n'auraient pas obtenue tout seuls; la
crédibilité elle-même, dont l'évidence préalable est
nécessaire à l'acte de foi, n'a qu'une évidence *morale*
qui dépend des bonnes dispositions morales de la vo-
lonté, et non pas uniquement des motifs intellectuels.
Voir col. 210 sq. Condamnable aussi dans la *consé-
quence*, énoncée par la proposition 20 : quand même
cette proposition, bien expliquée et strictement limi-
tée, pourrait avoir un sens vrai, elle devient dange-
reuse non seulement parce qu'elle ne s'accompagne
d'aucune distinction, d'aucune restriction, mais
encore parce que le principe faux d'où on la tire lui
communiquait nécessairement une généralité exces-
sive; elle met donc semblablement en péril *toute espèce*
d'« assentiment surnaturel », même celui qui porterait
sur la foi catholique tout entière. Elle mérite donc
au moins les qualifications de « scandaleuse, de perni-
cieuse en pratique » indiquées comme un minimum par
le décret. Denzinger, n. 1215. Or s'il en est ainsi, si
c'est la *généralité* scandaleuse et pernicieuse qui est
condamnée dans la proposition 20, cette condamna-
tion ne tombe nullement sur ceux qui se bornent à
admettre un cas *particulier* et *exceptionnel*, où, sans
compromettre en soi l'ensemble de la foi catholique,
on abandonnerait par suite d'une erreur invincible un
assentiment de foi, « surnaturel » en lui-même sans
qu'on puisse le discerner comme tel; où on l'abandon-
nerait « prudemment », la prudence dépendant des
circonstances subjectives telles que l'erreur invincible,
et Dieu n'étant pas obligé d'empêcher cette erreur de
détail, même dans le fidèle qui fait tout son devoir.
Ajoutons que le terme employé dans la proposition
condamnée, *repudiare assensum*, ne s'applique pas
bien au cas exceptionnel dont nous parlons. Le mot
repudiare indique une action faite en pleine liberté,
avec pleine possibilité d'agir ou de ne pas agir, comme
lorsqu'on divorce avec une femme, lorsqu'on la « répu-
die ». On ne dirait ni en latin ni en français qu'un
homme « répudie » la faveur d'un prince, pour exprimer
qu'il est dans l'impossibilité de l'obtenir. Or, dans le
cas exceptionnel que nous admettons, le fidèle manque
de crédibilité à l'égard d'une vérité révélée, sans qu'il
y ait de sa faute : il est donc mis malgré lui dans
l'impossibilité de la croire, et l'on ne peut pas dire qu'il
la « répudie », ni qu'il « répudie » ou rétracte l'assen-
timent surnaturel qu'il lui avait donné. — Enfin, plu-
sieurs théologiens interprètent et restreignent ainsi
la condamnation de cette proposition 20. Tels sont
Kilber, dans *Theologia Wirceburgensis*, t. IV, n. 176,
ou dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 546, 547;
Pisani, O. P., *Gedeonis gladius propositiones a SS.*

D. N. *Innocentio damnatas*, etc., Palerme, 1683, p. 158, 159; Rassler, *Controverbia theol. de ultima resolutione fidei*, Dillingen, 1696, p. 367 sq., où il traite au long la question. Et de nos jours, Mendive, S. J., *Institutiones theologicæ*, Valladolid, 1895, t. iv, p. 403, 404; Schiffrini, *De virtutibus infusis*, Fribourg, 1904, p. 273, 274. En tout cas, la condamnation restant obscure aujourd'hui pour nous, on ne peut légitimement la faire tomber sur la concession susdite.

e) *Dernière concession* : on n'est pas obligé d'admettre, dans tout abandon de la religion catholique, le péché d'hérésie, ou d'apostasie, qui est appelé « péché formel contre la foi. » — Les théologiens ont appelé « péché formel contre la foi » — non pas un péché quelconque nuisant à la foi, même mortel — mais le péché principal et plus directement opposé à la foi, celui qui non seulement, comme tout péché mortel, détruit la charité et la grâce sanctifiante si elle est dans le sujet, mais qui détruit encore la vertu infuse de foi, cette dernière racine du surnaturel si l'on peut dire, laquelle subsiste dans les autres chrétiens pécheurs, et leur sert à ressaisir la grâce perdue, et à rendre leur conversion moins difficile. Voir le concile de Trente, sess. VI, c. xv, Denzinger, n. 808, cf. n. 838. Ce péché principal est appelé d'un nom général, *infidelitas*, dans cet endroit du concile de Trente, et prend divers autres noms suivant les circonstances particulières : par exemple, « hérésie » s'il ne nie qu'un seul dogme ou quelques-uns, « apostasie » s'il rejette en bloc toute la foi catholique; au reste, le péché d'hérésie détruit aussi bien la vertu de foi que s'il niait explicitement tous les dogmes, et l'on ne peut rejeter sciemment la foi catholique sur un point, sans la rejeter implicitement sur tous les autres, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. v, a. 3; ce qui fait qu'on peut prendre le « péché d'hérésie » comme type du péché dont nous parlons, péché qui par la ruine qu'il cause en nous est le plus grand de tous les péchés (dans son genre, et toutes choses égales d'ailleurs). S. Thomas, *loc. cit.*, q. x, a. 3, 6. Le péché d'hérésie, d'après saint Thomas, suivi par tous les théologiens, suppose qu'on nie le dogme, qu'on le « corrompt », et qu'on s'écarte ainsi de la foi *sciemment, librement*, « par élection » suivant l'étymologie du mot *heresis*, q. xi, a. 1. Cf. Suarez, *Opera*, Paris, 1858, t. xii, *De fide*, disp. VII, sect. iv, p. 214 sq.; disp. XVI, sect. ii, n. 2, p. 409; sect. v, p. 485 sq. On appelle souvent *contumacia* ou *pertinacia*, cette injure faite à Dieu sciemment et librement par l'hérétique proprement dit. — En dehors du péché d'hérésie, on peut considérer d'autres péchés qui seulement *préparent* la perte de la foi, et par conséquent l'attaquent de plus loin et plus indirectement. En effet, le devoir général de persévérer dans la foi, affirmé par les documents de la révélation, voir col. 280, s'appuie de certains graves devoirs auxiliaires, qui lui servent pour ainsi dire de contreforts : par exemple, de continuer à s'instruire de sa religion et d'entretenir ce qu'on a appris; d'éviter les occasions dangereuses à la foi, comme sont les faux prophètes, Matth., vii, 15, les faux docteurs qui veulent changer l'évangile qu'on a reçu des apôtres, Gal., i, 7-9, ceux qui créent des divisions et des scandales en s'écartant de la doctrine enseignée aux fidèles, Rom., xvi, 17, ceux qui cherchent à les tromper par la philosophie et les sophismes, Col., i, 8, les hérétiques, Tit., iii, 10, les antechrists, les séducteurs, I Joa., ii, 18, 22, 26; iv, 1-3; II Joa., 7-11, les livres dangereux, qu'il ne faut pas garder. Act., xix, 19. Manquer gravement et délibérément à quelqu'un de ces devoirs auxiliaires de la foi sera un péché mortel de négligence ou d'imprudence, mais ce ne sera pas le péché d'hérésie, qui, nous l'avons vu, suppose essentiellement la négation d'un dogme, négation qui alors n'a pas lieu, et la vertu infuse de foi ne

sera pas détruite par cette négligence ou cette imprudence, d'après le sentiment presque unanime des théologiens. « Celui qui s'expose par sa faute au danger moral (prochain) de perdre la foi, perd-il par là même l'*habitus fidei*? » Non, répond Lugo, parce qu'« il est encore dans la disposition de ne pas rejeter la foi, de croire tout ce qui lui est suffisamment proposé. » *Disputationes*, Paris, 1891, t. i, disp. XVII, n. 82, p. 784, 785. Suarez, au sujet de celui « qui se constitue dans un danger moral de tomber dans l'hérésie, » admet qu'on puisse dire « qu'il veut l'hérésie indirectement ou virtuellement : » mais il maintient « qu'il n'est pas hérétique à proprement parler, parce que cette qualification est tirée d'un acte (nier le dogme) qui ne se trouve pas encore dans cet homme. » *Op. cit.*, disp. XIX, sect. iv, n. 18, p. 485. A propos du fidèle qui néglige de continuer à s'instruire de sa religion, et qui l'oublie, Bañez dit : « Nous ne nions pas que cet homme puisse pécher mortellement, si son ignorance est coupable; son péché sera contre la vertu nommée *studiositas*, qui nous oblige à savoir et à chercher ce qui appartient à notre état... Mais il ne viole pas le précepte de la foi, qui nous oblige à recevoir (les dogmes) et à ne jamais les nier. » *Commentaria in II^{am} II^e*, Douai, 1615, q. xi, a. 2, concl. 1^a, p. 272. D'autres soutiennent que ce genre de péché, bien que très différent du péché d'hérésie, peut être appelé encore « péché contre la foi », qu'il attaque indirectement; ainsi Oviédo, *De fide, spe et caritate*, Lyon, 1651, cont. X, part. V, n. 64, 65, p. 159, 160. Cette divergence sur la question de dénomination et de classification des péchés est chose secondaire : on s'accorde pour le principal, c'est-à-dire que ce n'est pas là le péché par excellence « contre la foi », l'hérésie, qui seule détruit la vertu infuse. Voir HÉRÉSIE, HÉRÉTIQUE.

Ces notions étant supposées, considérons maintenant le fidèle qui, sans avoir jamais douté d'un dogme, s'est rendu gravement coupable de négligence ou d'imprudence en matière de foi. On ne peut certes pas dire que de son côté il ait été fidèle au devoir de bien garder sa foi, d'en procurer la persévérance, ni qu'il ait droit à cette providence spéciale de Dieu, promise comme nous l'avons vu au fidèle qui fait son devoir. Il peut donc arriver qu'ayant abandonné Dieu par un péché mortel se rapportant à la foi, il soit abandonné à son tour; que dans une circonstance critique il ne trouve pas, pour la conservation de la crédibilité, le secours extraordinaire qui lui serait actuellement nécessaire, et qu'une providence surnaturelle eût mis infailliblement à sa disposition, s'il avait préalablement accompli son devoir. N'ayant plus la crédibilité qui réponde à son état d'esprit actuel, il ne peut réellement pas faire l'acte de foi, et il peut facilement se persuader que, la foi lui étant impossible, il doit y renoncer. S'il le fait, on ne peut pas dire, du moins avec certitude, qu'en rejetant le dogme dans ces conditions il commette le péché d'hérésie. Ce péché consiste à rejeter le dogme en voyant (malgré les sophismes dont on cherche à s'obscurcir la vue) qu'il est suffisamment proposé par l'Église, suffisamment croyable comme révélé de Dieu; or l'homme dont nous parlons n'a pas cette condition essentielle, de voir que le dogme lui est suffisamment proposé comme révélé, puisque, par hypothèse, il manque maintenant des motifs de crédibilité nécessaires. En d'autres termes, son ignorance actuelle de la crédibilité du dogme, bien que coupable dans son origine et pouvant ainsi se rattacher à l'ignorance que les théologiens appellent *vincibilis*, suffit cependant à excuser du péché d'hérésie, d'autant plus que pour le moment elle est invincible et forcée, ce qui empêche la *contumacia*, une note essentielle du péché d'hérésie. Dans ces conditions, on n'abandonne pas la vérité sciemment et librement. De là vient que plu-

seurs apostats, sous le coup de cette ignorance actuelle, de cette sorte d'aveuglement, disent sans manquer de sincérité qu'ils se voient forcés d'abandonner leur religion, et qu'ils suivent leur conscience. Mais ils ne sont pas pour cela excusés de la faute grave de négligence ou d'imprudence commise auparavant par eux, et qui les rend responsables de leur apostasie; de même que, si l'on s'expose volontairement à une occasion prochaine de péché, à un grand danger pour les mœurs, il peut arriver qu'en face de la tentation le jugement se trouble, et qu'on fasse le mal dans une sorte de folie momentanée : on en est responsable cependant parce qu'on s'y est librement exposé, et c'est ce qu'on appelle en théologie morale un acte qui n'est pas volontaire en soi, mais volontaire dans sa cause, *voluntarium in causa*. L'exemple classique est celui de l'homme qui s'est mis librement en état d'ivresse, prévoyant plus ou moins confusément les actes mauvais qu'il peut faire en cet état, et qui lui seront imputables. En ce sens nous disons que jamais catholique formé par l'Église n'abandonne sa religion sans qu'il y ait de sa faute et qu'il en soit responsable. Mais il peut se faire qu'il n'ait jamais commis le péché par excellence « contre la foi », et n'ait pas perdu la vertu infuse. Car au temps où il voyait suffisamment la crédibilité des dogmes, il ne les a pas niés de fait, malgré les péchés de négligence ou d'imprudence qui préparaient sa chute et attaquaient la foi indirectement : faute de négation, il n'y a pas eu péché d'hérésie. Et au temps où il commence à les nier, il peut arriver qu'il n'en reconnaisse plus suffisamment la crédibilité : faute de cette connaissance, il n'y a pas non plus maintenant péché d'hérésie.

C'est cette théorie que Tanner a brièvement indiquée, voir col. 297; c'est cette théorie que les théologiens romains du concile, citant Tanner, ont voulu mettre à l'abri de toute condamnation dans une note de leur schéma. Voir col. 296. Pour eux comme pour Tanner, on voit que l'expression qu'ils emploient, *peccatum formale contra fidem*, signifie uniquement le péché d'hérésie, qui seul fait « perdre la foi », c'est-à-dire perdre la vertu infuse de foi. Les autres péchés qui attaquent à leur façon la vertu de foi (négligence, imprudence), ne l'attaquent qu'indirectement, virtuellement, et ne la font pas perdre quand on les commet; si on les appelle *contra fidem*, ce qui ne plaît pas à quelques théologiens, il faut du moins reconnaître qu'ils ne sont que *virtualiter contra fidem*, et non pas *formaliter*. Tanner oppose donc *formale à virtuale*, ce qui se fait parfois chez les théologiens; et son *peccatum formale contra fidem* veut dire le péché direct contre la foi, c'est-à-dire l'hérésie qui la détruit. Granderath, au contraire, et Vacant à sa suite, n'ont pas saisi le sens de cette expression technique, *peccatum formale contra fidem*, et n'y ont pas vu l'hérésie exclusivement désignée. Ils ont pris le mot *formale* dans un tout autre sens, plus souvent usité en théologie morale, c'est-à-dire en tant qu'on l'oppose non pas à *virtuale*, mais à *matérielle*. Et cette méprise les empêchant de comprendre la note des théologiens romains qui les a surtout impressionnés, ils ont prétendu d'après cette note que le concile laissait parfaitement libre de soutenir qu'un catholique formé par l'Église puisse dans certains cas passer à une secte sans aucune faute de sa part se rapportant d'une manière quelconque à la foi, ni au moment de son apostasie ni auparavant, sans aucun autre péché que le péché matériel qui, n'étant pas libre, ne comporte aucune culpabilité, aucune responsabilité; en quittant la vraie religion il ferait une chose objectivement mauvaise, mais, au point de vue subjectif, il n'aurait, de ce chef, sur la conscience aucun péché, il n'y aurait pas vraiment de sa faute dans son apostasie; ce que nous avons déjà réfuté. Tout ce

qu'on peut leur accorder, c'est la dernière concession que nous venons de faire, avec Tanner et les théologiens romains bien compris. Cette même concession est faite de nos jours en termes très précis par le P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 383-385, p. 174, 175; et par le P. Lahousse, *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, n. 231, p. 296.

4. *Comment se peut-il que le catholique, en avançant dans la vie, ait toujours des motifs de crédibilité qui lui suffisent? Explication psychologique et rationnelle.* — Nous connaissons déjà, par diverses preuves tirées de la tradition, des documents et de la pratique de l'Église, cette volonté divine, que tout catholique dûment catéchisé, au moins s'il n'est pas ensuite gravement infidèle aux devoirs que lui impose la persévérance dans la foi, ait toujours la crédibilité rationnelle nécessaire à la foi, la providence dût-elle recourir, pour la lui donner, à des moyens extraordinaires. Mais l'extraordinaire est plutôt rare; et pour qu'on ne nous accuse pas de multiplier incroyablement les miracles, il importe de montrer comment cette volonté divine pourra très souvent se réaliser pratiquement par le simple jeu des forces naturelles et des lois psychologiques.

Tout catholique a acquis des motifs de crédibilité, qui se trouvent être ou d'une valeur *absolue*, valables pour donner la certitude à tous les esprits, même les plus perspicaces et les plus exercés à la critique, ou d'une valeur seulement *relative*. De là deux cas très différents à examiner, au point de vue de la possibilité rationnelle de croire. Le premier cas (valeur *absolue*) est facile. De tels motifs donnent une certitude infaillible; ils valent pour toute intelligence possible, par conséquent pour tout développement possible d'une même intelligence, ce qui doit les rendre toujours suffisants. Comme cette certitude infaillible peut dépendre cependant des bonnes dispositions morales, nous ne prétendons pas qu'elle soit physiquement indestructible; nous disons seulement que la volonté ne peut jamais la détruire prudemment et légitimement, ce qui suffit à la question actuelle. — *Objection.* — Les plus excellents motifs de crédibilité, supposant en général des raisonnements historiques assez longs et assez compliqués, peuvent, après un certain temps, sans qu'il y ait de la faute de celui qui a passé par tous ces raisonnements, ne lui apparaître plus que d'une façon *confuse*, ce qui leur ôte de leur valeur à ses yeux : son avenir n'est donc pas assuré en matière de crédibilité. — *Réponse.* — Il lui sera souvent possible et facile de les repasser, et de leur rendre l'éclat primitif. Mais même en dehors de cela, le souvenir certain qu'a un homme d'avoir vu distinctement une démonstration dont il a oublié le détail, et d'en avoir alors reconnu la valeur absolue, est un fait suffisant à lui donner encore une infaillible certitude de la vérité autrefois démontrée. C'est à cette certitude d'avoir vu la vérité en des temps où nous étions mieux en état de la voir, que le bon sens lui-même nous dit de recourir dans les moments où nos facultés sont affaiblies soit par l'âge, soit par la maladie, soit par ces crises intellectuelles d'origine morbide où l'esprit est comme saisi d'une sorte de vertige, soit dans ce qu'on appelle en langage ascétique des « tentations contre la foi ». Ne rien changer, ne rien innover dans ces bourrasques de la tentation ou de la « désolation », où l'on peut être sous l'influence de l'esprit de ténèbres, c'est le conseil très raisonnable de saint Ignace, *Exercices, Règles du discernement des esprits pour la première semaine*, règle 6. Tenons-nous-en à ce que notre âme a vu et décidé en un temps calme et lucide où notre jugement naturel avait toute sa valeur, où les influences mauvaises cédaient la place à celles de la grâce de Dieu. Chose curieuse, dans une lettre signalée par M. Jules Lemaître, Jean-

Jacques Rousseau lui-même dit quelque chose de semblable à propos de ses croyances à la providence de Dieu et à la vie future : « J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison, maintenant je crois parce que j'ai toujours cru. Tandis que ma mémoire éteinte ne me remet plus sur la trace de mes raisonnements, tandis que ma judiciaire affaiblie ne me permet plus de les recommencer, les opinions qui en ont résulté me restent dans toute leur force; et sans que j'aie la volonté ni le courage de les mettre derechef en délibération, je m'y tiens en confiance et en conscience, certain d'avoir apporté dans la vigueur de mon jugement à leurs discussions toute l'attention et la bonne foi dont j'étais capable... Je n'ai rien de plus aujourd'hui; j'ai beaucoup de moins. Sur quel fondement recommencerais-je donc à délibérer? Le moment presse; le départ approche. Je n'aurais jamais le temps ni la force d'achever le grand travail d'une refonte. » *Œuvres*, Paris, 1820, t. xx, lettre du 15 janvier 1769, p. 162.

Le second cas est le seul difficile : c'est lorsque l'ensemble des motifs acquis n'a pas une valeur absolue, et ne suffirait pas à un esprit plus développé. Ces motifs ont d'abord suffi *relativement*; mais voici que l'esprit auquel ils suffisaient se développe par la culture générale, devient sur tous les terrains plus exigeant en fait de preuves, entend contre la religion des difficultés jusqu'alors inconnues; les anciens motifs ne lui suffisent plus, même en supposant que l'homme conserve parfaitement ses bonnes dispositions morales, et qu'il ne puisse se reprocher ni négligence de sa religion, ni imprudence. Comment, sans un miracle qu'on ne peut supposer si fréquent, aura-t-il encore la crédibilité nécessaire et la possibilité rationnelle de croire? — C'est surtout pour tourner cette grave difficulté que certains théologiens contemporains attaquent le fait d'une certitude de crédibilité purement relative et non infaillible chez les enfants et une partie des adultes catholiques, et préfèrent supposer chez *tous* la valeur absolue de leurs « motifs », c'est-à-dire des preuves qu'ils voient et comme ils les voient. Le second cas est ainsi ramené par eux au premier. Nous ne demanderions pas mieux que de résoudre d'une manière aussi simple la difficulté, si c'était possible; mais les faits sont les faits, et nous empêchent d'avoir une aussi haute opinion qu'eux sur l'apologétique réelle des enfants et des simples. Voir col. 221 sq. Force nous est donc de chercher une autre solution, moins sommaire et plus longue à exposer. Elle consistera en deux assertions principales qu'il faudra mettre en lumière. a) Dans une âme soucieuse de sa foi et conservant ses bonnes dispositions morales, à côté du développement général de l'esprit se fera un développement parallèle et correspondant des motifs de crédibilité, en sorte que l'esprit ait toujours ce qu'il lui faut de ce côté-là. b) Malgré les objections, l'esprit pourra garder sa certitude sans subir un doute réel, sans suspendre sa foi; ni la force des choses ne l'y contraint, ni la prudence ne l'y oblige.

a) Le développement des motifs de crédibilité correspond au développement de l'esprit. — Partons d'un fait évident, c'est que l'intelligence humaine se développe lentement et par degrés, qu'elle ne saute pas des langages de son berceau à la mentalité d'un profond penseur. *Natura non procedit per saltus*, disaient les scolastiques. La question n'est donc pas de faire d'un bond passer quelqu'un des motifs relatifs qui lui ont suffi dans son enfance à des motifs de crédibilité d'une valeur absolue. Puisque les motifs capables de donner la certitude relative, à l'instar des probabilités, sont plus forts les uns que les autres et forment une échelle ascendante, il suffit que l'esprit humain, à mesure

qu'il monte en développement, monte aussi ces degrés de preuve, de manière à rencontrer toujours sur son chemin ce qui correspond à ses exigences grandies. A l'enfant, content d'abord du témoignage de ses parents ou de son curé, il faudra plus tard un petit raisonnement simple et facile pour confirmer les préambules de la foi; peu à peu ce raisonnement prendra des allures qui le rapprocheront de certaines conférences populaires ou de nos manuels d'apologétique les plus rudimentaires, et ainsi de suite, d'après la marche du progrès intellectuel, qui est d'ailleurs bien loin d'aller chez tous du même pas, et d'arriver au même terme. — Partons encore d'une autre vérité d'expérience; c'est que la providence, dans cette vie d'épreuve, ne donne aux hommes rien de grand, ni même ordinairement le nécessaire, sans un sérieux travail de leur part. Seul le dur travail arrache à la terre le blé qui conservera la vie, aux entrailles du sol le charbon et le métal, à la mer le chemin des navigateurs, à l'air celui des aviateurs, à l'étude de la nature les secrets de la science, aux luttes de l'âme la grandeur morale. La providence n'est donc pas davantage obligée de pourvoir à la conservation de notre foi sans que nous ayons à nous donner de la peine pour cela. La grandeur et l'importance d'un objet qui dépasse les limites du temps, d'un objet pour nous le plus nécessaire, rend même notre effort gravement obligatoire : car l'effort doit être proportionné à l'importance et à la nécessité de son objet. De là le péché grave de négligence que nous pouvons commettre en ce genre, et qui peut nous amener dans une impasse où Dieu ne sera pas obligé de faire des miracles pour nous conserver la possibilité de croire. Voir col. 315. Si le fidèle tient à sa foi, vraiment résolu à faire son devoir pour la conserver, il sentira bien qu'il ne peut se contenter d'avoir été autrefois au catéchisme, formation qui s'oublie si facilement dans le tourbillon de la vie; et de fait « tout catholique, soit par des prédications qu'il écoute, soit par des lectures, doit demeurer sous l'influence de l'enseignement de l'Église, afin que le progrès de sa faculté de connaître soit accompagné d'un progrès semblable dans sa connaissance de la foi; car de même que l'intelligence est capable de développement, ainsi la preuve de la foi l'est aussi, et peut s'adapter à tous les esprits et à toutes les nécessités; d'autant plus que l'Église n'est pas un document mort, mais un magistère vivant, auquel on peut s'adresser, et proposer ses difficultés. » C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 380, p. 172. Que dire donc de ces catholiques qui trouvent du temps pour tout, et même pour une demi-culture intellectuelle, mais n'en trouvent pas pour s'occuper de leur religion? Chez eux, dit Hettinger, « l'instruction religieuse n'avance point; elle reste ce qu'elle était dans l'enfance, ensevelie, oubliée sous la poussière de la vie quotidienne, de ses soucis et de ses peines, de ses dissipation et de ses jouissances. Toutes les facultés et les forces de l'homme se sont développées et affermies : seul le sens religieux, qui est cependant le premier de nos attributs naturels, s'étiolit et dépérit. On cultive toutes les régions de l'âme, excepté la plus profonde, la plus intime, la plus essentielle qui reste déserte, stérile et désolée comme une terre en friche. » *Apologie du christianisme*, c. 1, 3^e édit., trad. franç., Paris, s. d., t. 1, p. 22. D'autres, après quelques démarches superficielles par manière d'acquit, ont vite fait de conclure qu'ils ont cherché et n'ont pas trouvé. « Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire, dit Pascal, lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de quelque livre de l'Écriture, et qu'ils ont interrogé quelque ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela, ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes. Mais, en vérité, je

leur dirai ce que j'ai dit souvent, que cette négligence n'est pas supportable. Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelque personne étrangère, pour en user de cette façon; il s'agit de nous-mêmes, et de notre tout. » *Pensées*, 2^e édit. Brunschwig, Paris, 1900, sect. III, n. 194, p. 416. Un exemple nous est donné par saint Augustin dans sa propre personne. Rappelant à Honorat, son ancien ami d'enfance, comment ils avaient tous deux ensemble, *miserrimi pueri*, perdu la foi en fréquentant les manichéens, et « arbitrairement condamné la religion très sainte répandue sur toute la terre, » il attribue cette chute à leur imprudence et à leur négligence personnelle. Ils auraient dû, dit-il, ne pas lire les Livres saints sans un guide, consulter « quelqu'un de pieux et de savant » qui les eût aidés; s'ils ne le trouvaient pas facilement, « le chercher même avec de pénibles démarches; » au besoin, s'embarquer, voyager au loin pour le trouver. *De utilitate credendi ad Honoratum*, n. 17, P. L., t. XLII, col. 77. Il est vrai qu'il s'agit ici de jeunes gens qui avaient des loisirs, de la fortune et n'éprouvaient pas de difficulté à traverser la mer pour aller apprendre la rhétorique. Évidemment, même quand il s'agit d'un si grand objet, les démarches obligatoires pour chacun doivent toujours s'entendre proportionnellement à sa condition, à ses moyens et à ses ressources. Qu'on ne dise donc pas que nous voulons mettre des hommes faits sur les bancs de l'école, ni contraindre des employés, des ouvriers catholiques, qui pour vivre ont besoin de leur travail quotidien, soit à entreprendre de longs voyages, soit à suivre un cours d'études religieuses, pour lequel ils n'ont ni capacité peut-être ni loisir surtout. Mais un autre genre d'étude leur est accessible, qu'il nous faut expliquer.

a. *Travail spontané de la pensée; observation de Newman.* — En dehors du travail méthodique, soumis à des lois rigides, et qui tombe distinctement sous la conscience, il se fait spontanément dans l'homme un travail plus ou moins latent de la pensée, travail qui n'a rien de réglé ni de gênant, qui ne fatigue pas ni ne se trahit par la fatigue et l'effort conscient; travail sans appareil, sans lieu ni heure déterminée, qui se poursuit souvent quand nous sommes occupés à autre chose, quand nous allons et venons; travail pourtant considérable, et qui a une merveilleuse influence sur notre certitude de bien des choses. Descartes et Port-Royal n'ont-ils pas exagéré la nécessité d'une méthode réglée et en quelque sorte officielle pour arriver à la vraie certitude, au point de ne pas reconnaître la légitimité d'une opération non méthodique de la raison? C'est ce raisonnement sans méthode que Newman appelle « sans forme » ou en dehors des formes, *informal inference*. « Un tel procédé de raisonnement, dit-il, est plus ou moins implicite, et l'esprit qui l'exerce ne lui donne pas une directe et complète attention. » *Grammar of assent*, c. VIII, § 2, Londres, 1895, p. 292. Il l'appelle aussi *natural inference* : car c'est une propriété de notre nature, plus frappante chez les uns que chez les autres, mais qui « appartient à tout le monde dans une certaine mesure... Comme la vraie poésie est une effusion spontanée de l'âme, et par suite appartient aux natures frustes aussi bien qu'aux plus brillantes, tandis qu'on ne devient pas poète par les seules règles des critiques; ainsi ce genre de raisonnement, qui n'a rien de scientifique, tantôt faculté naturelle et non cultivée, tantôt approchant d'un don, parfois plutôt habitude acquise et seconde nature, a une source plus profonde que les règles de la logique, *nascitur, non fit.* » *Loc. cit.*, § 3, p. 331. Mais il est temps de donner des exemples. « Un paysan habile à prévoir le temps est peut-être dans l'impossibilité d'expliquer par des raisons intelligibles pourquoi il pense qu'il fera beau demain; et s'il essaie de le faire, peut-être donnera-t-il

des raisons sans valeur; mais cela n'ébranlera pas la confiance qu'il a lui-même dans sa prédiction. Son esprit ne procède point pas à pas, mais il sent tout d'un coup la force de plusieurs phénomènes combinés, bien qu'il n'en ait pas conscience. Autre exemple. Il y a des médecins qui excellent dans le diagnostic des maladies, mais il ne s'ensuit pas qu'ils puissent soutenir leur décision, dans un cas donné, contre un confrère qui la combat. Ils sont guidés par la sagacité naturelle et par l'expérience acquise, ils ont leur manière à eux d'observer, de généraliser et de raisonner. » *Loc. cit.*, p. 332. Telle est aussi la sagacité des policiers pour percer certains mystères. Tels ces enfants-prodiges qui font si vite de longs calculs par des chemins de traverse qu'ils ne peuvent expliquer; on dit que de leur enseigner les règles ordinaires de l'arithmétique, ce serait compromettre ou détruire leur don merveilleux, p. 336. Mais donnons un exemple plus universel, que chacun peut reconnaître en soi-même, c'est le portrait fidèle qu'à la longue, sans aucun travail conscient et méthodique, nous nous faisons du caractère de quelqu'un avec qui nous vivons depuis longtemps. Ce portrait est le résultat, très net et très certain, d'une foule de petits faits, de petits mots spontanément enregistrés au jour le jour, ruminés en leur temps dans des moments de rêverie, et qui nous ont amenés à des inductions dont nous avons perdu la trace; ce portrait, bien que restant dans l'ombre, est si présent à notre esprit, qu'entendant raconter une action que cet homme a faite, une parole qu'il a dite, nous comparons cela aussitôt avec l'image gravée en nous et nous nous écrions : Que c'est bien lui ! Et toutefois s'il fallait décrire cette image, nous ne trouverions pas facilement des mots pour l'exprimer; s'il fallait prouver qu'elle est fidèle, nous ne pourrions citer les faits oubliés dont elle dérive, ni alléguer des preuves suffisantes : mais cela n'empêche pas notre jugement sur cet homme d'être pour nous clair et certain.

b. *Application de cette observation au développement des motifs de crédibilité.* — N'en sera-t-il pas ainsi d'un fils de l'Église vivant longtemps en contact avec sa mère? N'arrivera-t-il pas à connaître mieux le caractère de cette grande société dont il est membre, à s'en former une fidèle image? Puisque l'Église, « par son admirable propagation, par ses grands saints, par la fécondité inépuisable qu'elle montre partout dans ses œuvres, par son unité catholique (son unité dans une si grande diffusion), par sa stabilité victorieuse de tant d'attaques, est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, » comme le dit le concile du Vatican, Denzinger, n. 1794, vivant de la vie de l'Église, n'arrivera-t-il pas à la mieux connaître et ne développera-t-il pas en lui ce grand motif de crédibilité? Pareillement, en entendant parler souvent du Christ qui est comme la tête de ce corps, en lisant parfois l'Évangile, ne se formera-t-il pas aussi du Christ une image dont la beauté morale, dont les traits de bonté, de puissance, de sainteté grandiront toujours dans son esprit et lui prouveront la vérité du christianisme? Rappelons-nous aussi que le fait de la révélation avec le fait du miracle qui la confirme, et de même le fait de l'Église, doivent se prouver comme tous les autres faits, par exemple, devant un tribunal; qu'un tel genre de preuve n'a pas, comme la démonstration géométrique, un moyen terme indivisible et toujours identique à lui-même, voir col. 229, mais un moyen terme qui peut s'accroître lentement et gagner en valeur à mesure que l'on multiplie le nombre des témoins, des signes, des indices convergents; à mesure aussi que l'estimation morale de cet ensemble, que le jugement du bon sens se fait plus pondéré et plus sage. Enfant, il admettait sur l'autorité de ses parents,

de son curé, la divine mission du Christ et de l'Église; à ces autorités, voici que s'en ajoutent de nouvelles et toujours de nouvelles; ce sont des catholiques distingués, prêtres ou laïques, qu'il lui arrive de rencontrer, de savants livres qu'il entrevoit, des grands génies dont on lui parle et qui ont cru comme lui, une société immense de témoins qui s'accordent, c'est-à-dire l'Église considérée comme société humaine, voir col. 150, qu'il connaît maintenant avec la même absolue certitude que le gouvernement de son pays et les différentes nations voisines. Quant aux signes miraculeux du christianisme et de l'Église, tantôt il entend un prédicateur, un conférencier qui développe quelque point d'apologétique; tantôt ce sera un journal religieux ou une brochure de propagande qu'il lui arrive de lire; ici lui apparaît la sainteté chrétienne dans une âme toute de dévouement et de vertu; là, c'est la sainte fécondité de l'Église dans des œuvres de charité admirable qu'il voit de ses yeux, ou dans les récits de ce que les missionnaires font et souffrent dans les pays lointains. Tantôt c'est le parfum pénétrant de la vie d'un grand saint; tantôt c'est le spectacle du bien que fait la religion dans des individus ou des familles; tantôt c'est une belle manifestation de l'unité catholique, avec sa hiérarchie et son souverain pontife, avec sa foi unique en tant de pays différents. Ici, c'est un miracle de Lourdes; là, c'est une conversion extraordinaire. Ou bien, c'est un dogme dont il entrevoit la sublimité, ou qu'il sent répondre aux besoins de son âme; c'est la pureté morale de la doctrine en général. Ou bien encore, c'est un trait de l'Évangile qui va au cœur en même temps qu'à l'esprit, un miracle de Jésus naïvement raconté, une parole simple et puissante du Christ affirmant la vérité, ou établissant la mission de l'Église: « Qui vous écoute, m'écoute..., Allez, enseignez toutes les nations... Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » D'autres fois, c'est l'expérience intérieure d'une remarquable lumière, d'une prière exaucée, d'une grande force reçue dans le malheur ou contre la tentation; c'est une grâce obtenue dans un sanctuaire de Marie; c'est une communion faite avec une foi et une ferveur plus qu'ordinaire : *O vere ardens fides eorum, probabile existens argumentum sacræ præsentis tuæ ! Imitation de Jésus-Christ*, l. IV, c. xiv. De tant d'indices venant de tous côtés, lors même que pris séparément chacun ne lui donnerait que probabilité, naît un faisceau puissant de certitude, peut-être de certitude absolue (ce qui n'est d'ailleurs pas nécessaire comme nous l'avons dit). Voir la théorie des probabilités convergentes, col. 195 sq. Sur l'expérience de la vie chrétienne accroissant la certitude de la foi, voir EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. v, col. 1840, 1841.

c. *Expérience de la vie, servant à mieux comprendre certains motifs de crédibilité.* — En dehors même de ce qu'on appelle l'expérience religieuse, l'expérience ordinaire que l'on acquiert spontanément par l'âge sert à beaucoup mieux saisir d'importants motifs de crédibilité, qui supposent la connaissance pratique de la vie. Tels sont les « miracles moraux » : par exemple, la transformation extraordinaire des mœurs accomplie par le christianisme au sein du paganisme gréco-romain, l'héroïsme des martyrs, et la sainteté héroïque en général. Le caractère miraculeux de ces faits vient de ce qu'ils surpassent les forces morales de la nature humaine, et ne peut être saisi que par celui qui se fait une idée assez nette de ces forces et de leurs limites. Or, soit observation de son propre cœur, soit observation de son entourage social, il arrive que plus on a vécu, plus on se rend compte de la faiblesse humaine, et de la limite de vertu que par ses propres forces elle ne dépasse guère; par suite, on saisit le caractère surnaturel de certains héroïsmes : surtout s'il ne s'agit pas seulement d'une sublimité passagère, mais d'un

sacrifice prolongé et constant. On y voit donc une action miraculeuse de la grâce, qui par là signale aux yeux la vraie religion, et ne pourrait faire briller de telles merveilles en faveur d'une religion fausse. De même, l'expérience de la vie montre assez combien les hommes ont peine à s'entendre, à s'unir entre eux, combien facilement ils se divisent : ainsi comprendrait-on ce qu'il y a d'extraordinaire dans l'unité d'une Église si vaste et répandue en tant de nations diverses et parfois ennemies; surtout si l'on compare cette « unité catholique » à la division et à l'émiettement des sectes religieuses séparées d'elle. Et si l'on songe après cela combien cette unité catholique a duré, quelle a été l'« invincible stabilité » de cette Église au milieu de tant de causes de désagrégation et de ruine, la continuation de ce pontificat romain à travers tant de hasards et d'influences contraires dont il dépendait, alors l'expérience des révolutions et de la fragilité des institutions humaines fait comprendre cet indice d'une spéciale assistance divine. De même, sur le terrain de l'économie sociale, l'expérience des misères sociales, de la haine et de la lutte des classes, attire à l'Église qui sait donner si providentiellement le remède. Ainsi, à mesure qu'on avance dans la vie, tous ces signes moraux de la divine mission du Christ et de l'Église deviennent de plus en plus convaincants, non seulement parce que les faits eux-mêmes sont attestés au catholique par un nombre toujours croissant de témoignages ou d'expériences, mais encore parce que le caractère surnaturel de ces faits lui devient toujours plus manifeste grâce à son expérience croissante de la vie. Un enfant, un jeune homme, ne comprendrait pas ce qu'il y a là de prodigieux; il ne juge guère que par autrui des choses morales et sociales, et de la complexité de la vie pratique, et encore même, pour comprendre ce qu'on lui affirme, lui manque-t-il certaines notions et certaines données que l'expérience de la vie peut seule fournir; et Newman, à propos d'apologétique, au dernier chapitre de sa *Grammar of assent*, renvoie à ce passage d'Aristote : « Les jeunes gens peuvent très bien devenir géomètres, mathématiciens, et même se rendre fort habiles en ce genre de sciences. Mais il n'y a guère de jeune homme, ce semble, qui soit prudent. La cause en est toute simple : ...le jeune homme n'est pas expérimenté, car c'est le temps seul qui procure l'expérience. On pourrait se demander encore, comment il se fait qu'un enfant même puisse devenir mathématicien, tandis qu'il ne peut être ni sage, ni versé dans la connaissance des lois de la nature. Ne peut-on pas dire que ceci tient à ce que les mathématiques sont des sciences d'abstraction, tandis que la science de la sagesse (c'est-à-dire des choses morales et de la vie pratique) et la science de la nature tirent leurs principes de l'observation et de l'expérience? Ne peut-on pas ajouter que, pour ces dernières, les jeunes gens ne peuvent pas avoir d'opinions personnelles, et qu'ils ne font que répéter ce qu'on leur enseigne, tandis que dans les mathématiques la réalité (abstraite) n'a rien d'obscur pour eux? » *Morale à Nicomaque*, l. VII, c. vi, trad. de Barthélemy Saint-Hilaire, 1856, t. II, p. 216. On voit comment, de bien des manières, l'efficacité des motifs de crédibilité peut croître, même naturellement, selon le développement de l'esprit, de manière à conserver au catholique, à mesure qu'il avance en âge et en pénétration, la crédibilité suffisante à la persévérance dans la foi. Ainsi se justifient les paroles du concile de Cologne en 1860 : *Argumenta quibus ad credendum homo inductus est hujusmodi sunt, ut quo magis perpenduntur, eo clariora et graviora appareant; unde consequitur, causam cur homo, quasi illa non sufficiant, fidem suspendat, existere nunquam posse.* Part. I, c. vi, dans la *Collectio lacensis*, t. v, col. 279. Rappelons-nous d'ailleurs que, pour s'approprier une

nouvelle preuve, et une preuve solide, pas n'est besoin de passer par un doute *réel* sur la conclusion, ni sur les preuves antérieures qu'on en avait. Un mathématicien qui voit assez par l'expérience que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et qui voudrait le démontrer mathématiquement, ne serait pas obligé de commencer par douter réellement des données de l'expérience. Voir ce que nous avons dit de la méthode d'Hermès, col. 282 sq. A plus forte raison, dans cette certitude morale qui résulte d'une accumulation d'indices : de nouveaux indices peuvent encore s'ajouter à la preuve et la renforcer, sans qu'on ait même l'idée de mettre en doute, fût-ce un seul instant, les indices précédemment acquis. Concluons donc avec M. l'abbé de Grandmaison : « La lumière augmente avec les années, les raisons de croire se multiplient avec les besoins grandissants de l'intelligence : la fécondité morale des principes reçus, leur aptitude à résoudre les problèmes posés par le monde et par la vie, leur harmonie interne, les autorise, les affermit ; ainsi, sans qu'il soit besoin de recourir à un examen en forme, sans heurt, sans crise aiguë (du moins le plus souvent), par un travail paisible et continu d'appropriation personnelle, le croyant naïf des premières années devient un fidèle averti, conscient de sa foi. » *Qu'est-ce qu'un dogme*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1905, p. 206.

d. *Question particulière du contenu de la révélation : développement de la certitude sur ce point.* — Nous avons traité la question la plus fondamentale et la plus difficile, c'est-à-dire comment un catholique, parti d'une apologetique bien pauvre quoique suffisante au début, aura toujours, malgré les exigences nouvelles de son esprit, des motifs de crédibilité suffisants pour admettre en général la mission divine du Christ et celle de l'Église. Reste la question *particulière* du contenu de cette révélation chrétienne, gardée infailliblement par l'Église : tel énoncé, tel article en fait-il partie ? La certitude première qu'en avait l'enfant peut-être sur la seule parole de son curé, lui affirmant au nom de l'Église que telle et telle doctrine est la parole de Dieu même, cette certitude se fortifiera paisiblement à mesure qu'il entendra de nouveaux témoins de la foi de l'Église, qu'il lira un catéchisme ou d'autres livres de religion, qu'il verra des images ou des peintures représentant les principaux faits révélés, etc. Ce que l'Église propose à tous les fidèles comme devant être cru de foi divine, n'est pas difficile à savoir toujours mieux. « C'est en effet une question de fait, dit Murray, et d'un fait actuel, facile à constater, public, important, où l'on a le témoignage des simples fidèles, des religieux et des religieuses, des prêtres, des évêques, qui tous, dans les conversations, dans les catéchismes, dans les sermons, dans les livres de prières, dans les livres liturgiques, dans l'administration des sacrements et par les cérémonies de l'Église, etc., attestent clairement et unanimement que la trinité, la divinité du Christ, les sept sacrements, etc., sont des dogmes définis par l'Église. » *Tractatus de Ecclesia*, Dublin, 1862, t. II, disp. XI, n. 519, p. 426, 427.

Dans le cas très rare où la foi de l'Église lui aurait été jadis mal présentée sur un point, le catholique mieux averti, venant à le découvrir, comprendra, et la grâce de Dieu l'aidera à comprendre que sa première instruction n'avait de valeur qu'autant qu'elle était censée représenter exactement la foi de l'Église ; qu'il faut donc abandonner tel point qui n'appartient pas réellement à cette foi. Cet abandon de son instruction première sur un point ne peut légitimement ébranler sa certitude sur le reste : car ce n'est plus par cette seule première instruction enfantine, mais par un bien meilleur canal, qu'il connaît maintenant la doctrine de l'Église. Voir dom Lefebvre, *L'acte de foi, d'après*

la doctrine de saint Thomas, 2^e édit., Paris, s. d., p. 384, 385. La découverte d'une erreur qu'on a faite n'a pas pour effet nécessaire d'ébranler une certitude mieux fondée, ni de jeter dans une sorte de scepticisme. « Si après l'expérience d'une certitude déçue nous devons renoncer à toute certitude, dit Newman, alors, parce qu'on a fait une fois un mauvais raisonnement, il faudrait renoncer à raisonner... Il est absurde de briser tout le mécanisme de notre connaissance, la gloire de l'intelligence humaine, parce que l'intelligence n'est pas infaillible dans toutes ses conclusions. » Et il ajoute cet exemple. Marchant au clair de lune, je crois voir un homme au milieu des arbres qui bordent la route, j'arrive même à en être certain. Je m'approche, et enfin je découvre qu'il n'y avait là qu'un jeu d'ombre et de lumière. « Faut-il me défier de ma seconde certitude, parce que la première m'a trompé ? Toute objection que la faillite de la première soulèverait contre la seconde ne s'évanouira-t-elle pas devant la preuve solide sur laquelle la seconde est fondée ? » *Grammar of assent*, Londres, 1895, c. VII, § 2, n. 2, p. 230.

b) *La certitude relative des préambules de la foi se maintient malgré les objections.* — Rappelons d'abord que nous ne parlons que des catholiques qui font leur devoir par rapport à la conservation de leur foi. Ceux-là continuent à se renseigner sur leur religion, et d'autre part ne s'exposent pas volontairement à un danger qui dépasse leurs conditions intellectuelles, soit en lisant des livres hérétiques et des journaux qui attaquent leur foi, soit de toute autre manière. De là vient qu'ils rencontrent beaucoup moins d'objections qu'on ne l'imagine, et qu'elles ne les obsèdent pas toutes ensemble ; et au besoin ils savent consulter ceux qui représentent pour eux l'enseignement vivant de l'Église. S'il s'agissait du cas plus difficile d'un jeune homme, par exemple, jeté par sa situation et malgré lui dans un milieu sectaire, où il entend constamment attaquer sa religion et n'a pour ainsi dire pas de secours humain, c'est là surtout qu'il faut se souvenir qu'une grâce même miraculeuse viendra à son aide s'il prie, s'il fait de son côté ce qu'il peut et ce qu'il doit. Rappelons encore que nous parlons de ceux-là seulement qui gardent dans leur cœur les bonnes dispositions morales d'où dépend la certitude religieuse ; certaines objections, sophistiques pour le bon sens, ne trouvent un point d'appui que dans la corruption du cœur : ramenez la santé morale, elles s'évanouiront. Parmi ces bonnes dispositions morales on doit compter cette modestie, compagne de la vraie science, cette humilité, condition de la foi, et par suite, ce respect profond de Dieu, du Christ, de l'Église et de ses dogmes, qui est l'opposé du respect humain. Au contraire, nulle disposition du cœur n'expose plus à accepter tous les sophismes que l'engouement de la nouveauté et de la mode, joint au mépris du passé, l'admiration *a priori* de la « pensée moderne » ; de là la supposition vaniteuse que la lumière date de notre siècle, c'est-à-dire en quelque façon de nous, la supposition fautive que de brillantes découvertes dans l'ordre physique et une meilleure civilisation matérielle garantissent un progrès semblable dans l'ordre philosophique, dans l'ordre moral, dans l'ordre religieux. Nous voyons tous les jours des gens de demi-culture, des primaires, se redresser contre tout le passé avec cette vanité toute « moderne ». Le catholique dont nous parlons ne donnera pas dans ces préjugés assez ridicules. — Ceci posé, nous pouvons diviser les objections qui se présentent à lui en deux catégories : celles qu'il peut et celles qu'il ne peut pas facilement résoudre par lui-même.

a. *Objections qu'un simple fidèle peut facilement résoudre par lui-même ; pour celles-là on admettra*

aisément qu'elles ne lui fassent pas perdre sa certitude. — Il y a d'abord celles qui ne tiennent pas devant le *bon sens*. Souvent le bon sens naturel est plus développé dans un esprit simple et sans prétention que chez un demi-savant. Joint à l'humilité et à la droiture, ce grand bon sens trouvera des solutions, comme le remarque Fénelon à propos de l'objection des protestants qui vantent leur libre examen et attaquent l'autorité doctrinale de l'Église : « Tous les hommes, et surtout les ignorants, ont besoin d'une autorité qui décide, sans les engager à une discussion dont ils sont visiblement incapables. Comment voudrait-on qu'une femme de village ou qu'un artisan examinât le texte original, les éditions, les versions, les divers sens du texte sacré?... Toutes les nouvelles sectes, suivant leur principe fondamental, lui crient : Lisez, raisonnez, décidez... Qui voulez-vous que cet ignorant suive, ou de ceux qui lui demandent l'impossible, ou de ceux qui lui promettent ce qui convient à son ignorance et à la bonté de Dieu?... Au lieu des livres et des raisonnements... il ne lui faut que son ignorance bien sensée pour décider. Cette ignorance se tourne pour lui en science infaillible. Plus il est ignorant, plus son ignorance lui fait sentir l'absurdité des sectes qui veulent l'ériger en juge de ce qu'il ne peut examiner. » *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, lettre v, dans *Œuvres*, Paris, 1851, t. I, p. 132, 133. Le même bon emploi de son ignorance, dont parle Fénelon, lui donnera une réponse facile à toute cette catégorie d'objections rationnelles qui attaquent comme absurdes les profonds mystères de notre religion ; et, à vrai dire, un tel moyen de résoudre ces difficultés de la raison contre les mystères n'est pas spécial à l'homme peu instruit ; il est à l'usage de tous, puisque l'intelligence humaine la plus développée s'arrête devant des mystères insondables. Qu'est-ce, par exemple, que la matière ? Les physiiciens, les chimistes, après bien des hypothèses opposées, reconnaissent franchement l'impuissance de la science à percer ce mystère ; ils se cantonnent dans les apparences, dans les phénomènes. Cela étant, de quel droit viendrait-on traiter d'absurde ce que la foi nous enseigne, d'une manière d'ailleurs vague et générale, sur divers états surnaturels de la matière, par exemple, sur l'état du corps du Christ dans l'eucharistie, ou sur l'état des corps glorieux après la résurrection ? Pour répondre aux objections sur les détails de ces mystères, n'est-ce pas assez, comme disait tout à l'heure Fénelon, « d'une ignorance bien sensée ? » A plus forte raison connaît-on assez la nature divine, pour décider qu'il est absurde qu'elle se communique à trois hypostases réellement distinctes entre elles ? Nous concevons déjà bien vaguement ce qu'est notre « nature », notre « personne » : mais ces concepts humains ne s'appliquent à Dieu qu'imparfaitement, qu'analogiquement ; comment alors décider à leur sujet, et avec certitude, ce qui est absurde et ce qui ne l'est pas ? Revenons au fidèle peu instruit. Son bon sens naturel peut s'exercer dans bien des directions encore. Les *Réponses* de Mgr de Ségur donnent de bons exemples de ces solutions populaires, qui sont à la portée d'un simple fidèle, en face d'une objection courante. Il résoudra facilement aussi une autre classe d'objections, celles qui *dénaturent notre religion* pour la mieux réfuter, et qui mettent sur le compte de l'Église ce qu'elle n'enseigne pas. L'instruction religieuse, que le catholique dont nous parlons a souci d'entretenir et d'améliorer en lui, lui fournira tout de suite la réponse à ces attaques plus fréquentes qu'on ne croit, qui reposent uniquement sur des *malentendus*, et sur une extrême ignorance du catholicisme. Quand il entendra dire aux protestants ou aux incrédules que les catholiques adorent comme une déesse la sainte Vierge, reconnaissent le pape

comme infaillible dans tout ce qu'il dit, ou même comme impeccable, que l'Église en concédant des indulgences donne pour de l'argent l'autorisation de commettre tel ou tel péché, il saura bien ce qu'il faut répondre. Au contraire, une âme moins soucieuse de bien connaître sa religion, et par orgueil prompte à la condamner, pourra perdre la foi pour un malentendu semblable. Ainsi en advint-il de la fameuse M^{me} Roland, peu avant la Révolution : « La première chose qui m'ait répugné, dit-elle, dans la religion que je professais avec le sérieux d'un esprit solide et conséquent, c'est la damnation universelle de tous ceux qui la méconnaissent ou l'ont ignorée. » Mais l'Église ne lui enseignait pas cela. L'Église laisse espérer le salut d'hérétiques qui la méconnaissent de bonne foi, de païens qui l'ignorent ; encore moins fait-elle de cette « damnation universelle » un article de foi. « Je suis trompée dans cet article, c'est évident, se hâta de conclure M^{me} Roland : ne le suis-je pas sur quelque autre ? Examinons. Du moment où tout catholique a fait ce raisonnement, l'Église peut le regarder comme perdu pour elle, » etc. *Mémoires*, édit. Dauban, Paris, 1864, II^e partie, p. 65. Enfin l'*expérience de la vie*, qui renforce les motifs de crédibilité chez les catholiques dont nous parlons, voir col. 321, lui fait aussi *mieux connaître les ennemis de sa religion* tels qu'ils sont le plus souvent, les sectaires haineux et passionnés qui font flèche de tout bois, et recourent à toutes les falsifications et à tous les sophismes, les Homais de l'anticléricalisme et de la maçonnerie, les rhéteurs aux grands mots sonores et vides, etc. Par le fait même de leur provenance, leurs objections sont mises en quarantaine ; elles sont bien loin de faire sur lui l'effet foudroyant que d'aucuns se figurent, mais sont plutôt méprisées.

b. *Objections qu'un simple fidèle ne peut résoudre par lui-même.* — Quand on a déjà la preuve d'une thèse ou d'un fait, il est *raisonnable et logique* de rejeter une objection contre cette thèse ou ce fait. Lors même qu'on ne pourrait *directement* la résoudre, on voit *indirectement* qu'il doit y avoir là quelque chose de faux, le vrai ne pouvant contredire le vrai que l'on tient déjà. Notre catholique est convaincu de la vérité de sa religion par des motifs suffisants pour lui ; dès lors la *prudence même* l'invite à repousser ce qui contredit sa conviction. J.-J. Rousseau lui-même reconnaît ce principe ; il n'est pas, dit-il, de ceux qui rejettent « une vérité claire ou suffisamment prouvée, pour les difficultés qui l'accompagnent et qu'on ne saurait lever. » *Loc. cit.*, p. 163. « Mais les objections ! dit-il encore... Donnez-moi un système où il n'y en ait pas... Pourvu que mes preuves directes soient bien établies, les difficultés ne doivent pas m'arrêter, » p. 171.

Et qu'on ne dise pas que *par la force des choses* une objection non résolue ébranle notre certitude, et nous fait douter : il y aurait là une étrange erreur psychologique. Quand nous sommes convaincus d'une chose, notre premier mouvement, en face d'une objection qui vient l'attaquer, n'est pas de douter ni par conséquent de lâcher notre certitude acquise, mais au contraire de la maintenir, soit que nous cherchions une solution quelconque de la difficulté nouvelle, soit même que nous n'ayons pas le loisir d'en chercher. Un jour, un étudiant qui se trouvait sur le passage d'Arago attira l'attention du savant professeur sur une boule métallique, fixée comme ornement à la balustrade de l'escalier. Chose étrange ! tandis que le soleil donnait sur cette sphère, l'hémisphère exposé à ses rayons était relativement froide, et c'était l'autre, où le soleil ne donnait pas, qui était chauffée. Quoique ce fait semblât contredire les lois du rayonnement telles qu'il les avait admises toute sa vie, le savant eut-il sur ces

lois le moindre doute? Non; mais il se mit à chercher une cause, une explication savante qui conciliât ce fait singulier avec la vérité intangible de ces lois. L'étudiant aurait pu lui en épargner la peine par l'aveu de sa supercherie : s'apercevant que la boule pouvait tourner sur elle-même, il avait, un instant avant le passage d'Arago, fait faire demi-tour à la partie échauffée par le soleil. Comme il y a de mauvais plaisants, il y a aussi des sophistes, et des gens qui truquent l'histoire; et le catholique peu instruit, entendant alléguer contre sa religion des raisonnements et de prétendus faits, n'est pas obligé de les prendre aussitôt comme argent comptant. Il peut bien, sans faire tort à personne, prendre le temps d'examiner, de consulter. Et notons que cet *examen*, cette consultation, n'implique pas forcément de sa part le doute réel. S'il existe un « examen dubitatif », il y a aussi un « examen confirmatif », où l'on se propose simplement de mettre dans tout son jour une vérité dont on est persuadé, de bien réfuter ceux qui l'attaquent et que l'on regarde comme des gens qui se trompent; où l'on est prêt à garder en toute hypothèse sa certitude première, soit qu'on réussisse ou qu'on ne réussisse pas à trouver la solution directe et triomphante. Sur ces deux sortes d'attitudes de l'esprit dans l'examen et la recherche, voir Franzelin, *De traditione*, 2^e édit., Rome, 1875, th. XVIII, coroll. 2, en note, p. 229; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 1064, 1076, p. 599, 609. Donc, en face de l'objection qu'il ne peut résoudre *directement*, le catholique peu instruit, mais convaincu et bien disposé, se dira : Ce n'est pas étonnant de ma part : d'autres plus savants répondraient sans peine; et s'il consulte pour savoir la réponse à donner, ce sera sans aucun ébranlement de sa certitude acquise. — Ceux qui s'imaginent que tout homme, à la première objection qu'il rencontre, vient à douter de ce qu'il croyait, confondent deux états d'esprit fort différents : l'opinion chancelante, et la ferme conviction. Dans le premier état, comme l'explique bien le carme Dominique de la Sainte-Trinité, « nous inclinons dans un sens, mais non sans garder une certaine crainte de la vérité du contraire (ce sont les paroles mêmes de saint Thomas); et cette crainte nous dispose à écouter les preuves qui peuvent nous faire revenir de notre premier jugement et nous retourner dans l'autre sens. C'est comme quelqu'un qui a choisi un des deux chemins qui s'offraient à lui, mais en gardant sur ce chemin un certain doute : il s'avance timide, prêt à s'arrêter ou à changer de route au premier cri, au premier avertissement sérieux... Au contraire, qui est certain d'être en bonne voie continue joyeux et sûr, et ne veut pas même écouter le rappel qui tenterait de l'en faire revenir. » *Bibliotheca theologica*, Rome, 1666, t. I, p. 143. On peut comparer l'état d'opinion à celui d'un homme suspendu par les bras à une corde qui pend; la moindre impulsion suffit à le mettre en mouvement. Au contraire l'état de certitude, c'est la situation d'un homme adhérent au sol, bien campé sur ses deux pieds, attendant l'ennemi de pied ferme, et difficile à déplacer. Aussi Newman affirme-t-il qu'une certaine « intolérance » caractérise la certitude, intolérance non pas toujours envers les adversaires de nos convictions, mais envers les assertions contraires. « Celui-là, dit-il, n'est pas vraiment certain, dont l'esprit, à la première suggestion, ne repousse pas spontanément et vite, comme vaine, impertinente et sophistique, toute objection à l'encontre de ce qu'il tient pour vrai. Celui-là n'est pas certain, qui peut endurer la pensée de l'affirmation contradictoire... Qu'on dise, si l'on veut, qu'un homme ne devrait pas en tel cas part iculier, ou même en général, avoir une conviction si profonde; qu'il a tort de traiter avec ce mépris, même involontaire, des opi-

nions qu'il ne partage pas; on est libre de dire cela, si l'on y tient. Mais en fait, si cet homme est vraiment convaincu, s'il est sûr que l'Irlande est à l'ouest de l'Angleterre ou que le pape est le vicaire du Christ, il ne lui reste, s'il est conséquent avec lui-même, qu'à pousser sa conviction jusqu'à cette magistrale intolérance de toute assertion contraire. S'il était, à l'égard des objections comme telles, tolérant au fond de son âme (je ne dis point *patient*, car la patience et la douceur sont des devoirs moraux, mais j'entends une tolérance intellectuelle), il approuverait virtuellement les vues que ces objections représentent... Quand on tâcherait de me persuader que la trahison, la cruauté ou l'ingratitude sont aussi estimables que la tempérance et la probité, et qu'un homme qui a vécu la vie d'un gredin et qui est mort de la mort d'une brute n'a rien à craindre de la rétribution future, on ne me ferait pas écouter de tels arguments, à moins qu'il n'y eût espoir de convertir celui qui les fait, dût-on me traiter de fanatique et de poltron pour refuser de m'occuper d'élucubrations pareilles. » *Grammar of assent*, c. VI, § 2, n. 1, p. 197-199. Par nos temps de dilettantisme et de scepticisme, de ce scepticisme qui n'a pas de peine à sourire poliment à toutes les thèses, n'y a-t-il pas des âmes énervées qui n'ont plus sur rien la vigoureuse « intolérance » de la certitude? Quoi qu'il en soit, c'est surtout chez les simples que l'on trouvera les fortes convictions; et si leur certitude manque d'infailibilité, elle ne manque nullement de fermeté. Elle exprimera même souvent au dehors cette intolérance caractéristique dont parle Newman; et saint Irénée nous en a donné un exemple saisissant dans ces barbares initiés au christianisme, qui fuyaient en se bouchant les oreilles, s'ils entendaient les négations des hérétiques. Voir col. 242.

La fermeté d'adhésion peut encore s'augmenter de bien des manières dans leur esprit, à mesure qu'ils avancent dans la vie. Car si l'absence de doute, élément négatif de la certitude, n'a pas de degrés (ou elle est, ou elle n'est pas), l'adhésion *positive* de l'activité vitale à son objet peut devenir physiquement de plus en plus forte; et si cette énergie croissante n'augmente pas la valeur objective de la certitude, elle permet du moins à la certitude subjective de mieux résister, de braver plus facilement les attaques. A cette augmentation de fermeté peuvent contribuer — indépendamment de tout nouveau motif de crédibilité et de toute nouvelle solution de difficultés — les causes purement *subjectives* qui, en général, fortifient les croyances, et qui ont leur utilité, quand il s'agit de résister à l'erreur et au sophisme. Telles sont : l'*habitude* de croire, fortifiée de tous les actes longtemps répétés et accumulés; les éléments *imaginatifs* qui, aux croyances abstraites, donnent pour ainsi dire un corps et de la vie, et par suite les unissent à nous plus fortement, comme sont l'art chrétien, les images qui représentent la vie du Christ, les cantiques sur les principaux sujets de la religion, les cérémonies liturgiques avec leur symbolisme; le *sentiment*, car nous adhérons davantage aux vérités qui font vibrer notre cœur, et comme un fils repousse avec horreur les accusations que des ennemis lancent contre son père, contre l'honneur de sa mère, ainsi le catholique, toujours plus attaché à son Dieu, à son Église, est toujours plus prompt à repousser les accusations lancées contre ce qu'il aime; l'*action* et la *pratique* même de la religion, les sacrifices qu'elle exige, le respect de la présence de Dieu, la prière et les œuvres par lesquelles on « vit » sa croyance; tout cela donne plus de force à l'adhésion même intellectuelle. Voir CROYANCE, t. III, col. 2373-2377. Vouloir proportionner la force subjective d'adhésion de toute certitude à la seule perfection objective des motifs intellectuels, par

une froide et mathématique équation, c'est ce faux système de Locke, qu'à la suite de Newman, W. G. Ward a combattu sous le nom d'« équationnisme ». Voir CROYANCE, t. III, col. 2390, 2391. Ces causes subjectives comme l'habitude et le sentiment, venant fortifier l'adhésion de la certitude, ne donnent pas plus de lumière, plus de preuve, soit; mais elles rendent la persévérance plus facile et plus sûre. Inutiles à une raison idéalement parfaite, elles servent beaucoup à une intelligence imparfaite. guettée par les mauvaises passions du dedans et les sophismes du dehors, incapable de lutter à armes égales avec des esprits plus déliés et plus habiles, et ne conservant qu'à travers bien des dangers le trésor de vérité reçu par un bienfait de la providence. Autre remarque : on ne peut pas exiger l'impossible d'un esprit peu exercé à la critique, par exemple, qu'il sache toujours faire un discernement exact entre un doute sérieux, reposant sur un motif vraiment probable, et un doute déraisonnable et sophistique. S'il lui arrive de mépriser et de supprimer par un coup de volonté un doute de la première espèce, en le prenant pour un doute de la seconde, et de traiter comme n'ayant absolument aucune valeur une difficulté qui ne serait pas sans valeur pour des yeux plus perspicaces, il agit même alors en toute sincérité et avec une suffisante prudence, puisque la prudence est relative aux conditions du sujet. Rien donc n'empêchera sa persévérance dans la foi d'être même alors prudente et légitime. L'acte de foi est indépendant d'un accident semblable, et peut continuer à procéder de la vertu infuse de foi, puisque la prudence a été observée, que l'intention est droite, et que le fidèle croit très fermement, à cause du témoignage de Dieu, une vérité qu'il a vraiment révélée. Enfin une dernière cause qui facilitera à tous la persévérance dans la foi, c'est la *résolution de persévérer*, dont il nous reste à parler.

4^e *Résolution de persévérer dans la foi et, pour cela, de préférer la révélation divine à tout ce qui la contredit.*

— Puisque la persévérance dans la foi est un grave devoir, et que le fidèle, dans ses actes de charité, s'il veut aimer Dieu sérieusement, dans ses actes de contrition et même d'attrition, s'il veut obtenir le pardon de ses fautes, doit avoir le « ferme propos » d'accomplir tous ses graves devoirs, il s'ensuit que la résolution de persévérer dans la foi doit être assez souvent renouvelée, au moins d'une manière *implicite* comme faisant partie de cette résolution plus générale. Mais le rôle si fondamental de la foi et les attaques si spéciales auxquelles elle est en butte demandent un renouvellement *explicite* et fréquent de cette résolution de persévérer. Et comme l'*obstacle* à cette persévérance, du côté de l'esprit, provient soit des autorités humaines, soit des raisonnements que l'on est tenté de *préférer* à l'autorité de la révélation divine, la résolution de persévérer dans la foi implique celle de *préférer la révélation divine* telle que l'Église nous l'enseigne à tout ce qui contredit cette révélation, c'est-à-dire de sacrifier tout ce qui la contredit plutôt que de l'abandonner elle-même. — Sur cette résolution, ou ferme disposition de la volonté, nous traiterons les points suivants : 1. Documents qui la concernent. 2. Cette résolution est-elle prudente et raisonnable? 3. Doit-elle descendre dans le détail, et dans quelle mesure? 4. Formes qu'elle prend en pratique parmi les fidèles; la « foi implicite ».

1. *Documents scripturaux et traditionnels sur cette résolution ou disposition.* — a) *Écriture.* — Saint Paul blâme sévèrement l'inconstance des Galates, qui, troublés et séduits par quelques docteurs judaïsants, au lieu de repousser ces discours contraires à la foi, avaient plutôt abandonné leur foi première, quelques-uns des dogmes reçus par l'enseignement de l'apôtre,

1, 6-7. Et pour leur inculquer la disposition d'âme où doit être un véritable fidèle, de rejeter avec horreur toute doctrine contraire aux dogmes qu'il a reçus, quelle que soit l'autorité apparente de cette doctrine nouvelle, il ne craint pas de dire, sous la forme la plus énergique : « Quand un ange descendu du ciel vous annoncerait un autre évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! » 1, 8. Cette vigoureuse détermination qui leur a fait défaut, il la leur avait apprise déjà dans leur instruction première : « Nous l'avons dit précédemment, et je le répète à cette heure : Si quelqu'un vous annonce un autre évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » 9.

b) *Pères grecs.* — Saint Irénée donne un exemple de cette énergique disposition de la volonté dans ces barbares si attachés à la foi reçue, et si ennemis de l'hérésie. Voir col. 242. Saint Basile pose cette règle pratique, qu'un fidèle doit être résolu à suivre : « Il ne faut pas douter de ce que dit le Seigneur, mais, en dépit des résistances de la nature, avoir une ferme conviction que toute parole de Dieu est vraie, et d'une réalisation possible » (quand c'est la promesse d'un miracle). « C'est là qu'est le combat de la foi... Il ne faut pas s'appuyer sur ses propres raisonnements pour rejeter ce que le Seigneur a dit, mais partir de ce principe, que les paroles du Seigneur sont plus dignes de foi que notre propre persuasion. » *Moralia*, reg. VIII, P. G., t. XXXI, col. 712-713. Voilà bien la résolution de préférer pratiquement la révélation divine à nos vues personnelles, ce qui ne se fait pas sans « combat ». Saint Cyrille de Jérusalem veut que nous soyons disposés à préférer le témoignage divin au témoignage même de nos sens : « Ne regarde pas (l'eucharistie) comme un pain et un vin ordinaire : c'est le corps et le sang du Christ, sa parole en est garant. Si les sens te suggèrent (le contraire), que la foi te rassure. Ne juge pas d'après le goût; mais par la foi sois convaincu sans aucun doute que le Christ t'a donné son corps et son sang. » *Cat.*, XXII, n. 6, P. G., t. XXXIII, col. 1101. Voir CYRILLE DE JÉRUSALEM, t. III, col. 2534, 2538, 2569, 2570. Saint Cyrille d'Alexandrie veut que le fidèle établisse la doctrine de l'Église comme une base dans le sanctuaire de son cœur. Voir col. 280. Que peut exprimer cette image, sinon la résolution de persévérer dans cette doctrine révélée, et de la préférer inébranlablement dans son cœur à tout ce qui la contredirait?

c) *Pères latins.* — Saint Augustin prêche cette disposition de l'âme, quand il dit : « Si les infidèles tirent de leur littérature quelque chose de contraire à nos Livres saints, c'est-à-dire à la foi catholique, mettons-en la fausseté en lumière, si nous en sommes capables, ou du moins, croyons sans aucun doute que c'est absolument faux. » *De Genesi ad litteram*, l. I, n. 41, P. L., t. XXXIV, col. 262. Saint Vincent de Léris commente avec force le texte cité de saint Paul aux Galates sur la « ténacité avec laquelle nous devons garder notre foi première » et conclut « que l'apôtre ordonne (cette ténacité) à toutes les générations; qu'il a toujours fallu, qu'il faudra toujours anathématiser ceux qui affirment quelque chose de contradictoire au dogme une fois reçu. » *Communitorium*, c. VIII, IX, P. L., t. I, col. 649. Le même Père donne cette belle définition du « vrai catholique » : « C'est celui qui ne préfère rien à la religion divine, à la foi catholique, ni l'autorité de quelque homme que ce soit, ni l'amitié, ni le génie, ni l'éloquence, ni la philosophie : restant, au mépris de tout cela, fixe et solide dans la foi, il prend la décision (*decernit*) de garder et de croire tous les anciens dogmes de l'Église catholique, et rien d'autre (d'opposé). » *Op. cit.*, c. XX, col. 665. En 852, l'Église de Lyon, ou en son nom le diacre Florus, fait une déclaration semblable sur la méthode et l'état d'âme du vrai croyant : « Tout fidèle doit commencer par apprendre très exac-

tement la vérité de la foi (la vérité révélée) en partant de l'autorité des Écritures divines : en sorte que, s'il faut ensuite lire ou connaître quelque chose des livres humains, tout cela soit discerné et jugé (*dijudicetur*) d'après l'autorité divine et la vérité de la foi, en vue d'admettre sans danger ce qui n'est pas trouvé en désaccord avec cette voix qui sert de règle, et de rejeter comme donnant la mort (*mortiferum*) tout ce qui rend une note dissonante. » *Adversus Joan. Scotum*, c. xviii, P. L., t. cxix, col. 231. Saint Anselme exprime en deux mots très nets cette disposition d'esprit et de volonté : « S'il m'arrive de dire quelque chose qui soit en contradiction indubitable avec la sainte Écriture, je suis certain d'avance que c'est faux ; et dès que je me serai aperçu (de cette contradiction), je veux ne plus le maintenir. » *Cur Deus homo*, l. I, c. xviii, P. L., t. clviii, col. 388.

A ce docteur de l'Église, ajoutons-en deux autres. Saint Thomas : « Il est de l'essence de la foi que la Vérité première soit préférée à tout. » *Sum. theol.*, II^a II^e, q. v, a. 4, ad 2^{um}. Les fidèles « comprennent qu'il ne faut en aucune manière dévier (des vérités de foi qu'on leur a proposées), » q. viii, a. 4, ad 2^{um}. Saint François de Sales fait ainsi parler la foi, la foi au sens objectif, c'est-à-dire la révélation divine : « Ne faut-il pas qu'en effet je sois infiniment aimable, puisque les sombres ténébres et les épais bouillards entre lesquels je suis, non pas vue, mais seulement entrevue, ne me peuvent empêcher d'être si agréable, que l'esprit, me chérissant sur tout, fendant la presse de toutes autres connaissances, il me fait faire place et me reçoit comme sa reine, dans le trône le plus relevé qui soit en son palais, d'où je donne la loi à toute science et assujettis tout discours et tout sentiment humain ? Oui vraiment, Théotime, tout ainsi que les chefs de l'armée d'Israël, se dépouillant de leurs vêtements, les mirent ensemble et en firent comme un trône royal sur lequel ils assirent Jésus, criant : *Jésu est roi*, de même, à l'arrivée de la foi, l'esprit se dépouille de tous discours et arguments, et les soumettant à la foi, il la fait asseoir sur ic eux, la reconnaissant comme reine, et crie avec une grande joie : Vive la foi ! » *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. xiv, Œuvres, Annecy, 1894, t. iv, p. 134.

d) *Documents ecclésiastiques*. — L'Église, dans des professions de foi, a imposé cette résolution explicite de persévérer dans « une foi entière et immaculée jusqu'au dernier soupir, » ce qui revient à rejeter toute opinion qui entamerait l'intégrité de cette foi, qui ferait une tache à cette virgine blancheur. Voir la conclusion de la *Professio fidei tridentina*, Denzinger, n. 1000.

2. *Cette résolution est-elle subjectivement prudente et objectivement raisonnable ?* — Elle est subjectivement prudente : puisque le catholique, s'il fait son devoir pour garder sa foi, aura toujours les moyens d'y persévérer, par exemple, les motifs de crédibilité nécessaires pour constater le témoignage divin, il peut donc prudemment, au point de vue subjectif, prendre la résolution d'y persévérer toujours, et, pour cela, de rejeter tout ce qui sera contraire. Elle est objectivement raisonnable. Le témoignage divin est de tous nos moyens de connaître le plus intimement et le plus infailliblement lié au vrai. Dieu est la Vérité même, « la première Vérité, » comme dit saint Thomas. Il est métaphysiquement impossible que la science infinie ignore quelque chose ou se trompe, que la sainteté et la véracité infinie profère jamais un mensonge. Au contraire, les autorités purement humaines sont faillibles, l'homme peut errer, il peut mentir : témoignage pour témoignage, quoi de plus raisonnable que de préférer, en cas de conflit, le témoignage de Dieu à celui d'un homme quelconque, et même des plus grands savants, des

plus célèbres historiens, et de persévérer sans aucun doute dans la foi divine qu'ils attaqueraient ? *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est*. I Joa., v, 9. Et s'il s'agit, non pas du témoignage des autres hommes, mais de nos spéculations personnelles, philosophiques ou scientifiques, notre propre raison ne nous a-t-elle point parfois trompés, et même, sous l'influence de passions déréglées, ne cherche-t-elle point parfois à se tromper elle-même, à se faire illusion ? Quoi donc de plus juste que de préférer à nos vues personnelles le témoignage de Dieu, et de persévérer à croire ce qu'il dit, en dépit de nos idées contraires ? Mais est-il juste, dira-t-on peut-être, de préférer la connaissance extrinsèque, basée sur un témoignage, à la connaissance intrinsèque, qui pénètre les choses plus personnellement, plus directement, et qui satisfait davantage l'esprit ? La réponse à cette question dépend de la *compétence relative* du témoin par rapport à celui qui l'écoute. « Toutes choses égales d'ailleurs, dit saint Thomas, voir est plus certain qu'entendre dire. Mais si le témoin qu'on entend surpasse de beaucoup les vues qu'on peut avoir par soi-même, alors entendre est plus certain que voir (la connaissance indirecte, par ouï-dire, est plus sûre que la connaissance directe). Ainsi, un homme de peu de science est plus certain de ce qu'il entend dire à un savant, que de ce qui lui semble vrai d'après sa propre raison. » *Sum. theol.*, II^a II^e, q. iv, a. 8, ad 2^{um}. Que de gens, d'après leurs propres lumières, jugeraient immobile la terre où ils sont paisiblement assis, lesquels admettent, sur la simple autorité des savants, que cette terre fend les espaces avec une vitesse bien plus grande que celle d'un boulet de canon ! Et ils n'ont pas tort de préférer l'autorité des savants à leurs vues contraires. Or, qui pourrait refuser à Dieu de se connaître lui-même, et ses divines volontés, et toutes les autres choses qu'il nous révèle, infiniment mieux que nous ne pouvons connaître tout cela avec nos vues personnelles ? Saint Thomas a donc raison de conclure : « L'homme est beaucoup plus certain de ce qu'il apprend de Dieu, qui ne peut se tromper, que de ce qu'il voit par sa propre raison, qui peut se tromper. » *Loc. cit.* Cf. q. i, a. 3. Telle est la considération fondamentale et classique, qui justifie objectivement la résolution de persévérer toujours dans la foi, et de préférer la révélation divine à tout ce qui pourra la contredire. On la trouve dans les documents ecclésiastiques :

Cum humana mens certis finibus iisque satis angustis conclusa teneatur, pluribus erroribus et multarum rerum ignorantia est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra. Léon XIII, encyclique *Æterni Patris*, 1879, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. de la Bonne Presse avec trad. franç., Paris, s. d., t. I, p. 54.

L'esprit humain, circonscrit dans des limites déterminées et même assez étroites, est exposé à de nombreuses erreurs et à ignorer bien des choses. Au contraire, la foi chrétienne, appuyée qu'elle est sur l'autorité de Dieu, est une maîtresse très sûre de vérité. *Op. cit.*, p. 55.

Par notre résolution de préférer la foi chrétienne à tout ce qui peut la contredire, nous nous attachons donc pour toujours à l'Infaillible, à la Vérité même ; et comme le vrai ne peut contredire le vrai, tout ce qui contredira la révélation divine sera jugé et condamné par le fait même, et cela raisonnablement. Nous sommes donc décidés à le rejeter aussitôt, lors même que nous n'avons pas la capacité de le réfuter directement, ou que nous n'en avons pas encore le loisir. Mais ici de graves difficultés se présentent, qui demandent un examen approfondi ; leur solution, nécessairement un peu longue pour être vraiment complète, achèvera

de justifier, aux yeux de la raison même, la résolution en question.

1^{re} objection. — « Théoriquement, la supériorité du témoignage *divin* sur le témoignage *humain* est écrasante. Mais pratiquement, nous ne pouvons nous servir de ce moyen supérieur d'arriver au vrai qu'après avoir constaté par l'apologétique que Dieu a vraiment témoigné : ce que nous ne pouvons savoir que par des témoignages humains, qui nous affirment le fait d'un homme se donnant comme envoyé de Dieu, le fait de sa sainteté et de ses miracles, le fait de l'Église, le fait de la définition ecclésiastique de tel dogme, etc. Pourquoi ces témoignages humains, d'où tout dépend, seraient-ils raisonnablement préférables aux témoignages humains des savants, des penseurs qui nous parlent contre tel ou tel dogme? Pourquoi faudrait-il rejeter plutôt l'autorité de ceux-ci? »

Réponse. — Le témoignage humain est un moyen de connaître, qui aux yeux de la raison même vaut principalement sur le terrain des *faits*; les faits, et surtout les faits *publics*, sont de leur nature plus faciles et à bien constater, et à bien transmettre; aussi l'histoire, basée sur des témoignages de faits, est généralement appréciée comme un moyen de légitime et absolue certitude, quand ses conditions sont bien remplies. Le témoignage humain vaut beaucoup moins pour *autoriser des doctrines*, surtout en matière subtile et ardue : aussi blâme-t-on la méthode des disciples de Pythagore, qui, dans les difficiles controverses de la philosophie, s'en rapportaient au témoignage de leur maître sur la valeur de ses propres théories, et, n'étant pas des enfants, résolvaient les questions les plus délicates par la seule autorité du maître : *ipse dixit*. Sur un semblable terrain, il faut se défier même d'un ensemble de savants, de ce qu'on appelle la science, la philosophie du jour : dans ses jugements sur la valeur des doctrines, elle cède souvent à la vogue, à la mode, à l'autorité exagérée d'un chef d'école, à un courant d'idées créées par des circonstances étrangères à la recherche de la vérité. Voilà ce que veulent dire nos manuels de logique, quand, à propos du témoignage humain considéré comme moyen de certitude, ils distinguent entre le *testimonium historicum* et le *testimonium scientificum* : le témoignage sur la réalité des faits et le témoignage sur la valeur des théories. Cette distinction supposée, notons que notre apologétique ne s'aide du témoignage humain que sur le terrain où il est incontestablement le plus fort, sur le terrain historique des *faits*. Ce qu'elle emprunte au témoignage humain, ce sont des *faits*, l'authenticité d'un livre, le fait matériel d'un miracle que l'examen rationnel reconnaîtra ensuite comme un véritable miracle, le fait d'une définition ecclésiastique, etc. Par l'intermédiaire de ces faits, susceptibles d'être prouvés avec une vraie certitude, on entre en contact avec l'enseignement divin, autrement sûr que celui des savants et des philosophes, et qui peut sans aucun péril d'erreur nous enseigner les questions les plus mystérieuses et la valeur des doctrines. Donc, en cas de conflit, l'autorité révélatrice de Dieu, bien que nous arrivant par des témoignages historiques, reste plus sûre, même pratiquement pour nous, que l'autorité des philosophes et des savants prononçant sur la valeur des théories : sans compter que bien des hommes n'ont aussi ce verdict des savants que de seconde main, et à travers d'autres témoignages.

2^e objection. — « Vous opposez l'infaillibilité de Dieu et la faillibilité de la raison humaine, de nos vues personnelles. Mais la raison humaine doit, par une enquête préalable, intervenir pour constater avec certitude le fait du témoignage divin, *humana ratio... divinæ revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum*. Pie IX, encyclique de 1846,

Denzinger, n. 1637. Étant fallible, elle peut se tromper dans cette enquête comme dans toute autre enquête. Donc, en cas de conflit entre notre foi et nos vues personnelles, nous n'avons pas, comme vous semblez le supposer, d'un côté, de l'infaillible tout pur, de l'autre, du fallible : mais en réalité, notre raison fallible intervient des deux côtés; et par sa coopération nécessaire avec ce qu'elle déclare être le témoignage divin, elle rabaisse les données mêmes de la foi. Donc, il ne reste plus de motif raisonnable de préférer ces données à tout ce qui pourra les contredire, *a priori*, et pour tout l'avenir. Du moment que la même raison (nous n'en avons pas deux) agit des deux côtés, avec les mêmes risques, on ne voit pas pourquoi un des côtés, celui de la foi, deviendrait la règle d'après laquelle on devrait juger l'autre, pourquoi toute doctrine philosophique, par exemple, si elle se trouve en opposition avec ce que nous croyons, la révélation, serait d'avance et sans autre examen jugée fausse. A cause de cette valeur foncière de la raison humaine, que seuls peuvent nier les sceptiques, il faut avouer que si, d'une part, la voie de la révélation, contrôlée par cette raison, a sa valeur, d'autre part, nous sommes également sûrs d'arriver au vrai, en appliquant bien les méthodes de la philosophie. Ainsi, lorsqu'il y aura conflit entre les données de la foi et celles de la philosophie, examinons soigneusement dans chaque cas particulier lequel des deux éléments paraît avoir été le plus sûrement manié et mérite de l'emporter sur l'autre; mais ne prenons pas d'avance une résolution et une méthode de préférer toujours les données de la foi, et d'en faire la règle d'après laquelle nous jugerons tout le reste. » Cette grave difficulté n'a pas complètement échappé aux anciens théologiens; si les Salmanticenses, par exemple, n'y donnent pas une solution bien claire, ils indiquent l'objection en ces termes : « Bien que le motif de notre foi soit le témoignage surnaturel de Dieu, ce motif pourtant dans son application dépend de la lumière naturelle qui juge de la véracité du témoignage divin, de son existence, de la crédibilité des mystères. La valeur éminente de ce témoignage est donc par là déprimée pour nous, en sorte qu'il ne peut communiquer tout entière à notre foi cette suprême certitude qu'il tend par lui-même à fonder. » *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. xi, *De fide*, disp. II, n. 120, p. 162.

Réponse. — Nous avons prouvé contre les fidéistes que la raison humaine, « faillible par accident » malgré sa valeur foncière, doit intervenir pour constater le témoignage divin. Nous admettons donc qu'à cause de son intervention, dans la suprême certitude que le témoignage divin mérite de fonder, il y a un déchet pour nous, et que pratiquement cette suprême certitude ne peut nous être appliquée dans toute sa perfection, à cause de l'imperfection de l'instrument qui l'applique. Toutefois, même en tenant compte de ce déchet, nous maintenons la justesse de notre méthode, de préférer le donné révélé à tout ce qui peut le contredire; et nous allons le prouver, en partant des principes qu'approuve la raison elle-même en cas de conflit entre deux moyens de connaître, dans l'ordre même naturel et humain. Souvent, en effet, une même question peut se décider par l'une ou par l'autre de deux voies différentes. Si on les emploie toutes deux, on arrive parfois à des résultats opposés; pour sortir d'un tel conflit, le bon sens, la droite raison estime qu'il faut alors entre les deux préférer la voie qui offre par sa nature et d'une manière générale le plus de garanties, sur un terrain donné. Ainsi, dans l'exemple allégué plus haut : malgré la vive impression personnelle qui le ferait croire à l'immobilité de la terre, l'homme peu instruit, voyant l'unanimité des savants, et tant d'autres qui les suivent, admettre le

mouvement de notre planète, finira, s'il suit la direction du bon sens, par préférer dans ce conflit l'autorité de ceux qui ont étudié à fond la question, à ses vues personnelles et directes, moyen de connaître qui, étant donnée son ignorance sur ce terrain-là, offre de sa nature moins de garanties; et il pourra raisonnablement se tracer cette ligne de conduite générale, de s'en rapporter toujours au témoignage des savants sur ces matières scientifiques qu'il ne peut étudier sérieusement par lui-même; quand même il ne voudrait pas s'en rapporter à eux sur un autre terrain, par exemple, sur celui de l'agriculture pratique où il croit que sa compétence, basée sur l'expérience, dépasse la leur. Autre exemple. On sait comment Le Verrier découvrit la planète Neptune. Partant de ce raisonnement, que les perturbations dans la marche d'Uranus ne pouvaient provenir que de l'attraction d'une autre planète plus lointaine et invisible à l'œil nu, il arriva, par les lois de la mécanique céleste et le calcul, à fixer la position que devrait avoir dans le ciel la planète perturbatrice à tel moment déterminé; et à ce moment-là, un fort télescope la trouva de fait à l'endroit fixé d'avance. Supposons un autre astronome, qui, cherchant à déterminer de la même manière la position d'une autre planète hypothétique, n'ait pas la même réussite. Où ils devraient découvrir, les puissants télescopes d'aujourd'hui ne découvrent rien. Dans ce conflit de deux moyens différents de connaître, auquel devra-t-on croire? Aux télescopes. Et pourquoi? Parce que la vision directe par le télescope, bien qu'elle puisse avoir quelquefois ses accidents, ses hallucinations, est pourtant, par sa nature même et tout compte fait, un moyen plus sûr que de longs et difficiles calculs où une erreur est facile; on peut du reste, en employant les instruments avec soin, en multipliant et en comparant les observations, écarter l'hypothèse d'un défaut dans le verre, ou d'une hallucination. Comme on le voit par ces exemples, c'est bien une seule et même raison qui travaille des deux côtés et, pour connaître, nous ne pouvons jamais sortir de notre raison individuelle; mais cette raison emploie deux moyens de connaissance dont l'un est de sa nature plus sûr que l'autre sur un terrain donné; et la raison elle-même approuve que, si ces deux moyens de connaître ne concordent pas dans leurs résultats, on puisse alors s'en rapporter au plus sûr des deux, rejetant par le fait même les données de l'autre. Il nous reste à montrer comment la voie de la révélation, même en tenant compte du déchet que nous avons concédé, demeure encore par sa nature, je ne dis pas seulement plus noble, mais *plus sûre* que les moyens de connaître qui peuvent entrer en conflit avec elle. Pour cela nous considérons successivement les deux ordres d'idées sur lesquels porte principalement la révélation chrétienne : les mystères et la conduite de la vie.

a) *Les mystères.* — Sur ce terrain, la raison laissée à elle-même, la philosophie ne voit clair ni pour ni contre : donc elle ne peut donner un résultat ferme qui contredise la révélation. Voir MYSTÈRE. Et dans le cas même où l'on croirait apercevoir dans le mystère révélé une contradiction, il n'en reste pas moins vrai que, pour juger les profondeurs des mystères divins, nos investigations rationnelles et philosophiques vont à l'aveugle, et que la révélation divine, par sa nature même, est un moyen bien plus sûr; en cas de conflit entre ces deux moyens de connaître, il serait donc raisonnable de préférer la révélation.

b) *Les matières qui regardent la conduite de la vie* sont encore un objet principal de la révélation; car notre foi a un but pratique en définitive, elle est destinée à être le fondement de toute la vie chrétienne, en soutenant toutes les vertus. Voir col. 84 sq. Or la vie morale est chose complexe : il y a beaucoup de cas

particuliers et difficiles à résoudre; et il ne faudrait pas croire que la « voix de la conscience », sans aucun travail de notre part, rende immédiatement un « oracle » sur chacun de ces cas; ce serait une figure de rhétorique, ou un beau rêve contraire à l'expérience. On connaît la sonore invocation de Jean-Jacques : « Conscience ! Conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ! » Sur ce passage de l'*Émile*, M. Jules Lemaître dit fort bien : « La conscience, guide assuré ? La conscience, juge infaillible ? Infaillible toujours ? et jamais abusé par « l'entendement sans règle » ? Hélas, quel guide et quel juge était-elle à Rousseau lorsque, ayant abandonné son troisième enfant, et cela, nous raconte-t-il, « après un « sérieux examen de conscience, » *Confessions*, I, VIII, il écrivait : « Si je me trompai dans mes résultats, rien « n'est plus étonnant que la sécurité d'âme avec laquelle « je m'y livrai. » Et un peu plus loin : « Cet arrangement « (le dépôt aux Enfants-Trouvés) me parut si bon, si « sensé, si légitime ! » Oh ! que Julie, régénérée et devenue dévote, avait raison d'écrire : « Je ne veux plus être « juge en ma propre cause ! » La conscience, non appuyée sur une règle fixe, une tradition, une religion dogmatique, ou simplement le Décalogue, risque tant, dans certains cas, de se confondre avec l'orgueil ou l'intérêt secret ! » J. Lemaître, *J.-J. Rousseau*, Paris, s. d., 3^e édit., VIII^e conférence, p. 276, 277. Dans ces questions délicates de la vie pratique, les passions, qui ne veulent pas être enchaînées, ont une terrible influence pour corrompre jusqu'au jugement de la conscience et de la raison. Ajoutez que, par les discussions philosophiques, on ébranle de nos jours jusqu'aux premiers fondements de la moralité; l'idée même du devoir est attaquée; et lorsqu'on sent trop vivement la nécessité d'une morale pour le salut de la société, alors on en fabrique plusieurs également discutables. En face de ces déficits de la raison laissée à elle-même, la lumière de la révélation possède, pour éclairer sûrement la conscience et la soutenir, deux avantages considérables que nous allons expliquer.

1^{re} *avantage.* — M. Jules Lemaître y faisait allusion tout à l'heure, en citant ce mot de la « Nouvelle Héloïse » : « Je ne veux plus être juge en ma propre cause. » Si c'était par notre seule raison individuelle et par de subtils raisonnements philosophiques qu'il nous fallût établir les principes de la vie pratique et la règle même des mœurs, et puis résoudre les cas de conscience qui nous concernent personnellement, alors sur ce terrain brûlant, étant « juges dans notre propre cause, » notre jugement serait trop facilement troublé par nos passions ou nos intérêts. Il n'en est pas de même, quand, ayant une fois reconnu spéculativement le fait de la révélation et le fait de l'Église, et habitués à les regarder avec vénération, nous recevons de ces sources plus hautes, étrangères à nos petits intérêts et à nos petites passions, ce qu'il faut penser sur quantité de points de morale et de cas de conscience, nettement enseignés et définis, avec condamnation des erreurs contraires. Il n'y a plus alors à tergiverser, à chercher des raisons pour nous justifier à nous-mêmes telle action qui nous plaît : la condamnation est trop nette. En même temps, une autorité suprême et reconnue infaillible vient donner un point d'appui à notre raison vacillante et à notre fragile volonté contre les appétits, les passions qui séduisent et les répugnances qui arrêtent. Maine de Biran a bien montré que tout homme a besoin d'appuyer sa conscience à quelque chose d'extérieur et de supérieur. Objectera-t-on que la raison à elle seule peut obtenir cet avantage, pouvant atteindre Dieu et la loi naturelle comme un principe supérieur auquel elle s'appuie ? Nous répondrons

que cette révélation naturelle et improprement dite, plus vague, plus livrée aux subtilités de la raison individuelle qui est son seul interprète, ne sera jamais aussi nettement opposée à nos mauvaises tendances, aussi rigoureusement inflexible. Les jugements publics et solennels de Dieu par la révélation surnaturelle du Décalogue et de l'Évangile, ceux de l'Église qui explique et applique cette révélation et tranche certains cas de conscience, ne peuvent être déformés ni transformés aussi facilement que nos vues privées, si brumeuses et si ondoyantes, si souvent mises à la réforme sous un prétexte ou sous un autre. A ces grandes autorités nous pouvons et nous devons nous en rapporter tout à fait, sans examiner les raisons intrinsèques, sans entrer en discussion avec la passion qui nous tente, et avec laquelle il faut couper court si l'on ne veut pas être vaincu. Cf. Nieremberg, *Le prix de la grâce*, trad. franç., Paris, 1880, t. II, part. V, c. x, p. 399 sq. Dira-t-on encore que ce quelque chose d'extérieur et de supérieur, auquel notre conscience a besoin de s'appuyer, peut se trouver suffisamment dans les principes moraux généralement reçus, dans le verdict de l'opinion, de la coutume, de la société dont nous faisons partie? Mais souvent l'opinion et la coutume ont leurs variations ou leurs préjugés : le duel, par exemple, largement approuvé en certains pays et depuis des siècles en vertu d'une conception spéciale de l'honneur, est-il également approuvé par la saine raison? D'autre part, le monde n'a pas un fondement solide de sa morale, ni des solutions bien nettes et atteignant une foule de cas. Et l'opinion de nos égaux peut-elle s'imposer à nous avec autant d'autorité que les jugements de Dieu et de l'Église?

M. Paul Bourget a exprimé d'une manière très vivante le peu de secours qu'une âme, dans une crise terrible de conscience, trouve en dehors de la révélation, soit dans l'opinion générale et la coutume, soit dans les principes abstraits d'une morale toute philosophique, soit dans l'exercice personnel de sa raison. Il met en scène une jeune fille qui, malgré sa conscience, envisage le crime d'avortement comme moyen de cacher sa faute. « Une obligation? Mais, pour s'y soumettre, il s'agit d'y croire. Au nom de quoi Julie aurait-elle cru à celle-ci, à ce devoir d'une femme qui va être mère, de préserver à tout prix la vie de son enfant? « Sans doute, c'est une idée universellement reçue. Et après, si elle ne l'est pas par moi? » Elle avait trop entendu son père exalter l'esprit critique, le libre examen... autant dire le caprice et l'anarchie... La fille du jacobin y avait contracté cette habitude de se prouver l'indépendance de sa pensée par un mépris systématique des conventions. Dans ces instants d'une crise tragique de conscience, c'était cette fatale manie de révolte contre les préjugés qu'elle retrouvait à son service, et tout n'est-il pas préjugé quand on veut tout réduire à sa propre logique? Comme éléments de résistance, en dehors de l'indestructible instinct qui veut que l'amour maternel s'éveille dans le cœur de la femme avant même qu'elle ait conçu, que rencontrait-elle? Rien que ces vides et inefficaces principes sans justification supérieure, par lesquels les laïcistes insensés d'aujourd'hui prétendent remplacer le Dieu vivant et aimant, le Père céleste, auteur de tout ordre et de toute loi, dont les commandements révélés n'admettent pas la discussion, qui récompense et qui punit, que l'on prie et qui soutient, envers qui l'on se repent et qui pardonne. Pour Julie, qu'était ce Dieu, dont son père ne lui avait jamais prononcé le nom durant son enfance, par scrupule? Et, quand il lui en avait parlé, c'avait été dans le style de Kant... Le Dieu qu'il avait offert au besoin religieux de sa fille et de ses fils, c'avait été le « postulat de la Raison pratique, » le « substratum mental de la Justice immanente, » la

« Catégorie de l'Idéal, » toutes conceptions éminemment philosophiques, admirablement dégagées de la souillure des superstitions. Que valent ces quintessences et ces fumées, quand il faut agir et se décider, quand le cœur en détresse a besoin d'un secours qui vienne d'en haut, d'une certitude à laquelle on veut s'attacher pour n'en plus bouger? » *L'étape*, c. x, dans la *Revue des deux mondes* du 15 avril 1902, p. 845.

2^e avantage. — La voie extrinsèque d'une révélation proposée infailliblement par l'Église réduit à un minimum l'enquête nécessaire de la raison faillible, ce qui diminue d'autant les chances d'erreurs. Il est évidemment plus facile de faire sans erreur une seule enquête que cent enquêtes différentes. Or il suffit d'avoir constaté une fois pour toute la mission du Christ et celle de l'Église, pour avoir ensuite par l'Église, sans longues recherches, la liste exacte des nombreux dogmes proposés ensemble à notre foi. Chacun des dogmes n'a pas besoin d'une preuve spéciale tirée du fond de la question : c'est assez qu'il soit inclus, comme tous les autres, dans la preuve générale que nous venons de rappeler. Par le canal d'une Église infaillible une fois reconnue, nous pouvons presque aussi facilement recevoir cent dogmes qu'un seul. Sans doute, il y aura à saisir le sens des cent énoncés, c'est plus long que pour un seul; mais quant à la preuve, elle est la même pour cent que pour un; et si l'on se fait une fois à soi-même cette preuve, de manière à arriver à une certitude ferme et bien contrôlée, on tiendra avec la même certitude les cent dogmes ayant tous la même origine et la même garantie. Au contraire, la voie de la démonstration intrinsèque, la voie de la philosophie et des sciences, la voie des vues personnelles et quasi scientifiques suppose pour chaque théorème un raisonnement tout spécial; la preuve est entièrement à recommencer pour chaque point; et l'on sait si, dans l'ordre moral et religieux, les questions sont nombreuses et difficiles; que de chances d'erreurs compensent donc les chances de vérité!

De plus, la voie de la révélation proposée par l'Église nous donne un catalogue exact de vérités principales et certainement révélées, ayant toutes la même origine sûre; on peut aussi dresser la liste de beaucoup d'autres vérités liées à celles-là comme des conclusions certaines, ou que l'Église nous propose infailliblement parce qu'elles sont nécessaires à la garde du dépôt de la révélation, ou qu'elle laisse enseigner communément par les théologiens placés sous sa surveillance; tout cela est sûr, et nettement distingué des thèses controversées dans l'Église, des probabilités, des hypothèses théologiques qui gardent des chances d'erreur. On sait ce qui est certain, et ce qui ne l'est pas. Au contraire, l'ensemble des vues personnelles d'un homme est loin d'avoir cette précision dans le discernement et la classification des divers éléments au point de vue de leur valeur. Laissons même de côté ce qu'il considère lui-même comme douteux, comme seulement probable, si nous prenons exclusivement ce qu'il regarde comme certain, ce qui a acquis droit de cité parmi ses convictions, ce qui est devenu pour lui principe dirigeant, sans doute dans cet ensemble, il y a des points d'une évidence assez facile à constater, mais combien d'autres auraient de la peine à justifier leurs titres! Chacun, en avançant dans la vie, se fait son trésor personnel de principes, de jugements sur les hommes et les choses, de méthodes de penser, de règles de conduite morale comme de règles d'hygiène. Mais qui peut vérifier l'origine première de chacun de ces jugements dès longtemps acceptés, et fortifiés par l'habitude? L'origine en est très diverse et de valeur très inégale. Tantôt ce sera une expérience, mais peut-être incomplètement faite, ou trop généralisée; tantôt un passage d'un livre, d'un journal, qui

nous aura frappés dans l'état d'âme où nous étions par hasard; tantôt les restes encore subsistants d'une influence extérieure, d'une autorité qui aura jadis trôné dans notre esprit; tantôt une âpre discussion, qui par esprit de contradiction nous aura enracinés d'avantage dans le parti que nous avons soutenu sans en être pleinement convaincus d'abord; tantôt une tournure de caractère qui a influencé nos jugements, des événements qui nous ont affectés. « Depuis que nous avons commencé à observer, à penser et à raisonner, dit Newman, jusqu'à la décadence finale de nos facultés, nous acquérons sans cesse de nouvelles informations par le moyen de nos sens, et plus encore par autrui et par les livres. Amis et étrangers que nous rencontrons, conversations et discussions auxquelles nous prenons part, journaux, livres du jour, récréations et voyages, autant d'apports de matériaux intellectuels dans les dépôts de notre mémoire. Ces renseignements, spontanément acceptés, distinguent l'homme civilisé du sauvage, constituent le mobilier de l'esprit... son éducation; sans cela, il ne se formerait pas, il n'aurait pas de stimulant à son activité ni à son progrès... C'est par ces assentiments, donnés vite et sans marchander à ce qui s'offre à nous avec tant d'abondance, c'est par là que nous entrons en possession de principes, de doctrines, d'appréciations, de faits qui sont notre trésor de connaissances utiles et libérales. Par là nous sommes au courant de la littérature, de l'histoire, des arts, des affaires publiques. Nous puisons là pour une bonne part nos idées morales, politiques et sociales, notre art de la vie... Même les meilleurs esprits, et les plus sérieux, sont forcés d'être un peu superficiels dans la plus grande partie de leurs acquisitions. » *Grammar of assent*, 1895, c. iv, § 1, n. 2, *Credence*, p. 53-55. Il y a donc dans notre trésor, collectionné au hasard des circonstances, un singulier mélange d'éléments plus ou moins solides, un résidu de toutes les phases de notre vie, de toute espèce d'influences, bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles à la conquête de la vérité. Ce qui est certain, c'est que l'origine particulière de chacune de ces acquisitions nous est actuellement invérifiable. On ne peut d'ailleurs faire table rase de l'ensemble, suivant la méthode d'Hermès. Voir col. 282. Que faire? En pratique, personne ne se donne la peine d'établir un inventaire, de dresser le catalogue de ce qui est légitimement certain et de ce qui est suspect, ou même, d'aborder cet immense travail de revision; séparer le bon grain de la paille est ici pratiquement impossible. On se résigne donc à une vague promiscuité qui fatalement déprécie la valeur de chacune de ces certitudes, excepté celles peu nombreuses qui sont d'évidence immédiate, ou qui dérivent d'un court raisonnement très obvie, et dont les prémisses sont immédiatement évidentes.

De tout cela il résulte que, tout bien compté, la voie de la révélation divine proposée par l'Église est dans l'ordre des choses morales et religieuses une voie plus sûre vers la vérité. C'est la conclusion de saint Thomas : *Investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur... Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum quod non demonstratur sed aliqua probabili vel sophistica ratione assertur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Contra gentes*, l. I, c. iv. Nous avons donc le droit et le devoir de la préférer, en cas de conflit, à la voie ordinaire et naturelle par laquelle l'homme acquiert l'ensemble de ses idées. Notre « résolution de préférence » est donc justifiée.

3. Cette résolution doit-elle descendre dans le détail, et dans quelle mesure? — Tant qu'elle reste dans sa forme générale et abstraite, cette résolution de pré-

férence a une certaine universalité, qui par son vague même échappe à toute difficulté. La difficulté ne commence que lorsqu'on veut préciser et descendre dans le détail des choses qu'on doit sacrifier d'avance à la révélation divine. Faut-il prendre cette résolution précise et explicite, de nier jusqu'aux vérités premières de la raison, ou les autres dont l'évidence est parfaite, comme ma propre existence, ou 2 et 2 font 4, plutôt que de nier une vérité de la foi? Sur ce point nous trouvons parmi les théologiens deux opinions diamétralement opposées, entre lesquelles il sera possible de tenir une position moyenne. L'étude de cette question est d'ailleurs utile pour mettre au point ce que nous avons dit tout à l'heure, et y apporter les restrictions convenables.

1^{re} opinion. — Elle affirme l'obligation pour tout fidèle d'être résolu à nier l'évidence même, par exemple, les premiers principes de la raison, plutôt que les vérités de la foi. Guillaume d'Auvergne semble être de cet avis : « Vous ne trouverez pas de fidèle, dit-il, qui ne soit prêt plutôt à sacrifier le principe de contradiction (*qui prius non concederet affirmationem et negationem de eodem dici posse*) qu'à nier la vérité d'un article de foi. » *De fide*, c. 1, dans *Opera*, Paris, 1674, t. 1, p. 6. Viva explique en ces termes la disposition nécessaire du fidèle à l'égard des vérités de foi : *paratum potius dubitare de veritate primorum principiorum, quam de veritate mysterii revelati. Cursus theologicus*, Padoue, 1755, part. IV, *De fide*, disp. III, q. iv, n. 6, p. 102.

Critique. — Les fidèles, pour être sérieusement prêts à persévérer dans la foi comme c'est leur devoir, doivent assurément être prêts à rejeter tout ce qui serait contraire aux vérités de la foi. Mais, en plus de cette disposition générale et implicite, on vient ici exiger d'eux une résolution explicite et particulière de rejeter jusqu'aux premiers principes de la raison plutôt que les vérités de la foi. L'obligation de prendre cette résolution particulière est inadmissible pour les raisons suivantes. — a) Un théologien n'a pas le droit d'appesantir le fardeau de l'obligation, sans apporter des raisons solides. Or les auteurs cités se dispensent d'apporter des raisons. Ils ne peuvent pas dire que cette disposition particulière, qu'ils exigent, soit nécessaire à la persévérance dans la foi : les premiers principes de la raison ne constitueront jamais un obstacle à cette persévérance, étant impossible qu'ils contredisent jamais la révélation, comme le déclare le concile du Vatican : « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne saurait pourtant jamais y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison, attendu que le Dieu qui révèle les mystères et donne la grâce de la foi est le même qui a mis la raison dans l'homme, et qu'il est impossible que Dieu se contredise lui-même, ou que le vrai soit jamais contraire au vrai. » Sess. III, c. iv, Denzinger, n. 1797. Ici le mot « raison » doit signifier avant tout les premiers principes, les données les plus parfaitement évidentes de la raison. On dira peut-être que cette affirmation du concile est théoriquement vraie, mais qu'en pratique il peut y avoir entre la foi et la raison désaccord et conflit, apparent et imaginaire sans doute, mais néanmoins troublant et dangereux parce qu'il semble réel, et auquel il convient de se préparer par une forte résolution : qu'on peut être influencé par des autorités considérables qui disent à tort : « La science a démontré, » etc., ou bien accepter une prétendue démonstration, sans en remarquer le défaut. Nous répondons que tous ces accidents sont, en effet, pratiquement possibles, mais non pas quand il s'agit des premiers principes et autres vérités semblables, que chacun vérifie par soi-même et qui sont garantis par leur évidence immédiate ou presque immédiate, en dehors de toute démonstration. — b) Non seulement le rejet des premiers principes ne sera

jamais nécessaire à la persévérance dans la foi; mais s'il était fait d'une manière catégorique et non pas hypothétique, ou même si l'hypothèse d'un tel conflit était considérée comme possible, ce serait du scepticisme nuisible à la foi elle-même, puisque les raisons de croire et les motifs de crédibilité dont elle a besoin s'appuient objectivement sur ces premiers principes. Ces principes de la raison nous sont même nécessaires pour saisir le vrai sens d'un mystère, comme la Trinité. Voir Franzelin, *De Deo trino*, 3^e édit., Rome, 1881, thes. xx, p. 329, 330. — c) Non seulement cette résolution de nier les premiers principes plutôt que la foi n'est pas prouvée nécessaire, mais pour tel ou tel sujet à qui on la proposerait même comme une hypothèse impossible, elle serait funeste, et ce serait tenter bien des fidèles contre la foi, que de leur demander au nom de la foi un acte qui leur paraîtrait rebutant et sans but. En théologie morale, on est d'accord qu'il suffit de demander au pénitent, en restant dans le vague et l'abstrait, qu'il soit prêt à tout souffrir, à tout sacrifier, plutôt que de retomber dans le péché mortel, qu'il soit résolu à le fuir plus que tout autre mal, et formules semblables; on admet que Dieu veut bien se contenter d'une aussi vague disposition, et qu'il serait dangereux d'en vouloir faire saisir au vif le contenu, d'entrer dans le détail : « Êtes-vous prêt à accepter la mort de votre enfant, telle torture épouvantable, etc., plutôt que d'offenser Dieu? » *Quamvis talis debeat esse contriti dispositio*, dit saint Thomas, *non tamen de his tentandus est*. In IV Sent., l. IV, dist. XVII, q. II, a. 3, sol. 1^a, ad 4^{am}. C'est-à-dire, bien que le pénitent doive être disposé à tout souffrir plutôt que de pécher mortellement, par conséquent même ces douleurs s'il le fallait, il n'est pas à propos de lui présenter ces exemples concrets et qui surexcitent l'imagination : car ce serait peut-être le tenter et lui donner occasion de rétracter le ferme propos général qu'il avait, et qui suffisait. Voilà un acte religieux où il ne faut pas trop « réaliser », comme dit Newman, et où l'idée abstraite, trop dédaignée aujourd'hui de plusieurs dans la religion, rend beaucoup de services. Cf. S. Bonaventure, In IV Sent., l. IV, dist. XVI, a. 2, q. 1, dans *Opera*, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 388, où il appelle cette manière d'interroger le pénitent *periculum et stultitia*; S. Alphonse, *Theol. moralis, De penitentia*, n. 433, dans *Opera*, Rome, 1909, t. III, p. 431. Or, notre cas de la foi, étant semblable à celui-là, doit recevoir la même solution. Et même *a fortiori* : car après tout, il n'est pas impossible qu'un pénitent soit réellement appelé par la providence à accepter tel sacrifice qui le fait frémir : tandis qu'il est absolument impossible que pour garder la foi on soit jamais mis en demeure de nier un premier principe de la raison, ou une vérité mathématique. La résolution *obligatoire* de rejeter tout ce qui peut être en conflit avec la révélation ne s'étend donc point à des conflits chimériques, et nous pouvons conclure avec Scheeben : « La fermeté souveraine de la certitude de foi n'exige pas qu'on tienne toute autre certitude pour chancelante, qu'il faille la révoquer en doute, ou être prêt à sacrifier à la foi la certitude rationnelle la plus évidente. » *Dogmatique*, § 46, trad. franç., 1877, t. I, p. 542.

2^e opinion. — Non seulement elle nie que les fidèles soient *obligés* à cette résolution particulière et concrète, mais elle la *condamne* comme *absurde* dans tous les cas et sous quelque forme, même hypothétique, qu'elle puisse prendre. Ainsi Lugo ne dit pas seulement « qu'une telle préférence n'est pas exigée des fidèles, » mais il ajoute : « Ce serait une disposition sottise et chimérique; » et il la compare à celle d'un dévot qui pousserait l'amour de Dieu jusqu'à être « disposé à haïr Dieu, si par impossible cela lui faisait plaisir. » *Di-*

sputat. scholasticæ, Paris, 1891, t. I, De fide, disp. VII, n. 53, p. 357, 358. Il est suivi par ses disciples, qui appellent cette résolution, même sous forme hypothétique, « un acte imprudent, » Haunold, *Theol. speculativa*, Ingolstadt, 1670, l. III, n. 282, p. 386, une disposition qui n'est « ni nécessaire ni utile. » Kilber, *De fide*, n. 205, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 576, 577.

Critique. — Cette opinion, en tant qu'elle réfute la première, est parfaitement fondée. Mais, à sa réfutation elle ajoute une exagération. — a) D'abord, la comparaison de Lugo ne semble pas juste. Le dévot qui, pour n'importe quel Dieu, se dirait prêt à le haïr si par impossible cela lui plaisait, ferait un acte absurde, mais pourquoi? Parce que, la disposition à la haine détruisant directement l'amour, on aurait alors un acte d'amour qui, à force de raffinement, se détruirait lui-même, et l'homme en serait conscient. On ne voit pas, dans notre cas, que la tendance énergique à sacrifier à la foi jusqu'à l'évidence la plus irrésistible, si par impossible il y avait conflit, se détruise directement elle-même, et que l'homme doive être conscient d'une telle destruction quand il fait cet acte. — b) Saint Augustin ne craint pas d'exprimer une semblable disposition d'âme, quand, parlant de la certitude souveraine qu'il a des vérités de la foi, il dit qu'il douterait plutôt de sa propre existence : *Facilius dubitarem vivere me. Confess.*, l. VII, c. x, P. L., t. xxxix, col. 742. Lugo tâche d'expliquer ce texte et de le concilier avec son opinion; mais son exégèse plus subtile que naturelle est bien réfutée par Ripalda. *De fide*, disp. XI, n. 64, dans *Opera*, Paris, 1873, t. VII, p. 214. Saint Paul lui-même, pour réagir contre l'inconstance des Galates, les invite à une telle disposition d'âme que, si un ange du ciel venait leur prêcher le contraire de la foi reçue de l'apôtre, ils voudraient rejeter sa doctrine et l'anathématiser, I, 8. « Ce n'est pas, observe Vincent de Lérins, que les anges bienheureux qui sont dans le ciel puissent jamais errer ou pécher; mais l'apôtre veut dire : « En supposant même que l'impossible arrive, anathème à quiconque essaierait de changer la foi transmise et reçue. » *Communitorium*, I, c. VIII, P. L., t. I, col. 649. — c) Ces vœux conditionnels qui partent d'une hypothèse chimérique n'ont rien en eux-mêmes d'absurde ni d'imprudent, et, comme le remarque Ripalda, « ils servent même aux théologiens pour expliquer la force et l'efficacité des actes de la volonté. C'est ainsi que nous exprimons l'efficacité de la contrition par ce vœu conditionnel, tombant en réalité sur un objet impossible, d'effacer un passé mauvais, de faire qu'il n'ait pas existé, de faire que le passé ne soit pas le passé. » *Loc. cit.*, n. 66. Et ce n'est pas là une subtilité d'école, puisque la nature même pousse tous les hommes à concevoir et à exprimer ainsi leur repentir : « Je voudrais ne l'avoir pas fait. Oh! si c'était à refaire! » Hypothèse chimérique : vous ne pouvez ni retourner en arrière pour recommencer dans le même cadre de circonstances le choix malheureux que vous déplorez à présent, ni arracher ce feuillet de l'histoire de votre vie : la faute d'un instant restera éternellement vraie. Et pourtant cet acte de repentir, qui tend vainement à anéantir le passé, est très utile dans l'ordre surnaturel pour purifier l'âme des conséquences de ce passé et de ce qu'on appelle l'« état de péché, le péché habituel; » et c'est un acte sage et raisonnable, comme l'explique saint Thomas : *Voluntas conditionalis... esse potest de impossibilibus : quia etiam sapiens vellet quod impossibile est, si possibile foret*. In IV Sent., l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, sol. 1^a, ad 3^{am}. — d) Enfin, à cet acte, qui exprime sous forme hypothétique un souverain attachement à la foi, on ne peut reprocher une tendance au fidéisme, au scepticisme qui doute de l'évidence même. « Ce qui ne devrait se faire que dans une hypothèse impos-

sible, dit Mayr, n'est pas de nature à fonder un doute réel. » Et il ajoute cette comparaison : « On ne pourrait pas accuser un père de vouloir la mort de son fils aîné, s'il disait : Supposé que je dusse perdre un de mes fils, j'aimerais mieux perdre l'aîné que le cadet. » *Theol. scholastica*, Ingolstadt, 1732, t. I, *De fide*, n. 664, p. 188. A plus forte raison, ce n'est pas vouloir douter réellement de l'évidence, que de dire : Si par impossible il naissait un conflit entre une vérité immédiatement évidente et la vérité révélée, j'aimerais mieux nier la première que la seconde. Concluons que nous ne pouvons empêcher ceux qui le veulent d'exprimer ainsi l'ardent amour de préférence qu'ils ont pour la parole de Dieu et la foi, ni mépriser leur acte comme absurde. Leur amour de préférence acquiert ainsi un plus haut degré de perfection accidentelle. Oxea, *Tract. De spe et caritate*, Saragosse, 1662, p. 216, 217.

3^e opinion, moyenne et préférable. Elle nie l'obligation d'envisager cette hypothèse impossible, et reconnaît même que souvent la prudence interdit de l'envisager. Mais elle reconnaît que cette forme hardie de la résolution de préférer la foi n'a rien d'absurde, que par elle de grands saints ont exprimé leur souverain attachement à la parole de Dieu, et qu'elle a son utilité en certains cas. La preuve de cette opinion a été donnée en critiquant les deux autres.

4. Quelles formes cette résolution prend-elle parmi les fidèles ? — A cette occasion, nous parlerons de la « foi implicite », et de la « foi du charbonnier ».

a) Diverses formes de cette « résolution de préférence ». — En pratique, elle peut s'exprimer de bien des manières, que l'on rencontre chez les fidèles, par exemple : « Je veux résister à toutes les tentations contre la foi. » Ou bien, comme disent les catholiques quand ils craignent de proférer ou d'écrire quelque chose de contraire à la révélation, dont l'Église est la gardienne et l'interprète autorisé : « Je suis prêt à me soumettre au jugement de l'Église. » C'est en effet à l'Église de décider ce qui contredit ou ne contredit pas le donné révélé, et ce que l'on peut avancer sans danger de le contredire *tuto*. Être prêt d'avance à accepter toujours ce jugement de l'Église sur les doctrines, c'est pratiquement être disposé à préférer toujours la révélation à ce qui peut la contredire.

A cela revient aussi la formule générale qu'emploient si souvent les fidèles dans leurs actes de foi : « Mon Dieu, je crois tout ce que vous avez révélé » ou bien — formule qui comprend la précédente, puisque l'Église est chargée de nous enseigner la révélation divine — : « Je crois tout ce que votre Église nous enseigne. » Analysons cet acte. Y a-t-il là quelque chose d'intellectuel ? Oui, au moins indirectement : cet acte suppose comme certain que Dieu a fait une révélation, ou même encore qu'il a fondé une Église et lui a donné mission de nous proposer cette révélation, pour que nous puissions l'avoir dans son intégrité. Ces faits généraux, voilà l'objet que l'on atteint par l'intelligence, indirectement. Mais d'autre part, en disant : « Je crois tout ce que vous avez révélé, tout ce que votre Église enseigne, » on cherche à entrer en relation avec toutes les vérités qui forment le contenu de la révélation divine, sans rien retrancher, sans rien excepter. Cette relation-là ne peut pas être une relation de connaissance : un fidèle ne connaît pas, ne peut pas connaître tout ce qui est proposé par l'Église, ni surtout tout ce qui est révélé dans les Livres saints ; et quand il l'aurait connu, il ne peut avoir tout cela présent à l'esprit dans cet acte rapide ; de plus, cet acte peut être fait par un enfant que l'on commence à instruire de la foi, qui ignore encore une partie des vérités que l'Église oblige tous les fidèles à connaître et à croire explicitement. Reste donc qu'il y ait là une relation de volonté, de désir : « Je veux croire tout le

contenu de cette révélation, je désirerais le croire explicitement si c'était possible, et de mon côté je ne mettrais aucun obstacle par la mauvaise volonté. » C'est ce que saint Thomas appelle *credere implicite, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet*. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. II, a. 5. Je suis prêt à croire, en particulier, tout ce que l'Église dans la suite pourra proposer aux fidèles, prêt à accueillir le dogme, prêt à rejeter ce qui lui est contraire. C'est donc encore une manière d'exprimer la résolution générale dont nous parlons. Et si ce n'est pas « croire » les dogmes au sens propre du mot, c'est « vouloir les croire ».

b) La foi implicite. — C'est l'acte dont nous venons de parler ; et l'analyse que nous en avons faite nous permet de répondre aux objections dont Calvin a voulu l'accabler. « Ils (les théologiens catholiques) ont bâti une fantaisie de foi, qu'ils appellent implicite, ou enveloppée... Cette fantaisie non seulement ensevelit la vraie foi, mais la détruit du tout. Est-ce là croire, de ne rien entendre moyennant qu'on soumette son sens à l'Église ? Certes, la foi ne gît point en ignorance, mais en connaissance... C'est par cette connaissance et non point en soumettant notre esprit aux choses inconnues que nous obtenons entrée au royaume céleste. » *Institut. chrétienne*, I, III, c. II, n. 2, dans le *Corpus reformatorum, Calvini opera*, Brunswick, 1866, t. IV, col. 11. Et plus loin : « Ils déterminent que ceux qui s'abstiennent (*al. s'abrutissent*) en ne sachant rien, et même se flattent en leur bêtise, croient dûment et comme il est requis, moyennant qu'ils s'accordent à l'autorité et jugement de l'Église sans rien savoir ; comme si l'Écriture n'enseignait point partout que l'intelligence est conjointe avec la foi. » *Loc. cit.*, n. 3, col. 12. — Réponse. — a. Calvin calomnie nos théologiens. Ils n'ont jamais dit qu'« en ne sachant rien » on croit « comme il est requis. » Au contraire, ils ont affirmé, et tous nos manuels de théologie morale leur font écho, que les plus ignorants des fidèles ont le précepte rigoureux de croire « explicitement » et donc de connaître un certain nombre de vérités révélées, spéculatives ou pratiques, le symbole, le Décalogue, etc. Personne ne peut se contenter de la « foi implicite », mais doit y ajouter d'autres actes de foi, explicites ceux-là et où l'on attache aux formules un sens déterminé. De là les catéchismes, et la peine que se donnent ceux qui les font pour mettre les principales vérités de la foi à la portée des enfants et des simples. — b. La foi implicite elle-même, nous l'avons montré, n'est pas sans aucun élément de connaissance : elle rappelle d'une manière générale une vérité essentielle à la foi comme les premiers principes le sont à la raison, c'est-à-dire que Dieu nous a fait une révélation ; elle y joint une autre vérité importante, c'est que cette révélation nous est enseignée par l'Église ayant mission pour cela. — c. Mais surtout il y a dans cet acte de foi implicite l'expression de la volonté de croire, et de la seule bonne volonté de croire, celle qui s'étend à tout ce que Dieu a révélé, sans rien excepter, préférant ainsi l'intégrité du témoignage divin à tout ce qui pourrait le mutiler, c'est-à-dire le contredire en un point quelconque. La foi demande essentiellement la bonne volonté ; aussi l'importance de cette volonté docile, de cette pieuse affection envers la révélation divine est si manifeste qu'un peu plus loin Calvin lui-même est obligé de l'avouer : « Nous pouvons appeler foi (l'édition latine dit *fidem implicitam*) ce qui, à proprement parler, n'est qu'une préparation à icelle. Les évangélistes récitent que plusieurs ont cru, lesquels seulement ont été ravis par les miracles de Jésus-Christ, pour l'avoir en admiration, sans passer plus outre que de le tenir pour le rédempteur qui avait été promis ; combien qu'ils n'eussent connu la doctrine de

l'Évangile que bien peu, et quasi rien... Il appert de ces témoignages (de l'Évangile) que ceux mêmes qui ne sont point encore abreuvés des premiers éléments, moyennant qu'ils soient enclins et duits à obéir à Dieu, sont nommés fidèles, non pas proprement, mais d'autant que Dieu par sa libéralité fait cet honneur à leur affection. » *Loc. cit.*, n. 5, col. 13, 14. Ils sont « enclins » à recevoir tous les éléments de la révélation, toute la « doctrine de l'Évangile. » Cette « affection » n'est pas encore la foi, mais c'est « une préparation » nécessaire à la foi. Du reste, s'ils croient que Jésus est « le rédempteur promis, » n'est-ce pas déjà un article de foi? Et la « foi implicite » n'est-elle pas, par ce côté-là, explicite sinon complète, et acte de foi au sens propre? Somme toute, Calvin nous accorde ici l'essentiel de ce que nous demandons pour la foi implicite. Comme s'il s'apercevait qu'il a beaucoup accordé : « Au reste, ajoute-t-il aussitôt, une telle docilité avec désir d'apprendre est bien diverse de cette lourde ignorance, en laquelle croupissent et sont endormis ceux qui se contentent de leur foi implicite, telle que les papistes imaginent; ceux qui, de propos délibéré appètent de ne rien savoir. » *Loc. cit.* Mauvaise querelle : les papistes enseignent au contraire qu'il faut venir au catéchisme, connaître sa religion en détail, et même entretenir ensuite et perfectionner ce que l'on en sait, dans la mesure du possible; le tout sous peine de négligence grave. Sur la foi implicite, voir Didot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, p. 637-641; Bainvel, art. *Foi*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, col. 42-44.

c) *Les protestants modernes et la foi implicite.* — Certains protestants semblent avoir voulu se contenter de la foi implicite, d'après ce passage d'un protestant conservateur, Hodge, qui les réfute : « On a prétendu que croire simplement que la Bible est la parole de Dieu, c'est croire tout ce que la Bible enseigne, au sens propre du mot croire, lors même qu'on ignore beaucoup de ses enseignements. Mais ce n'est pas exact. L'homme qui croit ainsi à la Bible est prêt à croire sur son autorité tout ce qu'elle déclare vrai : mais, à proprement parler, il ne croit de son contenu ce qu'il connaît... Cette disposition à croire tout ce que la Bible enseigne, dès que nous saurons qu'elle l'enseigne, peut s'appeler une foi implicite, mais ce n'est pas une foi réelle. Elle n'en a ni les traits caractéristiques ni le pouvoir. » *Systematic theology*, Londres, 1874, t. III, c. XVI, p. 85. Ces idées sont justes. Mais il fallait bien terminer par le couplet obligé contre nous; aussi l'auteur ajoute-t-il, dans la meilleure manière de Calvin, qu'au dire de l'Église de Rome, « un homme qui n'a aucune idée de ce que signifie le mot sacrement » a suffisamment la foi pourvu qu'il croie qu'il y a sept sacrements; que « la vraie foi est regardée comme compatible avec une ignorance absolue; qu'un homme peut être un vrai chrétien, s'il se soumet à l'Église, bien que, dans ses convictions intérieures, il soit un panthéiste ou un païen. » A cette apothéose de l'ignorance religieuse Hodge attribue des pratiques de l'Église ayant une tout autre origine : la Bible qui n'est pas mise entre les mains de tout le monde; la liturgie en latin; le symbolisme des cérémonies; la « réserve » des prédicateurs. « C'est assez de frapper l'imagination... La vérité doit être cachée (par le prédicateur). On montre une croix au peuple, mais il n'est pas nécessaire de lui enseigner la doctrine du sacrifice pour le péché... On convertit les païens non par la vérité, non par un cours d'instructions, mais par le baptême. On les fait chrétiens par milliers... en n'exigeant que la simple soumission à l'Église et à ses rites. De là vient que les missions catholiques, bien que continuées parfois plus de cent ans, n'ont pas d'emprise sur les peuples, mais presque toujours disparaissent dès

qu'on empêche l'arrivée des prédicateurs étrangers. » *Loc. cit.*, p. 86-88. Voilà un tableau fidèle de la doctrine et de la pratique de l'Église! L'auteur a oublié de nous dire si les enfants et la plupart des adultes, chez les protestants, connaissent beaucoup de vérités révélées et comprennent bien les formules du catéchisme protestant, ou les obscurités de leur bible; si, pour enfler la statistique des conversions, dans les missions protestantes, on ne porte pas comme « agrégés » des gens qui ont simplement accepté le don matériel d'une bible; si les nègres baptisés par les ministres sont de grands clercs; si les missions protestantes où les indigènes sont persécutés et ne reçoivent pas de secours du dehors, ne disparaissent pas, et un peu plus vite que les nôtres.

Que l'orthodoxisme protestant se fasse, contre les catholiques, le champion de l'intellectualisme dans la foi, cela se comprend encore. Mais que des protestants anti-intellectualistes continuent les mêmes attaques, c'est plus piquant. Il faut vraiment que le protestantisme soit tenace dans ses préjugés et dans ses vieilles traditions de polémique, pour que l'on voie de nos jours jusqu'à des protestants libéraux et « symbolo-fidélites » nous reprocher cette malheureuse « foi implicite » des simples, comme ne donnant pas assez à la connaissance des dogmes et à la foi en tant qu'intellectuelle. Voici comment Aug. Sabatier présente au public notre notion de la foi et du dogme : « La foi catholique, par la force même des choses, tend à devenir une foi implicite. Sans aucun doute, on demande aux fidèles d'apprendre les principales doctrines de la religion, c'est-à-dire de mettre quelque chose sous l'autorité à laquelle ils se soumettent sans condition ni réserve; mais la foi implicite a toujours la vertu de suppléer ce qui manque à la foi expresse et pleine. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, p. 283. C'est le contraire de la vérité : d'après les théologiens catholiques, la foi implicite n'a pas la vertu de suppléer la croyance distincte des vérités principales, dont la connaissance et la foi explicite sont nécessaires de nécessité de précepte ou de nécessité de moyen. Par exemple, d'après une déclaration d'Innocent XI, on n'a pas le droit d'écarter quelque chose capable de recevoir l'absolution, quelque grande que soit son ignorance des mystères de la foi, et dans le cas même où, par sa négligence, même coupable, il irait jusqu'à ignorer les mystères de la trinité et de l'incarnation. 64^e proposition condamnée, Denzinger, n. 1214. Mais revenons à Sabatier : « On a donc, conclut-il, justement nommé la foi catholique, en ce qui regarde la doctrine, un blanc-seing donné par le fidèle à la hiérarchie. Ce que je dois croire, je l'ignore par moi-même; mais mon curé, mon évêque et le pape le savent pour moi. Cela suffit. Malheureusement, le caractère d'un blanc-seing, c'est d'être une page blanche. Cette manière de croire ressemble dès lors beaucoup à l'absence même d'une foi personnelle. C'est une façon de proclamer que le fond de la doctrine est indifférent à la vie religieuse. » *Loc. cit.* Le beau zèle pour la doctrine! Sabatier, au lieu d'attaquer les catholiques, aurait pu faire ici son *mea culpa*, lui qui a écrit : « Qu'est-ce que la foi? Est-ce une adhésion intellectuelle à des dogmes?... Non. » Voir col. 61; cf. col. 77. Il aurait pu aussi retourner son zèle contre son ami Ménégoz, qui établit comme principe fondamental « le salut par la foi (entendez, le don du cœur à Dieu, sans savoir ce qu'on entend par le mot Dieu) indépendamment des croyances. » Voir col. 174. Voilà certes « des pages blanches ! » Voilà qui est proclamer que « le fond de la doctrine est indifférent à la vie religieuse ! » Et une foi aussi « implicite », ce n'est pas seulement aux esprits les plus lents et les plus bornés qu'on la permet, on la vante aux plus perspicaces.

Les protestants, en combattant la foi implicite des catholiques « à tout ce que l'Église enseigne, » n'oublient pas d'y mêler un peu confusément des attaques contre le rôle de l'Église et notre règle de foi. Nous y avons déjà répondu, col. 152 sq., 160 sq. Le procédé de polémique qui consiste à embrouiller les questions ne favorise pas la recherche de la vérité. La question spéciale de la « foi implicite », roulant sur la connaissance ou l'ignorance des principales vérités révélées, n'est pas liée par elle-même au concept de l'Église : on pourrait aussi bien avoir la « foi implicite », en ignorant le donné révélé et en disant : « Je crois tout ce que la Bible enseigne. » Voilà pourquoi nous traitons à part la question de la foi implicite, et celle de la règle de foi.

Un protestant libéral, le Dr Georges Hoffmann, *privatdocent* et pasteur à Breslau, a fait une collection de textes, depuis les anciens Pères jusqu'à nos jours, se rapportant plus ou moins à la foi implicite et, on pourrait dire aussi, à l'histoire de l'enseignement catéchistique dans l'Église, à la question du minimum de connaissance religieuse exigé des plus ignorants aux diverses époques de l'histoire de l'Église, et chez les protestants. *Die Lehre von der Fides implicita*, 3 vol., Leipzig, 1903-1909. Quelques-uns de ces documents font voir qu'à certaines périodes du moyen âge, l'ignorance religieuse était grande parmi les laïques, et que la difficulté de la combattre était pour plusieurs un prétexte à interpréter trop largement le précepte de la foi implicite. Si l'Église a toléré cet abus par impossibilité d'y porter un prompt remède, elle ne l'a pas consacré. Elle ne le consacre nullement au concile oecuménique de Latran sous Innocent III, quoi qu'en pense M. Hoffmann, t. I, p. 63 sq. Après avoir condamné comme une hérésie la doctrine de l'abbé Joachim sur la Trinité : *Si quis igitur sententiam vel doctrinam præfati Joachim in hac parte defendere vel approbare præsumperit, tanquam hæreticus ab omnibus confutetur*, le concile n'applique pas la qualification d'« hérétique » à la personne même de l'abbé, et ne veut pas qu'on porte préjudice au monastère très régulier qu'il a fondé, surtout parce qu'il s'est soumis au jugement de l'Église : *maxime, cum ipse Joachim omnia scripta sua nobis assignari mandaverit, apostolicæ sedis judicio approbanda seu etiam corrigenda, dictans epistolam, quam propria manu subscripsit, in qua firmiter confutetur, se illam fidem tenere, quam romana tenet Ecclesia*, etc. Denzinger, n. 433 (358). Oui, lors même que quelqu'un s'est trompé dans l'explication subtile d'un mystère de la foi, sa soumission au jugement de l'Église l'empêche d'être qualifié personnellement d'« hérétique » et traité comme coupable du péché d'hérésie, parce qu'il est de bonne foi et que la controverse n'a pas été tranchée encore, parce qu'on n'est pas hérétique, au point de vue canonique, sans cette obstination, *contumacia*, qui est une disposition d'âme absolument opposée à celle du pauvre abbé Joachim. Mais voilà encore une question qu'il ne faudrait pas embrouiller avec celle du minimum exigé des simples. De ce principe que la soumission d'un savant, sur un point difficile, à la décision de l'Église lui évite en cas d'erreur la qualification d'hérétique, il ne s'ensuit pas qu'une soumission semblable, sans aucune foi explicite, suffise à un ignorant pour accomplir le précepte de la foi. A qui pose le principe, on ne peut donc imputer cette absurde conséquence. Quant à la « décision du pape Innocent IV, » citée par M. Hoffmann, t. I, p. 73 sq., ce n'est qu'un passage d'un livre fait avant son élévation au pontificat, travail de canoniste qui ne fait pas loi. La dignité papale, plus tard regue, n'a pu conférer, je ne dis pas seulement l'infaillibilité, mais une valeur officielle quelconque à cette élucubration antérieure; peu importe donc qu'il y ait fait des conces-

sions trop grandes à l'ignorance du peuple et du bas clergé, concessions que le malheur des temps faisait accepter à certains canonistes comme pratiquement inévitables, mais que l'autorité doctrinale de l'Église n'a jamais sanctionnées. M. Hoffmann aurait tort surtout de chercher dans ces abus un point d'appui pour l'antidogmatisme et la « foi sans croyances » du protestantisme libéral.

d) *La foi du charbonnier*. — Cette locution, encore en usage de nos jours pour exprimer en général « la foi des simples » ou parfois plus spécialement « la foi implicite », a eu primitivement un sens un peu différent. Elle dérive d'un récit que l'on rencontre presque en même temps sous la plume de Luther en 1533, *Avertissement aux gens de Francfort*, et sous celle d'un théologien catholique, Albert Pighius, dans un ouvrage imprimé pour la première fois en 1538, où il dit l'avoir entendu dans son enfance. Nous citerons ce second récit comme plus détaillé, et se rapportant, d'après Hoffmann lui-même, à une tradition plus ancienne. « Un savant professeur de théologie rencontra un charbonnier; curieux de s'amuser de sa simplicité et d'en faire un sujet d'expérience, il l'interrogea sur ce qu'il croyait comme articles de foi. Notre homme commença par lui réciter les principaux articles sur Dieu, que souvent il avait entendus à l'église, et confiés à sa mémoire. » Remarquons donc en passant que la foi du charbonnier n'était pas purement implicite. « Comme le théologien continuait à l'interroger sur ce qu'il croyait en outre, il se contenta de répondre qu'il croyait ce que croyait l'Église, ne pouvant rien préciser d'ailleurs quand on poussait la question : Mais que croit l'Église sur telle ou telle matière? Il éludait ces interrogations par une sorte de cercle : L'Église croit ce que je crois; je crois ce que croit l'Église. » Qui ne voit là une simple fin de non-recevoir, une façon de se débarrasser de questions que l'on considère comme importunes et peut-être comme dangereuses et déplacées, une manière de faire sentir au savant qu'il n'avait pas le droit de les poser, ni d'abuser de sa science pour troubler une âme simple? Mais reprenons le récit de Pighius : « Il arriva ensuite que ce théologien, malade et en danger de mort, fut gravement tenté contre la foi par les suggestions insidieuses de Satan; et il ne put s'en tirer que par le souvenir de la foi simple et assurée du charbonnier. Dans cette tempête, il dut s'y réfugier comme en un port; on l'entendait crier : Comme le charbonnier ! Surprise des assistants : on le crut en délire. Il guérit, et on lui demanda quelle idée il avait eue de crier ainsi. Il leur dit son histoire..., remerciant la divine miséricorde de cette rencontre avec un pauvre homme dont l'exemple l'avait tiré d'un grand péril... Ces suggestions du démon triompheraient de la faiblesse humaine, si l'on acceptait de les écouter, si, les yeux et les oreilles fermés, on ne se cachait pas dans la foi de l'Église, comme en un asile très sûr. » *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Cologne, 1551, l. I, c. v, fol. 26, 27. En somme, par ce récit, historique ou légendaire, on a voulu montrer la conduite à tenir quand notre foi est troublée par un plus habile que nous, homme ou démon : la consigne est de ne pas discuter alors avec lui, ce qui serait un danger pour un homme troublé, obsédé, surtout dans l'épuisement de la maladie. Voir col. 327. Il s'agit donc d'un cas très spécial; et le refus de discuter et de répondre dans ces conditions n'implique pas le moins du monde la recherche habituelle de l'ignorance, ni la suffisance de la foi implicite, dont ce charbonnier même ne se contentait pas. Et si cette ritournelle bizarre : « Je crois ce que croit l'Église, et l'Église croit ce que je crois » n'était pas un acte de foi, c'était au moins un bon moyen d'échapper au trouble et à la tentation. Aussi Luther aurait-il pu

l'apprécier plus équitablement qu'il ne l'a fait, peut-être même en profiter, lui qui combattait tant avec le diable. Voir ses paroles, avec d'autres renseignements dans Bainvel, *loc. cit.*, col. 42. Sur la foi du charbonnier, voir Hoffmann, *Fides implicita*, t. I, p. 212-220; t. III, p. 44-63.

IX. RAPPORTS DE LA FOI ET DE LA SCIENCE CHEZ LE SAVANT QUI EST UN CROYANT. — Ce problème a été beaucoup agité au XIX^e siècle, et souvent mal résolu. Pour diminuer la longueur de cet article, nous renvoyons à plus tard la question dans toute son ampleur avec les documents ecclésiastiques qui la concernent, et la critique des divers systèmes. Voir SCIENCE. On peut consulter, entre autres études sur la question : Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 234-281; Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1891, p. 275-318; et plus récemment Bainvel, art. *Foi*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 1911, col. 84-93, avec ses utiles indications bibliographiques. Nous nous bornerons ici à répondre le plus complètement possible à une objection courante et sans cesse renouvelée, qui se rattache d'ailleurs à la méthode d'Hermès et à la résolution de préférence précédemment traitées.

Objection des « idées préconçues ». — Si tout catholique doit croire fermement les dogmes de son Église, dont plusieurs peuvent s'opposer à des philosophies en vogue, à des thèses historiques qui tendent à prévaloir, à de grands courants de la pensée moderne; s'il doit être prêt à persévérer dans cette foi jusqu'à la mort, et conséquemment à rejeter tout ce qui se trouve contredire les données de la révélation telles que l'Église les propose, il abordera les sciences, la philosophie, l'histoire, etc., avec des idées préconçues, ce qui enlèvera toute valeur à ses recherches et à ses conclusions. Il faut donc, ou bien condamner l'attachement définitif à un *credo*, les dogmes absolus et immuables, et s'en affranchir comme l'ont fait les protestants libéraux, et à leur exemple les modernistes, ou bien faire perdre toute valeur à la science des catholiques. Cette objection est très fréquente aujourd'hui dans les milieux libéraux, surtout en Allemagne. Voir Bainvel, *loc. cit.*, col. 86. C'est sous l'impression déjà très vive de cette objection que Hermès imaginait sa méthode, et qu'en vue de faire de bonne besogne philosophique et théologique, il faisait table rase de toute idée précédemment acquise. Voir col. 282. C'est sous l'impression de la même objection que certains esprits, bien peu sensibles au besoin d'unité dans une seule et même intelligence, ont recouru au bizarre système de la « cloison étanche » entre leur science et leur foi, du « maître Jacques », qui, tantôt savant sans tenir compte de sa foi, tantôt croyant sans tenir compte de sa science, contredit comme savant ce qu'il affirme comme croyant. Voir la note 22 des théologiens du concile du Vatican, dans la *Collectio lacensis*, t. VII, col. 536. L'objection des idées préconçues embarrasse encore aujourd'hui (bien à tort!) plus d'un catholique : elle mérite donc qu'on y réponde avec soin.

Réponse. — Nous montrerons : 1^o que ceux mêmes qui nous font cette objection, et qui s'honorent, eux, de suivre le drapeau de la « critique indépendante » en histoire, en exégèse, en philosophie, etc., ont aussi des idées préconçues, dont dépend leur critique, et qu'ils ont donc mauvaise grâce de faire aux catholiques un reproche qui retombe sur eux-mêmes; 2^o que les idées préconçues, si d'ailleurs on suit en général les méthodes scientifiques, ne détruisent pas la valeur d'un travail; 3^o que le travail scientifique exige même à sa base certaines idées préconçues; 4^o que les vérités révélées sont des idées préconçues de la plus haute valeur, qui,

au lieu de nuire au travail scientifique, doivent lui rendre de signalés services.

1^o *Ceux qui nous font cette objection ont eux-mêmes des idées préconçues*. — Ou ce sont des protestants, ou des modernistes, ou des rationalistes non croyants. — 1. *Les protestants*. — Sont-ils « orthodoxes », tenant aux dogmes, du moins à quelques-uns, admettant que cette croyance doit être ferme et immuable, et anathématisant avec saint Paul quiconque viendrait l'ébranler? Ceux-là ont évidemment des idées préconçues du même genre que celles des catholiques. Sont-ils de l'espèce « libérale » et antidogmatique? Renan leur disait que, si les catholiques sont l'oiseau en cage, les protestants libéraux sont l'oiseau avec un fil à la patte, plus libre en apparence qu'en réalité. Car ils veulent encore pouvoir se dire chrétiens, ils veulent garder un lien de fidélité qui les rattache au Christ plutôt qu'à tout autre qui viendrait fonder à sa place une religion nouvelle; alors, avec Auguste Sabatier par exemple, « ils affirment, sans le moindre doute, que le christianisme est la religion idéale et parfaite, la religion définitive de l'humanité. » *Esquisse...*, p. 177. Nous catholiques, nous n'avons pas de peine à l'affirmer sans le moindre doute, et raisonnablement, nous qui savons par la révélation surnaturelle, bien prouvée d'ailleurs, qu'il n'y aura plus jusqu'à la fin des temps d'autre religion révélée, que le Verbe incarné et rédempteur est le point culminant de l'humanité. Mais eux, qui rejettent la révélation surnaturelle et ses preuves, eux qui ne voient en Jésus qu'un homme plus pieux qu'un autre et d'une conscience plus unie à Dieu, ayant eu d'ailleurs, selon eux, de nombreuses erreurs, comme de croire aux miracles, aux anges et aux démons, à son second avènement ou « parousie », à l'enfer et à la résurrection des morts, aux conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté, etc., sur quoi peuvent-ils baser leur affirmation péremptoire, que sa religion est la religion « idéale, parfaite et définitive de l'humanité. » Un homme ne peut-il être dépassé par un autre homme, qui, grâce à des qualités d'esprit et de cœur encore plus exceptionnelles, grâce au progrès des idées et de l'éducation (ces libéraux sont pour le progrès en tout) arrive à fonder une religion plus parfaite et plus adaptée aux temps nouveaux? Leur affirmation, ils la basent, disent-ils, sur leur expérience religieuse : « Ils sentent que leur besoin religieux est entièrement satisfait, que (par le contact avec l'expérience religieuse de Jésus) Dieu est entré avec eux et qu'ils sont entrés avec lui en une relation si intime et si heureuse, qu'au-dessus d'elle et au delà, en fait de religion pratique, non seulement ils n'imaginent rien, mais encore ils ne désirent rien. » *Loc. cit.*, p. 176. Fort bien; mais l'expérience ne porte que sur le *présent*. Qui donc leur dit, à eux qui ne reconnaissent pas de dogme absolu, que dans l'*avenir* un autre homme ne viendra pas, et une autre religion, qui satisfera mieux la conscience religieuse de l'humanité? C'est l'objection de Strauss : « L'idée ne verse pas toute sa richesse dans un seul individu. L'absolu ne tombe pas dans l'histoire. Il est contre toutes les analogies, que la plénitude de la perfection se rencontre au début d'une évolution quelconque; ceux qui la mettent à l'origine du christianisme sont victimes de la même illusion que les anciens, qui plaçaient l'âge d'or au début de l'histoire humaine. » L'objection est insoluble en dehors du surnaturel. Que répond Sabatier à Strauss? « Il importe, dit-il, de faire ici une distinction essentielle. Il faut distinguer entre la quantité et la qualité, ou mieux, l'intensité de l'être... C'est le propre de tout ce qui se compte ou se mesure (la quantité), de ne pouvoir être conçu, sans qu'aussitôt l'esprit conçoive quelque chose de plus grand. » *Loc. cit.*, p. 181. Mais pour « la qualité ou l'intensité, » n'est-ce pas la

même chose qui arrive? Une *qualité* humaine et finie ne peut-elle pas croître? Ne peut-on la concevoir plus grande? Vous ne gagnez donc rien, en vous retranchant dans la « qualité » de l'expérience religieuse de Jésus : vous ne prouvez pas que cette qualité ne puisse être dépassée. Le *distinguo* de Sabatier n'est donc pas une réponse sérieuse à l'objection de Strauss, qui reste insoluble pour les protestants libéraux. S'ils continuent à ne pas tenir compte de cette objection, s'ils « feignent de ne pas l'entendre, » comme dit Sabatier lui-même, p. 180, c'est qu'alors, démentant leur antidogmatisme, ils partent, eux aussi, d'une idée préconçue et même d'un dogme absolu, pour rejeter tout ce qui contredit ce dogme, et le rejeter même sans aucune solution directe et satisfaisante d'une difficulté pour eux insoluble.

Mais une autre classe d'idées préconçues chez les protestants, soit orthodoxes, soit libéraux, ce sont leurs préjugés contre le catholicisme. Un anglican, le révérend Headlam, cite lui-même comme exemple d'idées préconçues un article de l'*Encyclopédie britannique* sur l'histoire de l'Église, où il est écrit : « Personne n'attendra d'un catholique romain une histoire de l'Église vraiment scientifique. » Il ajoute avec une louable impartialité : « Si un catholique romain avait écrit : Personne n'attendra d'un protestant une histoire scientifique — il serait traité de fanatique, d'encroûté dans ses préjugés ; et pourtant les deux assertions seraient exactement d'égale valeur. » M. Headlam montre ensuite qu'en histoire ecclésiastique bien des protestants se sont égarés grâce à des idées préconçues : « Combien de protestants ont attaqué l'authenticité des lettres de saint Ignace d'Antioche par préjugé contre l'épiscopat ! Les résultats définitifs de la critique leur ont donné tort. L'opposition aux revendications papales a fait mettre en doute le fait de la venue de saint Pierre à Rome : doute mal fondé, comme on le reconnaît aujourd'hui. Bunsen était un champion très militant du protestantisme ; pourtant ses opinions sur Hippolyte étaient certainement moins scientifiques que celles de son adversaire catholique. Les conclusions de centaines de critiques qui aimaient à se réclamer de la science ont été prouvées fausses, et souvent absurdes, tandis que Dupin, Tillemont, Hefele et Duchesne sont au premier rang des historiens scientifiques. Il n'est pas nécessaire d'accepter les vues de ces écrivains en tout point... Ce que l'on soutient, c'est qu'ils ont autant de droit qu'aucun auteur d'histoire de l'Église à être appelés des historiens scientifiques... Le seul vrai sens de ce mot est celui d'une *méthode* scientifique. Ce n'est pas par les *conclusions* du livre, en les jugeant *a priori* comme scientifiques ou non, que l'on doit déterminer si l'historien mérite ce titre... Dans Harnack, un semblable préjugé (protestant) exerce souvent son influence, plus ou moins latente... » Conférence faite à l'université de Cambridge et reproduite dans l'*English historical review*, Londres, 1899, p. 27 sq.

2. *Les modernistes*. — M. Loisy distinguait deux exégèses. L'une, théologique, pastorale, ecclésiastique, devait recevoir les directions de la foi et de l'Église ; l'autre, scientifique et historique, pour être digne de ce nom, devait éviter toute idée préconçue, et par suite ne devait pas être dirigée par les vérités de la foi ni par l'Église ; c'était celle qu'il pratiquait. *Autour d'un petit livre*, 1903, p. 49 sq. ; cf. l'avant-propos. Ses travaux sur l'Écriture, disait-il, n'étaient influencés par aucune théorie philosophique. « Le grief que vous faites aux *modernistes* d'asservir l'histoire et la critique à un système de philosophie préconçue, écrivait-il à Mgr Dadolle, a déjà été allégué contre Renan, et il n'était qu'à demi fondé, si même il l'était à demi. Contre les modernistes, il pourrait

bien être radicalement faux... Les opinions philosophiques que j'ai émises dans mes petits livres n'ont pas influencé ma critique. » *Quelques lettres*, 1908, p. 198-200. Et toutefois, quinze jours auparavant, il avait écrit à un curé : « Ce n'est pas l'origine de tel dogme particulier qui est en cause maintenant (dans le mouvement moderniste), c'est la philosophie générale de la connaissance religieuse. » *Op. cit.*, p. 157. Voilà un aveu à retenir ; et il est difficile de supposer que cette philosophie, en cause dans le modernisme, n'ait pas influencé la critique de M. Loisy, surtout dans ses derniers ouvrages d'exégèse, ni qu'il ait pu établir une cloison étanche entre ses opinions philosophiques et sa besogne d'historien et de critique des textes : ce serait un miracle aussi grand que ceux qu'il rejette.

3. *Les rationalistes incroyants*. — Le révérend Headlam, cité plus haut, observe que Renan part d'une idée préconçue, quand il part de ce principe, affirmé sans aucune preuve du reste, que l'essence même de la critique est la négation du surnaturel. Renan n'a donc pas le droit d'ajouter que le seul légitime usage du mot « rationaliste », c'est de désigner celui qui étudie la littérature juive ou chrétienne *sans aucun préjugé*. Il croit en être là, et ce n'est pas exact. *Loc. cit.* Le comble du préjugé, c'est bien de faire ce qu'il fait : non seulement de partir, dans sa critique, d'un prétendu principe tout à fait arbitraire, mais encore de vouloir l'imposer comme la condition même de toute critique et de toute science. « La condition même de la science, dit Renan, est de *croire* que tout est explicable naturellement... Tout calcul est une impertinence, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers... Les sciences historiques ne diffèrent en rien, par la méthode, des sciences physiques et mathématiques : elles *supposent* qu'aucun agent surnaturel ne vient troubler la marche de l'humanité ; que cette marche est la résultante immédiate de la liberté qui est dans l'homme et de la fatalité qui est dans la nature ; qu'il n'y a pas d'être libre supérieur à l'homme, auquel on puisse attribuer une part appréciable dans la conduite morale non plus que dans la conduite matérielle de l'univers. De là cette *règle inflexible*, base de toute critique, qu'un événement donné pour miraculeux est nécessairement légendaire. » *Questions contemporaines*, 2^e édit., Paris, 1868, *La chaire d'hébreu*, p. 223, 224. On trouvera chez les incroyants d'autres exemples d'idées préconçues. L'un partira d'un système philosophique très contestable ; l'autre n'aura que de l'enthousiasme pour une époque de l'histoire (la Réforme, la Révolution, etc.), que de l'horreur pour une institution (l'Église, la société du moyen âge, etc.) ; ces sentiments outrés dicteront beaucoup des jugements de sa critique. Croit-on que le rationalisme suffise à enlever toute passion ? Si l'amour du Christ et de l'Église a pu occasionner quelques exagérations sur le terrain de la critique et de l'histoire, ne voit-on pas combien plus en a causé la haine de l'Église et du Christ ? Nous avons trop d'exemples quotidiens de cette haine fanatique et des esprits qu'elle a déformés, pour concéder que l'incroyance soit exempte de préjugés et qu'elle mette mieux que la foi sur le chemin du vrai. Nous voyons trop de campagnes entreprises ostensiblement au nom de la vérité pure et du progrès des sciences, mais en réalité dans un but sectaire, pour craindre la fameuse objection contre le catholique, toujours apologiste et ne cherchant pas la vérité pour elle-même. « Les savants catholiques, disait Mgr d'Hulst, en viennent à des timidités étranges que ne connaissent pas les incroyants. Est-ce qu'ils ont peur, ceux-là, de former des ligues dont la science fournit l'objet et dont l'impiété fournit l'inspiration ? Est-ce

que... ils hésitent à former des sociétés spéciales, à réunir des congrès, à fonder des revues où l'on traite scientifiquement toute sorte de sujets avec une commune pensée, empruntée à la « philosophie positive? » *Rapport à la commission d'organisation du congrès scientifique des catholiques*, le 15 juin 1886; brochure non reproduite dans ce qui a paru de ses *Œuvres*.

2° *Les idées préconçues, si d'ailleurs on suit en général les méthodes scientifiques, ne détruisent pas la valeur d'un travail.* — Nous venons de voir que tout le monde a des idées préconçues, et qu'un catholique serait bien naïf de s'imaginer que les adversaires de sa religion n'en ont pas, parce qu'ils se vantent tapageusement de n'en pas avoir. Faut-il conclure qu'il ne reste plus au monde de recherche philosophique, exégétique, historique, ayant quelque valeur? Un savant de bon sens rejettera une conclusion aussi pessimiste, et saura très bien distinguer, même parmi les adversaires d'une cause qui lui est chère, des travaux sérieux, utiles généralement consciencieux, tout en se méfiant des préjugés d'éducation, de religion, d'école et de race, et en relevant çà et là des assertions gratuites ou des preuves sans solidité, dues à ces préjugés. Après tout, des ouvrages très diversement inspirés, s'ils suivent ordinairement les méthodes scientifiques avec soin, s'accorderont en bien des points; et dans ceux où ils ne s'accorderont pas, leurs auteurs, s'ils n'y mettent pas trop d'amour-propre et d'entêtement, pourront de part et d'autre gagner quelque chose au choc des idées, corriger du moins une erreur de détail, une assertion sans preuve, un raisonnement faible. Ainsi les préjugés opposés, source partielle de ces erreurs et de ces déficits, pourront se rendre un mutuel service de correction et d'amendement, loin d'être au progrès de la science un obstacle absolu et sans remède. C'est en ce sens que saint Augustin considérait les hérésies comme une occasion de développement pour le dogme catholique. Voir *DOGME*, t. IV, col. 1611 sq. De même qu'un protestant, ou un rationaliste, malgré ses préjugés, peut faire des travaux scientifiques de valeur, ainsi le savant catholique, bien qu'il tienne compte de sa foi et n'avance rien qui la contredise, n'est point par là empêché de suivre les méthodes de la science et de faire des travaux vraiment scientifiques. Quelques-uns s'imaginent qu'un catholique, par attachement pour sa foi, fait flèche de tout bois pour la défendre, accueille d'enthousiasme et les yeux fermés tout argument philosophique ou historique en faveur des vérités de sa religion, surtout les plus fondamentales, et que la connaissance anticipée de la conclusion, de la fin à atteindre, lui fait nécessairement accepter des moyens pitoyables pour y arriver. Même au moyen âge, que l'on accuse tant, il n'en était pas ainsi. Citons un fait. La conviction profonde qu'avait saint Thomas de l'existence de Dieu, ce préambule nécessaire de la foi, cette vérité fondamentale entre toutes, ne lui a pas fait admettre d'emblée l'argument de saint Anselme pour prouver l'existence de Dieu, si génial qu'il paraisse dans sa simplicité, si concluant qu'il ait paru à un Descartes, à un Leibnitz et à tant d'autres, si grande enfin que fût alors l'autorité d'Anselme parmi les scolastiques. Mais Thomas a critiqué l'argument d'Anselme avec perspicacité et indépendance, et l'a rejeté. Voir *ANSELME*, t. I, col. 1353. On connaît peu nos grands théologiens catholiques; bien des gens seraient étonnés de la liberté avec laquelle ils examinent les preuves de notre religion et les objections que l'on peut faire à nos dogmes, de la conscience avec laquelle ils éliminent beaucoup de réponses à ces objections et d'explications théologiques qui leur semblent insuffisantes, soit défaut de logique, soit opposition avec des faits bien constatés, ou avec les règles les plus rationnelles de l'exégèse

d'un texte. Il ne faut pas d'ailleurs s'imaginer, avec plusieurs protestants, que les scolastiques se soient crus obligés de démontrer chacun des dogmes par la philosophie, ce qui sans doute leur eût imposé de détestables arguments, et de très mauvaise besogne philosophique. Au contraire ils ont déclaré, tous ou presque tous, que les mystères ne peuvent être démontrés par la raison et la philosophie; et le concile du Vatican le déclare aussi, comme un point de notre foi. De même, les théologiens ne prétendent pas démontrer tous les dogmes catholiques par l'Écriture, et ne sont donc pas obligés de solliciter pour cela les textes; ils reconnaissent que pour bien des dogmes l'argument d'Écriture n'est pas décisif si l'on ne tient compte en même temps de la tradition, et parfois uniquement de la tradition; c'est un des points que nos anciens controversistes ont défendus contre les premiers protestants, partisans de l'« Écriture toute seule. » Voir *TRADITION*. De même, pour ceux de nos dogmes qui sont des faits appartenant aux origines chrétiennes, nous ne prétendons pas pouvoir prouver chacun d'eux *directement* par l'histoire, c'est-à-dire par un ensemble de témoignages portant sur ce fait particulier, et capable d'en fournir une certitude morale suivant les règles de la critique. Pour plusieurs de ces faits qui sont des dogmes, il nous suffit qu'ils soient prouvés *indirectement*, au même titre que tout le reste du contenu de la révélation chrétienne, c'est-à-dire par les témoignages historiques qui prouvent le fait général de la révélation, et par ceux qui prouvent que le dogme en question a fait partie de son contenu, en s'aidant au besoin pour cela de l'infailibilité de l'Église déjà prouvée. « Nous ne prétendons aucunement, dit M. Lebreton, justifier directement par l'histoire toutes les vérités que nous atteignons par la foi... Soit par exemple le dogme de la conception virginale de Notre-Seigneur. Notre foi le professe, notre recherche historique devra donc le respecter, mais d'ailleurs elle pourra se reconnaître impuissante à l'établir. Il est vrai que plusieurs écrits inspirés nous l'enseignent expressément : ce sera pour nous un nouveau motif d'y adhérer par la foi, ce pourra n'être pas un argument efficace pour le prouver par l'histoire. » *L'étude des origines chrétiennes*, leçon d'ouverture du cours d'histoire des origines chrétiennes, professé à l'Institut catholique de Paris, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 1^{er} décembre 1907, t. V, p. 311, 312. Voir col. 275.

3° *Le travail scientifique exige même certaines idées préconçues.* — Avant de s'appliquer à l'histoire, ne faut-il pas avoir une certaine conception du monde et de la vie, certaines idées philosophiques, morales et sociales? Un enfant, qui n'en a pas, est-il capable d'écrire l'histoire? L'exégète n'interprétera-t-il pas l'Écriture d'une façon extrêmement différente, suivant qu'il admet le surnaturel ou qu'il le regarde comme impossible? Et ne conviendrait-il pas de régler d'abord cette question de principe le mieux possible, et en l'étudiant à fond? Le philosophe, pour se livrer utilement aux spéculations abstraites et subtiles, doit-il renoncer à ces vérités de sens commun, dont l'évidence un peu confuse, mais sûre, s'impose à l'esprit humain? Doit-il renoncer à la sagesse qu'enseigne la pratique de la vie? Malheur à lui, s'il le fait, sous prétexte de suivre les méthodes philosophiques sans idée préconçue! Ce sont ces vérités banales, s'il les prenait comme règle, qui l'empêcheraient de tomber dans les absurdités où s'est trop souvent empêtrée la philosophie, et de bannir la raison à force de raisonnement. La philosophie ne peut donc, comme Hermès, faire table rase de toute conviction antérieure. A propos de la nécessité de certaines idées préconçues, Mgr d'Hulst disait fort bien : « Est-ce que ce

n'est pas là, après tout, la loi même de l'esprit humain? L'homme peut-il dépouiller sa conception générale des choses, chaque fois qu'il s'occupe d'un objet particulier? Ce serait dire que les pyrrhoniens sont seuls à pouvoir faire de la science. Étrange prévention! Mais non, Messieurs, il n'est pas vrai que toute opinion faite, toute croyance établie infirme d'avance, chez celui qui la possède, l'autorité du savoir. Pour que cette autorité demeure intacte, il suffit que, dans sa façon de traiter chaque question, le savant demeure rigoureusement fidèle à la méthode scientifique... Autrement, pour avoir un bon renom scientifique, il faudrait ne rien penser, n'avoir rien pensé sur l'ensemble des choses, ou du moins, si l'on a fait quelque réflexion générale, avoir eu cette bonne fortune de n'arriver à aucune conclusion. Le brevet d'homme de science serait alors le privilège des cerveaux vides ou des cerveaux faibles! » *Loc. cit.*

4° *Les vérités révélées sont des idées préconçues de la plus haute valeur, qui, au lieu de nuire au travail scientifique, doivent lui rendre de signalés services.* — Si les vérités de sens commun rendent grand service au philosophe, s'il doit les prendre comme règle, j'allais dire comme garde-fou, on peut en dire autant des vérités révélées, une fois que le fait de leur révélation a été solidement démontré. Recevant alors le jugement de Dieu même sur telle question mixte qui relève en même temps de la révélation et de la science humaine, le croyant ne peut rien avoir de plus sûr; il est donc juste et raisonnable qu'il tienne compte de cette infaillible direction qui à un moment donné l'empêche de tomber dans une fondrière. « N'est-ce pas un précieux service rendu à la science ou à la philosophie, dit M. Bainvel, de l'avertir que de ce côté il n'y a rien à gagner pour la vérité? En des circonstances analogues, on accepte avec reconnaissance les lumières d'une science supérieure, qui empêche de faire fausse route dans le domaine où l'on s'est cantonné. » *Loc. cit.*, col. 87. Un naturaliste s'est renfermé dans l'étude d'un animal ou d'une plante : ce spécialiste pourrait arriver à quelque fausse conclusion, s'il ne prenait contact avec les maîtres de la biologie, qui voient de plus haut les phénomènes de la vie, si sur un point il ne tenait pas compte de leur avis contraire. Voir ce que nous avons dit pour montrer combien raisonnable est la résolution de préférer, en cas de conflit, les données de la foi, bien constatées, à ce qui nous paraît la science, col. 329 sq. Ajoutons quelques observations.

1. La révélation ne vient pas ici remplacer les méthodes scientifiques, ni leur enlever leur raison d'être; elle ne joue pas le rôle positif d'enseigner les différentes sciences, de fixer leurs méthodes, etc., mais seulement le rôle négatif de faire rejeter comme erreurs, parce qu'opposées au témoignage divin, plusieurs propositions particulières que le savant, le philosophe, pourrait être tenté de prendre ou comme des vérités scientifiques, ou du moins comme des hypothèses d'avenir, en voie de se vérifier un jour. Le concile du Vatican n'attribue pas à la révélation, en face des sciences, un rôle directeur plus grand que ce rôle négatif. « La foi, dit-il, délivre et protège la raison de bien des erreurs... L'Église, assurément, n'interdit pas aux sciences de se servir de leurs propres principes et de leur propre méthode, chacune dans son domaine; mais, tout en reconnaissant cette juste liberté, elle n'entend pas que, par opposition à la révélation divine, elles se jettent dans l'erreur, ou qu'en sortant de leurs frontières elles envahissent et bouleversent le domaine de la foi. » Sess. III, c. iv, Denzinger, n. 1799. L'Église, gardienne de la révélation, ne s'occupe des systèmes philosophiques et autres qu'au point de vue du conflit qui peut en résulter avec la doctrine révélée. « Ce n'est qu'en partant des principes révélés,

disent les théologiens du concile dans leurs notes au premier schéma, que l'Église juge de l'enseignement des sciences humaines, et en tant que les assertions lancées au nom de la science s'opposent ou ne s'opposent pas à la doctrine de la foi et des mœurs... Dans l'étude de presque toutes les sciences, on peut arriver, par la faiblesse ou l'abus de la raison, à des jugements contraires à la vérité révélée. Étant supposées l'infaillibilité de l'Église et l'absolue certitude de la foi catholique, tout jugement contraire est d'avance regardé comme faux, et donc comme n'étant pas dérivé des lois de la vraie science, mais de faux principes ou de raisonnements défectueux, bien que peut-être l'origine et le mode de cette erreur n'aient pas encore été constatés scientifiquement. » *Collectio lacensis*, t. vii, col. 535, 536. Ils ajoutent que c'est là tout ce qu'on demande, quand on dit avec Pie IX que « les savants catholiques doivent avoir devant les yeux la révélation divine comme une étoile directrice, dont la lumière servira à les avertir des écueils à éviter. » *Lettre à l'archevêque de Munich*, du 21 décembre 1863, Denzinger, n. 1681. Cf. Didiot, *loc. cit.*, p. 288-296.

2. Si le savant catholique acceptait sans preuve le fait de la révélation chrétienne, comme beaucoup de protestants modernes qui disent eux-mêmes renoncer à le prouver, ou s'il se le prouvait par une expérience religieuse vague et insuffisante, alors il serait déraisonnable de prendre une révélation si problématique comme « étoile directrice » dans les travaux scientifiques. Mais on suppose toujours que le savant catholique dont on parle s'est prouvé solidement le fait de la révélation et celui de l'Église, et qu'il ne cède en rien au fidéisme rejeté par l'Église elle-même. Voir col. 175 sq. Ainsi la raison du savant reconnaît et approuve le rôle supérieur que possède la révélation, de lui signaler parfois l'erreur à éviter. Ainsi il y a parfaite unité dans sa pensée, et il n'est pas obligé de se dédoubler contre nature en deux hommes étrangers l'un à l'autre, le penseur et le croyant. « Nous sommes les seuls, dit M. Bainvel, ... pour qui la critique garde tous ses droits en matière religieuse. Je ne crois que là où je vois que je dois croire. » *Dictionnaire apologetique*, art. *Foi*, col. 86. Et plus loin : « Quand une donnée est de foi, nous n'avons plus à la mettre en question. Mais c'est que pour nous elle est acquise, » col. 90. La raison même approuve que l'on ne remette pas en question les vérités légitimement acquises : autrement le tissu de notre pensée ne serait qu'une toile de Pénélope.

3. Pour mieux répondre à l'objection des idées préconçues, quelques-uns ont avancé que le savant catholique n'a point, pendant ses recherches, à s'occuper de sa foi, mais qu'il lui suffit alors de bien appliquer les méthodes propres de la science; qu'après ses recherches, et lorsqu'il croit avoir abouti à une solution, il doit, avant de la proposer, examiner si elle n'est pas contredite par quelque vérité certaine démontrée dans les sciences limitrophes, y compris les sciences sacrées, ce qui est parfaitement raisonnable. Voir *Revue pratique d'apologetique*, t. v, 15 décembre 1907, p. 411. Que les choses puissent parfois se passer dans cet ordre, quand un savant ignore de bonne foi, pendant son travail, certaines vérités révélées, certaines décisions de l'Église, nous ne le nions pas; et pourvu qu'avant de proposer la solution au public, il la soumette, au point de vue de l'orthodoxie, à de plus compétents que lui, l'essentiel paraît sauvé. L'Église a prévu ce cas en instituant la revision des livres qui touchent aux matières religieuses et en exigeant l'imprimatur. Encore est-il que ce savant, qui n'a sur la révélation que les connaissances ordinaires des fidèles, doit profiter, pendant son travail, des données de la foi qu'il connaît; et qu'il n'y a pas à lui recommander

de les laisser au vestibule. Que le concile du Vatican ait tracé aux savants catholiques cette méthode qui réserverait pour la fin de leur travail le contrôle de la foi, on ne peut en apporter aucune preuve. Quant à Pie IX, en disant que « les savants catholiques doivent avoir devant les yeux la révélation divine comme une étoile directrice, » il montre par cette comparaison qu'il ne faut pas faire abstraction de la foi au cours des recherches et du voyage scientifique : l'étoile directrice sert aux navigateurs pendant la traversée, et non quand elle est finie. L'idéal serait donc, pour un savant catholique, d'avoir déjà les données de la foi, et même les données de la science sacrée (j'entends celles qui sont bien certaines) *avant* d'aborder son travail. Ne vaut-il pas mieux prévenir les erreurs que de les corriger après coup? Ne vaut-il pas mieux s'éviter à soi-même de longues et inutiles recherches de certains côtés, ou de malheureuses solutions péniblement échafaudées, que l'on devra abandonner ensuite? N'y aurait-il pas à craindre, comme dit M. Lebreton, « que le contrôle que (le savant) se réserverait de faire à la fin de ses travaux ne devint alors parfois plus difficile et plus douloureux que s'il l'avait fait au fur et à mesure du développement de sa pensée? » *Revue pratique d'apologétique*, t. v, p. 500, 501 sq. Cf. t. vi, p. 629. Enfin cette réponse nouvelle à la vieille objection des idées préconçues présente, comme réponse, un double inconvénient signalé par M. Bainvel. « Elle déplace la difficulté » — ce qui n'est pas la résoudre; même, en faisant le plus tardivement possible intervenir la foi, elle lui suppose encore sur les résultats du travail scientifique un droit de contrôle qui est précisément ce que nient nos adversaires, et ce qu'il s'agit d'expliquer et de concilier avec la juste liberté de la science. De plus « elle laisse subsister cette idée fausse, qu'il faut faire abstraction de sa foi pour produire de bonne besogne scientifique. » *Loc. cit.*, col. 89. C'est donc une demi-mesure qui ne satisfera personne.

X. LA FOI, VERTU SURNATURELLE ET THÉOLOGALE; SON OBJET MATÉRIEL ET SON OBJET D'ATTRIBUTION; SA CERTITUDE PARTICULIÈRE. — Nous connaissons les vertus par leurs actes; elles existent pour leurs actes; voilà pourquoi c'est l'acte de foi surtout qui a jusqu'à présent attiré notre attention, et qui même ici va beaucoup la retenir encore. Pour comprendre la foi comme *vertu* surnaturelle, il faut d'abord la comprendre comme *acte* surnaturel. Nous expliquerons donc les points suivants : 1° l'acte de foi en tant que surnaturel; 2° la vertu infuse de foi; son infaillibilité; 3° la foi comme vertu théologale; son objet matériel et son objet d'attribution; 4° la certitude particulière de la foi.

I. L'ACTE DE FOI EN TANT QUE SURNATUREL. — On sait que les théologiens entendent par « surnaturel » dans le sens le plus général du mot *ce qui dépasse les forces et les exigences de la nature*. — L'acte de foi sera surnaturel, si d'une part ce n'est pas un simple développement de mes *forces* innées et de mon activité naturelle, mais un don de Dieu, sans exclure toutefois ma coopération, et si d'autre part ce don de Dieu n'est à aucun titre *exigé* par ma nature. D'un don aussi transcendant, la raison ne peut prouver l'impossibilité. Voir SURNATUREL. L'Église en affirme la possibilité : « Si quelqu'un dit que l'homme ne peut pas être élevé, par l'action de Dieu, à une connaissance et à une perfection qui dépasse celle qui lui est naturelle, mais qu'il peut et doit parvenir de lui-même, par un continuel progrès, à la possession de toute vérité et de tout bien, qu'il soit anathème. » Concile du Vatican, sess. III, can. 3, *De revelatione*, Denzinger, n. 1808. Voilà pour la *possibilité* d'un don surnaturel nous donnant la vérité. Quant à l'*existence* d'un tel don

dans l'ordre de choses actuel, et spécialement dans l'acte de foi qui est l'objet de cet article, nous en connaissons déjà quelque élément.

1° *Surnaturalité objective de la foi*. — Le motif de la foi est « l'autorité de Dieu qui révèle. » Voir col. 107-119. Or cette « révélation » est un moyen surnaturel de connaître, une « voie surnaturelle » par laquelle nous arrive la vérité, d'après le même concile :

Ecclesia tenet et docet, Deum... naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis, certo cognosci posse... : attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati alia, eaque supernaturali, via se ipsum... revelare, dicente apostolo : Olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. Sess. III, c. II, Denzinger, n. 1785.

L'Église tient et enseigne que la lumière naturelle de la raison humaine peut connaître Dieu avec certitude au moyen des choses créées; que cependant il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même par une voie différente et surnaturelle, celle qu'indique l'apôtre en disant : Dieu, qui a parlé à nos pères par les prophètes, nous a parlé en ces derniers temps par son Fils.

Et, en effet, cette voie de la révélation implique dans les envoyés divins, Christ ou prophètes, une communication divine de vérité qui dépasse le jeu naturel de la raison et ses exigences; et déjà de ce chef elle est surnaturelle. Elle implique aussi, pour que le témoignage de Dieu même nous soit reconnaissable sur les lèvres de son envoyé, des signes miraculeux qui n'ont ce pouvoir de nous certifier la révélation que parce qu'ils dépassent les forces de la nature, comme ils en dépassent les exigences. Voir col. 140-142. Cette « voie surnaturelle » de la révélation, avec ses signes miraculeux, n'est pourtant qu'une espèce inférieure de surnaturel. Voir col. 269-271, 278. Par cette voie surnaturelle de la révélation nous sont arrivées des vérités religieuses *accessibles à la raison*, comme dit ensuite le concile. Denzinger, n. 1786. Mais par la même voie nous sont arrivées aussi des vérités qui dépassent la raison, par exemple, que « Dieu a destiné l'homme à une fin surnaturelle. » *Loc. cit.*

Præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut, etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. *Ibid.*, c. IV, Denzinger, n. 1795, 1796.

Outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, on nous propose à croire des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par révélation divine... Les mystères divins, par leur nature même, dépassent tellement l'intellect créé que, même après qu'ils ont été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent pourtant enveloppés d'une sorte de ténèbres, tant que nous voyageons loin du Seigneur dans cette vie mortelle.

Ainsi, à la surnaturalité générale que possède la révélation comme voie et moyen de connaître, vient ici s'en ajouter une autre. Les mystères, cette partie importante du contenu de la révélation, dépassent la perspicacité naturelle de la raison même après qu'ils ont été révélés, et dépassent d'autant plus ses exigences que Dieu est moins tenu de révéler de pareils secrets. Par là ils ont une surnaturalité particulière, qui ne vient pas de la *voie* par laquelle ils arrivent à nous, mais de la nature même de ces vérités, *suapte natura*. La révélation des *mystères* est donc surnaturelle à la deuxième puissance, si l'on peut dire.

2° *Surnaturalité subjective de la foi*. — De ce qui précède résulte pour l'acte de foi une certaine surnatu-

ralité *objective*, qui affecte son objet. Mais ce n'est pas celle qu'entendent les théologiens, au moins directement, quand ils disent que « l'acte de foi est surnaturel. » Ils entendent ce qu'entendait saint Augustin et avec lui les catholiques de son temps, quand ils disaient à l'encontre des pélagiens que l'acte de foi est un produit de la grâce, est fait à l'aide de la grâce. La « grâce » qu'ils défendaient contre les pélagiens, ce n'était pas la *révélation*, qu'admettaient ces « ennemis de la grâce : » c'était une opération de Dieu dans le sujet, une grâce intérieure qui prévient et aide nos facultés, même quand nous ne la remarquons pas comme telle; non point, par conséquent, quelque chose d'*objectif*, mais un principe d'action qui se tient du côté du sujet. C'est cette surnaturalité du côté *subjectif* de l'acte, que nous avons à établir maintenant. Mais ce qui vient ici compliquer la question, c'est que, sous le nom d'« acte de foi », souvent on n'entend pas *strictement* l'assentiment donné à une vérité révélée. Dans un sens plus large, on associe à l'assentiment intellectuel l'acte de volonté qui le précède et le commande. Ces deux actes ne tendent-ils pas au même but, qui est de mettre cet assentiment dans l'intelligence? L'unité du but leur donne entre eux une véritable unité morale, qui permet de les ranger ensemble sous le même nom d'« acte de foi ». Bien plus, les jugements de crédibilité qui précèdent et préparent cet ensemble, tendant, eux aussi, au même but, peuvent être compris dans l'« acte de foi », en prenant ce mot dans un sens encore plus large et avec moins de propriété. Non pas que tous ces actes se confondent *réellement* et *physiquement* avec l'assentiment de foi, et n'aient pas de précedence réelle. Voir col. 263-266. Mais plusieurs actes réellement distincts et successifs peuvent avoir entre eux une certaine unité morale qui permette d'étendre à tout cet ensemble le nom qui, au sens propre, n'appartient qu'à l'acte principal, vers lequel tous les autres convergent comme vers leur but; or, dans la foi, les divers jugements de crédibilité, puis la volonté de croire, tout en un mot converge vers l'assentiment final de l'intelligence aux vérités révélées, qui est au sens le plus strict l'acte de foi. De là plusieurs questions à démêler : 1. L'« acte de foi » pris vaguement, c'est-à-dire sans déterminer si l'on parle au sens strict ou plus large, ni quel élément spécial on vise, est-il surnaturel? 2. L'acte de volonté qui commande la foi est-il surnaturel? 3. L'assentiment de foi est-il surnaturel? 4. Que penser des jugements préalables de crédibilité?

1. L'« acte de foi », pris vaguement, est-il surnaturel? — Oui, et cela résulte de tous les textes qui demandent « la grâce » comme facteur essentiel de l'acte de foi, sans préciser davantage. On a coutume de les donner à propos de la grâce, soit en parlant des actes salutaires dont la foi est le premier, soit en disputant avec les semipélagiens sur l'*initium fidei*. Voir GRÂCE. Plusieurs des textes d'Écriture, de Pères ou de conciles, que l'on y cite ordinairement, font mention spéciale de l'acte de foi; et de plus, on prouve qu'il est un acte salutaire, c'est-à-dire conduisant positivement au salut, lorsqu'on traite des dispositions positives à la justification, dont la première est la foi. Voir JUSTIFICATION. Nous nous bornerons ici aux deux documents suivants.

Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut penitere posse sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. Concile de Trente, sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 813.

Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son aide, l'homme peut faire les actes de foi, d'espérance, d'amour ou de contrition de la manière qu'il faut pour que la grâce de la justification lui soit conférée, qu'il soit anathème.

C'est au Saint-Esprit que sont attribués tous les charismes et toutes les œuvres surnaturelles. Voir, par exemple, I Cor., XII, 1-13. En conséquence, les mots *inspiratio Spiritus Sancti*, *adjutorium Spiritus Sancti* sont les termes consacrés par les Pères pour signifier l'opération divine, intérieure à notre âme, et *surnaturelle*, que supposent les actes salutaires, la *grâce* qui nous prévient et nous aide à les faire. Voir le II^e concile d'Orange, can. 5, 6, 7, Denzinger, n. 178-180, et sa conclusion, n. 200. Cf. l'explication détaillée que donne le concile de Trente, *ibid.*, c. v, Denzinger, n. 797. Cette « inspiration » ou « illumination » du Saint-Esprit, nécessaire à tout acte de foi salutaire, ne doit pas être confondue avec une « révélation » personnelle qui nous serait faite, confusion que nous avons réfutée dans Tyrrel. Voir col. 129.

Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est; et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando. Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791.

La foi, en elle-même, est un don de Dieu, alors même qu'elle n'opère point par la charité (ou, qu'elle n'est pas actionnée, perfectionnée par la charité, Gal., v, 6); et son acte est une œuvre tendant au salut, par laquelle l'homme se soumet librement à Dieu, en consentant et en coopérant à sa grâce, à laquelle il pourrait résister.

Le concile vise une erreur d'Hermès, lequel n'attribuait aucunement à l'action de la grâce la « foi de connaissance », comme il appelait la foi prise en elle-même en dehors de la charité, mais seulement la « foi du cœur », comme il appelait la foi perfectionnée par la charité : ce qui revenait à ne demander l'intervention de la grâce qu'à raison de la charité jointe à la foi. A l'encontre de cette erreur, le concile reconnaît déjà comme *donum Dei* (c'est-à-dire comme œuvre de la grâce, dans le style de saint Augustin d'après Eph., II, 8) la foi en elle-même, fût-elle d'ailleurs séparée de la charité, ce que les théologiens appellent la foi « morte », Jac., II, 17; à la condition toutefois que ce qu'on appelle « foi morte » ait du reste tous les éléments essentiels pour être acte de foi disposant à la justification, ou *vertu* de foi; c'est pour qu'il n'y ait pas d'erreur sur cette condition nécessaire que le concile préfère à l'expression de « foi morte », un peu vague et susceptible d'un sens plus large, l'expression plus déterminée et plus complète : *fides ipsa in se*. La foi, en effet, est déjà foi dans toute la force du terme, avant que la charité la perfectionne en s'y ajoutant; quelle que soit d'ailleurs l'immense supériorité du groupe foi-charité sur la foi toute seule. En dehors de toute addition de la charité, la foi a donc son essence propre, *fides ipsa in se*; et son acte est un acte salutaire, *ad salutem pertinens*, ainsi que l'avait affirmé le concile de Trente en disant : « La foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification. » Sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 801. Comme acte salutaire, la foi, bien que n'étant encore qu'un « commencement » de l'œuvre entière de la justification ou du salut, doit avoir pour facteur un secours intérieur de la *grâce*. Hermès avait tort de refuser à cet acte la qualité de « salutaire »; c'est de là qu'il concluait que la grâce n'était pas nécessaire à sa production. Et il lui refusait la qualité de « salutaire » parce qu'il se représentait cet acte comme n'étant pas libre, ce qui est une fausse conception de l'acte de foi, comme nous le verrons plus bas; c'est pourquoi les Pères du concile du Vatican, poursuivant l'erreur d'Hermès jusque dans son origine première, affirment ici la *liberté* de l'acte en même temps que sa *production par la grâce*; et, pour bien expliquer cette

liberté, ils disent que l'homme « pourrait résister » à cette grâce, avec laquelle de fait il « coopère ».

Que ce passage du concile vise Hermès, nous le savons : a) par le discours du rapporteur du nouveau schéma, Simor, primat de Hongrie, *Collectio lacensis*, t. VII, col. 87; b) par le discours du rapporteur des amendements proposés, l'évêque de Paderborn, *loc. cit.*, col. 166; c) par la note 17^e que les théologiens romains avaient ajoutée au schéma primitif et où ils expliquent en détail, avec textes à l'appui, cette erreur d'Hermès et de ses disciples, *loc. cit.*, col. 529, 530. Cf. Vacant, *Études théologiques sur le concile du Vatican*, t. II, p. 67-73. L'Église a donc défini que la grâce est nécessaire à l'acte de foi, en tant que distinct de la charité; mais la définition garde une certaine généralité; le concile ne précise pas, avec la clarté absolue d'une définition, par lequel de ses éléments cet acte est surnaturel, quoiqu'il indique plutôt la volonté libre et son consentement à la grâce.

2. *L'acte de volonté, qui commande la foi, est-il surnaturel ?* — Il nous faut maintenant prendre en détail les éléments surnaturels qui figurent dans l'acte de foi largement compris. Nous commençons par la volonté de croire, le *pius credulitatis affectus*, comme disent les Pères, parce que sa surnaturalité est plus manifeste, et fait l'objet d'une célèbre définition du concile d'Orange, dont les canons, comme on sait, ont une valeur œcuménique :

Si quis... initium fidei ipsiusque credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium... non per gratiae donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram..., sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur... Can. 5, Denzinger, n. 178.

Si quelqu'un dit que le commencement de la foi et le *désir* même de croire, en vertu duquel nous croyons en celui qui justifie l'impie, ne vient pas d'un *don de la grâce*, d'une inspiration du Saint-Esprit corrigeant notre *volonté*, mais que c'est en nous l'œuvre de la nature, en disant cela il se montre en opposition avec les dogmes apostoliques.

Quant au concile du Vatican, nous venons de le voir, pour prouver contre Hermès que l'acte de foi en général est un produit de la grâce, il affirme tout d'abord que c'est un *acte salutaire*. Ceci renferme implicitement la surnaturalité de l'acte de *volonté* dans la foi. Qu'est-ce, en effet, qu'un acte salutaire? C'est essentiellement un acte *libre*, qui conduit soit à la justification (salut commencé ici-bas) sous forme de disposition morale qui la prépare, soit à la vie éternelle (salut consommé au ciel) sous forme d'acte méritoire de la céleste récompense. Or un acte libre ne peut proprement résider que dans la *volonté*; c'est en nous la seule faculté libre, la seule capable de mériter. On peut, il est vrai, appeler libre et méritoire le mouvement de la main qui donne l'aumône, mais par une sorte d'analogie et de participation, et à la condition de ne pas le séparer, même par la pensée, de l'acte de *volonté* libre qui commande ce mouvement, et qui seul est foncièrement libre et méritoire; de même on peut donner la dénomination de libre et de méritoire à l'acte intellectuel de foi, mais seulement en tant qu'il est influencé par la *volonté* libre de croire, qu'il fait moralement un seul tout avec elle, et participe ainsi comme il peut à cette liberté dont il n'a pas la source en lui-même. Concluons que, dans ce groupe de deux actes auquel on étend le nom de « foi », c'est l'acte volontaire qui est proprement « l'acte salutaire »; s'il reçoit de l'acte intellectuel la dénomination de « foi », il lui prête à son tour celle de libre et de méritoire; c'est donc lui qui a besoin de la grâce nécessaire aux actes salutaires, et qui à ce titre doit être surnaturel. Voir GRÂCE.

3. *L'assentiment de foi est-il surnaturel ?* — Considérons maintenant l'acte intellectuel en lui-même, et en faisant abstraction de la *volonté* qui le commande. Ainsi considéré, il ne peut être libre ni salutaire, comme nous l'avons dit; mais il peut être surnaturel. Car la qualité d'acte libre et salutaire n'est pas, comme se l'imaginent quelques-uns (ainsi déjà Hermès), le *seul* titre à la surnaturalité. Il y a des actes qui ne sont ni libres, ni salutaires, et qui toutefois sont surnaturels : par exemple, une illumination prophétique; ou mieux encore, dans le ciel, la vision intuitive et l'amour béatifique, qui ne sont pas des actes libres, qui ne sont pas des actes salutaires, c'est-à-dire conduisant au salut, mais le salut même auquel nous tendons. Il n'y a donc pas d'impossibilité en ce que l'acte intellectuel de foi soit surnaturel *en lui-même*, et non pas seulement commandé par un acte surnaturel de *volonté*. L'est-il? L'Église ne l'a pas défini. Saint Augustin et les autres défenseurs de la grâce ne se sont pas occupés de ce côté de la question. La controverse, en effet, portait directement sur le « libre arbitre », dont les pélagiens se constituaient les défenseurs exagérés; craignant pour le libre arbitre, ils attaquaient surtout une grâce intérieure de la *volonté* : et par suite, c'est surtout une grâce intérieure de la *volonté*, un acte surnaturel de *volonté*, que défendaient contre eux saint Augustin et les Pères et les conciles d'alors. Aussi ces Pères, quand ils viennent à préciser, considèrent distinctement dans la foi la *volonté de croire* et la grâce qu'il faut à cette *volonté*. Voir notre citation du concile d'Orange. Pareillement le concile du Vatican est amené par l'erreur d'Hermès à indiquer plutôt la grâce de la *volonté*.

Cependant on peut donner des preuves très solides pour la thèse que saint Thomas exprime ainsi : *Fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam*. Sum. theol., II^e II^e, q. VI, a. 1. Il appelle l'assentiment le « principal acte de foi » pour indiquer que l'acte préalable de *volonté* peut aussi être considéré comme une partie dans l'ensemble, mais *secondaire*, étant donné le sens propre du mot « foi ». D'autres endroits de saint Thomas qui renforcent cette même doctrine, c'est quand il met la vertu surnaturelle de foi dans l'intelligence, ou du moins principalement dans l'intelligence, *loc. cit.*, q. IV, a. 2; quand il appelle cette vertu une lumière, *lumen fidei*. Voir col. 240. Les théologiens admettent communément cette thèse, bien que plusieurs la supposent plutôt qu'ils ne la prouvent. Nous la prouverons par le concile du Vatican, l'Écriture et des considérations théologiques.

a) Le concile du Vatican, sans définir ce point, nous permet de le conclure de ses paroles. Il dit que la foi est une « vertu surnaturelle », dont il assigne l'acte propre. Voir col. 115. Or cet acte qu'il assigne est l'acte *intellectuel* de foi, puisqu'il a pour objet le *vrai* : *virtutem supernaturalem qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus*. L'acte *intellectuel* de foi, l'assentiment aux vérités révélées, a donc pour facteur une grâce, une vertu surnaturelle : il est donc surnaturel.

b) La sainte Écriture nous représente l'homme comme *entièrement* régénéré par la rédemption du Christ, recevant une nouvelle vie spirituelle qui s'étend à *toutes* ses facultés spirituelles, à l'*intelligence* comme à la *volonté*. Si le péché, détruisant l'œuvre première du créateur, a mis l'ignorance et l'erreur dans l'intelligence, comme la faiblesse et l'impuissance dans la *volonté*, la grâce a partout surabondé. Voir, par exemple, Rom., V, 17, 20; VI, 4. Nous avons reçu en nous l'Esprit-Saint « pour connaître les choses que Dieu nous a données par la grâce, » I Cor., II, 12; « l'homme animal », qui n'a que la vie naturelle, « ne

peut connaître » ces choses; il n'en est pas ainsi de « l'homme spirituel » : il a « le sens du Christ. » *Ibid.*, 14-16. Ainsi l'apôtre arrive à montrer explicitement dans l'intelligence du chrétien comme une faculté nouvelle, *νοὺν Χριστοῦ*. Il demande pour les Éphésiens « un esprit de sagesse » pour connaître Dieu et les « richesses de l'héritage réservé aux saints. » Eph., 1, 17, 18. Il veut que les fidèles « soient enrichis d'une pleine conviction de l'intelligence, et connaissent le mystère de Dieu, du Christ. » Col., 11, 2. Saint Jean parle de même : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné une intelligence, *ἐίδέναι*, pour connaître le vrai Dieu. » I Joa., v, 20. Ces mots n'indiquent pas seulement le don d'une révélation extérieure et objective, mais comme une faculté nouvelle dans le sujet, une faculté de connaissance. C'est ce même don que saint Jean a décrit plus haut comme « une onction permanente » qu'ont en eux les chrétiens, qu'ils ont reçue de Dieu, qui leur fait « connaître tout », tout ce qui est nécessaire à leur connaissance religieuse; « qui enseigne les fidèles sur toute chose, d'un enseignement véridique et qui ne peut tromper, » *ibid.*, 11, 20, 27, sans les dispenser pourtant de l'enseignement extérieur des apôtres, dans lequel on doit demeurer, 24, et cela malgré les séducteurs, 26. Or il s'agit de la *foi* dans ces textes, dans ceux mêmes où elle n'est pas nommée dans le contexte. Ce don de connaissance, nous élevant au-dessus de l'homme naturel, ce don qui est l'apanage de tous les chrétiens grâce à la rédemption du Christ, ce don qui se rapporte à l'habitation de l'Esprit-Saint en nous, c'est-à-dire à la justification, qui nous fait connaître les mystères, les grâces que Dieu nous a faites, cette grâce intérieure qui nous aide à atteindre toute la vérité religieuse dont nous avons besoin et à en avoir la pleine conviction, ne peut être qu'une grâce nous aidant directement à l'assentiment intellectuel de *foi*. Car on ne voit aucun autre acte intellectuel qui soit ainsi dans tous les chrétiens, qui atteigne les mystères et toutes les vérités religieuses dont ils ont besoin, enfin qui soit lié à la justification : seul l'acte intellectuel de *foi* réalise toutes ces conditions ensemble, ce que ne font pas d'autres actes de connaissance appartenant à la mystique. D'ailleurs aucune autre connaissance religieuse ne caractérise davantage la vie présente que l'assentiment de *foi*; l'apôtre le décrit comme la lumière propre qui sur la terre guide nos pas : *Per fidem ambulamus, et non per speciem*, II Cor., v, 7; cf. I Cor., xiii, 12, 13, où il oppose encore la *foi* d'ici-bas à la claire vision du ciel. L'acte intellectuel de *foi* est donc le produit direct d'une grâce spéciale, il est surnaturel en lui-même.

c) Non seulement l'assentiment de *foi* éclaire et caractérise la vie présente du chrétien, comme un autre acte intellectuel, la vision de Dieu face à face, éclaire et caractérise sa vie future, d'après saint Paul que nous venons de citer, mais, si différentes que soient ces deux attitudes de l'intelligence, l'une par son peu de durée et son mélange de ténèbres, l'autre par son éternité et sa splendide clarté, il y a entre elles une relation intime, une ressemblance, une continuité essentielle, d'après de nombreux Pères et docteurs des divers âges de l'Église. Ainsi Clément d'Alexandrie définit la *foi* une anticipation, *πρόληψις*, et comme il cite immédiatement la définition célèbre, Heb., xi, 1, on peut conclure qu'il entend une anticipation de l'éternelle contemplation de Dieu que nous espérons. *Strom.*, II, c. 11, *P. G.*, t. viii, col. 939. Saint Augustin, citant II Cor., v, 7, explique ainsi le mot *species* : « Cette pleine vision qui est le souverain bonheur, » et il ajoute : « Vous me demandiez quel est le premier et le dernier terme; les voici : *inchoari fide, perfici specie*. » Il établit ainsi la corrélation, et dans

la *foi* ce caractère de commencement, d'ébauche qui sera un jour achevée. *Enchiridion de fide*, etc., c. v, *P. L.*, t. xl, col. 233. Saint Pierre Chrysologue compare la *foi* à la fleur et la future vision au fruit; le fruit est le développement de la fleur, mais il met fin à la fleur. *Grati flores, sed usque dum veniatur ad poma... Flores consumuntur a pomis. Serm.*, lxii, *P. L.*, t. lvi, col. 372. Saint Bernard définit la *foi* « un avant-goût certain de la vérité non encore mise au grand jour. » *De consideratione*, l. V, c. iii, *P. L.*, t. clxxxii, col. 791. Saint Thomas, employant le même mot de *prælibatio*, avant-goût, essai d'une liqueur, dit : *Fides prælibatio quædam est illius cognitionis quæ in futuro beatos faciet. Opusc.*, I, *Compendium theologiæ ad Reginaldum*, c. 1, dans *Opera*, Paris, 1895, t. xxvii, p. 2. Il dit encore : (*Fide*) *inchoatur vita æterna in nobis. Sum. theol.*, II^e II^e, q. iv, a. 1. Cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. xiv, a. 2. Et Jésus lui-même n'a-t-il pas dit : « C'est (déjà) la vie éternelle de vous connaître, ô vous seul vrai Dieu, et le Christ que vous avez envoyé, » Joa., xvii, 3, connaissance qui se fait par la *foi*. Cela explique mieux encore pourquoi l'Épître aux Hébreux fait entrer la béatitude future, *res sperandæ*, dans la définition même de la *foi*, xi, 1.

Mais comment la *foi* obscure peut-elle être considérée comme un avant-goût, une anticipation, un commencement de la claire vue, puisque le clair est opposé à l'obscur, puisque la vision *mettra fin* à la *foi*? De la même manière que l'aube matinale est le commencement du grand jour, et qu'une première idée confuse est souvent un acheminement à l'idée distincte. Tandis que notre raison laissée à elle-même n'atteint tout au plus de Dieu que ce qui nous est naturellement connaissable, *quod notum est Dei*, Rom., 1, 19, la *foi*, dépassant la nature, commence à découvrir avec certitude les profondeurs de Dieu, *profunda Dei*, I Cor., 11, 10, bien que dans l'obscurité du mystère; par là elle se rattache à la vision éternelle où ces profondeurs apparaîtront à découvert. Malgré toutes les différences, il y a donc ressemblance et continuité entre ce faible commencement et cette consommation admirable. Donc, puisque le dernier terme appartient intrinsèquement au monde surnaturel, il devait en être de même du premier, afin de ne pas dissocier comme dans des sphères différentes l'ébauche et sa perfection, la fleur et le fruit, l'aurore et le jour.

La volonté de croire, dont nous parlions tout à l'heure, tend à la vision intuitive comme l'intention à la fin dernière, ou (dans le juste) le mérite à la récompense; à ce titre elle devait être surnaturelle, car le mérite doit être proportionné à la rémunération, et dans le même ordre. L'acte intellectuel de croire tend à la vision intuitive d'une autre façon, à titre d'anticipation, d'ébauche, d'aurore, et c'est ce qui motive sa surnaturalité. Mgr Berteaud, évêque de Tulle, a bien rendu ce dernier point, moins généralement connu que le premier. Parlant du passage de la *foi* à la vision céleste : « Les ombres s'en iront, dit-il; sans changer d'objet, sans recherche nouvelle, nous trouverons sous notre œil l'essence divine. Il sera démontré que nous avions Dieu pour terme de notre connaissance par la *foi*. Ce petit germe contenait l'infini. Quelques-uns se plaignaient du peu de beauté et d'éclat des formules de la *foi* : on les disait minces et ternes. Cependant les splendeurs sans bornes y étaient contenues, non gênées, non amoindries. Une graine d'arbre est fort médiocre. Qui oserait dire, si l'expérience ne l'attestait, que là-dedans sont rangés à l'aise, selon une parfaite règle, le tronc, les rameaux, les feuilles, les fleurs, les fruits? Tout y est néanmoins; c'est de cet écrin obscur que l'arbre s'élance. L'objet infini s'est mis en son intégrité dans de faibles syllabes. Il en jaillira un jour à nos yeux, étincelant. » *Lettre pastorale sur*

la foi, dans *Œuvres pastorales*, Paris, 1872, part. I, p. 161, 162.

4. *Les jugements de crédibilité, qui précèdent la volonté de croire, sont-ils surnaturels?* — Cette question est moins importante et moins claire que les précédentes; elle est controversée entre théologiens. Un grand nombre pensent (à bon droit, ce semble) qu'il faut distinguer ici entre les jugements *spéculatifs* de crédibilité, et les jugements *pratiques* qui viennent après (voir l'énumération de ces jugements, col. 172, 173); que le *dernier* jugement *pratique*, celui qui précède immédiatement la volonté de croire, doit être *surnaturel*, quoi qu'il en soit des autres jugements de crédibilité; Lugo dit de cette opinion : *Verior est et communis jam inter nostros recentiores*. *Disput.*, 1891, t. I, disp. XI, n. 3, p. 463. C'est, en effet, un corollaire assez manifeste de la thèse générale de la grâce excitante ou prévenante. Avant tout acte salutaire, il faut une grâce excitante, qui pour l'intelligence consiste dans une bonne pensée surnaturelle, *pia cogitatio*, comme disent les Pères, c'est-à-dire un jugement éclairant la volonté libre, l'excitant à faire cet acte. Voir GRÂCE. Or la *volonté de croire*, en tant que libre et surnaturelle, est un acte salutaire; et le jugement éclairant et excitant cette volonté, c'est précisément et surtout le dernier jugement pratique de crédibilité dont nous parlons. C'est donc ce jugement qui jouera le rôle de grâce excitante, et comme tel sera surnaturel. Sans doute, il ne sera pas *toute* la grâce excitante, puisque, sans parler des autres jugements de crédibilité qui l'ont préparé et qui *peut-être* font partie de la grâce excitante, celle-ci comporte aussi un mouvement indélébile de la volonté, du cœur, une « délectation céleste », comme dit saint Augustin; mais nous ne considérons en ce moment que la part de l'intelligence dans la grâce excitante. Ajoutons enfin ce mot du docteur de la grâce : *Quis non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum*. De *prædestin. sanctorum*, c. II, n. 5, P. L., t. XLIV, col. 962. *Cogitaverit esse credendum*, c'est exactement le dernier jugement pratique de crédibilité; et cette *cogitatio* qui précède la foi divine, cet *initium fidei* doit être en nous l'œuvre de la grâce, saint Augustin le prouve immédiatement après, dans ce passage. Si l'on demande quel principe surnaturel produit en nous ce jugement, les uns pensent que ce peut être l'*habitus fidei* (en celui qui le possède), d'autres recourent à une autre vertu infuse comme la prudence, ou à une grâce actuelle. Voir col. 241.

Quant aux jugements qui précèdent celui-là, et surtout à ceux qu'on nomme « les jugements *spéculatifs* de crédibilité » en commençant par le jugement sur l'existence de Dieu, sur le fait de la révélation, etc., rien ne prouve qu'ils doivent être surnaturels, *a fortiori*, tous surnaturels. Ce sont de simples conditions présupposées, ou du moins ils n'ont qu'une influence éloignée sur la volonté de croire et l'acte de foi; ils n'en sont pas le moteur immédiat, à la façon du dernier jugement pratique. C'est une forte exagération, que de dire avec quelques auteurs : « La nature, un acte naturel, ne peut jamais d'une façon quelconque influer sur un acte surnaturel, l'occasionner, l'exciter. » Un tel principe part d'une idée arbitraire du surnaturel, et créerait des difficultés énormes quand il s'agit d'expliquer la coopération de notre faculté naturelle à l'acte surnaturel, ou de montrer le point d'insertion du surnaturel dans la nature, de l'acte surnaturel dans la série de nos actes psychologiques. Et puis, il est démenti par des faits certains. Exemple : un prêtre en état de péché mortel a l'intention sacrilège de consacrer; cette intention est un acte purement naturel puisque mauvais; et pourtant elle a une part

d'influence sur la consécration de l'hostie, opération surnaturelle s'il en fût. Concluons que, s'il n'y a pas d'arguments efficaces pour prouver la surnaturalité de ces jugements spéculatifs, il vaut mieux la nier, car on ne doit pas multiplier le surnaturel sans nécessité; et en remontant la chaîne des actes qui précèdent un acte surnaturel, il faut bien finir par s'arrêter à quelque chose de naturel. Du reste l'opinion qui nie la surnaturalité de ces actes a beaucoup de partisans, elle est même appelée *communis apud auctores* par Mendive, S. J., *Institutiones theol. dogmatico-scholasticæ*, Valladolid, 1895, t. IV, De *fide*, n. 165, p. 417. Notons cependant que, lorsqu'on nie la surnaturalité de ces actes, on nie seulement leur surnaturalité intrinsèque, *quoad substantiam*, laquelle rendrait *physiquement et absolument* nécessaire, pour les produire en un cas quelconque, une grâce qui élèverait nos facultés. On ne nie pas qu'une grâce facilitante, surnaturelle au moins *quoad modum*, les aide souvent, et qu'en certains cas elle devienne *moralement* nécessaire, à cause des difficultés toutes spéciales que l'on rencontre à établir ces jugements de crédibilité. Nous n'insisterons pas ici sur ce rôle de la grâce dans la crédibilité, l'ayant déjà longuement développé. Voir col. 237 sq.

II. LA VERTU INFUSE DE FOI; SON INFAILLIBILITÉ.

— Nous parlerons uniquement de ce qui lui est spécial, supposant expliquée ailleurs la théorie générale des vertus infuses. Voir VERTU. Nous traiterons les points suivants : 1° son existence, d'après les preuves spéciales à cette vertu; 2° sa nature et son activité; comment l'acte de foi lui doit sa surnaturalité intrinsèque; 3° son infaillibilité, communiquée à son acte.

1° *Preuves spéciales de son existence.* — 1. Dans l'*Écriture*. — Ce principe surnaturel, intérieur et permanent des actes surnaturels de foi, cette espèce de faculté nouvelle que Dieu donne au chrétien est déjà indiquée dans quelques-uns des textes qui prouvent que l'assentiment de foi est surnaturel. Voir col. 362 sq. Saint Paul l'appelle *spiritum sapientiæ et revelationis*, Eph., I, 17; *spiritum qui ex Deo est, ut sciamus*, I Cor., II, 12; *sensum Christi*, 16; *divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii*. Col., II, 2. Saint Jean l'appelle une intelligence, *διάνοιαν*, *dedit nobis sensum ut cognoscamus*, I Joa., V, 20; *unctionem quam habetis a Sancto; ... maneat; ... docet vos de omnibus*, II, 20, 27.

2. Dans l'*ancienne tradition*. — Le nom de « fidèle », qui vient de *fides*, désigne dans la langue sacrée ceux qui ont la foi, comme le nom d'« infidèle » désigne ceux qui ne l'ont pas. Or c'est le baptême qui *rend fidèle*, d'après les Pères et les liturgies. L'adulte instruit par l'Église, mais qui n'a pas encore reçu le baptême, le « catéchumène », est constamment opposé au « fidèle ». Aux catéchumènes qui, suivant un grave abus de l'époque, retardaient indéfiniment leur baptême, saint Grégoire de Naziance dit : « Ne dédaignez pas l'avantage d'être *faits* et d'être *nommés* fidèles. » *Homil.*, XL, n. 16, P. G., t. XXXVI, col. 379. Les catéchumènes ne pouvaient, en règle générale, être supposés déjà *justifiés* (et à ce titre possesseurs des *vertus* infuses), mais seulement par exception : d'autre part, ils avaient fait profession de la foi chrétienne, ils récitaient le symbole, ils avaient accompli en règle générale l'acte de foi. Quelle foi pouvaient donc avoir en vue les Pères, quand ils disaient d'eux que le baptême leur donnerait « la foi », les rendrait fidèles? Ils ne pouvaient avoir en vue que la *vertu* de foi, un principe permanent qui n'a pas besoin d'être en acte pour exister. Ceci devient encore plus clair, quand nous voyons que même les tout petits, les *infantes*, baptisés avant l'âge de raison, sont appelés « fidèles » : ce ne peut être ici l'acte de foi, dont ils sont incapables, qui leur vaut ce titre. Dans les catacombes, on voit des inscriptions comme celle-ci : *Hic requiescit in pace Filippus infans*

fidelis. Urcia Florentina meurt « fidèle » à l'âge d'un an. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3^e édit., Paris, 1889, art. *Fidèle*, p. 321. Cette tradition de la foi donnée au baptême s'est conservée dans le rituel romain. Quand le prêtre interroge l'enfant nouveau-né : « Que viens-tu demander à l'Église de Dieu ? » le parrain répond pour l'enfant : « La foi. » Il ne peut être ici question que d'un principe permanent de foi, donné par le baptême et qui peut exister dans un nouveau-né sans aucun acte. Le concile de Trente, parlant de la foi « infuse », fait allusion à cette cérémonie du baptême, qu'il fait remonter aux apôtres : *Hanc fidem ante baptismi sacramentum, ex apostolorum traditione, catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem*, etc. Sess. VI, c. vii, Denzinger, n. 800. Et il maintient aux enfants qu'on vient de baptiser le titre de « fidèles », malgré leur impuissance à faire des actes de foi : *Si quis dixerit parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse..., anathema sit*. Sess. VII, can. 13, *De baptismo*, Denzinger, n. 869.

3. Dans les conciles. — Le même concile dit explicitement que la foi, l'espérance et la charité sont « infuses dans la justification » baptismale. Sess. VI, c. vii, n. 800. Nous avons déjà fait l'interprétation de ce texte. Voir ESPÉRANCE, t. v, col. 608. Le concile du Vatican définit la foi comme une « vertu surnaturelle ». Voir col. 115. Opposant plus loin « la foi » et « son acte », il montre assez clairement qu'il n'admet pas seulement l'existence d'un acte de foi, mais encore d'un principe permanent auquel appartient cet acte passager. Sess. III, c. iii, Denzinger, n. 1791. Voir le passage, col. 360. L'histoire du concile vient encore en éclairer le sens. Le schéma portait : *Fides ipsa in se, etiamsi nondum per caritatem operetur, donum Dei est, et actus ejus opus est ad salutem pertinens*, etc. *Collectio lacensis*, t. vii, col. 73. La commission de la foi, revisant ce schéma, préféra au mot *nondum* le mot *non*, comme le rapporteur de la commission l'exposa devant le concile; et pourquoi? *Ut scilicet nobis non possit attribui opinio, ac si habitus fidei possit esse in animo ante justificationem*. *Ibid.*, col. 175. Si l'on eût dit, en effet, que la foi (distinguée de son acte) était un don de Dieu lors même qu'elle n'était pas encore (*nondum*) complétée par la charité, on aurait pu attribuer au concile l'opinion de plusieurs théologiens qui, chez les adultes, ont admis l'infusion de la vertu de foi avant (et même longtemps avant) la justification, en sorte que l'infidèle converti au christianisme aurait déjà la vertu de foi, quoique n'ayant pas encore celle de charité, inséparable de la justification. Or cette opinion n'est pas la meilleure, et se concilie difficilement avec les paroles du concile de Trente : *In ipsa justificatione... hæc omnia simul infusa accipit homo..., fidem, spem et caritatem*. Sess. VI, c. vii, Denzinger, n. 800. Il s'agit ici de la justification baptismale, dont « la cause instrumentale est le sacrement de baptême. » *Loc. cit.*, Denzinger, n. 799. Au contraire, en remplaçant *nondum* par *non*, dans le schéma, on évitait d'approuver la susdite opinion. On admettait sans doute que l'*habitus fidei* peut se rencontrer séparé de l'*habitus caritatis* : mais tout le monde doit admettre cela dans le fidèle en état de péché mortel qui n'a pas perdu l'*habitus fidei* (voir le concile de Trente, sess. VI, can. 28, Denzinger, n. 838), et qui pourra retrouver l'*habitus caritatis* dans une autre justification, mais alors il n'est plus question de la première, de la justification baptismale. En somme, il était bien entendu, d'après l'exposition même du rapporteur citée plus haut, que, dans le texte soumis à la délibération du concile, l'expression : *fides ipsa in se* équivalait à *habitus fidei*, la vertu infuse de foi. Et le concile, qui accepta ce texte sur-le-champ, l'accepta dans le sens

exposé par le rapporteur. Il a donc reconnu l'existence d'un *habitus fidei*.

2^o Nature et activité de cette vertu. — Elle est traitée dans la théorie générale des vertus infuses. Voir VERTU. Nous nous bornerons à montrer comment, en partant de l'existence et de l'activité de ce principe surnaturel, on arrive à mieux comprendre et à mieux préciser la *surnaturalité* de son acte; c'est un point souvent mal compris. Voici un acte de foi qui n'est pas le résultat de la seule faculté naturelle, mais qui est produit par la faculté élevée, c'est-à-dire par un double principe, la faculté et la vertu infuse, et même surtout par la vertu infuse, considérée à bon droit comme la cause principale dans un tel ordre d'opération. Le produit peut-il être le même que si la nature seule avait travaillé? L'acte unique qui émane des deux principes, et qui n'est pas autre chose que leur mise en œuvre, ne diffère-t-il pas essentiellement d'un acte de la nature seule sur le même objet, que cet acte soit réellement possible ou non? Et ne reçoit-il pas son caractère propre de la cause principale qui, en élevant la faculté naturelle, l'a subordonnée à son activité comme une cause secondaire et instrumentale? C'est bien le cas de se rappeler le principe de saint Thomas, basé sur l'expérience : *Effectus non assimilatur instrumento sed principali agenti*. *Sum. theol.*, II^a, q. lxii, a. 1. L'acte de foi, procédant de la vertu infuse comme de sa cause principale (nous ne séparons pas de cette vertu la grâce actuelle nécessaire à la mettre en action, ni Dieu qui agit par sa grâce et dirige tout), reçoit donc par le fait même une perfection spécifique assimilée à celle de la vertu infuse. Or qui pourrait dire l'ineffable perfection de cette vertu? Elle appartient à l'ordre de la déification du chrétien. Elle est, en effet, du même ordre que la vision béatifique, qu'elle ébauche et commence comme nous l'avons vu, col. 363. Il fallait ce principe, cette vertu théologale, pour nous ordonner et nous proportionner à cette béatitude surnaturelle, d'après saint Thomas. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. lxii, a. 1. Elle est du même ordre que la grâce sanctifiante ou « justice reçue en nous par la justification, » comme parle le concile de Trente, sess. VI, c. vii, Denzinger, n. 799; elle fait même partie de cette « justice », puisque, d'après le même concile, « la sainte Église demande l'augmentation de cette justice, quand elle prie ainsi : Augmentez en nous, Seigneur, la foi, l'espérance et la charité. » Sess. VI, c. x, Denzinger, n. 803. Il est vrai que la vertu infuse nous demeure expérimentalement inconnaissable, et que son influence sur l'acte reste invisible comme elle; que nous ne voyons pas l'essence intime de nos actes, ce qu'ils sont du côté du sujet, mais que nous découvrons seulement l'objet auquel ils tendent, et de plus leurs qualités accidentelles de facilité et d'intensité dans l'effort, enfin certains résultats ultérieurs ou effets de ces actes, comme l'explique saint Thomas. *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. 1, a. 4. Mais pour invisible que nous soit, dans notre acte de foi, la perfection déiforme qu'il reçoit de sa cause principale, la vertu infuse, cette perfection caractéristique n'en existe pas moins en lui, et aux yeux de Dieu le rend essentiellement différent d'un acte naturel de croire, et le rattache à la vision béatifique comme l'aurore au grand jour. Voilà comment, après avoir prouvé ci-dessus que l'acte de foi salutaire doit être surnaturel, sans expliquer de quelle espèce de surnaturalité, nous montrons en lui, maintenant, une surnaturalité foncière, intrinsèque, *quoad substantiam*, suivant le langage des théologiens; et non pas la surnaturalité *quoad modum* d'une chose miraculeuse, par exemple, de l'œil guéri par miracle, œil qui ne diffère pas essentiellement de l'organe naturel commun à tous; sans compter que le miracle tombe sous l'expé-

rience, et qu'il serait contre l'expérience de supposer du miraculeux dans chacun des actes salutaires de foi qui doivent se faire couramment parmi les fidèles. Ainsi arrivons-nous à préciser ce que nous entendons, quand nous disons que l'acte de foi est surnaturel. On objectera peut-être : Vous suivez ici une marche inverse à l'ordre légitime de la connaissance humaine, qui est de connaître les facultés et les vertus par leurs actes, et non pas réciproquement. — Réponse. — Cet ordre est légitime en effet et s'impose, mais dans la connaissance expérimentale. Dans la connaissance théologique qui s'appuie sur la révélation et les documents positifs, on peut avoir de plus riches données sur les vertus surnaturelles que sur les actes surnaturels, et aller ainsi de la vertu à l'acte comme du plus connu au moins connu, à certains égards; et c'est ce que nous venons de faire.

D'autres détails sur le fonctionnement et l'activité de la vertu de foi ont été donnés plus haut. a) Si son rôle actif est avant tout de *produire l'acte de foi*, elle peut avoir aussi un rôle secondaire par rapport à la *crédibilité* dont la constatation est exigée avant l'acte de foi; et saint Thomas admet ce rôle additionnel. Nous avons expliqué son opinion, col. 240-245, et critiqué une certaine manière de la concevoir, col. 261 sq. A cette opinion se rapporte encore ce texte du saint docteur : *Fides* (la vertu), *quantum in se est, ad omnia quæ fidem* (l'acte) *concomitantur, vel sequuntur, vel præcedunt, sufficienter inclinatur*. In IV Sent., l. III, dist. XXIV, q. 1, a. 2, sol. 2^a. *Quantum in se est*, parce qu'il y a pour ces actes précédents et suivants d'autres conditions, qui peuvent manquer et faire obstacle. — b) La destruction de cette vertu se fait par le péché direct et formel contre la foi, le péché d'hérésie, et non par d'autres péchés qui n'attaquent la foi qu'indirectement, bien qu'ils puissent être mortels (imprudences, négligence, etc.). Voir col. 313-316.

3^o *Infaillibilité propre de la vertu infuse de foi et de son acte*. — Cette propriété est de la plus haute importance, pour ce qui doit suivre, et c'est un point trop laissé de côté par les manuels. Nous verrons : 1. l'infaillibilité de la vertu; 2. son invisibilité; 3. l'infaillibilité de son acte.

1. *Infaillibilité de la vertu de foi*. — Cette vertu infuse, en tant qu'elle produit l'assentiment de foi, est une « vertu intellectuelle », un perfectionnement de l'intelligence. A ce titre elle doit être infaillible, c'est-à-dire exclure l'erreur, comme le remarque saint Thomas d'après Aristote. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. 1, a. 3, *sed contra*, et ad 1^{um}. Mais si Aristote a dit cela, avec une vérité approximative, à propos des vertus intellectuelles (ou bonnes habitudes de l'esprit) qui appartiennent à l'ordre naturel, qu'aurait-il dit d'une vertu intellectuelle produite immédiatement par Dieu et appartenant à l'ordre surnaturel, s'il l'avait connue? Les vertus infuses, appartenant à la nouvelle nature reçue dans la justification, ont une incomparable excellence. Celles qui, comme la charité, perfectionnent la volonté, sont impeccables, comme on peut le déduire de ce texte de saint Jean : « Quiconque est né de Dieu ne commet point le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. » I Joa., III, 9. Saint Jean veut-il dire que le juste, fils de Dieu, est *absolument* impeccable? Non : il lui reconnaît lui-même des péchés, triste fruit de la nature humaine. *Ibid.*, I, 8 sq.; II, 1 sq. Il veut donc dire que le juste est impeccable *par sa nouvelle nature* qui le rend fils de Dieu, par cette « semence divine » qui demeure en lui, et qui comprend les vertus infuses, principes surnaturels de ses nouvelles opérations. C'est l'interprétation de saint Augustin : *Per quod filii sumus, per hoc peccare omnino non possumus... In quantum similes Deo* (par les dons surnaturels qui

nous assimilent à Dieu), *illinc peccare non possumus. De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. VII, VIII, P. L., t. XLIV, col. 157. *Cum ergo peccat homo, non secundum caritatem, sed secundum cupiditatem peccat, secundum quam non est natus ex Deo. De gratia Christi*, c. XXI, *ibid.*, col. 371. Cf. *Epist. ad Innocent.*, n. 17, P. L., t. XXXIII, col. 771. Or de même que les vertus infuses de la *volonté* sont ainsi *impeccables*, de même la foi, vertu infuse de l'*intelligence*, doit être *infaillible* : car si le péché est le mal de la volonté, l'erreur est le mal de l'intelligence; et si la vertu infuse exclut le mal qui lui est opposé, celle de l'intelligence doit exclure le mal qui lui est opposé, c'est-à-dire l'erreur, ainsi que le remarque saint Thomas. *Loc. cit.* Aussi saint Jean lui-même dit-il explicitement de la vertu de foi, qu'il compare à une onction permanente, reçue de Dieu : *Unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est, et non est mendacium*. Pas de mensonge, pas d'erreur possible, sur un point quelconque, *de omnibus*. I Joa., II, 27. Citons encore cette définition de la vertu infuse, que les scolastiques ont tirée de divers endroits de saint Augustin : *Est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Saint Thomas l'explique, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LV, a. 4. *Qua nullus male utitur* : pour une vertu de la volonté, s'en mal servir, ce serait pécher par elle : pour une vertu de l'intelligence comme est la foi, s'en mal servir, ce serait se tromper par elle. Elle ne peut donc jamais concourir à l'erreur, pas plus que la charité ne peut concourir au péché. C'est du reste le *minimum* d'infaillibilité à lui donner, pour qu'elle dépasse la raison naturelle. Celle-ci doit avoir une certaine infaillibilité, à moins d'aller au scepticisme; elle se sent infaillible dans ses actes parfaitement certains et bien contrôlés : *infallibilis per se, fallibilis per accidens*. Qu'aura de plus la vertu intellectuelle de foi, sinon d'éviter pour elle-même ces *accidents*, en sorte que, la raison se trompant, l'*habitus fidei* la laissera se tromper toute seule, et par son excellence même ne pourra coopérer à l'acte erroné? C'est là le *minimum* qu'il faut bien lui accorder, disons-nous : car on pourrait concevoir une infaillibilité plus parfaite, un don surnaturel, qui non seulement ne coopérerait jamais lui-même à l'erreur, mais encore, par sa présence et son action, bannirait absolument de l'intelligence toute erreur de quelque source qu'elle pût venir; mais un tel don est réservé à la vie future. Les preuves que nous venons de donner étaient supposées par anticipation, quand nous avons dit que, si l'on propose à un enfant un faux article de foi, son adhésion sera purement naturelle, la vertu infuse de foi n'y pouvant concourir. Voir col. 234.

Les théologiens sont d'accord sur l'infaillibilité de la vertu infuse de foi. Contentons-nous de quelques grands noms, en commençant par le plus grand de tous, saint Thomas, déjà cité dans sa Somme. Dans un opuscule, il parle de ce *lumen quoddam, quod est habitus fidei, divinitus menti humanæ infusus*; et il fait cette déclaration très nette sur l'infaillibilité que possède cet *habitus*, par assimilation à l'infaillibilité de Dieu même : *Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quædam Primæ Veritatis in mente, non potest fallere, sicut Deus non potest decipere vel mentiri*. In *Boetium, de Trinitate*, q. III, a. 1, ad 4^{um}, édit. Vivès, t. XXVIII, p. 508. Et pour faire ressortir par comparaison cette prérogative surnaturelle de l'*habitus*, il tranche admirablement cette délicate question de l'infaillibilité ou de la faillibilité de la science humaine, en admettant, d'une part, que la démonstration vraiment scientifique est infaillible, mais en observant, d'autre part, que nous prenons souvent pour démonstration ce qui ne l'est pas : (*Demonstratione*) *etsi nunquam falsum concludatur, tamen frequenter in*

hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrativum quod non est. Loc. cit. Méprise qui est due soit à la subtilité ou à la complexité extrême de certains raisonnements d'ordre scientifique, où l'erreur peut facilement se glisser, soit à l'influence d'autorités en vogue, humaines et faillibles, qui nous disent à tort : « La science a démontré, » etc., soit à ce que nous avons introduit jadis dans le trésor de nos certitudes et accepté comme démontrées certaines propositions qui, en réalité, ne le sont pas, et que l'inventaire et le triage de nos nombreuses acquisitions d'origine diverse n'est plus possible, soit enfin au manque de secours surnaturel dans l'ordre des sciences naturelles et profanes. Voir col. 339, 365. Scot en ce point ne s'écarte pas de saint Thomas : *Fides infusa, dit-il, non potest inclinare ad aliquod falsum, inclinatum autem virtute luminis divini, cuius est participatio, et ita non nisi ad illud quod est conforme illi lumini divino; actus igitur credendi, in quantum innititur isti fidei, non potest tendere in aliquod falsum. Quæst. quodlibetales, q. xiv, n. 7, dans Opera, Paris, 1895, t. xxvi, p. 11.* Suarez étend avec raison cette prérogative d'infailibilité non seulement à la vertu infuse, mais à la grâce actuelle qui la remplace dans celui qui n'a pas encore ou qui n'a plus cette vertu et se dispose à la recevoir — et même à toute motion positive de l'Esprit-Saint dans les charismes où l'on affirme quelque chose, comme le don de prophétie, de discernement des esprits, etc. Comme la grâce ne peut jamais pousser au péché, ainsi ne peut-elle jamais pousser à l'erreur. « Ce jugement (de discernement des esprits), dit-il, quand il procède du mouvement de la grâce, est infailible matériellement, pour ainsi parler. Car l'Esprit-Saint ne pousse jamais par un instinct spécial, sinon à ce qui est réellement vrai ou bon, ou meilleur, ou plus convenable à l'homme selon l'ordre de sa providence. En conséquence, toutes les fois qu'en réalité le discernement des esprits se fait par une grâce, le jugement, en vertu de son principe moteur, est infailible, donc matériellement certain; quoiqu'il ne rende pas l'homme absolument certain, parce qu'en général, l'homme ne constate jamais avec une entière certitude que ce jugement vient de la direction et de la motion du Saint-Esprit. » *De gratia, t. i, proleg. iii, c. v, n. 45, Paris, 1857, t. vii, p. 165.*

2. *Invisibilité de la vertu infuse, et de son acte en tant que surnaturel.* — Cette remarque de Suarez montre comment la thèse commune, en admettant, dans la vertu infuse et dans son acte, cette infailibilité réelle, mais matérielle comme il dit, ne rend pas pour cela cette infailibilité reconnaissable avec certitude, ne fait pas que l'homme puisse constater formellement l'infailibilité de son acte. Ainsi cette infailibilité, bien qu'existant certainement dans l'acte, aux yeux de Dieu, ne peut servir à l'homme de *discerniculum experientiale*; et l'on ne peut reprocher aux théologiens de retomber ici dans le faux système qu'ils rejettent ailleurs. Voir col. 246 sq. Scot avait déjà fait la même remarque. « Si je percevais, dit-il, que j'agis en ce moment à l'aide de la foi infuse, sachant qu'elle ne peut coopérer qu'à un acte vrai, je constatera par cela seul que mon acte ne peut être faux..., que son objet est infailiblement vrai. Mais personne, je crois, n'éprouve en lui-même cela (cette perception de l'intervention de la foi infuse). Nous nous bornons donc à croire en général (à cause des documents de la révélation) que celui qui affirme quelque chose par l'action de la foi infuse ne peut errer en cela; mais que telle personne déterminée, et à tel moment, agisse par la foi infuse, ni la personne elle-même ne le sait, ni une autre; personne n'en a une expérience certaine. » *Loc. cit., n. 8, p. 12.*

Il est vrai qu'une parole de saint Augustin : *Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse*, citée par le Lom-

bard dans ses *Sentences*, l. III, dist. XXIII, c. vii, a été pour plusieurs scolastiques l'occasion de croire, sur son autorité, que nous voyons en nous la vertu infuse de foi, ou l'acte de foi en tant que surnaturel. Mais saint Augustin ne songe guère ici à la vertu infuse, ou à la surnaturalité de l'acte. Il se contente d'opposer simplement la foi des mystères aux mystères eux-mêmes. Ceux-ci, dit-il, nous ne pouvons les voir en aucune façon; ils restent *non vus*. Heb., xi, 1. Mais la croyance que nous en avons, ce n'est pas un mystère : nous la voyons en nous par une conscience certaine; nous voyons bien si nous croyons ou si nous ne croyons pas. *De Trinitate*, l. XIII, c. i, n. 3, *P. L.*, t. XLII, col. 1014. C'est une antithèse entre l'objet mystérieux de la foi, objet qui se dérobe totalement à notre expérience, à notre intuition, et notre acte *subjectif* de foi, dont notre conscience saisit avec certitude l'existence, sans pénétrer pour autant sa nature intime, s'il est surnaturel ou non. L'antithèse, en effet, ne demande pas que notre expérience pénètre à fond l'acte de foi. On a fait appel à une autre parole de saint Augustin, disant dans un sermon, à propos de la « justice », ou de la grâce sanctifiante comme nous dirions aujourd'hui : *Nolo vos interrogare de iustitia vestra; fortassis enim nemo vestrum mihi audeat respondere : Justus sum; sed interrogo vos de fide vestra. Sicut nemo vestrum audeat dicere : Justus sum, sic nemo audeat dicere : Fidelis non sum. Enarr. in ps. xxxii, serm. i, n. 4, P. L.*, t. xxxvi, col. 279. Ici encore, le mot *fides* doit faire absolument abstraction de la vertu infuse, de l'acte en tant que surnaturel, sujet d'ailleurs beaucoup trop subtil pour les auditeurs ordinaires de saint Augustin. « Si je vous interroge sur votre foi, dit-il, personne n'osera répondre : Je ne suis pas un fidèle. » Et pourquoi? Parce que le titre de « fidèle » si cher au chrétien ne dépend que de deux conditions facilement reconnaissables et reconnues de tous, de deux faits extérieurs et publics, la solennelle profession de foi et le baptême; à moins de rétracter librement sa profession de foi et de devenir apostat, un fidèle ne peut pas dire qu'il n'a pas la foi, qu'il n'est pas un fidèle. Au contraire, le titre de « juste » repose uniquement sur une condition que le juste lui-même ne peut connaître avec certitude, la présence en lui de la grâce sanctifiante, qualité invisible et surnaturelle; sur une condition qui n'est pas un fait extérieur et public, qui n'est d'ailleurs pas requise pour être chrétien et membre de l'Église, comme saint Augustin l'a si souvent soutenu contre les donatistes. Voilà pourquoi l'Église, qui parfois interroge publiquement les fidèles sur leur foi et leur en fait renouveler la profession, ne leur demande jamais : « Êtes-vous un juste? Êtes-vous en état de grâce? » Eux-mêmes n'oseraient répondre. Voilà évidemment ce que veut dire saint Augustin : or la vertu infuse, l'*habitus fidei*, n'a rien à faire ici; car, lorsqu'on demande aux fidèles une profession de foi, on leur demande s'ils adhèrent fermement aux articles de foi, on ne leur demande pas s'ils voient en eux-mêmes une vertu surnaturelle, ou si leur acte en est le produit.

On a voulu aussi s'appuyer sur saint Thomas. Mais le saint docteur sait fort bien distinguer dans un acte surnaturel ce qui est perceptible à l'expérience, et ce qui ne l'est pas. Prenons l'acte de charité. Nous percevons en nous, sans doute, un acte de dilection : mais est-ce la vraie charité, la charité surnaturelle? Nous ne pouvons le savoir avec certitude, et pourquoi? *Quia actus ille dilectionis, quem in nobis percipimus secundum id de quo est perceptibile, non est sufficiens signum caritatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitum. Quæst. disp., De veritate, q. x, a. 10, ad 1^{um}.* L'acte naturel d'aimer Dieu ressemble pour nous à l'acte surnaturel, produit de la grâce (*gratuitum*); si

notre expérience interne atteignait la surnaturalité, nous verrions une immense différence entre les deux ; mais elle ne l'atteint pas, et c'est pourquoi nous les confondons entre eux, et nous n'avons pas de signe suffisant qui nous dise quand notre acte procède de la vertu infuse de charité. — Ne pourrait-on pas trouver ce signe dans le plaisir que nous éprouvons à aimer Dieu, puisqu'un *habitus*, d'après Aristote, se trahit par la délectation avec laquelle il nous fait agir ? Non, répond encore saint Thomas. *Delectatio illa quæ in actu relinquitur ex caritate* (la vertu infuse), *potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari ; et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam. Loc. cit., ad 2^{um}*. Une habitude naturelle acquise par des actes naturels d'amour de Dieu peut donner la même facilité et le même plaisir à l'aimer que la vertu infuse de charité. Mais quand nous avons une grande charité pour nos frères, nous le voyons bien ! Saint Thomas répond toujours par la même distinction : *Quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem inquantum est dilectio, non tamen certissime novit eam esse caritatem*, c'est-à-dire la vertu infuse de charité. *Loc. cit., ad 3^{um}*. Mais, poursuit l'adversaire, Aristote a dit qu'il nous est impossible d'avoir de très nobles *habitus*, et de les ignorer. Aristote ne connaissait que les *habitus* naturels. Et encore, dit saint Thomas, parle-t-il des habitudes intellectuelles parfaites, comme la science, qu'il est impossible d'ignorer quand on l'a, *quilibet sciens scit se scire* ; cela ne tire pas à conséquence pour tous les *habitus*. *Loc. cit., ad 5^{um}*. Si ailleurs saint Thomas met une différence entre la charité et la *foi*, ce n'est pas qu'il veuille qu'on voie la *foi*, en tant que surnaturelle, ce qui serait contraire à tous les principes qu'il vient d'établir. On lui fait cette objection : « La grâce (sanctifiante) est un don de Dieu comme la science (infuse). Or, quand on reçoit de Dieu la science, on sait qu'on l'a. Sap., vii, 17. On doit donc savoir aussi quand on a la grâce. » On aurait pu répondre que la science infuse, dont parle ici le Sage, peut se reconnaître même comme surnaturelle, parce que le miracle, le surnaturel *quoad modum*, tombe sous l'expérience, et qu'un ignorant soudain inondé de lumière et de science voit se passer en lui un fait qui dépasse les lois psychologiques et le cours naturel des choses ; tandis que le surnaturel bien plus sublime, mais plus mystérieux, qui est dans la grâce sanctifiante, ne tombe pas sous l'expérience. Le saint docteur, suivant le goût du temps, préfère une autre réponse plus philosophique et empruntée à Aristote, comme nous venons de le voir : « Il est essentiel à la science, dit-il, qu'on la constate en soi-même avec certitude. » Il n'en est pas ainsi des dons qui ne sont pas intellectuels, comme la grâce sanctifiante, la charité : on peut donc les avoir sans savoir qu'on les a. Et en passant, il rapproche de la science la *foi*, comme étant aussi d'ordre intellectuel ; mais rien ne dit qu'il veuille qu'on la connaisse expérimentalement en tant que surnaturelle. Au contraire, le point de vue philosophique où il se maintient fait abstraction du surnaturel ; et il dit simplement : *De ratione scientiæ est quod homo certitudinem habet de his quorum habet scientiam ; et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. Sum. theol., II^a II^æ, q. cxii, a. 5, ad 2^{um}*. De quoi l'homme est-il certain, d'après lui ? *De his quorum habet fidem*. Sa certitude porte donc, non pas sur la surnaturalité de l'acte, mais sur les objets dont on a la foi. Seulement, on ne peut être certain d'un objet sans avoir conscience qu'on en est certain : *Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Loc. cit.* L'existence en nous de la certitude, de la ferme adhésion à un objet, voilà ce que nous constatons expérimentalement dans la foi comme dans la science. Le saint docteur ne

dit rien de plus. Notre interprétation de saint Augustin et de saint Thomas a été donnée par plusieurs graves théologiens, par exemple, les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. x, *De gratia*, disp. IX, n. 16, 17, p. 294-296.

Tout en reconnaissant que l'acte de foi ne tombe pas sous l'expérience en tant que surnaturel, le chanoine Didot pense que nous pouvons du moins conclure par des raisonnements théologiques certains que tel acte de foi déterminé que nous faisons est surnaturel et par conséquent infaillible. *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, p. 625-628. Voyons ces raisonnements. « Me refuser la grâce pour l'acte de foi serait me refuser l'accès au rédempteur, au moment même où je le réclamerais humblement et sincèrement. » Dieu ne peut faire cela. *Loc. cit.*, p. 627 en note. Mais différer cette grâce à un autre moment, à un autre acte que je ferai plus tard, ce n'est pas me refuser l'accès au rédempteur. Quant à la prière « humble et sincère » que l'on suppose faite alors à l'effet d'obtenir la grâce, elle n'a pas lieu dans tout acte de foi : et quand elle a lieu, suis-je certain d'avoir ces dispositions d'humilité et de sincérité, et toutes les conditions nécessaires de la prière, en particulier qu'elle soit surnaturelle ? L'auteur lui-même nous dit ensuite, pour les actes de la volonté : « Quand je fais ces actes, suis-je dans les conditions voulues pour recevoir la grâce et agir surnaturellement ? Je ne le sais pas certainement. » *Loc. cit.*, p. 628 en note. Eh bien ! la prière est un acte de volonté. De plus, l'acte de foi suppose toujours, comme condition nécessaire, un acte de volonté, et surnaturel. Voir col. 361. Si l'on nous accorde que nous ne pouvons connaître avec certitude la surnaturalité de nos actes de volonté, voilà donc l'acte de foi lui-même dont la surnaturalité retombe dans l'incertitude ; la théorie ne se tient pas. Mais, dit l'auteur, « ce serait aussi me refuser la possibilité de croire (à la révélation) comme Dieu ordonne pourtant que j'y croie, surnaturellement. Qui ne voit l'absurdité de telles suppositions ? » *Loc. cit.* — Réponse. — a) En admettant que la surnaturalité de l'acte tombe sous le précepte divin, si Dieu ne me donnait pas la grâce à tel moment, c'est que son précepte de faire un acte de foi n'urgerait pas pour ce moment-là : un précepte positif n'oblige pas de fait à chaque instant, *pro semper*. — b) On peut d'ailleurs nier que la surnaturalité de l'acte tombe en général sous le précepte. Même pour les actes des vertus théologales, Cajétan admet que le précepte divin peut être accompli par les actes de croire, d'espérer, d'aimer, lors même qu'ils se feraient d'une manière naturelle, et non par l'activité des vertus infuses : *Omnia præcepta virtutum theologicalium... credere, sperare, diligere Deum... potest homo per sua naturalia quantum ad substantiam operum adimplere, et non inquantum impentur ex spe et fide et caritate. Comment. in 1^{am} II^æ, q. cix, a. 4, n. 6*, dans l'édition léonine de saint Thomas, Rome, 1892, t. vii, p. 298. La « substance de l'œuvre » commandée, c'est de croire, d'espérer, d'aimer Dieu, selon les éléments qui tombent sous la conscience et qui dépendent de notre libre choix ; quant à croire, etc., par l'influence de la vertu infuse, cela ne dépend pas de notre pouvoir et de notre choix, et n'est pas précisément l'objet du précepte. Un acte même naturel suffit donc à nous mettre en règle avec notre devoir. Sans doute la fin du précepte, qui est de nous faire produire des actes salutaires et surnaturels, ne serait pas alors obtenue pour le moment ; mais de notre côté nous aurions suffisamment observé le précepte : *finis præcepti non cadit sub præcepto*. Pour une doctrine semblable à celle de Cajétan, nous avons déjà cité les Salmanticenses, col. 234, les Pères dans leur manière de proposer aux fidèles le précepte de la foi, col. 258, le cardinal de Lugo, col. 260.

3. *Infailibilité de l'acte de foi.* — Pour qu'un assentiment soit vraiment « infailible », il faut que ce soit positivement lui, et non pas un pur hasard, qui exclue l'erreur; il faut une impossibilité d'erreur qui dérive de la *propre perfection* de cet acte, ou, ce qui revient au même, de ses *propres principes*, d'où il tire sa perfection. Voir col. 207. — a) Parmi ces principes, il y a d'abord ceux qui influent sur lui *objectivement*, les *motifs* ou preuve de l'assentiment : si cette preuve est d'une valeur absolue, elle communique à l'acte une véritable infailibilité *naturelle*; et voilà, pour un jugement, la seule source d'infailibilité que l'on considère dans l'ordre naturel et humain. C'est aussi la seule qu'en face du fidéisme nous ayons considérée dans les préambules de la foi, et en traitant de la certitude en général et de ses espèces, col. 206-211, et de la certitude relative des simples, col. 219-233. — b) Mais dans un assentiment surnaturel comme l'assentiment de foi, on peut distinguer un autre principe qui influe non pas *objectivement* et comme preuve connue, mais p'utôt *subjectivement* et comme faculté connaissante : c'est la vertu infuse, qui en coopérant à la production de l'acte le rend infailible, puisque l'infailibilité *surnaturelle*, dont nous venons de parler, n'est dans la *vertu* de foi qu'en vue de ses *actes*. Que cette sorte d'infailibilité ne puisse être discernée par nous expérimentalement dans les actes où elle est, qu'elle ne puisse accroître notre fermeté d'adhésion, ni servir à l'apologétique, cela ne l'empêche pas d'exister réellement dans notre acte et de le rendre plus parfaitement lié au vrai en lui-même et aux yeux de Dieu.

Si nous comparons entre elles ces deux infailibilités venues de sources différentes, et qui peuvent se rencontrer dans un même acte de foi, nous reconnaitrons, somme toute, la supériorité de la seconde. La première vient de l'excellence des preuves, et suppose d'assez grandes connaissances apologétiques, qui ne sont pas à la portée de tous les fidèles; la seconde vient de la vertu infuse, ou de la grâce actuelle remplaçant la vertu infuse, et se trouve aussi bien chez les enfants et les simples que chez les fidèles les plus savants : c'est donc *la seule* qui soit *essentielle* à l'acte de foi salutaire et surnaturel, à cet acte qui est le même essentiellement dans tous. La première rapproche l'acte de foi des actes naturels certains, et fait reconnaître sa valeur par la raison humaine; la seconde n'a pas d'analogue dans les certitudes purement naturelles, et donne à la certitude de la foi un caractère spécial et transcendant. La première est liée à l'apologétique; il faut donc qu'au moins quelques-uns dans l'Eglise aient de par leurs motifs de crédibilité cette infailibilité-là, et la fassent valoir pour la défense et la justification de la foi commune à tous; la seconde, n'étant connue qu'en partant de la révélation, ne peut servir à la prouver; et n'étant connue qu'en général et dans l'abstrait, elle échappe dans le concert et pour tel acte déterminé à nos constatations humaines : elle ne peut donc servir comme *discerniculum* ou critère de la révélation pour soi-même, encore moins comme moyen d'apologétique pour les autres. Quand on s'occupe de l'acte de foi à un point de vue purement théologique et nullement apologétique (ce qui n'est pas d'ailleurs la tendance de notre temps), on peut considérer seulement la seconde infailibilité et faire abstraction de la première. On est amené ainsi à prendre comme type l'acte de foi tel qu'il se présente chez les simples. Et telle est, pensons-nous, la position de saint Thomas dans tout le passage *In Boetium* dont nous avons cité quelque chose, col. 370; passage très riche, mais très bref parce qu'il traite beaucoup de choses incidemment, et par suite ne donne pas tous les éclaircissements désirables. Il y parle de motifs qui poussent à la foi, mais qui n'ont réellement

de valeur que pour donner une opinion plus ou moins forte : et tels sont bien les motifs de crédibilité tels qu'ils sont perçus par une multitude de fidèles, bien que ces motifs leur donnent, à eux, une certitude relative et une croyance ferme. Mais une croyance ainsi motivée n'est pas un « jugement parfait » : elle ne peut avoir sa fermeté que grâce à l'imperfection du développement de l'intelligence. *Nec per hoc potest haberi perfectum iudicium de his quibus assentitur.* Opera, édit. Vivès, t. xxviii, n. 508. Elle peut suffire telle quelle dans un jugement spéculatif de crédibilité antérieur à l'acte de foi. Voir col. 231 sq. Mais l'acte de foi lui-même doit être un jugement parfait, un jugement infailible : il faudra donc qu'il puise son infailibilité à une autre source que ces motifs qui ne la donnent pas. *Unde et in fide qua in Deum credimus*, poursuit saint Thomas... *est habitus fidei, divinitus menti humanæ infusum... Non potest fallere... Unde hoc lumen sufficit ad iudicandum.* C'est ce principe surnaturel seul qui donne l'infailibilité et la perfection à ce jugement de la foi tel qu'il est dans tous. Mais de ce que saint Thomas ne considère ici que l'infailibilité *essentielle* de l'acte de foi, il ne s'ensuit pas qu'il nie une autre infailibilité secondaire, qui procède de la perfection des motifs de crédibilité et ne se trouve que dans une partie des fidèles : il en fait seulement *abstraction*. Ainsi peut très bien s'expliquer ce texte; et nous ne voyons pas qu'une interprétation toute différente s'impose à nous, celle qu'en donne M. Rousselot, conformément à son système exposé plus haut, col. 260 sq.

Ce que nous avons dit fera aisément comprendre une preuve donnée par beaucoup de théologiens en faveur de l'infailibilité surnaturelle de l'acte de foi. Cet acte est représenté comme *certain*, véritablement et absolument certain, dans l'Écriture et la tradition, par des expressions comme ἐλεγχος, Heb., xi, 1, πληροφορία, Heb., x, 22; Rom., iv, 21. Voir ci-dessus, col. 86, 88, 89. Donc il doit avoir les deux éléments essentiels de la certitude véritable et absolue, voir col. 206 : non seulement la fermeté d'adhésion, mais encore l'infailibilité. Et le concile de Trente le déclare infailible : « La certitude de foi, dit-il, où l'erreur ne peut se glisser, » *certitudine fidei, cui non potest subesse falsum.* Sess. VI, c. ix, Denzinger, n. 802. Or l'infailibilité de cet acte manquerait dans une multitude de fidèles, s'ils devaient l'emprunter à la valeur des motifs de crédibilité qui les amènent à la foi, s'ils n'avaient pas une autre source d'infailibilité pour leur acte, dans le principe surnaturel qui le produit. Il faut donc admettre (ce que nous savions déjà par ailleurs) que ce principe surnaturel est infailible, qu'il ne peut jamais exercer son acte sur une proposition fausse ou une fausse révélation. Voir, par exemple, Lugo, *De fide*, disp. IV, n. 78, t. i, p. 29; Franzelin, *De traditione*, 2^e édit., Appendix, c. i, sect. ii, n. 5, p. 577-579.

III. LA FOI COMME VERTU THÉOLOGALE; SON OBJET MATÉRIEL ET SON OBJET D'ATTRIBUTION. — 1^o *Notions préliminaires.* — Il existe une vertu infuse de foi, nous l'avons prouvé. Mais toute vertu infuse n'est pas nécessairement théologale. Outre les vertus théologales, la grande majorité des théologiens admet avec saint Thomas contre Scot l'*existence* de vertus *morales infuses* : prudence infuse, tempérance infuse, etc. Voir VERTU. Quoi qu'il en soit de cette controverse, des vertus morales infuses étaient au moins *possibles*, et les concepts de vertu *infuse* et de vertu *théologale* ne se confondent pas. Le premier fait abstraction de l'*objet* de la vertu, et signifie seulement que Dieu est la seule cause efficiente de cette vertu, lui seul pouvant mettre en un instant une vertu dans notre âme; c'est pour la vertu une question d'*origine*. Le second concept roule sur l'*objet* de la vertu : pour qu'elle soit

« théologale », il faut que Dieu en soit l'objet formel et immédiat. C'est du moins la caractéristique principale, donnée communément. La vertu morale, elle, n'a pas immédiatement Dieu pour objet, lors même qu'elle se rapporte à lui médiatement; nous avons dit ailleurs qu'elle a pour motif (objet formel) un certain idéal particulier de bonté morale, une *specialis honestas*, objet qui n'est pas Dieu, quoique dérivé de Dieu. Voir col. 84. Prouver que la foi est une vertu théologale revient donc à prouver qu'elle a immédiatement Dieu pour « objet formel ». L'objet formel est l'objet qui « spécifie » une vertu, c'est-à-dire qui lui donne son caractère propre, sa physionomie, sa « forme », son unité et son être en quelque sorte. Opposé à l'objet « formel », il y a l'objet purement « matériel » que la vertu atteint, *quod creditur, quod amatur*, etc., mais qui ne spécifie en aucune façon. La foi divine atteint des objets de toute sorte, passés, présents et futurs, des biens à espérer, des maux à craindre, etc. Voir S. Augustin cité à l'art. ESPÉRANCE, t. v, col. 606, 607. Si ces diverses catégories d'objets de la foi avaient le pouvoir de spécifier, il faudrait admettre plusieurs vertus de foi, la foi des choses passées, celle des choses futures, celle des biens, celle des maux, etc. Or, nous savons par les documents positifs qu'il n'y a qu'un seul acte de foi, qu'une seule vertu de foi. Ces multiples objets seront donc regardés comme pur objet « matériel » de la foi, pure matière à croire, *quod creditur*.

Mais l'objet formel doit ici se dédoubler. Pour employer la terminologie de plusieurs théologiens, il y a l'*objectum formale quo*, et l'*objectum formale quod*. Le premier n'est pas autre chose que le motif de la vertu, auquel le nom d'« objet formel » est souvent réservé par excellence. Quand, pour mieux le distinguer, les théologiens ajoutent *quo*, voici la raison de cet ablatif causal : c'est par le motif que l'on agit; le motif propre de la vertu est cause de tous les actes de la vertu; c'est un élément essentiellement actif. Voilà pour l'*objectum formale quo*. L'*objectum formale quod* est tout autre chose : comparé au motif dont nous venons de parler, il n'est qu'un objet matériel, que la vertu atteint à l'aide de son motif, et de là ce mot de *quod*; et il n'agit pas sur nous dans tous les actes de la vertu, comme le motif. Mais entre tous les objets matériels de la vertu, il se distingue par une prééminence telle que *tous les autres se subordonnent à lui* : donc lui aussi, à sa manière, donne à la vertu son unité, sa physionomie et son être, donc on peut aussi le regarder comme un objet « formel ». On lui donne le nom spécial d'« objet d'attribution ». Dans les sciences, dans les arts, dans les vertus, l'objet d'attribution, ou *objectum formale quod*, spécifie : nous en avons donné des exemples à l'art. ESPÉRANCE, col. 631, 632.

2° Preuve. — Une vertu sera « théologale », dans le sens le plus complet du mot, si elle trouve immédiatement en Dieu ses deux objets formels, *quo* et *quod*; en d'autres termes, si quelque attribut divin lui sert immédiatement de motif (tout attribut divin s'identifiant avec Dieu même), et si Dieu est son objet d'attribution. Or la vertu de foi réunit ces deux conditions. — 1. Elle a pour motif « l'autorité de Dieu qui révèle », d'après le concile du Vatican; et cette « autorité » se décompose en deux attributs divins : la science infinie « qui ne peut se tromper » et la véracité infinie « qui ne peut vouloir tromper. » Voir le motif spécifique de la foi, col. 98 sq., et surtout col. 107-119. C'est donc sur l'autorité de la révélation divine, sur quelque chose de divin, que nous appuyons tout assentiment de foi salutaire. Et cet objet formel détermine conséquemment le vaste domaine de la matière à croire, de l'objet matériel, qui sera toute vérité révélée; à la condition, bien entendu, qu'elle nous appa-

raisse suffisamment comme révélée. — 2. Bien des théologiens s'en tiennent là, pour prouver que la foi est une vertu théologale; et le motif de la foi est bien ce qu'il y a de principal à considérer dans cette preuve. Néanmoins, pour donner un concept plus complet et une preuve adéquate, il faut avec saint Thomas considérer encore l'objet d'attribution de la foi, et montrer que cet objet est Dieu lui-même.

3° L'objet d'attribution de la foi, et son objet purement matériel. — La vertu de foi nous sert donc à croire, surnaturellement et salutairement, toutes les vérités que Dieu a révélées, qui sont pour elle l'objet matériel. Mais ces vérités révélées ne sont pas toutes sur la même ligne, pour ainsi dire. Il y a entre elles une subordination et comme une hiérarchie, ainsi qu'il convenait au Dieu révélateur qui met de l'ordre dans tous ses ouvrages. Au sommet, l'objet principal de la révélation, Dieu; le reste, objet purement matériel, n'a été révélé qu'à cause de lui, afin de le mieux connaître; telle a été l'intention divine en révélant. Comment la connaissons-nous? Ce n'est pas *a priori*. Puisque la révélation, don surnaturel, dépendait de la liberté et de la libéralité divines, Dieu aurait pu, à la rigueur, ne rien révéler sur lui-même, et cependant enseigner par révélation à sa créature quelque connaissance utile : à peu près comme les païens attribuaient à leurs dieux la révélation de différents arts, Cérès avait enseigné aux hommes l'agriculture, etc. Dans cette hypothèse qui n'a rien d'impossible, la révélation n'eût pas été une religion; à moins de tomber dans l'erreur des manichéens, qui donnaient à toute espèce de vérité prétendue révélée un caractère religieux, et dissertaient dans leurs églises sur le cours des astres, ce qui les avait amenés à faire parade de science et à mépriser la foi des catholiques qui s'avouait étrangère à cette science. « Le prophète Manès, disait son disciple Félix, a enseigné aux hommes le cours du soleil et de la lune. » Dans S. Augustin, *De actis cum Felice manichæo*, l. I, c. ix, P. L., t. XLII, col. 525. Une révélation pourrait donc n'être pas une religion, et ne devrait pas s'enseigner à la place de la religion. Cf. Lugo, *Disp.*, 1891, t. I, *De fide*, disp. III, n. 11. p. 235. Mais dans l'ordre présent, Dieu ne s'est pas proposé d'enseigner les arts ni les sciences. Voir la réponse de saint Augustin à Félix, *loc. cit.*, c. x. Et si l'on examine le contenu de la révélation qu'il a faite, on voit que Dieu, sa nature, ses divers attributs, ses desseins, ses préceptes, ses miracles, les vertus qui nous unissent à lui, le péché qui l'offense, les moyens qu'il nous a donnés de le connaître, de le servir, d'obtenir notre pardon, d'arriver un jour à le posséder dans le ciel, remplissent les pages de la Bible et de l'Évangile; on voit que notre révélation est une religion, qu'elle nous fait connaître un ensemble de rapports avec Dieu; aussi le sens commun des chrétiens prend-il ces deux mots comme synonymes : « révélation chrétienne, religion chrétienne. » Où sont représentés les articles principaux de la foi? Surtout dans le symbole. Or le symbole est plein de Dieu, des trois personnes de la sainte Trinité, de leurs œuvres divines; sur les êtres différents de Dieu, on y trouve relativement peu de chose, et cela encore à cause d'une opération toute spéciale par laquelle Dieu manifeste en ces êtres sa puissance et sa bonté et les attire à lui : *Credo... sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam æternam*. Aussi, de l'avis des Pères et des docteurs, l'objet que nous croyons avant tout, c'est Dieu. « Le premier et le principal devoir de la foi, dit saint Augustin, c'est de croire en celui qui est le vrai Dieu. » *De civitate Dei*, l. IV, c. xx, P. L., t. XLI, col. 127. Et « croire en Dieu », ici, ce n'est pas seulement croire sur la parole de Dieu; ce qui a lieu dans tout acte de foi, quelle que soit sa

matière : mais c'est encore croire Dieu, c'est-à-dire ce que Dieu a révélé sur lui-même, principale partie de la révélation, à laquelle répond le principal devoir de la foi.

Saint Thomas dit la même chose de la révélation. Voir col. 123. Il en tire cette conséquence : *Fides... ipsum Deum habet sicut principale objectum, alia vero quæcumque sicut consequenter adjuncta. De veritate*, q. xiv, a. 8. Il donne à cet objet principal la qualification d'« objet formel ». *Sum. theol.*, II^e II^e, q. vii, a. 1, ad 3^{um}. Il joint synthétiquement les deux objets formels, *quo et quod*, dès le premier article où il commence à traiter de la foi. *Ibid.*, q. i, a. 1. Dès le début, il ne pouvait donner de la foi une idée plus caractéristique, plus spécifique, ni mieux montrer pourquoi c'est une vertu théologale. Avec saint Thomas, tous les théologiens de toutes les écoles sont ici d'accord. Calvin leur a cherché noise : « Quand on dispute de la foi aux écoles de théologie, écrit-il, en disant crûment que Dieu en est l'objet, ils égarent ça et là les pauvres âmes en spéculations volages... Saint Paul proteste qu'il n'a rien estimé digne d'être connu, que Jésus-Christ... (Les théologiens sorbonniques) ont couvert tant qu'ils ont pu Jésus-Christ d'un voile. » *Institution*, l. III, c. ii, n. 1, 2, dans le *Corpus reformatorum, Calvini opera*, t. iv, p. 10, 11. Ce n'est pas « couvrir Jésus-Christ d'un voile » que de reconnaître Dieu comme objet suprême auquel tout se rapporte dans la révélation et dans la foi. Car enfin, ou Calvin prend ici Jésus-Christ comme Dieu, ou il le prend comme homme. Dans le premier cas, il revient à dire ce que nous disons, et la querelle est futile. Dans le second cas, il devra bien accorder que la révélation de l'humanité du Christ est subordonnée à celle de la divinité, qui reste l'objet suprême de notre connaissance et de notre amour. Jésus, parlant de la mission qu'il a reçue comme homme pour transmettre aux hommes de ses lèvres humaines la divine révélation, dit : « Mon Père..., j'ai consommé l'œuvre que vous m'avez donnée à faire... J'ai manifesté aux hommes *notre nom* » (votre nature divine, votre autorité suprême, etc.). *Joa.*, xvii, 4, 6. Voilà l'objet, sinon unique, du moins principal de la révélation faite par le Christ. Jamais d'ailleurs les théologiens catholiques n'ont contesté que la sainte humanité du Christ, après la divinité, soit au premier rang par rapport à tout le reste, qu'elle ait dans la révélation chrétienne, en ce sens, une primauté relative.

L'objet d'attribution de la foi, si on le considère dans le concret, c'est donc Dieu. Si on le considère dans l'abstrait, dans les énoncés qui nous disent quelque chose de Dieu, et qui sont aussi *objet de foi*, voir col. 129-131, alors la question se pose de nouveau. Ces nombreuses vérités sur Dieu que nous donne la révélation sont-elles toutes sur la même ligne ? Ou bien y a-t-il entre elles une subordination, une sorte de hiérarchie dans la pensée et l'intention divine, ce qui continuerait et pousserait jusqu'au bout l'ordre déjà constaté dans la révélation ? Cette seconde position est bien à présumer d'après ce qui précède. Elle se prouve d'ailleurs en désignant dans la révélation une catégorie de vérités qui domine, qui se subordonne les autres vérités sur Dieu : ce sont les mystères. Nous avons déjà distingué, parmi les vérités sur Dieu, deux catégories, l'une que saint Paul appelle *quod notum est Dei*, l'autre qu'il appelle *profunda Dei*, les mystères. Voir col. 364. Or ce sont les *mystères* seuls qu'il indique comme objet de sa prédication, I Cor., ii, 7-10 : sans doute parce que c'en est l'objet principal. C'est parce qu'elle entrevoyait déjà ces profondeurs mystérieuses que la foi, malgré son imperfection, a pu être appelée par plusieurs Pères et docteurs de l'Église une anticipation, un avant-goût de la vision béati-

fique. Voir col. 363. C'est bien là l'objet principal, puisque seul il donne à la foi chrétienne son rapport essentiel à la vision céleste. D'autres docteurs, dans cette célèbre définition de la foi : *Fides est... argumentum non apparentium*, Heb., xi, 1, entendent par *non apparentium* les mystères ; et non sans raison, car seuls les mystères ont cette propriété de rester « non apparents », voilés, même après que la foi, leur servant de preuve, a donné la conviction de leur existence, suivant la remarque du concile du Vatican. Voir col. 358. Ainsi ce passage est-il entendu par saint Grégoire le Grand : *Fides*, dit-il, *illarum rerum argumentum est, quæ apparere non possunt. Homil. in evang.*, homil. xxvi, n. 8, *P. L.*, t. lxxxvi, col. 1202. *Apparere non possunt* est plus clair que *non apparentium* pour indiquer le mystère. Mais si la foi, quoiqu'elle atteigne d'autres objets que les mystères, voir col. 377, est définie comme si elle n'avait pas d'autre objet, c'est que le mystère est son objet principal, son objet d'attribution : on sait qu'une science, par exemple, se définit fort bien par son objet d'attribution. Saint Thomas entend de même l'expression scripturaire *non apparentium* : « La foi, dit-il, a pour objet les choses invisibles qui dépassent la raison humaine (les mystères) : c'est pourquoi l'apôtre dit (Heb., xi, 1) que la foi a pour objet les choses non apparentes. » *Sum. theol.*, I^e, q. xxxii, a. 1. Le saint docteur affirme très nettement la thèse que nous exposons ici, quand il dit : « Certaines vérités tombent sous la foi directement et par elles-mêmes, *per se directe* : ce sont celles qui dépassent la raison naturelle, comme la trinité, l'incarnation. D'autres tombent sous la foi en tant qu'elles sont subordonnées à celles-là, *ordinata ad ista*, et qu'elles s'y rapportent d'une manière ou d'une autre : ainsi toutes les vérités révélées que contient l'Écriture. » *Sum. theol.*, II^e II^e, q. viii, a. 2. Cf. q. i, a. 6. De là aussi très souvent, chez saint Thomas, les mots *res fidei*, *ea quæ sunt fidei*, pour indiquer les mystères, comme si c'était l'unique objet de la foi, parce que c'en est l'objet d'attribution. *Sum. theol.*, I^e, q. xxxii, a. 1 ; II^e II^e, q. i, a. 5, ad 2^{um} ; *In Boetium*, etc. En cela il imite les Pères, qui, réservant le nom de « foi » (pris ici objectivement) aux principaux mystères de la religion, ont écrit des « traités de la foi », des « expositions de la foi » qui ne sont pas autre chose qu'un exposé de la trinité, ou de la trinité et de la rédemption. Ainsi saint Athanase a composé une *Exposition de la foi*, *P. G.*, t. xxv, col. 199 sq., saint Grégoire de Nysse un *Traité de la foi*, *P. G.*, t. xlv, col. 135 sq., saint Ambroise le *De fide ad Gratianum*, *P. L.*, t. xvi, col. 527. Outre les raisons déjà indiquées pour que le mystère soit l'objet principal de la foi, signalons-en quelques autres. La foi est plus liée au mystère, parce qu'elle lui est plus nécessaire : sans elle il ne peut être connu en aucune façon, tandis que d'autres vérités révélées ne sont pas inaccessibles à la raison. Voir S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. xiv, a. 9. La révélation des mystères est doublement surnaturelle. Voir col. 358. Elle montre la familiarité d'un Dieu qui communique ses secrets. Marc., iv, 11 ; *Joa.*, xv, 15. En croyant le mystère, la foi a un mérite spécial, elle triomphe de plus d'obstacles, elle rend plus d'honneur à Dieu : plus une chose est difficile à admettre, plus on honore le témoin sur la parole duquel on l'admet. En croyant le mystère, la foi fait briller davantage son efficacité, sa puissance. « Sa vertu, dit Scheeben, consiste précisément à rendre ce qui est invisible aussi certain que ce qui est visible. Heb., xi, 27. Plus un objet dépasse la sphère naturelle de l'homme, plus il est caché à son regard naturel, plus il offre d'occasions à la foi de manifester sa vertu intime... La foi est donc une connaissance transcendante... Le mystère est son élément propre, et c'est

en lui qu'elle règne et qu'elle triomphe. » *Dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 41, p. 467. Cf. Salmanticensis, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. I, n. 33, p. 17; C. Pesch, *Prælectiones dogm.*, 3^e édit., Fribourg, 1910, t. VIII, n. 398, p. 183. Les mystères *spécifient* donc la foi, et lui communiquent les caractères particuliers que nous venons de signaler, et en outre celui d'obscurité. Voir ce qui sera dit de l'obscurité de la foi.

Ainsi, l'objet d'attribution de la foi, en un sens plus précis, c'est *Dieu dans ses mystères*. On peut serrer encore la question, et se demander si, parmi ces mystères eux-mêmes, il n'y a pas une hiérarchie et une subordination, en sorte qu'un seul domine. Dieu mettant l'ordre dans tout ce qu'il veut et ce qu'il fait, il est raisonnable de penser qu'il l'a poussé jusque-là dans sa révélation. Ce mystère suprême, au point de vue spéculatif, pourrait être la Trinité; au point de vue pratique, la vision intuitive de Dieu, ou fin surnaturelle qui commande toute notre vie. Il y a d'ailleurs une étroite liaison entre ces deux mystères, puisque la contemplation de Dieu dans sa vie intime, dans sa Trinité, fera l'objet de notre béatitude surnaturelle. Saint Thomas désigne l'objet d'attribution, quand il dit des nombreux objets matériels de la foi : *Tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum*. Il le précise, en ajoutant aussitôt : *prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem*. *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. I, a. 1. *In divinam fruitionem*, vers la béatitude surnaturelle : pour quoi la nommer ici à propos de l'objet d'attribution, sinon parce qu'il la regarde comme la suprême détermination de cet objet, comme le mystère suprême auquel se rapportent toutes les vérités révélées? Et comme cette béatitude surnaturelle est en même temps l'objet d'attribution de notre espérance, voir ESPÉRANCE, col. 631, on aurait là une explication plus profonde de la célèbre définition *Fides est sperandum substantia rerum*, Heb., XI, 1 : la foi y serait définie par son objet d'attribution, la béatitude céleste qu'elle croit, *res sperandæ*. Et l'on conçoit qu'en parlant aux convertis du judaïsme, ad *Hebræos*, il ait été plus opportun d'insister sur cet objet que sur le motif de la foi. Les juifs, en effet, habitués à s'enfermer avec la loi mosaïque dans le cercle étroit des promesses de biens temporels, avaient quelque peine à s'élever à la foi et à l'espérance des biens de la vie future. Au contraire, le motif de la foi, l'autorité de la parole de Dieu, ne leur offrait guère de difficulté, accoutumés qu'ils étaient dès l'enfance, et par l'esprit public de leur race, à vénérer l'Écriture, la révélation divine. On n'avait donc pas, avec eux, à mettre en relief le motif de la foi; il est d'ailleurs, dans cette définition, indiqué implicitement, puisque les mystères et les promesses divines ne peuvent être admis que sur le témoignage de Dieu.

Si Dieu n'avait pas élevé l'homme à la fin surnaturelle ni révélé de mystères, il n'aurait pas mis dans les âmes la vertu infuse de foi, qui correspond à ce haut objet; il aurait pu cependant révéler des vérités moins éloignées de notre raison, et l'homme aurait dû croire cette révélation : mais sa foi, quoique semblable à la nôtre par son motif ou *objectum formale quo*, aurait différé par l'*objectum formale quod*, qui n'aurait pas été Dieu dans ses mystères. Elle aurait donc été d'une autre espèce que la nôtre; et même, à proprement parler, n'aurait pas été un acte de vertu théologale, du moins dans le même sens. C'est l'opinion de saint Thomas : il rattache au mystère divin, comme à leur objet propre, nos trois vertus théologiques : « L'objet des vertus théologiques est Dieu lui-même... en tant qu'il dépasse la connaissance de notre raison. » *Sum.*

theol., I^a II^æ, q. LXII, a. 2. Il les rattache même plus spécialement au mystère de la béatitude surnaturelle. Voir ESPÉRANCE, t. V, col. 645, 646. « C'est par là, dit-il, que la vertu infuse de foi se distingue de la « foi » dans un sens plus général, qui ne serait pas ordonnée à la béatitude que nous espérons maintenant. » II^a II^æ, q. IV, a. 1.

Les auteurs n'ont point manqué qui, à la suite de saint Thomas, ont considéré la béatitude surnaturelle comme le suprême objet d'attribution de la foi. *Fides primarie respicit beatitudinem*, dit Louis de Torrez, S. J., et *alia in ordine ad illam; et ideo per objecta, quorum est spes, definita est fides*. Heb., XI, 1. *Disput. in II^{am} II^æ*, Lyon, 1617, col. 454. A cela revient la thèse de quelques auteurs scolastiques : *Objectum attributionis fidei est Deus sub ratione glorificatoris*, ou celle de Lugo : *Objectum... est Deus secundum se, et ut assequibilis a nobis*. *Disput.*, t. I, *De fide*, disp. III, n. 14, p. 236. Et de nos jours le cardinal Billot : *Dicendum, objectum attributionis (fidei) esse ipsum Deum ut finem supernaturalem. De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. x, p. 233, 234.

Quant aux objets matériels de la foi, en dehors de l'objet d'attribution, le même cardinal les classe en deux catégories. Il y a d'abord les vérités qui de leur nature se rapportent, d'une manière ou d'une autre, à l'acquisition de cette fin surnaturelle : soit qu'elles en indiquent les moyens, soit qu'elles signalent les obstacles à éviter, soit qu'elles proposent des modèles, des symboles, des figures de cette acquisition, soit qu'elles entrevoient les profondeurs que contempera la vision céleste, etc. Ce sont les vérités qui appartiennent par elles-mêmes à la foi. Il y a ensuite des vérités qui n'ont pas par elles-mêmes cette valeur religieuse, qui n'ont été révélées que par « pure concomitance », comme sont bien des faits historiques révélés dans l'Écriture et à ce titre objets matériels de la foi. *Loc. cit.*, p. 235-238. Plusieurs donnent à cette dernière classe le nom de *revelata per accidens*. Ces choses-là n'ont pas été révélées pour elles-mêmes, mais seulement pour aider à connaître les autres, ad *manifestationem aliorum*, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. I, a. 6, ad 1^{um}; c'est un cadre qui fait ressortir les autres vérités, celles dont la révélation a été directement voulue. *In Scripturis*, dit Bellarmine, *plurima sunt, quæ ex se non pertinent ad fidem, id est, quæ non ideo scripta sunt quia necessario credenda erant, sed necessario creduntur quia scripta sunt*. *Controu.*, I, *De verbo Dei*, l. IV, c. XII, dans *Opera*, Paris, 1870, t. I, p. 229. Nous n'avons pas d'ailleurs à considérer ici les phrases de l'Écriture qui contiennent un ornement de parabole, ou une citation, ou une invocation, etc., et par conséquent point d'*affirmation directe*, point de témoignage de Dieu, point de vérité révélée, point d'*objet matériel* de la foi. Cet objet, d'après le cardinal Billot, peut se partager finalement en trois classes : *objectum primarium* ou *attributionis* — *secundarium* — *pure accidentarium*. *Loc. cit.*

Nous ne traiterons pas davantage de l'*objet matériel* de la foi. Sous cette rubrique, les anciens théologiens faisaient entrer l'étude des symboles de foi, l'étude de toutes les « règles de foi », voir col. 160 sq., Écriture, tradition, conciles, pape; l'étude de l'Église, alors moins fouillée qu'aujourd'hui, l'infaillibilité et son objet, etc. Aujourd'hui, ces vastes sujets ont quitté le traité de la foi et constituent des traités à part. Voir CONCILES, ÉGLISE, PAPE, SYMBOLES. A propos de l'objet matériel de la foi, on abordait aussi l'*histoire de la révélation* dans l'Ancien et le Nouveau Testament; comment la révélation s'est accrue peu à peu avant Jésus-Christ, et surtout par son enseignement et celui de ses apôtres; comment au contraire, après la mort des apôtres, il n'y a plus de nouvelle révélation

publique, voir col. 146, plus d'accroissement d'articles, et les articles de foi ne font plus que s'explicitier davantage. Voir RÉVÉLATION. Une autre question préoccupait les scolastiques à propos de l'extension plus ou moins grande de l'objet matériel de la foi : c'était de savoir si, dans un syllogisme où seulement l'une des deux prémisses est une vérité de foi divine, la conclusion est elle-même une vérité de foi, un objet matériel de la foi; si l'on peut dire que Dieu a eu l'intention de la révéler en révélant les prémisses de foi. Cette question particulière, difficile et controversée, et qui demanderait des précisions et des distinctions, n'est pas nécessaire pour l'ensemble de la théorie de la foi, et c'est pourquoi nous pouvons l'omettre, d'autant qu'elle se rattache à la question du développement du dogme, que l'on a coutume de traiter à part aujourd'hui. Voir cette question dans Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, prop. xx, p. 243-268; Billot, *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. xii, xiii, p. 258-272; Pesch, *Prælectiones dogm.*, 3^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. viii, prop. xv, p. 118-126. Voir ici EXPLICITE ET IMPLICITE, t. v, col. 1869, 1870; DOGME, t. iv, col. 1576, 1577, 1641-1647. Voir, dans le Dictionnaire apologétique de la foi catholique, l'art. Dogme, col. 1144, 1145.

4^o En quoi consiste, pour la foi, la souveraine appréciation de son objet. — C'est une propriété commune aux vertus théologiques d'apprécier leur objet par-dessus tout, comme il le mérite, cet objet étant Dieu. On dit de l'acte de ces vertus, qu'il est *appretiative summus*, qu'il adhère à Dieu *super omnia*, qu'il préfère Dieu à tout. Il y a une certaine ambiguïté dans le mot « préférer » : la préférence de l'esprit, et celle du cœur. Voir ESPÉRANCE, t. v, col. 646; cf. col. 616. Il ne faudrait pas, sous prétexte que la foi est un acte intellectuel, s'arrêter à une préférence de l'esprit, à un jugement qu'on pourrait appeler « d'excellence » ou de « préférence », par exemple : « L'autorité de Dieu comme témoin est plus infailliblement liée au vrai que tout autre moyen de connaître; les vérités révélées sont plus sûres que toutes nos vues personnelles et toutes les autorités humaines. » Nous n'avons garde de contester la vérité d'un pareil jugement, que nous avons nous-même prouvée plus haut, col. 331 sq., ni sa nécessité pour préparer les voies à la volonté : il doit être considéré comme faisant partie des « jugements de crédibilité » requis pour diriger la marche de la volonté dans la foi. Mais si l'on se bornait à ce jugement, l'acte de foi n'aurait pas tout ce qu'il lui faut pour être *appretiative summus*, pour préférer à toute chose le Dieu véridique, comme c'est de l'essence de la foi d'après saint Thomas : *De ratione fidei est, ut Veritas Prima omnibus præferatur. Sum. theol.*, II^a II^æ, q. v, a. 4, ad 2^{um}. Il faut y ajouter une préférence de la volonté, comme dans les autres vertus théologiques. De même que la charité préfère l'amitié divine à tout ce qui peut la détruire en nous rendant ennemis de Dieu, c'est-à-dire est prête à sacrifier tout ce qui la détruirait; de même que l'espérance préfère le bonheur ineffable, qu'au ciel on trouvera en Dieu, à tout autre bonheur qu'elle est prête à lui sacrifier, ne désespère pas d'y atteindre un jour et compte pour cela sur le secours divin plus que sur les forces de l'homme dont elle se défie, voir ESPÉRANCE, col. 647, 648, de même, dans la foi, la volonté est prête à écarter l'intelligence de tout ce qui viendrait contredire la révélation divine, à le faire rejeter comme faux par le seul fait de l'opposition à cette révélation bien constatée. C'est non seulement, par un jugement, reconnaître en principe l'excellence de la parole de Dieu, mais encore la choisir en pratique comme le critère qui tranchera tous les conflits avec la prétendue science, comme la norme qui dominera tout dans notre intelligence, la grâce

aidant. Ainsi le *super omnia* se précise, et se ramène, dans l'ordre de la volonté et de la pratique, à *super omnia contraria*. Qu'on doive l'entendre ainsi, c'est ce qu'il est facile de montrer par les raisons et les autorités suivantes.

1. Quand un théologien fait la théorie de l'acte de foi, il ne doit pas la tirer *a priori* de son cerveau, mais il doit avant tout utiliser les éléments qui lui sont fournis par les documents positifs de la révélation et de l'Église. Or nous savons déjà, par ces documents, que tout fidèle doit avoir cette *résolution générale*, ce ferme propos, de préférer en cas de conflit les vérités révélées à tout ce qui pourra les contredire. Voir col. 329 sq. Une résolution générale est une disposition de la volonté, qui se prépare d'avance à faire toujours son devoir : et le devoir de la volonté, dans la foi, consiste à appliquer l'intelligence à ceci, à la détournement de cela, à supprimer les doutes imprudents en supprimant les sophismes déraisonnables, etc. Voilà donc un élément volontaire de la foi qui nous est fourni par les documents positifs; il se rapporte évidemment, de sa nature, au *super omnia*, à la souveraine préférence que nous devons donner à l'objet de la foi : il faut donc s'en servir pour expliquer le *super omnia*. Si dans cette explication on le laissait de côté, on ferait œuvre, non pas de théologien, mais de constructeur de systèmes *a priori*.

2. Si l'on réduisait le *super omnia*, dans la foi, à un « jugement d'excellence », le *super omnia* se rencontrerait même chez les hérétiques les plus coupables. Car, en général, ils reconnaissent théoriquement ce principe abstrait de l'excellence du témoignage divin, et des devoirs qui s'ensuivent. N'est-ce pas un principe évident de la raison, et que nul ne peut ignorer? Voir Pie IX, encyclique *Qui pluribus*, Denzinger, n. 1637. Leur faute n'est pas de nier ce principe, mais de priver pratiquement du culte qui lui est dû l'autorité du Dieu qui révèle, en cherchant à se persuader que tel article qui leur déplaît (et qui, au fond, leur est suffisamment proposé comme révélé) n'est pas contenu de fait dans la révélation. Leur volonté mal disposée, influant à tort sur l'intelligence, ils préfèrent sur un point, à la parole de Dieu suffisamment constatée, leurs vues personnelles ou des autorités humaines ou des doutes imprudents et sophistiques. Et quand on en est là sur un point, comment dire sérieusement qu'on est prêt à sacrifier à la parole de Dieu tout ce qui lui est contraire? Dans la disposition d'âme où ils sont, il est donc impossible qu'ils aient sérieusement cette résolution générale, que nous avons prouvée nécessaire à tout fidèle; et par suite il est impossible de dire qu'ils préfèrent, dans toute la force du terme, la parole de Dieu, comme ils sont tenus de le faire, qu'ils en ont une appréciation souveraine, etc. Cette appréciation souveraine renferme donc plus qu'un jugement d'excellence.

3. Parmi les théologiens dont l'attention s'est portée sur ce *super omnia* et qui en ont donné l'explication (beaucoup ne l'ont pas fait), nous n'en trouvons point qui aient été assez intellectualistes pour le réduire à un simple jugement de l'intelligence; et nous pouvons en citer plusieurs qui esquissent une explication conforme à celle que nous avons donnée. « Les vertus théologiques, dit Sylvestre Maurus, sont celles par lesquelles l'intelligence et la volonté adhèrent à Dieu comme à la fin dernière et à la première règle... Mais adhérer ainsi à un motif, c'est le préférer à tous les motifs contraires. » Si, en effet, dans la foi, nous prenons la révélation comme règle de notre intelligence, par là même nous rejetons tout ce qui serait contraire à cette règle. « Par l'acte de foi théologique, conclut-il, telle est donc notre adhésion à la Première Vérité qui révèle, que nous la préférons à tous les motifs con-

traies, et c'est pourquoi saint Thomas dit : *De ratione fidei est, ut Veritas Prima omnibus præferatur.* » *Opus theologicum*, Rome, 1687, t. II, q. CXXXIX, p. 443. « La foi divine, si elle est vraiment ce qu'elle doit être, dit Kilber, est *appetitive super omnia divinæ auctoritati ac revelationi graviter opposita*... Son assentiment présuppose une *volonté efficace* de captiver et de soumettre en tout l'intelligence à la divine autorité qui parle : soit parce que c'est nécessaire pour croire de tout cœur, Act., VIII, 37, soit parce qu'une véritable et entière *captivité de l'intelligence* l'exige. II Cor., x, 5. » Dans la *Theologia Wirceburgensis*, *De fide*, n. 221 ; ou dans le *Theologiae cursus* de Migne, t. VI, col. 594. « Tout acte de foi chrétienne, dit Platel, implique du côté de la *volonté* un ferme propos de se soumettre en tout à la divine autorité suffisamment proposée... De là vient que l'acte de foi chrétienne, *commandé par cette pieuse affection dont la portée est universelle*..., ne peut se trouver chez un *hérétique formel* (hérétique de mauvaise foi) qui nie un article quelconque de la foi. Bien qu'il ne nie pas l'infaillibilité de la révélation divine en général, mais seulement que *tel article soit révélé*..., il fait pourtant injure à la divine autorité : parce que sa négation ne se produit pas dans des circonstances quelconques, mais dans le cas précis où cet article lui a été suffisamment proposé. Par là il fait une *grave injure à la divine autorité* (non pas en la niant théoriquement elle-même, mais en éludant pratiquement le culte qu'il lui doit), comme il ferait injure au roi, s'il ne voulait pas se rendre au témoignage du roi absent (ou à son ordre), quand il lui serait suffisamment proposé (par un intermédiaire digne de foi, une pièce authentique, etc.). Aussi un tel acte (l'acte de foi d'un hérétique formel sur les articles qu'il lui a plu de conserver) ne peut procéder de cette pieuse volonté de rendre un culte suprême à la divine vérité, *volonté requise* pour l'assentiment surnaturel de foi chrétienne, et qui donne à l'acte de foi d'être *ex toto corde et super omnia.* » *Synopsis cursus theol.*, Douai, 1706, part. III, n. 267 sq., p. 277. « On ne peut faire un acte de foi divine (salutaire et surnaturelle), avait déjà dit Lugo, qu'en vertu de la volonté universelle de soumettre son intelligence à la foi. C'est faute de cette volonté qu'il ne peut y avoir un acte de foi divine dans l'hérétique (formel) même sur les autres articles de foi qu'il croit. » *Disput.*, t. II, *De fide*, disp. XX, n. 186, p. 50. Et c'est la raison pour laquelle cet hérétique perd la vertu infuse de foi, désormais inutilisée par sa faute.

4. *Conséquences.* — Ainsi notre manière d'entendre le *super omnia* rend bien compte de cette thèse communément admise en théologie, que l'hérétique formel ne peut faire de véritables actes de foi sur les dogmes mêmes qu'il a conservés et qu'il reconnaît comme révélés. Tant qu'il cherche à se persuader, contre la réclamation intime de sa conscience, que tel dogme n'est pas révélé, il ne peut avoir sérieusement le ferme propos universel de soumettre son intelligence à la révélation comme à sa règle suprême ; de même qu'un pécheur, attaché à un péché mortel, ne peut avoir sérieusement le repentir des autres ni le ferme propos universel d'éviter tout péché mortel. Cet élément de volonté défectueuse n'a pas échappé à saint Thomas, quand, traitant cette thèse, il dit de l'hérétique formel : *Inhæret propriæ voluntati*... *Non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ*, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. v, a. 3 ; et quand il distingue de cette mauvaise disposition la bonne volonté du fidèle, qui *paratus est omnia credere.* *Loc. cit.*, a. 4, ad 1^{um}. Voilà la ligne de démarcation nettement tracée entre l'hérétique formel et le vrai fidèle. « Seul, dit l'abbé Mérit, le vrai fidèle accepte avec un filial empressement toute parole de Dieu, disposé toujours... à faire de la

parole de Dieu l'unique règle de ses pensées, de ses sentiments et de toutes ses actions. » Cette vraie foi peut se trouver même chez les hérétiques matériels, « mutilée, mais vivante dans les âmes invinciblement trompées ; enfants ravis à l'Église, jetés et retenus de force hors de la maison de famille, mais que la *bonne volonté* tient unis, sans qu'ils le sachent, à la pensée, à l'amour de leur mère. » Si nous pouvions lire dans les cœurs, « partout ailleurs n'apparaîtraient que de vains simulacres de foi... La foi de tant d'hérétiques et schismatiques fameux, de tant d'arrangeurs de religions !... Le monde entier atteste, eux-mêmes confessent, que leur *credo* d'aujourd'hui n'engage pas celui de demain... Prétendre que ces penseurs sans frein ni règle ont la foi, une foi comparable à celle des vrais chrétiens, c'est se moquer ouvertement de Dieu, des hommes et de soi-même. Pour croire en chrétien, il faut soumettre entièrement et irrévocablement son intelligence à la parole de Dieu. » *La foi*, Paris, 1880, p. 44-46.

C'est cet élément essentiel de la foi, si l'on n'y prend pas garde, qui peut manquer à la conversion de certains intellectuels de l'anglicanisme, habitués à décider de tout suivant leurs vues personnelles ou leur caprice, et qui n'ont jamais compris, dans leur milieu particulier d'indépendance spéculative, ce que c'est qu'une règle de l'intelligence et une autorité doctrinale, même en Dieu. On en a vu qui, dégoûtés de leur secte, pris un jour d'une sorte d'engouement pour l'Église catholique parce qu'ils la trouvaient seule logique, se sont convertis en vertu d'une théorie personnelle, qui leur plaisait en tant que personnelle. Plus tard, la même mobilité de pensée et le même attachement à leurs idées du moment les a ramenés au protestantisme. Quelqu'un qui les connaissait bien, un illustre converti de l'anglicanisme, Mgr Croke Robinson, ancien *fellow* d'Oxford, écrit à leur sujet : « Ce ne sont pas des apostasies réelles... Ils n'avaient qu'une conviction intellectuelle. » C'est-à-dire qu'il leur manquait cette humble, entière et irrévocable disposition de la volonté, élément nécessaire de la foi. « Ces gens ne sont pas des apostats, car ils n'ont jamais eu la foi. » *Roads to Rome*, collection de souvenirs personnels de plusieurs convertis, Londres, 1901, p. 221. C'est dans le même sens que nous partageons cette théorie du même auteur : « La conviction intellectuelle n'est pas la foi... Il y a des milliers de gens aujourd'hui qui sont intellectuellement convaincus que, de toutes les sociétés se prétendant chrétiennes, seule l'Église catholique est logique et inattaquable dans ses articles de foi. Mais ils ne deviennent pas et ne deviendront jamais catholiques, parce qu'ils n'ont pas la foi... Dieu seul peut donner la faculté de voir dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature ; et jusqu'à ce qu'il la donne, personne ne peut l'atteindre par aucun procédé de raisonnement scientifique. » *Loc. cit.* Ce n'est pas que la grâce de la foi ne soit offerte à tous, mais l'orgueilleuse indépendance dont nous avons parlé lui oppose un obstacle absolu.

5. *Remarques.* — a) Quand nous disons que cette « résolution de préférence » est un élément de la foi, nous ne prétendons pas qu'elle doive être *renouvelée à chacun des actes de foi*. Ce serait mettre à l'acte de foi une condition onéreuse et restrictive, qui diminuerait forcément le nombre de ces actes, appelés pourtant à être fréquents dans la vie du chrétien, comme nous le savons par la révélation. Un théologien n'a pas le droit de poser de telles conditions, à moins d'y être forcé par la révélation même ou ses conséquences logiques. Or ici, rien ne nous force à exiger, pour qu'il y ait vraiment acte de foi, un renouvellement actuel de cette disposition d'âme, *toties quoties*. Une disposition générale de la volonté ne peut-elle

pas demeurer et exercer une influence virtuelle sur tous les actes de foi, sans être aussi souvent renouvelée par un acte réfléchi, distinct et pleinement conscient? Si ce renouvellement en règle était nécessaire, l'Église devrait en avertir les fidèles, qui n'y pensent pas, et, infaillible gardienne de la foi et de la morale, elle ne manquerait pas de le faire : or elle ne le fait pas. Du reste il y a, comme préludes nécessaires de l'acte de foi, d'autres actes qui n'ont pas besoin, eux non plus, d'être ainsi renouvelés. Telle la preuve apologetique du fait de la révélation; nous savons confusément qu'elle existe, que nous l'avons vue, mais nous ne la repassons pas dans notre esprit à chaque nouvel acte de foi. Il en sera de même de cette résolution, qui prélude à l'acte de foi du côté de la volonté. Et en général, tout acte de vertu que l'on ne fait pas pour la première fois, qui est passé plus ou moins en habitude, peut être beaucoup plus rapide, confus et implicite, parce qu'il s'appuie sur des actes précédents de la même vertu, faits plus distinctement, et trouve en eux son point de départ, son explication et sa justification. Enfin il faut se rappeler que les fidèles renouvellent *assez souvent*, sous une forme ou sous une autre, la résolution dont nous parlons, par exemple, dans les actes de « foi implicite », lesquels expriment directement et avant tout cette résolution même. Voir col. 384. — *b*) La manière qu'avec de grands théologiens nous avons donnée d'entendre dans la foi le *super omnia* nous débarrasse de questions oiseuses introduites par quelques auteurs qui ou bien ne l'avaient pas comprise ou bien l'avaient oubliée : par exemple, disent-ils, devons-nous *préférer* les vérités de foi, données par le témoignage divin, aux préambules mêmes de la foi, donnés par la raison humaine? — Si l'on a compris que le *super omnia* équivalait à *super omnia contraria*, la question tombe d'elle-même : car jamais les préambules de la foi, vérités certaines et présupposées à la foi, ne seront *contraires* à la foi ni à la révélation.

IV. CERTITUDE PARTICULIÈRE DE LA FOI. — 1° *Éléments caractéristiques de la certitude de foi.* — Partant de ce principe que la certitude en général a deux éléments, l'infailibilité et la fermeté, voir col. 206, 207, nous avons déjà montré séparément ce que la foi possède par rapport à chacun de ces éléments. Il est temps d'en faire le résumé et la synthèse.

1. *Infailibilité particulière de la foi.* — Nous avons vu que l'assentiment de foi divine doit être surnaturel, voir col. 362 sq., et procède de la vertu infuse de foi, quand elle existe déjà dans le sujet, voir col. 368 sq.; que cette vertu a une *infailibilité propre*, qui ne lui manque jamais quand elle entre en acte. Voir col. 369 sq. Voilà donc la « certitude de foi » caractérisée par une infailibilité spéciale, à laquelle le concile de Trente fait allusion dans ces mots : *certitudine fidei, cui non potest subesse falsum*, sess. VI, c. ix, Denzinger, n. 802. — *Objection.* — Dans notre acte, une telle infailibilité nous est invisible, comme est invisible la surnaturalité d'où elle découle. Voir col. 371 sq. Restant inaperçue, elle ne peut servir à la certitude de notre acte. — *Réponse.* — Elle ne peut servir à augmenter la fermeté d'adhésion, soit; mais elle n'en est pas moins, par elle-même, un élément de la certitude. Invisible pour nous, cette infailibilité venant du surnaturel n'en est pas moins, aux yeux de Dieu qui voit toute la réalité, une perfection de notre acte même, et une perfection qui l'éloigne du faux et le rattache au vrai, par suite, une perfection appartenant à la *certitude* de cet acte. Dans un acte qui vaut surtout aux yeux de Dieu, comme la foi divine, il faut tenir compte d'une perfection que Dieu voit, quand même la faiblesse de notre vue nous empêche de la voir. De plus, vouloir que les éléments de la certitude

tombent tous et nécessairement sous la réflexion psychologique, c'est faire de cette réflexion parfaite un élément essentiel de la certitude, ce qui est faux. Sans doute, une certitude parfaitement réfléchie et contrôlée a de ce chef une perfection *accidentelle* plus grande. Mais la réflexion parfaite n'est pas un élément *essentiel* de la certitude. Autrement, ce qu'on appelle la « certitude directe » ne serait pas vraiment certain. Il faudrait refuser cette qualité, par exemple, à la foi des enfants et des simples, qui ont tant de peine à réfléchir sur leurs actes, ou les obliger à des réflexions qu'ils ne peuvent faire. Il faudrait refuser le nom de certitude proprement dite à des actes dont tout le monde reconnaît la perfection en ce genre. Par exemple, dit Lugo, « un saint du ciel, qui voit Dieu, a l'acte de tous le plus certain, et cela sans réflexion sur l'infailibilité de son acte. » Tout à son objet, il ne s'amuse pas à de pareilles réflexions. « Quand nous voyons la lumière, ajoute-t-il, nous sommes certains de son existence sans aucune réflexion sur notre assentiment. » *Disput.*, Paris, 1891, t. I, disp. VI, n. 5, 20. Lugo réfute ici Coninck, qui exige comme élément essentiel de la certitude la *réflexion* sur l'infailibilité de son acte. *De moralitate... actuum supernaturalium... et de fide, spe ac caritate*, Anvers, 1623, disp. XIV, n. 45, p. 247. Ce n'est pas Lugo seul qui rejette cette exigence arbitraire; un peu plus tard, Borrull dit que « cette opinion du P. Coninck déplaît généralement, et à bon droit. » *Tract. de essentia et attributis Dei*, Lyon, 1664, disp. I, n. 65, p. 33. Répondant à une objection semblable à celle que nous avons citée plus haut, les Salmanticenses disent : « Il n'est pas besoin d'un acte distinct, par lequel on réfléchisse sur son assentiment, quoique cela aussi puisse avoir lieu... Tout ce que prouve cette objection, c'est que la certitude de l'assentiment de foi ne nous apparaît pas complètement; mais elle ne prouve pas que cette certitude (en ce qu'elle a de caché) ne soit pas une propriété de cet assentiment, en tant que dans la réalité il procède de la vertu de foi. » *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. xi, *De fide*, disp. II, n. 109, p. 155.

2. *Fermeté particulière de la foi.* — Nous savons déjà que l'assentiment de foi est ferme. Voir col. 88 sq. Mais en cela, la foi n'a rien de particulier : la science a aussi des adhésions fermes. Ce que la foi, en ce genre, peut ajouter de spécial, d'original, c'est cette résolution de persévérance et de préférence, requise d'après les documents de la révélation et de l'Église. Voir col. 383 sq. Cette résolution, nous venons de le voir, est pour la foi un élément volontaire qui contribue essentiellement à son caractère de vertu théologale, en donnant à son acte ce que les théologiens appellent le *super omnia*, la souveraine appréciation de son objet. Cette résolution fortifie évidemment la volonté, et lui donne plus de fermeté contre les défaillances possibles. Mais la « fermeté » de la foi n'est pas seulement dans la volonté, elle doit être aussi dans l'assentiment intellectuel, nous l'avons vu. Peut-on montrer que la résolution dont il s'agit donne de la fermeté à cet assentiment lui-même? Oui : mais pour le montrer, il faut distinguer d'abord, dans la fermeté d'un assentiment intellectuel quelconque, deux éléments que nous n'avons pas eu l'occasion de distinguer encore. — *a*) *Élément négatif* : absence de doute. C'est l'élément que nous nous sommes contentés de considérer, quand il s'agissait vaguement et en général de la fermeté d'adhésion : l'exclusion du doute suffisait à la faire reconnaître. Voir col. 88, 206. Nous n'avions pas alors à distinguer des degrés positifs dans la fermeté d'adhésion. Maintenant nous devons compléter la théorie de cette fermeté. — *b*) *Élément positif*. — La simple *absence de doute*, élément purement négatif, ne suffit pas : autrement une pierre, qui ne doute pas,

aurait la fermeté de la certitude; celui qui ignore complètement une vérité n'est pas en doute à son sujet, il aurait donc la certitude; et autres conséquences absurdes. Il faut donc un acte positif qui exclue le doute, ou bien une « détermination totale » de l'intelligence par son objet, ou bien une « adhésion totale » donnée à l'objet, autre formule dont se sert saint Thomas pour exprimer ce qu'il y a de positif dans la fermeté de l'assentiment. Voir col. 92. Le doute est ou n'est pas : il n'y a pas là de degrés. Mais un acte positif, même une connaissance, peut avoir des degrés, au moins d'intensité. En face d'une même vérité admise sans aucun doute, le sujet pensant peut se comporter d'une manière tantôt plus énergique et plus vive, tantôt plus languissante et plus effacée, comme il arrive dans des moments de distraction ou de fatigue. Distrain, il y a des choses que nous voyons sans les voir, que nous entendons sans les entendre : de même, il y a des jugements certains, mais languissants et comme paralysés, qui ont l'inconvénient de rester sans influence sur les passions, sur la volonté. Il y a au contraire des assentiments de l'esprit vifs et dégourdis, qui ont une efficacité prenante pour émouvoir le cœur. Nieremberg, *De arte voluntatis*, Paris, 1639, l. III, c. xxxviii, p. 235, 236. De plus, si une vérité est plus vraie qu'une autre (comme l'admettait saint Thomas, *Quest. disp., De virtutibus*, q. II, *De caritate*, a. 9, ad 1^{um}; Suarez, *Metaphys.*, disp. IX, sect. I, n. 24), cela peut servir à expliquer pourquoi il est raisonnable d'adhérer davantage à des vérités plus vraies, en tout cas plus fondamentales et plus importantes, comme sont les vérités de foi. *Secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere*, dit saint Thomas. *Loc. cit.* Mais quand même on ne voudrait pas admettre de degrés dans la vérité objective, on serait obligé d'en admettre au moins dans la certitude subjective, et en particulier dans la fermeté d'adhésion. Voir Lugo, *Disput.*, t. I, *De fide*, disp. VI, n. 28, p. 349; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. XI, *De fide*, disp. II, n. 106, p. 153; et ce que nous avons dit de l'accroissement de la fermeté des croyances par l'habitude, voir CROYANCE, t. III, col. 2370, par l'imagination et l'action, col. 2373, 2374, et la réfutation de Locke, col. 2390, 2391.

Cela étant, quand un homme prend la résolution de persévérer dans la foi jusqu'à la mort, de rejeter tout ce qui viendra contredire son objet, de faire ainsi des vérités révélées la règle suprême de son intelligence, il est impossible que par le fait même il n'attache pas davantage son intelligence aux vérités révélées dont elle était déjà convaincue, et que ce ferme propos de la volonté n'ait pas un contre-coup dans la fermeté de l'esprit lui-même. N'y a-t-il pas harmonie, sympathie entre nos facultés? L'expérience ne montre-t-elle pas que, si quelqu'un, ayant grande idée d'une théorie philosophique ou scientifique, et la considérant comme la clef de la science, s'y affectionne particulièrement et veut en faire la base de ses travaux, alors son intelligence même arrive à y adhérer bien plus fortement? Le signe manifeste de cette adhésion spéciale, c'est qu'il est extrêmement difficile de lui enlever cette théorie de la tête. Dans la foi divine un phénomène semblable se produira, et non pas comme un simple accident, comme le caprice d'un individu, mais comme une condition nécessaire et imposée à tous les vrais croyants. Il n'y a pas seulement, alors, un accroissement purement accidentel et quantitatif de fermeté dans la certitude de la foi, comme celui que décrit si bien saint Thomas. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. v, a. 4. En vertu de cette « résolution de préférence » prise par le fidèle, un caractère spécifique nouveau est donné à sa certitude de foi : elle devient souveraine, *super omnia*, et cela non pas seu-

lement pour un acte passager, mais d'une manière générale et définitive. Il en est un peu comme de cette valeur spécifique que les vœux perpétuels de religion ajoutent à l'observation des conseils évangéliques : la certitude des vérités révélées acquiert une valeur toute spéciale, si elle résulte non pas de bonnes dispositions morales quelconques, mais de cette résolution générale par laquelle un chrétien se consacre au culte de la parole divine, en lui donnant volontairement la première place dans son esprit et en lui sacrifiant tout ce qui viendrait la contredire. C'est d'ailleurs la seule explication possible de cette souveraine adhésion, de cette fermeté *super omnia*, que les théologiens exigent dans l'assentiment de foi : on ne peut songer à une intensité vraiment suprême. Qu'entendrait-on par là? Une intensité finie au-dessus de laquelle on ne pourrait rien concevoir? Absurdité. L'intensité la plus grande que dans les circonstances données puisse réaliser l'effort du sujet? Mais pratiquement nous ne pouvons mesurer cet effort relativement suprême, et Dieu n'aurait pu nous en faire un précepte sans nous jeter dans des anxiétés de conscience; et puis une telle manière d'agir par un suprême effort, au milieu des difficultés et des obstacles qui nous entourent, et dans un acte destiné à être souvent répété comme est la foi, une telle manière d'agir, même avec la grâce qui nous est offerte, ne serait pas humaine, ne serait pas proportionnée à notre condition ici-bas. Voir Esparza, *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. I, *De virtutibus theologicis*, q. IV, a. 6, p. 582. Aussi tient-on communément, en théologie morale, que les actes de charité, de contrition, etc., doivent être *super omnia appetitive*, mais non pas *super omnia intensive*.

2^o La foi est plus certaine que la science. — Cette thèse, commune parmi les théologiens, fait l'effet d'un paradoxe. Quoi! La foi obscure, plus certaine que la science avec son évidence lumineuse! La foi, que l'on peut abandonner par apostasie, plus certaine que la science dont il est impossible de douter et de se séparer! — Précisons le débat. On ne prétend pas que la foi soit plus évidente que la science, on prétend qu'elle est plus certaine. La certitude n'est pas l'évidence, et l'évidence (parfaite) n'est pas une condition essentielle de la vraie certitude; il y a une certitude inévidente, qui est pourtant une certitude digne de ce nom. Voir col. 207-209. Quand un jugement de la science brille d'une évidence parfaite, on est forcé de le reconnaître, on éprouve l'impossibilité de douter; et cette évidence parfaite, dans bien des cas, ne s'assombrit jamais; de là, pour ces convictions scientifiques, une persévérance qui va de soi, un avenir assuré. Dans la foi la persévérance ne va pas toute seule, par une sorte de mécanisme fatal; il y faut de bonnes dispositions morales qui se continuent, et de libres efforts. Voir col. 279 sq. Ainsi la science aurait plus de fermeté que la foi, si par « fermeté » on entendait la fermeté habituelle, que l'on nomme plutôt « constance, persévérance » : constance inébranlable dans la conviction, persévérance pour tout l'avenir. Mais il ne s'agit ici que de la fermeté actuelle, qui exclut le doute pour le présent, quoi qu'il en soit de l'avenir. Notre thèse, en effet, ne regarde que la certitude actuelle : comparant acte à acte, assentiment de foi à assentiment de science, elle prétend que le premier est plus certain. C'est ainsi qu'elle est comprise en général par les théologiens. Pour la bien juger, il faut donc comparer entre eux ces deux assentiments, du double point de vue de l'infailibilité et de la fermeté, éléments essentiels d'un acte vraiment certain.

1. Comparaison quant à l'infailibilité. — Si l'on prenait dans son ensemble une science humaine, une science qui se fait, on y trouverait des hypothèses,

des explications seulement probables, qui n'ont aucune infaillibilité; si l'on prenait dans un individu l'ensemble des convictions naturelles qu'il est habitué à regarder comme certaines, on devrait en reconnaître *a priori* un bon nombre comme suspectes dans leurs origines diverses et invérifiables : à ce titre on pourrait prouver une supériorité du côté de l'ensemble des vérités de foi. Voir col. 370. Mais nous sommes maintenant dans une autre question. Nous ne devons pas comparer ensemble à ensemble, mais acte à acte; et, laissant de côté les hypothèses et autres éléments de moindre valeur qui sont dans les sciences humaines, nous entendons par « assentiment de science » un jugement scientifique parfaitement évident : car c'est là ce que les scolastiques, auteurs de la thèse, entendaient par *actus scientiæ*, c'est là ce qu'ils comparaient à l'acte de foi. Nous reconnaissons donc l'infaillibilité de ce véritable assentiment de science. Voyons maintenant celle de l'acte de foi. Si c'est le véritable acte de foi divine, comme le suppose cette thèse, a) il a pour objet une vérité vraiment révélée, et s'appuie à bon droit sur le témoignage de Dieu; or rien au monde n'est si lié à la vérité, si éloigné de l'erreur, si infaillible en un mot que le témoignage de Dieu; la foi tient donc de son motif propre une infaillibilité plus parfaite que celle de la science; b) l'assentiment est surnaturel, donc infaillible; rien ne dépasse autant, en cette vie, la faillibilité naturelle de la créature, rien n'assimile mieux à l'infaillibilité divine que la vertu infuse de foi, préparation de la vision béatifique. Voir col. 369 sq. L'acte de foi tient donc de son principe surnaturel, de son entité surnaturelle, une infaillibilité transcendante, plus haute que celle de la science, et identifiée avec lui d'une manière plus intime.

Voilà comment, du côté de l'infaillibilité, la foi est plus certaine que tout assentiment naturel; ce qui se vérifie également bien dans la foi des simples. Si l'on recommence à objecter que cette infaillibilité nous reste invisible, nous répondrons de nouveau que ce n'en est pas moins une perfection de l'acte aux yeux de Dieu, et une perfection appartenant à la certitude. S'il s'agissait ici d'apologétique, un élément de certitude ne compterait qu'autant qu'il pourrait être constaté par un autre moyen que par la révélation elle-même. Mais la thèse des théologiens que nous avons ici à expliquer n'a pas la prétention d'être pratiquement utilisée en apologétique : elle est purement *speculative*, *déduite de la révélation*, et ne sert qu'à donner à ceux qui croient déjà une plus haute et plus complète idée de leur acte de foi, en le prenant adéquatement avec tous ses éléments, visibles et invisibles. L'apologétique, elle, ne tiendra compte que d'une seule infaillibilité, de celle qui peut se constater par la critique des meilleurs motifs de crédibilité, reconnus d'une valeur infaillible comme preuves des préambules de la foi. Cette infaillibilité, quoique n'étant pas essentielle à l'acte de foi, puisqu'elle manque chez beaucoup de fidèles, est nécessaire à l'apologétique et en ce sens est une propriété importante de la foi. Et nous avons même le droit de la considérer dans la thèse présente, qui est une comparaison de valeur entre la foi et la science. Une telle comparaison doit se faire d'une manière équitable. Nous prenons la « science » à son plus haut point de perfection intellectuelle, dans son résultat le plus parfait, qui est l'assentiment certain sous la lumière de l'évidence. Il est donc juste de prendre aussi la foi dans son acte le plus parfait intellectuellement, c'est-à-dire dans le cas où ses motifs de crédibilité sont d'une valeur absolue, et bien saisis dans toute leur valeur par la raison du croyant. Si l'on prend cet acte-là comme terme de comparaison avec la science, il aura, comme l'assentiment de science, une vraie infaillibilité naturelle et rationnellement

constatée, et, en plus, l'infaillibilité surnaturelle que nous avons développée plus haut. Ainsi la supériorité de la foi deviendra encore plus incontestable : deux infaillibilités valent mieux qu'une. « Plus il y a de raisons qui déterminent l'acte à la vérité, dit Pierre Hurtado, plus grande est la certitude. » *Universa philosophia*, Lyon, 1624, p. 573.

2. *Comparaison quant à la fermeté*. — Dans l'acte de foi, comme dans l'assentiment de science, il y a une adhésion ferme de l'esprit. Voir col. 88 sq. Que dans l'acte de foi cette fermeté soit due en partie à l'influence de la volonté, c'est une pure question d'origine, qui n'atteint et n'atténue en rien la fermeté en elle-même. Cf. Wilmers, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 179. Que, par la suite, des doutes puissent s'élever plus facilement sur le terrain de la foi que sur celui de la science, cela ne diminue en rien, la fermeté *actuelle* de la foi, la seule que nous ayons à considérer ici : de même qu'une rechute d'un pénitent dans l'avenir n'empêche pas son ferme propos *actuel*. « L'assentiment de foi, dit un célèbre docteur de Sorbonne, Martin Grandin, peut être triplement envisagé : *avant* sa production, *pendant* et *après*. Il peut se faire qu'il y ait doute avant ou après la production de l'acte, mais non pas au moment même où il se produit... Or le doute qui précède, ou qui suit, ne diminue pas la certitude, à proprement parler. » *Opera*, Paris, 1710, t. III, p. 100, 101. Quand on considère précisément la fermeté d'un acte, on n'a pas à considérer l'état différent d'esprit qui a pu précéder, ou celui qui pourra survenir. L'absence de doute est donc égale dans l'assentiment de foi et dans celui de science : elle n'a pas de degrés. Mais on peut considérer dans la fermeté un élément positif qui a des degrés, nous l'avons vu tout à l'heure. Et de ce côté-là, on peut soutenir que la foi l'emporte sur la science. C'est l'avis de saint Thomas dans ce passage : « La foi, quant à la fermeté d'adhésion, a une plus grande certitude que la science ou l'intelligence (intuition immédiate), quoique, dans la science et l'intelligence, il y ait une évidence plus grande des choses auxquelles on adhère. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 2, sol. 3^a. Cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 1, ad 7^{um}. On peut justifier cette assertion, si l'on tient compte de la résolution de préférence, acte de la volonté, mais qui a un contre-coup sur la fermeté même intellectuelle de la foi. C'est ainsi que saint Bonaventure procède : « Si nous regardons la certitude d'adhésion, dit-il, la certitude de la foi est plus grande que celle de la science : la vraie foi fait adhérer le croyant à la vérité qu'il croit, plus qu'une science ne fait adhérer à son objet. Un signe de cela, c'est que les vrais fidèles ne peuvent être amenés ni par raisonnements, ni par tourments, ni par promesses à nier, même extérieurement et en apparence, la vérité qu'ils croient. Au contraire, un géomètre serait insensé, qui souffrirait la mort pour un théorème de géométrie. Un vrai fidèle, qui posséderait à fond la philosophie, aimerait mieux perdre toute sa science, qu'ignorer ou nier un seul article de foi, tant il adhère à la vérité qu'il croit. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 1, q. IV, dans *Opera*, Quaracchi, 1887 t. III, p. 481, 482. Ajoutez que cette fermeté souveraine est aidée par la grâce, secours qui manque à la science naturelle. Ainsi il y a *au moins compensation*, du côté de la foi, pour la fermeté plus facile et toute spontanée que donne l'évidence parfaite, dans la science.

3. *Conclusion*. — La supériorité de la foi est très claire du côté de l'infaillibilité; moins claire du côté de la fermeté, mais au moins la foi de ce côté-là n'est pas inférieure. La thèse commune des théologiens est donc solide; car, pour la justifier, il n'est pas nécessaire de prouver que la foi l'emporte sur la science pour chacun des éléments de la certitude : il suffirait que

pour l'infailibilité elle l'emportât très notablement comme nous l'avons prouvé, et que pour la fermeté elle fût à peu près égale.

C'est peut-être l'idée de saint Thomas dans la *Somme théologique*, II^a II^a, q. iv, a. 8. La distinction qu'il y donne en disant que la foi a une certitude supérieure, *secundum causam suam*, et non *ex parte subiecti*, n'est pas très claire : elle a été diversement interprétée. Bâñez en fait la remarque : *Ego tamen crediderim quod est maxima æquivocatio in eo quod dicitur, ex parte subiecti, et quoad nos. Commentaria in II^{am} II^a*, Douai, 1615, q. iv, a. 8, concl. 2^a, p. 220. Suarez dit aussi : *Distinctio est obscura, et sano modo interpretanda, ne aliquid falsum contineat. De fide*, disp. VI, sect. v, n. 12, dans *Opéra*, Paris, 1858, t. xii, p. 182. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. xi, *De fide*, disp. II, n. 116, 117, p. 159, 160.

XI. LIBERTÉ ET OBSCURITÉ DE LA FOI. — Dans cette double question fort difficile, nous suivrons cet ordre : 1^o documents positifs sur la liberté de la foi ; 2^o conclusion théologique certaine : il faut admettre dans la foi une liberté spéciale qui n'existe pas dans la science ; 3^o l'évidence irrésistible des préambules, *evidentia attestantis*, est-elle contraire à cette liberté spéciale de la foi ? 4^o systèmes sur la liberté de la foi ; 5^o documents positifs sur l'obscurité de la foi ; 6^o conclusion théologique certaine : il faut admettre dans la foi une obscurité spéciale qui n'existe pas dans la science ; 7^o systèmes sur l'obscurité de la foi ; 8^o controverse célèbre : peut-on avoir simultanément sur un même objet la science et la foi ?

1^o Documents positifs sur la liberté de la foi. — Si nous prenons la liberté de la foi d'une manière générale et un peu vague, sans entrer encore dans aucune explication théologique, nous la trouvons affirmée : 1. par l'Écriture ; 2. les Pères ; 3. les conciles, en sorte que nous pouvons la regarder comme une doctrine de foi, et de foi définie.

1. *L'Écriture*. — « Prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui aura reçu la foi et le baptême sera sauvé ; celui qui n'aura pas cru sera condamné. » Marc., xvi, 15, 16. « Celui qui croit en lui n'est pas jugé ; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Or voici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. » Joa., iii, 18, 19. « Repentez-vous, et croyez à l'évangile. » Marc., i, 15. « Son commandement est que nous croyions en son Fils Jésus-Christ. » I Joa., iii, 23.

La liberté dont il peut être ici question n'est pas un droit de ne pas faire l'acte de foi salutaire ; ce n'est pas ce qu'on appelle parfois liberté morale, plus clairement, *libertas ab obligatione*. Au contraire, l'Écriture atteste notre devoir de croire, et nous en fait le commandement : Croyez. Ce ne peut être qu'une liberté physique, une possibilité physique de ne pas faire cet acte, même quand nous nous déterminons à le faire. Une telle liberté peut en effet se déduire des textes cités, et de plusieurs manières. a) Après la prédication évangélique, les auditeurs sont capables de deux partis opposés, « croire » ou « ne pas croire ». Ils auraient pu préférer la lumière aux ténèbres, « ils ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. » b) Aussi sont-ils rendus responsables, « jugés et condamnés » pour leur mauvais choix. Or la responsabilité, la condamnation supposent dans le condamné un délit volontaire et libre, surtout lorsque, comme ici, le juge est infailible. c) Le commandement, le précepte divin de croire suppose cette liberté de la foi. Les préceptes ne s'adressent qu'aux êtres libres, et pour une chose où ils sont libres, c'est-à-dire pouvant faire ou ne pas faire ce qu'on leur ordonne. On ne donne pas à l'homme qui

tombe d'une maison dans la rue, l'ordre de ne pas tomber ; à un boiteux, l'ordre de ne pas boiter, pas plus que celui de boiter ; parce qu'il ne peut pas faire autrement.

2. *Les Pères*. — a) *Leur défense de la liberté de la foi contre les gnostiques*. — Ces hérétiques ont été les premiers à attaquer, au I^{er} siècle, la liberté de la foi, par exemple, en disant avec Valentin, un de leurs chefs, qu'il y a parmi les chrétiens des natures supérieures et des natures inférieures, les pneumatiques et les psychiques ; les premiers aboutissant par la nécessité même de leur nature à la science ou gnose, les seconds à la foi. Ainsi la foi n'était d'après eux que le résultat fatal d'une organisation, d'une nature particulière. Les Pères de ce temps réclamèrent. « Ce n'est pas seulement dans les œuvres, dit saint Irénée, c'est aussi dans la foi que Dieu a conservé à l'homme son libre arbitre... A cause de (cette liberté de la foi), celui qui croit en lui a la vie éternelle. » *Cont. hér.*, l. IV, c. xxxvii, P. G., t. vii, col. 1102. Clément d'Alexandrie réfute aussi les gnostiques, et définit la foi « une anticipation volontaire, un assentiment pieux. » *Strom.*, II, c. ii, P. G., t. viii, col. 940 ; cf. col. 941, 961, 964. « Croire et obéir, dit-il encore, sont en notre pouvoir. » *Strom.*, VII, c. iii, P. G., t. ix, col. 419. Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître en même temps la nature intellectuelle de la foi. Voir plus haut, col. 79, 80.

b) *Leurs définitions de la foi, énonçant parfois sa liberté*. — Non seulement Clément que nous venons de citer, mais d'autres Pères encore font entrer le concept de *volontaire*, c'est-à-dire de *libre*, dans la définition même de la foi. Ainsi Théodoret : « Suivant notre définition, la foi est un assentiment volontaire. » *Græcarum affectionum curatio*, serm. i, P. G., t. lxxxiii, col. 815. D'après saint Bernard, la foi est « un avant-goût volontaire et certain de la vérité qui n'est pas encore manifestée (au ciel). » *De consideratione*, l. V, c. iii, P. L., t. clxxxii, col. 791. Or on ne fait entrer dans une définition que des éléments essentiels : ces Pères regardent donc la liberté comme essentielle à la foi.

c) *La liberté de croire, donnée par eux comme condition ou élément de l'acte de foi*. — On cite ordinairement ce mot de saint Augustin : *Credere non potest, nisi volens*. In Joa., tr. XXVI, n. 2, P. L., t. xxxv, col. 1607. Ce mot dit bien que l'acte de croire suppose comme condition un acte de la volonté, de la partie affective : mais cet acte a-t-il la liberté que nous voulons ici, *libertas a necessitate* ? Le contexte montre qu'il est seulement question ici de la *libertas a coactione*. Voir Wilmers, *De fide*, 1902, p. 134, 135. Or, c'est la *libertas a necessitate* qui est requise pour un acte méritoire, d'après la condamnation de la 3^e proposition de Jansénisme. Denzinger, n. 1094. Mais ailleurs, paraphrasant cette liberté par ces mots : « avoir un acte en notre puissance, » ou bien : « le faire ou ne pas le faire, à notre choix, » saint Augustin dit : *Queret aliquis, utrum fides ipsa in nostra constituta sit potestate... Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit... Projecto fides in potestate est. De spiritu et littera*, c. xxxi, P. L., t. xlv, col. 235. Ceci rappelle la formule de saint Cyprien : *credendi vel non (credendi) libertatem in arbitrio positam. Testimonia*, l. III, c. lii, P. L., t. iv, col. 760.

d) *Leurs assertions sur le mérite de la foi* (ce qui suppose sa liberté). — *Fides habet obedientiæ meritum*, dit saint Hilaire. In ps. cxviii, lit. x, n. 12, P. L., t. ix, col. 568. *Neque enim nullum est meritum fidei*, dit saint Augustin. *Epist.*, cxcrv, ad Sixtum, n. 9, P. L., t. xxxiii, col. 877. Il dit encore : *Quis dicat eum, qui jam cœpit credere, ab illo, in quem credidit,*

nihil mereri? De prædest. sanctorum, c. II, P. L., t. XLIV, col. 962.

3. *Les conciles.* — a) Le concile de Trente, énumérant les actes qui servent de dispositions aux pécheurs pour obtenir le pardon divin, assigne en premier lieu un acte de foi, qu'il décrit ainsi :

Excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu (Rom., x, 17) concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt. Sess. VI, c. vi, Denzinger, n. 798.

Excités et aidés par la grâce divine, recevant en eux la foi par l'audition (du témoignage divin qui leur est transmis), ils ont un libre mouvement vers Dieu, et croient à la vérité de ce qu'il a révélé et promis.

b) Le concile du Vatican, sess. III, c. III. — A propos de la surnaturalité de l'acte de foi, nous l'avons cité, disant que cet acte est une œuvre salutaire « par laquelle l'homme rend à Dieu une libre obéissance, en consentant et en coopérant à sa grâce, à laquelle il pourrait résister. » Voir col. 360. La « liberté » est expliquée très nettement par le consentement donné à l'inspiration de croire tandis qu'on pourrait lui résister. C'est le mot de saint Augustin : *Suasione agit Deus, ut velimus et ut credamus...*; *sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est. De spiritu et littera, c. XXXIV, P. L., t. XLIV, col. 240.* Comparez le concile de Trente, sess. VI, c. v, Denzinger, n. 797, et can. 4, n. 814.

c) Le concile du Vatican, can. 5. *De fide.*

Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci..., anathema sit. Denzinger, n. 1814.

Si quelqu'un dit que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine..., qu'il soit anathème.

Une erreur d'Hermès est ici visée. Nous le savons par le discours du rapporteur du nouveau schéma : *Canon quintus contra scholam Hermesianam, Collectio Iacensis, t. VII, col. 87*; par le discours du rapporteur des amendements : *Quintus canon vindicat libertatem fidei, et quidem contra Hermesium... Primus error Hermesii erat, quod fides produceretur demonstratione scientifica et quidem necessariis, necessario cogentibus argumentis scientiæ humanæ; ita ut non liber sit actus fidei, sed ut sit actus necessarius. Op. cit., col. 184.* Dans la langue théologique, « nécessaire » est souvent opposé à « libre ». Nous avons cité Hermès, s'efforçant d'abord de douter de tout, et sur chaque point de la religion ne se rendant qu'à « une absolue nécessité de la raison. » Voir col. 282, 283. L'assentiment ainsi arraché par les arguments rationnels était nommé par les hermésiens « la foi de connaissance » ou foi « passive ». Ils réservaient la liberté et la grâce pour « la foi du cœur », c'est-à-dire la foi vive ou jointe à la charité : seconde erreur, condamnée à la fin du canon 5. Voir la note des théologiens romains, *Collectio Iacensis, col. 529.*

2° *Conclusion théologique certaine : il faut admettre dans la foi une liberté spéciale, c'est-à-dire une influence spéciale de la volonté qui n'existe pas dans la science.* — L'assentiment de foi est libre, c'est chose définie. Mais quelle est cette liberté? Avant d'en venir aux conceptions systématiques, plus précises, mais aussi plus discutables, il est un point certain sur lequel tous doivent s'accorder, comme étant une conclusion rigoureuse des documents positifs. Pour l'établir, nous examinerons : 1. l'influence de la volonté dans la science même; 2. les preuves d'une influence plus grande et toute spéciale dans la foi.

1. *Influence de la volonté libre dans la science même.* — Nous ne considérons pas ici, sous le nom de « science ».

les hypothèses scientifiques seulement probables, où il est trop manifeste que la volonté peut jouer un rôle; nous prenons seulement les démonstrations évidentes, auxquelles les scolastiques réservent le nom de « science » et où il semble que la volonté n'ait rien à faire; et nous disons que, même dans l'étude de la géométrie, par exemple, il y a une influence légitime de la volonté sur l'intelligence. Elle consiste dans ce fait psychologique qu'on appelle l'attention : la volonté faisant effort pour appliquer l'intelligence à l'étude, et pour l'y retenir. Cette application soutenue est d'autant plus nécessaire que les questions sont plus difficiles, les raisonnements plus longs et plus pénibles. Au milieu du torrent d'images et d'idées qui tend à nous envahir par le canal de nos sens extérieurs, au milieu des jeux fantastiques de l'imagination et de la rêverie, notre pensée s'égarerait vers des occupations plus faciles et plus agréables, si la volonté, attirée par une fin supérieure, ne retenait l'esprit dans la ligne droite de la démonstration commencée, dans les recherches entreprises, quelque fastidieuses qu'elles puissent paraître à certains moments. Voir CERTITUDE, t. II, col. 2162, 2163. Eu égard à cette influence de la volonté, le travail scientifique, malgré la nécessité qui impose ses conclusions, peut justement être considéré comme libre, et par suite comme louable et méritoire, en supposant d'ailleurs les conditions voulues pour le mérite, par exemple, du côté de l'intention. La certitude des résultats dépend elle-même, quant à son existence, de cette influence de la volonté, puisque la conclusion finale serait nulle, si l'on ne s'appliquait pas à la démonstration et si l'on n'allait pas jusqu'au bout par l'effort de la volonté. Et lors même que l'on a fait autrefois la démonstration entière et qu'on la possède de façon habituelle, si l'on évite librement de la repasser actuellement dans sa mémoire, on peut arriver à douter des conclusions évidentes que l'on avait. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, 2^e édit., Munster, 1874, t. IV, n. 226, p. 432. On voit que cette liberté de considérer les preuves ou de ne pas les considérer influe vraiment sur la certitude de fait qu'on a de la science même. On pourrait ajouter une autre influence de la volonté, quand la certitude d'une vérité est déjà acquise : se complaire dans cette vérité acquise comme en un bien de l'esprit, lui donner une place de choix dans nos connaissances, la prendre comme point de départ pour d'autres acquisitions, etc. Voir CERTITUDE, col. 2163, 2164. Mais cet attachement particulier de la volonté n'intervient pas dans toute certitude scientifique; c'est pour la science quelque chose de contingent et d'accidentel. On peut donc réduire le rôle essentiel de la volonté dans la science à une influence qui applique l'esprit à considérer ou à ne pas considérer actuellement l'objet de science, comme le réduit saint Thomas : *Consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare; et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria. Sum. theol., II^a II^a, q. II, a. 9, ad 2^{um}.*

Cette influence de la volonté est commune à la science et à la foi, puisque la foi suppose elle-même une préparation rationnelle où l'attention est bien nécessaire. Voir col. 171 sq. Mais il faut admettre, de plus, une influence libre qui soit propre à la foi seule. Kleutgen, *loc. cit.* « Ils sont loin de la vérité, dit le P. Pesch, ces philosophes qui n'admettent d'autre influence de la volonté sur l'intelligence que celle qui commande une attention persévérante de l'esprit. Une telle attention peut appartenir même aux actes de la science : mais l'acte de foi possède une liberté intime qui ne se trouve pas dans l'acte de science. » *Prælectiones dogmaticæ*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 140, p. 62, en note.

2. *Preuves d'une influence spéciale de la volonté libre dans la foi.* — a) *Les définitions de l'acte de foi.* — Plusieurs Pères ont fait entrer l'élément *volontaire* dans les définitions mêmes qu'il donnaient de la foi. Voir col. 394. Le concile de Trente en fait autant dans sa description de l'acte de foi comme première disposition à la justification : *libere moventur in Deum, credentes*, etc. Voir col. 395. Comparons les définitions qu'en philosophie et ailleurs on donne de la science et de son assentiment : jamais on n'y mentionne cet élément volontaire, sans doute parce que le rôle qu'il peut jouer dans la science parfaite n'est pas aussi intime que celui qu'il joue dans la foi parfaite.

b) *L'interprétation historique de la condamnation de Hermès sur la liberté de la foi*, au concile du Vatican, canon 5, *De fide*. Voir col. 395. Quelle était son erreur, d'après ses propres ouvrages? Niait-il la liberté de l'homme en général? Non. Niait-il la liberté commune à la foi et à la science, la volonté appliquant l'intelligence à l'étude, le fait psychologique de l'attention volontaire? Non : il dit lui-même que, pour arriver aux conclusions de l'enquête philosophique, apolo-gétique, dogmatique, qui lui a rendu la foi, « il a dû traverser avec beaucoup d'efforts le labyrinthe du doute » où d'autres « *refuseraient* de s'engager. » Voir col. 282. Il suppose donc un rôle important de l'effort volontaire dans l'étude des préambules, et, en ce sens, dans la foi. Seulement, d'après lui, la volonté n'a pas autre chose à faire qu'à appliquer l'intelligence, d'abord à douter malgré les convictions acquises, ensuite à étudier profondément les raisons de croire, jusqu'à ce que ces raisons produisent « une absolue nécessité (ou détermination) de l'intelligence. » *Loc. cit.* La foi, d'après lui, est « la persuasion forcée que l'on a d'une vérité démontrée. » Voir les théologiens romains qui le citent, *Collectio Iacensis*, t. vii, col. 529. La foi, pour lui, est produite par des « arguments nécessitants », *nöthigen Gründen*. Voir sur le sens de ce mot l'explication de l'évêque de Paderborn dans son rapport au concile, *ibid.*, col. 188. Ce que dit Hermès irait très bien à une définition de la science parfaite : mais, quand il s'agit de la foi, ce n'est pas lui donner assez de liberté; là était son erreur. Le concile a donc implicitement affirmé, dans ce canon, que la foi doit avoir une liberté spéciale que n'a pas la science. L'a-t-il définie? On peut penser que non, la « définition » devant être une déclaration explicite. Mendive dit que la doctrine « commune et vraie, » c'est de reconnaître à la foi une liberté spéciale, que n'a pas la science, et qu'il appelle « immédiate » : mais que l'Église ne l'a jamais définie. *Institutiones dogmatico-scholasticæ*, Valladolid, 1895, t. iv, n. 66, p. 361.

c) *Le mérite spécial de la foi.* — Il peut y avoir mérite même dans la science : ce mérite consiste uniquement dans la considération que la question, dans l'attention persévérante qu'on lui donne, *consideratio scientiæ potest esse meritoria*. S. Thomas, *loc. cit.* Mais l'évidence parfaite met la conclusion scientifique à l'abri des doutes, même imprudents : aucun sophisme ne s'élève contre la conclusion d'un raisonnement mathématique bien vérifié. Dans la foi, outre le mérite de la « considération », il y en a un autre qui n'appartient pas à la science, et qui tient au défaut d'évidence nécessitante. Même après la plus sérieuse considération des motifs de crédibilité, des sophismes peuvent s'élever contre eux, grâce au procédé synthétique et complexe du raisonnement, à la nature des vérités morales et religieuses, qui gênent les passions, à une mauvaise formation ou à un défaut de l'esprit. Voir col. 210, 211. Bien que réprouvés par le bon sens, ces sophismes peuvent être utilisés par une volonté plus ou moins mal disposée. Il y a donc un mérite, bien caractéristique de la foi chrétienne, à combattre cette

mauvaise volonté, par une volonté droite et pure, qui, tendant à un bien supérieur, détourne l'intelligence de ces vains sophismes, et coupe ainsi par la racine les doutes qu'ils produisent ou qu'ils produiraient. Voir col. 95, 96. Tandis que la science évidente n'a pas d'autre mérite que de *considérer tant qu'elle peut* la question sous toutes ses faces, d'aborder directement toutes les difficultés, car plus elle voit, plus elle atteint son but, dans la foi, au contraire, l'esprit sous l'influence de la volonté ne considère pas certaines objections sophistiques, et il y a là un mérite que loue saint Paul dans Abraham : *Nec consideravit...* Rom., iv, 19. En face de la toute-puissance divine, les impossibilités physiques, si obsédantes qu'elles fussent pour l'esprit d'Abraham, n'étaient qu'un vain sophisme, qu'il n'y avait pas lieu de considérer, contre lequel la volonté même devait réagir, rendant ainsi gloire à Dieu. Voir col. 68, 88. La science, qui par sa nature même tend louablement à voir le plus qu'elle peut, et qui peut sans inconvénient laisser sa conclusion scientifique en suspens, s'efforce de résoudre directement les difficultés. La foi, qui n'exige qu'une demi-lumière, et qui ne peut laisser le doute planer sur les vérités auxquelles elle adhère immuablement (voir col. 284-286, 300-304), se contente d'une solution indirecte des objections. Voir col. 326. La science aborde la nature intime de son objet, son développement, l'enchaînement de ses causes et de ses effets, le *comment* et le *pourquoi* des choses; son but est la connaissance *intrinsèque*, son mérite est d'y tendre. La foi reconnaît que son objet principal est le mystère, qu'elle ne peut voir ni pénétrer; la volonté arrête l'intelligence au seuil du mystère, la force à se contenter de la connaissance *extrinsèque*, basée sur un simple témoignage. Voir col. 107 sq. De là un mérite spécial, célébré par le Maître : *Beati qui non viderunt et crediderunt*. Joa., xx, 29. Et les Pères de l'Église célèbrent cette retenue de la foi, cette obéissance aveugle au témoignage divin : ils l'opposent à la vision, à l'intuition, à l'expérience, à la science, à la curiosité, à la recherche du *comment* et du *pourquoi*. Voir leurs textes, col. 112-115. Ils disent avec saint Éphrem : « Comme les tempêtes agitent la mer, ainsi une curiosité vicieuse trouble l'âme (en face des mystères)... Comprime l'avidité de savoir et tu sentiras la domination pacifique de la foi. » *Tres sermones ex codice Vaticano*, serm. ii, dans *Opera*, Rome, 1743, t. iii, *syriace et latine*, p. 192. Ils disent avec saint Augustin : « C'est le triomphe de la foi, si ce que l'on croit est invisible : quel grand mérite y a-t-il à croire ce que l'on voit? » *In Joa.*, tr. LXXIX, n. 1, P. L., t. xxxv, col. 1837. Avec saint Grégoire le Grand : « La foi n'a pas de mérite, si la raison humaine fournit l'expérience. » *Homil. in evangelia*, homil. xxvi, n. 8, P. L., t. lxxvi, col. 1202. La vraie foi a donc un mérite spécial, qui n'est pas dans la science. Mais de même que le mérite suppose essentiellement la liberté, de même un mérite spécial suppose une influence spéciale de la volonté libre : il faut donc admettre cette influence dans l'acte de foi.

d) *Le péché spécial contre la foi.* — Il y a une faute commune qui attaque la foi comme la science : c'est la *négligence* à s'instruire comme on le devrait. Il y a une faute spéciale contre la foi seule : quand l'objet a été suffisamment présenté à l'intelligence, ce qui ne comporte pas une évidence irrésistible (voir col. 215-217), la volonté libre peut faire refuser l'assentiment; c'est l'« infidélité » ou « l'hérésie », le péché direct contre la foi, déjà étudié par les Pères. Saint Augustin décrit l'hérétique en ces termes : « La doctrine de la foi catholique lui étant manifestée, il a préféré résister, il a ainsi choisi l'opinion contraire qui lui plaisait. » *De baptismo cont. donatistas*, c. xvi, P. L., t. xliii, col.

169. De ce libre choix, ἀρεσις, vient le nom d' « hérésie ». On voit combien ce péché spécial contre la foi diffère de celui de négligence. Cf. col. 313, 314. Mais un péché spécial, qui n'existe pas dans l'ordre de la science, suppose, dans l'ordre de la foi, une influence spéciale de la volonté libre.

e) Ajoutons l'autorité de saint Thomas, dont le texte est éclairé par ce que nous avons dit : *Assensus scientiæ non subijcitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis... : sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio... Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio ; et ideo, quantum ad utrumque, actus fidei potest esse meritorius. Sum. theol., II^a II^a, q. II, a. 9, ad 2^{um}.*

Les raisons scripturaires et patristiques que nous avons données suffisent à réfuter la thèse contraire de plusieurs protestants anglais. Ils soutenaient, plutôt au siècle dernier qu'aujourd'hui, que la foi chrétienne, étant intellectuelle, est absolument involontaire : que personne n'est responsable de croire quand il croit, de douter quand il doute, puisqu'en tout cela il est déterminé par ce qui lui apparaît. Voir CROYANCE, t. III, col. 2379, 2380 ; et, pour la réponse aux objections philosophiques d'un tel intellectualisme, col. 2387, 2388. Murray attestait que cette thèse ultra-intellectualiste était assez répandue parmi les protestants plus ou moins libéraux de son temps, surtout les gens de lettres et les politiciens. *De Ecclesia*, Dublin, 1860, t. I, n. 105, p. 51. « Dans la philosophie moderne, disait alors W. Hazlitt, c'est un axiome que la foi est absolument involontaire. » *Literary remains*, Londres, 1836, t. I, p. 83. Lui-même combat cet axiome ; quant à son origine, il note qu'il a été inventé pour combattre plus facilement l'intolérance en matière de religion et les lois portées contre les hérétiques.

3° *L'évidence irrésistible des préambules est-elle contraire à cette liberté spéciale de la foi ?* — Il y a là un problème très discuté par les théologiens, qui fait serrer de plus près la difficile question de la liberté de la foi, et qu'il importe de résoudre d'abord pour pouvoir comprendre et critiquer les divers systèmes. Par « évidence irrésistible des préambules » nous entendons une clarté *nécessitante* pour notre esprit de ces deux vérités principales : l'autorité de Dieu, comme témoin, et le fait de son témoignage ou révélation. Ces deux vérités se rapportant au témoignage divin, cette évidence a été appelée par les théologiens *evidentia attestantis* ou *testificantis* (Dei). Par rapport à l'objet révélé, on l'appelle *evidentia in attestante* : car alors le mystère même devient en quelque sorte évident, non pas en lui-même, *in se*, mais dans celui qui l'atteste, *in attestante* ; on voit qu'il s'agit ici, pour le mystère, d'une évidence *extrinsèque*. Voir col. 99, 100. Elle est pourtant irrésistible, c'est-à-dire aussi parfaite qu'elle peut l'être dans son ordre d'évidence extrinsèque ; elle force l'intelligence à admettre les préambules dont nous avons parlé, et ne laisse place là-dessus à aucun doute, même imprudent. Voir col. 207-209. Sur cette évidence, nous savons déjà qu'on ne peut l'exiger comme condition nécessaire de la foi, ni, parce qu'on ne l'a pas, différer de croire jusqu'à ce qu'on l'ait. Voir col. 215, 216. Nous savons aussi que *généralement elle n'existe pas* pour les fidèles : soit parce que le fait de la révélation n'est connu d'un grand nombre que d'une manière imparfaite et relative, voir col. 219 sq. ; soit parce que chez ceux-là mêmes qui en ont une certitude absolue et une sorte d'évidence, ce n'est, ordinairement du moins, qu'une évidence morale, laissant place à la résistance et au doute imprudent tant à cause de la nature des preuves de la religion qu'à cause des passions qui attaquent facilement les vérités morales et religieuses. Voir col. 210, 211. Sans doute on pourra dire en un vrai sens que la démonstration

apologétique est rigoureuse, scientifique ; pourtant elle n'élimine pas absolument par elle-même le doute imprudent. Voir col. 219. De là peut-être, dans les documents ecclésiastiques, lors même qu'ils exaltent les preuves de notre religion, le soin d'éviter de dire qu'elles soient « évidentes », mot que l'usage scolastique réserve à l'évidence nécessitante et irrésistible. Voir col. 189-191, 216. Enfin, comme cette démonstration apologétique est un tout très complexe, celui qui l'a eue ne l'a pas toujours entière devant les yeux : donc, en supposant même que le doute imprudent soit impossible sous le foyer de lumière que donne la démonstration complète, il deviendra possible dès qu'un oubli partiel viendra diminuer le faisceau de rayons lumineux. « C'est un fait d'expérience, dit Ulloa, que les théologiens mêmes, qui par profession s'occupent fréquemment de ces questions, souvent n'ont pas présentes à leur esprit, du moins avec vivacité, toutes les raisons dont l'ensemble constitue le fondement de cette évidence. » *Theol. scholastica*, Augsburg, 1719, t. III, disp. III, n. 18, p. 87. Sans doute on peut alors s'en rapporter à ce qu'on a vu autrefois, on y est suffisamment autorisé par le bon sens. Voir col. 316. Mais cette autorisation n'empêche pas un doute imprudent de s'élever parfois dans l'esprit, elle sert seulement alors à le juger déraisonnable et à justifier contre lui l'intervention de la volonté. Tous ces points étant supposés, il reste à examiner les questions suivantes : 1. l'évidence irrésistible des préambules, *evidentia attestantis*, peut-elle être admise, au moins à titre d'exception, chez quelques privilégiés ? 2. peut-elle se concilier avec la foi et sa liberté essentielle ?

1. *L'évidence irrésistible des préambules doit-elle être admise, au moins à titre de fait exceptionnel ?* — La controverse à ce sujet s'engagea, au xiv^e siècle, à propos de la foi des anges pendant leur état d'épreuve, *in via*. Durand de Saint-Pourçain avança qu'ils n'ont pas eu la foi proprement dite, parce qu'ils avaient certainement l'évidence des préambules de la foi, et que cette évidence, en forçant l'assentiment, ôte à la foi sa liberté et son mérite. *Super Sententias*, Paris, 1550, l. III, dist. XXIII, q. ix, n. 12, fol. 221. Cf. dist. XXXI, q. iv, n. 10, fol. 232. La grande majorité des théologiens s'est prononcée contre lui en faveur de la foi des anges, libre et méritoire. Mais en répondant à son objection sur l'évidence des préambules, ils se sont divisés. Les uns ont nié cette évidence, même chez les anges ; les autres l'ont admise, mais ont nié qu'elle fasse tort à la foi.

1^{re} opinion. — Elle ne reconnaît aucun fait d'*evidentia attestantis*, ni chez les anges, ni chez les prophètes, les apôtres, la sainte Vierge, les plus grands saints ou les plus savants en apologétique. A la suite du dominicain Victoria, le plus célèbre défenseur de cette opinion fut Bañez. Pour mieux soutenir ce manque d'évidence extrinsèque chez les anges, il prétendit que seule la vision intuitive de Dieu, qu'ils n'avaient pas encore, peut donner l'évidence du fait de la révélation. *In II^{am} II^a*, Douai, 1615, q. iv, a. 1, dernière conclusion, p. 224. Comme si le tout-puissant ne pouvait, sans se montrer par la vision intuitive, trouver un moyen de faire connaître à l'ange avec évidence qu'il lui parle ! C'est restreindre arbitrairement la toute-puissance divine. Aussi Bañez n'a-t-il été imité en ce point-là par personne. Lugo, tout en réfutant cette exagération, suit l'opinion de Bañez. Pour lui, aucun miracle ne peut donner une évidence irrésistible au fait de la révélation ; la Vierge elle-même pouvait douter de sa conception virginale et de la révélation liée à ce miracle, parce qu'à la rigueur un prestige diabolique aurait pu opérer en elle cette merveille ; elle aurait donc pu céder à un doute, d'ailleurs imprudent et coupable ; son mérite est de ne l'avoir pas fait, et ainsi la

liberté de sa foi fut sauvée, *Disput.*, t. I, disp. II, n. 22 p. 183. Lugo a entraîné dans cette opinion quelques théologiens de son ordre surtout au XVIII^e siècle, comme Kilber, *De fide*, n. 210, dans Migne, *Theologiae cursus*, t. VI, col. 583; encore au XIX^e, Franzelin, *De divina traditione*, 2^e édit., Rome, 1875, Appendice, c. IV, sect. IV, p. 670-672. Bañez a de même entraîné à sa suite quelques dominicains, comme Serry, qui commence l'étude de la question par ces mots: *Mirum, quantum ea de re digladiantur inter se thomistæ nostrates. Prælectiones*, Venise, 1742, t. III, *De fide*, disp. I, prælect. VI, p. 169. Jean de Saint-Thomas hésite et se contente de donner les arguments des deux opinions avec les réponses qu'on y fait. *Cursus theologicus*, Paris, 1886, t. VII, *De fide*, disp. II, a. 2, p. 38.

2^e opinion. — Elle admet le fait de l'*evidentia attestantis* en certains cas, et le concilie avec la liberté et l'obscurité de la foi. Elle est soutenue par un bien plus grand nombre de théologiens. Citons quelques-uns d'entre eux avec les preuves qu'ils indiquent. Au XV^e siècle, Denys le Chartreux, qui a si bien résumé les grands maîtres du XIII^e, dit entre autres choses : « Les apôtres n'ont-ils pas su avec la plus grande certitude qu'ils avaient reçu l'Esprit-Saint le jour de la Pentecôte? Paul n'a-t-il pas su qu'il avait été ravi au troisième ciel, et qu'il avait entendu immédiatement de Dieu de secrètes paroles? Et cependant il a eu ensuite la foi. La glorieuse Vierge a su avec une certitude transcendante, *supercertissime*, qu'un ange saint lui avait parlé, qu'elle avait conçu du Saint-Esprit et enfanté le Fils de Dieu, qu'elle avait entendu de la bouche de ce Fils les mystères de la foi; cependant elle a eu la foi. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. I, dans *Opera*, Tournai, 1904, t. XXIII, p. 421.

Dans l'école thomiste, Cajétan soutient que les anges *in via* avaient l'*evidentia attestantis*, et avec cela la foi de la Trinité. *In I^a II^a II^a*, q. V, a. 1, n. 5, dans l'édition léonine de S. Thomas, t. VIII, p. 56. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2283, 2284. Des prophètes, des apôtres, des évangélistes, il dit ailleurs : *Est ex parte humani generis necessarium, necessitate suavis dispositionis qua divina sapientia cuncta ordinal, ut aliqui homines revelationem de his quæ sunt a Deo sic habuerint, ut certi fuerint evidenter quod Deus hæc revelat, et ab illis alii quasi discipuli a magistris instruerentur*, q. CLXXI, a. 5, n. 5, t. X, p. 374. Quand Cajétan dériverait cette évidence moins d'un raisonnement naturel que d'une lumière prophétique, comme le pense le P. Huguency, *Revue thomiste*, 1909, p. 276, 277, cela importe peu à la question présente; que l'*evidentia attestantis* soit d'origine naturelle ou surnaturelle, le fait de l'évidence reste le même, ainsi que la difficulté de la concilier avec la foi libre au donné révélé. Gonet donne des faits d'*evidentia attestantis*. *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 6^e édit., Lyon, 1681, t. IV, *De fide*, disp. I, n. 99, p. 231. Sur la question de compatibilité entre cette évidence et la foi, il répond : *Affirmativa sententia in schola D. Thomæ communior est*. *Loc. cit.*, n. 201, p. 232. Les Salmanticenses affirment en même temps cette évidence et l'acte de foi dans l'ange *in via*, *Cursus theologicus*, Paris, 1879, t. XI, disp. III, n. 13, p. 192; dans le prophète, n. 20, p. 196. Ils posent cette thèse, *evidentiam in attestante posse componi cum fide rei revelatæ*. *Loc. cit.*, n. 7, p. 189. « Cette conclusion, ajoutent-ils, bien qu'elle ne se trouve pas chez saint Thomas, est cependant plus conforme à sa doctrine et à sa pensée. Aussi est-elle plus commune chez les thomistes. » Et ils en citent un bon nombre. Contenson admet la foi avec l'*evidentia in attestante*, non seulement chez les anges *in via*, mais chez « les saints docteurs qui ont pénétré parfaitement les arguments de crédibilité de notre foi; ceux-là surtout, qui ont fait des miracles au nom du

Christ, ou qui ont été témoins oculaires de miracles qui leur donnaient une pleine conviction de l'origine divine de notre foi. » *Theologia mentis et cordis*, Paris, 1875, t. II, l. VIII, *De fide*, diss. II, c. I, p. 501. Cf. Billuart, *Summa*, Arras, 1868, t. II, *De fide*, diss. I, a. 5, p. 215.

Deus..., dit Scot, *potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius cujusmodi notitiam creditur prophetas habuisse, et multos alios sanctos in Scriptura... ita quod... non potuerunt non assentire veritati*. Il ajoute qu'ils n'avaient pas pourtant « l'évidence de la chose, avec laquelle la foi ne peut subsister. » Ils avaient seulement l'évidence du témoignage. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, n. 17, dans *Opera*, Paris, 1894, t. XV, p. 46, 48. Les scotistes ont entendu leur docteur de l'*evidentia in attestante* compatible avec la foi. Voir Mastrius, *In IV Sent.*, Venise, 1675, l. III, disp. VI, n. 86, p. 325. A cette objection de Lugo, que l'évidence des préambules rendrait évident l'objet même de la foi, Mastrius répond que l'objet deviendrait évident, d'une évidence extrinsèque, mais non pas d'une évidence intrinsèque et en lui-même. *Loc. cit.*, n. 96, p. 327. Frassen parle de même. *Scotus academicus*, Rome, 1901, t. VIII, *De fide*, disp. I, a. 1, q. VI, concl. 1^a, p. 479, 480. Gabriel Biel représentera ici la branche nominaliste du XIV^e et du XV^e siècle : « On admet, dit-il, que les prophètes, les apôtres et les saints qui ont reçu immédiatement de Dieu la révélation, en ont eu une connaissance d'une telle certitude et d'une telle évidence que tout mouvement de doute était absolument exclu. C'est la thèse du docteur subtil... Cette certitude... leur venait de la révélation divine, aussi n'était-ce pas une science. Il y avait cependant évidence, ce qui donne une certitude égale à celle de la science. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, concl. 7^a, Brescia, 1574, p. 240.

Parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, Tolet cite les paroles de Cajétan rapportées plus haut sur la foi des anges, et dit : *Et mihi ita videtur, et est doctrina S. Thomæ. In Summam theol. S. Thomæ enarratio*, Rome, 1869, t. II, p. 95. « Nous affirmons deux choses, dit-il ailleurs : a, ordinairement, les fidèles n'ont pas une telle évidence du fait de la révélation...; b, une telle lumière n'est pas impossible; elle a été accordée de fait à quelques-uns. » *Op. cit.*, t. I, p. 23. Suarez admet le fait de l'*evidentia attestantis*, soit surnaturelle, soit naturelle. *De fide*, disp. III, sect. VIII, n. 2, 3, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 68-70. Quant à la conciliation de ce fait avec la foi, il ne veut pas, sans doute, que « l'assentiment de foi soit fondé *per se ac formaliter* sur la connaissance évidente de la révélation » ni qu'on puisse le confondre avec la conclusion de ces deux prémisses : « Ce que Dieu révèle est vrai, car il a révélé ce mystère. » *Loc. cit.*, n. 19, p. 76. Mais il admet que l'*evidentia testificantis* est compatible avec l'acte de foi, pourvu qu'elle soit « concomitante » et non pas cause proprement dite de l'assentiment, *causa per se*. *Loc. cit.*, n. 26, p. 78. Il admet que les anges ont eu cette évidence avec l'acte de foi, disp. VI, sect. IX, n. 2, p. 198. S'il hésite en passant à propos de la foi de la sainte Vierge, disp. III, sect. VIII, n. 7, p. 71, ce n'est donc pas suffisant pour qu'on le cite en faveur de l'autre opinion, comme on l'a fait parfois. Vasquez dit que l'acte de croire quelque chose sur un témoignage évident « n'exclut pas la foi, bien plus, que c'est la foi elle-même, puisqu'elle s'appuie sur le témoignage comme sur son propre moyen de connaître. » *In I^a II^a S. Thomæ*, Ingolstadt, 1609, disp. CXXV, c. III, p. 157. Cf. *In III^a*, dist. LIII, c. I, n. 5. Son disciple Louis Torrez atteste pour son époque que « le sentiment

commun des théologiens est que l'ange a eu l'évidence du témoignage de Dieu. » *Disput. in II^m II^m*, Lyon, 1617, *De fide*, disp. IX, dub. II, col. 140. Il admet la même évidence chez Adam, les prophètes, les apôtres, col. 142. Il prouve ensuite que « l'assentiment de foi infuse subsiste avec l'*evidentia attestantis*, » col. 147. Coninck en dit autant : « Comme (les apôtres) devaient non seulement croire très fermement que Dieu leur avait révélé telles vérités, mais encore le témoigner très certainement au monde entier, il était de la plus haute convenance qu'ils eussent cette évidence (du fait de la révélation). » *De actibus supernatur... et fide*, etc., Anvers, 1623, disp. XI, n. 64, p. 208. Les apôtres lui semblent faire allusion à ce privilège. Joa., XIX, 35; Act., IV, 20; I Joa., I, 1. « Les hommes pieux et doctes, tels que furent les docteurs de l'Église, ajoutent-il, en considérant par une longue étude les notes de la foi, en les pénétrant avec soin, reconnaissent par ces signes la vérité de la révélation avec une si grande certitude et évidence, qu'ils en sont comme convaincus à n'en pouvoir douter. » *Loc. cit.*, n. 68, p. 209. Tanner admet ce privilège comme indubitable pour la sainte Vierge, et très probable pour d'autres, et il ajoute : *Actus fidei stare potest cum evidentia attestantis. Ita ex communi... etsi contrarium dixerit Bannes. Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, *De fide*, disp. I, n. 167, col. 53, 54. Au XVIII^e siècle, malgré l'influence de Lugo, on trouve toujours des défenseurs de cette opinion parmi les jésuites, comme Antoine, Mayr, cités par Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., t. VIII, n. 150, p. 66. Les théologiens récents la défendent presque tous. Citons Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 720 sq., p. 375 sq.; Naples, 1909, n. 652 sq., p. 331; Mendive, *Institut. theol.*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 465, 466; Lahousse, *De virtutibus theologis*, Bruges, 1900, n. 218, p. 280-282; Wilmers, *De fide*, Ratisbonne, 1902, p. 216, 217; Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg, 1904, n. 76, 77, p. 122, 124; Billot, *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, t. I, thes. XVIII, p. 318 sq.; Pesch, *loc. cit.*, et n. 410-417, p. 189-192.

Critique des deux opinions. — Les tenants de la première, pour exclure le fait de l'évidence irrésistible des préambules, n'avancent que leurs vues systématiques sur la liberté ou l'obscurité de la foi. Mais en bonne logique, on devrait d'abord s'assurer d'un fait, indépendamment des systèmes qu'il peut favoriser ou gêner, et non pas plier les faits aux systèmes. Les défenseurs de la seconde opinion, suivant une meilleure méthode, étudient la question de fait en elle-même; et parce qu'ils ont de bonnes raisons d'admettre certains cas d'*evidentia attestantis*, ils les admettent, malgré la sérieuse difficulté qu'ils auront ensuite à les concilier avec la liberté de la foi. Voici les principales raisons d'admettre le fait, quoi qu'il en soit ensuite des systèmes. — a. La sagesse divine fait tout avec ordre et convenance; or il convenait souverainement que les envoyés divins (prophètes, apôtres) connussent avec évidence que Dieu leur parlait, et fussent ainsi dans les meilleures conditions pour rendre témoignage aux autres sur le fait de cette révélation, puisque de leur témoignage dépend toute la foi de l'Église; et d'autre part ils ont cru comme nous de foi divine et salutaire. C'est la raison donnée plus haut par Cajétan, Coninck, etc. — b. Il est indécent d'admettre en Marie un doute sur sa conception virginale, comme pouvant être le fait d'une opération diabolique. Voir Pesch, *loc. cit.*, n. 413, p. 190. — c. Les doutes imaginés pour détruire dans tous les cas possibles l'évidence nécessitante des préambules, par exemple, par Lugo et Kilber, *loc. cit.*, mèneraient au scepticisme. Voir Pesch, *loc. cit.*, n. 414, p. 191. Assurément ces théologiens, en imagi-

nant de tels doutes, les considèrent comme *imprudents*, et supposent que les saints les ont bannis de leur esprit par le commandement de la volonté. Assurément aussi, des tentations même de scepticisme peuvent se présenter à bien des esprits. Voir CROYANCE, t. III, col. 2383 sq. Mais de pareils phénomènes ne se produisent dans l'esprit humain qu'en vertu d'un état anormal, d'une sorte de maladie passagère. Est-on autorisé à transférer cet état morbide en des intelligences aussi droites, aussi saines, aussi éclairées d'en haut que celle de la sainte Vierge, ou des apôtres après la Pentecôte? — d. L'apologétique chrétienne et catholique perdrait beaucoup de sa valeur tant célébrée par les Pères, les conciles et les papes, si l'on admettait avec la première opinion que jamais ni le plus savant et le plus saint des docteurs de l'Église, ni même les thaumaturges et les apôtres, familiers du Christ, n'ont reconnu avec évidence le fait de la révélation chrétienne, ou celui de la mission de l'Église. Voir les documents, col. 189 sq. — e. Outre l'excellence propre des arguments rationnels de l'apologétique aidés de la grâce ordinaire, il y a encore le phénomène mystique d'une lumière extraordinaire donnée à quelques grands saints, en sorte que les doutes, soit contre le fait de la révélation divine, soit contre les mystères les plus ardens, n'avaient aucune prise sur leur intelligence. C'est là un des traits caractéristiques de cette « foi héroïque » dont traite Benoît XIV à propos des vertus héroïques des saints canonisés; par exemple, dans les *Actes de la canonisation* de saint Pierre d'Alcantara, qu'il cite : « En lui, aucune des certitudes les plus évidentes et les plus claires ne pouvaient atteindre, même de loin, à la certitude qu'il avait de la vérité infaillible de notre sainte foi, contre laquelle il n'eut jamais de tentation. » *De canonizatione sanctorum*, l. III, c. XXIII, *Opera*, Prato, 1830, t. III, p. 236. Une telle lumière empêche absolument de douter de l'origine divine de la religion : et pourtant l'assentiment est encore la foi, puisque c'est la « foi héroïque ». Dans des âmes même moins privilégiées, on rencontre une impossibilité du moins morale de douter, comme le remarque Arriaga : « Chez beaucoup de catholiques, soit longue conviction des motifs de crédibilité, soit inspirations spéciales de Dieu, l'affection envers les choses de foi va si loin qu'il leur est moralement impossible de nier ces mystères; leur volonté n'est donc pas libre, au moins quant à l'espèce de l'acte. » *Disput. theol.*, Anvers, 1649, t. V, disp. XVII, n. 15, p. 248. — f. Quant à l'ange *in via*, « s'il a eu la certitude du fait de la révélation, dit le cardinal Billot, il a dû en avoir aussi la pleine et parfaite évidence : car il n'y a pas place dans l'intelligence angélique pour cette évidence imparfaite et mêlée d'obscurité (l'évidence morale) dont la cause en nous ne peut être que le mode discursif de l'intellect humain, et l'imagination empêchant par de vaines apparences que les motifs n'illuminent l'esprit de toute leur lumière intelligible. Dans une intelligence intuitive et séparée de toute matière, il n'en peut être ainsi. » *Loc. cit.*, p. 320, 321. Somme toute, la seconde opinion, suivie par un plus grand nombre de théologiens, justifie par de bonnes preuves les faits qu'elle affirme, et ne part pas seulement, comme l'autre, de vues systématiques. Nous la préférons donc, et nous la supposons en expliquant la liberté de la foi. Car, à moins de vouloir ensuite se perdre dans une inextricable confusion, il faut prendre parti dans cette controverse fondamentale.

2. *L'évidence irrésistible des préambules peut-elle se concilier avec la foi et sa liberté essentielle?* — Les défenseurs de la seconde opinion l'affirment, et le prouvent de deux manières : a) Indirectement, par les preuves données ci-dessus : les anges, la sainte

Vierge, les apôtres, etc., ont dû avoir en même temps cette évidence et la foi : il doit donc y avoir un moyen de les concilier. Et notez qu'il suffirait d'un seul fait semblable pour pouvoir ainsi conclure; les adversaires doivent donc les réfuter tous, s'ils veulent montrer que cette conciliation est impossible. — b) Directement, en expliquant le *comment*, en proposant un moyen de conciliation. Mais comme plusieurs ont été proposés, nous renvoyons à l'examen que nous ferons des *systèmes* sur la liberté de la foi.

Un autre fait bien constaté tend à montrer aussi la possibilité de cette conciliation. C'est ce qu'on peut appeler la *foi confuse*, ou, comme disent quelques-uns, « subjectivement implicite ». Voici le fait. Les pieux fidèles, ignorants ou instruits, « vivent de la foi, » Heb., x, 38, et multiplient ces actes de foi : souvent ce ne sont pas des actes à part, et nettement formulés, mais à l'état confus, à l'état implicite, contenus dans les actes d'autres vertus qui supposent la foi, par exemple, dans l'acte intérieur d'adoration qui accompagne une genuflection devant le tabernacle, dans le regard jeté alors vers Jésus-Christ; comment adorerai-je l'hostie consacrée, si la révélation ne m'avait appris et la présence réelle et la divinité du Christ, et si je n'y avais foi? L'expérience montre que le fidèle, alors, n'a souvent pas la possibilité pratique de douter du fait de la révélation, cette possibilité que les adversaires de l'*evidentia attestantis* exigent pour la liberté de la foi et vont chercher même dans la sainte Vierge et les anges, afin que l'intelligence reste en suspens jusqu'à ce que la volonté libre la détermine à affirmer plutôt qu'à douter. Pourquoi le fidèle n'a-t-il pas alors la possibilité de douter du fait de la révélation? Parce que, dans cet acte rapide, il ne considère distinctivement ni la révélation, ni à plus forte raison les motifs de crédibilité qui la prouvent : il prend la présence réelle comme un fait acquis, il se souvient confusément de l'avoir toujours admise pour une excellente raison qu'il ne saurait préciser en ce moment, mais qui est en réalité le motif spécifique de la foi. Ce motif, avec ses preuves qui rendent la foi raisonnable, est suffisamment visé par ce souvenir confus pour spécifier l'acte et en faire un acte de foi divine, et raisonnable en même temps. Voir col. 178. Mais comme il n'est visé que sous un concept très rapide et très vague — « l'excellente raison que j'ai eue d'admettre cela et qui me rend certain » — il ne donne pas au doute et à la crainte, *formido*, le temps ni l'occasion de surgir. Car enfin il faut une occasion et au moins une apparence de preuve à ce *jugement* qui exprime la *formido* : « Je suis en danger de me tromper. » Voir col. 95. Où manque tout motif même apparent, l'intelligence est dans l'impossibilité positive et absolue de juger ainsi du moins, *hic et nunc* dans le concret : quelle que soit la possibilité abstraite qui reste, en supposant d'autres circonstances que celles qui existent. Dans d'autres circonstances, c'est-à-dire si je considérais distinctement le motif que j'ai d'admettre ici la présence du Christ, si la révélation de l'eucharistie, l'Écriture qui la contient, l'Église qui la propose, les miracles qui la prouvent, défilaient devant mon esprit, sans parler de la difficulté intrinsèque du mystère qui pourrait me venir à la pensée, la crainte trouverait, ici ou là, l'occasion de s'élever. Mais dans les circonstances présentes l'occasion n'existe pas : j'adore une présence aimée, que je suis accoutumé à reconnaître, comme l'enfant sent la présence de sa mère dans la chambre voisine sans la voir. Ainsi le fidèle, sans même que sa volonté libre ait à intervenir de nouveau pour déterminer un esprit en suspens, va d'emblée à cet assentiment implicite de foi dont bien des actes précédents lui ont raccourci et facilité le chemin, sans oublier la

grâce qui l'aide. Dire qu'il ne fait pas alors un véritable acte de foi, ce serait rendre beaucoup plus rare l'exercice de ces vertus théologiques, destinées à la vie quotidienne des âmes; un théologien n'a pas le droit d'imposer arbitrairement des conditions aussi restrictives de la vie chrétienne.

Le cas de la « foi confuse » que nous venons de voir est-il le même que celui de l'*evidentia attestantis*? Pas précisément : celle-ci suppose l'intelligence parfaitement éclairée sur le motif de la foi et les preuves qui l'appliquent, au moment où elle va croire; et ce motif intellectuel rend alors toute crainte impossible par la *perfection* de sa manifestation, tandis que, dans la foi confuse, c'est par l'*imperfection* même de son apparition qu'il rend le doute impossible. Malgré cette différence, il y a un point commun dans les deux cas : c'est l'impossibilité réelle et pratique de douter dans la circonstance. Or ce point est le seul important dans la question présente de la liberté de la foi, le seul qui amène Bafiez et Lugo à rejeter l'*evidentia attestantis*. Concluons que, si la liberté essentielle de la foi peut se concilier avec la foi confuse, elle peut aussi se concilier avec l'évidence parfaite des préambules. L'assimilation partielle entre les deux cas permet de comparer l'apparition du motif dans la foi confuse à une sorte d'évidence, mais plutôt à cette évidence apparente et provenant pour une bonne part d'un élément négatif, d'une imperfection intellectuelle qui ne saisit pas les difficultés et les raisons de douter, telle que nous la rencontrons surtout chez les simples. Voir Véga, Gormaz, Mayr cités à l'article CROYANCE, t. III, col. 2373.

4° *Systèmes sur la liberté de la foi*. — Non seulement il est intéressant de voir les efforts faits en tous sens pour résoudre un problème des plus ardu; mais la question exige d'autant plus une sérieuse étude que dans la plupart des traités et manuels elle se présente d'une manière bien incomplète et obscure. On s'est embrouillé souvent dans les mots; on a pris comme décision de l'Église ce qui n'en était pas. Nous voudrions faire le dépouillement des textes et des opinions théologiques sur la question, et fournir ainsi des matériaux à une étude plus approfondie et à une solution plus éclairée.

1. *Système du despotisme de la volonté*. — Nous le voyons apparaître dès le xiv^e siècle. « Un homme qui n'a pas la foi entend dire à un prédicateur : Il y a un seul Dieu en trois personnes; qui l'aura cru, aura la vie éternelle. Peut-il aussitôt, sans aucune autre évidence de la raison, donner un libre assentiment à cette proposition?... Peut-il, par le seul commandement de sa volonté, croire qu'elle est vraie ou qu'elle est fausse? » En posant cette question, et en soutenant la négative contre des théologiens qu'il ne nomme pas, un célèbre dominicain, professeur à Oxford, Robert Holcot († 1349), nous apprend qu'il y avait dès lors des défenseurs de ce système qui attribue à la volonté une action absolument despotique sur l'intelligence; on a parfois cité Ockam, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXV. On voit dans quel sens Holcot nie que « croire soit en notre libre pouvoir. » *Super IV libros Sent. questiones*, Lyon, 1510, l. I, q. 1, a. 1, C (sans pagination). On l'a souvent accusé lui-même d'avoir nié la liberté spéciale de la foi, en cet endroit, mais surtout à l'art. 6, où il résout les difficultés qu'on lui fait. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2280, 2281. Il ne donne certainement pas sur cette liberté tous les éclaircissements désirables, et dans ses réponses aux adversaires il va parfois trop loin en sens opposé, comme il arrive dans les polémiques; mais on doit dire à sa décharge que ce qu'il se propose uniquement d'attaquer, c'est un système évidemment outrancier; aussi quelques-uns ont-ils pris sa défense, comme

Louis de Torrès. *Op. cit.*, disp. XXIX, dub. 1, p. 370. Dans la discussion du dominicain anglais, émaillée de justes observations psychologiques, on trouve, entre autres, cet argument : « Nous ne sommes pas maîtres de prendre à volonté telle ou telle opinion. L'expérience le prouve : en face d'une proposition qui est pour nous neutre ou douteuse — par exemple : Le roi est assis en ce moment — nous ne pouvons, sans l'addition de quelque raison, assentir ou dissentir... Ajoutez l'autorité d'Aristote et de son commentateur (Averroès), quand ils distinguent l'imagination et l'opinion : nous pouvons imaginer à volonté, avec les images sensibles enregistrées dans notre mémoire; mais nous ne pouvons opiner à volonté, l'opinion n'a pour objet que ce qui nous apparaît comme vrai. » Et la vérité objective, même apparente, ne dépend pas arbitrairement de notre volonté, ce qui serait du subjectivisme. Pour le texte d'Aristote, voir CROYANCE, t. III, col. 2372. Son principe, que la volonté n'a pas un pouvoir despotique sur l'opinion, a été récemment développé par le P. de Poulpique, O. P., *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, part. II, c. 1, p. 292 sq. Mais voyons ce qu'en conclut Holcot : « Si l'on ne peut par la seule volonté causer en soi l'acte d'opinion, dit-il, on ne peut y causer l'acte de foi, et je le prouve. Qui ne peut exécuter le plus facile ne peut exécuter le plus difficile : or il est plus difficile de mettre en soi l'assentiment ferme et sans aucun doute qu'est la foi que l'assentiment chancelant qu'est l'opinion. » *Loc. cit.*

Vers la fin du x^ve siècle, le même argument, tiré de l'opinion, fut repris par Pic de la Mirandole contre de nouveaux partisans du despotisme de la volonté; et lui aussi, comme Holcot, a été trop sévèrement jugé. A lire Denzinger, n. 736, 737 (619), on s' imagine facilement qu'Innocent VIII dans une bulle (exactement, c'est un bref) a condamné distinctement et en particulier la double proposition citée, et même que c'est le pontife qui a donné la note *erronea et hæresim sapiens*. La vérité est que cette note n'avait été donnée à la proposition que par les consultants; que le pape dans son document ne fait pas siennes ces notes données par les consultants à certaines propositions déterminées; qu'il ne cite même aucune proposition en particulier, mais se contente de condamner en général l'opuscule qui contient le simple énoncé des 900 thèses de la soutenance, et d'en interdire la lecture. Bref *Etsi ex injuncto*, du 5 août 1487, n. 4, dans le *Bullarium romanum* de Cocquelines, Rome, 1743, t. III, p. 211. Abstraction faite du préambule malencontreux : *Dico probabiliter*, etc. (Denzinger, *loc. cit.*) qui a pu faire regarder Pic comme voulant attaquer ici le sentiment commun des théologiens, tandis qu'il ne vise que la manière de parler, sa thèse dit assez qu'il n'attaque que le système outrancier du despotisme de la volonté : « De même, dit-il, que personne n'a l'opinion qu'une chose est telle, *précisément parce qu'il veut* avoir cette opinion, ainsi personne ne croit qu'une chose est vraie, *précisément parce qu'il veut croire qu'elle est vraie*. Corollaire : il n'est pas au libre pouvoir de l'homme de croire qu'un article de foi est vrai *quand il lui plaît*, et de croire qu'il est faux *quand il lui plaît*. » Denzinger, *loc. cit.* Avoir le pouvoir de prendre une même chose comme vraie ou comme fausse d'après son bon plaisir, avoir le droit ou l'obligation de croire un article de foi précisément par un coup de volonté, c'est-à-dire sans jugement de crédibilité, sans motif intellectuel, tout cela, bien loin d'être la commune et saine doctrine, lui est opposé. Voir col. 172-174, 189-191. Dans l'apologie où Pic fournit l'explication et les preuves des thèses incriminées, on voit encore mieux par ses preuves le sens de sa thèse. Par exemple, en cet en-

droit : « Si l'on demande à quelqu'un : Pourquoi croyez-vous à la religion chrétienne plutôt qu'à la religion de Mahomet? — il n'assignera pas précisément sa volonté pour motif, comme chacun peut en faire l'expérience; et tous nos théologiens énumèrent pour la foi chrétienne divers motifs de crédibilité... Ce n'est donc pas précisément (uniquement) l'acte de la volonté, *merus actus voluntatis*, qui l'incline à croire. Voici deux hommes qui croient des choses opposées : s'ils n'y sont déterminés que par leur volonté, *indifferente ad hoc omnino judicio vel suasionem rationis*, on ne peut dire que l'un soit plus raisonnable que l'autre dans sa foi... Comme dit Albert (le Grand) au III^e livre *De anima*, quand la volonté agit ainsi précisément parce qu'elle veut agir ainsi, elle ressemble à un tyran dans les actes duquel on ne cherche point de raison... Or tout le monde a coutume de dire de deux personnes qui croient des choses opposées, par exemple, d'un chrétien et d'un mahométan, que l'un agit raisonnablement et l'autre non. C'est donc que la seule volonté ne détermine pas l'acte de foi; autrement aucun des deux ne serait raisonnable, il n'y aurait plus dans les deux qu'un commandement tyrannique de la volonté. » *Apologia questionum*, q. viii, *De libertate credendi*, dans *Opera*, Venise, 1519, feuille i, 2 (sans pagination). Voilà qui est clair et orthodoxe. Aussi peut-il citer ensuite en sa faveur, non seulement Holcot et Pierre d'Ailly, etc., mais presque tous les docteurs qu'il a fréquentés à l'université de Paris, *fere tota universitas Parisiensis*. Un thomiste célèbre, Pierre d'Aragon, dit de cette thèse de Pic : *Hanc conclusionem acute probat Picus Mirandulanus, loc. cit., et est sine dubio vera*. In II^{am} II^{am}, Venise, 1625, *De fide*, q. 1, a. 4, p. 17. Le savant Théophile Raynaud cite avec éloge Holcot et Pic de la Mirandole comme ayant attaqué le faux système du despotisme de la volonté. *Moralis disciplina*, dist. II, n. 200, 201, dans *Opera*, Lyon, 1665, t. III, p. 281.

Au x^ve siècle, la question reparait avec Cajétan. Scot avait dit : « Si la volonté était la cause (unique) de l'acte de croire, et que l'on proposât à l'intelligence cet énoncé : Les astres sont en nombre pair — sans rien pour le persuader, la volonté pourrait ordonner à l'intelligence de croire que les astres sont en nombre pair : ce qui est absurde. » In IVth Sent., l. III, dist. XXV, q. ii *lateralis*, n. 2, dans *Opera*, Paris, 1894, t. xv, p. 211. Cajétan lui répond : « Il n'y a aucun inconvénient à admettre qu'on puisse par sa seule volonté croire que les astres sont en nombre pair... Comme un médecin par sa seule haine détermine l'art de la médecine à tuer un malade, ainsi par le seul amour d'un bien quelconque on se détermine à croire une chose sans aucune raison. » In I^{am} II^{am}, q. LXV, a. 4, n. 2, dans l'édition léonine de S. Thomas, t. vi, p. 426. Théophile Raynaud retourne ainsi la comparaison de Cajétan contre lui : « Comme un médecin ne peut déterminer l'art de la médecine à guérir ou à tuer un malade sans employer des drogues appropriées, ainsi la volonté ne peut appliquer l'intelligence à donner un assentiment à un objet, sans qu'une raison convenable apparaisse à l'esprit. » *Loc. cit.* Au reste, sans parler des scotistes, qui défendirent leur docteur, et de beaucoup d'autres, Bañez lui-même réfuta Cajétan par la thèse suivante : « Pour croire, ou pour donner quelque assentiment que ce soit, il faut nécessairement du côté de l'intelligence une persuasion soit vraiment raisonnable, soit au moins apparente... L'objet de l'intelligence est le vrai, comme celui de la volonté est le bien : de même que la volonté ne peut tendre qu'à un bien, réel ou apparent, de même l'intelligence ne peut donner son assentiment qu'au vrai, apparent ou réel. Or de ce que la volonté veut déterminer l'intelligence à adhérer à

tel énoncé, celui-ci n'en devient pas aussitôt pour cela un objet vrai, en réalité ou en apparence : la seule motion de la volonté ne suffit donc pas sans quelque persuasion. » *In II^{am} II^e*, Douai, 1615, q. I, a. 4, concl. 4^a, p. 24. Bafiez fait remarquer d'ailleurs que Cajétan ne veut pas parler ici de l'assentiment *selon la prudence*; que dans ce même article il exige l'évidence de crédibilité pour la prudence et le caractère moral et vertueux de l'acte de foi. *Loc. cit.*, p. 23. Cajétan se borne donc à exagérer la puissance *physique* de la volonté sur l'esprit.

Critique du système. — a) S'il pouvait être admis, il faciliterait d'une manière simpliste la conception de l'*imperium voluntatis*, ce qui explique que plusieurs y aient eu recours. Ce n'est donc pas précisément la *liberté* de l'acte de foi qu'il détruit : il l'exagère. — b) Si l'on entend le despotisme de la volonté à la façon de Cajétan, comme un fait matériellement possible, mais sans prudence et sans légitimité, nous l'avons vu réfuté par de bons arguments d'Holcot et de Bafiez, qui le montrent psychologiquement impossible. Si ce système était vrai, dit encore Holcot, « nous pourrions à volonté nous donner de grandes joies, en nous commandant à nous-mêmes de croire que nous allons avoir tel bonheur; nous pourrions ne douter jamais de rien; nous pourrions dire n'importe quoi sans mentir, car au moment d'affirmer ce qui nous paraît faux nous pourrions croire volontairement que c'est vrai. » *Loc. cit.* — c) Mais si l'on va plus loin encore, si l'on prétend que ce despotisme de la volonté est légitime et prudemment possible, alors c'est le *fidéisme*, condamné par l'Église : chacun sera autorisé à croire sans aucune préparation rationnelle, par un simple coup de la volonté. Voir col. 171, 172, 175-178, 189-191. Les miracles, l'apologétique avec ses motifs de crédibilité seront inutiles, la foi du chrétien ne sera pas plus raisonnable que celle du musulman, comme le remarquaient Holcot et Pic de la Mirandole. Et que l'on ne dise pas que la volonté du chrétien, en tyrannisant ainsi l'intelligence contre nature et en supprimant les motifs intellectuels voulus par l'Église dans la foi, tend à une fin excellente, la récompense céleste : la fin ne justifie pas les moyens. Enfin le système mène au *subjectivisme*, en enlevant à la vérité son caractère objectif et impersonnel, pour la faire dépendre uniquement d'un élément subjectif et personnel, la volonté. De ces arguments certains contre ce système, nous pouvons utilement tirer trois corollaires.

1^{er} corollaire. — Il faut donc bien entendre ce passage de saint Thomas : *Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis, neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens, huic parti assentire, et ista est dispositio credentis... Et hoc præmio (vitæ æternæ) movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum.* Quæst. disp., *De veritate*, q. XIV, a. 1. Saint Thomas voudrait-il ici remplacer purement et simplement, dans la foi, les motifs intellectuels, les *raisons* de croire, le motif même du témoignage divin, par un motif propre de la volonté, par un bien qui nous attire, par exemple, la récompense? Non seulement ce serait le fidéisme et le subjectivisme, mais ce serait contraire à toute sa doctrine bien connue sur le motif spécifique de la foi, voir col. 99, 116, 121, 123; sur la vertu de foi résidant avant tout dans l'intelligence, et servant même à voir la crédibilité, col. 240-245; enfin sur la nécessité

des motifs de crédibilité. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2271-2276. Il faut donc, dans ce texte elliptique de saint Thomas qui ne peut énumérer en si peu de mots toutes les conditions de l'acte très complexe qu'est la foi, il faut sous-entendre les motifs intellectuels dont il parle ailleurs. Et quand il dit : *quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum*, il faut entendre ce *moveatur* dans le sens de *determinetur*, expression qu'il a lui-même employée au début : *Quandoque intellectus non potest determinari*, etc. Et il faut comprendre ainsi le cas dont il parle : on a des motifs de crédibilité suffisants, qui expliquent le témoignage divin et inclinent à l'admettre; mais, tels qu'ils se présentent, ils ne « déterminent » pas, ne nécessitent pas l'intelligence à l'assentiment ferme, comme cela a lieu dans l'évidence immédiate des « principes », ou dans l'évidence médiata et scientifique des « conclusions démonstratives », dont il vient de parler. Dans cette fluctuation de l'esprit, la volonté seule, animée par le *bien* qu'elle poursuit, et sans *nouveau* motif intellectuel, chassera les doutes, d'où qu'ils viennent (doutes imprudents, puisque les motifs contraires sont par hypothèse *suffisants* pour l'assentiment ferme), et obtiendra ainsi la ferme adhésion. Voilà le maximum d'influence volontaire que nous puissions lire dans cette phrase du saint docteur; elle revient à affirmer dans la foi une influence spéciale de la volonté qui n'est pas dans la science. Voir col. 395 sq.

2^e corollaire. — Si la volonté ne peut par son seul commandement déterminer l'esprit en face d'une proposition *neutre*, où il ne voit de raison ni pour ni contre, *a fortiori*, elle ne peut le déterminer dans un sens *opposé à l'évidence (stricte)* : il y a là une impossibilité *physique* qu'elle ne peut vaincre; autrement, jamais n'existerait cette évidence irrésistible où l'esprit est déterminé par l'objet seul et non par la volonté, d'après la doctrine de saint Thomas. Voir col. 207. Et sans aller jusqu'à cette impossibilité physique, plusieurs fidèles éprouvent en eux, au moins à certains moments, une impossibilité *morale* de douter de leur religion. Et ceux mêmes qui peuvent en douter ne peuvent pas aussitôt la *nier*, c'est-à-dire la juger fausse, avec une certaine conviction : car il faudrait pour cela des raisons apparentes, bien plus fortes que pour douter seulement. Voir CROYANCE, t. III, col. 2372. C'est donc donner trop d'empire à la volonté, que d'affirmer que tout fidèle, dans tout acte de foi, a la liberté la plus complète d'affirmer, de douter, ou de nier. « Beaucoup semblent croire, dit Michel de Élizalde, S. J., que la foi est pour chacun aussi volontaire, aussi libre qu'il m'est libre en ce moment de m'asseoir ou de me promener, d'aller de ce côté-ci ou de ce côté-là; et c'est en ce sens qu'ils la disent libre *quoad speciem*. » *Forma veræ religionis quærendæ et inveniendæ*, Naples, 1662, p. 380. « Oui, ajoute-t-il, la vraie religion est librement reçue, librement conservée... Mais il ne faut pas l'entendre en ce sens, que le croyant ait en sa liberté de rejeter immédiatement la religion et de la juger fausse, et une autre vraie à sa place. Il a l'assentiment toujours en son pouvoir, mais le dissentiment seulement en germe, *in causa*, en ce sens qu'il peut par sa faute arriver à altérer, à corrompre la bonne disposition où il est... Si je m'examine moi-même, je ne me trouve pas la liberté de pouvoir, tout de suite, juger et décider que la religion catholique est fausse... Je ne veux pas qu'ils m'accordent la liberté d'approuver les folies les plus extravagantes. » *Loc. cit.*, p. 382. Remarquons du reste que, dans la foi, le simple *doute*, plus facile que la *négation* et demandant pour exister moins d'apparences de raison, suffit à la détruire, parce que la foi est essentiellement ferme. De là cet axiome : *Dubius*

in fide, infidelis est. De là aussi l'ambiguïté de ces mots employés par les théologiens, *libertas dissentiendi, discredendi*, qui parfois signifient la liberté de nier, mais souvent aussi celle de douter simplement.

3^e corollaire. — Une terminologie qui ne se trouve pas chez saint Thomas mais seulement plus tard, pour désigner la liberté qui est dans la foi et non dans la science, c'est d'appeler la liberté spéciale de la foi *libertas quoad specificationem* ou *quoad speciem*, tandis que la liberté commune aux deux est appelée *libertas quoad exercitium*. « L'assentiment de science, dit Valentin, dépend de la volonté seulement quant à son exercice, c'est-à-dire pour que l'acte se produise et que la puissance ne reste pas inactive : l'assentiment de foi en dépend encore, quant à sa spécification, c'est-à-dire que la libre motion de la volonté est nécessaire non seulement pour que sur l'objet de foi se produise un acte, mais encore un acte de telle espèce, un assentiment plutôt qu'un dissentiment. » *Commentar. theol.*, Lyon, 1603, t. III, disp. I, q. 1, p. IV, § 1, p. 67. A d'autres théologiens, cette expression déplaît, parce que la spécification des actes ne vient pas de la volonté, mais de l'objet. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. IX, a. 1. Les premiers répondent que la volonté, sans usurper la causalité propre de l'objet, concourt du côté du sujet à mettre et à conserver en lui telle espèce d'acte ou d'état d'esprit. « L'objet formel, dit Ysambert, est le principe spécifique de l'acte, mais à la condition d'être suffisamment perçu tel qu'il est objectivement et de fait... Si donc il a en lui quelque obstacle à être saisi tel qu'il est, et qu'il puisse être dégagé de cet obstacle par un mouvement de la libre volonté, alors, bien que la spécification de l'acte au sens propre et formel vienne de cet objet, cependant la détermination de l'acte à telle espèce viendra proprement de la libre motion de la volonté... L'objet formel ou motif donne toujours à son acte d'être de telle espèce; et de plus, quand il apparaît avec évidence..., il détermine son acte à entrer dans cette espèce. Mais quand il manque d'évidence..., comme l'intelligence, loin d'être convaincue par l'objet proposé, a plutôt par ailleurs des raisons qui peuvent l'en écarter et l'amener à un dissentiment, alors, pour que l'acte sur un tel objet soit plutôt assentiment que dissentiment, il faut que l'intelligence soit déterminée par la volonté, qui est alors le principe de détermination *quoad specificationem actus*. » *Disput. in II^m II^a*, Paris, 1648, *De fide*, disp. XXIII, a. 4, p. 157, 158. Le célèbre docteur de Sorbonne rejette d'ailleurs l'opinion de Cajétan sur le despotisme de la volonté, et indique certaines conséquences qui en découleraient, *quæ sunt absurda apud omnes philosophos. Loc. cit.* — Ainsi la terminologie en question, suivie par beaucoup de théologiens et encore de nos jours, peut se justifier. Elle a d'autre part l'inconvénient d'être ambiguë. Cette formule, *libertas quoad specificationem actus*, a été employée aussi pour désigner précisément le système du despotisme de la volonté. C'est en ce sens qu'elle est déjà signalée et rejetée par Pic de la Mirandole : *Merus actus voluntatis non potest se habere ut actus primus respectu specificationis actuum intellectus... Patet ex communi sententia omnium doctorum in hoc consentientium, quod licet actus intellectus quoad exercitium dependeat a voluntate, non tamen quoad specificationem. Loc. cit.* C'est dans le même sens qu'elle est rejetée par Théophile Raynaud, *loc. cit.*, et par Élizalde. *Loc. cit.* Dans l'école scotiste, il y a toujours eu tendance à la rejeter, ce qui n'implique pas d'ailleurs un désaccord avec les autres théologiens catholiques sur la nécessité d'admettre une liberté spéciale dans la foi. Il serait donc peut-être préférable d'éviter cette formule, empruntée à la théorie générale de la liberté,

où elle a son utilité, mais devenue obscure et ambiguë sur le terrain particulier de l'acte de foi; d'autant plus que cette « liberté de spécification » est prise par les uns pour la seule liberté de croire ou de douter, par les autres pour la liberté de croire ou de douter ou de nier, et ne peut que susciter des logomachies. Voilà pourquoi nous avons évité ce terme, quand il s'agissait de désigner ce qui est communément admis par les théologiens, ce qui doit être admis de tous, en nous bornant à dire : *Il y a dans la foi une influence spéciale de la volonté, qui n'est pas dans la science.* Voir col. 395.

2. *Système qui explique la liberté de la foi par l'inévidence de l'objet formel, ou au moins du fait de la révélation.* — Ce système, très opposé au précédent, regarde l'assentiment de foi comme la conclusion de ces deux prémisses : « Ce que Dieu a révélé est vrai : or il a révélé tel dogme; » prémisses qui sont, du moins pour les partisans du système, l'objet formel ou motif de la foi. Seulement, d'après eux, la mineure de ce syllogisme n'apparaît jamais à l'esprit avec une évidence nécessitante, quoi qu'il en soit de la majeure. Il faut donc, pour l'affirmer, la coopération de la volonté libre : par le fait même, la conclusion, qui est l'assentiment de foi divine, dépend aussi de la volonté, puisqu'elle ne serait jamais affirmée avec certitude, si la volonté n'intervenait dans la mineure pour affermir l'esprit. Et c'est bien là une influence spéciale de la volonté, qui ne se trouve pas dans l'assentiment de science proprement dit, où la conclusion résulte essentiellement de prémisses toutes nécessitantes. Ce qui caractérise le système, c'est donc que l'acte libre de volonté, précédé du jugement pratique de crédibilité qui le déclare légitime et prudent, n'a pas lieu immédiatement avant l'assentiment de foi (conclusion), mais est reporté un peu plus en arrière, avant l'affirmation du fait de la révélation (mineure), où il y a toujours pour la volonté des doutes imprudents à chasser. Ainsi pensent les théologiens qui, pour expliquer la liberté de la foi, rejettent absolument l'*evidentia attestantis* (voir col. 400) et qui ne l'expliquent que par là : Bafiez, et surtout Lugo, et, de nos jours, Franzelin, qui en donne un bon résumé. *De traditione*, 2^e édit., Rome, 1875, Append., c. IV, a. 4, p. 668-672.

Critique. — a) Omettant ici certaines critiques qui se rapportent non pas à la liberté mais à l'analyse de la foi, nous accordons que ce système donne à la volonté libre une influence spéciale qui n'a pas lieu dans la science. On a dit, il est vrai, que, si le rôle de la volonté « consiste à expulser » des doutes subsistant dans l'intelligence, « il n'y a plus aucune différence entre la manière dont la volonté intervient dans la science et dans la foi. » P. de Poulpique, *L'objet intégral de l'apologétique*, 1912, p. 313. Tout dépend de la manière de concevoir cette expulsion des doutes imprudents. Si elle se bornait, comme on l'a dit, à « considérer avec plus d'attention la valeur des motifs de croire, la frivolité des raisons contraires, » et si cette considération nouvelle, commandée par la volonté, avait assez de force par elle-même pour faire cesser tous les doutes, pour déterminer l'intelligence, alors oui, il n'y aurait pas là d'autre intervention de la volonté que celle qui a lieu dans la science. Mais si la volonté applique l'intelligence à fermer les yeux, à ne pas considérer les objections obsédantes qui ne trouvent pas de solution directe, et à faire cesser ainsi les doutes imprudents comme le feu s'éteint faute d'aliments, c'est là un coup de force autorisé sans doute par le bon sens, mais enfin c'est un coup de force, qui n'a pas lieu dans la science. L'idéal de la science n'est pas de fermer les yeux, mais d'examiner la question le plus possible et sous toutes ses faces, les objections comme le reste, enfin de chercher la solu-

tion directe et purement intellectuelle des difficultés. Voir ce que nous avons dit d'après l'Écriture et les Pères sur le mérite spécial de la foi, col. 398. On a aussi reproché à ce système de ne pas mettre l'assentiment de foi sous une dépendance assez immédiate de la volonté. Mais l'exigence d'une dépendance plus immédiate ne paraît pas fondée : il y a une connexion si intime entre la mineure et la conclusion d'un syllogisme que la volonté actionne vraiment celle-ci en actionnant celle-là. Rien ne prouve que l'Écriture, la tradition ou l'Église exigent davantage pour que la foi soit suffisamment libre. Le P. Pesch tâche de le prouver ainsi : « L'acte par lequel on admet librement le fait de la révélation précède la foi ; du moment que cet acte est posé, avec l'autre qui affirme la véracité de Dieu, l'intelligence, suivant les adversaires, ne peut plus hésiter à admettre l'article révélé, lequel suit évidemment de ces deux prémisses. La foi d'après ce système n'est donc pas un acte libre en lui-même, mais seulement dans ses causes. Or, l'assentiment de foi doit être libre en lui-même, *in se*, comme dit le concile du Vatican : *Fides ipsa in se... est actus quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam*. » Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791 ; Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 416, p. 191, 192. Malheureusement pour ce raisonnement, la phrase du concile y est détournée de son véritable sens. D'abord le concile ne dit pas : *Fides ipsa in se est actus*, etc., mais : *Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est; et actus ejus est opus*, etc. Ensuite *fides ipsa in se* signifie la foi sans la charité, c'est-à-dire la foi « morte », ou plus exactement la foi prise en elle-même, en faisant abstraction du fait d'avoir avec elle la charité ou de ne pas l'avoir, d'être « vive » ou d'être « morte » : prise ainsi, elle est déjà « un don de Dieu », elle implique une grâce ; voilà tout ce qu'affirme ici le concile, à l'encontre de Hermès, qui n'exigeait la grâce que pour la foi vive et à raison de la charité. Enfin, nous avons montré par le contexte et surtout par les Actes du concile, que ces mots *fides ipsa in se*, opposés à *actus ejus*, prennent la foi comme vertu infuse, et en tant que distincte de l'assentiment qui en procède. Voir col. 351. On ne peut donc en aucune façon traduire : « L'assentiment de foi doit être libre en lui-même, et non pas dans ses causes ; » dans la phrase du concile il ne s'agit de cela ni de près ni de loin.

b) Un reproche plus grave que l'on fait aux tenants du second système, c'est de nier absolument, pour le besoin de leur cause, tout exemple d'*evidentia attestantis* dans la foi. Voir col. 403 sq. Ils ne reconnaissent d'acte de foi proprement dit dans les anges *in via*, dans la sainte Vierge, dans les apôtres, etc., qu'à la condition d'étendre jusqu'à eux le doute sophistique que la volonté aidée de la grâce vient éliminer ; ils multiplient outre mesure ces doutes imprudents. Ils ne peuvent expliquer non plus les actes de « foi confuse » faits par habitude, où les fidèles n'ont pas même l'idée ni la possibilité de douter. Voir col. 405. Ou bien, ils regardent ces actes comme n'étant pas des actes de foi salutaire, et diminuent ainsi considérablement parmi les fidèles et les saints un acte si important de vertu théologique.

3. *Système qui explique la liberté de la foi par l'inévidence ordinaire du fait de la révélation, sans exiger cette liberté spéciale absolument dans tous les actes de foi.* — C'est une mitigation du système précédent. On admet encore que l'influence spéciale de la volonté dans la foi consiste à expulser les doutes imprudents ; que ces doutes viennent du manque d'*evidentia attestantis* ; qu'avec cette évidence ils ne seraient pas possibles ; que le manque de cette évidence caractérise la foi. Mais, si le manque d'évidence irrésistible des pré-

ambules est la règle générale, voir col. 210, 211, il peut y avoir par exception des actes particuliers de foi dérivant de cette évidence. Il n'est pas nécessaire que tous les actes de foi aient une aussi grande liberté les uns que les autres. Pareillement, dans la « foi confuse » : quand le fidèle renouvelle rapidement un acte de foi souvent répété, quelle nécessité y a-t-il d'exiger inutilement la même influence de volonté libre qui a dû intervenir dans les actes plus lents et plus réfléchis, avant la formation de l'habitude ? Ainsi ont pensé plusieurs théologiens de diverses écoles. —

a) *École thomiste.* — « Il faut un acte de volonté, dit Jean de Saint-Thomas, quand une vérité est crue pour la première fois, *de novo*... Une fois qu'elle a été crue, il suffit que la volonté (de la croire) demeure virtuellement, et un nouvel acte de volonté n'est pas requis expressément et formellement. » *Cursus theologicus*, Paris, 1886, t. VII, *De fide*, q. 1, disp. III, a. 1, n. 8, p. 80. Un autre thomiste dit que l'intelligence est déterminée par la volonté, *quoad specificationem* le plus souvent, *ut plurimum*. « Il peut arriver, ajoute-t-il, qu'une vérité de foi lui apparaisse avec l'*evidentia in attestante*, ce qui l'empêchera d'avoir pour cette vérité un dissentiment positif, quand même la volonté pourrait librement interrompre et suspendre l'assentiment. » Labat, *Theologia scholastica secundum illibatam D. Thomæ doctrinam*, Toulouse, 1659, p. 176, 177. —

b) *Compagnie de Jésus.* — Suarez admet que le fidèle habitué à croire n'a pas toujours besoin d'une nouvelle motion de la volonté : « parce qu'alors il est déjà conduit par l'habitude, et les actes surnaturels de l'intelligence, qui ont lieu alors, ne sont pas produits dans leur espèce déterminée par la force du commandement présent de la volonté, mais en vertu des actes précédents de la volonté actionnant surnaturellement l'intelligence et la soumettant à la foi chrétienne. » *De fide*, disp. VI, sect. VII, n. 6, dans *Opera*, 1858, t. XII, p. 187. Ripalda traite largement la question : « Tout assentiment de foi, dit-il, s'il procède d'un esprit qui puisse dissenter, a besoin de la détermination et du commandement positif de la volonté ; s'il procède d'un esprit incapable de dissenter, il n'en a pas besoin. Or on est capable de dissenter, quand on a une parfaite advertance de l'objet sous toutes ses faces, c'est-à-dire avec des motifs pour et contre (l'assentiment). On en est incapable, quand l'advertance ou connaissance de l'objet est imparfaite (du point de vue de la liberté), quand on voit seulement la vérité de l'objet sans aucun motif pour le dissentiment... Parce que l'Écriture, les conciles et les Pères prennent généralement et communément, comme type de l'acte de foi, cet assentiment qui suit la complète advertance de l'objet (laquelle comprend aussi la vue des objections, même sophistiques et de peu de valeur), on doit dire généralement et communément que l'acte de foi se fait par le commandement positif de la volonté... J'affirme donc que l'assentiment de foi régulier et ordinaire... demande d'être déterminé par la volonté. » *De fide*, disp. XVI, n. 3, 4, dans le *De ente supernaturali*, Paris, 1873, t. VII, p. 308. Il ajoute que « même dans cet assentiment de foi où l'on n'a pas le pouvoir de dissenter, il y a une part de liberté et de mérite par le fait de la volonté qui applique l'intelligence à la considération des motifs ; de plus, seuls les vrais fidèles ont un tel assentiment, car il suppose une résolution de considérer les seuls motifs de la foi (et non les raisons sophistiques qui en détourneraient) et une habitude d'agir ainsi : résolution et habitude qui n'existent pas chez les hérétiques (formels et mal disposés), qui sont portés à l'erreur, à ce qui contredit la foi. » *Loc. cit.*, n. 24, p. 313. De nos jours et même après le concile du Vatican, Schiffrini admet qu'avec l'*evidentia in attestante* on n'est plus libre de douter de la vérité du

mystère et qu'il n'y a plus de *libertas specificationis*, mais qu'il reste alors une liberté qui suffit à un mérite de la foi, la « liberté d'exercice ». De *virtutibus infusis*, 1904, n. 77, p. 125. A part cette liberté, il admet avec Suarez qu'il n'y a pas de nouvelle motion de la volonté dans le cas du fidèle habitué à croire, et croyant sous l'influence virtuelle d'actes de volonté faits autrefois. *Op. cit.*, n. 144, p. 257. — c) *École scotiste*. — Plusieurs scotistes interprètent ainsi Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXV, q. II *lateralis*, n. 2, dans *Opera*, 1894, t. xv, p. 211. « Chez les chrétiens accoutumés à faire des actes de foi, dit le cardinal Brancatus de Laurea, il n'est pas toujours nécessaire d'avoir dans tout acte de foi un commandement formel de la volonté, précédant immédiatement l'assentiment, mais il suffit d'un commandement virtuel... Les pieux fidèles, accoutumés par la méditation des vérités révélées à l'exercice de la foi..., ont cette expérience que, sans un nouveau commandement, ils font plusieurs actes de foi consécutifs sur le même article ou sur plusieurs. L'intention virtuelle n'a-t-elle pas une véritable influence et ne suffit-elle pas à la validité des sacrements et des contrats? » *In III^{um} lib. Sent. Scoti*, Rome, 1673, q. II, part. I, disp. IX, n. 138 sq., p. 551. Mastrius fait une semblable remarque, *In IV Sent.*, Venise, 1675, l. III, disp. VI, n. 247, p. 358. Dans le cas de l'*evidentia in attestante*, la volonté est incapable d'obtenir un dissentiment, et son commandement n'est pas nécessaire à l'acte de foi, d'après Krisper. *Theologia scholæ scotisticæ*, Augsburg, 1748, t. II, dist. VII, p. 134. Herincx, chargé d'écrire une somme théologique à l'usage des frères mineurs, dit qu'en face des motifs de crédibilité l'assentiment n'est pas toujours libre *quoad specificationem*, mais seulement *plerumque*. *Sum. theol.*, Anvers, 1663, t. III, disp. VII, q. II, n. 13, p. 140. — d) *École de la Sorbonne*. — A cette difficulté : « La foi doit être libre : or elle ne le serait pas avec l'*evidentia attestantis* », le célèbre docteur Martin Grandin répond : « La foi doit être libre *dispositive* (par sa disposition, sa tendance générale) : pour ce qui est d'être libre dans son *acte*, cela arrive ordinairement, communément : mais non pas absolument » dans tous les cas. Et il s'explique ainsi : La foi est libre par sa disposition, c'est-à-dire qu'elle est apte par elle-même à produire un acte libre, dans le cas où la divine révélation sera obscure. Elle est libre aussi dans son acte, mais, ordinairement..., il n'est pas absolument nécessaire qu'elle soit libre ainsi, puisqu'il peut exister un acte de foi spontané, *primo primus*, qui n'ait pas cette liberté ; de plus, il n'y a rien d'absurde à ce que Dieu nécessite l'intelligence à un assentiment de foi. » *De fide*, disp. I, p. VI, dans *Opera*, Paris, 1710, t. III, p. 42.

Critique du système. — a) Il évite ces exagérations du précédent, de nier avec bien des inconvenients tout fait d'*evidentia attestantis*, et de mettre arbitrairement dans tout acte de foi un doute imprudent que chasse la volonté. — b) A l'encontre de ces exagérations, il admet des *exceptions* qui ne détruisent pas la règle générale, et qui se concilient suffisamment avec les documents positifs sur la liberté spéciale de la foi. Le cas *normal* pour la foi, c'est celui où l'intelligence n'est pas déterminée par les preuves de l'objet formel, preuves solides mais laissant prise au doute imprudent, et où elle a besoin d'être déterminée par une intervention positive de la volonté. A côté de ce cas normal, *quod est per se et regulariter*, comme disaient les scolastiques, il y a une place pour d'autres éventualités par manière d'exception, *quod est per accidens*. Or, dit saint Thomas, *non datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se*. *Sum. theol.*, I^{er} II^e, q. xx, a. 5. Dans l'ordre des choses morales dont parle ici le saint

docteur, ordre auquel appartient la foi, c'est par le cas normal que nous jugeons, que nous caractérisons une chose : c'est de lui que la foi pourra tirer son caractère propre, sa liberté spéciale. On objectera : un cas qui n'arrive pas toujours et *par essence* n'est qu'un *accident* : vous ne pouvez vous servir d'un accident pour caractériser, pour juger le sujet où il se rencontre. La réponse est qu'on doit distinguer des autres accidents l'accident régulier et normal, *accidens per se* ; cette sorte d'accident, dans les arts qui s'occupent du contingent, dans l'estimation des choses morales, sert à caractériser son sujet, à le spécifier, aussi bien qu'une propriété essentielle. Cette distinction est de saint Thomas : *Accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem... Accidentia autem per se, cadunt sub arte*. *Ibid.*, q. VII, a. 2, ad 2^{um}. *Non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta; sed quedam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur. Et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali*. *Ibid.*, q. XVIII, a. 3, ad 2^{um}. En morale, il faut donc éviter d'être trop métaphysicien, de ne considérer jamais dans les choses que ces caractères *essentiels* qui conviennent à leur sujet sans aucune exception. Quand les conciles, les Pères ou saint Thomas, dans la description de l'acte de foi, font déterminer l'intelligence par la volonté, on a donc le droit de dire qu'ils prennent alors comme type caractéristique le cas principal et normal, celui où la liberté est plus grande et la foi plus méritoire, suivant la remarque de Ripalda ; qu'ils n'entendent pas *nier* tout autre cas possible ; qu'ils en font seulement abstraction dans leur jugement sur la foi, parce que *non datur judicium de re secundum illud quod est per accidens*. Ainsi le système se concilie avec ces textes. — c) Dans les cas secondaires et *per accidens*, où cette liberté spéciale de la foi manquera, il restera encore assez de liberté pour que l'acte puisse être méritoire. Le fidèle aura d'abord cette liberté qui consiste à appliquer son esprit, sans se laisser distraire, aux vérités de foi et aux saints objets plutôt qu'à des pensées humaines et à des objets plus attrayants pour la nature. De plus, si le seul rappel de la vérité de foi suffit à entraîner comme spontanément son adhésion, cette spontanéité ou cette facilité acquise n'est-elle pas le fruit de bonnes résolutions, d'efforts antérieurs de la volonté, et comme telle libre et méritoire dans sa cause, *voluntarium in causa*? N'est-elle pas, comme dit Ripalda, propre à l'esprit fidèle, étrangère à l'esprit hérétique? Du reste, l'acte de foi proprement dit, qui consiste dans l'assentiment intellectuel, reste toujours intrinsèquement le même, quelle que soit sur lui l'influence plus ou moins grande ou plus ou moins prochaine de la volonté. Le canon 5 du concile du Vatican, si on l'objecte (voir col. 395), n'a point pour but de trancher cette controverse entre de grands théologiens, mais uniquement, ainsi que nous le savons par les Actes du concile, de rejeter l'erreur de Hermès, qui faisait de la production nécessaire de la foi par les arguments le cas normal, et même le cas unique et indispensable pour que l'acte de foi fût raisonnable ; le concile fait abstraction du cas exceptionnel de l'*evidentia attestantis*, et ne juge pas de l'acte de foi *secundum id quod est per accidens*. Dans la « foi confuse », le jaillissement spontané et nécessaire de la foi ne se fait pas comme chez Hermès par la pression des arguments, *argumentis humanæ rationis*, mais, comme dit Suarez, *en vertu* d'actes antérieurs de la volonté, faits avec cette liberté spéciale niée par Hermès. — d) Malgré la réelle valeur de ces explications et de ces réponses, le problème serait résolu d'une manière encore plus satisfaisante si l'on pouvait montrer dans *tous* les actes de foi une liberté qui

ne soit pas dans la science. De plus, dériver les doutes imprudents et la liberté spéciale de la foi uniquement de l'inévidence des preuves de l'objet formel, comme le faisait déjà le système précédent dont celui-ci n'est qu'une modification, semble être une conception un peu étroite de cette liberté, et qu'il faudrait élargir.

4. *Système qui explique la liberté de la foi par l'inévidence de l'objet matériel.* — Rappelons que l'objet matériel de l'acte de foi, c'est le donné révélé en général, ou telle vérité qui fait partie de ce donné; c'est l'énoncé qu'affirme et atteint directement l'assentiment de foi : « Je crois tout ce que vous avez révélé; je crois tel mystère. » On peut donner à ce système une forme plus modérée ou plus rigide. — a) *Forme plus modérée.* — Quelques théologiens, sans nier que l'évidence des préambules puisse parfois suffire à entraîner l'assentiment, font observer que cette voie *extrinsèque* a été librement choisie par la volonté, malgré la tendance naturelle que nous avons à la connaissance *intrinsèque*, à voir, à pénétrer la vérité, à chercher le *pourquoi* et le *comment* des choses qu'on nous affirme. En voulant bien se contenter de la voie *extrinsèque* du témoignage de Dieu et croire sur sa simple parole sans s'attarder à une vaine curiosité, le fidèle aidé de la grâce a rendu possible cet assentiment rapidement emporté par l'*evidentia attestantis* ou par la foi confuse. Et pour employer la comparaison du philosophe Hobbes sur la différence de la foi et de la science, l'homme a librement avalé la pilule amère qui le guérira, sans la soumettre à l'analyse, sans la mâcher ni l'ouvrir avec les dents, ce qui aurait pu, par l'amertume goûtée, le détourner d'absorber un remède salutaire. Il faut tenir compte à la liberté humaine de ce premier effort méritoire d'où dépend tout le reste, et qui est si différent du procédé scientifique. La volonté a fait sacrifier à l'intelligence sa tendance naturelle à voir, à pénétrer, et l'a mise comme en captivité; elle a coupé dans sa racine les doutes qui pouvaient facilement résulter de la curiosité à scruter les mystères. Cette explication d'une liberté spéciale dans le cas même de l'*evidentia attestantis* se trouve, avec d'autres, chez Thyrese Gonzalez. A cause de la difficulté *intrinsèque* des mystères, dit-il, « il faut que la volonté, mue par la grâce, ou bien commande l'assentiment au fait de la révélation, ou du moins le permette, en n'appliquant pas l'intelligence à considérer la difficulté du mystère... Les motifs de crédibilité ne suffisent donc pas à l'assentiment sans le consentement de la volonté, puisqu'elle peut détourner l'intelligence de la considération de ces motifs, et l'appliquer à scruter la difficulté du mystère, jusqu'à tomber peut-être dans l'hérésie. » *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*, Dillingen, 1689, part. I, l. II, n. 64, p. 83. « La foi avale plutôt qu'elle ne mâche, dit-il encore, et donne son assentiment non parce qu'elle saisit la raison des choses, mais parce que Dieu l'a dit. » *Loc. cit.*, n. 70, p. 85. Son disciple Élizalde a bien développé cette théorie. Il fait allusion à Hobbes, p. 144. Et il dit plus loin : « Nous avons montré que dans la foi il ne faut pas, comme ailleurs, vouloir tout examiner, peser, mesurer dans le détail; mais qu'il faut seulement considérer les fondements généraux par lesquels Dieu fait voir qu'une religion a été révélée par lui; et qu'ensuite il ne faut pas vouloir déplier ou mâcher les mystères, mais les avaler sans examen, comme nous l'avons expliqué par l'exemple des pilules salutaires, et de la différence entre la science et la foi. C'est faute de cela que se perdent beaucoup d'incroyants et d'hérétiques, parce qu'ils se jettent tout d'abord sur la discussion des mystères, comme l'eucharistie, la trinité, l'incarnation... Ainsi l'évidence de la vérité catholique se compose partie d'un élément positif, partie d'un élé-

ment négatif : *consideratione considerandum, et non consideratione non considerandum*. Elle se perd par le manque de l'un ou de l'autre. » *Forma veræ religionis quærendæ*, Naples, 1662, p. 393.

b) *Forme plus rigide.* — D'autres vont plus loin, et nient que la seule évidence d'un témoignage puisse jamais suffire à entraîner l'assentiment. « Quand même on a sur une vérité l'*evidentia attestantis*, dit Gonet, cette vérité demeure pourtant obscure, elle n'est pas vue en elle-même; par suite, elle ne peut d'elle-même déterminer efficacement et infailliblement l'intelligence à l'assentiment. Il faut donc quelque chose qui supplée à son insuffisance : c'est la pieuse motion de la volonté. » *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 6^e édit., Lyon, 1681, t. IV, *De fide*, disp. VI, a. 1, n. 10, p. 304. « Même avec l'*evidentia attestantis*, dit Amicus, S. J., il faut un commandement de la volonté pour déterminer l'intelligence à exercer son acte. Car cette espèce d'évidence, étant *extrinsèque* à l'objet attesté, ... ne nécessite pas l'intelligence à agir... Ainsi quelques prophètes avec l'*evidentia attestantis* ont eu la foi libre *quoad exercitium*, bien qu'ils n'aient pas été libres *quoad specificationem*, parce que l'*evidentia attestantis* les mettait dans l'impossibilité de dissoudre, de nier la chose révélée... Quand les prémisses, comme la véracité divine et le fait de la révélation, ne sont qu'un moyen de connaissance *extrinsèque*, n'ayant pas de connexion *intrinsèque* avec l'objet révélé..., elles ne peuvent forcer l'intelligence à affirmer la conclusion. » *Cursus theologicus*, Anvers, 1650, t. IV, *De fide*, disp. X, n. 68, p. 138. Parmi les théologiens contemporains, on peut citer le cardinal Mercier. A défaut de sa *Critériologie spéciale*, qui n'a malheureusement point paru, nous citerons un cours lithographié où il traitait de la liberté de la foi : « Nous ne voyons qu'une explication qui justifie les faits de conscience et les enseignements de la théologie; elle consiste à placer la cause formelle de la liberté de la foi dans l'inévidence de la proposition admise sur l'autorité d'autrui. » *Sommaire du cours de philosophie professé à l'université catholique de Louvain*, année 1888-1889, *Du fondement de la certitude*, Louvain, 1889, p. 290. Et après la réfutation d'autres systèmes : « C'est un fait de conscience, que l'évidence *intrinsèque* peut et peut seule déterminer l'intelligence à adhérer d'une manière inébranlable à une proposition... Nous avons conscience que le caractère mystérieux de la proposition : « il y a trois « personnes en un seul Dieu » nous laisse libres dans l'exercice même de l'acte de foi que nous y donnons... C'est ce qui ressort aussi du fait que nous demandons des garanties d'autorité d'autant plus fortes que l'objet du témoignage est plus difficile à comprendre. » *Loc. cit.*, p. 293, 294. Le P. Semeria interprète saint Thomas de même « L'obscurité de la chose à croire explique très bien la liberté de la foi... Au contraire, l'inévidence de l'objet formel ne semble nullement nécessaire à la foi. » *Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores*, Plaisance, 1891, p. 74, 75. « La certitude du fait de la révélation d'un objet (soit la Trinité) et la certitude de l'autorité de Dieu qui révèle demeurent *extrinsèques* à cet objet, et ne le rattachent pas à un principe qui brille à l'esprit de sa propre lumière et qui force l'assentiment... Donc la volonté gardera toute possibilité d'amener l'esprit à l'assentiment par son influence causale, en quoi consiste la liberté de l'acte de foi. » *Op. cit.*, p. 87, 88. Le P. de Poulpiquet, parlant de la foi au témoignage soit humain soit divin, interprète sensiblement saint Thomas : « Ce n'est point parce que la volonté a des doutes à exprimer, qu'elle doit déterminer l'adhésion de l'esprit, mais à cause de l'inévidence totale de la proposition de foi, et, par suite, de son incapacité à produire l'as-

sentiment. Et comme l'obscurité intrinsèque de l'objet est une condition *sine qua non* de la foi, la volonté — alors même qu'elle n'aurait point de doutes à écarter — est obligée d'intervenir dans chaque acte de croyance; ... point d'exceptions. » *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 299, 300. « Nos raisons de croire... », dit-il encore, étant extrinsèques à l'objet de foi, ne sont pas suffisantes par elles-mêmes pour déterminer l'adhésion de l'esprit. » *Loc. cit.*, p. 310.

Critique du système. — On doit convenir que l'Écriture et les Pères, sans exclure toute autre source de mérite, dérivent spécialement le mérite de la foi (et par conséquent sa liberté) de la non-vision de l'objet matériel, de la non-considération de ses difficultés intrinsèques. Voir col. 393 sq. Aussi le système a-t-il une part importante de vérité, et doit-il concourir, du moins dans sa forme plus modérée, à expliquer la liberté de la foi. Sur sa forme la plus rigide, voici les observations qu'on peut faire. — a) On ne peut lui reprocher de ne pas donner à la foi une liberté suffisante. Il affirme une influence spéciale de la volonté, qui n'est pas dans la science, lors même qu'avec Amicus il la réduit à une influence *quoad exercitium*; car cette sorte de « liberté d'exercice » (nouvelle preuve de l'ambiguïté de cette terminologie), survenant même après les prémisses affirmées, n'existe pas dans la science, où les prémisses, une fois posées, entraînent nécessairement la conclusion. Quand la volonté pourrait à la rigueur empêcher dans la démonstration scientifique une conclusion *explicite*, comme le pense, avec d'autres, Théophile Raynaud, *Opera*, t. III, p. 284, du moins qui pose les prémisses évidentes d'un syllogisme scientifique, par le fait même et à moins de nier le principe de contradiction, pose au moins *implicitement* la conclusion; et de ce que la volonté pourrait parfois faire obstacle à l'acte de conclusion explicite en distrayant l'esprit à ce moment, il ne s'ensuivrait pas que l'intelligence, dans la pratique, subisse chaque fois un temps d'arrêt et un moment d'indétermination avant de passer à cet acte, ni qu'elle ait besoin, pour franchir cette passe, d'une motion positive de la volonté. Exiger, même dans la science, une telle motion, serait nier l'évidence médiate nécessitante, qui est un fait d'expérience et qu'affirme saint Thomas : *Quandoque intellectus determinatur ab intelligibili... mediate... et ista est dispositio scientis. Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 1. Voir De Benedictis, *Philosophia peripatetica*, Venise, 1723, t. I, p. 476 sq. Si donc il est vrai que dans la foi l'évidence extrinsèque ne suffise jamais à déterminer l'intelligence, et qu'il faille en conséquence une motion de la volonté pour passer à l'assentiment final, il y aura certainement dans la foi une liberté qui n'est pas dans la science, et qui même aura l'avantage d'atteindre très directement l'assentiment de foi. Mais cela est-il vrai? C'est ce qui nous reste à examiner.

b) Les auteurs que nous critiquons ont bien raison d'admettre une différence profonde entre l'évidence intrinsèque et l'évidence extrinsèque, mais ils l'expliquent mal. Sur la véritable explication, voir ce qui sera dit de l'obscurité de la foi. Cette différence va-t-elle jusqu'à enlever absolument à l'évidence extrinsèque la possibilité de déterminer l'esprit, de le nécessiter? On l'affirme sans le prouver; et il est facile de multiplier les preuves du contraire. — a. D'abord, l'expérience. C'est un fait que nous ne pouvons pas plus douter de l'existence d'une ville lointaine connue seulement par ouï-dire, que d'objets vus ou démontrés par la voie intrinsèque; et nous n'avons alors conscience d'aucun commandement de la volonté. Voir Wilmers, *De fide divina*, 1902, n. 118, p. 133. Objectera-t-on que saint Thomas donne comme caractéristique de la foi soit au témoi-

gnage humain, soit au témoignage divin, d'être déterminée par le commandement de la volonté, en quoi elle diffère de la science? *De veritate*, loc. cit.; *Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 4. Nous répondrons que, dans les choses morales, une note caractéristique admet des exceptions. Voir le système précédent, col. 414 sq. Et saint Thomas est ainsi interprété par de graves auteurs thomistes. « Nous expérimentons parfois, dit Dominique Soto, que, sans l'évidence (intrinsèque), nous sommes forcés de croire par la seule autorité du témoignage; par exemple, quand même nous ferions un effort de volonté en sens contraire, *renuente voluntate*, il nous faut reconnaître l'existence de Rome, ou que César a fait la guerre aux Gaulois. » Et à cette objection tirée de saint Thomas, il répond : *Opinio S. Thomæ intelligitur regulariter et per se ex natura rei: nihil tamen vetat quin aliquando sit tam vehemens auctoritas, ut citra evidentiam* (en dehors de l'évidence intrinsèque) *convincatur intellectus sine inclinatione voluntatis. In libris poster. Aristotelis*, Venise, 1574, q. VIII, p. 419, 420. De même Bañez, *In II^{am} II^e*, q. I, a. 4, 2^a conclus., p. 24. Et un autre thomiste, Pierre d'Aragon, général des augustins : *Absolute dicimus quod fides et opinio pendent a voluntate, quamvis id tantum regulariter loquendo et ut plurimum sit intelligendum. In II^{am} II^e*, Venise, 1625, *De fide*, q. I, a. 4, p. 17. — b. Le système paraît impliquer ici une contradiction. Ces théologiens admettent le cas de l'*evidentia in attestante*. Mais en quoi l'*evidentia in attestante* diffère-t-elle de l'évidence de crédibilité ordinaire (voir col. 217-219)? En ce qu'elle est irrésistible, et détermine l'intelligence à admettre la chose attestée, laquelle n'est pas alors évidente intrinsèquement en elle-même, mais pourtant devient évidente *in attestante*. Or ces auteurs, tout en supposant l'*evidentia in attestante*, ne la disent pas irrésistible : c'est détruire l'hypothèse même qu'ils viennent de faire. Il serait plus logique, alors, de nier la possibilité de l'*evidentia in attestante*, de l'évidence extrinsèque de l'objet. Les idées y gagneraient en clarté. — c. Ces deux prémisses : « tout ce que Dieu dit est vrai, or il a dit ceci, » si on les suppose manifestées par des preuves absolument évidentes ou par une lumière surnaturelle extraordinaire (et c'est le cas de l'*evidentia attestantis*), produisent leur conclusion avec autant de nécessité logique que toutes autres prémisses évidentes, et en vertu du même principe de contradiction qui est au fond du mécanisme de tout syllogisme. Pourquoi pourrait-on résister à leur influence combinée plus qu'à celle d'autres prémisses évidentes? Le premier de tous les principes, le principe de contradiction, peut-il subir des éclipses et perdre ici sa valeur? Et dans les cas d'évidence médiate, ce qui détermine l'intelligence d'après saint Thomas, n'est-ce pas la « vertu des premiers principes? » *De veritate*, loc. cit.

c) Pour renforcer l'inévidence de l'objet matériel et l'insuffisance de l'objet formel à déterminer jamais l'esprit, on a recours à l'obscurité toute spéciale du mystère, comme la trinité. Nous pourrions faire observer que tout assentiment de foi n'a pas pour objet matériel un mystère proprement dit; qu'il resterait donc des cas où l'*evidentia attestantis* nécessiterait l'assentiment. Mais prenons le mystère. — Nous avons conscience, nous dit-on, que le mystère nous laisse libres dans l'acte de foi que nous en faisons. — Oui, quand nous faisons sur le mystère un acte de foi bien réfléchi, nous avons cette conscience : mais pourquoi? parce que nous n'avons pas l'*evidentia attestantis*. Si nous l'avions (et on peut l'avoir par exception, voir col. 414), nous n'aurions plus alors conscience de cette liberté. De plus, dans la « foi confuse », qui n'est pas réfléchie, nous n'avons pas cette conscience. — « Nous demandons des garanties d'au-

torité d'autant plus fortes que l'objet du témoignage est plus difficile à comprendre. — Oui; dans un même livre d'un même voyageur, nous croirons sans peine et parfois sans aucune intervention de la volonté des choses très vraisemblables qu'il nous raconte, et puis notre croyance s'arrêtera en face d'un fait extraordinaire ou peu vraisemblable : il nous faudrait une garantie plus forte de son autorité. C'est que l'on n'a pas ordinairement en un seul homme une autorité absolument sûre; tout à l'heure nous ne doutions pas des choses vraisemblables qu'il nous racontait, parce qu'aucun motif de douter ne se présentait à notre esprit; maintenant, un récit invraisemblable nous rappelle l'insuffisance de son autorité, la possibilité chez lui d'une exagération ou d'une illusion. Mais quand il s'agit de Dieu qui témoigne, si nous saisissons bien ce qu'il est (et c'est le cas de l'*evidentia attestantis*), nous aurons la confiance la plus absolue dans toute affirmation d'un pareil témoin, vraisemblable ou non. Si d'une part les mystères étonnent la raison, de l'autre la garantie d'autorité est toujours à la hauteur voulue : elle est absolue et infinie.

d) Dans ce syllogisme : *Quod Deus revelat est verum : atqui Deus revelavit Trinitatem : ergo Trinitas est vera*, il n'est pas exact de dire avec le P. Semeria que la conclusion signifie : *Trinitas est vera extrinsece*, loc. cit., p. 88, 89, — ou avec M. Bainvel : « Vrai d'une vérité extrinsèque, vrai en tant que dit par un témoin véridique; mais ce n'est pas là le jugement sur la vérité en soi de la chose à croire, et dont la formule exacte est : « Cela est. » *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1898, part. II, c. iv, p. 124, en note. Non, la conclusion du dit syllogisme est bien : « La Trinité est. » *Le fait de l'existence de la Trinité est affirmé simplement et sans restriction et comme objectivement vrai, bien que nous n'en voyions, pas le comment*, ce qui enlève la connaissance intrinsèque. S'il y a deux espèces d'évidence et de connaissance, il n'y a pas deux espèces de vérité, l'intrinsèque et l'extrinsèque; l'énoncé qui est prouvé vrai par voie extrinsèque est aussi vrai, aussi conforme à la réalité objective que s'il était prouvé par voie intrinsèque. Dire encore avec le P. Semeria que *vera* équivalait à *evidenter credibilis*, n'est pas plus exact. Loc. cit. Le vrai est très différent du croyable, et l'évidemment vrai de l'évidemment croyable, comme l'admettent tous les théologiens, malgré des différences d'explication. Voir col. 217-219. Aucune dialectique n'acceptera le syllogisme qu'on voudrait nous faire ici : *Quod Deus revelat est verum : atqui Deus revelavit Trinitatem : ergo Trinitas est evidenter credibilis*. Il y a vraiment trop de termes. Ajoutons en finissant que ce système, ainsi que d'autres, s'est souvent réclamé d'un prétendu texte de saint Ambroise : *Credere aut non credere voluntatis est : neque enim cogi potest ad id quod manifestum non est. In Epist. ad Rom.*, iv, 4, P. L., t. xvii, col. 82. La critique a reconnu, non seulement que les mots *neque enim cogi*, etc., manquent dans plusieurs manuscrits et peuvent être une glose, mais surtout que ce commentaire sur l'Épître aux Romains n'est pas de saint Ambroise, mais d'un inconnu bien moins recommandable que l'on désigne sous le nom d'« Ambrosiaster ».

5. *Système qui fait consister l'influence spéciale de la volonté à choisir entre deux manières différentes de croire au témoignage divin, et à appliquer l'intelligence à l'une de ces deux manières, regardée comme essentielle à la foi divine.* — Cette « manière essentielle » est d'ailleurs présentée diversement par divers défenseurs du système, qui pourrait ainsi se subdiviser. Suarez semble en avoir été le premier auteur, en exigeant dans l'assentiment de foi une manière très particulière d'atteindre l'autorité divine et le fait de la révélation; nous en parlerons à propos de l'analyse

de la foi. Étant donnée même l'*evidentia attestantis*, il y a pour lui deux assentiments possibles. Le premier prend cette évidence pour fondement, *causa per se*. Ce n'est point la « foi simple », mais un acte discursif étranger à la nature de la foi, *non habetur (assensus) ex simplici fide, sed per discursum alienum et extraneum a fide*. Le second ne s'appuie pas sur l'*evidentia attestantis* avec ses preuves, simple phénomène « concomitant », mais sur l'autorité de Dieu admise parce que Dieu la révèle, crue et non pas vue. Disp. III, sect. viii, n. 25, 26, p. 78; cf. sect. vi, n. 5 sq., p. 64. Entre ces deux espèces d'assentiments possibles, il y a une indétermination qu'il appartient à la volonté libre de faire cesser en commandant celui-ci plutôt que celui-là. Toutefois Suarez n'est pas très clair sur la liberté de la foi, et semble hésiter entre diverses explications, loc. cit., et disp. VI, sect. vi, où il condamne d'ailleurs le despotisme de la volonté, n. 8, p. 185. Mais ses disciples ont tiré plus clairement la conséquence de ses principes. Ainsi Coninck explique la liberté malgré l'*evidentia attestantis* dans les prophètes, les apôtres, etc., par leur manière de croire, non pas déductive, mais *immediate propter testimonium Dei etiam creditum*. Et la volonté était nécessaire alors, non pas seulement pour choisir cette seconde manière de croire plutôt que l'autre, mais encore parce que cette seconde manière « rend l'objet formel obscur et incapable de déterminer l'assentiment. » *De actu supernaturalium*, etc., Anvers, 1623, disp. XIII, n. 39, p. 233. Mazzella a donné une formule très claire du système : Étant donnée l'évidence du fait de la révélation, dit-il, *duplex potest oriri assensus in veritatem revelatam : unus, qui in illam tendit ob auctoritatem et revelationem evidentem notam; qui proinde determinatur ab ipsa præsentia objecti, et est necessarius : alter qui fertur in illam veritatem ob ipsam auctoritatem et revelationem creditam; qui proinde determinatur ab imperio voluntatis, et est liber...* Jamvero assensus divinæ fidei fertur in auctoritatem et revelationem non ut evidentem, sed ut creditam; adeoque supposita evidentia concomitante auctoritatis et revelationis, adhuc integra manet libertas fidei. *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 736, p. 384. Et ailleurs : *Possum abstrahere a motivis quæ evidentem reddunt divinam auctoritatem...* Si ergo ab his abstrahendo elicio assensum fidei, hic nequit ab evidentia determinari. Determinabitur ergo a voluntate, imperante actu (verum fidei assensum), quo simul credo ex gr. incarnationem, et auctoritatem Dei revelantis. Loc. cit., n. 720, p. 376. Mais à partir de la 3^e édition, une évolution se fait chez le cardinal Mazzella. Cette difficile théorie de Suarez, qu'il faut dans l'acte de foi croire les préambules comme on croit les mystères et pour le même motif spécifique (voir ce qui sera dit au sujet de l'analyse la foi), il l'abandonne et la combat maintenant. Mais pour la liberté de la foi, Mazzella garde au fond la même explication : *faire abstraction des motifs de crédibilité et de leur évidence plus ou moins stricte, laquelle demeure « concomitante »*; et, en dehors de tout cela, affirmer l'objet formel de la foi d'une nouvelle manière, sous l'influence de la volonté libre. Ce reste de suarézianisme lui permet de conserver, sur la liberté de la foi, le texte primitif que nous venons de citer : seulement, au mot *creditam* qui suppose la théorie de Suarez, il substitue *non visam*. Voir 6^e édit., 1909, n. 668, p. 340. Cette nouvelle expression est empruntée à saint Thomas : *Objectum fidei est res divina non visa. Sum. theol.*, III^a, q. vii, a. 3. Ou équivalamment : *Veritas Prima non est objectum proprium fidei, nisi sub hac ratione prout est non apparens. Quæst. disp., De veritate*, q. xiv, a. 3, ad 6^{am}. Mais en réalité l'auteur détourne ces paroles de leur vrai sens, et applique à l'*auctoritas Dei revelantis*,

motif de la foi, ce que saint Thomas dit de Dieu comme objet matériel, *res divina non visa*. Le cardinal Billot l'a bien remarqué : *Non visa, scilicet intuitive; nusquam vero dicit (S. Thomas) quod sit auctoritas Dei loquentis non perspecta. De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, *De fide*, Proleg., § 3, p. 215. Au contraire, du côté du motif de la foi, *sub communi ratione credibilis*, saint Thomas dit plutôt que les vérités de foi sont vues, *visa. Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4, ad 2^{um}. En somme, cette expression vague, *objectum fidei*, a été mal comprise par Mazzella : il l'a prise pour l'*objectum formale quo*, pour le motif de la foi, tandis que saint Thomas, comme il apparaît par le contexte, la prenait pour l'*objectum formale quod*, ou objet d'attribution, lequel consiste en effet dans le *mystère*, c'est-à-dire *n'est pas vu* à découvrir dans la foi, mais connu sous un voile, *res divina non visa*. Voir col. 379 sq. Néanmoins, Mazzella se persuade qu'il avait enfin découvert le système de saint Thomas : *Nullum mihi superest dubium quin hæc sit D. Thomæ sententia. Loc. cit.*, n. 821, p. 422. Hélas ! les trois autres systèmes analysés ci-dessus, et de même Suarez, en avaient dit jadis autant, avec la même bonne foi : ce qui tendrait à montrer que saint Thomas, sur quelques profondeurs difficiles de la foi, est resté volontiers dans les généralités, planant à une certaine hauteur, et ne s'est pas proposé de descendre dans un système bien précis ; qu'en tout cas il faut être bien prudent avant de mettre ses propres élucubrations sur le compte du saint docteur *sine ullo dubio*. Sous le manteau de saint Thomas, le nouveau système à demi-suarézien de Mazzella a cependant fait son chemin, quoique manquant un peu de base psychologique et rationnelle. Il était réservé au cardinal Billot de lui en donner une, et de présenter le système sous une forme nouvelle et plus satisfaisante, qu'il nous reste à exposer.

Le cardinal Billot part de ce principe certain, que l'assentiment de foi doit honorer l'autorité de Dieu comme témoin, *autoritatem Dei revelantis* : la foi théologique est un hommage, *obsequium*, rendu à Dieu par l'intelligence et la volonté. Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789, 1790. De ce point de vue, on peut diviser en général toute croyance au témoignage d'autrui en deux espèces fort différentes : celle qui honore le témoin, et celle qui ne l'honore pas. Je crois quelqu'un sur parole à cause de sa compétence reconnue et de sa véracité constante : je l'honore, en reconnaissant en lui ces qualités d'un bon témoin. Au contraire, voici un juge qui n'accorde aucune estime au malfaiteur qu'il interroge, et qui le connaît comme un menteur ; il lui arrivera pourtant de croire un aveu de ce malfaiteur, en vertu de ce principe, que même les menteurs n'ont pas coutume de mentir contre leur propre intérêt ; mais cette croyance n'a rien d'honorable pour celui qui en est l'objet. *Loc. cit.*, § 2, p. 207, 208. Autre exemple plus fréquent de cette foi qui n'honore pas le témoin : j'admets un fait, soit l'existence d'une ville que je n'ai pas vue, à cause d'une multitude de témoignages venus de divers côtés et en divers temps, un voyageur, un journal qui en parle, etc. Quant à la compétence et à la véracité habituelle de chacun de ces témoins, je serais bien embarrassé pour m'en rendre compte aujourd'hui, et ce n'est pas nécessaire. La seule raison qui me fait admettre l'existence de cette ville, c'est la concordance, la convergence de tous ces témoins, phénomène qui ne peut avoir de raison suffisante que dans la vérité du fait, qui les a tous réunis dans la même affirmation, quelle que soit d'ailleurs la valeur habituelle de chacun d'eux comme science géographique et comme véracité. Voir col. 196, 197. Le cardinal Billot n'a garde d'omettre cet exemple :

« Si nous avons, dit-il, un tel concours de témoignages concordants que toute erreur ou tromperie apparaisse impossible, nous aurons l'*evidentia in attestante*. » Appuyés sur cette évidence, nous pourrions être certains que les témoignages pour cette fois disent vrai, mais sans reconnaître l'*autorité* des témoins. « En effet, l'autorité d'un témoin résulte de ce que ses attestations sont par une loi constante et ordinaire déterminées au vrai, à cause des perfections ou habitudes de sagesse et de véracité dont il est orné. Mais la vérité d'un témoignage peut se constater indépendamment de la probité et de la sagesse du témoin, par diverses circonstances dont ce témoignage est entouré. » *Loc. cit.*, § 3, p. 214, note. Évidemment dans cette sorte de foi, comme je ne m'appuie pas sur la science et la probité habituelles des témoins, mais sur des considérations qui leur sont étrangères, je ne reconnais pas ces qualités en eux, je ne les honore pas comme témoins. L'autorité du témoin, cette « dignité qui lui donne droit chez les autres à une adhésion docile de l'esprit, ne se trouve pas en celui qui, pour une fois, évite l'erreur et dit la vérité, mais en celui-là seul qui a la science voulue au moins dans une ligne donnée, et qui a surtout l'habitude de la véracité. » *Loc. cit.*, p. 209. La foi qui n'honore pas le témoin est amenée tantôt par des prémisses évidentes, tantôt par une intervention de la volonté, mais qui n'a rien pour lui d'honorifique : la foi qui honore le témoin relève toujours d'une intervention de la volonté, soit qu'il y ait *evidentia attestantis*, mais purement concomitante, soit qu'il n'y en ait pas. *Loc. cit.*, p. 207-210. Étant supposée comme condition préalable la connaissance de l'autorité du témoin, la volonté peut commander immédiatement l'assentiment *propter ipsam auctoritatem. Loc. cit.*, p. 212. C'est là une manière honorable de croire quelqu'un ; la volonté est libre de la commander, pouvant en commander une autre, ou ne pas intervenir du tout : *voluntas est semper libera applicandi vel non applicandi intellectum ad hujusmodi obsequium. Loc. cit.*, p. 210. Un tel assentiment est donc libre et *quoad exercitium et quoad specificationem. Op. cit.*, thes. XVIII, p. 324. Dans ce système « le commandement du libre arbitre, appelé aussi *pius voluntatis affectus*, est requis par la nature même de la foi, *per se*, requis parce que la foi est un acte de telle espèce, atteignant son objet sous tel motif et de telle façon vraiment formelle. Il n'est pas requis seulement *per accidens*, comme pour enlever un obstacle (le doute), ou pour suppléer à un défaut accidentel du motif (manque d'évidence parfaite). » *Loc. cit.*, p. 325. M. Bainvel a contribué à populariser en France, parmi ceux qui s'occupent de ces questions, cette conception de la foi et de sa liberté. Il appelle « foi scientifique » la manière de croire où l'on n'honore pas le témoin, et qui est le fruit d'un raisonnement, qui est « discursive » ; par exemple, celle de l'historien qui contrôle les témoignages les uns par les autres, et ne se rend qu'à leur concordance. *La foi et l'acte de foi*, part. I, c. III, p. 22-26 ; 2^e édit., p. 33-35. Il appelle « foi de simple autorité » la manière de croire où l'on honore le témoin, cette manière « plus confiante ». Elle n'est pas discursive. Sans doute, pour être raisonnable, elle suppose des motifs de crédibilité qui ont amené à ce jugement, implicite ou explicite : Ce qu'il me dit est vrai. « Mais je n'appuie pas ma foi sur ce jugement évident. Mon seul motif est l'autorité de celui qui parle : je m'y arrête sans songer plus loin, je fais abstraction de mon évidence préalable : Il l'a dit, je le crois. » *Loc. cit.*, p. 27 ; 2^e édit., p. 37. On nous donne comme exemple la foi de l'enfant qui croit ses parents, en toute certitude, sans songer à contrôler leur dire. *Loc. cit.*, p. 29, 39. Nous-mêmes, « il est mainte occasion où nous croyons purement et bonnement sur le

dire d'autrui. Un homme qui, avant de croire, *contrôlerait* tous les dires et qui ne dirait jamais oui sans avoir l'évidence du témoignage, un tel homme serait insupportable. Comme nous donnons notre confiance, nous voulons aussi qu'on nous la donne... Sans doute, il faut faire très large la part... de ce contrôle rapide et tacite d'un témoignage, qui précède en bien des cas notre adhésion. Mais un observateur attentif ne saurait nier, semble-t-il, que la plupart des hommes ne fassent à chaque instant de ces actes de foi sur le seul dire d'un autre, » p. 31, 32 (41, 42). Conclusion sur l'influence de la volonté dans la foi divine : « Ce n'est pas pour suppléer la faiblesse des motifs, que la volonté est nécessaire. C'est au contraire parce que les motifs intellectuels sont suffisants que la volonté intervient pour commander à l'esprit non pas l'acte de science (ou de foi scientifique), mais un acte d'ordre tout différent, appuyé *ontologiquement* sur des bases scientifiques inébranlables, mais ne s'appuyant pas *logiquement* sur ces bases... L'adhésion sur la parole d'un autre, l'adhésion que nous avons appelée de simple autorité, exige essentiellement l'intervention de la volonté. L'esprit, en effet, n'est déterminé de lui-même à dire oui que par l'évidence de la vérité. Or notre foi, par hypothèse, fait abstraction de toute évidence pour s'en rapporter uniquement à la parole du témoin, au point d'être impossible, je ne dis pas si j'ai ou l'évidence du vrai ou l'évidence du témoignage, mais si cette évidence s'impose avec une clarté telle qu'il me soit impossible d'en faire abstraction. » *Op. cit.*, 2^e édit., part. II, c. iv, p. 128-130. Le P. Pesch se rapproche de ce système dans sa 3^e édit., *Prælectiones...*, 1910, t. viii, n. 144 sq., p. 64, 65.

Critique du système. — a) Il donne certainement à la volonté libre une influence spéciale dans la foi, qui n'est pas dans la science : influence d'ailleurs très directe et qui n'a rien d'accidentel, et avec laquelle on concilie l'*evidentia attestantis* dans les cas exceptionnels où elle a lieu. — b) C'est, du reste, une louable préoccupation que celle de la « foi simple ». On a raison de dire qu'elle nous est demandée par les Pères, d'après l'esprit de l'Évangile. Voir Bainvel, *op. cit.*, part I, c. v, p. 54-56; 2^e édit., p. 64-67. Seulement, cette « foi simple » reste une idée un peu vague, on la prend dans des sens divers. Il y a d'abord une « foi simple » ainsi appelée parce qu'elle se contente de la voie *extrinsèque* du témoignage, et ne demande pas de preuves *intrinsèques*, de la chose affirmée, ni même d'explications du *pourquoi* et du *comment*. M. Bainvel y fait allusion parfois : « La soumission qui honore le maître ou le savant, c'est celle du disciple qui s'en remet tout entier à sa parole..., *ipse dixit*... De là vient aussi le mérite et la difficulté de la foi. Car pour se rendre ainsi sur la seule parole d'autrui, cette parole fût-elle celle de Dieu, il faut, comme a dit un de nos évêques..., il faut que la raison renonce à cette délicate volupté de pénétrer son objet, de se l'expliquer. » *Loc. cit.*, p. 59, 60; 2^e édit., p. 69. Il y a une autre « foi simple » qui appartient en propre à ce système, et qui consisterait, non pas à n'avoir pas de motifs de crédibilité ou de preuves du fait de la révélation avant la foi (ce serait le fidéisme le plus absolu, voir col. 175 sq.), mais du moins à « faire abstraction » de ces preuves au moment de l'acte de foi, pour appuyer celui-ci sur le *seul* témoignage de Dieu, *seul* à l'exclusion des *preuves* de la véracité divine et des *preuves* que Dieu a parlé. Or, si nous examinons quelle est la « foi simple » que demandent les Pères, nous verrons que c'est la première, et nullement la seconde. La foi simple des Pères, c'est celle qui « renonce à pénétrer son objet, » qui se contente du témoignage de Dieu sans lui demander de démonstration philosophique et intrinsèque des mystères qu'il affirme; qui applique

au Maître divin l'*ipse dixit* des disciples de Pythagore : voilà celle que louent Clément d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, Théodoret. Voir col. 110. La foi simple des Pères, c'est celle qui ne demande pas avec curiosité le *pourquoi* et le *comment* des mystères : voilà celle que louent saint Athanase, ou saint Cyrille d'Alexandrie, etc. Voir col. 115. Mais en même temps qu'ils louent cette foi, les Pères nous rappellent expressément, pour la justifier, les motifs de crédibilité, les miracles du Christ. En même temps qu'il reproche aux manichéens de remplacer la foi par la science, leur disant que le Christ n'enseignait pas les sciences, mais conduisait les âmes par la foi, *fide stultos ducebat* (voilà bien la foi simple), saint Augustin rappelle toutefois que le Christ « *par des miracles* s'est concilié l'autorité, par l'autorité a mérité la foi. » Voir col. 113. Croyant Dieu sur parole, sans lui demander ni les preuves intrinsèques, ni le *comment* ni le *pourquoi*, fermant ainsi les yeux sur le mystère et ses difficultés, en ce sens, la foi est aveugle. Mais il n'est jamais venu à la pensée des Pères qu'elle doive encore fermer les yeux sur les preuves de la véracité divine et du témoignage divin, ce qui donnerait la complète *cécité* que rejette le concile du Vatican : *fidei assensus nequaquam est motus animi cæcus*, c. iii, Denzinger, n. 1791. Il ne leur est jamais venu en pensée que le fidèle, pour croire, doive « faire abstraction » de ces motifs de crédibilité, nécessaires pour appliquer à notre esprit la révélation divine, et qui font par conséquent bon ménage avec elle; qu'il ne doive pas « s'y appuyer logiquement. » Jamais les Pères n'ont enseigné cette « abstraction », cette crainte et cette fuite des motifs de crédibilité, comme si ceux-là pouvaient nuire à la foi qui les exige. Avec l'Écriture, ils louent Abraham de « n'avoir pas considéré » les difficultés intrinsèques de la chose révélée, de n'avoir pas demandé des raisons et des explications, ainsi saint Ambroise, voir col. 112; mais ils ne le louent pas d'avoir mis de côté, au moment de croire, les considérations qui lui montraient que c'était vraiment Dieu qui lui parlait, et non pas, par exemple, le démon se transformant en ange de lumière. La raison même nous fait distinguer en *deux groupes* fort différents les motifs qui peuvent aider à admettre le dire d'un témoin. Il y en a qui s'opposent à ce témoignage, qui en sont *indépendants*. Vous m'attestez avoir vu tel fait, je ne suis pas convaincu; je cherche un autre témoin, indépendant de vous et de votre récit, il me confirme le fait, et je crois. J'ai peut-être usé de mon droit en vous confrontant avec un autre et en contrôlant ainsi votre récit; ce qui est certain, c'est que mon assentiment final n'est pas un honneur que je vous fais. Un savant mathématicien me dit qu'on démontre tel théorème; j'attends, pour le croire, d'avoir vu moi-même la démonstration : je ne lui fais pas honneur. Si nous traitons Dieu ainsi, nous lui ferions injure; et nous ne pourrions jamais croire les mystères qu'il nous révèle, n'ayant rien pour contrôler son dire là-dessus, ni témoin indépendant de lui, ni démonstration intrinsèque du mystère. Mais il y a un autre groupe de motifs auxiliaires, qui n'ont pas ces inconvénients, qui *ne s'opposent pas* au témoignage, qui au contraire *font corps avec lui*, comme des signes nécessaires pour le faire connaître et l'appliquer. Vous m'écrivez pour m'attester un fait : votre écriture bien connue, votre signature, l'expérience de votre véracité sont pour moi des motifs d'admettre la chose que vous me dites. Mais ce ne sont pas là des motifs qui s'opposent à votre témoignage : au contraire, ils le servent; ils ne lui sont pas coordonnés, mais subordonnés. Les considérer ne diminue pas l'honneur qu'on rend au témoin. Surtout dans la foi divine, la considération de ces motifs de crédibilité est nécessaire à l'honneur de Dieu même :

autrement nous nous exposerions au danger de porter au compte de Dieu les paroles d'un imposteur; par suite, au danger de faire servir la divine autorité à confirmer des erreurs, monstrueux et sacrilège abus. C'est donc faire honneur à Dieu que d'examiner soigneusement les motifs de crédibilité, par lesquels nous écartons un tel danger et un tel sacrilège. Les auteurs du système nous diront qu'ils admettent tout cela : mais ils semblent l'oublier quand ils parlent de leur « foi simple ». Et si la considération attentive des preuves et motifs de crédibilité, comme ils l'avouent, est nécessaire *avant* la foi, quel mal peut-il bien y avoir à ce que cette attention se prolonge, plus ou moins confusément, *pendant* l'acte de foi lui-même, et le conditionne? Ce qui est nécessaire pour la prudence de notre acte de foi et pour l'honneur de Dieu, ce qu'il exige lui-même, ne peut tout à coup lui déplaire. Ce qui rend la foi raisonnable ne peut être rejeté sans la rendre déraisonnable. « Si l'on entendait, dit le P. Pesch lui-même, qu'afin de pouvoir faire l'acte de foi, nous devons par la volonté chasser le souvenir actuel des motifs de crédibilité, ce serait une étrange idée, puisque tout ce qu'il y a de subjectivement raisonnable dans l'acte de foi s'appuie sur ces motifs. » *Loc. cit.*, n. 348. Et il déclare ailleurs que l'opinion d'après laquelle nous devrions, dans l'acte de foi, faire abstraction des motifs de crédibilité, lui paraît fautive. *Theologischen Zeitfragen*, 4^e série, p. 35. Et quel tour de force on exigerait de la volonté, puisque souvent ces motifs viennent d'être considérés distinctement avant la foi, et sont encore très nettement présents à la mémoire! — Mais, dira-t-on peut-être, la volonté n'a pas à les faire oublier : seulement, en leur présence, elle fera affirmer le témoignage divin d'une nouvelle manière, sans « s'appuyer logiquement » sur eux. — *Réponse.* — Le fait que Dieu témoigne est de sa nature une vérité essentiellement *mediate*, qui a besoin d'être prouvée. Si on ne l'appuie pas logiquement sur ses preuves, au moins confusément perçues, la proposition qui énonce ce fait devient une proposition « neutre », comme disent les scolastiques. Or, admettre par le commandement de la volonté libre une proposition neutre, c'est le système du *despotisme de la volonté*, déjà amplement réfuté. Voir col. 406 sq. Cf. Tepe, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1896, t. III, n. 682 sq., p. 379-381. — Reconnaissons toutefois que ces auteurs ont été amenés aussi à cette position difficile par des considérations étrangères à la question de la liberté, et que nous aurons à apprécier dans l'analyse de la foi. — c) En supposant même que la volonté puisse accomplir le tour de force qu'on lui demande et l'accomplir prudemment, encore faut-il qu'elle soit avertie de la nécessité de le faire : cela ne se fait pas tout seul. Il est vrai, on cherche dans l'enfant un exemple naturel et spontané de cette manière spéciale de croire. Mais l'exemple n'est guère probant, soit parce qu'on ne devrait pas aller le chercher dans des actes aussi imparfaits et aussi rudimentaires que ceux de l'enfant, soit parce qu'au moment même où l'enfant croit sa mère sur parole, il *voit* qu'elle lui parle, et nous ne sommes pas sûrs que cette évidence n'influe pas logiquement sur sa croyance, et que « les enfants, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité, » comme dit Bossuet. Voir col. 177. Nous ne pouvons pas lire dans cette âme d'enfant; et il y a gros à parier qu'elle ne fait pas « abstraction de l'évidence » qu'elle a, opération plutôt difficile. Mais enfin admettons qu'il y ait deux espèces de foi, la foi simple et la foi scientifique ou discursive; on reconnaît que la seconde aussi est naturelle et fréquente : « C'est elle que j'ai toutes les fois que je crois, *parce que* le bon sens et la saine raison me disent qu'il est absurde ou im-

prudent de ne pas s'en rapporter à autrui en des choses dont je n'ai pas l'évidence directe, » c'est-à-dire intrinsèque. Ainsi parle M. Bainvel, *loc. cit.*, p. 24-26. Or cette manière de croire peut se trouver non seulement chez les savants, mais encore chez les ignorants; les simples basent sur ce principe de bon sens leur croyance aux préambules de la foi, d'après le cardinal Billot, voir col. 225; ne peut-il arriver qu'ils basent aussi là-dessus l'acte de foi lui-même? Voilà donc bien des gens, savants ou ignorants, exposés à faire de la foi discursive au lieu de la foi simple, et en danger de manquer leur acte de foi divine, s'ils ne sont pas avertis. L'Église, gardienne infailible de la foi, l'Église qui veille à l'instruction des fidèles sur les moyens essentiels du salut, devrait donc, et aurait dû depuis longtemps déclarer (si le système était vrai) qu'il y a deux manières de prendre le témoignage divin dans la foi des dogmes, l'une qui suffit devant Dieu, l'autre qui ne suffit pas; elle aurait dû le mettre dans les catéchismes et le faire prêcher partout, vu l'importance de l'acte de foi pour la justification et le salut. Or l'Église n'a jamais donné une pareille instruction; la prétendue *condition essentielle*, « faire abstraction de l'évidence, ne pas s'appuyer logiquement sur les motifs de crédibilité, » n'en est donc pas une. On peut faire le même raisonnement contre l'explication de Suarez et toutes les autres formes possibles de ce système.

d) Une observation du cardinal Billot demeure incontestable, c'est que, lorsqu'il s'agit de croire à la parole humaine, il y a deux procédés intellectuels différents : l'un qui honore les témoins en s'appuyant logiquement sur leur science et leur véracité habituelles, en reconnaissant chez eux ces précieuses qualités d'un témoin; l'autre qui ne les honore pas, parce que l'esprit en allant à la croyance ne passe en aucune façon par ces qualités habituelles du bon témoin, mais s'appuie sur un tout autre principe, par exemple, dans le cas de la concordance d'une multitude de témoins indépendants. Cette différence de procédé se rencontre pratiquement dans la croyance aux hommes. Mais on n'a pas à s'en préoccuper dans la foi divine. En effet, nous n'avons pas d'autres témoins indépendants à confronter avec Dieu; et, quand nous en aurions, nous sommes avertis par l'Église que le véritable acte de foi doit passer toujours par les qualités habituelles de Dieu comme témoin, *auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest* : c'est le motif essentiel de la foi. Voir col. 107 sq., 115 sq. En dehors de ce procédé intellectuel, il n'est pas de foi théologale. Nous n'avons donc jamais à craindre que l'acte de foi divine, tel que le font les catholiques, manque d'honorer Dieu comme procédé intellectuel. Sans doute, dans l'honneur qu'on rend à Dieu, le procédé intellectuel n'est qu'un élément : il doit être en lui-même capable d'honorer Dieu, comme la génuflexion est en elle-même un geste capable de l'honorer; c'est l'élément seulement *matériel* de l'honneur à rendre : le *formel* vient de l'intention de la volonté. Aussi, pour que l'acte soit vraiment et complètement honorifique, il faut faire à la volonté libre sa part, et choisir parmi les systèmes celui qui paraîtra le meilleur, ou en grouper plusieurs ensemble. Mais encore faut-il (et c'est de quoi il s'agit maintenant) que le geste employé pour marquer sa vénération, ou le procédé intellectuel dans le cas d'un culte de l'intelligence, soit matériellement capable d'honorer Dieu, quoique ce soit à la volonté de donner le formel de l'honneur. Et sur ce terrain ainsi limité, l'assentiment de foi divine, parce qu'il s'appuie sur les qualités de Dieu comme témoin, lui est honorable; et le procédé discursif, le jeu dialectique des motifs de crédibilité, parce qu'il n'empêche pas l'esprit de passer par ces qualités divines, ne peut enlever à l'assentiment de foi cette capacité honorifique, ce matériel de

l'honneur à rendre à Dieu. — e) Enfin, la liberté de la foi, telle qu'elle est expliquée dans ce système par opposition à tous les autres, n'est pas une liberté de *contrariété* (comme dit l'école) entre le bien et le mal, entre la foi et le doute imprudent, entre la foi et l'incrédulité coupable. C'est essentiellement la liberté de *choisir entre deux biens*, entre deux assentiments fermes donnés au témoignage divin, la foi discursive et la foi non discursive. Assurément, la seconde est présentée comme très supérieure à la première, comme seule surnaturelle, seule satisfaisant au précepte de la foi. Mais, en admettant même cela, nous ne sommes pas obligés d'agir surnaturellement à chaque instant, ni de la manière la plus parfaite; le précepte *positif* de la foi théologale n'oblige pas *pro semper* : il laisse donc place à des actes de foi discursive ou « scientifique » auxquels il n'y a aucune obligation d'ajouter un assentiment supérieur *toties quoties*. Quant au précepte *negatif* de la foi, il n'est violé que par le doute volontaire ou la *negation* d'une vérité suffisamment proposée comme révélée : il ne peut donc être violé par une *ferme adhésion* à cette vérité, cette adhésion fût-elle sous une forme discursive ou scientifique qui n'a rien en soi d'immoral, et qui a son utilité au moins comme préparation rationnelle à la foi proprement dite. Ainsi, et de l'aveu même des défenseurs du système, la liberté qui peut suffire à un acte de foi théologale consiste à choisir une foi plus parfaite au lieu d'une foi moins parfaite au témoignage de Dieu. Or, cette conception de la liberté essentielle de la foi ne semble pas répondre à celle que donnent les documents sacrés, qui doivent guider nos théories. D'après eux, la liberté de la foi ne consiste pas à choisir entre deux biens, mais entre la foi et le doute, entre la foi et l'incrédulité, ce que nous prouvons par les considérations suivantes. Le rôle de la volonté libre et son objet peut se déduire de celui de la grâce, puisque la volonté ne fait que *consentir et coopérer* à ce que la grâce lui inspire et opère en elle, *homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam (in fide), gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando*. Concile du Vatican, c. III, Denzinger, n. 1791. Voyons donc le rôle de la grâce sur la volonté dans la foi, décrit par le II^e concile d'Orange. Il dit que la volonté de croire, *ipse credulitatis affectus*, est en nous par un don de la grâce, *id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem*. Can. 5, Denzinger, n. 178. La volonté doit donc, sous l'influence de la grâce, choisir non pas entre deux biens, mais entre l'incrédulité et la foi, entre l'impiété et la piété. L'Écriture nous donne déjà la même conception. La foi d'Abraham est donnée par saint Paul comme le prototype de la nôtre. Or en quoi consista son mérite, et par conséquent sa liberté, racine du mérite? Que loue saint Paul en lui? Est-ce d'avoir adhéré au témoignage divin de telle façon plutôt que de telle autre, ferme cependant? Non : mais d'avoir cru fermement au lieu de se laisser aller au doute et à l'incrédulité : *Non infirmatus est fide...*, *non hesitavit diffidentia*, etc. Rom., IV, 19, 20. Est-ce d'avoir « fait abstraction » de l'*evidentia attestantis* qu'il avait? Non : mais d'avoir fait abstraction des raisons intrinsèques qu'il pouvait avoir de douter du miracle annoncé : *nec consideravit*, etc., 19. Voir, sur ce texte, col. 68, 88. Ajoutons que saint Thomas, quand il explique (sommairement) le rôle de la volonté libre dans la foi, représente toujours la volonté comme fixant et déterminant l'intelligence, qui autrement resterait dans le doute, dans la fluctuation entre les deux assertions opposées. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 4; *De veritate*, q. XIV, a. 1.

6. *Système qui explique la liberté spéciale de la foi par la « résolution de préférence », qui doit régner dans la*

volonté du fidèle. — Cette résolution générale de croire tout ce que Dieu a révélé, de persévérer *toujours* dans la foi reçue et de la préférer à tout ce qui viendrait la contredire, est demandée par les documents positifs, voir col. 320 sq. — fondée en raison, voir col. 331 sq. Elle doit servir à expliquer l'appréciation souveraine, *super omnia*, qui est requise dans la foi comme dans les autres vertus théologales, et qui fait de ces vertus un suprême hommage rendu à Dieu. Voir col. 383 sq. Elle influe d'une manière spéciale sur l'adhésion aux vérités révélées, et concourt à donner à la certitude de la foi son caractère propre. Voir col. 387. Il était donc naturel que cet acte de la volonté libre, cette disposition régnante, fût utilisée dans l'explication du *pius affectus* et de la liberté spéciale de la foi. Saint Thomas, si l'on rapproche plusieurs de ses paroles, semble avoir indiqué cette direction aux recherches des théologiens. Même les vérités révélées qu'on ignore, on doit avoir l'âme prête à les croire, *credere in præparatione animi*, « être prêt à croire tout ce que contient la divine Écriture. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. II, a. 5. L'hérétique formel « est attaché à sa propre volonté... ; il n'est pas prêt à suivre en tout la doctrine de l'Église, » q. V, a. 3; au contraire, les fidèles sont « prêts à croire tout, » q. V, a. 4, ad 1^{um}. Ceux-là mêmes, parmi eux, qui ne connaissent que peu d'articles, « comprennent... qu'il ne faut en aucune façon s'en écarter et dévier, » q. VIII, a. 4, ad 2^{um}. Quand on a cette disposition générale, « cette promptitude de la volonté à croire, on aime la vérité que l'on croit, et l'on cherche des raisons (pour la défendre, ou se la rendre à soi-même plus croyable) : ainsi employée, la raison humaine n'exclut pas le mérite de la foi, au contraire, elle est signe d'un plus grand mérite, » q. II, a. 10. « Les raisons *démonstratives* qui apparaissent à l'esprit pour prouver les préambules de la foi... ne diminuent pas cet amour, par lequel la volonté est prête à la foi *quand bien même ces raisons n'apparaîtraient pas* : c'est pourquoi le mérite n'est pas alors diminué. » *Loc. cit.*, ad 2^{um}. Notons ici que, si les « preuves des préambules » sont « démonstratives » — étant donné le sens que les scolastiques attachent au mot « démonstration » — c'est l'*evidentia attestantis* : saint Thomas la juge donc compatible avec le mérite (et par conséquent la liberté) de la foi, et cela, à cause de la volonté générale de croire en toute hypothèse, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas cette évidence de luxe. Car nous ne devons pas exiger cette évidence et il suffit d'une crédibilité inférieure. Voir col. 215 sq. Au contraire, la « foi des démons » non seulement est dépourvue de cette volonté générale de rendre à Dieu le plein hommage de la foi, mais encore est accompagnée d'un déplaisir, parce que leur foi, même forcée, est après tout un hommage matériel qu'ils lui rendent et qu'ils ne voudraient pas lui rendre, en sorte que, par cette opposition de leur volonté, leur hommage n'est pas formel. Voir système précédent, col. 428. « Cela même déplait aux démons, dit saint Thomas, que les preuves de la révélation soient si évidentes qu'elles les forcent à croire, » q. V, a. 2, ad 3^{um}. Ce n'est donc pas précisément l'*evidentia attestantis* qui détruit la liberté et le mérite de la foi : mais tout dépend de la volonté et de la disposition générale qui y règne : disposition toute contraire dans le vrai fidèle qui aurait cette évidence, et dans le démon qui l'a. Le premier a la « pieuse affection » ; le second, la résistance impie de la volonté. Saint Bonaventure donne les mêmes indications. Il faut que « l'intelligence adhère à la souveraine Vérité *propter se et super omnia*... Cette rectitude, on ne l'a pas sans la vouloir, mais en la voulant. On veut captiver son intelligence pour rendre hommage au Christ. » *In IV Sent.*, I. III, dist. XXIII, a. 1, q. 1, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 471. Et

plus loin, après avoir dit que les démons ont l'évidence des préambules, *manifesta ratione coguntur credere*, ce n'est pas précisément par leur *procédé intellectuel* qu'il explique comment leur foi n'est pas la vraie foi, mais par le double déficit du surnaturel et de la bonne disposition générale de la volonté : « La foi comme vertu... ne peut se trouver chez eux, soit parce qu'ils ne sont pas susceptibles de vertus infuses, soit parce que leur volonté est plus portée à attaquer la pieuse vérité qu'à lui faire donner assentiment. » *Loc. cit.*, a. 2, q. III, p. 493. « Ils croient par force, et *quasi cum quodam murmure*, » ad 2^{um}, p. 494. Tolet suit ces grands docteurs du moyen âge. Pour les anges *in via*, il déduit la liberté de leur foi de ce que leur volonté était bien affectonnée, quoiqu'elle n'eût pas à intervenir pour déterminer l'intelligence : « Pour eux il était évident que Dieu avait révélé; à cause de cette évidence, ils ne pouvaient ne pas croire aux vérités révélées; et pourtant leur foi n'était pas forcée, parce qu'ils faisaient cela volontairement et non pas avec répugnance de la volonté. » *In II^{am} II^{ae}*, q. v, a. 1, t. II, p. 95. Pour les démons, au contraire, « leur foi est forcée, dit-il, parce qu'ils ne voudraient pas que ces mystères fussent vrais, et qu'ils croient à contre-cœur : aussi leur foi n'a pas de mérite. » *Loc. cit.*, a. 2. Quand Tolet dit que la foi des démons est forcée, *coacta*, ce n'est donc pas l'intelligence nécessitée par l'*evidentia attestantis*, qu'il regarde surtout : car ce même phénomène se passait d'après lui chez les anges *in via*, « et pourtant leur foi n'était pas forcée : » ce qu'il regarde, c'est la disposition générale de la volonté, répugnant chez les uns et ne répugnant pas chez les autres à l'assentiment intellectuel nécessairement donné par tous. Dans le vrai croyant qui a l'*evidentia attestantis*, il ne faut donc pas s'arrêter à son intelligence déterminée par cette évidence, mais tenir compte de sa volonté bien disposée à l'égard de la foi en général, contente de croire et prête à faire son devoir s'il y avait quelque doute à chasser, s'il y avait l'intelligence à déterminer.

D'autres théologiens font une part à cet élément, bien qu'ils aient en même temps recours à *quelqu'un des autres systèmes précédents*. Ainsi Lugo : « Et quand bien même les motifs de la foi nous convaincront indépendamment de la volonté, dit-il — c'est l'*evidentia attestantis* — il faudrait encore la volonté pour avoir l'assentiment *super omnia*, à quoi l'intelligence n'est pas déterminée par elle-même. » *De fide*, disp. X, n. 10, p. 427. Avec l'*evidentia attestantis* l'acte de foi est libre, d'après Ripalda, à cause de cette affection de la volonté, qui, évidence ou non, choisit en toute hypothèse l'hommage de la foi : *eo affectu ut, seclusa evidentia revelationis, etiam eum eligeret in obsequium Dei. De ente supernaturali*, Paris, 1873, t. VII, disp. XII, n. 12, p. 219. D'après Gormaz, pour que l'acte de foi salutaire soit conciliable avec l'*evidentia attestantis*, on doit croire *ex tali animi preparatione...*, *ut, quamvis deficeret illa evidentia, et maneret sola obligatio credendi, assensum illum imperarent. Cursus theologicus*, Augsbourg, 1707, t. I, *De fide*, n. 711, p. 802. Mayr reproduit la même doctrine, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1732, t. I, *De fide*, n. 468, p. 142; et plus loin : « Dans cette préparation du cœur à vouloir croire, même sans l'*evidentia in attestante*, consiste alors la mise en captivité de l'intelligence et l'hommage qui est dû. » *Loc. cit.*, n. 469. Avant eux, Arriaga avait dit : « Quoique toutes les vérités de la foi ne soient pas mystérieuses en elles-mêmes, c'est assez que l'une ou l'autre le soit pour qu'une pieuse affection doive intervenir même dans la foi des choses faciles : car même celles-ci doivent être crues d'une foi universelle, pour ainsi dire, et préparée à croire semblablement les choses les plus difficiles. » *Disp. theol.*, t. v, disp. XVII, n. 13, p. 247. Paroles reproduites et

louées par le scotiste Mastrius, *Disput. theol. in III^{am} Sent.*, Venise, 1675, dist. VI, n. 257, p. 360, et par Kilber, *De fide*, n. 182, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, p. 552, 553. De nos jours, le docteur Scheeben a aussi indiqué cet élément. Il dit que la liberté de la foi n'est pas « une imperfection née du défaut d'arguments victorieux... », imperfection qui distinguerait la foi de la science évidente, et qui lui serait commune avec ce qu'on appelle opinion. » Non : « l'absence de force coercitive dans les arguments ne lui est qu'une occasion de manifester pleinement la liberté qui est dans sa nature. La base de cette conception a été posée par le concile du Vatican, où il est dit que par la foi *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium præstare tenemur* (Denzinger, n. 1789)... La foi... est une adhésion à la vérité révélée, provenant d'une soumission respectueuse à l'autorité et d'un attachement étroit à la Vérité éternelle. » *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 45, p. 525, 526. C'est le « caractère et la perfection propre » de la foi, qui exige que l'assentiment de foi soit « suscité et soutenu par le libre arbitre... Cette énergie de la liberté ou de l'affection filiale de la volonté se révèle en ce que l'assentiment de l'intelligence qu'elle éveille et supporte est essentiellement une adhésion transcendante, *super omnia*, conforme à l'infinie dignité de la nature divine. » *Loc. cit.*, p. 527.

Critique du système. — a) Il met en avant un élément trop laissé dans l'ombre par beaucoup de théologiens, une résolution ou disposition générale de la volonté qui, d'après les documents positifs, appartient certainement à la foi divine, et par sa nature même réside dans la volonté libre; élément qui doit donc entrer, au moins pour une part, dans l'explication distincte de la volonté de croire et de la liberté spéciale de la foi. — b) On peut même en faire comme l'élément principal et le centre de la liberté de la foi : car cette résolution domine l'acte de foi dans tous les cas différents qui peuvent se rencontrer. Si un doute se présente et tient l'esprit en suspens, si la vogue et l'autorité humaine d'une prétendue science vient contredire l'autorité divine, cette résolution générale, sérieuse comme nous la supposons, l'éliminera avec l'aide de la grâce; car de même qu'on ne peut garder sérieusement le ferme propos de ne jamais commettre de péché mortel et en même temps en commettre un, de même, on ne peut garder sérieusement la résolution de rejeter tout ce qui viendra contredire la foi, la résolution de faire du témoignage divin la règle suprême de son intelligence, et en même temps se laisser aller librement au doute sur un point particulier de la révélation. Dans le cas contraire où nul doute, nulle raison de douter ne se présente — qu'il y ait *evidentia attestantis*, ou « foi confuse » — cette disposition de la volonté, toujours régnante, n'en est pas moins méritoire devant Dieu : si elle ne bannit pas actuellement les doutes, c'est qu'il n'y a pour le moment rien à bannir; mais l'intention est réputée pour le fait. Et l'assentiment intellectuel, alors donné d'emblée à la vérité révélée, reste « informé » en quelque sorte par cette bonne résolution, soit qu'elle vienne d'être renouvelée actuellement, soit qu'elle persévère virtuellement, ce qui suffit. Voir col. 430. Ce système a donc l'avantage de faire intervenir la liberté spéciale de la foi, d'une manière plus ou moins prononcée, dans tous les actes de foi : ce qui est encore plus satisfaisant que d'admettre, avec le 3^e système, des exceptions où elle n'intervient pas du tout. Ainsi l'on peut résumer tous les cas dans une seule formule : « La liberté spéciale de la foi consiste essentiellement dans la libre et ferme résolution de préférer la parole divine, à cause de sa valeur souveraine, à tout ce qui viendra la contredire; en vertu de cette résolution, la volonté, si des doutes

sont présents, les combat et les exclut; s'ils sont absents, elle est prête à les exclure. » Ainsi la liberté de la foi reste essentiellement une « liberté de contrariété » entre la foi et l'incrédulité, comme il ressort des documents positifs. Voir ce que nous avons dit dans la critique du 5^e système, col. 429. Ainsi le fidèle n'a pas à choisir entre deux procédés intellectuels différents, complication que nous avons réfutée au même endroit. Sans qu'il ait à se préoccuper d'un tel choix, c'est la disposition régnante de sa volonté qui dirige tout, déterminant l'intelligence où il faut la déterminer, et en tout cas lui donnant ce *super omnia*, cette fermeté supérieure, ce caractère d'hommage suprême à la Vérité divine, qui est un élément essentiel de la foi théologale. Voir col. 383 sq. — c) Ce système pourtant ne semble pas suffire, s'il n'emprunte à quelqu'un des autres telle remarque qui le complète. Par exemple, le 4^e système insiste avec raison sur les libres efforts qui ont été faits précédemment pour croire promptement sur la simple affirmation de Dieu, malgré notre tendance naturelle à pénétrer l'objet affirmé, à l'examiner intrinsèquement avant de nous rendre; c'est à ces efforts qu'est due ensuite, pour une large part, la facilité avec laquelle le fidèle est entraîné à la foi, et croit maintenant sans crainte, sans arrêt et comme spontanément. Voir col. 416. Mais ces efforts précédents, qui les a suscités et soutenus, sinon la pieuse résolution (inspirée par la grâce) de rendre à Dieu constamment l'hommage de la foi, de captiver l'intelligence, et de préférer la parole divine à tout ce qui lui est contraire? C'est cette résolution de préférence qui a fait contracter l'habitude de croire Dieu sur parole, sans entrer dans l'examen du mystère à croire, sans se laisser hypnotiser par les difficultés. La détermination spontanée de l'intelligence est donc en quelque sorte son œuvre, et lui emprunte un élément de liberté. Par là nous voyons qu'un acte de foi, même enlevé spontanément dans certains cas, n'a pas cette résolution seulement pour *compagne*, mais encore pour *cause* : qu'il en procède; condition nécessaire pour qu'il puisse en recevoir de la liberté, et pour qu'elle joue à son égard le rôle d'*imperium voluntatis*, d'après l'expression ordinaire de saint Thomas. Car suivant la remarque du cardinal Billot, la volonté dans l'acte de foi ne doit pas être « purement concomitante », mais il faut croire *par une influence* de la volonté libre, et cette préposition *par*, ou en latin « l'ablatif, *libera voluntate*, doit absolument signifier une relation causale, en sorte que l'adhésion de l'intelligence dépende de la volonté libre comme l'effet de sa cause. » *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. xviii, p. 325. Distinction indiquée par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xli, a. 2.

Objection. — Dans le cas de l'*evidentia attestantis*, l'assentiment nécessairement produit par les preuves des préambules pourra être l'acte de foi lui-même, d'après ce système, pourvu qu'il soit en même temps produit par la vertu infuse. Or, cette « production nécessaire par les arguments » est condamnée par le concile du Vatican. Can. 5, *De fide*, Denzinger, n. 1814.

Réponse. — a) On pourrait dire : Le concile condamne la doctrine d'Hermès, et fait abstraction du cas exceptionnel de l'*evidentia attestantis*. Voir 3^e système, col. 416. — Mais, en outre : b) dans ce cas exceptionnel, l'acte de foi, considéré précisément dans sa partie intellectuelle, sera le produit nécessaire des preuves évidentes des préambules, soit : mais *il ne sera pas que cela*. Il faut tenir compte de cette résolution régnante, qui entre dans la composition de l'acte de foi, et qui ne dérive nullement des arguments évidents, mais qui en reste indépendante. Hermès, lui, ne tenait aucun compte de cet élément volontaire qu'il n'admettait pas, pas plus que la grâce. Pour lui,

l'acte de foi n'était que le produit nécessaire des arguments, et c'est ce qu'on a voulu condamner. Le canon proposé aux Pères le disait explicitement : *Si quis dixerit fidem... non esse nisi persuasionem necessariis scientiæ humanæ argumentis inductam..., anathema sit. Collectio lacensis*, t. vii, col. 77. *Non esse nisi* : il ne faut pas dire qu'elle n'est que cela. Or le système précédent ne le dit pas, puisqu'il réclame un élément volontaire inconnu à Hermès, et lui attribue sur l'assentiment une influence réelle, même dans le cas exceptionnel de l'*evidentia attestantis*. — Si l'on objecte que ce canon proposé aux Pères a été modifié par suite des amendements, et que les mots *non esse nisi* n'y figurent plus, la réponse sera que les amendements successifs d'où a fini par sortir la forme actuelle n'avaient pas pour but de changer le sens premier du canon proposé, qui reste toujours le même, mais ne visaient qu'une question de style : et les *Acta* en font foi. Ce terme, *necessaria argumenta*, est la seule cause des changements introduits. Destiné à traduire en bon latin les « arguments nécessaires » de Hermès (*necessitantia*, comme on l'a plusieurs fois remarqué au concile, serait d'une mauvaise latinité), le mot *necessaria* parut équivoque à plusieurs, et non sans raison. *Loc. cit.*, col. 164. Chose étrange, c'est pour expliquer ce mot ambigu que la commission de la foi introduisit alors dans ce canon le passage qui nous paraît maintenant le principal : *Si quis dixerit assensum fidei non esse liberum, et...* *Loc. cit.*, col. 165. Ainsi tombèrent les mots *fidem non esse nisi*, qui ne pouvaient plus cadrer avec la nouvelle forme de la phrase. La commission et son rapporteur pensaient avoir, par cette addition explicative, donné satisfaction complète : *E contextu verborum jam etiam apparet, necessaria dici argumenta, quæ vim intellectui inferunt, et ad assensum cogunt. Loc. cit.*, col. 188. On n'en continua pas moins à attaquer la malheureuse expression *necessaria argumenta*, col. 191. Il fallut une nouvelle délibération de la commission, qui proposa alors le texte actuel, adopté ensuite par les Pères, col. 192, 193. Cf. Granderath-Kirch, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II b, p. 113-115.

En terminant, observons que tous les systèmes précédents, malgré leurs divergences, sont d'accord pour distinguer deux actes, l'un de volonté, qui précède, l'autre d'intelligence qui suit, en sorte que le premier soit au second dans la relation de cause à effet, et non réciproquement. C'est l'*intellectus a voluntate motus* de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. II, a. 2, l'*actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis, loc. cit.*, a. 9, avec la théorie célèbre de l'*actus imperans* et de l'*actus imperatus*, actes différents quoique avec une certaine unité, *quodammodo unus actus*, I^a II^e, q. xvii, a. 4; cf. a. 6. Ainsi pouvons-nous répondre à cette difficulté : L'assentiment est un acte de l'intelligence; or l'intelligence n'est pas une faculté libre; comment donc le concile, dit-il, après les théologiens, que « l'assentiment de foi est libre? » L'assentiment, acte de l'intelligence, n'est pas libre formellement, intrinsèquement, c'est vrai; mais il peut participer à la liberté de l'acte de volonté qui l'a commandé, et en recevoir la dénomination de *volontaire*, de *libre*, de *méritoire*. Quoique ces mots : « acte de volonté, acte volontaire » se disent premièrement de l'acte immanent de volonté, on peut les étendre secondairement à tout acte qui, n'étant pas dans la volonté, est commandé par elle, comme dit saint Thomas : *Actus voluntatis dicitur esse, non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat : unde in utroque meritum considerari potest. Quæst. disp., De veritate*, q. xiv, a. 4, ad 6^{um}. La volonté commande à toutes nos énergies, et les met en acte : prises par rap-

port à ce commandement, et en tant qu'elles agissent sous cette motion, leur acte peut être dit « volontaire » : un mouvement « volontaire » de la tête ou du bras. Ainsi, dit Suarez, l'assentiment de foi « est à la volonté de croire comme l'acte extérieur à l'acte intérieur de la volonté. » *De fide*, dist. VI, sect. VII, n. 9, *Opera*, t. XII, p. 188. Il reçoit, de l'acte intérieur de la volonté, non pas une nouvelle et différente liberté, mais la même liberté, le même mérite, qu'il participe analogiquement et du dehors, suivant la meilleure théorie de l'« acte extérieur » dans le traité *De actibus humanis*. Voir Suarez, *loc. cit.*; Billuart, *Summa*, etc., Paris, 1827, t. VII, *De actibus humanis*, diss. IV, n. 8, p. 362 sq. Ce serait donc se séparer de saint Thomas et du grand courant théologique dans l'explication de la liberté de la foi que de rêver un assentiment de l'intelligence intrinsèquement libre; ou bien de faire de l'intelligence un amour, comme semble le faire M. Rousselot, voir col. 262; ou encore, avec le même auteur, de supposer une « causalité réciproque » entre la volonté et l'intelligence dans l'acte de foi, la volonté rendant libre l'assentiment, qui à son tour rend cette volonté raisonnable, de même qu'une passion violente, en altérant le jugement, fait voir les choses d'une manière qui la justifie elle-même (mais dans ce cercle vicieux bien faible est la garantie!). Voir col. 263, avec les références.

5° *Documents positifs sur l'obscurité de la foi.* — 1. *L'Écriture.* — « La foi est... la preuve (ou la conviction) des choses que l'on ne voit pas », οὐ βλέπομένων. Heb., XI, 1. Voir col. 86. « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. » Joa., XX, 29. « Ne pas voir, » c'est l'inévidence de l'objet, et par suite, l'obscurité de la connaissance; la connaissance de foi est donc obscure. Si ailleurs le mot « voir » est employé pour l'acte de foi, au sens très large de *connaître*, c'est avec des restrictions qui attestent l'obscurité de cette connaissance : « Nous voyons en cette vie d'une manière énigmatique, ἐν αἰνίγματι, mais alors (nous verrons) face à face. » I Cor., XIII, 12. Que cette connaissance énigmatique ou obscure signifie la *foi*, nous le concluons soit du verset suivant où il s'agit explicitement de la « foi » qui demeure ici-bas avec l'espérance et la charité, soit d'un texte parallèle où la « foi » caractérise notre pèlerinage en cette vie par opposition à la vision du ciel. II Cor., V, 7. La révélation, objet de notre foi, est obscurément saisie, puisqu'elle est comparée par saint Pierre à « une lampe qui luit dans un lieu obscur jusqu'à ce que le jour brille. » II Pet., I, 19.

2. *Les Pères.* — a) Conformément à l'Épître aux Hébreux, XI, 1, ils font entrer souvent dans leurs définitions de la foi l'idée d'obscurité, sous une forme ou sous une autre : ils la considèrent donc comme caractéristique de la foi, puisqu'on ne met dans une définition que des éléments caractéristiques. Ainsi Clément d'Alexandrie : « La foi est un assentiment qui nous unit à une chose qui n'apparaît point, » ἀφανούς. *Strom.*, II, c. II, P. G., t. VIII, col. 939. Théodoret, entre autres anciennes définitions de la foi qu'il a recueillies, cite celles-ci : « La foi est la contemplation d'une chose cachée, » ἀφανούς πράγματος θεωρία. « La foi est une connaissance des choses invisibles, » τῶν ἀοράτων. *Græcarum affect. curatio*, serm. I, de fide, P. G., t. LXXXIII, col. 815. Saint Prosper dit : *Fides est, quod non vides, credere. Liber sentent. ex S. Augustino*, n. 534, P. L., t. LI, col. 484. Voir la définition de saint Augustin citée plus haut, col. 113; celle de saint Berna d, *prælibatio nondum propalatae veritatis*, col. 364. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. IV, a. 1.

b) Ils donnent l'obscurité comme si essentielle à la foi qu'on ne peut plus appeler foi la claire vision, qu'on n'est plus fidèle si l'on veut nier ou comprendre

le mystère, qu'on perd ainsi le mérite de la foi. Écoutons saint Athanase : « Une foi qui apparaît avec évidence (c'est-à-dire dont l'objet apparaît ainsi) ne peut s'appeler foi. La foi croit l'impossible (comme devant se réaliser) dans la puissance (de Dieu), le faible (comme devant être) dans la force, le souffrant dans l'impassibilité, le corruptible dans l'incorruptibilité, le mortel dans l'immortalité. » *Contra Apollinarium*, I, II, n. 11, P. G., t. XXVI, col. 1150. On peut voir là des allusions à Luc., I, 37, 45; Rom., IV, 18-21; I Cor., I, 21-25; II, 3-5; XV, 53, 54. Sur Tertullien, voir col. 80; sur S. Jean Chrysostome, col. 113. Il ajoute à l'endroit cité : « Si vous voulez voir, vous n'êtes plus fidèles. » Sur S. Éphrem, Primasius et S. Grégoire le Grand, S. Irénée, S. Hilaire, etc., voir col. 113, 114. Voir aussi les textes sur le mérite spécial de la foi, col. 398. Enfin, ils disent que, lorsque nous verrons au ciel l'objet divin, la foi deviendra impossible et devra cesser. Voir col. 364.

3. *Les documents de l'Église.* — Jamais l'obscurité de la foi n'a été définie, parce que jamais elle n'a été niée. C'est une vérité de foi catholique, mais non pas de foi définie; enseignée par le magistère ordinaire, mais non par un jugement solennel et extraordinaire de l'Église. Certaines définitions fournissent pourtant des principes liés à cette obscurité, et qui servent à l'expliquer comme nous le verrons. Telle est cette définition de Benoît XII, qu'au ciel les deux vertus théologiques de foi et d'espérance sont éliminées par la claire vision et la jouissance de leur objet divin, *quod visio hujusmodi divinæ Essentialis ejusque fructio actus fidei et spei in eis (animabus) evacuant, prout fides et spes propriæ theologicæ sunt virtutes*. Const. *Benedictus Deus*, Denzinger, n. 530. Telles sont ces définitions du concile du Vatican, que la foi n'est pas une connaissance « intrinsèque », c. III, Denzinger, n. 1789; que la foi n'est pas la science, can. 2, *De fide*, n. 1811; que dans la révélation, objet de notre foi, sont contenus des mystères au sens proprement dit, que la révélation seule peut nous faire connaître, c. IV, n. 1795, et can. 1, *De fide et ratione*, n. 1816; que, même connus par la révélation et la foi, ces mystères, qui dépassent la raison, restent couverts d'un voile et enveloppés d'obscurité pour ainsi dire, *quadam quasi caligine obvoluta*, c. IV, n. 1796.

6° *Conclusion théologique certaine : il y a dans la foi une obscurité spéciale qui n'est pas dans notre science.* — Sans doute, à cause de l'imperfection de notre science; surtout de la science naturelle de Dieu ou théodicée, on pourrait trouver une certaine obscurité dans la science même avec ses concepts vagues et abstraits, et même purement analogiques quand il s'agit de Dieu, avec les images empruntées au monde corporel, sous lesquelles notre intelligence cherche à se représenter les choses spirituelles. La révélation d'ailleurs offre cette même obscurité, puisque pour s'exprimer elle emprunte ces mêmes concepts à la nature humaine, et parle un langage humain. On peut donc admettre une certaine obscurité commune à la science et à la foi. Mais les documents que nous avons cités doivent nous faire conclure à une autre obscurité, qui soit propre à la foi seule. Car ils mettent l'obscurité dans la définition même de la foi, ce qui n'a jamais lieu pour la science. Ils déclarent l'obscurité essentielle à la foi, ce que l'on ne peut dire de la science, qui plutôt élimine l'obscurité tant qu'elle peut et, sur bien des objets proportionnés à notre intelligence, n'est pas obscure. Enfin, ils disent que la clarté détruit la foi, par exemple, au ciel : mais la clarté ne détruit pas la science ! Les scolastiques opposaient entre elles la science et la foi sous le rapport de la clarté ou évidence. Et comme la clarté est une perfection, l'obscurité une imperfection, sous ce rapport

ils mettaient la foi au-dessous de la science dans cet axiome : *Fides est supra opinionem et infra scientiam*. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. X, c. II, P. L., t. CLXXVI, col. 331; cité et expliqué par S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. IV, a. 1; *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. II, a. 2, sol. 3, ad 1^{um}. Au-dessus de l'opinion par sa certitude, elle est au-dessous de la science par son obscurité. Il faut donc admettre dans la foi une obscurité toute spéciale. Conséquence à tirer : dans l'explication théologique de cette obscurité, il faudra chercher autre chose que les considérations qui vaudraient pour notre science humaine comme pour la foi : le caractère abstrait ou analogique des concepts, le vague des métaphores, etc.; quoi qu'on doive aussi tenir compte de cet élément commun. Autre conséquence : l'obscurité de la foi par rapport à la science et à la vision n'est pas une question de simple différence accidentelle dans le degré de clarté, une différence *secundum magis et minus*; mais il doit y avoir dans la science une espèce de lumière qui manque totalement dans la foi; en d'autres termes, il doit y avoir dans la foi un élément d'obscurité exclu totalement par la science, et qui constitue ainsi une note spécifique, une différence essentielle. Car les documents sur l'obscurité de la foi ne parlent pas d'un *moindre degré* d'évidence, de vision; ils *nient* simplement la vision. Aussi a-t-on généralement rejeté la différence purement accidentelle que Durand de Saint-Pourçain a exprimée en ces termes : *Actus visionis et scientiæ acquisitæ et actus fidei non habent oppositionem nisi secundum magis evidens et minus evidens*. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. IV, n. 11, Paris, 1550, fol. 232. Il dit ensuite que cette opposition est seulement « apparente », et il conclut logiquement : *Actus scientiæ stat in patria cum actu visionis secundum doctores, ergo similiter actus fidei poterit stare in patria cum visione*. *Loc. cit.* Sur l'*habitus fidei*, il conclut aussi qu'il *peut* demeurer au ciel, et quant au fait, s'il ne demeure pas, il dit qu'on ne peut en avoir une pleine certitude. *Ibid.*, q. III, n. 13, fol. 331. Ces conclusions, si peu conformes à l'enseignement de l'Écriture et des Pères, et rejetées par Benoît XII peu après la mort de Durand (voir le document ci-dessus), suffiraient à montrer que ce théologien aventureux est parti d'une conception fautive de l'obscurité de la foi. A l'appui de sa thèse, il disait qu'un degré de perfection moindre pouvait bien être de l'essence de la foi, mais non pas une privation, parce qu'un être positif n'est constitué que par des éléments positifs. *Ibid.*, q. V, fol. 233. Mais un élément négatif, une privation même, peut, comme condition essentielle, servir à caractériser une espèce, concourir à la spécification d'un acte ou d'un *habitus*, comme l'a bien remarqué contre lui Capréolus, ce « prince des thomistes », au *xv^e* siècle : *Privatio potest esse conditio objecti habitus positivi : non quidem ut principaliter motiva nec terminativa, sed concomitativa : sicut etiam incertitudo et formido et titubatio sunt de ratione opinionis, quæ est habitus positivus; et irrationale de ratione asini, qui est species substantiæ positivæ; et tamen irrationale dicitur privationem*. C'est ainsi qu'il fait de l'obscurité une condition ou raison formelle de l'objet de foi : *Et hoc modo dicimus ænigma esse formalem rationem objecti fidei... Non est ratio movens vel motiva, nec primo terminativa, sed concomitativa*. *Defensiones theologiæ D. Thomæ*, l. III *Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 3, § 1, Tours, 1904, t. V, p. 328, 329. Capréolus dit encore qu'une privation ou négation peut appartenir à l'essence d'une chose positive *non tanquam partem ejus essentialem aut integram, sed tanquam partem rationis, designativam et caracterizativam essentiali, ad modum differentiæ extrinsecæ*. *Loc. cit.*, dist. XXXI, q. I, a. 3, § 2, p. 388. Il en est de

l'obscurité dans l'objet que l'on croit comme de la difficulté dans l'objet qu'on espère. Voir ESPÉRANCE, col. 632, 633. Comme la difficulté n'est pas un motif d'espérer, au contraire elle est souvent un motif de découragement, ainsi l'obscurité n'est pas un motif de croire, ce n'est pas elle qui attire notre intelligence à une vérité. Nous espérons malgré la difficulté, nous croyons malgré l'obscurité. Mais l'une et l'autre caractérisent nos actes d'espérer et de croire. Cette remarque est commune chez les théologiens.

7^o *Systèmes sur l'obscurité de la foi*. — 1. *Système de l'obscurité totale, de la foi complètement aveugle*. — Telle semble être la pensée de Guillaume d'Auvergne, quand il ne veut pas même considérer la véracité divine; celle des fidéistes, quand ils rejettent toute preuve des préambules et du motif de la foi.

Critique du système. — Voir ce que nous avons dit sur la théorie de Guillaume, col. 118, 119; sur le fidéisme, col. 175 sq. D'ailleurs, la foi est un acte intellectuel, col. 56 sq., 82 sq., ayant un motif intellectuel, l'autorité du témoignage divin, col. 107 sq.; le fait de ce témoignage doit être prouvé à la lumière de la raison, col. 189 sq. Un coup de volonté ne peut remplacer cette lumière, col. 171 sq. Voir aussi ce qu'à propos de la liberté de la foi nous avons dit du despotisme de la volonté, col. 396. La grâce vient encore aider à voir la crédibilité avant la foi, col. 237 sq. Enfin, nous venons d'entendre saint Paul décrire ainsi la foi : *Videmus in enigmate*; s'il y avait obscurité complète, il ne pourrait dire : *Videmus*. Ailleurs il l'appelle *comprendre, savoir*. Eph., III, 17-19. « La foi est une connaissance, dit saint Thomas, et à cause de cela elle peut être appelée science et vision. » *Quæst. disp., De veritate*, q. XIV, a. 2, ad 15^{um}. Et d'autant plus que c'est une connaissance certaine. « On emploie non sans quelque raison, *non immerito*, dit saint Augustin, le mot *savoir* non seulement pour ce que l'on a vu ou ce que l'on voit, mais encore pour ce que l'on croit sur des témoignages ou des témoins sûrs. Après avoir pris de la sorte, et sans trop d'impropriété, *non incongruenter*, le mot *savoir* pour une foi très certaine, on est arrivé à dire aussi, des choses que nous croyons à bon droit bien qu'elles ne soient pas présentes, que par la pensée nous les voyons. » *Liber de videndo Deo*, ou *Epist.*, CXLVII, c. III, P. L., t. XXXIII, col. 600. Sans doute, c'est au sens large et impropre qu'on parle ici de « savoir », de « voir ». Voir col. 113, 114. Au sens propre, l'obscurité de la foi nie absolument la « science », la « vision ». Mais elle ne nie pas pour autant la « connaissance », ce qui nous suffit en ce moment. La foi n'est pas absolument « aveugle », ce que réprouve le concile du Vatican : *Fidei assensus nequaquam motus animi cæcus*, c. III, Denzinger, n. 1791. Ce premier système est donc insoutenable.

2. *Système qui explique l'obscurité de la foi par l'inévidence de l'objet formel (quo, ou motif)*, en d'autres termes, par le manque d'*evidentia attestantis*. — C'est celui de Bañez, de Lugo et autres ennemis intransigeants de cette évidence extrinsèque, qui, la croyant contraire aussi bien à l'obscurité qu'à la liberté de la foi, la bannissent de tout acte de cette vertu. D'autres mitigent ce système en admettant cette évidence à titre d'exception, comme nous l'avons vu pour la liberté. Voir col. 399 sq., 412 sq.

Critique du système. — a) Sous sa forme intransigeante, il a tort de nier tout fait d'*evidentia attestantis*, et toute possibilité de concilier cette évidence avec l'acte de foi. — b) On peut, pour expliquer l'obscurité de la foi, recourir partiellement à cette inévidence de l'objet formel, en admettant des exceptions. Car enfin, tout manque d'évidence constitue une espèce d'obscurité. Et le P. Pesch semble aller trop loin quand il dit que « ce genre d'obscurité est commun à la foi

et à la science, » *Prælectiones*, 3^e édit., n. 415, p. 191. La science au sens propre, telle que les scolastiques l'opposent à la foi, a généralement un objet formel d'une évidence parfaite, et qui ne donne pas prise aux doutes imprudents : tandis que l'objet formel de la foi, avec les motifs de crédibilité qui nous l'appliquent, a généralement une évidence morale et imparfaite, voir col. 207-211, et même moins quand il s'agit de la certitude relative des simples. Voir col. 219 sq. Or, dans les choses morales, ce qui arrive généralement, *per se*, *regulariter*, sert à caractériser, à spécifier, en dépit des exceptions, de ce qui est *per accidens*. Voir col. 416. — c) Mais on ne peut, avec les défenseurs de ce système, chercher *exclusivement* dans l'inévidence de l'objet formel l'explication de l'obscurité de la foi. La raison en est que les documents scripturaires et patristiques, que tous les théologiens allèguent pour prouver l'obscurité de la foi, parlent de l'inévidence de l'objet matériel : ce sont toujours « les choses que l'on ne voit pas, qui n'apparaissent pas, les choses invisibles, » *fides est credere quod non videtur*, etc. Voir col. 435 sq. L'invisibilité de l'objet matériel est, d'après saint Augustin, une condition commune à ces deux vertus, l'espérance et la foi. Voir ESPÉRANCE, col. 607. *Spes*, dit saint Paul en prenant ce mot pour l'objet espéré, *spes quæ videtur, non est spes : nam quod videtur, quid sperat?* Rom., viii, 24. L'espérance suppose son objet matériel *absent*, et la foi aussi d'après saint Augustin. Voir col. 113. Concluons qu'un système qui veut expliquer l'obscurité de la foi *uniquement* par l'inévidence de l'objet formel n'est pas d'accord avec les documents de la révélation ; et que ce genre d'explication ne peut être que secondaire.

3. *Système qui explique l'obscurité de la foi par l'inévidence que laisse toujours dans l'objet matériel la preuve par témoignage, même irrésistible.* — C'est par l'inévidence de l'objet matériel qu'il faut, principalement du moins, expliquer l'obscurité. Mais l'objet matériel de la foi, en réalité, est double. Il y a l'énoncé, et il y a la chose que nous atteignons par l'énoncé. Voir col. 129-132. Or le système très important dont nous allons nous occuper soutient que le procédé logique essentiel à la foi, c'est-à-dire la preuve par témoignage, en supposant même l'*evidentia attestantis*, peut bien nous amener à un énoncé dont nous ne puissions douter, mais laisse, par sa nature même, la chose concrète dans une certaine obscurité, ce que ne fait pas le procédé de la science. La science, en effet, quand elle atteint une *réalité concrète* à travers un énoncé qu'elle démontre, la fait voir en quelque sorte, ou entrevoir : soit que la démonstration se fasse alors *par les causes* propres et particulières dans lesquelles cette chose concrète est virtuellement contenue, où on la voit comme en germe ; soit qu'elle se fasse *par les effets* propres et particuliers de cette chose, effets qui en sont comme la reproduction ou la prolongation, et dans lesquels on peut la voir comme continuée ou reproduite. Exemple dans l'ordre physique : la science prévoit tel phénomène de combustion *dans ses causes* toutes préparées ; c'est *voir* déjà tout ce qui va se passer. Que la combustion soit près de se produire, on peut le découvrir aussi *par les effets*, par la fumée qu'on commence à apercevoir ; dans cet effet, dans ce signe naturel d'un feu qui commence, on voit aussi, en quelque sorte, ce feu qui en est la cause propre. Exemple dans l'ordre moral : je puis conclure ma responsabilité de sa cause propre, de mon action libre : dans cette liberté dont j'ai conscience, je vois la responsabilité qui en découle et qui se mesure à cette liberté. Je puis conclure la même responsabilité et comme la voir dans ses effets, dans ce remords qui m'agite, dans le sentiment que j'ai d'avoir mérité une peine. « Les effets... tiennent à la cause, dit Ollé-Laprune, sans

quoi ils ne seraient point effets... Venant d'elle, ils ont en eux d'une certaine manière quelque chose d'elle, et ainsi ils l'expriment et la manifestent... Demeurât-elle d'ailleurs enveloppée de beaucoup de nuages, il serait encore vrai qu'elle est connue dans une lumière qui part d'elle... N'y eût-il pour la révéler qu'un pâle reflet, qu'une pure ombre, ce serait encore la connaître (la voir) que d'en affirmer par là l'existence : car le reflet et l'ombre n'existent que par l'objet dont ils reproduisent la forme » — voir l'ombre est en quelque sorte voir la forme humaine qu'elle reproduit. *De la certitude morale*, 2^e édit., Paris, 1892, p. 83, 84. Ainsi la démonstration scientifique d'un énoncé qui roule sur une chose concrète, soit *a priori* par les causes, soit *a posteriori* par les effets, peut se ramener à une vision de cette chose, comme le dit saint Thomas : « Il faut reconnaître que tout ce qui est *su* (objet de science) est en quelque façon *vu*. » *Sum. theol.*, II^a II^a, q. 1, a. 5. Au contraire, la preuve par témoignage, qui caractérise la foi humaine ou divine, pourra bien établir un énoncé, parfois même irrésistiblement, et par cet énoncé faire connaître la chose concrète, mais elle ne la fera pas voir. En vain chercherait-on à ramener la preuve par témoignage à une preuve par les causes ou par les effets, afin de la ramener ensuite à la vision. Le témoignage n'est évidemment pas cause de la chose qu'il atteste : la déposition d'un témoin sur un vol commis n'est pas cause de ce vol ; Dieu lui-même, *en tant qu'il nous atteste* des réalités qui sont hors de lui ou en lui, n'en est pas la cause. Le témoignage n'est pas non plus un véritable effet de la chose attestée. L'action libre par laquelle le témoin vient se présenter au tribunal, sa libre véracité surtout, élément capital de la preuve par témoignage, ne sont nullement déterminées, ni d'une manière quelconque amenées à l'existence par la chose sur laquelle roule le témoignage, mais proviennent de causes étrangères et toutes différentes. L'existence du témoignage, son espèce (qu'il soit affirmatif ou négatif), son autorité, tout cela n'est donc pas un signe naturel de la réalité concrète, un effet propre et caractéristique dans lequel on puisse la voir, comme on voit l'homme dans son ombre, le pied dans l'empreinte qu'il a laissée sur le sol. La réalité ne peut être ici connue que par les signes artificiels du langage, et en supposant que le témoin a bien voulu ne pas les employer contre sa pensée, et qu'il était bien informé. Dans ces signes artificiels, dans ce bon usage de la liberté du témoin, fût-il démontré à l'évidence, nous n'avons pas la continuation naturelle de la chose attestée, nous ne voyons pas quelque chose d'elle-même. « Voir la cause par ses effets et dans ses effets, dit encore Ollé-Laprune, c'est la voir dans ce qui vient d'elle... Mais ne voir un objet que par les paroles et dans les paroles qui en affirment l'existence, ce n'est plus voir... ; car c'est saisir les choses par un intermédiaire qui n'a point avec elles un rapport fondé sur leur nature même. » *Loc. cit.*, p. 85. Telle est, pour connaître une même réalité, la différence essentielle entre le procédé de la science et celui de la foi. Seule, cette explication justifie ces expressions opposées de connaissance « intrinsèque » et connaissance « extrinsèque », reçues en philosophie et en théologie, consacrées même par le concile du Vatican. Voir col. 115, 116. La connaissance « intrinsèque » pénètre au dedans, *intra*, parce qu'elle a une sorte de vision de la réalité concrète à travers les idées abstraites et les énoncés ; la connaissance « extrinsèque » se tient au dehors, *extra*, parce qu'elle prouve quelque chose sur cette réalité sans la voir. La vision même que l'on a du témoin, si fréquente dans la foi, n'est pas la vision de la chose qu'il atteste. De là vient que les scolastiques ont souvent réservé le nom d'« évidence » à la seule évidence *intrinsèque*, comme à l'évi-

dence par excellence. Cela ne voulait pas dire, comme on l'a cru parfois, que le témoignage, de sa nature, ne puisse jamais forcer l'assentiment; qu'il laisse toujours place au doute ou à l'indétermination de l'intelligence. Voir col. 418 sq. Mais cela voulait dire que ce que nous appelons l'évidence extrinsèque, si irrésistible soit-elle, n'est point par ailleurs l'évidence parfaite, puisqu'elle ne peut être ramenée à la vision de la réalité concrète, et que le mot « évidence » vient de *video*. Quand ils ont étendu davantage le nom d'« évidence », les scolastiques ont pris soin de préciser leur pensée en y ajoutant le mot *extrinsèque*. Voir ÉVIDENCE, col. 1727, 1728. Ou bien ils l'ont appelée *evidentia dicti*, évidence de l'énoncé, *evidentia consecutionis*, évidence de l'enchaînement logique, et l'ont opposée à l'évidence de la chose concrète, *evidentia rei*. Ce n'est donc pas l'enchaînement dialectique des énoncés qu'il faut prendre comme caractéristique de la science : il peut se trouver même dans la preuve d'autorité, qui n'est pas de la science. La dialectique, naturelle ou artificielle, est un besoin général de l'intelligence humaine, toutes les fois qu'il n'y a pas évidence immédiate de la vérité. On la retrouve partout, soit qu'il s'agisse d'une science qui reste dans les abstractions pures, comme les mathématiques, ou d'une science qui, à travers les énoncés, atteint une réalité concrète (la science que nous considérons plus haut), ou enfin d'une connaissance de cette réalité par le seul témoignage. Ce qui est commun à toute connaissance médiate ne peut servir à caractériser le genre science.

Et qu'on ne dise pas que, dans le cas du témoignage divin, la valeur incomparable du témoin fera voir la réalité. Non : la preuve par témoignage ne change pas de nature avec le changement de témoin. « A mesure que l'autorité du témoin augmente, dit Grandin, docteur de Sorbonne, l'objet attesté devient plus certain, mais non plus clair. Or il n'est pas question maintenant de certitude, mais de clarté et d'évidence. » *Opera theologica*, Paris, 1710, t. III, p. 39. Voilà pourquoi l'usage traditionnel symbolise la foi divine, non par le sens de la *vue*, qui rappelle l'idée de parfaite évidence, mais par celui du *toucher*, par la main qui saisit, qui tient ferme un objet, ce qui donne l'idée de certitude sans celle d'évidence. C'est une remarque de Scheeben : « Il est mieux de dire que la foi, à l'opposé de la science, est une appréhension de son objet (*apprehendere*, saisir). Le toucher d'un objet dans l'obscurité peut avoir autant de valeur (comme certitude) que la *vue* même de cet objet. » *Dogmatique*, trad. franç., 1877, § 38, t. I, p. 435. *Fides*, dit saint Thomas, *est certa apprehensio eorum quæ non videt*. In *Heb.*, XI, 1. Quant au mot « tenir », *tenere*, il se trouve dans les professions de foi et dans les conciles : *Tenet et docet S. romana Ecclesia. Profession de foi* de Michel Paléologue au II^e concile de Lyon, Denzinger, n. 465. *Hanc... fidem... veraciter teneo. Profession de foi* de Pie IV, Denzinger, n. 1000. *Hoc... perpetuus Ecclesie consensus tenuit et tenet*. Concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1795, etc.

Cette théorie, qu'il a fallu développer parce qu'elle est souvent mal comprise, est indiquée par saint Thomas : « L'argument, dit-il, qui est tiré des principes propres de la chose (c'est-à-dire des causes, et aussi des effets, qui la caractérisent) fait apparaître la chose (la fait voir). Mais l'argument qui est tiré de l'autorité divine ne fait pas apparaître la chose en elle-même. » *Sum. theol.*, II^a II^e, q. IV, a. 1, ad 5^{um}. Ailleurs, il parle d'une intelligence qui est convaincue, mais non pas par l'évidence de la chose, *per evidentiam rei*, et il donne cet exemple : « Si un prophète annonçait au nom de Dieu quelque événement futur, et ajoutait un signe miraculeux, en ressuscitant un mort, ce signe convaincrail l'intelligence des assis-

tants, et leur ferait connaître manifestement que les paroles de ce prophète sont le témoignage de Dieu, qui ne ment point : toutefois, l'événement prédit ne serait pas évident en lui-même. Aussi, l'acte de foi (avec son obscurité essentielle) pourrait-il subsister encore. » *Loc. cit.*, q. V, a. 2. Voir le commentaire des Salmanticens, *De fide*, disp. III, n. 11, 12. Cf. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 4^{um}. Citons encore ce texte : « Les arguments qui forcent à croire, comme les miracles, ne prouvent pas la foi (la chose de foi) en elle-même, *per se*; ils prouvent seulement que celui qui l'annonce dit vrai : c'est pourquoi, sur les choses de foi, ils ne donnent pas la science. » In *IV Sent.*, I, III, dist. XXIV, q. 1, a. 2, sol. 2^a, ad 4^{um}. C'est l'*evidentia dicti*, opposée à l'*evidentia rei*. Quand saint Thomas nie que la foi soit une « connaissance », il ne veut pas dire autre chose. Il prend alors, comme parfois les Pères, le mot « connaissance » comme synonyme de « science ». *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLXXI, a. 3, ad 2^{um}.

Beaucoup de théologiens célèbres de toutes les écoles utilisent cette théorie à propos de l'obscurité de la foi. Nous citerons les paroles de plusieurs d'entre eux, comme complément d'explication dans un sujet difficile. — a) *École thomiste*. — Cajétan dit que l'ange *in via*, malgré l'*evidentia attestantis*, ne voyait pas la Trinité et pouvait la croire, parce que « l'évidence de sa connaissance... n'allait pas plus loin que les énoncés en tant que connus par le témoignage de Dieu, » *enuntiata ut revelata*; parce que « la conviction de son esprit par l'évidence d'un témoin véridique ne l'amène pas à une vision des choses attestées, mais seulement à les croire, qu'il le voulût ou ne le voulût pas. » In II^a II^e, q. V, a. 1, n. 5, dans l'édit. Léonine de S. Thomas, t. VIII, p. 56. Voir col. 217. Sylvestre de Ferrare insiste sur ce que la preuve par le témoignage divin, avec les miracles pour signes, ne donne pas l'*evidentia rei*, ne montre pas les choses de foi *in particulari*, c'est-à-dire par les causes particulières et les effets particuliers à chacune, mais seulement *in universali*, par le moyen général du témoignage qui de sa nature n'est pas lié plus particulièrement à une chose qu'à une autre. *Commentaire sur le Contra gentes*, I, III, c. XL. Voir CRÉDIBILITÉ, col. 2285. Les Salmanticens développent la même théorie. *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. III, n. 9 sq., Paris, 1879, t. XI, p. 190 sq. « Bien que la chose révélée soit vraie en elle-même, dit Contenson, on ne la connaît pas en elle-même, et on ne pénètre pas sa vérité objective, mais on la connaît par la seule lumière du témoignage extérieur... Quoique Dieu soit très digne de foi, la chose qu'il révèle n'est pas liée par elle-même à son témoignage... Il y a donc une connexion plus grande et plus intime entre l'effet et la cause, qu'entre le témoignage révélateur et la chose révélée : car l'effet est l'expression de sa cause, dont il dépend essentiellement; mais le mystère révélé ne dépend pas de la révélation, et ne donne point par lui-même la révélation... Quand il est révélé, il ne produit donc pas en nous la science... Quand l'univers nous chante la gloire de Dieu, cette voix n'est pas libre, mais naturelle... Aussi les choses créées nous font nécessairement lire et connaître en elles l'existence de la cause dont elles dépendent essentiellement. Mais la révélation est une voix libre, et qui ne procède pas naturellement de la vérité révélée, mais qui seulement l'atteste. Bien que digne de foi, elle laisse donc la chose obscure en elle-même. » *Theologia mentis et cordis*, Paris, 1875, t. II, p. 502, 503. Voir col. 139, 140. De nos jours on peut citer, entre autres, le cardinal Zigliara, *Propædæutica ad sacram theologiam*, I, I, c. XVI, Rome, 1884, p. 73, 74, 77; le P. Gardeil, voir CRÉDIBILITÉ, col. 2203. — b) *École scotiste*. — A propos de l'*evidentia attestantis*, nous avons entendu Scot dire qu'elle ne donne

pas l'évidence de la chose, Mastrius et Frassen soutenir qu'elle ne rend pas évident « l'objet même de la foi » du moins « d'une évidence intrinsèque ; » que « l'évidence extrinsèque laisse subsister l'obscurité de l'inévidence de la chose révélée, ce qui suffit à la foi ; » que « la science, au contraire, demande une évidence intrinsèque. » Voir col. 402. — c) *Docteurs de Sorbonne*. — Grandin, *loc. cit.*, p. 38. Duplessis d'Argentré résume ainsi toute la théorie : *Cum omnis evidentia sit clara et perspicua cognitio rei, vel in seipsa proxime, vel in alio quod ipsi ex principiis intrinsecis et essentialibus annexum sit, sive tanquam causa, sive tanquam effectus ; fides autem non sit cognitio rei in seipsa proxime, neque in ullo alio ex principiis intrinsecis et essentialibus illi annexo, sed in solo dicentis testimonio, rei ipsi omnino extrinseco, consequens igitur est omnem fidei assensum, quacumque certitudine plenum, obscuritatem aliquam involvere. Porro evidentia consecutionis, quæ nonnunquam reperitur testimonium inter et veritatem rei tali testimonio confirmatæ, confundenda non est cum ipsa evidentia rei, cui fides adhibetur. Sæpius enim res cui (quæ) creditur non cognoscitur evidentier in seipsa, licet connexio sit evidens inter ejus veritatem et testimonium quod nitiitur. Elementa theologica, etc., c. xvi, Paris, 1702, p. 316, 317. — d) *Théologiens de la Compagnie de Jésus*. — Le cardinal Tolet dit que « la vérité d'une chose peut être connue de deux manières : en elle-même... ou bien dans un intermédiaire qui lui est étranger, comme lorsque nous connaissons par le témoignage, même évident et évidemment véridique, qu'il est vrai que Naples existe... Je n'ai pas alors l'évidence de la chose en elle-même, parce que je n'ai pas vu Naples... C'est l'évidence de la vérité de la chose (ou de l'énoncé qui exprime cette vérité) plutôt que l'évidence de la chose elle-même. » *In Summam S. Thomæ*, Rome, 1869, t. I, q. I, a. 2, p. 22. Louis de Torrez dit de l'évidence extrinsèque : « L'opinion la plus commune est que ce n'est pas l'évidence au sens propre, aussi l'appelle-t-on *evidentia in attestante* (non pas *evidentia* tout court). C'est l'enseignement de Cajétan, d'Aragon, de Vasquez et de beaucoup de doctes théologiens de notre temps... Quand nous prouvons que Dieu s'est fait homme parce que Dieu l'a révélé, ce témoignage n'explique pas une connexion particulière, *ex natura rei*, entre les termes de la conclusion, c'est-à-dire entre Dieu et l'homme. Le témoignage de Dieu est *commun* à toute vérité que Dieu révèle... Le témoignage n'est pas un effet particulier et propre, manifestant la connexion entre les termes, » etc. Torrez, *Disput. in II^m II^m*, disp. IX, dub. III, Lyon, 1617, col. 145, 146. Coninck, bien qu'il préfère regarder l'*evidentia in attestante* comme une véritable évidence (question secondaire de définition de mots et de terminologie), s'accorde avec les précédents pour le fond de la question : « Il est très différent de dire : Cette chose, la Trinité, m'est évidente en elle-même — ou bien de dire : Il m'est évident que cette proposition (ou énoncé), Dieu est un en trois personnes, est vraie... Dans la première assertion, on veut dire que la nature du sujet et de l'attribut, ou du moins la nature et la qualité de leur connexion, me sont clairement connues ; que je sais clairement comment l'attribut convient au sujet, et quelle connexion il y a entre eux. Dans la seconde, on veut dire que je connais clairement qu'il y a connexion *a parte rei* : ce qui peut être vrai, quand bien même j'ignore quelle est cette connexion ; et ainsi la seconde assertion peut être vraie, quoique la première soit fausse... Il est donc assez certain que l'évidence du témoignage ne fait pas que la chose en elle-même me soit évidente. » *De... act. supernatural.*, disp. IX, n. 108, Anvers, 1623, p. 181. « Le témoignage de Dieu sur la Trinité, dit Thyse Gonzalez, ne la suppose pas comme un effet*

suppose la perfection de sa cause, dont il participe et qu'il développe ; ce témoignage ne la contient pas non plus comme une cause son effet ; c'est un intermédiaire tout à fait extrinsèque. Il s'ensuit que, même connu avec évidence, ce témoignage ne peut découvrir la convenance de l'attribut avec le sujet : mais cette convenance demeure cachée comme sous un voile, et par suite l'objet demeure obscur et proportionné à la foi. Le témoignage de Dieu est donc extrinsèque à la chose non seulement ontologiquement, *in essendo*, mais encore logiquement, *in cognoscendo* ; tandis que l'effet propre d'une chose ne lui est pas extrinsèque de cette seconde manière, comme l'explique le P. Amicus. » *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*, part. I, l. II, n. 81, Dillingen, 1689, p. 89. Amicus, en effet, a bien défendu le système contre plusieurs objections. *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. II, n. 150, Anvers, 1650, p. 33. Élizalde donne cet exemple typique : « Il nous est évident que les démonstrations d'Euclide sont bonnes... Le monde entier, depuis tant de siècles, atteste la vérité de leurs conclusions... Qui les dirait fausses serait, je crois, aussi fou que s'il niait l'existence des Cicéron et des Pompée... Avons-nous pour cela, nous autres ignorants en mathématiques, l'évidence de ces choses ? Les savons-nous, les comprenons-nous ? Heureux êtes-vous, si en un jour, par cette simple réflexion sur le grand témoignage rendu à Euclide, vous acquérez l'intelligence de ces choses et la qualité de parfait mathématicien ! Pour moi, je ne me crois pas devenu un savant à si bon marché. L'évidence incontestable de la vérité d'un énoncé n'engendre donc pas l'évidence de la chose : la chose ne doit pas être confondue avec l'énoncé, *res cum dicto*. » *Forma veræ religionis*, etc., n. 341, Naples, 1662, p. 232. Enfin, parmi les auteurs récents, voir Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 396, p. 182.

Critique du système. — a) Il montre dans la foi un élément d'obscurité qui ne se trouve point dans la science, et qui, résultant du procédé même de la foi, par opposition à celui de la science, sera justement appelé spécifique et essentiel. — b) La distinction fondamentale qu'il pose entre la foi et la science résiste bien à toutes les attaques. Celles qui viennent des anciens théologiens trouvent leur réponse dans ce que nous venons de dire et de citer. Pour ce qui est des philosophes modernes, Kant a rangé parmi les « choses de fait », qui sont d'après lui objet de « science » et non de foi, « les choses et les qualités des choses que nous pouvons connaître ou par notre expérience personnelle, ou par l'expérience d'un autre qui nous les atteste. » *Critique du jugement*, § 91, n. 2, dans *Opera ad criticam pertinentia*, trad. lat. de Gottlob Born, Leipzig, 1797, t. III, p. 497. Il voulait donc réduire la connaissance par témoignage, l'histoire, etc., à l'expérience et conséquemment à la science, sous prétexte qu'un autre a eu l'expérience de la chose à notre place, et nous en fait bénéficier par son témoignage. Ollé-Laprune a fait justice de cette idée de Kant. « Sans doute, dit-il, ce que j'affirme parce que vous me l'attestez, vous pouvez l'avoir vu, et il faut que la chose connue maintenant par le témoignage ait été pour le témoin primitif objet d'expérience... Mais qu'importe ? moi, qui n'ai point vu cette chose, je ne l'affirme que parce que vous me l'attestez : pour moi donc, elle est objet de foi. » *La certitude morale*, 2^e édit., 1892, p. 159. La vision d'un autre ne me donne à moi ni vision ni science ; saint Thomas l'avait déjà remarqué : *Fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur* (du témoin à qui l'on croit). *Et sic in quantum deest visio, deficit (fides) a ratione cognitionis quæ est in scientia. Sum. theol.,*

I^a, q. XII, a. 13, ad 3^{um}. La foi n'est pas cette connaissance parfaite qui est dans la science, parce qu'elle ne peut se ramener à une vision de celui qui croit, à sa propre expérience. En vain Victor Brochard écrivait-il pour défendre ici Kant contre Ollé-Laprune : « C'est notre propre expérience que nous consultons dans celle du témoin : il est notre remplaçant, notre substitut, et le témoignage ne sert qu'à étendre, à prolonger dans le passé la sphère de notre expérience personnelle. » *Revue philosophique* de novembre 1880. Ce sont là des figures de rhétorique; l'expérience ne peut se faire par substitut, par procureur. Autrement un aveugle-né aurait l'expérience et la vision des couleurs, quand on lui dit qu'il y en a, quand on cherche à lui en donner quelque idée par des considérations abstraites ou par des comparaisons avec les sons, etc. L'expérience, de l'aveu de tous, est un mode personnel de connaître, dont la clarté et l'originalité savoureuse consistent précisément en ce que c'est moi, et non pas un autre, qui entre en contact avec la réalité. En vain Paul Janet écrivait-il à son tour contre Ollé-Laprune : « Nous ne pouvons admettre cette théorie du témoignage humain... Je conclus des paroles du témoin aux faits attestés avec la même certitude et en vertu des mêmes principes qui me font conclure en général du signe à la chose signifiée, par exemple, des vestiges fossiles laissés par les plantes, qu'il y a eu une flore à telle ou telle période géologique. Il n'y a pas là une certitude spéciale d'un genre nouveau, mais la même certitude que dans les sciences expérimentales. » *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, 1897, t. I, p. 474. Il peut y avoir « la même certitude » que dans les sciences expérimentales : mais il n'y a jamais la même évidence : l'évidence extrinsèque ne pourra jamais, comme l'évidence intrinsèque, se ramener à la vision de l'objet, pour la raison longuement développée ci-dessus. Quoi qu'en dise Janet, ce sont deux procédés bien différents, de conclure des signes artificiels et moyennant la véracité du témoin à la vérité de ce qu'il dit, ou de conclure d'un signe naturel à la chose dont ce signe émane naturellement et nécessairement, procédé qui peut se ramener à la vision, car voir l'empreinte laissée dans la pierre ou le charbon par une fougère, c'est voir la plante en quelque sorte, c'est donc reconnaître l'existence d'une flore à cette période géologique en voyant quelque chose de cette flore. Que des « mêmes principes » généraux interviennent dans les deux raisonnements, comme le principe de causalité ou celui de contradiction, c'est vrai, et de ce côté-là il n'y a pas de différence. Mais « voir » un principe vague et abstrait qui concourt au raisonnement n'est pas la même chose que « voir » une réalité concrète que tout le raisonnement tend à manifester : et c'est la vision ou la non-vision de cette réalité concrète qui fait toute la différence d'évidence que nous avons expliquée. — c) Ce système a besoin, toutefois, d'emprunter quelque chose au suivant pour expliquer complètement l'obscurité de la foi, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

Corollaire. — La connaissance par oui-dire, fondée sur le témoignage, n'est en aucun cas une « science » à proprement parler, mais toujours une foi, humaine ou divine, naturelle ou surnaturelle. Nous avons entendu saint Thomas, parlant même du cas extrême de l'evidentia attestantis : *Argumenta quæ cogunt ad fidem...*, dit-il, *scientiam non faciunt. In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. 1, a. 2, sol. 2^a, ad 4^{um}. C'est Durand de Saint-Pourçain le premier qui a dit le contraire : *Si constaret evidenter Deum aliquid dixisse, constaret scientifice illud esse verum, licet in speciali non videremus claram connexionem terminorum. Super Sententias*, l. III, dist. XXIII, q. ix, n. 12, Paris, 1550, fol. 221. Ailleurs, après avoir supposé le cas où l'on aurait

l'évidence des prémisses de ce syllogisme : « Tout ce que Dieu dit, est vrai, or, il a parlé par l'Écriture, donc l'Écriture est vraie, » Durand dit de cette conclusion, appuyée sur le témoignage de Dieu : *Cognitio ejus est actus scientiæ, et non fidei, quæ (fides) innititur auctoritati de qua non est evidens quod sit a Deo dicta. Loc. cit.*, dist. XXXI, q. iv, n. 10, fol. 232. Cette assertion de Durand est expressément réfutée par plusieurs des théologiens que nous avons cités sur l'evidentia attestantis, à propos de la liberté de la foi, voir col. 401 sq., et par d'autres que nous venons de citer. Elle a été reprise de nos jours : *In omnium hominum æstimatione*, dit le cardinal Billot contre Lugo, *assensus in conclusionem prout fluentem ex præmissis actus scientiæ est, non fidei. De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. xvi, p. 292. Ainsi ce serait la forme discursive, le fait d'être une conclusion découlant de prémisses, qui constituerait la « science », qui l'opposerait à la « foi » ; et cela dans le cas même supposé par Lugo, où il n'y a pas d'evidentia attestantis. Durand exigeait du moins l'evidentia attestantis pour que la foi fût transformée en science ! Et ce qui est plus extraordinaire, c'est qu'on prête une pareille opinion à « tous les hommes ». Elle est si peu universelle que les théologiens discutent depuis longtemps si l'acte de foi divine est discursif ou non. Sans doute beaucoup d'entre eux ne veulent pas qu'il le soit : encore est-il que la raison qu'ils en donnent n'est pas celle-ci, que s'il était discursif il deviendrait un acte de science. M. Bainvel a bien senti qu'il fallait mitiger en ce point une doctrine qu'il suit par ailleurs ; et il a qualifié la foi discursive non pas de « science », mais de « foi scientifique ». Voir col. 424. Cf. Portalé, art. AUGUSTIN (*Saint*) t. I, col. 2338, 2339. Que dire, à ce propos, de l'usage moderne de regarder l'histoire comme une science ? On peut sans doute admettre cette manière de parler dans ce sens large, fréquent aujourd'hui, où toute collection de faits se rapportant à un objet ou à un but unique prend le nom de « science ». Mais si l'on prétend assimiler l'histoire à une science au sens propre, comme bien des modernes le prétendent à la suite de Kant, si l'on veut de cette classification arbitraire tirer des conséquences en philosophie et en théologie, à tout cela s'opposent les raisons que nous avons fait valoir. L'encyclique *Pascendi* laisse entendre qu'il y a là quelque chose de nouveau, et peut-être de dangereux, lorsque, parlant des modernistes, elle relève cette même manière de parler : *Quo etiam scientiæ nomine historia apud illos notatur.* Denzinger, n. 2084. Nous reconnaissons d'ailleurs comme une science la critique historique, qui établit et applique les principes du contrôle des témoignages et des documents ; nous ne parlons que de l'histoire en tant que, sur des témoignages préalablement contrôlés, elle affirme simplement ce qu'elle croit s'être passé. Quant à l'art avec lequel l'historien groupe les détails obtenus par divers témoignages, emploie la couleur locale et manie la description, il peut bien nous faire imaginer une époque, un fait, mais à proprement parler il ne nous les fait pas voir.

4. *Système qui explique l'obscurité de la foi par l'exclusion de toute vision simultanée* (ou science simultanée) de son objet matériel. — La foi n'est pas en elle-même une vision, une science de son objet : tous les théologiens sont d'accord là-dessus, bien qu'ils l'expliquent différemment. Voir col. 111 sq., et les documents sur l'obscurité, col. 435 sq. Mais la foi peut-elle subsister, si son objet matériel est par ailleurs scientifiquement démontré, ou s'il est vu ? Cette vision, cette science qui ne serait pas la foi, mais qui se rencontrerait avec la foi sur un même objet matériel, cette vision simultanée, cette science concomitante est-elle compatible avec l'obscurité de la foi, laisse-t-elle sub-

sister l'acte de foi? Beaucoup de théologiens le nient d'une manière absolue, surtout l'école thomiste, expliquant par là l'obscurité de la foi, et alléguant les formules générales de saint Thomas : *Fides non potest esse de visis. Sum. theol., II^a II^{ae}, q. 1, a. 4. Non est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum... Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Ibid., a. 5.* Les scotistes, pour la plupart, tiennent la même doctrine avec Scot. D'autres, comme la grande majorité des théologiens de la Compagnie de Jésus, affirment non seulement qu'un même objet matériel peut être en même temps connu par le témoignage divin et par démonstration concomitante, parce que ces deux moyens de connaître s'additionnent, loin de se nuire, mais encore qu'avec cette démonstration d'un objet on peut néanmoins en avoir la foi proprement dite.

Critique du système. — a) Quelle que soit sa valeur, il n'est pas à lui seul suffisant à expliquer l'obscurité de la foi. Pour la sauvegarder, vous voulez exclure toute vision (ou science) concomitante : fort bien, cela peut contribuer à l'obscurité de l'objet; mais si d'autre part la foi elle-même, dans le cas où le témoignage divin est bien prouvé et surtout dans le cas de l'*evidentia attestantis*, devenait par là une vision ou une science, qu'auriez-vous gagné? Reste donc à expliquer comment elle ne le devient pas, même dans ce cas; et c'est ce que faisait très bien le système précédent. Aussi saint Thomas y a-t-il recours, comme nous l'avons vu, ainsi qu'une bonne partie de l'école thomiste. — b) Inversement, le système précédent ne semble pas non plus se suffire à lui-même, et doit emprunter au moins quelque chose à celui-ci. Pour satisfaire, en effet, aux documents scripturaires et patristiques, c'est l'objet matériel qui doit être obscur. Voir col. 438. Et comme ces documents ne doivent pas être pris dans un sens impropre, il faut mettre dans cet objet une obscurité proprement dite, une obscurité qui exclue simplement et absolument la vision. Or cet objet n'aurait pas une telle obscurité, s'il était mis en pleine lumière par une évidence intrinsèque concomitante. Une petite lampe fumeuse, image de la connaissance obscure par simple témoignage, éclairait seule une chambre : en la laissant allumée, on ouvre les volets, et la chambre est inondée de lumière; image de l'évidence intrinsèque concomitante. Peut-on dire encore que la chambre est obscure? On dira peut-être : « Elle l'est, si on ne la considère qu'en tant qu'éclairée par la lampe, si l'on fait abstraction de la lumière qui lui vient du soleil. » Mais c'est là une abstraction subtile qui ne rend pas la chambre véritablement obscure, d'une obscurité proprement dite, de manière à exclure absolument toute vision. De même, si nous voyions le donné révélé, qui constitue l'objet matériel de notre foi, s'éclairer de toutes parts, recevoir à flots la lumière de l'évidence intrinsèque, nous ne pourrions pas dire sans une vaine subtilité que nous en avons cette foi dont parlent l'Écriture et les Pères, qui est par définition la conviction des choses qui n'apparaissent pas, que l'on ne voit point. Comme le dit Esparza, *nequeunt proprie et simpliciter dici non apparentia, quæ per visionem aut scientiam apparent, licet non appareant per ipsam fidem. Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. 1, q. xxv, p. 628. Et comme le remarquent les Salmanticenses, l'apôtre n'a pas dit : *Fides est argumentum non faciens appareare objectum*, mais *argumentum non apparentium* : négation posée sans aucune restriction, et qui par suite exclut absolument toute vision, de quelque côté qu'elle vienne. *Cursus theologicus*, De fide, disp. III, n. 34, Paris, 1899, t. XI, p. 206. Absolue, illimitée est la négation de la vision (non pas pourtant de la connaissance, voir col. 438).

En fait, cette exclusion absolue de toute vision ou

science concomitante se vérifie sans aucun doute pour l'objet matériel principal de la foi. Cet objet, ce sont les mystères. Voir col. 379-382. Or les mystères sont des objets ainsi appelés parce qu'en cette vie ils ne peuvent être ni vus, ni démontrés intrinsèquement par la science. Denzinger, n. 1816. Quand on les croit, ils excluent donc absolument toute vision et toute science simultanée. Et comme, d'autre part, le procédé de la foi ne fait pas voir les objets, ni ne les démontre intrinsèquement, rien n'empêche le mystère de rester obscur et voilé, malgré la révélation et la connaissance de foi, comme l'affirme le concile du Vatican, c. iv, n. 1796. Voir col. 358. L'objet matériel principal de la foi, lui au moins, réalise donc cette négation absolue de la vision, *non apparentium*, οὐ βλεπομένων. De ce côté, au moins, on doit dire avec saint Thomas : *Fides est de non visis, de non scitis*. On peut reprocher à la plupart des théologiens, dans la grande controverse que nous venons d'aborder, d'avoir, dans l'ardeur de la lutte, arboré de part et d'autre des formules trop générales et trop intransigeantes. Les défenseurs de la simultanéité de la foi et de la science auraient dû signaler cette distinction capitale entre l'objet principal et l'objet secondaire de la foi, et concéder tout d'abord l'impossibilité de cette simultanéité pour ce qui est de l'objet principal, d'autant plus qu'ils ne devaient avoir aucune peine à faire cette concession. Quelques-uns l'ont faite expressément. Voir Haenold, *Theologia speculativa*, I, III, n. 296, Ingolstadt, 1670, p. 389. Et de nos jours, Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., 1910, n. 397 sq., p. 182 sq. Au lieu d'accentuer la divergence des esprits, on aurait eu ainsi un terrain d'entente au moins partielle. De leur côté, les adversaires de la simultanéité, s'ils étaient partis de la même distinction, auraient eu moins de peine à faire quelques concessions qui paraissent s'imposer à propos de l'objet secondaire, et dont nous parlerons tout à l'heure, après quelques explications nécessaires sur l'objet principal.

Explications complémentaires sur l'obscurité de l'objet matériel principal, et ses conséquences. — Si nous considérons à parte rei, comme dit l'école, ces « profondeurs de Dieu », I Cor., II, 10, qui sont l'objet mystérieux et principal de la foi, cet objet n'a pas en soi d'obscurité essentielle. La Trinité est indifférente à être connue obscurément, ce qui est le cas pour nous ici-bas, ou clairement, ce qui est le cas pour Dieu lui-même et pour les saints au ciel : elle est donc séparable de toute obscurité. Si nous ne la voyons pas, c'est une imperfection qui vient de nous et non pas de la chose, selon saint Thomas : *Fides in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit. Sum. theol., I^a II^{ae}, q. LXVII, a. 3.* Il faut nous défier de la tendance que nous avons à projeter au dehors, à attribuer aux choses mêmes l'obscurité de notre connaissance : à peu près comme quand nous disons que le soleil subit une éclipse, tandis que c'est notre terre seule qui la subit, et qui est privée de la lumière du soleil. Ulloa, *Theologia scholastica*, Augsburg, 1719, t. III, disp. III, n. 156, p. 142. Mais si par « objet matériel » nous entendons non pas la chose divine, *res divina*, comme dit saint Thomas, III^a, q. VII, a. 3, mais l'énoncé, lequel est véritablement aussi objet de foi, voir col. 129-132, alors l'objet de foi — qui, en ce sens, est mêlé de subjectif et ne se confond pas absolument avec la chose, quoiqu'il la représente avec une suffisante vérité — est essentiellement, irrémédiablement obscur et mystérieux. « Si l'on prend l'objet de la foi en tant qu'énoncé, énonçable, dit très justement le cardinal Billot, c'est-à-dire en tant que proposition composée d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut, alors il est comme une espèce d'intermédiaire entre l'intelligence et la

chose en soi, et suivant le double rapport qu'il soutient avec ces deux extrêmes, il reçoit une double qualification. Par rapport à la chose, à laquelle il est conforme, il est dénommé *vrai*; par rapport à l'intelligence du croyant, à laquelle il ne fait pas apparaître la chose par le dedans, *in suis intrinsecis*, il est dénommé *obscur*. » *De virtutibus infusis*, 1905, 2^e édit., thes. x, coroll., p. 239. Cette obscurité, qui tient à notre manière naturelle de concevoir par concepts très imparfaits sur Dieu, et par énoncés groupant ces concepts, est une imperfection qui vient du sujet, mais que l'on peut attribuer à la foi elle-même, acte ou vertu. La foi, en effet, n'est pas un don qui transforme notre connaissance abstraite de Dieu en vision intuitive — ce que fera au ciel le *lumen gloriæ* — mais en élargissant notre connaissance et en lui donnant plus de certitude, elle en laisse subsister l'imperfection innée, et pour elle-même utilise les énoncés composés de concepts, si defectueux surtout quand il s'agit de connaître Dieu. C'est ainsi qu'elle s'adapte aux conditions de cette vie d'épreuve, où nous devons lutter librement contre l'incrédulité et le péché, que la vision intuitive de Dieu rendrait impossibles; où le mérite de la volonté compte beaucoup plus que la perfection et la satisfaction de l'intelligence; car dans cette vie il s'agit de mériter la claire vue de Dieu, et non pas d'en jouir. De là cette doctrine de saint Thomas que le bonheur final auquel l'homme aspire « ne peut consister dans cette connaissance de Dieu que donne la foi. » *Contra gentes*, l. III, c. xl. Le bonheur comporte, dit-il, une parfaite opération de l'intelligence, une parfaite connaissance de Dieu; or la foi ne peut la donner. *In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima*. Ce qui fait surtout la valeur de la foi, ce n'est pas la perfection intellectuelle qu'elle donne, c'est son côté volontaire, méritoire : *in cognitione fidei, principalitatem habet voluntas, loc. cit.*; paroles qui, arrachées de leur contexte, ont été de nos jours souvent mal entendues, tout comme cette autre phrase, qui dérive du même ordre d'idées : *Hic habitus (fidei) non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis : unde non facit videre illa quæ creduntur, nec cogit assensum* (deux choses que fera la vision de Dieu), *sed facit voluntarie assentiri*. *In Boetium, de Trinitate*, q. III, a. 1, ad 4^{um}, dans *Opera*, Paris, 1875, t. xxviii, p. 508. Cette connaissance très imparfaite de la foi nous fait paraître Dieu comme lointain et nous éloigne intellectuellement de lui, même quand nous sommes près de lui par l'amour et la volonté. S. Thomas, *Contra gentes, loc. cit.* C'est la parole de saint Paul, comparant la foi et la vision intuitive de Dieu : « Tant que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur : car nous marchons par la foi, et non par la vue. » II Cor., v, 6, 7. Remarquons ce *car*. « Donc la foi, en conclut Capréolus, fait que l'homme soit loin de Dieu (intellectuellement), qu'il tende à Dieu comme à un objet éloigné. » *Defensiones D. Thomæ*, l. III *Sent.*, dist. XXXI, q. 1, a. 3, n. 1, Tours, 1904, t. v, p. 381. Et Barth. Médina, O. P. : « Voyons dans ce texte quelles dispositions met en nous la foi. Elle nous rend éloignés et exilés de la patrie céleste... Il y a donc opposition absolue entre la vision béatifique et l'acte de foi. » *Expositio in I^{am} II^æ*, q. LXVII, a. 3, 3^e édit., Venise, 1590, p. 347.

Corollaire. Explication théologique de la cessation de l'acte et de la vertu de foi au ciel. — Elle découle de ce que nous venons de voir : car on ne peut en même temps être *éloigné* de Dieu (par la foi) et lui être *présent* (par la vision intuitive), le tout sous le même rapport *intellectuel*; on ne peut, en même temps, être dans la condition de l'épreuve et de la possibilité de pécher, et dans la condition de la récompense et de l'impossibilité de pécher. Il y aurait contradiction. « Durand,

ajoute Capréolus, part d'une fausse théorie, c'est que l'acte de vision et l'acte de foi ne diffèrent que comme le plus évident et le moins évident, qu'ils n'ont pas entre eux d'opposition contraire ou contradictoire. » *Loc. cit.* Sans doute, on doit lui accorder qu'une connaissance moins parfaite pourrait subsister avec une connaissance plus parfaite du même objet : mais la question n'est pas là. La foi divine, telle que Dieu nous l'a donnée, n'est pas seulement imparfaite au sens d'une moindre évidence; elle implique essentiellement une *absence* de vision concomitante de l'objet divin : elle n'est donc pas compatible avec la *présence* de la vision, et de Dieu par la vision. La vertu infuse de foi, adaptée aux conditions de cette vie d'épreuve, tend ainsi que son acte à l'énoncé du mystère essentiellement obscur, comme à un objet principal qui la spécifie : quand disparaîtra l'obscurité du mystère sans possibilité de retour à cause de la stabilité éternelle de la vision béatifique, alors cette vertu infuse, perdant pour jamais ce qui la spécifie, deviendra sans objet, sans but, et ne pourra subsister. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXVII, a. 5, ad 3^{um}. Elle sera remplacée par une autre espèce de connaissance surnaturelle de Dieu, laquelle ne procédant pas par énoncé appuyé sur le témoignage divin, mais par intuition directe de la chose en soi, aura une manière essentiellement différente d'atteindre la même chose, et ne souffrira aucune obscurité. Nous ne pouvons donc admettre cette idée de Gratre : « Il y aura encore foi dans la vision : comme, dans la vue de ce monde par nos yeux, il y a une foi; comme, dans l'évidence des premiers principes, il y a une foi; et cela parce que nous ne voyons le tout de rien, » etc. *De la connaissance de Dieu*, part. II, c. III, 2^e édit., Paris, 1854, t. II, p. 266. Gratre allègue pour sa thèse l'article de saint Thomas que nous venons de citer; il y découpe ces mots : *Fides partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis*. Mais ces paroles sont mises par saint Thomas dans la bouche de gens qu'il critique : *Quidam dixerunt quod... fides partim tollitur*, etc. Et le saint docteur ne concède ce *manet quoad substantiam* qu'à la condition d'entendre *substantia* d'un élément seulement générique et abstrait, d'une simple classification qui réunit la foi et la vision sous la même étiquette générale de « connaissance » : *fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio*. Mais rien de ce qui est *spécifique* ou *individuel* dans la foi ne peut rester, d'après lui : *Nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere*. Ceci ne favorise donc en rien la thèse de Gratre, qui voudrait faire continuer dans la vision du ciel une imperfection qui appartient *spécifiquement* à la foi et à la vie présente, une sorte d'obscurité. Pour cela, il recourt aussi à ce que « nous ne pourrions voir ni Dieu, ni le monde, ni les principes de la raison, autant que Dieu les voit, » *loc. cit.*; à ce que notre vision intuitive, d'après la théologie, restera essentiellement *inférieure* à la vision *compréhensive* que Dieu a de lui-même. Tout cela est vrai; mais la manière dont l'Écriture et les Pères, comme nous l'avons vu, opposent la foi à la vision du ciel, ne nous autorise pas à mettre en celle-ci une obscurité véritable. L'obscurité proprement dite, telle qu'elle est dans la foi, n'est pas seulement un degré inférieur de vision, comme se l'est imaginé Durand de Saint-Pourçain; c'est une *privation absolue* de vision, *credere quod non vides*. Or, la vision des saints dans la patrie n'a rien de cette privation. On ne peut donc l'appeler « obscure » ni la rapprocher de la foi ni mettre en elle un peu de « foi » sous prétexte qu'il existe en Dieu une vision beaucoup plus parfaite.

8^o *Controverse célèbre* : peut-on avoir simultanément sur un même objet la foi et la science (ou la vision)? —

1. *Notions préliminaires.* — a) Nous venons de résoudre négativement la question pour une part, c'est-à-dire quand il s'agit de l'objet principal de la révélation et de la foi, objet qui se compose des mystères divins. C'est l'avoir résolu dans ce qu'elle a de plus important, et sur un point où tous peuvent et doivent s'accorder. C'est avoir rendu compte déjà des textes des Pères : « La foi est l'argument des choses qui ne peuvent pas apparaître, » des mystères. Voir col. 380. Si dans un de ces mystères, par exemple, celui de l'incarnation, il est un élément que l'on peut voir, du moins on ne peut voir le mystère lui-même; de là cette parole des Pères qui nie alors la coexistence de la vision et de la foi sur un même objet : *Aliud vidit, aliud credidit*. L'apôtre Thomas voyait l'humanité du Christ présente à ses yeux; il ne voyait pas le mystère de la divinité du Christ, qu'il a cru en disant : *Dominus meus et Deus meus*. Joa., xx, 28. *Vidit hominem, et Deum confessus est*. Voir Primasius et S. Grégoire le Grand qui le copie, col. 114. Et avant eux, S. Augustin, *In Joa.*, tr. LXXIX, n. 1, *P. L.*, t. xxxv, col. 1837; tr. CXXI, n. 5, col. 1958; S. Hilaire, *De Trinitate*, l. VII, n. 12, *P. L.*, t. x, col. 209. Sur le vrai sens du *Deus meus*, voir la condamnation de l'interprétation de Théodore de Mopsueste par le V^e concile œcuménique, can. 12, *De tribus capitulis*, Denzinger, n. 224. La question qui reste à résoudre doit donc déjà être ramenée à ceci : Sur un objet secondaire de la foi, c'est-à-dire sur un objet révélé qui n'est pas un mystère proprement dit, peut-on avoir simultanément la foi et la science (ou la vision)?

b) Les objets secondaires, que Dieu a révélés de fait, peuvent se partager en deux catégories. Les premiers, bien que n'étant pas proprement des mystères, ne peuvent être connus de nous que par révélation. Tels sont certains décrets libres de Dieu, qui n'ont pas imprimé dans cet univers de trace ou d'effet par où nous puissions les connaître et les démontrer, mais dont l'objet est d'ailleurs facile à comprendre; certains faits qui n'ont rien non plus en eux-mêmes d'im-pénétrable et de mystérieux, mais dont l'existence ne nous peut être connue que par le témoignage de Dieu, soit qu'ils appartiennent aux origines de l'humanité, soit qu'ils se rapportent à l'avenir, par exemple, qu'il y aura de grandes persécutions de la religion dans les derniers temps du monde, que l'Antechrist se fera adorer comme un dieu, etc. De tels objets, ne relevant pas, pour nous, de la vision ou de la science, doivent être omis dans la question présente. La seconde catégorie comprend les vérités révélées qui ne sont pas inaccessibles à la raison naturelle et philosophique. Le concile du Vatican nous en affirme l'existence dans la révélation, et considère spécialement, à cause de leur nature éminente et de leur valeur religieuse, celles de ces vérités qui ont trait aux choses divines, *in rebus divinis*, sess. III, c. II, Denzinger, n. 1786. C'est le plus important terrain où il pourrait y avoir rencontre et simultanéité entre la foi et la science; c'est là que se porte la discussion.

c) Ceux qui nient la possibilité de cette simultanéité ne la nient que pour une seule et même intelligence. Ils accordent volontiers qu'une vérité révélée de cette seconde catégorie puisse être objet de foi chez l'un, objet de science chez l'autre. Qui n'en a pas la démonstration rationnelle pourra faire là-dessus un acte de foi divine. C'est la doctrine expresse de saint Thomas : *Potest contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno homine... sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit*. *Sum. theol.*, II^e II^o, q. 1, a. 5. On voit que ces « minimistes », qui cherchent à diminuer dans la sainte Écriture le nombre des vérités révélées, ne peuvent s'autoriser de l'autorité de saint Thomas ou de la thèse thomiste pour retrancher du contenu de la révé-

lation les vérités philosophiques, ou démontrables par la philosophie. Les théologiens qui nient la possibilité d'un acte de foi sur ces vérités ne la nient pas absolument et du côté de ces vérités, comme si elles n'appartenaient pas à la révélation, mais du côté du sujet et dans l'hypothèse de la science acquise, hypothèse plutôt rare, puisqu'elle ne se réalise pas pour la multitude des fidèles. On voit aussi pourquoi la controverse est exprimée par beaucoup d'auteurs sous cette forme : « Le philosophe chrétien peut-il faire un acte de foi sur les vérités révélées dont il possède la démonstration? » Et il s'agit ordinairement des vérités de la théodicée. *Quæstio*, dit le cardinal Billot, *restringitur ad ea sola quæ in rebus divinis humanæ rationi per se non impervia*, etc. *De virtutibus infusis*, 2^e édit., thes. XI, p. 241.

d) La question étant ainsi restreinte, nous pouvons ne nous occuper que de la science, en négligeant la vision proprement dite, ou connaissance immédiate; d'autant plus que la simultanéité de la foi et de la vision n'est pas un cas pratique pour nous : les objets que Dieu a révélés ne sont pas des choses que nous connaissions immédiatement, ou que nous voyions de nos yeux. Une autre raison de ne pas faire porter la controverse sur la vision proprement dite, c'est que les plus célèbres défenseurs de la simultanéité de la foi avec la science concèdent de leur plein gré qu'il ne peut y avoir simultanéité de la foi, soit humaine, soit divine, avec la vraie vision. Ainsi Lugo, invoquant l'expérience. *Disput.*, *De fide*, disp. II, n. 67, Paris, 1891, t. I, p. 201. Et il cite, pour une semblable concession, Suarez, Vasquez, Coninck et autres. On peut donc regarder comme incontesté qu'il y a une sorte d'impossibilité à croire ce que l'on voit de ses yeux, ou en général avec une évidence immédiate et parfaite; à admettre à cause d'un témoignage que le soleil brille, quand on le voit. Nous éprouvons alors une impossibilité au moins morale d'appuyer notre conviction sur ce témoignage surajouté à l'expérience personnelle; et quand même à force de volonté notre intelligence pourrait viser les deux motifs à la fois, expérience et témoignage (comme le veut Arriaga), l'amalgame est au moins contre l'inclination de la nature, et cette inclination bien constatée suffit à établir une sorte d'incompatibilité entre les deux espèces de connaissance. « Qui donc, voyant quelque chose de ses yeux, dit Antoine Pérez, a jamais cru sur la parole d'autrui qu'il le voit? ou bien sur la parole d'autrui que le tout est plus grand que la partie? On rirait de celui qui en telle matière exigerait qu'on s'appuyât sur son témoignage. » *In II^{am} et III^{am} partem D. Thomæ tractatus sex, De virt. theol.*, disp. III, c. viii, n. 6, Lyon, 1669, p. 245. Il note ensuite que ce phénomène n'a pas été toujours bien expliqué; et voici l'explication qu'il en donne : « Quand un mode de connaissance est essentiellement destiné à n'être que le supplément d'un autre qui manque (une sorte de pis-aller), ils ne peuvent sans contradiction coexister dans le même intellect. » Il donne l'exemple des lunettes qui remédient à un défaut de l'œil : elles génèrent de bons yeux et les empêcheront de voir. *Loc. cit.*, n. 7. « Le témoignage est un gage, une garantie pour rassurer contre le péril d'erreur (faute de vision) : il serait ridicule de vous garantir ce que vous voyez de vos yeux, de vous assurer par un gage que 2 et 3 feront toujours 5. » *Loc. cit.*, n. 9. Par là on prouverait aussi que la vertu infuse de foi, modeste suppléance de la vision céleste, doit disparaître quand celle-ci régnera sans fin. Un boîtier miraculeusement guéri ne continue pas de marcher avec ses béquilles, quelque service qu'elles lui aient rendu.

e) Si la foi, d'après une opinion, supporte la présence de la science sur le même objet, personne n'admet

qu'elle l'exige. Elle gagne plutôt en perfection à son absence; et le fidèle doit être dans la volonté de croire indépendamment de toute démonstration surajoutée. Les Pères demandent au fidèle à l'égard de Dieu la disposition des disciples de Pythagore à l'égard de leur maître : être prêt à croire sur parole, sans exiger de démonstration philosophique, sans explication du *pourquoi* et du *comment*. Voir col. 110, 112, 114, 115. Si le fidèle, par la résolution de préférence et le *super omnia*, sait rejeter les plus séduisantes apparences d'une science contraire, il sait à plus forte raison se passer du concours de la science et n'en pas faire dépendre sa foi. Voir col. 329-331. D'ailleurs, ces démonstrations scientifiques des vérités révélées qui en sont susceptibles varient avec chacune d'elles, et sont longues à acquérir : les exiger avant de croire serait donc retarder beaucoup et sans raison l'acte de foi salutaire et agréable à Dieu, déjà suffisamment raisonnable grâce à la preuve extrinsèque. Voir col. 110, 338.

f) La controverse qui nous reste à exposer peut se décomposer en trois. — 1^{re} question. La foi *habituelle*, l'*habitus fidei*, est-elle compatible dans le même sujet avec la science du même objet? — Cette question peut s'expédier tout de suite par une réponse affirmative, quoi qu'aient pu dire quelques outranciers. Les deux *habitus* ne peuvent se faire tort l'un à l'autre. « Ils peuvent, dit Grandin, coexister dans la même intelligence. On objecte : Les ténèbres excluent totalement la lumière. Cela est vrai, parce que les ténèbres sont une pure privation, et parce que la lumière ou les ténèbres occupent tout l'espace. Mais la foi n'est pas une pure privation de science, ni la science une privation de foi : elles sont toutes les deux quelque chose de positif; et la science n'occupe pas l'esprit tout entier, elle y laisse place à d'autres *habitus* » et de même la foi. *Opera*, Paris, 1710, t. III, p. 45. Que la vertu de foi bannisse de l'esprit toute science, c'est une absurdité démentie par l'expérience du savant qui se convertit à la foi; démentie aussi par les principes de saint Thomas, que le surnaturel, la grâce ne détruit pas la nature, mais la présuppose et la perfectionne. La science, de son côté, ne peut détruire la foi : nous savons que les vertus infuses ne peuvent être détruites par des causes naturelles autres que le péché, et la vertu de foi par le seul péché d'infidélité ou d'hérésie. Voir col. 313, 314. Si la vision céleste détruit l'*habitus fidei*, c'est qu'elle le remplace supérieurement et pour toute l'étendue de son objet, et ainsi le rend inutile : ce que ne fait aucune science ici-bas, pas même la science naturelle de Dieu, soit parce qu'étant naturelle elle est d'ordre inférieur, soit « parce qu'elle ne peut s'étendre à tout l'objet de la foi, comme le remarquent les Salmanticenses, ni atteindre l'objet principal (les mystères divins), mais tout au plus quelques objets matériels et secondaires de la foi, comme l'existence de Dieu, auteur et fin de la nature : il n'arrivera donc jamais que, par la seule science naturelle, quel que puisse être son développement et son étendue, l'*habitus fidei* soit exclu. » *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. III, n. 12, p. 211. — 2^e question. La science *habituelle* d'un objet empêche-t-elle tout acte de foi sur le même objet? En d'autres termes, le souvenir précis que j'ai de la démonstration de cet objet, ou du moins de l'avoir démontré, ou la possibilité de reconstituer cette démonstration, m'empêche-t-elle de le croire? — Il faut rappeler ici que nous parlons seulement de la science, et non de la vision proprement dite : s'il s'agissait de celle-ci, il semble incontestable que même à l'état *habituel* elle empêche de s'appuyer sur le témoignage, suivant la remarque de Jean de Saint-Thomas : *Qui semel vidit Romam, non potest amplius credere Romam esse, licet*

actu non videat illam; quia memoria sufficienter convincit et quietat intellectum. *Cursus theol.*, q. I, disp. II, a. 1, n. 19, Paris, 1886, t. VII, p. 31. On peut appliquer ici ce que nous avons dit de la vision *actuelle*. Voir col. 452. Mais si l'on restreint la question à la science, c'est une partie de la controverse que nous verrons tout à l'heure. — 3^e question. Les deux actes, de foi et de science, peuvent-ils se faire en même temps sur le même objet? — C'est ainsi que la controverse est le plus souvent présentée : mais alors il faut en limiter le terrain comme nous allons le faire.

g) Le débat étant ainsi posé sur la simultanéité des actes, on évitera utilement certaines questions secondaires, subtiles, appartenant à la psychologie, qui sont venues souvent embrouiller une controverse déjà bien assez touffue, comme celles-ci : Peut-il y avoir simultanéité absolue, et pour ainsi dire dans un seul instant mathématique, entre les deux actes? Peuvent-ils même s'identifier en un acte unique et simple, affirmant un seul objet pour les deux motifs réunis de la démonstration scientifique et du témoignage? Si cet acte pouvait exister, au moins dans l'ordre naturel de la science et de la foi humaine, devrait-il être classé dans la science ou dans la foi? Peut-on admettre un tel acte lorsqu'il s'agit de foi divine? D'ailleurs, sur ces questions moins importantes, on voit des défenseurs de la simultanéité faire des concessions, surtout ne pas admettre cet acte unique pour la foi divine; et même en admettant deux actes distincts, on en voit soutenir une simultanéité non pas mathématique, mais seulement *morale*, qui consiste dans la succession rapide de l'acte de science et de l'acte de foi sur le même objet. Voir Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 403, p. 185, 186.

Comme résultat de toutes ces remarques, voici le point capital de la discussion, le seul qui ait pour la foi divine une certaine importance et une application pratique : Un philosophe qui vient de se démontrer une vérité de théodicée, par ailleurs révélée, ou qui en a du moins la science habituelle, peut-il faire un acte de foi divine sur cette vérité?

2. *Les deux opinions en présence : leurs défenseurs.* — L'opinion *négative* (qui nie la simultanéité) paraît être celle de saint Thomas; toutefois nous examinerons à part ce que pense le docteur angélique. Elle est suivie par deux grandes écoles : l'école thomiste en général; la plupart des scotistes avec Scot. Bien d'autres théologiens s'y rallient; même parmi ceux de la Compagnie de Jésus, on peut citer Pérez, *loc. cit.*; Esparza, *loc. cit.*, et de nos jours le cardinal Billot, *loc. cit.*

L'opinion *affirmative* a néanmoins pour elle : a) de grands docteurs du moyen âge, et même de la meilleure époque. On peut citer : Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 9, *Opera*, Paris, 1894, t. XXVIII, p. 468; Alexandre de Halès : *In philosopho veniente ad fidem, idem est scitum et creditum*, etc., *Summa theologica*, part. III, q. LXVIII, m. VII, a. 3, Venise, 1575, fol. 289; S. Bonaventure : *Quando aliquis est simul sciens et credens, habitus fidei tenet in eo principatum*, etc., *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, a. 2, q. III, ad 1^{um}, *Opera*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 523; le B. Pierre de Tarentaise, O. P. (Innocent V) : *Scientia viæ de divinis (la théodicée) propter admixtam obscuritatem ex improprietate intellectus nostri ad objectum, et frequentem obnubilationem phantasmatum, non excludit fidem*, etc. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIV, q. unica, a. 4. Thomas de Strasbourg représentera les augustins dont il était général. *In IV Sent.*, Venise, 1564, *In prolog. Magistri*, q. III, a. 2, fol. 12. L'opinion opposée reconnaît elle-même que bon nombre d'anciens et principaux docteurs sont contre elle; Serry concède Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure, Durand, Gabriel « et beaucoup d'autres »,

dit-il, *Prælectiones*, Venise, 1742, t. III, p. 165; les Salmanticenses ajoutent les noms de Guillaume d'Auxerre, Henri de Gand, Jean Bacon. *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, disp. III, n. 51, p. 215.

b) Après le concile de Trente, l'opinion affirmative est reprise par presque tous les théologiens de l'ordre des jésuites. Avec eux, bien d'autres, par exemple, les docteurs de Louvain, commentateurs de saint Thomas, comme Malder, *De virtutibus theologicis*, Anvers, 1616, q. I, a. 5, dub. I, p. 13; Wiggers, *De virtutibus theol.*, 4^e édit., Louvain, 1689, q. I, a. 5, n. 102, p. 18; les docteurs de Sorbonne, comme Grandin, *loc. cit.*; Gamache, *Summa theol.*, Paris, 1627, *De virtut. theol.*, c. I, p. 465, p. 7. Même parmi les théologiens d'ailleurs thomistes, on peut citer Estius : *Contingit et ea quæ apparent, si testimonium habent divinum, a nobis credi*, etc., *In D. Pauli Epistolas*, Paris, 1892, t. III, *In Heb.*, XI, 1, p. 266; et une partie de l'école bénédictine, voir Wenzl, *Controversiæ selectæ ex universa theologia*, Ratisbonne, 1724, t. III, p. 344, 345, où il cite entre autres grands noms de bénédictins le célèbre thomiste Reding, prince-abbé d'Einsiedeln, et le cardinal d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi*, Rome, 1688, t. I, p. 159 sq.

Parmi les scotistes, on trouve pour l'opinion affirmative non seulement jadis la branche nominaliste, représentée par Gabriel Biel, *In IV Sent.*, I, III, dist. XXIV, Brescia, 1574, p. 237, 238; mais plusieurs depuis le concile de Trente, comme Herinckx dans la *Somme* à l'usage de son ordre : *Admitto simpliciter posse talem philosophum simul scire et credere existentiam Dei, sed scientia a posteriori et ex creaturis desumpta... Nam hæc scientia non generat perfectam evidentiam de objecto, cujus propria natura per proprias species non cognoscitur*. *Summa*, part. III, disp. III, n. 38, Anvers, 1663, p. 41. Et il explique Scot comme excluant seulement une espèce d'évidence plus parfaite. De même Sporer, *Theologia moralis*, Côme, 1742, t. I, tr. II, c. I, sect. I, n. 6, p. 99.

Nous donnerons les preuves principales, soit théologiques, soit rationnelles, de chaque opinion, avec les réponses qu'y fait la partie adverse.

3. L'opinion négative, ses preuves théologiques. — Nous résumons les preuves généralement données, telles que nous les trouvons chez le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 2^e édit., thes. XI, p. 243-245. — a) *Fides... est argumentum non apparentium*. Heb., XI, 1. L'obscurité exigée ici est celle de l'objet matériel, qu'il a antérieurement à la foi : or une telle obscurité ne peut lui provenir que de ce qu'il n'est pas objet de vision ou de science. — b) La cessation de la foi au ciel prouve une incompatibilité entre la foi et la vision. — c) Les Pères : *Aliud vidit, aliud credidit*. *Fides est credere quod non vides*. Voir les références plus haut, col. 451. Or la science se ramène à la vision : elle ne peut donc atteindre le même objet que la foi.

Réponse. — Omettant une réponse moins bonne donnée par plusieurs adversaires, disons avec d'autres : a) Il est vrai que *non apparentium* indique un objet matériel, et dont l'obscurité soit antérieure à la foi. Mais il ne s'agit que de l'objet matériel principal, les mystères. C'est ainsi que saint Grégoire limite le texte, en traduisant : *quæ apparere non possunt*; ce mot n'est vrai que des mystères, qui ne peuvent ni se voir ni se démontrer. C'est aussi l'interprétation de saint Thomas. Voir les textes, col. 380. A première vue, *fides* pourrait paraître signifier tout acte de foi; mais, comme le remarque l'archevêque Mac Evilly dans son commentaire, saint Paul a déjà exclu ce sens en disant : *fides est sperandarum substantia rerum*; ce qui ne serait pas vrai de tout acte de foi, puisque beaucoup d'actes de foi ne s'occupent pas des choses que nous espérons, et ne servent pas de soutien à l'espé-

rance. *Exposition of the Epistles of St. Paul*, Dublin, 1891, t. II, p. 239. Il ne s'agit donc pas de tout acte de foi même fait sur un objet secondaire, mais de la foi en général, de la vertu de foi, laquelle peut se définir par son objet principal, les mystères divins, *non apparentia*, et tout spécialement par la béatitude surnaturelle, *res sperandæ* : car l'objet d'attribution caractérise une vertu, une science, et la spécifie. Voir col. 379-382. La question de l'objet secondaire, qui est notre controverse actuelle, n'est donc pas touchée par ce texte, et demeure intacte, suivant la réflexion de saint Bonaventure : *Quod enim dicitur fides esse de non apparentibus et non visis..., ex hoc non excluditur quin, quasi per accidens et per concomitantiam, possit dici quod fides sit de aliquibus quæ apparent*. *In IV Sent.*, I, III, dist. XXIV, a. 2, q. I, ad 2^{um}, dans *Opera*, Quaracchi, t. III, p. 519. C'est également la pensée du célèbre commentateur Estius, *loc. cit.* — b) La cessation de la foi au ciel ne prouve pas autre chose qu'une incompatibilité entre la foi et la vision intuitive de Dieu, par laquelle l'objet principal de la foi est rendu visible. Saint Thomas est formel : *Illā solā manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides*. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. *Sum. theol.*, II^a II^a, q. v, a. 1. — c) Les Pères, dans les textes objectés, visent toujours l'objet principal, comme ne pouvant être vu ici-bas. *Aliud vidit, aliud credidit* : il s'agit d'expliquer comment l'apôtre Thomas, tout en voyant l'humanité du Christ, n'a pas vu l'objet principal, qui doit rester invisible ici-bas, c'est-à-dire la divinité, et le mystère de l'incarnation. L'expression familière à saint Augustin, *credere quod non vides*, se restreint dans sa pensée à l'objet principal de la foi, comme nous le voyons par cette phrase : *Est autem fides credere quod nondum vides : cujus fidei merces est videre quod credis*. *Serm.*, XLIII, n. 1, P. L., t. XXXVIII, col. 254. La récompense de la foi sera de voir dans ses profondeurs ce Dieu que maintenant nous croyons dans le mystère : il s'agit donc précisément de l'objet principal, et rien ne nous force d'étendre la formule de saint Augustin à l'objet secondaire.

Preuves rationnelles. — a) « Quand l'intelligence, dit le cardinal Billot, a été amenée à son terme propre, la vision d'un objet intelligible où elle trouve son parfait repos, elle ne peut avoir sur le même objet un acte comme celui de la foi, où elle ne peut trouver son repos : de même que dans le mouvement matériel il serait contradictoire, étant parvenu au terme, d'être encore en dehors de lui et en mouvement vers lui. Et le sens commun semble admettre que nous ne pouvons adhérer aux premiers principes à cause d'un témoignage extrinsèque. Or ce que nous venons de dire des premiers principes doit s'appliquer aussi aux conclusions scientifiques qui s'y ramènent avec une entière évidence. » *Loc. cit.* — b) D'autres mettent en avant l'obscurité de la foi, ou la liberté de la foi.

Réponse. — a) Oui, il y a une sorte d'impossibilité à s'appuyer sur un témoignage, quand on a la vision, qui donne à l'esprit son parfait repos. Voir col. 449 sq. Mais ce que l'on nie, c'est que cette observation, très juste pour la vision, puisse s'appliquer à la science, ou du moins à tout assentiment de toute science. Ainsi, la conclusion scientifique d'un long ou d'un subtil raisonnement ne donne pas toujours à l'esprit un parfait repos, et peut très bien se fortifier d'un témoignage, de celui des savants, par exemple. Et dans le cas même où la science actuelle suffirait à rendre le témoignage hors de saison, la même science à l'état habituel souvent n'y suffirait pas, comme le remarque, entre autres bonnes réflexions, le docteur de Sorbonne Louis Habert, *Theologia dogmatica et moralis ad usum*

seminariorum, Venise, 1789, t. III, *De fide*, c. I, § 2, p. 428. Quelle est d'ailleurs la science dont il est pratiquement question dans cette controverse? C'est la théodicée. Or les vérités de cette science, si solidement prouvées qu'elles soient, peuvent à l'occasion, *per accidens*, laisser place à un doute imprudent, et avoir besoin de l'*imperium voluntatis*, d'après l'expérience, et d'après le cardinal Billot lui-même. *Op. cit.*, p. 205 (1^{re} édit., p. 202). Même dans le cas normal (*per se*) où les démonstrations de la théodicée s'imposent à l'esprit sans le concours de la volonté libre, l'intelligence, bien que forcée d'admettre ces énoncés en vertu de l'évidence d'un principe abstrait, et en allant de l'effet à la cause, ce qui appartient à la science, l'intelligence, dis-je, n'a pourtant pas son parfait repos, parce que ces effets n'ont qu'une trop lointaine ressemblance avec la cause infinie, parce que Dieu n'est connu qu'à travers des concepts analogues et extrêmement imparfaits. C'était déjà la remarque de Pierre de Tarentaise, contemporain de saint Thomas. Voir col. 454. De ce que la science naturelle de Dieu, à l'instar des autres sciences, peut *se ramener* tant bien que mal à la vision, il ne faut pas en conclure qu'elle lui *équivalait*, qu'aussi bien que la vision proprement dite, elle donne à l'intelligence pleine satisfaction et parfait repos. Ainsi il n'y a pas une clarté telle dans les démonstrations de théodicée, qu'elles empêchent toujours de s'adresser au témoignage pour en recevoir une nouvelle confirmation des mêmes vérités. Et de fait n'a-t-on pas coutume de recourir aussi à une preuve de l'existence de Dieu par le consentement du genre humain, par la croyance de tous les peuples, ou par les grands génies et les grands savants qui ont admis son existence, ce qui n'est pas autre chose qu'une preuve extrinsèque par témoignage? A plus forte raison, nous pourrions demander la connaissance des attributs divins au témoignage même de Dieu qui se connaît lui-même mieux que personne, pour en recevoir cette certitude spéciale et supérieure même à celle de la science, que peut donner la foi divine. Voir col. 390 sq. Saint Thomas a montré que la raison humaine a une faiblesse bien plus grande dans l'étude des choses divines, et il en conclut : *Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta qui mentiri non potest. Sum. theol.*, II^a II^e, q. II, a. 4. Rappelons-nous encore cette autre belle remarque qu'il fait : *Si ille, a quo auditur, multum excedit visum videntis* (c'est le cas pour Dieu relativement à l'homme), *sic certior est auditus quam visus. Ibid.*, q. IV, a. 8, ad 2^{um}. Voir col. 332. Cf. Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, § 41, p. 468.

b) L'*obscurité* requise par la vertu de foi n'est pas nécessairement la même dans tous ses actes. Les actes principaux, ceux qui affirment l'objet matériel principal (les mystères divins), réalisent davantage l'obscurité de la foi : ils excluent toute science concomitante, et la théodicée n'atteint pas leur objet. Les actes secondaires qui affirment les vérités sur Dieu accessibles à la raison humaine, réalisant moins l'obscurité de la foi, n'ont pas besoin d'exclure la présence de la science, du moins d'une science imparfaite et demi-obscurité comme la théodicée. — c) Si l'on peut concilier la liberté de la foi avec l'*evidentia attestantis* ou évidence de l'objet formel, on peut la concilier aussi avec l'évidence de l'objet matériel : car la première amène aussi irrésistiblement que la seconde à admettre cet objet, et semble par là devoir détruire tout autant la liberté de la foi. Voir Schiffini, *De virtutibus infusis*, 1904, thes. XII, p. 126. Or la grande majorité des théologiens, la majorité même de l'école thomiste, admet avec la foi une concomitance de l'*evidentia attestantis*, et par divers systèmes explique

comment la liberté de la foi peut alors se maintenir. Voir col. 401 sq. Parmi ces systèmes, il en est qui concilieraient tout aussi bien la liberté de la foi avec l'évidence intrinsèque de l'objet matériel; on n'a qu'à choisir.

4. *L'opinion affirmative, sa preuve scripturaire.* — « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu : car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Heb., XI, 6. S'approcher de Dieu, c'est se disposer à la justification, à la réconciliation avec Dieu : le concile de Trente s'appuie sur ce texte pour affirmer que l'acte de foi est la première disposition à la justification. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798. Cet acte de foi doit porter sur l'existence même de Dieu, d'après l'apôtre, *credere quia est*. Or, parmi ceux qui se disposent à la justification, il s'en trouve qui connaissent parfaitement les preuves de l'existence de Dieu, qui en ont la science : l'apôtre veut que ceux-là, comme tout le monde, en aient la foi. La coexistence de la science et de la foi sur le même énoncé n'est donc pas impossible.

Réponse. — Elle est d'une variété étonnante. — a) Cajétan dit que saint Paul, en proclamant comme nécessaire la foi proprement dite à l'existence de Dieu, vise seulement la grande multitude qui n'a pas la science de cette vérité, et non pas les rares philosophes qui en ont la science « ce qui vaut beaucoup mieux que la foi. » La foi n'est donc nécessaire qu'en règle générale, *in communi*, avec des exceptions. *Epistolæ Pauli... enarratæ*, Paris, 1542, Heb., XI, fol. 401. Mais un autre thomiste non moins célèbre, Melchior Cano, dit que Cajétan s'est tout à fait écarté du sens de l'apôtre; et après avoir blâmé cette idée, qu'il est beaucoup mieux de savoir que de croire, ce que l'on peut admettre de la foi humaine, mais non de la foi divine dont il s'agit ici, il attaque cette interprétation, que l'apôtre a parlé *in communi et ut plurimum* : elle rendrait vain tout son raisonnement en cet endroit. *De locis theologicis*, I, XII, c. III, dans Migne, *Theologie cursus*, t. I, col. 566, 567. Ajoutons que la masse des théologiens voit dans cet *oportet credere quia est*, dans ce *sine fide impossibile est placere Deo*, une absolue nécessité de moyen; or une telle nécessité n'admet ni exception ni excuse. Et les Pères, en expliquant ce texte ou les symboles de foi, n'ont jamais fait de différence entre savants et ignorants, ni dispensé les premiers de croire quelqu'un des dogmes énumérés. — b) Cano cherche donc une autre solution : « Pour pouvoir plaire à Dieu, dit-il, ce n'est pas assez de le connaître comme principe et auteur de la nature, mais il faut l'atteindre comme fin surnaturelle... Savoir ce qu'enseigne la raison naturelle ne suffit pas à cette surnaturelle approche de Dieu (qu'est la justification). » *Loc. cit.*, col. 568. La réponse est juste en partie : l'apôtre parle ici de Dieu comme fin surnaturelle, soit ! Mais cela est déjà dit dans le mot *reunerator* : on ne doit donc pas le mettre encore sous le mot *est*, qui signifie une autre vérité. *Deus est* ne dit pas autre chose que l'existence de Dieu; il signifie ce que Dieu est absolument et nécessairement en lui-même, et non pas ce qu'il devient librement par rapport à nous, comme dit le grec *γίνεται* (en latin *fit*, véritable leçon à la place de *sit*, d'après la conjecture d'Estius : *reunerator fit*). Que Dieu soit notre « fin surnaturelle », cela ne lui appartient pas nécessairement et absolument, c'est un décret libre et gratuit de Dieu à notre égard; cela entre donc non pas dans *εἶναι*, mais dans *γίνεται*. On voit bien pourquoi Cano a voulu transformer *Deus est* en *Deus est finis supernaturalis* : c'est afin d'avoir un dogme que la science naturelle ne puisse atteindre. Mais on ne voit pas que cette transformation soit justifiée. — c) Une exégèse analogue, et qui a le même

but, voit dans le *Deus est* non pas la fin surnaturelle, mais les moyens surnaturels pour y arriver; dans la première incise, Dieu serait présenté comme auteur de la grâce, dans la seconde, comme auteur de la gloire. Ainsi Billuart, *Summa*, etc., Paris, 1827, t. ix, *De fide*, diss. III, a. 1, p. 57; Gotti, *Theol. dogmatica*, Venise, 1750, t. II, q. I, dub. VIII, n. 13, p. 424, 425; Billot, *De virtutibus infusis*, thes. XI, § 3, p. 243. Mêmes remarques : « Dieu existe » ne veut pas dire : « Dieu est l'auteur de la grâce. » "Εστι, par opposition à γίνεσθαι, ne signifie que l'être nécessaire et éternel de Dieu, et non ses dispensations temporelles et contingentes pour nous faire arriver au salut; saint Thomas lui-même en fait l'observation. *Sum. theol.*, II^e II^e, q. 1, a. 7. — d) Une autre solution qui tend aussi à transformer *Deus est* en un dogme que la science ne puisse atteindre, c'est de dire qu'il signifie : *Deus est unus et trinus*. C'est la solution donnée par saint Thomas dans son commentaire sur ce verset. *In Epist. ad Heb.*, lect. II, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XXI, p. 692. Mais le saint docteur ne maintient pas cette exégèse dans ses autres ouvrages, sans doute parce qu'elle est trop arbitraire. Cet énoncé : « Dieu existe » n'exprime pas le mystère de la trinité. Et tous les théologiens, depuis des siècles, traitant des vérités qui sont de nécessité de moyen, établissent avant tout les deux vérités exigées par ce verset de l'Épître aux Hébreux, et en distinguent tout à fait les mystères de la trinité et de l'incarnation, dont le genre de nécessité est l'objet d'une controverse entre eux. — e) Ailleurs, saint Thomas indique une autre solution : « L'unité de Dieu, dit-il, telle qu'on la démontre (en théodicée), n'est pas appelée article de foi, mais vérité présupposée aux articles : car la connaissance de foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature. Mais l'unité de l'essence divine telle qu'elle est posée par les fidèles, c'est-à-dire avec la toute-puissance, et la providence de toutes choses, et autres attributs semblables qui ne peuvent être prouvés, constitue un article. » *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 8^{um}. Que, pour constituer le premier article du symbole, on doive prendre l'unité de Dieu avec sa toute-puissance, en joignant *unum Deum* à *omnipotentem*, soit : mais malgré ce groupement plus ou moins artificiel, il n'en restera pas moins vrai que je crois cette vérité distincte, l'existence d'un Dieu unique, en même temps que j'ai la science concomitante de cette même vérité, ce qui suffit à prouver la thèse de la simultanéité. Quant à l'autre assertion du saint docteur, que la raison ne peut pas prouver la toute-puissance de Dieu ni sa providence, on en voit bien le but : c'est de constituer un article que la science ne puisse atteindre. Mais l'assertion elle-même paraît bien extraordinaire. Il est donc permis de ne pas suivre saint Thomas dans ces réponses auxquelles l'a forcé de recourir la position qu'il avait prise; et un fait bien significatif, c'est que bien des thomistes vont chercher des solutions différentes de celles du maître, comme nous l'avons déjà vu. — f) Une de ces solutions, indiquée par les Salmanticenses comme efficace (*facillime diluit...*) bien qu'ils en préfèrent une autre, consiste à empêcher momentanément l'acte de science dans le philosophe qui va faire un acte de foi : « On ne peut pas prouver que notre philosophie (au moment où il va croire pour se disposer à la justification) doive posséder la science *actuelle* de l'existence de Dieu : il peut ne pas faire attention aux preuves de cette vérité, mais seulement à l'autorité de Dieu, et s'y appuyer pour croire. » *Cursus logicus*, 1879, t. XI, disp. III, n. 51, p. 215. Mais d'abord cette solution laisse subsister avec l'acte de foi la science *habituelle*, dont il s'agit aussi dans cette controverse, et c'est pourquoi les Salmanticenses préfèrent une autre réponse.

Ensuite, un philosophe peut-il toujours faire abstraction des preuves de l'existence de Dieu, qu'il peut avoir eues devant les yeux à l'instant même, puisque l'existence de Dieu naturellement prouvée est un préambule de la foi? Et l'autorité de Dieu elle-même est une vérité naturelle dont il peut avoir la démonstration présente. Et quand il pourrait, pour l'instant, appuyer ces vérités naturelles sur autre chose que sur leurs preuves qu'il vient de voir, celles-ci n'en auraient pas moins avec l'acte de foi une simultanéité *morale* qui nous suffit. Voir les notions préliminaires, col. 454. Enfin reviennent ici d'autres inconvénients que nous avons signalés à propos du 5^e système sur la liberté de la foi. Voir col. 427 sq. — g) Une solution bien plus hardie, c'est de remplacer au contraire la foi par la science en détournant le mot *credere*, Heb., XI, 6, de son sens propre et traditionnel. C'est la première des réponses proposées par Serry : « Le mot *credere*, employé ici par l'apôtre, est équivoque; il peut signifier ici : *rem certo tenere*, affirmer une chose avec certitude, de quelque manière qu'on l'affirme, par la foi ou par la science. » *Prælectiones*, Venise, 1742, t. III, *De fide*, disp. I, prælect. VI, p. 167. Réponse dangereuse : elle donne l'exemple d'interpréter l'Écriture en s'écartant du sens propre, sans y être forcé autrement que par un système seulement probable. Et l'on peut d'autant moins supposer ici un sens impropre de *credere* que tout le contexte du chapitre traite *ex professo* de la foi proprement dite, de sa définition, de sa nécessité, de son influence sur les autres vertus et en particulier l'espérance, voir col. 85-88; que le concile du Vatican, en établissant la définition de la foi proprement dite et théologique, cite ce chapitre, sess. III, c. III, Denzinger, n. 1789; qu'enfin c'est précisément ce verset 6 qui sert de base à tous les théologiens et au concile de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger, n. 801, pour établir l'absolue nécessité de l'acte de foi *proprement dite*. L'interprétation de Serry amènerait à nier cette nécessité pour les privilégiés de la science. Une fois cette exception admise et cette porte ouverte, on aura tout autant de raison d'admettre d'autres exceptions, par exemple, en faveur des infidèles de bonne foi qui n'ont ni révélation ni foi divine parce que la révélation ne leur a jamais été prêchée ni suffisamment proposée. Au nom de la doctrine thomiste qui proclame l'impossibilité de croire ce qui est philosophiquement démontré, et qui range l'existence de Dieu et la rémunération future, telles que la raison les démontre, non point parmi les objets à croire, mais parmi les simples préambules de la foi, le Dr Gutberlet, interprétant comme Serry le mot *credere*, Heb., XI, 6, a pensé que, chez ces infidèles, il pouvait signifier ce qu'on appelle *fides late dicta*; il leur suffirait donc de connaître l'existence de Dieu par le spectacle de l'univers créé (et la vie future par notre tendance naturelle au bonheur et à l'immortalité, ou toute autre preuve de ce genre) pour pouvoir arriver à la justification. Voir la continuation de la *Dogmatische Theologie* du Dr Heinrich, Mayence, 1897, t. VIII, § 453, p. 496. Pour mettre une différence entre sa doctrine et la proposition 23 condamnée par Innocent XI : *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit*, Denzinger, n. 1173, Gutberlet exige que cette foi improprement dite, dans l'infidèle en question, procède d'une grâce surnaturelle qui l'aide; et il y ajoute le désir surnaturel de la révélation et de la foi proprement dite, *votum fidei*, *fides in voto*, qu'il appelle assez fâcheusement « foi implicite », ce mot ayant déjà dans la théologie catholique un sens déterminé et un peu différent. Voir col. 343 sq. Tout cela, d'après lui, serait compris sous le mot *credere* de l'apôtre. Mais pour ce qui est du *votum fidei*, c'est une simple volonté de croire, un *pius affectus*, et il

est impossible de le voir dans le *credere quia est*, parce que *credere* signifie un acte de l'intelligence et surtout quand il a pour complément une proposition, comme dans le cas présent. Voir col. 60. Il est vrai que la foi suppose un acte de volonté : mais si *credere* signifie la *fides late dicta*, ou cet acte préalable de volonté n'a pas lieu, ou en tout cas ce n'est pas le vœu de la foi proprement dite. Cette exégèse de Heb., xi, 6, est donc insoutenable. On voit par là comment certains thomistes, en voulant soutenir leur opinion très discutée, en sont venus à compromettre la thèse commune de la nécessité de la foi. Mais nous ne prétendons pas rendre l'école thomiste solidaire de ces errements de quelques-uns. Elle admet généralement et avec raison que, par le mot *remunerator*, l'apôtre entend une rémunération *surnaturelle*, qui dépasse par conséquent la portée de la *fides late dicta*. Elle prend généralement le mot *credere* au sens propre. Elle prouve l'absolue nécessité de la foi proprement dite par des textes bien clairs de saint Thomas. Voir la réfutation du D^r Gutberlet par le P. Raymond Martin, O. P., *De necessitate credendi et credendorum*, Louvain, 1906.

Après avoir parcouru toutes ces solutions et ces exégèses de Heb., xi, 6, il semble qu'il reste encore à trouver une réponse satisfaisante à la preuve scripturaire de l'opinion affirmative. Mais en passant, répondons à une *objection*. — L'existence de Dieu, dira-t-on peut-être, du vrai Dieu distinct de tous les êtres contingents et des fausses divinités, est un préambule nécessaire de la foi, une vérité qu'il faut, avant la foi divine, connaître par la raison (ou au moins par la foi humaine) sous peine de tomber dans le fidéisme. Voir col. 176, 184, 190. Cela étant, que sert à un philosophe, qui en a la science, de croire cette même vérité parce que Dieu l'a révélé ? D'abord, il est singulier que Dieu l'ait révélée ; dans les témoignages humains, jamais un témoin ne nous dit : « Croyez-moi sur parole, j'existe. » Mais : dmettons que Dieu ait révélé son existence dans l'Écriture : *Ego sum* ; il semble que ce soit tourner dans un cercle et n'avancer à rien, que de vouloir nous appuyer sur son témoignage pour admettre son existence, déjà connue de nous, et nécessairement connue pour pouvoir admettre son témoignage, car qui n'existe pas ne peut témoigner. — *Réponse*. — Un témoin que nous voyons ne nous dit pas : « Croyez-moi, j'existe » — parce que la vision proprement dite rend la voie du témoignage inutile et moralement impossible. Voir col. 452. Mais nous ne voyons pas Dieu : il a donc pu nous révéler son existence. Il est vrai qu'avant la foi nous devons déjà la connaître par une autre voie que celle de son témoignage. Mais il n'est pas inutile d'ajouter ce nouveau moyen de la connaître, le témoignage divin : car grâce à ce témoignage nous pouvons désormais tenir l'existence de Dieu non pas seulement avec une certitude ordinaire et humaine, mais avec la certitude supérieure de la foi surnaturelle. Voir col. 390sq. Il fallait d'ailleurs que la vertu infuse de foi, qui a certainement pour objet la trinité, pût atteindre secondairement l'existence d'un Dieu unique, telle que la raison peut la démontrer. Car cette existence d'un Dieu unique est contenue comme un élément nécessaire dans le mystère même de la trinité : *un seul Dieu* en trois personnes ; tout chrétien qui croit surnaturellement ce mystère doit croire surnaturellement, au moins par concomitance, cette existence d'un Dieu unique, qui est par ailleurs un préambule de la foi, et dont il peut se faire qu'il possède la démonstration. Cette existence est contenue aussi dans tous les attributs divins considérés comme quelque chose de réellement existant, et non pas de purement idéal ; en particulier, dans le « rémunérateur » surnaturel que saint Paul veut que nous croyions comme très réel ;

c'est pourquoi il l'a spécialement mentionnée : *quia est, et remunerator*...

Preuve nouvelle tirée du concile du Vatican. — « La sainte Église catholique apostolique romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, créateur et seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, » etc. Sess. III, c. I, au début, Denzinger, n. 1782. *Ecclesia*, c'est ici « l'Église enseignante » : car peu après on lit : « La même sainte Église notre mère (la même dont on parlait au début du c. I^{er}) tient et enseigne que Dieu, » etc. *Ibid.*, c. II, Denzinger, n. 1785. Or le pape et les évêques qui composent « l'Église enseignante » sont de ceux qui peuvent avoir, qui ont en général la démonstration des attributs divins énumérés dans ce texte, telle qu'elle se fait dans la théodicée, dans ce que le concile appelle plus loin *scientia naturalis de Deo*. Can. 2, *De fide*, n. 1811. Et toutefois, d'après ce texte, l'Église enseignante croit ces attributs ainsi que l'existence de Dieu, *credit* ; elle les croit explicitement, distinctement ; et nous ne pouvons absolument pas supposer un sens impropre à ce mot *credit* dans cette attestation solennelle de la foi de l'Église enseignante sur ces divers points. Il y a donc au moins quelques hommes dans l'Église (il suffirait d'un seul) ayant simultanément la foi et la science d'un même énoncé ; cette simultanéité est donc possible. Cet argument a été bien développé et défendu par le D^r Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1891, n. 477 sq., p. 322-327.

Réponse. — « Les Pères du concile, dit au D^r Didiot le P. de Groot, O. P., ne se sont pas proposé de trancher cette controverse sur la coexistence de la foi et de la science. » *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, 2^e édit., Ratisbonne, 1892, q. xx, a. 2, p. 743. Assurément, puisque trancher une controverse dogmatique, c'est *définir*. Mais sans rien définir, le concile peut fournir un argument solide, et à cet argument le P. de Groot ne répond point. Vacant a une réponse qu'il convient de noter : « Ce chapitre, dit-il, expose des vérités révélées qui pourraient être formulées par la raison... Mais il n'expose pas ces vérités comme des enseignements de la raison, il les définit au contraire comme des vérités révélées. Or, en les présentant comme des vérités révélées, il leur attribue un rapport avec l'ordre surnaturel. Il est donc bien loin de donner ces vérités sous l'aspect purement naturel qu'elles revêtent lorsqu'on ne les connaît qu'à l'aide des créatures... Les enseignements de ce chapitre ne détruisent donc point la théorie thomiste. » *Études théol... sur le concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 171, 172. Vacant semble croire qu'il suffit de présenter comme *révélée* (et, par suite, extrinsèquement surnaturelle) une vérité démontrée d'ailleurs par la science, pour que l'école thomiste soit satisfaite, et permette de faire sur cette vérité un acte de foi. Mais non : elle ne saurait le permettre sans renoncer à sa théorie même, à savoir que la démonstration scientifique d'une vérité révélée est pour celui qui possède cette démonstration un obstacle infranchissable à la foi divine. Ce n'est donc pas l'école thomiste, c'est au contraire l'école opposée qui dit ici avec Vacant : Pourvu qu'une vérité soit présentée comme révélée, on peut toujours la croire de foi divine. Ainsi en voulant concilier l'opinion thomiste avec le concile, sans s'en apercevoir, il la jette tout simplement par-dessus bord. Ailleurs Vacant, sans résoudre davantage la difficulté posée par l'argument de Didiot, qu'il nomme, défend d'une manière satisfaisante l'opinion thomiste contre d'autres arguments tirés du concile par Mazzella. Voir *op. cit.*, t. II, p. 201, 202 ; et dans le même sens, Billot, *De virtutibus infusis*, 1905, thes. XI, p. 245-247. Ces arguments de Mazzella ne sortent donc pas indemnes de la critique qui en a été faite : mais quant à celui de Didiot, il ne lui a pas

été répondu, que je sache. Dans ce II^e vol., Vacant va jusqu'à ajouter : « Le sentiment des thomistes me semble néanmoins avoir reçu quelque atteinte, du silence gardé par notre concile sur l'obscurité que les théologiens de cette école exigent pour l'objet de la foi. Jusqu'ici, le silence de l'Église à cet égard se pouvait expliquer, par cette raison que nulle part elle n'avait encore exposé l'ensemble de son enseignement au sujet de la foi. Mais il n'en est plus de même désormais, » etc. *Loc. cit.*, p. 202. Cet argument négatif peut, en effet, confirmer la preuve positive de l'opinion adverse. Si le concile avait partagé cette idée de l'école thomiste, qu'il y a là un point fondamental pour la théorie de la foi, il n'aurait eu garde d'en négliger la discussion ni l'affirmation, qui s'offrirait tout naturellement en plusieurs endroits. Or il a gardé là-dessus le plus profond silence, et en fait d'obscurité, s'est contenté d'affirmer celle des mystères, et l'impossibilité d'en avoir la science en même temps que la foi.

Preuve rationnelle. — Elle ne considère plus seulement, comme la preuve scripturaire, le dogme de l'existence de Dieu, et le cas du philosophe païen converti qui, voulant recevoir le baptême, doit d'abord croire ce dogme d'après l'apôtre. Elle considère aussi toutes les autres vérités révélées dont un philosophe chrétien peut avoir la démonstration scientifique, spécialement en théodicée et en morale, et prouve que cette science ne doit pas lui nuire en l'empêchant de croire de foi divine ces mêmes vérités. Sans doute, la science n'est pas nécessaire pour le salut, et comme toutes les bonnes choses, elle peut être une occasion d'abus, d'orgueil, etc., et à ce titre les Pères ont pu vanter la sécurité des fidèles peu instruits. Voir col. 114. Mais il est inadmissible que la science soit de sa nature un agent en antagonisme avec la foi divine et que le fidèle soit détourné de la science par sa religion même. Les Pères grecs, s'ils ont voulu que la foi, à cause de sa nécessité universelle et de la brièveté de la vie, prit les devant, ont cependant pressé ceux qui le peuvent d'y joindre la science, γνῶσις. Et cette « gnose » n'est pas seulement la théologie dérivée de la foi, mais aussi la philosophie avec ses démonstrations intrinsèques et sa propre méthode. Voir col. 186. Les Pères latins ne sont pas moins pressants. « Ce que tu tiens par la fermeté de la foi, dit saint Augustin, vois-le aussi à la lumière de la raison. Loin de nous la pensée que cette raison déplaît à Dieu, qui l'a donnée pour nous élever au-dessus de l'animal. Loin de nous l'idée de croire pour nous dispenser de raisonner : nous qui ne pourrions croire si nous n'avions des âmes raisonnables. » *Epist. ad Consentium, P. L.*, t. xxxiii, col. 453. « Une fois affermis dans la foi, dit saint Anselme, ce serait de la négligence, à mon avis, de ne pas chercher à comprendre ce que nous croyons. » *Cur Deus homo*, l. I, c. II, *P. L.*, t. clviii, col. 362. « La foi et la raison, dit le concile du Vatican, se portent un mutuel secours... L'Église ne s'oppose point à la culture des sciences humaines. » Sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1799. Or l'opinion adverse semble décourager le fidèle de la science, de celle du moins qui peut se rencontrer avec la foi sur un même objet, et tout particulièrement de la science naturelle de Dieu. Car enfin le fidèle qui acquerrait cette science, d'après cette opinion, serait mis par là même en état d'infériorité. Sur ces vérités dont il connaîtrait les démonstrations philosophiques il ne pourrait plus avoir la certitude de foi divine qui est une suprême certitude. Comme le vrai fidèle dans le domaine intellectuel tient naturellement avant tout à la foi et à la certitude de foi, ne peut-on pas dire que cette opinion constitue une prime à l'ignorance ?

Réponse. — Les défenseurs de l'opinion négative ne sont nullement d'accord sur la réponse à faire, et

se réfutent les uns les autres. — a) Pour Cajétan, nous l'avons vu, il est bien mieux de savoir que de croire, *longe melius* : le philosophe chrétien, en ne pouvant plus croire ces vérités, ne serait donc pas mis en état d'infériorité. Mais c'est aller à un autre extrême, et déconsidérer la foi. Aussi Melchior Cano regarde-t-il cette idée comme insoutenable. Voir col. 458. Bien que la science l'emporte en évidence sur la foi, l'acte de foi divine reste supérieur en dignité et en certitude. Voir col. 390 sq. — b) D'autres ont répondu : Le philosophe chrétien ne peut pas faire un acte de foi sur ces vérités, mais il le fait *in præparatione animi* : la disposition de sa volonté est telle que, si la démonstration lui manquait, il n'en tiendrait pas moins cette vérité par un acte de foi. Il ne perd donc rien. A cela revient la solution du cardinal Billot, que, si la science empêche de faire un acte de foi *explicite* sur ces vérités, elle n'empêche pas de les croire *implicitement* sous cette formule : Mon Dieu, je crois tout ce que vous avez révélé. *De virtutibus infusis*, 1905, thes. XI, p. 249, 250. Car la « foi implicite » à laquelle on a ici recours consiste précisément à croire *in præparatione animi* d'après saint Thomas. Voir col. 344. — Mais contre un telle solution, Bañez dit avec justesse : « Cette disposition de la volonté, *præparatio animi*, bien qu'elle suffise à suppléer le mérite de la foi à ces vérités, ne paraît pas suffire à suppléer la certitude actuelle qu'en a le fidèle peu instruit : il resterait donc toujours pour celui-ci une supériorité du côté de la certitude. » *In II^{am} II^{am}*, Douai, 1615, q. I, a. 5, ad 2^{um}, p. 33. — c) Bañez préfère donc une autre réponse, assez obscure dans sa brièveté, où il semble dire que la présence de la vertu infuse de foi dans le philosophe chrétien communique à l'assentiment de science du même individu la certitude surnaturelle et propre de la foi divine, « parce que la grâce perfectionne la nature autant qu'il est possible. » *Loc. cit.* — Mais Gonet rejette la solution de Bañez, parce qu'elle fait sortir l'*habitus fidei* de sa fonction propre et de son objet spécifique, en le faisant influer sur un acte de science concomitante qui a un objet formel tout autre. *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 6^e édit., Lyon, 1681, t. IV, *De fide*, disp. I, n. 162, 163, p. 226. — d) Jean de Saint-Thomas, avec d'autres, reprend d'une manière différente la solution de Bañez : il observe qu'une force ou vertu supérieure, sans sortir de son ordre, peut diriger une force inférieure et lui communiquer de sa perfection ; ainsi la volonté libre dirige le mouvement du bras, et le rend volontaire ; ainsi l'ange supérieur fait participer l'ange inférieur à un mode de connaître plus élevé, d'après saint Thomas. *Sum. theol.*, I, q. cvi, a. 1. Ainsi l'*habitus fidei*, non point directement, mais indirectement par des actes passés qui ont laissé dans la mémoire certains jugements sur le donné révélé et sur la valeur suprême du témoignage divin, peut communiquer quelque chose de sa certitude à l'assentiment de science. *Cursus theologicus*, Paris, 1886, t. VII, *De fide*, q. I, disp. II, a. 1, n. 22 sq., p. 32-35. Sans se confondre formellement avec la certitude de foi divine, cette certitude participée peut y être ramenée ; elle est de même espèce *reductive*, non *formaliter*. *Loc. cit.*, n. 26. — Mais, dit Gonet, saint Thomas a remarqué expressément, *loc. cit.*, a. 4, que ces participations demeurent toujours bien inférieures à la vertu dont on participe. « Il reste donc toujours à expliquer comment le philosophe chrétien n'a pas une certitude moindre que le fidèle ignorant (chez qui la vertu de foi agit directement et formellement) ; et l'argument de la partie adverse garde sa force. » *Loc. cit.*, n. 164. Et les Salmanticenses ajoutent : « La solution imaginée par ces thomistes est insuffisante... Soit que cet assentiment de science ait pour motif secondaire le témoignage de Dieu, ce que nous regardons comme faux,

soit qu'il ne l'ait pas; soit qu'il participe une modalité surnaturelle, ou non; en toute hypothèse, c'est un assentiment intrinsèquement naturel, et, comme tel, il ne peut égarer la certitude de l'assentiment de foi, qui est intimement et spécifiquement surnaturel. » *Cursus theol.*, Paris, 1879, t. XI, *De fide*, disp. III, n. 54, p. 217. — e) Les Salmanticenses cherchent donc une autre réponse. « On nous objecte, disent-ils, qu'une conséquence de l'opinion thomiste, c'est que le philosophe chrétien ne pourra pas faire un acte de foi sur ces vérités, et qu'il sera sur ce point inférieur en certitude au fidèle ignorant. Eh bien ! oui, nous admettons cette conséquence. Elle n'a pas d'inconvénient... Tout bien considéré, le philosophe chrétien n'est point mis par là dans une condition inférieure, mais plutôt supérieure. Car l'objet matériel principal et propre de la foi ne consiste pas dans les vérités naturelles, mais dans les mystères surnaturels... Quand il ne peut pas faire un acte de foi sur une vérité naturelle, le philosophe chrétien subit un dommage, c'est vrai, mais sur un point tout extérieur qui n'appartient à la foi que par accident. Et ce dommage est *abondamment compensé* par trois avantages. a. En se retirant de ces objets naturels et en y cédant la place à l'évidence, sa foi se recueille et se ramasse dans son domaine propre, l'être surnaturel; émondée, pour ainsi dire, et débarrassée de ces branchages extérieurs, elle pousse avec plus de vigueur les fruits qui lui sont propres. b. Si le fidèle ordinaire étend sa foi à plus d'objets naturels que le philosophe, celui-ci étend la sienne à plus d'objets surnaturels, il connaît plus d'articles. c. Le philosophe a le même mérite, à cause de sa volonté de croire (ces vérités naturelles), s'il n'en avait pas l'évidence. » *Loc. cit.*, n. 55, p. 217, 218. — Mais ce troisième avantage, comme Bañez l'a remarqué, ne répond pas à la question, qui porte sur la certitude de l'intelligence, et non sur le mérite de la volonté. Le deuxième ne regarde pas non plus la certitude, mais l'étendue des connaissances religieuses; d'ailleurs, il fait souvent défaut, puisqu'on peut être philosophe sans être théologien, et sans avoir plus qu'un autre fidèle la connaissance des vérités cachées à la raison. Reste donc uniquement le premier avantage; mais il est fondé sur une idée fausse. Les vérités en question, existence et attributs de Dieu tels qu'on les prouve en théodicée, vérités morales, etc., ne sont pas des objets « extérieurs » à la foi, des broussailles qui l'étouffent : ce sont des vérités révélées, des dogmes proposés par l'Eglise, par exemple, au concile du Vatican, ou dans la condamnation solennelle de certaines propositions de morale; d'après les thomistes eux-mêmes, ce sont des objets de foi divine au moins pour les simples fidèles. Elles ne nuisent pas à l'objet principal, comme nuisent au fruit de l'arbre les rameaux superflus : au contraire, elles ne font qu'un seul tout avec les autres parties de la révélation, un tout harmonieux, où tout s'éclaire et se soutient mutuellement. D'ailleurs, il n'y a pas en Dieu une partie naturelle et une partie surnaturelle : si nous distinguons en lui l'auteur de la nature et l'auteur de la grâce, des vérités « naturelles » et des vérités « surnaturelles » sur Dieu, ce ne sont là que dénominations tirées de nos forces, de nos exigences et de notre manière de connaître, et des limites de tout cela; la toute-puissance de Dieu dans l'ordre de la nature n'est pas moins divine que dans l'ordre de la grâce, l'unité de sa nature n'est pas moins divine que la trinité des personnes. Quand il ne porte plus ces vérités accessibles à la raison mais révélées, l'arbre de notre foi n'est donc pas émondé, mais mutilé.

Avant d'achever cette recension des diverses réponses à la preuve rationnelle de l'opinion affirmative, il importe de partager les défenseurs de l'opinion négative en deux catégories fort différentes. a. Les uns,

comme ceux que nous venons d'énumérer, mettent réellement le philosophe chrétien dans un état d'infériorité à l'égard des vérités en question. Ils ne lui accordent ni le pouvoir d'appuyer sa conviction sur le témoignage de Dieu, ni une certitude de même ordre que celle des fidèles ignorants, c'est-à-dire la certitude suprême et intrinsèquement surnaturelle de la foi. — b. Les autres évitent ces inconvénients, ou à peu près. Ils concèdent que la démonstration scientifique n'empêche pas de s'appuyer sur le témoignage de Dieu, ni d'avoir une certitude intrinsèquement surnaturelle de ces vérités démontrées, une certitude égale à la certitude de foi des fidèles qui n'ont pas la démonstration. Seulement, ils ne veulent pas appeler « foi » cet acte surnaturel fondé sur le témoignage de Dieu, parce que, disent-ils, il n'a pas cette obscurité qui est un élément essentiel de la foi. Les premiers s'opposent à l'opinion affirmative sur une question de *chose* et quant au côté *positif* de l'assentiment du philosophe chrétien; les seconds ne lui sont opposés que sur une question de *mot*, ou du moins sur un élément *negatif*. A la seconde catégorie appartiennent des noms illustres. Dès le commencement du x^v^e siècle, Capréolus, « prince des thomistes », écrivait : « Le fidèle qui a acquis la science de cette vérité, Dieu est un, la tient par un double moyen (de preuve), c'est-à-dire par l'autorité de Dieu et par un moyen démonstratif. Mais il ne suit pas de là que l'assentiment causé par ces deux moyens soit un acte de science et de foi en même temps (comme Durand le prétendait), mais seulement de science. Car on ne peut pas dire de tout assentiment causé par l'autorité (d'un témoignage) qu'il est un acte de croire, *assensus creditivus* : il y faut encore cette condition, que l'autorité en soit la cause totale, ou du moins, que l'autre moyen, qui concourt avec l'autorité, n'enlève pas la raison formelle de l'objet de foi (l'obscurité). Or, un moyen nécessaire (de science évidente) enlève cette condition, et par suite empêche que ce ne soit un acte de foi. » *Defensiones theologiæ S. Thomæ*, l. III *Sent.*, dist. XXV, a. 3, § 2, ad 3^{um}, Tours, 1904, t. v, p. 331. Tout le monde comprendra qu'on puisse réserver le nom d'acte de *foi*, ou le mot *croire*, dans le sens le plus strict du mot, à l'assentiment où l'autorité du témoignage figure comme cause totale. Voir Pesch, *Praelectiones*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 409, p. 188, 189. Capréolus est d'autant plus en droit de refuser le nom de « foi » à l'assentiment en question qu'il envisage le cas de simultanéité le plus complet, simultanéité mathématique, bien plus, le cas où les deux actes n'en font plus qu'un seul, ayant deux motifs ou « moyens » qui concourent ensemble; or les principaux défenseurs de la simultanéité n'osent admettre, pour des raisons psychologiques, une simultanéité aussi parfaite, ni soutenir qu'un tel acte unique, s'il était possible, dût être appelé « foi ». Voir col. 454. Du reste Capréolus ne refuse pas de faire directement intervenir, dans l'acte en question, la vertu infuse de foi aussi bien que le témoignage de Dieu : « Dans un tel assentiment, causé par le concours de la divine autorité et du moyen nécessaire, il y a deux éléments, la fermeté d'adhésion (certitude), et l'évidence de l'énoncé auquel on adhère. Pour le premier de ces éléments, la cause de l'assentiment de foi (sans doute la vertu infuse) agit directement. » *Loc. cit.*, ad 4^{um}, p. 333. C'est probablement aussi ce que voulait dire Bañez cité plus haut; voir ce qu'il ajoute, *op. cit.*, q. II, a. 10, 2^a conclus., p. 201. Gonet, plus développé et plus clair que Bañez, cite Capréolus, et conclut : « Le philosophe chrétien ne peut avoir en même temps la science et la foi de cette proposition : Dieu existe, ou : Dieu est un. Il peut néanmoins en avoir en même temps la certitude de science et la certitude de foi : la première, en tant qu'il s'appuie surtout sur le moyen

démonstratif, la seconde, en tant qu'il adhère secondairement à cause de la divine révélation... Adhérer à une conclusion à cause d'un témoignage surnaturel ne conviendrait pas à un assentiment de science naturelle si celui-ci était considéré tout seul : mais cela peut lui convenir, si la science naturelle est jointe à l'*habitus fidei*. » *Loc. cit.*, n. 166, p. 227. L'autre solution donnée par Gonet ne se rapproche pas moins de l'opinion affirmative; il admet que l'*habitus fidei* peut atteindre par accident une vérité démontrée, du moins quand elle est jointe à l'objet principal et mystérieux; telle l'unité de Dieu dans la trinité des personnes. *Loc. cit.*, n. 165. Si l'*habitus fidei* peut l'atteindre alors, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait l'atteindre séparément, toujours par accident et comme son objet secondaire. Un thomiste du xvi^e siècle, Aragon, dit très nettement : « Dans le philosophe chrétien qui a la démonstration de cette proposition : Dieu existe, les deux *habitus*, de science et de foi, l'inclinent à l'assentiment, et son assentiment procède des deux, ayant de l'un la certitude et la clarté, de l'autre la parfaite certitude qui l'emporte sur celle de la science; comme une eau chauffée sur le feu, et en même temps exposée au soleil, reçoit sa lumière du soleil, seulement, et reçoit sa chaleur non seulement du soleil mais aussi et surtout du feu. » *In I^{am} 1^{re}*, Venise, 1625, *De fide*, q. 1, a. 5, p. 22. Au xviii^e siècle, la solution de Gonet est répétée par Serry. *Loc. cit.* Le cardinal Gotti n'est pas moins précis : « Ce philosophe, dit-il, donne son assentiment à cette vérité : *Deus est*, non seulement à cause de sa démonstration philosophique, mais encore à cause de l'autorité de Dieu qui l'a révélée. Du côté de la science, il l'emporte sur l'ignorant; du côté de l'autorité de Dieu, il l'égale; seulement, parce qu'il ne s'appuie pas uniquement sur cette autorité, on ne peut pas dire que ce soit la « foi ». Mais l'acte est surnaturel, il procède de la vertu de foi, comme par extension et secondairement. » *Theologia dogmat.*, Venise, 1750, t. II, *De fide*, q. 1, dub. VIII, n. 17, p. 425. Au xix^e siècle, le cardinal Zigliara cite l'explication de Capréolus, admettant avec lui qu'une vérité que l'on sait « ne peut être crue au sens propre. » *Sum. philos.*, Lyon, 3^e édit., 1880, t. I, *Ontologia*, l. III, c. III, a. 2, n. 8, p. 454, 455. Ces citations suffisent à faire apercevoir dans la série des siècles une lignée d'illustres thomistes qui réduisent le différend à un minimum. L'opinion affirmative aurait tort de les confondre avec ses véritables adversaires, avec ceux dont la théorie présente de sérieux inconvénients.

5. *La pensée de saint Thomas.* — a) Avant tout, le saint docteur tient à ce que l'objet principal de la foi ait cette obscurité qui exclut toute science simultanée; et parfois il ne semble se préoccuper que de cet objet-là, sur le terrain de l'obscurité. *Illā sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides*, etc. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. v, a. 1. Remarquons ce *sola*, qui semble restreindre l'obscurité à l'objet principal, dans ce qu'elle a d'essentiel. — b) Pour l'objet secondaire, parfois il parle comme si l'on pouvait en avoir simultanément la foi et la démonstration philosophique. Exemple : *Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata*. *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. III, a. 5. — c) Cependant il établit *ex professo* une théorie très générale, sans distinction d'objet principal ou secondaire : *Impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum*. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 5. Il semble arbitraire de dire avec le cardinal d'Aguirre, sous prétexte de conciliation avec q. v, a. 1, que saint Thomas parle ici, ou seulement de la science consommée qui est la vision béatifique ou seulement de la coexistence de la science et de la foi dans un

acte unique. *Theologia S. Anselmi*, Rome, 1688, t. I, p. 168. Le contexte de l'article ne permet pas ces restrictions. Voir surtout ad 3^{um}. — d) Comment saint Thomas a-t-il été ainsi amené à généraliser, à étendre à l'objet secondaire ce que tous doivent admettre de l'objet principal? Il semble avoir été surtout impressionné par une théorie philosophique de saint Augustin, résumée en cette formule très générale : *Creduntur absentia, videntur præsentia*. Il la cite, et en fait la base de son explication. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XIV, a. 9. Par *absentia*, saint Thomas entend ce qui, n'étant pas atteint par les sens, dépasse aussi l'intelligence, soit l'intelligence générale du genre humain (tels sont les mystères), soit au moins l'intelligence individuelle de ceux qui n'ont pas la démonstration de cet objet. Ce passage de saint Augustin dans une lettre à Pauline (ou *Liber de videndo Deo*) a été cité en partie, col. 113. On y voit que l'évêque d'Hippone n'y donne sa formule que comme exprimant « peut-être » la différence entre voir et croire. Il n'est pas plus affirmatif ailleurs. Y a-t-il des cas où l'on peut dire que l'on croit ce que l'on voit? Il répond : *Nescio utrum credere dicendus est quisque quod videt*. *In Joa.*, tr. LXXIX, P. L., t. XXXV, col. 1837. Il semble d'ailleurs que c'est là plutôt pour lui une question de mot, d'usage, de propriété du terme *credere*. — e) C'est précisément aussi l'interrogation qui se pose au sujet de saint Thomas, et la plus importante ici. Veut-il (question de chose) que la démonstration scientifique d'une vérité révélée empêche celui qui a cette démonstration d'affirmer la même vérité à cause du témoignage de Dieu, et par un acte intrinsèquement surnaturel et d'une suprême certitude? Ou bien concède-t-il à cet individu la possibilité de s'appuyer aussi sur le divin témoignage par un acte surnaturel et souverainement certain, et le manque d'une obscurité plus grande n'est-il plus qu'une question de bonne définition et de bon emploi du mot *credere*? En un mot, saint Thomas est-il avec la première ou avec la seconde catégorie de ses interprètes thomistes? Dans le doute, et vu l'autorité extrinsèque des seconds interprètes, nous aurions déjà le droit d'interpréter sa pensée comme eux. Mais de plus, il nous autorise lui-même à ce choix. A propos de la foi divine, il dit que le même sujet peut atteindre le même objet par deux moyens de connaître différents, l'un plus parfait, l'autre plus imparfait : *Nihil prohibet quin (cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii) conveniant in uno objecto et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile et demonstrativum*. *Sum. theol.*, I^a II^e, q. LXVII, a. 3. Ainsi le même homme pourra atteindre la même vérité et par la voie de la démonstration scientifique et par la voie du témoignage divin, bien qu'alors peut-être l'acte qu'il basera sur l'autorité divine ne puisse être appelé « foi » au sens le plus strict du mot. Mais, que cet acte ait d'ailleurs toutes les qualités positives d'où l'assentiment de foi tire sa suprême dignité, sa suprême certitude, sans que la science surajoutée lui en fasse rien perdre, mais au contraire — c'est la pensée de saint Thomas dans un remarquable passage. Il note d'abord que, toute espèce se composant d'un genre et d'une différence, il y a des espèces où la supériorité d'un individu sur un autre doit être appréciée du côté de l'élément différentiel; et cela arrive toutes les fois que la différence est positive, et ajoute au genre une perfection, comme la différence « raisonnable » dans l'homme « animal raisonnable ». L'homme qui l'emporte du côté de la raison est en fin de compte, *simpliciter*, plus digne que celui qui l'emporte du côté animal, par les sens, l'agilité, etc. Mais quand la différence est négative et consiste en une imperfection, et c'est le cas de la foi, que l'on définit *cognitio eorum*

quæ non videntur, ou *cognitio* (genre) *obscura* (différence), alors l'individu qui a le plus complètement la nature du genre (la connaissance) est en fin de compte supérieur. Et il ajoute : *Fidelis qui jam percipit aliquem intellectum credibilium* (des vérités révélées), *et quodammodo jam ea videt* (quodammodo *videre*, c'est la science, cf. *Sum. theol.*, II^a II^e, q. 1, a. 5), *habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet* (en tenant compte de la différence), *magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quæ credit. Quæst. disp., De veritate*, q. XII, a. 12. De ce philosophe chrétien, saint Thomas ne dit pas, comme Cajétan : « *Il n'a pas la foi de cette vérité, mais il en a la science, ce qui vaut bien mieux.* » Il dit : « Ayant la science d'un objet de foi (*credibile*), il en a une foi plus noble. » Donc, on peut appeler « foi » avec le saint docteur l'assentiment que le philosophe chrétien appuie sur le témoignage divin ! Donc cette « foi » est « plus noble » que celle de l'ignorant ; ce qui implique que les *qualités positives* de la foi ne font pas alors défaut : si elle était d'une certitude inférieure, si elle n'était pas surnaturelle, comment la science ajoutée suffirait-elle à la rendre « une foi plus noble » ? Ce qui manque seulement à cette foi, c'est l'obscurité entendue du défaut complet de science concomitante, et c'est pourquoi l'ignorant *magis proprie habet fidem*. Mais cette obscurité est une imperfection ; c'est une négation, et la négation de quelque chose d'extrinsèque, de la science concomitante. Cette « foi » qui manque seulement de complète obscurité ne manque donc d'aucun élément positif. Saint Thomas est avec ses seconds interprètes. — f) Tout le monde doit reconnaître que le manque absolu de science concomitante contribue à l'obscurité de la foi, et qu'alors le mot « foi » est employé *magis proprie* : c'est pourquoi l'obscurité est plus grande dans les mystères, c'est pourquoi ils sont plus proprement et principalement « objets de foi ». La question ne subsiste que pour les objets secondaires de la foi : doivent-ils avoir la même obscurité que l'objet principal ? La formule *Fides est de non apparentibus* n'est-elle pas suffisamment expliquée de la foi en général, de la foi-vertu, à raison de son objet principal, de son objet d'attribution qui la spécifie ? Nous en avons donné des preuves : et c'est sur ce point seulement que nous nous séparons de saint Thomas. La différence n'est pas grande, après toutes les concessions qu'il fait lui-même dans le passage cité. Notre raison pour dire simplement que sur ces objets secondaires il peut y avoir foi et démonstration en même temps, qu'ils n'ont pas la même obscurité que les objets principaux, c'est d'éviter toute équivoque ; car si l'on dit que le philosophe chrétien ne peut faire un acte de foi sur ces vérités, beaucoup entendront la chose non pas au sens modéré de saint Thomas, mais au sens rigide de plusieurs de ses interprètes, non sans danger d'erreur ou tout au moins d'une grande confusion qui embarrasse inutilement bien des endroits de la théologie. Notre raison, enfin, c'est que l'acte en question, quoiqu'il soit « moins proprement » appelé foi, comme saint Thomas le note, peut encore assez proprement être appelé « foi », et que le concile du Vatican favorise cette terminologie, comme nous l'avons montré.

XII. CONTROVERSE THÉOLOGIQUE SUR L'ANALYSE DE LA FOI. — « Analyser la foi » dans le sens particulier de cette controverse, c'est ramener l'acte de foi, dans l'ordre intellectuel, à son dernier et principal fondement ; c'est ce qu'on appelle *analysis fidei*, *ultima resolutio fidei*. Cette controverse, qui a l'avantage de faire pénétrer plus profondément dans la nature et l'explication de l'acte de foi, s'est développée après le concile de Trente, et surtout parmi les théologiens de

la Compagnie de Jésus. Plusieurs lui ont donné place dès le début de leurs traités *De fide*, parce qu'elle touche au motif spécifique de la foi. Nous avons préféré la renvoyer à la fin, soit parce que cette question extrêmement difficile suppose la connaissance de tout le reste pour être bien résolue, soit parce que notre méthode est de donner d'abord les doctrines communes et certaines et de remettre à plus tard ce qui est problématique et librement discuté entre théologiens. Ainsi le motif spécifique de la foi a-t-il été établi, sans mélange d'éléments douteux, par l'Écriture, les Pères et les conciles, et défendu contre les protestants libéraux, les semi-rationalistes et les modernistes. Voir col. 98-119. Ce motif est l'*auctoritas Dei revelantis*, qui *nec falli nec fallere potest* ; et l'explication du mot *revelantis* a nécessité de nouvelles preuves, de nouvelles défenses de la vérité catholique contre les mêmes adversaires, qui ont grandement abusé du mot « révélation » en tant que la révélation est prise comme correspondant à la foi. Voir col. 122-145. Il nous reste à examiner les rapports de ce motif spécifique avec les motifs de crédibilité qui l'appuient, et la difficulté qui naît de ces rapports, avec les diverses solutions que divers théologiens lui ont données. Ce problème, appelé par Kleutgen « la croix des théologiens », semble avoir spécialement passionné les théologiens du XIX^e et du XX^e siècle ; sa solution, d'ailleurs, n'est pas sans conséquence pour l'apologétique, dont on s'est beaucoup occupé dans ces derniers temps. Notons du reste que cette difficulté n'est pas propre à la foi catholique ; elle atteindrait aussi bien, par exemple, ceux des protestants qui ont conservé quelques dogmes et un concept assez juste de la foi, quoiqu'ils ne semblent pas se l'être jamais posée. Nous exposerons : 1^o le nœud du problème ; 2^o les divers systèmes imaginés pour le résoudre.

1^o *Difficulté principale que l'on envisage dans l'analyse de la foi.* — Pourquoi croyez-vous le mystère de la trinité, par exemple ? Parce que Dieu, témoin infailible et d'une autorité suprême, l'a révélé (motif spécifique de la foi). Mais remontons plus haut : pourquoi admettez-vous ces deux points, que Dieu soit un témoin infailible, et qu'il ait révélé ? Le premier, à cause d'un raisonnement philosophique de théodicée ; le second, à cause des faits de l'apologétique, qui prouvent la révélation chrétienne en général, et la révélation de ce mystère en particulier. Mais ces faits anciens, pourquoi les admettez-vous ? Ils me sont prouvés par d'autres faits plus rapprochés de moi, comme ce ministre de l'Église qui me parle, ces documents que je lis soit sur les faits anciens de la révélation et des miracles, soit sur les signes actuels de la divine mission de l'Église, soit sur ses définitions, etc. Des principes immédiatement évidents, des faits bien constatés, voilà où l'on doit s'arrêter en dernière analyse pour que la foi soit raisonnable, et pour éviter le fidéisme. Voir col. 175 sq. C'est la loi essentielle de la raison humaine, et le surnaturel ne peut la détruire : toute évidence extrinsèque ou d'autorité doit être fondée en définitive sur quelque évidence intrinsèque, toute connaissance médiate doit enfin pouvoir se ramener à des connaissances immédiates, c'est-à-dire aux premiers principes et à des faits d'expérience directe.

Mais c'est précisément de cette loi essentielle de l'esprit que naît la difficulté. Ces raisonnements philosophiques et historiques, ces « motifs de crédibilité », de même que les principes et les faits sur lesquels ils s'appuient, n'ont qu'une certitude naturelle, inférieure à la certitude souveraine et surnaturelle de la foi. Voir col. 390 sq. Et pourtant l'on peut donner avec le concile du Vatican, à ces objets démontrés par la raison, le nom de « fondements de la foi » : *cum recta ratio fidei*

fundamenta demonstret, sess. III, c. IV, Denzinger, n. 1799; l'apologétique a toujours été regardée comme base du dogme. L'édifice peut-il être plus solide que ses fondations? C'est sous cette forme que la difficulté s'est présentée d'abord à Suarez, qui le premier s'est attaché à l'approfondir et à la résoudre : « Il est impossible, dit-il, qu'un assentiment d'ordre plus élevé soit fondé régulièrement, *per se*, sur un assentiment d'ordre inférieur, ou qu'une certitude plus grande soit fondée régulièrement sur une certitude moindre. Or l'assentiment de foi est de l'ordre le plus élevé, il est plus certain que l'assentiment naturel et évident : il ne peut donc y être fondé, du côté de son objet formel... Toute la perfection de l'effet vient de sa cause, toute la fermeté de l'édifice vient de son fondement; une connaissance fondée sur une autre ne peut donc être plus certaine que celle qui la fonde... La certitude de la foi est tout entière appuyée sur son objet formel, et par conséquent, sur la connaissance de cet objet formel, car ce motif ne meut à croire qu'autant qu'il est connu. » *De fide*, disp. III, sect. VI, n. 6, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 64. Ainsi, d'après Suarez, la certitude de l'acte de foi dépend tout entière de la certitude de cette connaissance de l'objet formel, *objectum formale quo*, motif spécifique de la foi; c'est à déterminer le genre et le degré de cette connaissance dans l'acte même de foi, qu'il ramène toute la question.

La difficulté peut prendre cette autre forme. Si l'on fait remonter l'analyse de la foi jusqu'aux motifs de crédibilité, c'est là qu'il faudra chercher le dernier motif, la dernière raison de la foi. Mais il semble que le dernier motif auquel on remonte, étant le point solide auquel toute la chaîne du raisonnement est suspendue, est par là même le motif *principal* et spécifique, et du coup nous tombons dans de terribles conséquences : 1. La foi perd son unité spécifique, car les motifs de crédibilité varient d'un fidèle à l'autre; il y aura autant d'espèces de foi que de différents motifs de crédibilité. — 2. L'« autorité de Dieu qui révèle » ne sera plus le motif dernier, sur lequel tout repose : ce qui est contre le sentiment commun des théologiens, et contre le concile du Vatican, qui n'assigne à la foi que ce motif. Voir col. 115 sq. — 3. Par suite, la foi n'aura plus pour motif spécifique un attribut divin : elle ne sera donc plus théologale. Voir col. 376, 377. La crainte de ces conséquences, que tous les catholiques savent être fausses, et qu'il faut éviter à tout prix, explique pourquoi les théologiens en général, dans les différents systèmes qu'ils ont imaginés pour résoudre cette difficulté, tout en admettant la nécessité des motifs de crédibilité *avant* la foi, ont constamment cherché à diminuer leur rôle *dans* l'acte de foi lui-même, et à rendre l'assentiment de foi indépendant de ces motifs, soit en mettant une discontinuité, un fossé entre eux et lui, soit au moins en s'arrangeant d'une manière ou d'une autre pour arrêter l'analyse à l'*autoritas Dei revelantis* comme à son dernier terme, au delà duquel il n'y a plus rien. On peut donc dire que le grand problème de l'analyse de la foi porte sur la détermination de son motif spécifique ou objet formel, ou plutôt sur la justification logique et rationnelle de la thèse positive et traditionnelle qui fait consister ce motif dans l'*autoritas Dei revelantis*. Nous allons exposer les divers systèmes en suivant, autant que possible, le développement chronologique de la controverse.

2^o *Solutions diverses.* — 1^{er} système : Suarez. — Nous venons de voir comment il a saisi la difficulté. D'après lui, la certitude suprême de la foi dérive logiquement de son objet formel, la divine autorité et la divine révélation, ou plutôt de la connaissance que nous avons de ce double motif, le motif n'agissant qu'autant qu'il est connu. Or, on peut avoir cette

connaissance de deux manières : par la raison ou par la foi. La première est la connaissance purement philosophique ou historique, obtenue par les motifs de crédibilité, celle que l'on utilise en apologétique : mais elle ne suffit pas à fonder la certitude suprême de la foi, et elle mènerait aux fâcheuses conséquences signalées tout à l'heure. Reste donc la seconde manière, qui atteint *par la foi* le motif même de la foi, qui le *croit* dans toute la force du terme : « Je crois la trinité, parce que Dieu, avec une souveraine véracité, l'a révélée; je crois cette véracité divine elle-même, parce que Dieu l'a révélée, et pareillement la révélation de la trinité, parce que Dieu a révélé qu'il la révélait. » Ainsi : a) la foi à la trinité s'appuie sur la foi à la véracité divine et à la révélation de la trinité : la foi est fondée sur la foi, et trouve enfin là une base aussi ferme qu'elle-même; b) d'ailleurs, il est possible, dans tout acte de foi, de « croire » la véracité divine et le fait de la révélation au sens propre et religieux du mot « croire », c'est-à-dire *propter auctoritatem Dei revelantis*. Pour pouvoir ainsi croire une chose, il suffit qu'elle ait été révélée. Or, Dieu n'a-t-il pas révélé sa véracité? Par exemple : *Est autem Deus verax*. Rom., III, 4. N'a-t-il pas révélé qu'il révélait, qu'il parlait? Par exemple, quand les prophètes disaient en son nom : *Hæc dicit Dominus*. Ne peut-on pas, du reste, soutenir que tout être capable de parole ou de témoignage, quand il atteste explicitement quelque chose pour être cru, par le fait même dit implicitement deux autres choses, à savoir qu'il est véridique et qu'il parle, c'est-à-dire qu'il a l'intention de faire connaître sa pensée? Ainsi la condition d'« être révélé » ne saurait manquer à l'objet formel, pour permettre de le croire *propter auctoritatem Dei revelantis*. Il est vrai que l'école thomiste demande encore une autre condition pour pouvoir « croire » une chose au sens propre : c'est qu'elle ne soit pas éclairée par une science simultanée. Voir col. 454. Cette condition manquera souvent, quand la véracité divine sera connue par une démonstration philosophique, présente à l'esprit au moment même où il va croire. Mais Suarez rejette cette exigence de l'école thomiste. *Loc. cit.*, disp. III, sect. VI, n. 9, p. 66. En conséquence, d'après lui, ces deux vérités qui composent l'objet formel sont atteintes successivement de deux manières : *avant* l'acte de foi, à la lumière de la raison : *dans* l'acte de foi, à la lumière même de la foi; en sorte que la foi de ces deux vérités précède et engendre la foi de tout autre dogme. Voir Suarez, *loc. cit.*, n. 5-9, p. 64-66, et sect. XII, n. 1, 4, 7-10, 12, p. 101-106. L'assentiment de foi affirme en même temps l'objet formel et l'objet matériel, celui-ci à cause de celui-là. « Bien que l'acte paraisse simple, il renferme un *discursus* virtuel. » *Loc. cit.*, n. 10, p. 104.

Cette solution a été suivie par beaucoup de théologiens, grâce à l'autorité du grand nom de Suarez. Elle n'a pourtant jamais été « commune », quoi qu'en dise un de ses défenseurs contemporains, Tepe. *Institutiones theologicae*, Paris, 1896, t. III, n. 677, p. 375. L'école thomiste, à elle seule déjà, suffirait à empêcher cette prétendue unanimité. D'une part, en effet, comme l'a remarqué Kleutgen, beaucoup de thomistes, tout en utilisant parfois certaines parties du système de Suarez pour répondre à des objections, ne l'ont pourtant ni exposé ni défendu; plusieurs même ont à peine parlé de l'analyse de la foi, parce qu'ils ne l'ont pas trouvée chez saint Thomas, qui ne peut guère fournir à cette question que quelques principes généraux pour la diriger. Voir Wilms, *De fide divina*, Ratisbonne, 1902, p. 362. D'autre part, cette théorie des thomistes, qu'une même vérité ne peut simultanément être objet de science et de foi, devait logiquement les empêcher d'admettre le système de Suarez.

Que plusieurs d'entre eux aient admis pour le fait de la révélation qu'il doit, comme objet formel, être cru de foi divine, rien d'étonnant : le fait de la révélation, se prouvant par des témoignages, n'est pas pour eux objet de science, mais de foi humaine ou divine, ou les deux ensemble. Mais quant à l'autre élément de l'objet formel, l'autorité de Dieu, c'est-à-dire sa science et sa véracité, c'est pour eux comme pour tous les théologiens un objet de science, et ils ne peuvent admettre, sans abandonner leurs propres principes, que le philosophe chrétien, dans tout acte de foi, puisse les croire. Voir Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., t. VIII, n. 345, p. 157 en note. Parmi les thomistes, les Salmanticenses attaquent explicitement le système de Suarez. *Cursus theologicus, De fide*, disp. I, n. 181, Paris, 1879, t. XI, p. 83. Scot, que le P. Tepe cite en compagnie de saint Thomas comme précurseur de Suarez avec son école, a bien aperçu la difficulté principale de cette solution que Suarez devait un jour développer, c'est-à-dire le processus in infinitum, et n'a rien conclu, au témoignage d'un de ses plus célèbres disciples, le cardinal Brancatus de Laurea : *Scotus in III^{um} Sent., dist. XXIII, agnoscit maximam hanc difficultatem, omnemque movet lapidem ut ab ea se extricet. Comment. in III^{um} Sent. Scoti*, Rome, 1673, t. III, part. I, disp. VIII, a. 6, n. 156, p. 414. *Hoc argumentum... Scotum ipsum torsit; et ideo insolutum reliquit. Loc. cit.*, n. 189, p. 421. Cf. a. 10, n. 319, p. 449. Mastrius finit par se rattacher à la doctrine opposée de Lugo, *quæ doctrina*, dit-il, *satis consonat Scoto. Disput. theologicæ in III^{um} Sent., De fide*, disp. VI, n. 39-41, Venise, 1675, p. 316. Il est donc inexact d'enrégimenter l'école scotiste sous le drapeau de Suarez. Quant aux théologiens de la Compagnie de Jésus, peu après Suarez, nous voyons le cardinal de Lugo réclamer énergiquement contre lui et inaugurer un autre système, pour lequel il a trouvé des partisans : sans parler d'autres systèmes que nous verrons défendre par d'autres auteurs, comme Thyse Gonzalez. Tepe, à la suite de Viva, invoque Arriaga comme ayant qualifié le système de Suarez d'« opinion commune ». Citation peu exacte : ce qu'Arriaga présente comme « l'opinion commune » n'est nullement le système particulier de Suarez, mais une doctrine beaucoup plus générale et que nous avons donnée plus haut, voir col. 166, à savoir que « seule l'autorité de Dieu, qui a autrefois révélé, constitue le motif ou objet formel de notre foi, » à l'exclusion de la proposition faite par le curé, ou même par toute l'Eglise, « proposition qui n'est qu'une condition manifestant d'une certaine manière cette révélation. » *Disput. theologicæ, De fide*, disp. III, n. 47, Anvers, 1649, t. V, p. 51. Du reste, Arriaga lui-même, comme nous le verrons, ne suit pas le système de Suarez. De nos jours, presque tous les théologiens jésuites ont rejeté la solution de Suarez, et plusieurs d'entre eux l'ont attaquée d'une manière fort détaillée. Tels sont : Franzelin, *De traditione et Scriptura*, 2^e édit., Rome, 1875, Append., c. IV, n. 2, p. 640 sq.; Mazzella, qui à partir de sa 3^e édition, attaque Suarez qu'il avait suivi jusque-là, Naples, 6^e édit., 1909, prop. 31^e, p. 401 sq.; Mendive, malgré l'attachement spécial des jésuites espagnols pour Suarez, *Institutiones theologicæ...*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 434 sq.; le P. Hurter, *Theol. generalis*, 9^e édit., t. I, n. 462, p. 476; Stentrup, *De fide*, Innsbruck, 1898, thes. xxv, p. 193 sq.; Lahousse, *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, thes. xxi, p. 198-206; le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. xvi, p. 289-291; le P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3^e édit., Fribourg, 1910, t. VIII, prop. 19^e, p. 151-157. Le système de Suarez, sans modifications, ne semble avoir été défendu de nos jours que par Tepe, *loc. cit.*, et Wilmers, *loc. cit.*, p. 351-362.

Critique du système. — a) Suarez a eu le mérite de faire la première enquête approfondie sur cette question ardue; l'insuccès d'une première tentative n'est pas étonnant. Il y a d'ailleurs une part de vérité dans son système; il a mis en lumière que l'existence de Dieu, sa science et sa véracité sont des vérités révélées, qui peuvent être objet de foi; et de même, le fait de la révélation, par exemple, que tel homme ait été envoyé de Dieu pour parler en son nom, que tel livre ait Dieu pour auteur, que le donné révélé soit contenu dans l'Écriture et la tradition. Ce qui est objet formel de la foi peut donc être cru à son tour, être pris parfois comme objet matériel; et nous ne devons pas être moins attachés à ces dogmes qu'aux autres. Ce qui est excessif, c'est d'exiger qu'on croie de foi divine ces vérités dans tout acte de foi, et antérieurement à toute autre chose; qu'elles soient ainsi toujours objet matériel en quelque sorte, *quod creditur*, en même temps qu'objet formel, *quo creditur*. Même en concédant à Suarez que Dieu dans toute révélation révèle implicitement qu'il révèle et qu'il est véridique (point qui demeure plus discutable et plus discuté), il ne s'ensuit pas que Dieu nous oblige à croire dans tout acte de foi ces vérités comme révélées : il suffit de les connaître quand nous croyons autre chose, et de les croire quelquefois de foi divine, comme les autres vérités révélées. Il ne s'ensuit pas non plus que nous nous sentions poussés à les croire de foi divine dans tout acte de foi, ce qui est contre l'expérience. Il en est ici comme de la foi humaine : Suarez prétend que, toutes les fois qu'un homme parle et rend témoignage, il atteste en même temps son existence et son témoignage et sa véracité, soit; mais quand nous entendons parler quelqu'un et quand nous le croyons sur parole, nous ne pensons pas toujours qu'il nous atteste son existence, son témoignage et sa véracité, et par conséquent nous ne sommes pas poussés à croire ces choses-là sur sa parole; au moins souvent, sinon toujours, c'est uniquement par ailleurs que nous les connaissons et que nous les affirmons. — b) Suarez se sépare nettement des fidéistes, avec lesquels on a eu tort parfois de le confondre. Il est vrai que les fidéistes, eux aussi, fondent la foi sur la foi, mais dans un sens exclusif de toute préparation rationnelle et de tous motifs de crédibilité. Voir col. 176, 177. Suarez n'a pas ce sens exclusif. Voir col. 178. Avant l'acte de foi, il veut que nous affirmions l'autorité de Dieu et le fait de la révélation en vertu de motifs autres que le motif spécifique de la foi divine : démonstration philosophique, témoignages historiques, autorités humaines. C'est seulement dans l'acte de foi lui-même, au moment où l'auctoritas Dei revelantis va remplir sa fonction d'objet formel de la foi, que Suarez fait abstraction de ces autres motifs et de ces connaissances préalables, et par un effort de volonté n'admet plus l'autorité divine et le fait de la révélation que sur la parole de Dieu, c'est-à-dire par le motif de la foi divine, par une lumière objective différente de celle qui a immédiatement précédé. — c) Mais précisément ce changement de lumière pour les mêmes vérités, accompli sous l'influence de la volonté libre, est une complication à laquelle les fidèles ne songent pas et qu'ils auraient bien de la peine à exécuter, et que l'Eglise devrait absolument leur enseigner s'il était vrai que ce fût là, comme Suarez le suppose, une condition essentielle de l'acte de foi. Or l'Eglise ne la leur enseigne pas, elle n'est donc pas essentielle. Cette preuve décisive contre le système a déjà été développée à propos de la liberté de la foi, question connexe. Voir col. 427, 428. — d) On s'accorde à reprocher à ce système un vice de logique, qu'il n'est pas facile d'expliquer bien clairement. Nous l'indiquerons à notre manière, en renvoyant, du reste, aux auteurs cités qui l'ont exposé chacun à la

sienne. Nous croyons un dogme quelconque (objet matériel) en vertu de la connaissance que nous avons de l'*auctoritas Dei revelantis*, connaissance qui, d'après Suarez, doit, comme élément de l'objet formel, fonder la foi au dogme, et doit être, elle aussi, une connaissance de foi, pour que le fondement soit aussi solide que l'édifice. L'autorité de Dieu et le fait de la révélation devront donc, à leur tour, devenir en quelque sorte objet matériel de la foi, *quod creditur*, et nous devons les admettre à cause de l'objet formel qui spécifie la foi : en d'autres termes, ces deux vérités, prises comme objet matériel, devront s'appuyer sur elles-mêmes, prises comme objet formel. Or, il y a là un *cercle vicieux* : ou si l'on pense éviter ce cercle en dédoublant ces vérités suivant qu'elles sont considérées tour à tour, sous deux rapports différents, comme objet matériel et comme objet formel, comme chose révélée et comme chose qui révèle, et en multipliant les révélations qui se réfléchissent les unes sur les autres, alors ont ombe fatalement dans un autre procédé également vicieux en logique, le *processus in infinitum*. Je crois tel dogme, parce que Dieu l'a révélé ; et je crois qu'il l'a révélé, parce qu'il a révélé qu'il le révélait. La révélation, prise comme objet matériel M, s'appuiera sur la révélation prise comme objet formel F ; celle-ci, pour être un solide fondement selon les exigences du système, devra devenir à son tour, objet matériel M' et s'appuyer sur la révélation figurant de nouveau comme objet formel F', laquelle aura les mêmes raisons de devenir à son tour objet matériel M'' et de s'appuyer sur F''..., et ainsi à l'infini, sans pouvoir jamais rencontrer la base définitive que l'on cherche, c'est-à-dire une connaissance qui, d'une part, soit vraiment « foi divine » et, de l'autre, se suffise à elle-même, en sorte qu'on puisse s'arrêter à la foi, et qu'on n'ait pas besoin d'aller chercher plus loin. Impossible, en effet, de réunir ces deux conditions : par l'essence même des choses, la connaissance de foi, où Suarez cherche ce solide fondement, n'est pas une connaissance immédiate, une intuition qui se suffise à elle-même. Voir col. 98 sq.

2^e système, modification du premier : Arriaga, Mazzella, etc. — La modification principale que l'on a fait subir au système de Suarez a consisté dans une interprétation très large de sa formule *credere veracitatem Dei et factum revelationis*. On a entendu par là un assentiment surnaturel donné immédiatement à ces deux vérités dans leur fonction d'objet formel, mais un assentiment qui ne soit pas appuyé sur le motif spécifique de la foi. On a eu l'avantage d'éviter ainsi ces procédés de cercle vicieux ou de *processus in infinitum*, si souvent reprochés à Suarez. Mais on s'est écarté de sa pensée fondamentale, de baser la foi sur la foi, comme ayant seule la certitude suprême. Lui, il prend toujours le mot « croire » et le mot « foi » au sens propre, et dans l'exposé même de son système, il attaque ceux qui les prennent autrement. *De fide*, disp. III, sect. vi, n. 3, p. 63 ; n. 8 et 9, p. 65, 66. En fait de « lumière surnaturelle », il n'en veut pas d'autre ici que celle de la foi, qui atteindra ces vérités comme les autres objets de foi. Disp. II, sect. iv, n. 7, p. 24. Et il ne se donnerait pas tant de peine pour prouver que Dieu, toutes les fois qu'il révèle, révèle sa véracité et révèle sa révélation, s'il ne voulait pas les faire tenir par le motif spécifique de la foi proprement dite. Concluons que le 2^e système, tout en empruntant à Suarez quelque élément, est foncièrement différent du sien, comme le reconnaissent la plupart de ses partisans, qui ne font pas profession d'interpréter le maître, mais de l'attaquer. Il ne suffit donc pas, comme on l'a cru longtemps, de rejeter le système de Lugo, pour avoir un système suarézien *quant au fond*. Quoi

qu'en dise M. Bainvel, il y a *plus* de « deux théories théologiques de la foi catholique. » Et il y a bien de l'arbitraire dans ces cadres simplifiés où l'on veut enfermer toutes les théories : foi de simple autorité, se rattachant à Suarez ; foi scientifique, se rattachant à Lugo. Du reste, M. Bainvel, dans sa nouvelle édition, explique davantage ce qu'il blâme dans Suarez. *La foi et l'acte de foi*, 1908, p. 53, 54, en note. Tâchons de reconstituer la généalogie de ce 2^e système.

Arriaga, parce qu'il réfute Lugo, en partie, a été cité, nous l'avons vu, comme partisan de Suarez. Il emprunte bien à celui-ci les mots *credere veracitatem Dei*, mais il les entend au sens large et impropre. « La foi, dit-il, ne croit pas premièrement que Dieu est véridique parce qu'il le dit (motif spécifique de la foi). Autrement, il y aurait cercle vicieux : elle croirait sa véracité parce qu'il l'atteste, et elle croirait son attestation parce qu'elle le juge véridique. Elle croit donc cette véracité en comparant les termes « Dieu » et « véridique », *ex apprehensione terminorum* (sens très impropre du mot croire). Aussi, plusieurs disent que, de ce côté-là, l'assentiment de foi est évident. » *Disput. theologicæ, De fide*, disp. XIV, n. 5, Anvers, 1649, t. v, p. 198. Cette manière d'admettre, dans l'acte même de foi, la véracité de Dieu *ex apprehensione terminorum*, est, en réalité, empruntée à Lugo, comme nous le verrons. Un autre emprunt fait à Lugo est de supposer que l'*habitus fidei* n'est pas tellement lié au motif qui le spécifie, qu'il ne puisse atteindre la véracité divine immédiatement et sans passer par ce motif. « La vertu de foi, dit Arriaga, quand il s'agit de croire la véracité de Dieu, n'est pas actionnée (*non movetur*) par l'influence de la révélation, mais par sa nature intrinsèque, ou peut-être par l'évidence des termes. En effet, puisque cette véracité est l'objet formel de la foi elle-même, il doit y avoir dans la foi une puissance d'atteindre immédiatement cet objet pour lui-même. » *Op. cit.*, disp. XI, n. 21, p. 173. Comment Arriaga peut-il faire atteindre la véracité divine, vérité accessible à la raison naturelle, et prise par lui en dehors de la révélation, par un acte *surnaturel* de la vertu infuse ? C'est qu'il admet et prouve très au long qu'un acte surnaturel peut atteindre le même objet, même formel, qu'un acte naturel. *Loc. cit.*, disp. XIV, p. 197 sq. En quoi il s'écarte encore de Suarez pour se rapprocher de Lugo. Il réfute encore Suarez. *Op. cit.*, disp. I, n. 55 sq., p. 16 sq. Mais comment résoudre-t-il la grande difficulté de l'analyse de la foi ? Comment évitera-t-il de prendre pour dernière raison et motif suprême de la foi les preuves philosophiques et l'évidence intrinsèque de la véracité divine, et les motifs de crédibilité qui prouvent le fait de la révélation ? Il pense, avec Hurtado, pouvoir retenir ces deux vérités tout en faisant cesser l'influence causale de leurs preuves, et pouvoir leur donner ainsi, au moment de l'acte de foi, un assentiment *immédial*, grâce à la volonté : ce qui est le point fondamental du 2^e système. Pour le prouver, il fait appel à l'expérience : « Bien que nous ne puissions pour la première fois donner notre assentiment à un objet inconnu, si nous n'y sommes conduits par des prémisses, par un raisonnement, nous pouvons toutefois ensuite penser à cet objet, bien que nous ayons oublié les prémisses elles-mêmes. » Par exemple, nous retenons souvent une vérité reçue par ouï-dire, sans nous rappeler les témoins qui l'ont attestée : « Je pense que Rome existe, et je ne sais plus qui me l'a dit, » etc. *Op. cit.*, disp. III, n. 58, p. 54. Que penser de cette théorie ? Lugo, discutant contre Hurtado, a rejeté ces prétendues expériences, en notant qu'il nous reste dans ces cas-là un vague souvenir, qui sert d'intermédiaire et de preuve, en sorte que la connaissance ne devient pas immédiate ; il répugne d'ailleurs à la nature de l'esprit humain d'admettre

immédiatement une proposition essentiellement médiate, d'admettre sans preuves une proposition neutre par rapport à nous. *Disputationes, De fide*, disp. I, n. 86-98, Paris, 1891, t. I, p. 54 sq. Nous avons nous-même parlé de ce *souvenir confus* des preuves, qui peut suffire à faire raisonnablement admettre un énoncé. Voir col. 178, 316, 317. Nous avons cité la théorie de Newman sur cette accumulation spontanée de petits faits maintenant oubliés, qui ont laissé dans l'esprit certaines conclusions. Voir col. 319, 320. William G. Ward, tout en admirant l'observation psychologique de Newman, a bien fait remarquer (comme Lugo) que ces conclusions laissées dans l'esprit dépendent toujours des prémisses anciennes qui les ont données, et dont on garde le souvenir confus, qu'elles en tirent tout ce qu'elles ont de force et de certitude, *Dublin review*, octobre 1869, p. 427 sq. Quoi qu'il en soit, nous saisissons dans Arriaga le passage du 1^{er} système au 2^e, grâce à une interprétation trop large du *credere* de Suarez, et à d'autres modifications; et nous voyons le principe fondamental du 2^e système déjà nettement posé.

Viva, en cherchant à rester suarézien, a adopté plusieurs points de la théorie d'Arriaga, qu'il cite plusieurs fois et croit un disciple de Suarez. « Les motifs de crédibilité et l'autorité de l'Église, dit-il, nous amènent à une connaissance moralement certaine de l'existence de la révélation. Ensuite, oubliant ces motifs, ou les rejetant, nous pouvons affirmer immédiatement l'existence de la révélation à cause de sa vérité intrinsèque. » *Cursus theologicus*, 7^e édit., Padoue, 1755, part. IV, disp. I, q. IV, n. 8, p. 42. Il dépend de la volonté libre, d'après lui, de nous faire adhérer à l'existence de la révélation de l'une ou l'autre manière : soit à cause de ses motifs, soit sans ses motifs (pourvu qu'ils aient précédé comme condition). *Loc. cit.*, n. 9, 11, p. 43, 44. On trouvera des citations plus abondantes de Viva, avec leur réfutation, dans Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., t. VIII, n. 347, p. 157, 158.

Au XIX^e siècle, quand on reprit les études scolastiques, on commença par ne connaître sur l'analyse de la foi que les deux systèmes de Suarez et de Lugo; plusieurs se croyaient obligés de choisir ou l'un ou l'autre, et pensaient prouver l'un simplement en réfutant l'autre (par exemple, Franzelin, *loc. cit.*, p. 649). Kleutgen, après avoir défendu celui de Lugo dans la première édition de sa *Theologie der Vorzeit*, s'aperçut, grâce aux critiques de Schüzler et de Scheeben, que ce système n'était pas pleinement satisfaisant; il l'avoue dans son volume complémentaire, *Beilagen*, etc., fasc. 3^e, Munster, 1875, part. II, *Zur Lehre vom Glauben*, p. 49. Mais il ne proposa point un troisième système différent de ceux de Suarez et de Lugo. Mazzella eut alors le mérite d'essayer un *tertium quid*. Revenu du système de Suarez, qu'il avait auparavant suivi sans enthousiasme, nous dit-il dès sa 3^e édition, il parcourt à peu près le même chemin qu'Arriaga. Comme lui, il part de la formule suarézienne *credere veracitatem Dei*, en changeant le sens du mot *credere*. Comme lui, il note qu'on pourrait garder cette formule en ce sens, que la foi, c'est-à-dire la vertu infuse de foi, atteint l'objet formel en même temps que l'objet matériel, celui-ci médiatement et par le motif spécifique de la foi, ce qui est proprement « croire », celui-là immédiatement et non point par le motif de la foi, qui jetterait inévitablement dans le cercle vicieux, ou dans le *processus in infinitum*. *De virtutibus infusis*, 6^e édit., Naples, 1909, prop. 31^e, n. 816, 817, p. 417, 418. Les théories d'Arriaga lui arrivent, du reste, à travers Viva, qu'il cite. *Ibid.*, n. 806, p. 408, 409. Comme eux, il cherche à oublier les motifs de crédibilité, il « en fait abstraction » et, après avoir ainsi dépouillé en quelque sorte l'objet formel de ses

preuves nécessaires, il recourt à un coup d'état de la volonté libre pour faire admettre immédiatement et sans preuves un objet formel qui est loin d'être immédiatement évident. *Loc. cit.*, n. 819, p. 419 sq. Le motif spécifique de la foi, au moment même où il fonctionne, il l'appelle *non visum, non apparen*, croyant suivre en cela saint Thomas, qui n'avait pourtant donné ces qualifications qu'à l'objet d'attribution, aux mystères. Voir ce que nous avons dit du système de Mazzella sur la liberté de la foi, très lié à la question présente, col. 422, 423. Cette obscurité qu'il veut mettre dans l'objet formel *quo*, dans le motif spécifique de la foi, est d'autant plus étrange que ce motif est destiné à éclairer du dehors le mystère qu'il fait admettre, et à faire passer l'esprit du connu à l'inconnu. Mais Viva, qui suivait Mazzella, avait cru répondre à cette difficulté en disant : « En quel sens le motif doit-il être plus connu que l'objet matériel? En ce sens qu'il doit être connu en premier lieu, et plus immédiatement; mais non pas en ce sens qu'il doit être plus clair, plus évident. Il est vrai, dans les connaissances naturelles, l'intelligence, pour éviter le danger de se tromper, va du plus connu au moins connu; mais cela n'a pas lieu dans les connaissances surnaturelles, où il n'y a aucun danger d'erreur (comme si l'homme avait conscience de la surnaturalité de son acte pour se préserver du danger d'erreur, et comme si le surnaturel changeait les lois essentielles de l'esprit humain !) » *Loc. cit.*, q. III, a. 2, n. 12, p. 36. Ainsi, sous l'influence directe de Viva, se forma le système. Présenté sous le patronage de saint Thomas, il fut bien accueilli par ceux que frappait l'insuffisance des systèmes de Suarez et de Lugo, dont Mazzella, d'ailleurs, donnait une bonne réfutation. Mais plusieurs finirent par abandonner le sien à son tour quand ils en eurent constaté les défauts, quand ils comprirent qu'en dehors de ces trois systèmes on pouvait encore trouver autre chose.

M. Bainvel en a fait brièvement la critique. « Le motif intrinsèque de la foi n'est donc (pour Mazzella) ni l'autorité en tant que vue, ni l'autorité en tant que crue. Qu'est-ce alors? » *La foi et l'acte de foi*, 2^e édit., 1908, p. 54. Et plus loin il note que cette idée de chercher l'obscurité de la foi du côté du motif, de l'objet formel, n'est pas acceptable. *Op. cit.*, part. I, c. VI, p. 95. Voir ce que nous avons dit, col. 439. « C'est la volonté, dit encore M. Bainvel, qui fait passer l'esprit de la science à la foi. L'esprit perd-il pied dans ce passage, fait-il vraiment le saut dans la nuit?... L'acte de foi ne saurait se faire ainsi, étant un acte intellectuel, un acte de connaissance. La vérité ne cesse pas d'être présente à l'esprit, et présente dans une lumière d'évidence. Ce n'est pas l'évidence du vrai, mais c'est l'évidence de créabilité. » Part. II, c. X, p. 184, 185. « Il ne faut donc pas regarder l'acte de foi comme un acte aveugle — autant vaudrait dire qu'on peut voir en fermant les yeux — la lumière ne manque pas un instant... Elle ne cesse de me montrer que j'ai raison d'affirmer. » *Loc. cit.*, p. 186, 187. Mais à côté de ces passages de M. Bainvel, nous en lisons d'autres du même auteur qui rendent un son différent et se rapprochent beaucoup de Mazzella : « Mon seul motif est l'autorité de celui qui parle : je m'y arrête sans songer plus loin, je fais abstraction de mon évidence préalable. » *Op. cit.*, part. I, c. III, p. 37. Si je « fais abstraction » de l'évidence de crédibilité, comment reste-t-elle « présente à l'esprit » ? Et plus loin : « Les uns (Lugo, et en général les partisans de la foi scientifique) font entrer dans l'acte de foi la vue, au moins indirecte, de la vérité; les autres (Suarez, et en général la foi d'autorité que soutient M. Bainvel), tout en supposant cette vue comme condition préalable, en font abstraction dans l'acte

même. » *Loc. cit.*, c. iv, p. 53. Entre ces deux séries de textes, la pensée de M. Bainvel semble rester un peu flottante. Serait-ce parce qu'il a d'abord trop dépendu de Suarez et de Mazzella, dont il prétend encore garder « l'idée fondamentale, » part. I, c. iv, p. 55, en note, et qu'ensuite il y a joint le système du cardinal Billot dont nous parlerons tout à l'heure, sans assez remarquer combien ce dernier système s'éloignait de Suarez et de Mazzella? Quoi qu'il en soit, on désirerait plus de précision.

Nous en dirons autant de Lahousse, qui, après avoir réfuté successivement les systèmes de Suarez, de Lugo et de Mazzella, adhère enfin à une théorie qu'il décrit ainsi : « Après que l'*auctoritas Dei revelantis* a été présentée à l'esprit et prouvée par les motifs de crédibilité, l'intellect peut, sous l'empire de la volonté, se tourner maintenant vers la seule considération de la divine autorité et de l'objet matériel à croire, et affirmer la convenance de l'attribut et du sujet dans la proposition révélée, ayant pour motif unique la divinité de l'autorité de Dieu qui révèle. » *De virtutibus theologicis*, 1900, p. 182. Cette opinion, pour laquelle Lahousse allègue Kleutgen, Wieser, Denzinger, Smits, Frins, ne revient-elle pas en définitive à celle de Mazzella? En tout cas, on ne voit pas assez clairement le contraire. Mendive, lui, déclare suivre le système de Mazzella. *Loc. cit.*, n. 192, p. 432.

Critique du 2^e système. — a) Il a le mérite d'éviter le vice de logique reproché à l'analyse de Suarez. — b) Mais il n'évite pas l'autre inconvénient du 1^{er} système, d'exiger comme élément essentiel une certaine manière de connaître l'*auctoritas Dei revelantis*, qui ne se présente pas naturellement et nécessairement aux fidèles, et que l'Église devrait donc leur enseigner, ce qu'elle ne fait pas. — c) Bien que les partisans de ce système échappent au fidéisme, ainsi que Suarez, en exigeant des preuves avant la foi, cependant l'abstraction qu'ils font de ces preuves dans l'acte même fait trop ressembler l'acte de foi, ainsi isolé de sa préparation rationnelle, à un *motus animi cæcus* dont ne veut pas le concile du Vatican. Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1791. Il ne suffit pas, en effet, que les jugements de crédibilité aient été des actes raisonnables, grâce aux preuves auxquelles ils s'appuyaient : il faut que l'assentiment de foi, qui leur succède, soit raisonnable aussi ; et il ne peut l'être que par sa liaison avec ces preuves. Si dans votre esprit vous coupez la liaison, si vous « faites abstraction » des preuves, elles sont alors pour votre acte de foi comme si elles n'avaient jamais existé ; n'ayant aucune influence sur lui, elles ne peuvent le rendre raisonnable. — d) Le coup de volonté que, dans l'absence de cette lumière, on invoque comme un *deus ex machina* pour amener le dénouement, se ressent trop du faux système du *despotisme de la volonté*. Voir ce que nous en avons dit à propos de la liberté de la foi, col. 406 sq. — e) Enfin les comparaisons, par lesquelles on cherche à justifier le système, ne sont pas des raisons, comme déjà Franzelin, à propos d'une comparaison souvent reproduite du cardinal Gotti, le faisait remarquer dans son traité *De traditione*, 1875, p. 636, en note. « Ces jugements sur la véracité divine et sur le fait de la révélation, dit M. Bainvel, me conduisent à la porte du sanctuaire, ils me mettent sur le seuil, mais ils ne font rien pour m'y faire entrer, ils n'ont aucune influence logique sur l'acte de foi lui-même. » *Op. cit.*, part. I, c. iv, p. 52. Cf. c. v, p. 63. La comparaison même ne pourrait-elle pas se retourner contre le système? Quelqu'un vient la nuit à un sanctuaire, sa lanterne à la main : elle le conduit jusqu'au seuil, et il pourra, en effet, la laisser au dehors ou l'éteindre, si l'église est d'ailleurs éclairée. Mais s'il trouve l'édifice sans lumière, il fera bien de garder la sienne, et de s'en servir au sanctuaire

même. Or les mystères de la foi n'ont rien en eux qui motive l'affirmation plutôt que la négation, et l'autorité de Dieu ainsi que le fait de la révélation, intermédiaires destinés à nous faire affirmer les mystères, ne sont pas ces vérités évidentes de soi, et qui se passent de preuves. C'est donc le cas de ne pas éteindre la lumière de ces preuves, si petite soit-elle, et de pénétrer avec elle jusque dans le sanctuaire ténébreux. Et nous ne voyons pas bien comment s'applique ici la comparaison du P. de Mandato, disciple de Mazzella, nous objectant « qu'il serait ridicule, quand une salle est éclairée par un flambeau, de chercher un autre flambeau pour voir le premier, puisqu'on aurait autant de raison d'en demander un troisième pour voir le second, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. » *De actu fidei, synopsis*, Prato, 1895, p. 24. L'autorité de Dieu et le fait de la révélation, n'étant pas pour nous des vérités qui brillent de leur lumière propre, ne peuvent être comparées à un flambeau, à une source de lumière. Si l'on écarte, au moment de la foi, la lumière que leurs preuves réfléchissent sur elles, elles seront alors dans les ténèbres. Si l'on continue, au contraire, de projeter sur elles la lumière de leurs preuves, présentes au moins confusément à l'esprit, il n'y a pas de danger d'aller « à l'infini », parce que ces preuves rationnelles, ces motifs de crédibilité sont fondés sur des premiers principes et des faits immédiatement évidents, où l'esprit humain peut et doit s'arrêter d'après sa loi. M. Bainvel lui-même n'a pu s'empêcher de dire ailleurs : « L'acte de foi n'est pas une vision de la vérité ; mais il se fait dans la lumière, et le flambeau de la raison ne vient pas s'éteindre dans le sanctuaire de la foi. » *Op. cit.*, part. II, c. x, p. 189. On trouvera une réfutation de Mazzella, assez développée sur certains points, dans Stentrup, *De fide*, Inspruck, 1898, thes. xxiv, p. 174 sq.

3^e système, modification du second : Rassler, Ulloa, etc. — Pour mieux expliquer comment on peut, dans l'acte de foi, affirmer immédiatement, et en faisant abstraction de leurs preuves, ces deux propositions : « Dieu est véridique, il a été révélé tel dogme, » plusieurs théologiens, au lieu de recourir à un coup de volonté dans la nuit, ont préféré recourir à une grâce illuminatrice qui fasse joindre immédiatement le sujet et l'attribut de chacune de ces propositions, sans passer par aucun intermédiaire logique. C'est la grâce qu'ils appellent *illustratio suasiva*, du côté de Dieu qui illumine, ou *apprehensio suasiva*, du côté de l'homme qui saisit. Nous l'avons décrite, d'après eux, sous le nom de « suggestion divine ». Voir col. 254, 255. Christophe Rassler, célèbre controversiste, donne un développement très abondant à cette théorie. *Controversia theologica de ultima resolutione fidei divinæ*, Dillingen, 1696. Il se réclame entre autres de Barthélemy Caregno, son maître, et d'un autre célèbre professeur au collège romain, Nicolas Martinez. Il réfute le système de Suarez, p. 107 sq., approuve la formule du 2^e système, que l'on peut connaître et affirmer la révélation immédiatement, sans un motif qui en soit distinct, p. 234 sq. Mais à cette objection que le 2^e système avait peine à résoudre : « Une vérité cachée, comme l'existence de la révélation ancienne de tel mystère, ne peut, sans un motif distinct d'elle-même qui l'éclaire pour nous, mouvoir notre intelligence et l'engager à lui donner son assentiment, » il répond qu'en effet cette vérité est cachée si on la prend en dehors de l'*illustratio suasiva*, mais non pas si on la prend sous cette lumière surnaturelle, p. 247 sq. A cause de cette illumination dont son motif propre est éclairé, l'acte de foi pourra être actionné par ce motif, et raisonnablement s'arrêter à lui en dernière analyse sans être forcé d'aller chercher plus loin un nouveau motif, une base objective ultérieure, p. 269, 299. Ainsi sera résolue la fameuse diffi-

culté de l'analyse de la foi. De plus, quoiqu'il puisse y avoir des cas exceptionnels où le fidèle réfléchira sur cette illumination soudaine prenant la place des motifs de crédibilité, où il en reconnaîtra avec certitude le caractère miraculeux, d'ordinaire il n'en sera pas ainsi, p. 300 sq. Dans les cas exceptionnels où elle sera sûrement reconnue comme surnaturelle, l'*illustratio suasiva* jouerait le rôle d'une nouvelle révélation, agirait à la façon d'un objet *ut quod*, et ferait partie de l'objet formel de la foi, p. 280 sq. Mais en général elle agira seulement *ut quo*, d'une manière latente et du côté du sujet; non pas comme un objet ou un motif, mais comme une simple application de l'objet formel ou motif spécifique de la foi; et le sujet qui en sera aidé n'en discernera pas le caractère, p. 305. Voir ce que nous avons dit, col. 238, 129. Ce n'est donc pas retomber dans la théorie du *discerniculum experimentale*. Voir col. 246 sq. Enfin, dit Rassler, si on veut laisser plus de jeu à la volonté libre, on doit supposer que cette *illustratio suasiva* ne force pas la conviction, (ce qui est assez indiqué par le mot *suasiva*), en d'autres termes, qu'elle ne produit pas, ordinairement du moins l'*evidentia attestantis*. Voir col. 399 sq. D'ailleurs, cette grâce, si elle fait joindre immédiatement les termes de l'énoncé, n'en montre pas la connexion comme le fait l'évidence parfaite, ce qui suffirait déjà pour qu'on ne puisse dire qu'elle donne « l'intuition », p. 256 sq. Ulloa reprend ce système : « Quand nous sommes dociles, attentifs et déjà préparés par les motifs de crédibilité, dit-il entre autres choses, Dieu met en nous cette faible lumière, ce crépuscule céleste (l'*apprehensio suasiva*), qui est comme sa voix et son enseignement. Cette appréhension nous découvre l'existence et le sens de cette révélation faite autrefois, sans s'appuyer sur les arguments de crédibilité comme motifs, mais en supposant leur connaissance préalable. Car de même que Dieu, dans sa providence ordinaire, ne fait croître les récoltes que si la culture du champ a précédé, ainsi dans sa providence ordinaire il ne donne cette sainte lumière qu'après la culture de l'intelligence par ces arguments. Grâce à cette appréhension suasive, la révélation, son existence, son sens, nous apparaissent donc immédiatement dans une demi-obscurité, dans une demi-clarté, assez enfin pour que nous puissions donner notre assentiment à cette révélation pour elle-même. » *Theologia scholastica*, Augsbourg, 1719, t. III, disp. III, c. x, n. 157, p. 143. Cette explication rend plus acceptable la formule donnée par Kilber (suarézien). « L'analyse de la foi s'arrête aux motifs de crédibilité comme à une *dispositio*, ou dans la ligne des dispositions, » tandis qu'elle s'arrête à l'*auctoritas Dei repelantis* dans la ligne propre de la foi, dans la ligne du motif spécifique, *De fide*, n. 162, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. VI, col. 538; formule reproduite par Mazzella, *loc. cit.*, disp. III, a. 11, Naples, 1909, p. 433, et par d'autres. Au XVIII^e siècle, nous voyons le 3^e système suivi par plusieurs théologiens, comme Antoine Erber, *Theologia speculativa*, Vienne, 1748, t. IV, n. 439 sq., p. 428 sq.; Nicolas Schmitt, *Tractatus de fide, spe et caritate*, 2^e édit., Tynau, 1759, n. 154 sq., p. 176 sq.

Critique du système. — a) Il perfectionne le précédent en ceci : après avoir laissé les motifs de crédibilité à la porte du sanctuaire de la foi, il prend soin de l'éclairer surnaturellement et de faire entrevoir l'autorité divine et le témoignage divin par une nouvelle lumière. — b) Nous avons déjà admis la possibilité de l'*illustratio suasiva*. Voir col. 255. Mais nous n'avons pu accorder qu'on généralisât son existence. Voir col. 256. Or ce système la généralise chez tous les fidèles, puisqu'il en fait un postulat nécessaire de la genèse et de l'analyse de la foi. — c) En cas d'insuffisance des motifs de crédibilité, on comprend que Dieu recoure

à ce genre de suppléance surnaturelle pour venir en aide à une âme bien disposée qui ne voit pas ou qui ne voit plus ce qu'il lui faut pour croire. Voir col. 300, 316 sq. Mais dans le cas contraire, quand les motifs de crédibilité donnent la certitude morale suffisante, on ne conçoit pas pourquoi Dieu, après s'être servi de ces motifs, de ces causes secondes, leur substituerait soudain, au moment de l'acte de foi, son action immédiate et en quelque sorte miraculeuse, pour ne pas donner plus de lumière en fin de compte; car cette intervention divine, d'après ses défenseurs, laisse l'objet formel, qu'elle devait éclairer, dans la demi-obscurité d'un crépuscule; et c'est une bien singulière manière de connaître, où l'on affirme sans voir la connexion des termes. — d) S'il n'y avait pas d'autre élément surnaturel dans la foi, ce serait une raison d'admettre cette grâce dans tous les fidèles. Mais il y a déjà une grâce actuelle prévenante, distincte de cette suggestion divine. Voir col. 256, 365. Il y a la vertu infuse de foi, qui produit l'acte même, et influe peut-être déjà auparavant sur la perception de la crédibilité. Voir col. 240 sq., 366 sq. — e) Si c'était la solution unique et nécessaire du problème de l'analyse, ce serait une raison d'admettre cette hypothèse. Mais si d'autres solutions ont une égale probabilité avec moins de complication, et sans multiplier autant le surnaturel et le quasi-miraculeux, c'est une raison de les préférer.

4^e système : Lugo. — Comme les systèmes précédents, celui-ci tient pour objet formel de la foi ces deux propositions ou prémisses : « Ce que Dieu révèle est vrai. Il a révélé, par exemple, l'incarnation. » Lugo, *Disputationes scholasticæ, De fide*, disp. I, n. 77, Paris, 1891, t. I, p. 50. Cf. n. 114, p. 67. Comme les précédents, Lugo veut que l'assentiment surnaturel de foi, produit par la vertu infuse, affirme cet objet formel lui-même, et non pas seulement l'objet matériel et direct : « L'incarnation est vraie. » Il reconnaît s'accorder avec Suarez en ce point. *Op. cit.*, disp. I, n. 82, p. 52; cf. n. 116, p. 67. En conséquence, comme Suarez, il admet un *discursus* virtuel dans l'acte même de foi. Il considère même comme possible un *discursus* formel, où la foi surnaturelle affirmerait par des actes successifs les deux prémisses et la conclusion. Disp. VII, sect. I, p. 359 sq.; disp. I, n. 74, p. 49. Enfin, comme les précédents, il part de ce principe que, le fondement devant être aussi solide que l'édifice, ces deux prémisses, qui composent l'objet formel, doivent avoir une certitude au moins égale à celle de leur conclusion, qui est l'objet matériel. Voilà pourquoi, comme les précédents, il veut que ces prémisses soient affirmées par la faculté élevée, par l'*habitus fidei* qui leur donnera une certitude supérieure. Disp. I, n. 82, p. 52; n. 104, 105, p. 62, 63. Elles demandent donc, pour être perçues au moment de l'acte, la lumière *subjective* de la vertu infuse, qui se tient du côté du sujet et agit *ut quo*. Voir col. 238, 240.

Où il se sépare des précédents, c'est sur la lumière *objective* qui doit montrer ces prémisses à l'assentiment de foi, et conséquemment sur le genre de connaissance auquel elles appartiennent du côté de leur motif. Le premier système disait : « Dans l'acte même de foi, elles ne sont plus admises à cause de leurs preuves, elles sont crues sur la parole de Dieu, c'est une connaissance de foi au sens propre du mot. » Le second et le troisième disaient : « Elles ne sont pas admises à cause de leurs preuves, ni non plus sur la parole de Dieu, mais immédiatement en elles-mêmes, sous l'empire de la volonté et de la grâce. » Lugo dira, en se rapprochant de cette dernière formule, mais en l'interprétant différemment : « Elles sont admises immédiatement en elles-mêmes, non pas en ce sens qu'on les prenne séparément de leurs preuves, mais en ce sens qu'on prend, au contraire, chacune de ces prémisses avec ses preuves

tellement renfermées en elle, tellement fusionnées avec elle, qu'il n'en résulte plus qu'une seule proposition immédiatement connue, d'une connaissance qui tient de la vision. » Nous ferons mieux comprendre ce point fondamental de son système en exposant tout de suite les artifices de dialectique auxquels il a recours afin de transformer ces deux prémisses, majeure et mineure, en deux propositions immédiatement connues par elles-mêmes, et en quelque sorte vues.

a) *La majeure* : Ce que Dieu révèle est vrai. — On peut, d'après Lugo, donner à cette proposition une forme conditionnelle. « Car la vérité du mystère, dit-il, peut sortir de ces deux prémisses : Si Dieu révèle, il dit vrai : or il a révélé l'incarnation. Impossible que ces deux propositions soient vraies, sans que l'incarnation le soit aussi. Nous pouvons donc partir d'une proposition conditionnelle : Si Dieu parle, il dit vrai ; ou bien : Si Dieu existe, il est souverainement véridique. Cette proposition conditionnelle ne semble avoir besoin d'aucun moyen terme, d'aucune preuve, elle se vérifie immédiatement *ex apprehensione terminorum*. Si l'on pénètre ces deux termes : Dieu, c'est-à-dire l'être premier et souverainement parfait, comble de toutes les perfections ; la *véracité* souveraine, grande perfection de la nature intellectuelle, aussitôt et en vertu des termes, on voit que, si Dieu existe, il doit être souverainement véridique. Pour affirmer cela, nous n'avons besoin d'aucun autre motif ou moyen de preuve. » *Loc. cit.*, disp. I, n. 100. Le but que Lugo poursuit, on le devine aisément, c'est de pouvoir arrêter l'analyse à la véracité divine, sans être obligé d'en sortir pour aller chercher un motif ultérieur.

b) *La mineure* : Dieu a révélé l'incarnation. — Pour montrer que cette proposition est immédiatement connue (véritable paradoxe), Lugo rappelle que l'Écriture et les Pères assimilent la foi divine à la foi humaine, et il examine l'acte par lequel, avant de croire à la parole humaine, nous identifions et reconnaissons un témoin, ou nous authentiquons un témoignage. « On ne peut nier que ce ne soit le plus souvent un assentiment immédiat. » *Loc. cit.*, n. 117, 118, p. 68. « Quand j'entends Pierre, je ne raisonne pas..., mais je compare immédiatement la voix que j'entends avec mon idée de la voix de Pierre, et je dis : Celle-ci est la voix de Pierre comme celle-là. De même dans la question présente. » *Loc. cit.*, n. 123, p. 71. Il s'agit d'arriver à cet énoncé : L'incarnation, qui est proposée par l'Église à ma foi, est vraiment révélée, vraiment parole de Dieu. « Entre cette proposition de l'Église, dit-il, confirmée par tant de miracles, attestée par les martyrs, acceptée par des hommes savants et vertueux, etc., et la parole de Dieu, c'est-à-dire entre les deux termes de l'énoncé, il apparaît... une telle connexion que l'intelligence peut donner immédiatement un assentiment, et peut même, avec le secours de la volonté, dire sans aucune crainte : Ceci est la parole de Dieu, ou : Ceci est proposé de la part de Dieu. Ainsi l'intelligence ne raisonne pas ; elle n'a pas cet acte discursif : Ceci est la révélation de Dieu, parce que l'Église avec sa grande autorité humaine le propose, parce que les miracles le confirment, etc. Mais elle considère d'une part toute cette proposition de l'Église, le témoignage des martyrs, les miracles, etc., comme l'un des termes, d'autre part, la parole de Dieu, et elle compare entre eux, sans aucun *discursus*, ces deux termes, entre lesquels elle trouve une telle connexion que, par leur seule appréhension et comparaison sans aucun raisonnement, elle peut produire un assentiment immédiat... Vous me direz : Quoique Dieu me parle d'une certaine façon par la bouche de l'Église, par les miracles, etc., moi cependant n'entends pas immédiatement l'Église (son magistère suprême), je ne vois pas les miracles, les martyrs, etc. ; mais j'apprends tout cela de mes

parents, ou je le lis dans les livres... Je ne peux donc pas juger *immédiatement* que Dieu me parle par une révélation médiate, mais tout au plus je le croirai (de foi humaine) parce que je l'apprends de mes parents, ou que je le trouve dans les livres, etc. — Je réponds : De même que les miracles, les martyrs, etc., ont été en quelque manière la voix de Dieu..., de même les parents, les maîtres, les livres, qui m'atteignent immédiatement, sont en quelque sorte l'organe de Dieu, par lequel il a daigné me parler en quelque façon et médiatement. Quand donc la doctrine de la foi m'est suffisamment proposée par les livres, les prédicateurs, etc., c'est comme si Dieu traitait avec moi et me parlait. » *Loc. cit.*, n. 124, 125, p. 71, 72. Ainsi tout se réduit à ce jugement très simple : La voix que j'entends, me proposant l'incarnation comme révélée, est la voix de Dieu.

Reste un point du système, relativement secondaire pour ce qui est de l'analyse de la foi. Lugo, voulant sauver la *liberté* de la foi d'après sa manière de la concevoir, voir col. 412, suppose que la mineure, bien que connue *immédiatement*, ne l'est pas *évidemment*. Ces deux qualités de la connaissance sont séparables. Ainsi « quand j'entends, dit-il, la voix de Pierre dans le lointain, ou que je vois seulement son écriture, il peut arriver que je doute si c'est bien sa voix ou son écriture ; je vois cependant alors une telle ressemblance avec la voix ou l'écriture de Pierre que, bien que n'ayant pas la clarté et l'évidence, je puis juger très probablement (ou avec une certitude morale) que c'est sa voix ou son écriture. De même pour Dieu... D'ordinaire, il n'est pas entendu distinctement, mais confusément, surtout quand il parle par des envoyés ou des ministres : et pourtant, bien qu'obscurément et sans évidence, nous pouvons croire *immédiatement* que c'est sa voix, ou son envoyé, ou son écriture. » *Loc. cit.*, n. 118, p. 68, 69. L'assentiment immédiat, aidé par la volonté, peut alors être certain, bien qu'il ne soit pas évident, n. 121, p. 69, 70. A cause de cette influence de la volonté, on peut l'appeler *credere*, dans un sens large, n. 129, p. 73.

Le système dans son ensemble a été suivi par quelques théologiens, comme le jésuite Haunold : *Cardinalis de Lugo, in explicanda resolutione fidei, supra ceteros eminiuit, Theologia speculativa*, l. II, De fide, c. 1, contr. V, n. 112, Ingolstadt, 1670, p. 339, et de nos jours le cardinal Franzelin : *Mihi doctrina card. de Lugo omnino vera videtur. Loc. cit.*, p. 649. Kleutgen l'a aussi très bien exposé. Le scotiste Mastrius l'admet. Voir col. 473. Plusieurs théologiens anciens de la Compagnie de Jésus s'y rattachent en partie, avec un mélange d'autres éléments. Nous l'avons vu pour Arriaga, col. 476. Du système de Lugo, Pérez, Pallavicini, Esparza ont pris le « point principal », d'après Haunold qui les connaît bien. *Loc. cit.* Franzelin a raison de citer encore Hurtado, et même Ripalda qui, tout en attaquant Lugo sur certains points, le loue d'avoir éclairé cette question très obscure, *De ente supernaturali*, etc., Paris, 1873, t. VII, De fide, disp. III, n. 45, p. 56, et soutient lui-même cette opinion toute semblable : « La révélation meut *immédiatement* à l'assentiment de foi, si on la prend non pas seulement, par abstraction, dans ses éléments intrinsèques, mais encore (d'une manière concrète) dans ses éléments extrinsèques qui nous sont connus, c'est-à-dire en tant que confirmée par les miracles, l'autorité de l'Église et les autres notes qui la rendent croyable. » *Loc. cit.*, n. 54, p. 59.

Critique du système. — a) Ne séparant pas de leurs preuves, au moment de l'acte de foi, les deux jugements sur l'autorité divine et le fait de la révélation, Lugo les fait produire d'une manière raisonnable, sans recourir à aucun tour de force de la volonté ou de la

grâce, en quoi il l'emporte sur les systèmes précédents. D'autre part, il sauvegarde le surnaturel, en les faisant procuire par la vertu infuse. Mais, dira-t-on, la vertu infuse peut-elle s'exercer sur un objet purement éclairé par la lumière naturelle de la raison? On ne voit pas d'impossibilité à ce que l'*habitus fidei*, ordonné qu'il est à son motif spécifique, atteigne non seulement les propositions éclairées par ce motif et garanties par lui, mais encore ce motif même, bien qu'éclairé et garanti d'une manière différente. On ne voit pas non plus d'impossibilité à ce qu'un acte qui est surnaturel du côté de sa cause efficiente (la vertu infuse) atteigne un objet éclairé par la raison naturelle, tel que la divine autorité; même en dehors de Lugo et de ceux qui dépendent de lui, beaucoup de théologiens l'admettent, et tout récemment le cardinal Billot; l'école scotiste l'admet; une partie de l'école thomiste elle-même ne fait-elle pas procuire ainsi par l'*habitus fidei*, avant l'acte de foi, un jugement dont l'objet est accessible à la raison et présenté alors par la raison, le jugement de crédibilité pratique : « Je puis, je dois croire sur la parole de Dieu? » Voir col. 241, 268-270.

b) Mais ce qui a été critiqué le plus généralement, c'est, tout en voulant faire connaître l'objet formel à la lumière objective de la raison, de prétendre que la connaissance en est immédiate, *ex apprehensione terminorum*. Quant à la véracité divine, un des éléments de cet objet formel, notons d'abord avec Wilmers qu'il ne suffit pas de la connaître conditionnellement, parce que nous ne pourrions alors en tirer une affirmation absolue du mystère : « Notre assentiment au mystère, par exemple à l'incarnation, est absolu et non conditionnel; nous ne disons pas : Je croirais l'incarnation, si Dieu est véridique, mais : Je crois l'incarnation, parce que Dieu est véridique et qu'il l'a révélée. Il s'ensuit que notre affirmation du motif ou objet formel, elle aussi, doit être absolue selon tous ses éléments. » *De fide divina*, prop. 77, p. 373. Il s'ensuit pareillement que, pour avoir la foi, il faut connaître l'existence de Dieu d'une manière absolue. C'est la véracité réelle d'un Dieu réel qui influe sur nous, ce n'est pas la véracité possible d'un Dieu hypothétique. Dans tout témoignage donnant la certitude, il faut au témoin non pas une véracité possible, mais une véracité réelle et connue comme telle. La véracité qu'il faut ici contient donc implicitement l'existence réelle de Dieu. « On nous dit : Si Dieu existe, il a une souveraine véracité. Mais l'existence d'un Dieu véridique, si elle est seulement affirmée sous condition, ne peut mouvoir à un assentiment absolu et réel, tant qu'on ne sait pas que la condition est remplie et vérifiée, c'est-à-dire tant qu'on ne sait pas que Dieu, souverainement véridique, existe. » Wilmers, *loc. cit.* Sans doute, on peut tourner les deux prémisses de diverses manières : on pourra poser la majeure sous forme conditionnelle, comme le veut Lugo; mais on n'y gagnera rien, car tout ce qui restera en suspens dans la majeure devra du moins être fixé et connu sous forme absolue dans la mineure, puisque, d'une manière ou d'une autre, l'existence et la véracité de Dieu doivent être connues et affirmées inconditionnellement avant la conclusion. Or, l'existence de Dieu ne peut être connue que médiatement. Voir ONTOLOGISME. Qu'il mette l'existence absolue de Dieu dans la majeure ou dans la mineure, qu'il l'affirme explicitement ou implicitement, Lugo ne peut en faire une connaissance immédiate sans tomber dans l'ontologisme. L'existence de Dieu une fois prouvée, il faut un autre raisonnement pour arriver à sa véracité absolue et souveraine. Lugo lui-même l'indique dans un des passages cités : Dieu, l'être premier, a toutes les perfections (c'est la thèse de l'infinie perfection de Dieu, qui demande déjà, elle aussi, une

preuve). Or la véracité est une perfection; il doit donc l'avoir. Il faut prouver encore que Dieu dit toujours vrai, sans aucune exception; car si, pour des fins supérieures, il pouvait parfois déroger à sa loi de véracité, nous pourrions toujours, dans chaque cas particulier, en face de son affirmation, craindre une exception à sa véracité et c'en serait fait de la fermeté de la foi. Il faut donc prouver que la véracité dans tous les cas, et sans aucune exception, est une perfection pure, qui doit être en Dieu. Cette question dépend de celle du mensonge, qui est le contraire de la véracité. Or, est-il immédiatement évident, sans aucun raisonnement, et pour tout homme, que le mensonge ne soit jamais permis, qu'il n'y ait pas des exceptions à la véracité en général, et à celle de Dieu en particulier?

Passons au fait de la révélation, l'autre élément de l'objet formel. Lugo veut englober dans la révélation les motifs de crédibilité eux-mêmes. Ils jouent un double rôle d'après lui : d'abord, ils sont une condition avant la foi, puisque leur connaissance produit le jugement de crédibilité qui incline la volonté à commander l'assentiment de foi; ensuite, ils font partie intégrante de la révélation, qui elle-même fait partie de l'objet formel. Disp. I, n. 130, p. 74. Même en accordant à Lugo que le miracle, pris dans le cadre de circonstances où il se rattache à une révélation pour la confirmer, soit une sorte de témoignage de Dieu (ce que plusieurs ne veulent pas lui concéder, peut-être à tort), il est intolérable qu'on fasse entrer dans le témoignage de Dieu, dans la parole de Dieu, non seulement les miracles, mais encore les intermédiaires qui nous les font connaître, par exemple, les livres non inspirés qui nous les racontent, les raisonnements qui établissent l'authenticité ou l'historicité de ces livres, etc. Même en lui accordant que la voix de l'Église infaillible fasse partie de la révélation divine, de la parole de Dieu (ce que la grande majorité des théologiens nie avec raison, car l'infaillibilité n'est pas l'inspiration, les documents des conciles ne sont pas au même rang que la sainte Écriture, l'Église ne prophétise pas, et son autorité doctrinale n'entre pas dans le motif spécifique de la foi, voir col. 166), il est intolérable que l'on fasse entrer dans la révélation divine non seulement la parole de l'Église infaillible, mais celle du curé, ou des parents et des maîtres, qui n'a aucune infaillibilité. Comme dit Arriaga, ce n'est ni l'ancienne révélation, car une instruction du curé sur l'Apocalypse n'est pas l'ancienne révélation faite à saint Jean, ni une nouvelle révélation fondant la foi chrétienne, car on ne doit pas en admettre. Voir col. 146. Enfin, on n'a pas tout prouvé quand on a dit que les miracles font objectivement partie de la révélation. Pour que le miracle fasse fonction de motif de crédibilité, il faut encore que subjectivement nous le connaissions comme miracle, et fait dans le but de confirmer la révélation et son contenu particulier. Tout cela demande de nombreux raisonnements soit pour établir le fait matériel, soit pour lui assigner sa véritable cause par l'élimination des causes secondes, d'où l'on conclut à l'intervention extraordinaire de la cause première, soit pour prouver la connexion entre le miracle et la confirmation de la religion révélée. Plus complexe encore devient le raisonnement, quand il ne s'agit pas seulement de cette religion en général, mais de tel dogme, l'incarnation par exemple, comme faisant partie de son contenu. Quel rapport ce vaste ensemble de raisonnements, nécessaire pour éclairer la révélation d'une lumière objective suffisante, peut-il avoir avec le terme de comparaison que choisit Lugo, avec la voix de Pierre immédiatement reconnue? Le son de la voix de Pierre n'est pas seulement un élément de la parole de Pierre, il a, en outre, l'avantage d'atteindre directement mon oreille, et de me

certifier que c'est bien Pierre qui parle. Les miracles physiques ou moraux, ou les définitions de l'Église, sont peut-être un élément constitutif de la parole de Dieu, soit : en tout cas, ces choses surnaturelles sont beaucoup plus complexes et plus difficiles à connaître qu'une simple voix qui résonne à mon oreille; elles ne m'atteignent qu'à travers des intermédiaires qu'il faut vérifier par des raisonnements, si je veux avoir une vraie certitude. La faillite de cette comparaison, qui joue un grand rôle chez Lugo, est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'insister.

Trois moyens d'échapper à ces critiques ont été employés par Lugo ou ses disciples. — 1^{er} moyen. — Il consiste à mettre en avant la foi des simples, dans laquelle il semble que la connaissance de la vérité divine et du fait de la révélation, étant fort simplifiée, pourrait être regardée comme immédiate. — Réponse. — La théorie générale de l'analyse de la foi doit pouvoir expliquer non seulement la foi des simples, mais encore celle des savants. Et surtout celle des savants : car les actes plus confus et plus rudimentaires risquent d'égarer l'analyse, et doivent s'expliquer par les actes plus distincts et plus précis. Les simples et les enfants eux-mêmes, d'ailleurs, ne sont pas sans faire un certain raisonnement sur la valeur de l'autorité humaine qui leur transmet le fait de la révélation. Voir col. 177, 178; et ce qu'en dit Lugo lui-même, col. 222, 223. Enfin, on ne peut leur prêter une connaissance vraiment immédiate de la révélation divine, qu'en supposant avec Lugo que la parole de leur curé ou de leurs parents en fait partie intégrante, hypothèse inadmissible, comme nous l'avons vu. — 2^e moyen. — On s'arrange pour ramener à une proposition unique et immédiatement connue tous les raisonnements que l'on a faits auparavant pour vérifier le fait de la révélation, comme dans le spécimen donné par Lugo : « Telle vérité proposée par l'Église, confirmée par tant de miracles, attestée par les martyrs, etc., est la parole de Dieu. » — Réponse. — Cette proposition unique et immédiate est un trompe-l'œil. Oui, selon la forme grammaticale, ces participes accolés au sujet semblent être des adjectifs qui le déterminent et en font partie, ils font croire à première vue que le procédé logique se réduit à une simple comparaison de deux termes, sujet et attribut, à une simple analyse de deux idées qui les fait affirmer comme identiques, par une connaissance immédiate. Mais selon la réalité des faits psychologiques, chacune de ces épithètes signifie un raisonnement, ou amas de raisonnements, encore présent à l'esprit et servant de moyen terme pour faire admettre l'identité du sujet et de l'attribut : la connaissance de cette identité est donc médiate. Il n'est d'ailleurs au monde connaissance médiate que l'on ne puisse transformer en immédiate par un semblable artifice de construction grammaticale; et pourtant la distinction de la connaissance immédiate et de la connaissance médiate n'est pas purement une question de mots, un jeu aussi innocent que facile de formes grammaticales qui s'interchangent à volonté. C'est une question de choses, et parfois assez grave en théologie, comme lorsqu'on discute si Dieu peut en cette vie être connu immédiatement. « Aussi l'opinion du cardinal de Lugo, dit Stenstrup, ne peut être approuvée de ceux qui veulent rester fidèles à la doctrine commune des théologiens sur la connaissance de Dieu et des choses divines. » *De fide*, Inspruck, 1898, thes. xxvii, p. 217. Cf. Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., t. viii, n. 353, p. 161, 162. — 3^e moyen. — « Tous ces raisonnements ont certainement dû se faire avant l'acte de foi, mais dans l'acte même on n'en retient plus que la conclusion, le fait de la révélation. On l'affirme en lui-même; on oublie le raisonnement qui l'a fait conclure, où l'on en fait abstraction. » Lugo ne recourt

pas à cette hypothèse, au contraire, il la réfute. Voir col. 482. Mais quelques-uns de ses disciples y ont eu recours, comme Pierre Hurtado, cité par Franzelin, *loc. cit.*, p. 653, et réfuté par Stenstrup, *loc. cit.*, thes. xxviii. — Réponse. — Si l'on admet cet oubli ou cette « abstraction » des motifs de crédibilité, on s'écarte du point fondamental du système de Lugo, qui, dans l'acte même de foi, les fusionne avec l'objet formel qu'ils éclairent d'une lumière rationnelle; on perd le bénéfice de ce système en ce qu'il donne de raisonnable à l'acte de foi; et mieux vaudrait alors passer franchement au 2^e système. Concluons que les critiques faites à celui de Lugo, malgré ces répliques, semblent subsister dans toute leur force.

5^e système, modification du précédent : Egger, Stenstrup, Hurter. — Quelques théologiens contemporains, sous l'influence de Franzelin et de Kleutgen, se rattachent à Lugo; ils abandonnent toutefois la partie la plus généralement attaquée de son système. Le D^r Egger, après avoir cité : *Sententia Lugonis omnino præferenda videtur*, garde un silence absolu sur cette partie importante du système, le caractère immédiat des deux prémisses dans l'acte même de foi. Ce qu'il expose et ce qu'il adopte de la théorie de Lugo, c'est que « le témoignage divin en dernière analyse n'est pas cru à cause d'un autre témoignage divin (Suarez), mais intrinsèquement connu, ex intrinsecis rationibus tenetur, de telle sorte pourtant que cet assentiment, à cause du secours de la grâce..., devienne) surnaturel et souverainement ferme. » *Enchiridion theologiæ dogmaticæ generalis*, 4^e édit., Brixen, 1904, n. 452, p. 629. « Intrinsèquement connu » n'est pas la même chose que « immédiatement connu ». C'est un terme plus général, qui peut se vérifier dans une connaissance médiate aussi bien que dans une connaissance immédiate, dans la science aussi bien que dans l'intuition. Voir Franzelin, *De traditione*, 1875, p. 580. « L'opinion de Lugo, ajoute le D^r Egger, est claire, parce que l'autorité divine et le fait de la révélation y sont connus à la lumière de la raison (du côté de l'objet)... Elle est sûre, parce que la grâce divine... fait que l'assentiment donné sous cette lumière de la raison à l'objet formel de la foi devient (dans l'acte même) surnaturel... et ferme super omnia. Bien que les motifs de crédibilité ne dépassent pas une certitude morale, la certitude (de cet assentiment à l'objet formel) grandit et monte au suprême degré par l'influence de la lumière de foi, qui élève et fortifie la volonté et l'intelligence (du côté du sujet)... Pas de cercle vicieux..., parce que l'autorité divine en dernière analyse se présente à nous au moyen des motifs de crédibilité, perçus par la lumière (subjective) de la raison surnaturellement fortifiée. » *Loc. cit.*, n. 453, 454. « Encore que l'acte de foi ne soit pas une pure conclusion logique, cependant il contient virtuellement une conclusion de ce genre. Je crois le mystère à cause de l'autorité de Dieu qui l'a révélé... Voilà bien trois jugements au fond, dont deux servent de moyen pour connaître le troisième. L'acte de foi contient donc un *discursus* non pas formel, parce que ces jugements ne se font pas distinctement, mais virtuel, parce qu'en réalité ils y sont implicitement contenus. » *Loc. cit.*, n. 455, p. 632. Le D^r Egger cite pour sa thèse les Pères Stenstrup et Hurter, professeurs à l'université d'Inspruck.

Stenstrup traite la question avec plus d'ampleur. Il attaque, lui, non seulement le système de Suarez et très au long celui de Mazzella, mais encore celui de Lugo sur le point fondamental critiqué tout à l'heure. *De fide, Synopsis prælectionum...*, Inspruck, 1898, thes. xxvii, p. 208 sq. Il retient cependant de Lugo tout un fond de doctrine qu'il exprime ainsi : « La connaissance de l'auctoritas Dei revelantis doit être surnaturelle (du côté de son principe efficient)..., parce

qu'elle appartient intrinsèquement à l'acte de foi et qu'elle est son élément principal. Mais elle a un mode accommodé à notre nature, *nobis connaturalem*, parce que dans cette vie mortelle toutes nos opérations surnaturelles ont le même mode objectif que nos opérations naturelles. » *Op. cit.*, thes. xxvi, p. 206. Et plus loin : « Cette connaissance est contenue dans l'acte de foi comme son fondement et son principe, elle est donc nécessairement surnaturelle. Elle n'a donc pas pour origine (du côté du sujet) la lumière naturelle de la raison (la faculté non élevée), mais la lumière surnaturelle de la foi (*l'habitus fidei*). Or une connaissance qui a pour origine la lumière surnaturelle diffère ontologiquement et par son entité même d'une connaissance produite par la seule nature. » *Op. cit.*, thes. xxix, p. 221. Il en conclut que, si l'on compare la connaissance de *l'auctoritas Dei revelantis* telle qu'elle était dans les préliminaires de la foi et telle qu'elle est maintenant dans l'assentiment même de foi, il y a eu transformation dans l'entité de la connaissance. *secundum suum esse*, et qu'on est en droit de l'appeler « une connaissance nouvelle » due à la lumière de foi. *Loc. cit.* Franzelin avait déjà fait la même remarque. *Loc. cit.*, p. 654. « Mais cette connaissance surnaturelle, ajoute Stentrup, ne diffère pas de la naturelle selon le mode objectif de connaître, » quoi qu'en disent plusieurs théologiens, qui veulent la rendre *entièrement* nouvelle, aussi bien du côté du mode d'atteindre l'objet que du côté du principe agissant dans le sujet. « Ces théologiens, dit-il, avouent comme les autres, qu'avant la foi il faut une connaissance rationnelle et certaine des motifs (de crédibilité)... Mais ils enseignent que dans l'acte même de foi une nouvelle connaissance du témoignage divin est donnée, indépendante et distincte de la précédente, ayant un autre mode de connaître que celui de la raison naturelle (même du côté de l'objet). Quelle raison ont-ils de faire cette hypothèse? Aucune, si ce n'est qu'ils ne peuvent trouver d'autre expédient pour arrêter l'analyse à *l'auctoritas Dei revelantis*... C'est aussi la seule cause qui a amené Lugo à inventer sa connaissance immédiate de cette autorité. » *Loc. cit.*, p. 222. A quoi reviendra ce mode nouveau d'atteindre l'objet qu'ils exigent? Ou *l'auctoritas Dei revelantis* sera crue sur la parole de Dieu (Suarez), ou elle sera *vue*, c'est-à-dire immédiatement connue (Lugo). Nous avons réfuté l'un et l'autre. » *Loc. cit.*; cf. p. 231. Il ne reste donc plus qu'une porte ouverte devant nous, c'est de laisser continuer la première connaissance, rationnelle et « médiate » (tout en la rendant ontologiquement surnaturelle). *Loc. cit.*, p. 222. Cela ne nuira ni à la liberté, ni à la surnaturalité de la foi. « Le commandement de la volonté peut atteindre aussi bien un assentiment médiat, qu'un assentiment immédiat... Une connaissance médiate peut aussi bien être surnaturelle qu'une autre. » *Thes. xxx*, p. 223. Cet assentiment surnaturel, puisqu'il est médiat, porte non seulement sur *l'auctoritas Dei revelantis*, mais encore sur le *medium* qui éclaire celle-ci (les motifs de crédibilité), p. 225. Naturellement Stentrup regarde l'acte de foi comme discursif; et même avec Lugo il admet la possibilité d'un *discursus* formel. *Thes. v*, p. 25. « L'acte de foi n'est pas seulement l'assentiment à la conclusion (le mystère), mais il renferme tout le *discursus*, formel ou virtuel. » *Loc. cit.*, p. 26. Il porte même sur la légitimité du raisonnement, *bonitas illationis*, p. 28. Quant au P. Hurter, il ne fait guère que reproduire des passages de Stentrup dans sa *Theologia generalis*, 9^e édit., Inspruck, 1896, n. 488, p. 498.

Critique du système. — a) Il est supérieur au précédent, dont il rejette un point très caractéristique mais généralement regardé comme insoutenable. — b) Il distingue encore plus nettement ce terme équivoque.

« la lumière de la raison », qui peut signifier, ou bien le « mode objectif », le procédé logique, la manière dont la raison atteint l'objet formel, ou bien la faculté de la raison non élevée : il fait attendre l'objet formel par la lumière de la raison dans le premier sens, et non dans le second. Il distingue pareillement le mot équivoque « la lumière de la foi », qui peut signifier, ou bien du côté de l'objet le procédé logique de la foi, le motif d'autorité et de révélation, ou bien du côté du sujet le principe surnaturel qui élève la faculté, c'est le sens auquel saint Thomas entend le mot *lumen fidei*. Voir col. 240. Le système fait atteindre l'objet formel par la « lumière de la foi » dans le second sens, non dans le premier. Du reste, dans cet appel au *lumen fidei*, qui fait au surnaturel sa part légitime, Stentrup et Egger ne diffèrent aucunement de Lugo, bien que M. Bainvel semble indiquer le contraire. *La foi...*, 2^e édit., p. 52, en note. — c) Mais en disant que, dans l'assentiment de foi lui-même, la connaissance de l'objet formel est non seulement rationnelle mais encore *médiate*, ils donnent toute son acuité à la difficulté classique de l'analyse de la foi. Voir col. 489. — Pourquoi, leur dira-t-on, l'analyse devra-t-elle s'arrêter à *l'auctoritas Dei revelantis*, médiatement connue, comme au seul motif spécifique de la foi? Pourquoi, dans votre système, n'est-on pas obligé de remonter en dernière analyse jusqu'à ces motifs de crédibilité, fondements de cette connaissance *médiate* que vous admettez, et qui, d'après vous, sont affirmés surnaturellement par l'assentiment même de foi, tout aussi bien que cette autorité et cette révélation qu'ils prouvent (Stentrup, thes. xxx, p. 225)? — A cette question délicate, ils répondent que les motifs de crédibilité n'entrent pas dans le motif spécifique de la foi, parce qu'ils sont une *simple application* de ce motif, qui sert à les faire connaître. « Le motif de l'assentiment de foi considéré dans son exercice, *in actu secundo*, dit Stentrup, ce n'est sans doute pas le témoignage infaillible de Dieu considéré absolument en lui-même, mais c'est ce même témoignage considéré relativement à l'esprit qu'il doit mouvoir, et par suite, revêtu de tout ce qui le rend connaissable à notre esprit. Mais ce qui le revêt ainsi (les motifs de crédibilité), ce qui le rend ainsi connaissable, appartient au motif de la foi non pas comme quelque chose qui le constitue, mais comme quelque chose qui le manifeste. En conséquence, (les motifs de crédibilité)... n'ont pas en propre de force motrice, *vim movendi*, à l'égard de l'assentiment de foi, mais toute leur efficacité aboutit à la connaissance du témoignage infaillible de Dieu (connaissance qui n'est, elle-même, qu'une application); ils ne peuvent donc empêcher l'assentiment de foi de s'appuyer sur ce seul témoignage. » *Op. cit.*, thes. xxxi, p. 230. « Toute la force motrice, dit Egger, est dans l'autorité divine. Si un général d'armée, recevant par un messenger une lettre munie du sceau royal, constate ainsi la volonté du roi et s'y soumet, il ne le fait pas à cause du messenger et de la lettre, mais uniquement à cause du respect qu'il a pour le prince, dont la volonté lui est manifestée par le porteur de la lettre. De même dans notre cas. » *Loc. cit.*, n. 453, p. 630. — Nous ne disons pas que cette réponse soit mauvaise, mais elle demanderait à être plus approfondie et plus solidement justifiée. Ce sera l'œuvre du dernier système qu'il nous reste à exposer. Il aura d'ailleurs le même avantage que celui-ci, de rendre l'acte de foi raisonnable, d'éviter tout vice de logique. Même il laissera, comme celui-ci, l'objet formel apparaître pendant l'acte même de foi avec ses preuves rationnelles plus ou moins confusément perçues, et par une connaissance médiate. Mais, d'autre part, il l'emportera par sa simplicité. Car, quel que soit le mérite de cette adaptation du système de Lugo, que nous venons de

voir, il faut avouer qu'elle offre bien des complications : soit dans ce changement de lumière subjective, dans ce seul et même objet formel, vu d'abord par la faculté seule, puis par la faculté avec l'*habitus fidei*; soit dans ce long *discursus* non seulement préparatoire à la foi, mais répété surnaturellement et concentré au cœur même de l'assentiment de foi; soit dans cet assentiment surnaturel atteignant par lui-même tout un enchaînement d'énoncés, non seulement l'objet matériel avec l'objet formel, et avec la *bonitas illuminationis*, mais encore les preuves multiples qui appliquent l'objet formel. Voyons donc le dernier système, les critiques qu'on lui a faites, et les titres qu'il semble avoir à être préféré à tous les autres.

6^e et dernier système : Salmanticenses, Thyrsse Gonzalez, Billot, Schiffrini, etc. — Nous traiterons ce système plus au long, soit parce qu'on en trouverait difficilement un exposé complet, avec les critiques, les difficultés et leur solution, soit parce qu'il est adopté aujourd'hui par un bon nombre; « il semble même que cette opinion tende à se faire peu à peu accepter partout, » dit le P. Pesch, *Prælectiones*, 3^e édit., 1910, t. VIII, n. 332, p. 151.

Tous les systèmes précédents s'accordaient à faire connaître par l'assentiment surnaturel de foi un double objet, l'un invariable et formel, *auctoritas Dei revelantis*, l'autre variable et matériel, l'incarnation, ou la trinité, etc. Sans doute ils n'entendaient pas les mettre sur la même ligne : la connaissance de foi d'après eux ne fait que passer par le premier objet, comme par son moyen logique, pour se reposer dans le second comme dans son terme et son objet proprement matériel. Mais enfin la plupart des théologiens admettent que l'assentiment de foi lui-même connaît et affirme les deux objets. Le système que nous allons exposer diffère profondément de tous les autres en ce qu'il ne lui fait connaître que l'objet matériel. Puisque l'objet, ou motif formel a été déjà, de l'aveu de tous, connu par manière de préambule, ne peut-il pas suffire de cette connaissance préalable pour rendre ce motif présent à l'esprit? Ainsi, l'assentiment de foi divine, surnaturel et souverainement certain, n'aura pas à revenir lui-même sur son objet formel par la connaissance ou l'affirmation.

De là résultera une autre différence. La plupart des théologiens, faisant porter cet assentiment de foi sur deux objets logiquement liés entre eux, le formel et le matériel, avec passage de l'un à l'autre, y mettaient forcément une espèce de *discursus* ou de raisonnement, au moins virtuel. Au contraire, ce nouveau système, ne faisant connaître par la foi que son objet matériel, y supprime très efficacement tout « discours » et proclame avec le cardinal Billot que l'assentiment de foi, considéré dans son essence, est absolument simple, *actus simplex atque omnino incomplexus. De virtutibus infusus*, 1905, thes. xvi, p. 287. En dehors de ce système, les théologiens qui disent que la foi n'est pas discursive n'évitent guère un *discursus* virtuel, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes. Voir Wilmers, *op. cit.*, p. 340. Et Sylvester Maurus a pu dire : « Tout le monde suppose que l'assentiment de foi renferme un *discursus* formel ou virtuel. » *Opus theologicum*, Rome, 1687, t. II, q. cxxi, n. 5, p. 381.

De là encore une différence à noter. Introduisant dans l'assentiment même de foi un *discursus* virtuel, les systèmes précédents faisaient entrer dans le sanctuaire non seulement le mystère que l'on croit, l'incarnation par exemple, mais encore, à titre d'objet formel à connaître, ce que l'on appelait les deux « prémisses » : Ce que Dieu révèle est vrai, or il a révélé l'incarnation. Suarez et ceux qui l'ont modifié ne laissaient à la porte du sanctuaire que les preuves de ces prémisses, ce qu'on appelle les motifs de crédibilité; ceux-ci,

on les oubliait, on en « faisait abstraction », car dans l'analyse de la foi, ils sont fort gênants. Le nouveau système n'a pas besoin de recourir à ces séparations violentes, à ces abstractions arbitraires. Plus radical, il laisse à la porte ces prémisses elles-mêmes, aussi bien que leurs preuves, dont on ne les sépare plus. Les précédents regardaient généralement ces prémisses, ces énoncés, comme l'objet formel de la foi. Le système actuel ne regarde comme « objet formel » que la divine autorité et la divine révélation considérées en elles-mêmes, *a parte rei* : les choses, et non pas les énoncés qui les signifient. Cette manière d'entendre l'objet formel résout facilement la grande difficulté de l'analyse de la foi. S'il consistait dans des énoncés, dans ces deux prémisses, l'analyse de la foi ne pourrait s'y arrêter puisque ces énoncés manquent d'évidence immédiats : elle irait jusqu'à leurs preuves, qui deviendraient le dernier fondement de tout l'édifice et pour quoi pas l'objet formel? Mais du moment que l'objet formel ne consiste pas en des énoncés sur Dieu, mais en Dieu lui-même, véridique et révélateur, on n'a plus à redouter de si fâcheuses conséquences : car au delà de Dieu même, il n'y a rien. C'est en lui que la foi trouve le dernier et solide fondement qu'il lui faut, et qui la rend vertu théologale; quoi qu'il en soit du genre de connaissance qui aura présenté cet objet formel, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle, connaissance de science ou connaissance de foi. Cette connaissance, étant une simple condition de l'objet formel, peut même varier de nature dans les différents cas, et elle est plus ordinairement *naturelle*, disent les Salmanticenses, qui donnent cette opinion comme très répandue parmi les thomistes. *Cursus theologicus*, t. XI, *De fide*, disp. I, n. 180, p. 83. Voir ce que nous avons dit des jugements spéculatifs de crédibilité, col. 365, 366. Les Salmanticenses ajoutent avec raison qu'une simple condition préalable n'a pas besoin d'être aussi parfaite que l'acte qui suivra : ainsi un acte des sens peut servir de condition préalable à un acte d'intelligence, un acte naturel à un acte surnaturel. Par tout cela ils réfutent le principe « de Suarez, de Lugo et des autres, » à savoir que ces énoncés doivent être aussi certains, et d'un ordre aussi relevé que l'assentiment de foi lui-même; ce qui serait vrai si ces énoncés avaient la causalité d'objet formel que leur prêtent Suarez et Lugo : car une telle cause doit avoir au moins la perfection de son effet; mais il n'en est pas ainsi d'une simple condition. *Loc. cit.*, n. 181. Les Salmanticenses achèvent d'esquisser le système en disant que l'assentiment de foi ne dépend pas de cette connaissance préalable comme une simple conclusion dépend de ses prémisses, n. 182, p. 84; que « la surnaturalité et la fermeté de l'acte de foi ne doivent pas être réglées par les lois du syllogisme, d'après lesquelles la conclusion suit toujours la prémisses la plus faible. » Car cette fermeté d'adhésion qui caractérise la foi « ne provient pas immédiatement d'un acte de l'intelligence, mais de la volonté, » n. 183. Nous citerons encore un peu au long d'autres théologiens, soit pour montrer qu'il n'y a pas d'erreur quand nous les donnons comme défenseurs du système, soit parce qu'ils ajoutent des réflexions utiles qui peuvent servir de complément d'explication, dans une question d'ailleurs très ardue.

Élizardo signale ainsi « l'occasion principale des obscurités et des erreurs » dans la question présente : « Il arrive que beaucoup de gens, habitués qu'ils sont aux règles de la dialectique et de la science, inconsidérément les transportent partout. La science (déductive) a pour loi inviolable de partir d'énoncés immédiatement évidents, de principes; puis, par déduction, l'on s'avance en s'appuyant toujours sur ce qui précède... Le milieu ne peut avoir de solidité qui n'ait été dans le principe, et qui n'en dérive... Si quelque chose

cloche en cours de route, la fin doit clocher aussi, et la conclusion mesure sa certitude à celle de la prémisse la plus faible. » William James dirait : Une chaîne ne peut pas être plus forte que son plus faible anneau. A cette marche de la science on a voulu mal à propos assimiler celle de la foi. « La foi, continue Elízalde, au jugement des sages, a des préambules, et non des prémisses, à proprement parler. Ce n'est pas à elle à prouver ces préambules, elle ne s'en mêle pas ; mais, quand ils sont établis, c'est alors que son acte commence, non par une déduction, mais en les présupposant. Or, il arrive que par ces préambules apparaît à l'intelligence une autorité qui mérite plus de foi que les préambules eux-mêmes n'ont mérité d'assentiment... Le témoignage de Dieu mérite plus d'adhésion que n'en mériterait une preuve d'évidence morale... Dans le *processus* qui commence par les préambules et qui finit par la foi, il y a plus de vertu motrice, et conséquemment plus de certitude, à la fin qu'au commencement... Aussi croyons-nous d'une foi égale, soit que le fait de la révélation nous ait été prouvé par un seul miracle ou par cent, ou par l'autorité de l'Église, ou par la perpétuité de la foi et les vertus des saints, ou enfin par un moyen quelconque. Parce que tout cela n'est qu'application et préambule, la foi est toujours une, égale, semblable à elle-même. » *Forma veræ religionis querendæ et inveniendæ*, Naples, 1662, n. 848-850, p. 560-562. « Ce que nous croyons, dit-il après avoir réfuté Suarez et Lugo, ce n'est pas le fait que Dieu a parlé, ce sont les saints mystères de la foi, rendus croyables par ce fait. Ainsi répondent les enfants, les bonnes femmes, tous les fidèles en fin, si on leur demandait : Que croyez-vous ? Notre explication est donc naturelle, tandis que ces systèmes contraires ont été violemment improvisés pour résister à des difficultés pressantes auxquelles ils ne résistent pas. » *Op. cit.*, n. 862, p. 570.

Un disciple d'Elízalde, Thyse Gonzalez, général des jésuites, ajoute des précisions remarquables. Dans un ouvrage destiné à réfuter la Déclaration du clergé de France en 1682, et devenu extrêmement rare parce qu'à Rome on en supprima les exemplaires pour ne pas créer de difficultés avec Louis XIV, il résume brièvement son système : « Après que les fidèles, au moyen de témoignages humains, se sont fermement persuadés du fait de la révélation divine, ils s'élèvent de là à un assentiment d'ordre supérieur sur les mystères, à cause du témoignage de Dieu. Cet assentiment, bien qu'il regarde l'autorité et la révélation divines comme motif intrinsèque de croire, et *objectum formale quo*, ne les regarde pourtant pas comme *objectum quod*, comme matière qu'il croie et qu'il affirme... Il suffit que la véracité divine soit supposée connue et affirmée par la lumière naturelle, et qu'ainsi connue elle soit motif intrinsèque de croire le mystère. Que cela suffise, on le voit clairement quand il s'agit de croire la véracité divine elle-même comme révélée : nous la croyons alors parce que Dieu l'a révélée avec une véracité que nous connaissons par ailleurs. Ce n'est pas en tant que crue, c'est en tant que connue par la raison naturelle, que la véracité divine peut alors jouer le rôle de motif (comme il suit de la réfutation du système de Suarez). » *De infallibilitate romani pontificis... contra recentes hujus infallibilitatis impugnatores tractatus theologicus*, Rome, 1689, disp. XIX, sect. iv, p. 886. Dans un autre ouvrage qui renferme toute une apologétique, il développe davantage sa pensée. « En fait d'objet formel, dit-il contre Suarez, ce qui fonde la foi au mystère avec sa certitude propre, ce n'est pas la certitude de l'assentiment préalable à la véracité divine, c'est la véracité divine prise en elle-même ; la connaissance qui la propose n'est qu'une condition présupposée, à quoi suffit une connaissance d'ordre

inférieur. » *Manuductio ad conversionem mahumelanorum*, Dillingen, 1689, part. I, l. II, n. 100, p. 96. Par là se résout la fameuse difficulté, *non potest esse firmius ædificium quam fundamentum*. « La certitude de foi, répond-il, n'est pas fondée sur la certitude de la connaissance scientifique préalable de la véracité de Dieu, mais sur cette véracité elle-même qui est signifiée par une telle connaissance : à cause de cette véracité, l'intelligence élevée par la vertu infuse, et aussi sous l'influence de la volonté, croit avec une certitude suprême les mystères révélés. » *Loc. cit.*, n. 108, p. 100. « La certitude de l'acte de foi est mesurée à l'*habitus fidei*, à la pieuse disposition habituelle, à l'autorité de Dieu qui révèle, et non pas aux raisons naturelles qui nous ont fait juger que Dieu est véridique et qu'il a révélé ce mystère. Au contraire, la certitude d'une conclusion scientifique doit se mesurer aux motifs (ou preuves) qui ont amené l'intelligence à adhérer aux prémisses, parce que la science procède par déduction, » n. 111, p. 102. « La foi du mystère n'est pas fondée sur la science ou sur la foi (humaine) qui nous persuade que Dieu souverainement véridique a révélé ce mystère, et elle n'est pas mesurée (à cette science ou foi humaine), mais elle est fondée *in ipsa veracitate et revelatione divina*, » n. 159, p. 121. Voilà bien la distinction entre la chose et l'énoncé qui l'applique ; la chose invariable, l'énoncé prouvé de diverses manières, science, foi humaine, et ayant (d'après la nature de ses preuves) tantôt une certitude absolue, tantôt une certitude seulement relative. « Le cardinal de Lugo, dit-il encore, semble partir d'un faux supposé, c'est que l'assentiment de foi, qui affirme le mystère à cause de la véracité de Dieu, affirme par là même l'existence de cette véracité. Il n'est pas nécessaire que le motif intrinsèque d'un acte d'affirmation soit affirmé par cet acte lui-même, si on le suppose préalablement affirmé. Et l'acte de foi n'est pas tenu d'atteindre directement la véracité, comme un objet qu'il connaît, *objectum quod*, mais il lui suffit de l'atteindre indirectement, comme un objet par lequel il connaît, *objectum quo*. » *Loc. cit.*, n. 103, p. 98. « De ce que l'acte de foi se rapporte intrinsèquement à la véracité divine comme à son objet formel (en ce sens seulement on peut dire qu'il l'*atteint*), Lugo (disp. I, n. 104) et Ripalda tâchent vainement de conclure qu'il l'affirme ; la seule conclusion qu'on puisse légitimement tirer est disjonctive : ou bien l'acte de foi affirme la véracité divine, ou bien, parce qu'il doit affirmer des mystères cachés par eux-mêmes, et impuissants à exercer la fonction de motif, l'acte de foi suppose essentiellement un autre acte, qui lui propose la véracité et la révélation comme motif, » n. 106, p. 99. L'acte de foi n'affirmant pas son objet formel, mais seulement son objet matériel, ne peut renfermer un *discursus* en lui-même, et pour ainsi dire à l'intérieur : mais ne peut-il en former un avec l'extérieur, avec ces énoncés préalables qu'il suppose ? Gonzalez ne le pense pas : « Cet autre assentiment présupposé à l'acte de foi ne forme pas avec lui un *discursus*, parce qu'il n'est pas présupposé comme une prémisse l'est à sa conclusion, mais comme une application du motif (de l'objet formel), en vue duquel nous donnons au mystère l'assentiment de foi, plus certain que le précédent à cause de l'influence de la volonté, » n. 118, p. 104. Il observe ensuite que bien des théologiens regardent l'acte de foi comme ne formant pas avec ses préambules un véritable « discours ». Il dit avec Coninck : « Pour qu'il y ait *discursus*, il ne suffit pas d'affirmer une proposition à cause d'une autre chose, connue par un acte distinct : mais il faut affirmer cette proposition à cause de la connaissance de cette autre chose... Or, ceci n'a pas lieu dans la foi : car je ne crois pas la trinité parce que je crois que Dieu l'a révélée, mais simplement,

parce qu'il l'a révélée, » n. 119, p. 105. Toujours la distinction fondamentale du système entre l'énoncé et la chose; le raisonnement, le *discursus*, ne se fait qu'entre énoncés, entre connaissances qui se succèdent. Voir la définition de saint Thomas que nous avons citée, col. 98.

Ainsi, chez les Salmanticenses et surtout chez Thyse Gonzalez, nous trouvons nettement indiqués les traits principaux du système, qui paraît d'ailleurs remonter plus haut, puisque Suarez l'attaque en des auteurs qu'il ne nomme pas, *De fide*, disp. III, sect. XII, n. 5, 6, Paris, 1858, t. XII, p. 102; en quoi il est approuvé par Lugo, disp. I, n. 35, Paris, 1891, t. I, p. 32, 33. Disons en passant, que Suarez lui-même a, dans son traité de l'incarnation, disp. LIV, sect. v — non pas dans les deux premières éditions, mais dans celle de Lyon, 1614 — un passage sur les objets formels qui paraît favorable à ce système, et dont profitait déjà Gonzalez. *Loc. cit.*, n. 105, p. 98. Plusieurs modernes l'ont reproduit : Mazzella, *loc. cit.*, p. 418, en note; Schifflini, *De virt. infusis*, thes. II, p. 14, 15 (avec commentaires); Billot, *loc. cit.*, p. 295, en note; Pesch, *loc. cit.*, n. 346, en note, etc. Quelques-uns ont cru que par là Suarez avait rétracté ce qu'il dit dans son traité de la foi : *In omni assensu fidei infusæ, quo credimus mysterium aliquod in particulari...*, *intrinsece et quasi per se primo credimus eadem fide Deum revelasse tale mysterium*. Disp. III, sect. XII, n. 9. Mais Gormaz, très versé dans la doctrine et les ouvrages du maître, attaque longuement cette prétendue rétractation. D'abord et surtout, par la raison bien simple que le traité de la foi publié en 1621 après la mort de Suarez représente sa dernière pensée, puisqu'il reproduit le cours dicté à Coïmbre en 1615 (par conséquent après l'édition que l'on objecte du traité de l'incarnation en 1614), où il a augmenté et perfectionné le traité de la foi que longtemps auparavant il avait enseigné à Rome. Ensuite, Gormaz montre que les deux passages de Suarez peuvent se concilier, ne traitant pas du même sujet. *Cursus theologicus*, Augsburg, 1707, t. I, *De fide*, disp. III, p. 661-669. Cf. Wilmers, *loc. cit.*, n. 325, p. 334.

Ripalda, cité par Schifflini comme principal défenseur du dernier système, fait, en effet, de bonnes remarques et fournit des moyens de preuve. *De fide*, disp. II, sect. v-vii, à la suite du *De ente supernaturali*, Paris, 1873, t. VII, p. 14-23. Mais il y mêle tant d'éléments étrangers, il donne tellement carrière à son habituelle subtilité que sa pensée reste plus obscure que celle des théologiens cités plus haut.

Parmi les contemporains qui ont repris ce système, Schifflini cite Mazzella. A partir de sa 3^e édition, prop. 31, le cardinal Mazzella peut avoir quelques expressions qui semblent s'en rapprocher. Mais en réalité il défend le 2^e système exposé plus haut, qu'il importe de ne pas confondre avec celui-ci, comme plusieurs l'ont fait de nos jours. Mazzella fait affirmer par l'acte surnaturel de la vertu infuse non pas seulement l'objet matériel, mais encore l'objet formel : *Ab habitu fidei procedit assensus in auctoritatem Dei revelantis eodem actu quo credo, exempli gratia, incarnationem. De virtutibus infusis*, 6^e édit., Naples, 1909, prop. 32, n. 831, p. 428. De plus, il s'attache beaucoup à montrer, en se réclamant même de Lugo, que l'objet formel (*quo*) doit être obscur, *non visum*. *Loc. cit.*, n. 802, 805. Cette obscurité de l'objet formel n'a rien à faire avec le dernier système que nous exposons, elle est rejetée par ses défenseurs. Enfin, il s'efforce de « faire abstraction » des motifs de crédibilité, il s'appuie sur Viva qui veut qu'on les oublie. *Loc. cit.*, n. 806, p. 408. Le dernier système au contraire, au moment où l'assentiment surnaturel de foi va, d'après lui, atteindre seulement l'objet matériel, ne fait aucun effort contre

la connaissance naturelle qui rend présent à l'esprit l'objet formel, ni contre les motifs de crédibilité qui donnent à cette connaissance sa certitude, et dont il ne la sépare pas; loin de là, car il faut bien que l'objet formel soit présent à l'esprit, pour pouvoir affirmer l'objet matériel à cause de lui. Ajoutons que Mendive, tout en suivant Mazzella dont il se réclame, attaque expressément le dernier système par cette thèse : *In actu fidei de mysterio revelato, non simpliciter præsupponitur existentia auctoritatis et revelationis divinæ lumine sive naturali sive supernaturali cognita, sed vere ac proprie affirmatur. Institutiones theol.*, Valladolid, 1895, t. IV, p. 432; cf. p. 469. Le système de Mazzella et celui dont nous parlons restent donc profondément différents, et les confondre serait embrouiller toute la question.

Schifflini, lui, est véritablement partisan du dernier système. S'il a l'air d'accorder que l'acte de foi affirme son objet formel, il ne parle que d'une affirmation interprétative et non pas réelle : l'acte de foi, ayant un rapport essentiel à cet objet, *est censé* l'affirmer, mais il ne l'affirme pas. *De virtutibus infusis*, 1904, thes. II, p. 14. Sa pensée apparaît clairement dans cette difficulté qu'il se pose : Il est impossible que nous soyons persuadés de la vérité d'un mystère à cause de l'autorité de Dieu qui révèle, sans être persuadés de cette autorité elle-même : donc, en affirmant la vérité du mystère pour ce motif, nous affirmons aussi ce motif. Il répond qu'évidemment l'on ne peut affirmer le mystère à cause de cette autorité, si un jugement sur cette autorité n'a précédé : mais qu'il n'est pas nécessaire que cette autorité soit affirmée par l'acte de foi au mystère, à moins qu'on n'entende une affirmation *actu exercito*. Celle-ci, qui n'est pas une affirmation proprement dite, « est contenue dans la certitude même par laquelle nous croyons le mystère avec l'intention (acte de volonté et non d'affirmation intellectuelle) de rendre hommage à la Première Vérité qui parle, » et l'acte de foi de *sa nature* tend à l'honorer. *Loc. cit.*, n. 123, p. 204. Il dit ensuite que l'acte de foi est un jugement simple, et non pas composé; qu'on peut, à la rigueur, l'exprimer par ce jugement composé et causal : « Ce mystère est vrai, parce que Dieu le dit, » mais qu'alors « cette formule n'exprime pas seulement l'acte de croire, qui n'affirme que le mystère révélé, mais elle englobe en outre le jugement préalable sur l'existence et l'infailibilité de la révélation. » *Loc. cit.* Ainsi, quand Schifflini concède que l'acte de foi affirme *exercito* son objet formel, il n'entend pas ce mot scolastique au même sens que Mendive, qui en fait une véritable affirmation, *indirecte, modo quodam obscuro et confuso, implicite*. *Loc. cit.* Et Schifflini prend soin d'avertir que pour lui *exercito* n'est pas la même chose que *implicite*.

Le cardinal Billot est encore plus net. Comme Thyse Gonzalez cité plus haut, il distingue deux manières de s'appuyer, pour croire un mystère, sur la révélation divine : *Credo trinitatem, quia teneo Deum eam revelasse*, et : *Credo trinitatem... quia revelavit*. « Dans la première manière, dit-il, l'acte subjectif, par lequel j'affirme l'autorité et la révélation divines, est pour moi la raison de mon assentiment aux choses révélées. Dans la seconde, la raison de mon assentiment n'est autre que l'autorité objective, qui apparaît dans une connaissance préalable. » *De virtutibus infusis*, 2^e édit., Rome, 1905, thes. XVI, p. 287. Dans la première manière, commune à Suarez et à Lugo, l'assentiment de foi est composé et discursif; dans la seconde, il est simple. *Loc. cit.*, p. 288, 289. Le cardinal montre les avantages du système. a) Il est conforme à l'expérience de ce qui se passe dans l'acte de foi : « après avoir rappelé à notre esprit le fait que Dieu a révélé les vérités de notre religion, nous leur

donnons un simple assentiment, rendu par ce seul mot : *credo*. » *Loc. cit.*, p. 295. b) C'est le seul moyen de résoudre le problème de l'analyse, et de remonter, comme objet formel, *in ipsam solam increatam Dei auctoritatem*; par là aussi on montre bien comment la foi est une vertu théologale. *Loc. cit.* c) « C'est le seul moyen de sauvegarder ce que tous veulent et doivent sauvegarder, c'est-à-dire que l'assentiment aux choses révélées soit *appretiative super omnia firmus*... En effet, ce qui est digne de fonder une adhésion *super omnia*, c'est seulement la divine autorité en elle-même, ce n'est pas votre connaissance, l'évidence que vous avez peut-être de la véracité du témoignage. » *Loc. cit.*, p. 298. Or, l'objet formel est précisément ce qui est digne de fonder l'adhésion telle qu'elle est; l'objet formel est donc la divine autorité prise en elle-même, et non pas la connaissance que nous en avons; la chose, et non pas les énoncés, les « prémisses ». Si avec Suarez et Lugo vous regardez comme objet formel ces prémisses qui n'ont pas la certitude souveraine de la foi divine et ne peuvent la fonder, vous ne pourriez obtenir une suprême certitude dans l'assentiment de foi que par ce coup déraisonnable de volonté, auquel Mazzella a recours, n. 819, p. 420. Le cardinal Billot, sans nommer Mazzella, rejette cet *imperium voluntatis* ainsi compris : « Un commandement de la volonté, dit-il, qui fait adhérer l'intelligence au delà de ce que mérite la raison objective (l'objet formel) dans laquelle se résout l'adhésion, est un commandement déraisonnable et aveugle, qu'il faut donc rejeter de la foi théologique. » *Loc. cit.*, p. 298; cf. p. 293. *Toto cælo aberrant quicumque concipiunt actum fidei quasi in eo, partialiter saltem, esset pro ratione voluntas*. *Loc. cit.*, p. 299. Le dernier système, au contraire, en mettant l'objet formel non pas dans une connaissance indigne et incapable de fonder une adhésion souveraine, mais dans la divine autorité elle-même, parfaitement digne de la fonder, ne demande pas à la volonté, pour obtenir cette adhésion souveraine au mystère révélé, de forcer l'intelligence à dépasser le mérite de l'objet formel. Cet argument fourni par le cardinal paraît excellent.

Le P. Pesch enseigne ce même système, quand il dit que « la volonté commande à l'intelligence d'adhérer aux choses révélées aussi fermement que le mérite l'autorité divine prise en elle-même, *ipsa auctoritas divina in se*, » *Prælectiones*, 1910, t. VIII, n. 323, p. 146; quand il dit avec Schiffini que l'objet formel n'est affirmé dans l'acte de foi qu'*actu exercito*; avec le cardinal Billot, que si la foi est un assentiment très ferme, « ce n'est pas à cause de notre connaissance subjective et de notre affirmation de l'objet formel, car aucun de nos actes ne peut être la raison suffisante d'un assentiment *super omnia*; » avec les Salmanticenses, que « notre connaissance du motif formel n'est pour l'assentiment spécifique de foi qu'une application et une condition préalable. » *Loc. cit.*, n. 329, p. 148, 149. Il se sépare encore plus spécialement de Mazzella et du 2^e système, quand il ne veut pas que dans l'acte de foi « l'autorité de Dieu et le fait de la révélation apparaissent à l'esprit immédiatement, *per se ipsa*, » n. 332, p. 150; qu'il n'a jamais entendu qu'on doive faire abstraction des motifs de crédibilité. *Loc. cit.*, en note.

Mgr Van Noort adopte le même système, qu'il résume en quatre points avec sa précision habituelle : « 1. L'autorité de Dieu qui révèle, en tant qu'objet formel de la foi, ne nous est connue que par les motifs de crédibilité, et non par un autre mode. 2. L'acte même de foi n'est pas un assentiment virtuellement double, affirmant d'abord l'objet formel, ensuite l'objet matériel. Il n'y a donc plus lieu de poser cette question (avec Suarez et tant d'autres) : Comment l'autorité de Dieu est-elle connue et affirmée dans

l'acte même de foi? (puisque'elle ne l'est pas). 3 (et principalement). Le motif de la foi est l'autorité de Dieu (connue de nous avant la foi), et non pas notre connaissance de cette autorité. Or l'autorité de Dieu, de quelque manière qu'elle nous soit connue, mérite un assentiment *super omnia*. 4. Donc cette question : Par quel moyen avez-vous connu l'autorité de Dieu qui révèle? — ne porte plus sur le motif propre de la foi elle-même, mais sur une pure condition préalable, sur la cause applicatrice du motif : donc elle sort de la question de l'analyse, qui ne porte que sur l'acte même de foi (et son objet formel). » *Tractatus de fontibus revelationis necnon de fide divina*, Amsterdam, 1911, n. 297, p. 244. Arrêtons là notre revue des théologiens contemporains qui suivent cette opinion, pour ne pas trop allonger cet article.

Critique du système. — a) Il se recommande par sa simplicité, par sa conformité avec l'expérience de ce qui se passe chez les fidèles, par le caractère raisonnable qu'il donne à l'acte de foi, tout en maintenant le caractère surnaturel, enfin par la solution satisfaisante qu'il donne au problème de l'analyse de la foi, et à la question du *super omnia*. Nous avons vu ces divers avantages développés par les auteurs cités.

b) On a beaucoup critiqué ce point caractéristique du système, que la foi n'affirme pas son objet formel, mais seulement le présuppose connu. Antoine Pérez objectait déjà l'analogie des autres vertus théologales : « De même que Dieu est l'objet premier et souverainement aimé par la charité, l'objet premier et souverainement espéré par l'espérance, ainsi il doit être l'objet premier et souverainement cru par la foi théologique, en sorte que tous les autres objets dépendent de Dieu en tant que cru, en tant qu'objet de foi... De plus, si la première chose que l'on croit dans l'acte de foi est tantôt ceci, tantôt cela (à cause de la variété de l'objet matériel), il n'y a plus de raison pour que la vertu de foi soit une. » *In II^m et III^m D. Thomæ tractatus sex*, Lyon, 1669, *De virtutibus theol.*, disp. II, c. 1, n. 4, 5, p. 197. Mais ces raisons ne prouvent pas ce que voudrait Pérez, que tout acte de foi devrait croire, et croire en premier lieu, l'objet formel *quo*, l'*auctoritas Dei revelantis*. Pour que « Dieu soit l'objet premier que l'on croie, pour que tous les autres objets dépendent de lui en tant que cru, » il suffit que Dieu soit l'objet matériel principal de la vertu de foi, l'objet d'attribution, *objectum formale quod* : et il l'est. Voir col. 377-379. Or l'objet d'attribution, dans une science, est connu sans doute par *beaucoup* d'actes de cette science, mais il n'a pas besoin d'être connu et rappelé dans tous; celui qui étudie les branches secondaires de la médecine, la physique médicale, la chimie médicale, la bactériologie médicale, etc., n'a pas besoin de penser à chaque instant à l'objet d'attribution, qui est la guérison des maladies, ni de l'affirmer en premier lieu dans chacune de ses affirmations; ce n'est pas ainsi que l'objet d'attribution montre sa primauté, et qu'il donne l'unité à toute la science. Sa primauté consiste en ce que rien n'a été introduit dans le domaine de cette science que par rapport à lui; de là aussi l'unité de l'ensemble. Il en est de même du vaste ensemble de la révélation, telle que Dieu l'a donnée; Dieu a voulu se révéler d'abord, comme objet principal, et n'a révélé d'autres objets que par rapport à lui-même et pour se faire mieux connaître. Voir col. 378, 379. C'est à une révélation ainsi hiérarchisée que Dieu a dirigé et ordonné la vertu de foi infuse, c'est de là qu'elle tire son unité, et non pas de ce que, dans chacun de ses actes, elle affirmerait avant tout autre objet son objet formel, *quo* ou *quod*. Nous concédons pourtant qu'elle tire aussi son unité de ce qu'elle a un seul et même motif spécifique dans tous ses actes. Nous concédons qu'une vertu théologale ne peut se passer

dans aucun de ses actes de la connaissance de son motif; mais cela ne veut pas dire qu'elle l'affirme elle-même. Nous concédons que l'acte d'une vertu théologale doit avoir une liaison intrinsèque avec son motif spécifique; mais pour cela il suffit qu'elle le suppose préalablement connu, et cela comme une condition nécessaire de son action : par là, ainsi que le remarque Thyse Gonzalez, le motif *intrinsèque* et spécifique se distingue suffisamment d'un motif *extrinsèque*, qui peut être surajouté avec avantage, mais qui n'est pas nécessairement requis pour l'existence de l'acte; tel le motif de la charité peut s'ajouter au motif spécifique d'une vertu morale, mais reste extrinsèque à cette vertu. A cette assertion : L'acte de foi doit atteindre intrinsèquement le motif qui le spécifie, l'autorité divine, Schiffrini a donc raison de répondre : Oui, si par ces mots « atteindre intrinsèquement » vous entendez que l'acte de foi a une révélation de dépendance nécessaire à l'égard de cette autorité divine qui est son motif et sa cause. Non, si vous entendez qu'il doit essentiellement l'affirmer lui-même. *Op. cit.*, p. 205. Cf. Pesch, *loc. cit.*, n. 342-344, p. 156. — Mais, dira quelqu'un, n'y a-t-il pas un milieu entre affirmer une chose, et avoir avec elle une simple relation de dépendance qui la présuppose? L'assentiment de foi, sans affirmer son objet formel comme vrai, ne peut-il pas y adhérer? — Nous répondons que, lorsqu'il s'agit d'un jugement, d'un acte d'intelligence, « adhérer » ne peut avoir d'autre sens qu'« affirmer comme vrai ». La volonté, elle, a des « adhésions » qui ne sont pas des affirmations : mais ici nous parlons d'un assentiment intellectuel, et non d'un acte de volonté. Enfin Wilmers, qui attaque longuement (prop. 69, 70, 72, 73, 76), non sans redites, le système que nous venons d'exposer, invoque le mot *propter* dans la définition de la foi au concile du Vatican, pour prouver que « l'assentiment donné à l'autorité divine est vraiment cause (ou objet formel) de l'assentiment donné à l'objet matériel, et non pas simple condition préalable. » *Loc. cit.*, n. 337, p. 345. Mais le concile ne dit pas que nous devons croire *propter assensum datum auctoritati Dei revelantis*, il dit : *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*. Voir col. 115. Ce n'est pas notre assentiment subjectif, c'est l'autorité divine prise objectivement en elle-même qui est objet formel de l'assentiment à l'objet matériel : tout au moins le mot du concile est susceptible des deux sens. Même remarque pour les textes de saint Thomas qu'allègue Wilmers. D'ailleurs, ce théologien, parce qu'il confond mal à propos en une seule opinion (confusion assez fréquente aujourd'hui) ce que dit Mazzella et ce que disent les Salmanticenses et autres partisans du dernier système (*loc. cit.*, p. 385), leur prête ce que dit peut-être Mazzella, mais ce qu'ils ne disent point, par exemple : *Intellectus non movetur ab objecto formali, sed movetur et determinatur a sola voluntate*. *Loc. cit.*, p. 345; cf. p. 384-386.

c) On a critiqué aussi la discontinuité que ce système mettrait dans une série d'actes qui doit être continue, et dont il briserait la chaîne. C'est la raison naturelle qui affirme l'objet formel; c'est ensuite la vertu infuse qui, sans connaître l'objet formel, vient affirmer l'objet matériel, en quoi consiste l'acte de foi. La foi est donc impressionnée par un motif qu'elle ignore. La foi croit un mystère parce que Dieu l'a révélé, sans savoir s'il l'a révélé; savoir cela, c'est l'affaire de la connaissance préalable, appartenant à la science apologétique, dont la foi ne se mêle pas; cette science préalable est pour la foi comme si elle n'était pas, et la laisse donc dans l'obscurité. « Qu'ils objectent ainsi, répond Élizalde, ceux qui prennent les actes et les accidents pour des substances! Nous aussi, nous disons comme tout le monde que la foi

croit, donne son assentiment, etc., nous personifions semblablement la science : mais sans prendre au sérieux ces manières de parler. En réalité, ce n'est pas la foi qui croit, c'est l'homme; ce n'est pas la foi qui est sollicitée par un motif et qui donne son assentiment, c'est l'homme. Or l'homme qui va croire est le même qui vient de voir que Dieu a révélé, il ne l'ignore pas, il en est conscient et certain. » *Op. cit.*, n. 852, p. 563. On pourrait, ajoute-t-il, faire le même sophisme à propos des rapports de l'intelligence et de la volonté : la volonté ne se mêle pas de connaître, elle est aveugle; la connaissance de l'intelligence, par laquelle on prétend lui montrer son but, est donc pour elle comme si elle n'était pas, etc. « Que répondra le bon sens? Que ce n'est pas la volonté qui aime, mais l'homme, lequel a d'abord connu l'objet. C'est donc bien le même sujet qui connaît et qui veut. » *Loc. cit.* M. Bainvel fait une remarque semblable : « Il ne faut pas regarder les facultés de l'homme comme isolées et agissant chacune à part. Saint Thomas répète sans cesse que ce n'est pas l'esprit qui voit, mais l'homme par l'esprit; ni la volonté qui veut, mais l'homme par la volonté. Ainsi dans la foi : c'est l'homme qui voit les motifs de crédibilité, l'homme qui veut croire, l'homme qui croit. L'unité du sujet met partout l'unité, partout la continuité... C'est le même esprit qui a constaté que telle vérité obscure pour lui est garantie par l'autorité divine, et qui croit sur cette autorité. » *La foi...*, 2^e édit., p. 190.

d) On critique enfin et surtout ce point fondamental du système, que l'objet formel de la foi consiste dans la divine autorité et la divine révélation prises objectivement en elles-mêmes, et non pas dans la connaissance subjective de ces choses, laquelle est une simple condition de l'objet formel. Une chose, dit-on, n'est motif qu'en tant qu'elle est connue. Thyse Gonzalez répond avec raison que le mot *en tant que* est équivoque en lui-même : il peut viser l'essence même du motif formel, et c'est ainsi que l'entendent les adversaires : il peut viser une simple condition, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre dans le cas présent. *Manuductio*, etc., n. 124, p. 107. Reste pourtant que ce point fondamental d'un système très simple par ailleurs est difficile à bien saisir et à bien justifier, et qu'il présente quelque chose d'insolite, qui n'a pas lieu dans l'analyse de la science humaine; d'où vient sans doute que Suarez, Lugo et tant d'autres ont plutôt supposé, comme allant de soi, que le motif ou objet formel de la foi devait consister dans l'autorité divine prise en bloc avec la connaissance que l'on en a, et que plusieurs ont en face de notre système l'impression d'un expédient plus subtil que solide. Pour dissiper cette fâcheuse impression, quelques défenseurs du système ont voulu le rattacher à une manière naturelle de croire à la parole d'autrui; ils ont distingué, même dans la croyance au témoignage humain, la *foi-science* et la *foi d'autorité*, la première appuyée sur des connaissances subjectives comme motif, la seconde qui atteindrait l'autorité du témoin directement en elle-même, et qui proportionnerait la certitude de l'assentiment que nous donnons au témoin, non pas à notre connaissance préalable de cette autorité, mais à cette autorité prise en soi. Mais nous avons déjà indiqué les raisons pour lesquelles cette théorie générale de la foi, humaine ou divine, nous paraît moins probable. Voir, dans la question de la liberté de la foi, col. 425 sq., et, dans la question de l'obscurité, col. 445, 446 sq. Il nous semble que le dernier système sur l'analyse de la foi dans sa manière de concevoir objectivement et en soi l'*auctoritas Dei revelantis*, répond suffisamment à toutes les critiques, non pas en recourant à une théorie générale de la croyance à la parole d'autrui, mais plutôt et

avant tout en considérant la foi divine et les éléments qui lui appartiennent en propre, de la manière que nous allons tenter d'expliquer.

Comment l'autorité et la révélation de Dieu prises objectivement et en soi, à l'exclusion de la connaissance subjective que nous en avons, sont l'objet formel (quo). — L'objet formel, de l'aveu de tout le monde, est l'objet qui spécifie; spécifier un acte, c'est lui donner les traits distinctifs qui en font une espèce à part. Les traits distinctifs de l'assentiment de foi divine, qui ne se trouvent ni dans la science, ni dans la foi humaine, c'est la valeur suprême de son motif, c'est sa surnaturalité, c'est sa fermeté *super omnia*. De là aussi une certitude propre et spécifique de la foi divine : toute vraie certitude étant composée de deux éléments, fermeté et infailibilité, voir col. 206, 207, la certitude de foi divine a une fermeté souveraine; elle a aussi une infailibilité spéciale qui lui vient soit de la valeur suprême de son motif, soit surtout de la surnaturalité de l'assentiment. Voir col. 369, 371, 375, 387 sq. Ceci supposé, il faut montrer que l'objet spécifique, qui donne à l'assentiment de foi tous ses traits distinctifs, qui exige et mesure sa certitude propre — c'est le témoignage infailible de Dieu pris objectivement en soi, à l'exclusion de la connaissance subjective que nous en avons. Parcourons ces traits distinctifs de l'assentiment de foi. — *a) Valeur suprême du motif.* — *C'est en elle-même et objectivement que l'autorité de Dieu, c'est-à-dire sa science infailible et sa véracité qui ne peut nous tromper, est infiniment liée au vrai, infiniment ennemie du mensonge et de l'erreur, ce qui lui donne une valeur suprême comme motif intellectuel.* Voir col. 331, 332. Au contraire, notre connaissance subjective de cette autorité divine, nos raisonnements pour la prouver et l'appliquer à une matière déterminée, même quand ils font œuvre utile, ne peuvent que diminuer, dans le résultat final, l'effet de cette valeur infinie. Voir col. 334. C'est donc l'autorité divine en elle-même, et non pas la connaissance que nous en avons qui caractérise notre assentiment de foi divine, en lui donnant une suprême valeur. — *b) Surnaturalité de l'assentiment, qui le rend infailible.* — L'autorité et la révélation divines prises en elles-mêmes sont la raison de cette surnaturalité. L'autorité : car si Dieu a voulu mettre en nous une vertu infuse qui donne à l'acte sa surnaturalité, c'est en partie pour honorer son autorité de témoin, prise en elle-même, c'est pour qu'un témoignage si excellent fût digne de recevoir par notre foi surnaturelle; je dis seulement : *en partie*, car il y a une autre raison, tirée des mystères en tant qu'ils sont objet d'attribution, et dont le concours est nécessaire. Voir col. 381. La révélation : nous devons ici nous rappeler certains faits signalés plus haut. Si la révélation d'un énoncé, d'une proposition, n'a pas eu lieu objectivement et en réalité, le fidèle qui s'efforce de croire une telle proposition à cause de l'autorité divine, parce que dans son ignorance il la conçoit comme révélée, ne peut produire qu'un acte naturel d'assentiment, auquel la vertu infuse ne peut concourir. Voir col. 369, 370. Au contraire, si la révélation a eu lieu objectivement et *a parte rei*, elle est pour sa part la raison d'être d'un assentiment *surnaturel* de foi. On le voit, cette influence très particulière de la révélation, en tant que vraie objectivement, sur la qualité de l'acte de ce fidèle ne dépend nullement de ce qu'il conçoit subjectivement, et n'atteint pas l'acte par le moyen des raisonnements qu'il fait. Avec les mêmes raisonnements et sous les mêmes motifs (relatifs) de crédibilité, un fidèle pourra donner d'une part un assentiment surnaturel à une proposition, d'autre part un assentiment purement naturel à telle autre proposition que le même catéchiste lui aurait par erreur enseignée comme révélée, selon qu'objectivement la

révélation est réelle ou ne l'est pas. Voir col. 233, 234. Ainsi, dit Oviédo, le terme où s'arrête l'analyse de la foi du fidèle est « la révélation existante, en tant qu'existant objectivement, *in re*, car notre foi ne peut se terminer à une révélation qui n'existe pas. » *Tractatus theologicus... de fide, spe et caritate*, Lyon, 1651, De fide, contr. V, n. 73, p. 86. L'acte de foi surnaturel, dit-il ailleurs, « est ainsi essentiellement lié par lui-même avec l'existence de la révélation, qui est son objet formel, et fort de cette liaison, il n'a pas besoin d'aller mendier sa certitude spéciale en recourant à des prémisses qui ne pourraient pas la lui donner; il la tient intrinsèquement de son objet formel. » *Loc. cit.*, contr. II, n. 104, p. 29. En effet, l'infailibilité spéciale qui caractérise la certitude de foi divine résulte *directement* de sa surnaturalité, sans l'entremise d'aucun raisonnement, puisqu'elle ne tombe pas même sous notre connaissance certaine, et que nous n'avons pas à nous préoccuper de la mettre dans notre acte, voir col. 371-374; et la surnaturalité elle-même résulte *directement* de l'existence objective de la révélation, sans recourir non plus à l'intermédiaire de notre connaissance subjective. — *c) Fermeté souveraine de la foi.* — Il est bien clair qu'elle n'arrivera jamais à notre assentiment par nos connaissances préalables et par voie syllogistique. Vous aurez beau partir de ce « jugement d'excellence » ou de préférence : L'autorité de Dieu comme témoin est plus infailiblement liée au vrai que tout autre moyen de connaître, voir col. 383; ou encore : Ce que Dieu révèle est souverainement vrai, et ajouter cette autre prémisse : Il a révélé la trinité. La première, la majeure, parle bien d'une souveraine autorité, mais elle-même n'est pas affirmée avec une souveraine adhésion, avec plus d'adhésion qu'une proposition philosophique ordinaire : car elle-même n'a pas pour motif *l'auctoritas Dei revelantis*, qui est le suprême moyen de connaître : voir réfutation du système de Suarez. Il en sera de même de la mineure : plusieurs même lui donneront une certitude inférieure à celle de la majeure, parce qu'elle roule sur une simple question de fait contingent, et pour nous se base en définitive sur des témoignages humains. Ajoutons que les deux prémisses peuvent n'être affirmées qu'avec une certitude *relative*, ou du moins l'une d'entre elles. Voir col. 219 sq. Quelle sera la force de la conclusion : Donc la trinité est souverainement vraie? Ne nous laissons pas tromper par ce mot « souverainement » qui n'est qu'un élément de l'attribut. La question est de savoir avec quelle force d'adhésion sera prononcé ce mot « est » qui *seul* exprime l'assentiment, l'adhésion de l'intelligence. Cette force doit se mesurer à celle de la prémisse la moins certaine, au plus faible anneau de la chaîne, d'après les lois mêmes du syllogisme : elle ne saurait donc être prononcée ici avec une souveraine fermeté d'adhésion. Recourrez-vous à un coup de *volonté* pour obtenir que cette conclusion passe d'un degré ordinaire d'adhésion à un degré souverain? Mais la volonté, comme le disait le cardinal Billot, voir col. 497, n'a pas le droit de pousser l'adhésion au-dessus de ce que demande l'objet formel de la foi : or, pour vous, l'objet formel de la foi, ce sont ces prémisses : vous ne pouvez donc les dépasser. Pour nous, au contraire, l'objet formel de la foi, ce n'est pas un agencement de prémisses, c'est l'autorité de Dieu et sa parole, prises objectivement en elles-mêmes, et seules dignes d'une adhésion suprême. Une fois que cet objet m'est proposé par le « jugement d'excellence », ma volonté peut et doit prendre directement une résolution générale de préférer l'autorité divine et la révélation à tout ce qui les contredirait, voir col. 329 sq.; résolution ou renouvelée actuellement dans l'acte de foi, ou du moins persévérant virtuellement dans ce respect qu'a le fidèle pour l'autorité et la parole divines,

dans ce soin qu'il a de garder sa foi, voir col. 386, 387; résolution qui, par un contre-coup direct sur l'assentiment intellectuel de foi, lui communique le degré souverain d'adhésion, caractéristique de la foi divine. Voir col. 389, 490. Ainsi la volonté, comme puissance purement *exécutrice*, aide l'intelligence à atteindre la suprême adhésion que méritent, qu'exigent, que mesurent l'autorité et la parole de Dieu comme *objet formel*. On voit que les traits distinctifs de l'assentiment de foi dérivent non pas de notre connaissance subjective et des prémisses que nous pouvons aligner, mais directement de l'*auctoritas Dei revelantis* prise objectivement et en soi; celle-ci reste donc l'objet formel, auquel doit s'arrêter l'analyse quand elle est à la recherche de cet objet.

C'est trop élargir le concept d'« objet formel », objectera-t-on peut-être, que de donner ce nom à des attributs divins en tant qu'ils produisent ou exigent en nous un effet que nous ne voyons pas, une infailibilité dans notre acte, laquelle ne tombe pas sous la conscience. Le motif d'un acte ne doit-il pas être connu et son influence et son effet ne peuvent-ils être connus au moins par réflexion? Précisons le vrai concept d'« objet formel ». Grégoire de Valence, après avoir distingué l'*objectum formale quod* et l'*objectum formale quo*, comme nous l'avons fait, col. 377, parle ainsi du second qui nous occupe en ce moment : « Pour qu'une chose soit objet formel de la foi, ce n'est pas assez que la foi en dépende d'une manière quelconque : il faut qu'elle en dépende comme de sa forme (extrinsèque) c'est-à-dire de son exemplaire (archétype). » Il explique ainsi cette dépendance : Non seulement « la foi, par sa nature, ne peut adhérer à aucune proposition sans que la divine révélation la lui ait montrée, » mais encore « la foi, dans son infailibilité et sa certitude, imite la divine révélation comme son exemplaire et son modèle. » Car « de même que la révélation est infailible en ce qu'elle dit, de même il faut que la foi soit toujours infailible dans son assentiment. » *Commentarii theologici*, Lyon, 1603, t. III, disp. I, q. I, p. 1, § 5, p. 26. C'est donc à la « cause exemplaire » que ce grand théologien, invoquant le sentiment commun des docteurs, ramène la causalité propre de l'objet formel. Un spécimen classique de la cause exemplaire, c'est le plan tracé par l'architecte. Ce plan reste extérieur à l'édifice, mais l'édifice se construira d'après lui, y trouvera sa forme, ses proportions et ses mesures; toute la construction est réglée d'avance par le plan, lui donnera son caractère, sa physionomie, son espèce. De même un acte reçoit de son objet formel ses traits distinctifs, est mesuré, réglé, « spécifié » par lui. Aussi saint Thomas représente-t-il les vertus théologiques comme « mesurées et réglées » par leurs objets formels : *Mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus : fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis ejus*, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXIV, a. 4; on voit ici l'énumération sommaire des divers attributs divins qui sont regardés comme les « objets formels » des diverses vertus théologiques. Notons que la cause *exemplaire* n'exécute pas elle-même ce qu'elle règle, ce qu'elle mesure, ce qu'elle détermine : l'exécution revient à une ou plusieurs causes *efficientes*. Le plan de l'architecte ne construit pas la maison : il demande un entrepreneur, des tailleurs de pierre, des maçons, des charpentiers, etc. Quand donc nous disons que l'autorité et la révélation de Dieu, prises en elles-mêmes, *donnent* à l'assentiment de foi ses traits distinctifs, nous entendons qu'elles les donnent comme peut les donner une cause exemplaire. Ce qu'a réglé, mesuré, déterminé cet objet formel et spécificateur, diverses causes *efficientes*

devront le réaliser. Ainsi la toute-puissance divine, intervenant immédiatement, élèvera notre intelligence pour produire l'assentiment, soit en mettant en elle l'*habitus fidei*, soit en excitant par sa grâce actuelle cet *habitus* à agir, de manière à rendre l'assentiment intrinsèquement surnaturel, selon que l'exige la révélation objectivement vraie. La volonté humaine devra, elle aussi, intervenir sous l'influence de la grâce, pour réaliser cette adhésion *super omnia* et cette fermeté souveraine, qui est à la mesure de l'autorité ou infailibilité divine considérée en elle-même. Ce que détermine cette révélation infailible comme modèle, des intermédiaires qui n'agissent point par voie syllogistique, la grâce et la volonté, sont chargés de l'exécuter : l'assentiment, recevant par elles son infailibilité et sa fermeté spéciales, n'est donc pas discursif, au moins dans ce qu'il a de spécifique, et ce ne sont pas des « prémisses » qui peuvent revendiquer la fonction d'être son objet formel et spécificateur. D'ailleurs, nous ne nions pas que la chaîne du raisonnement préalable ne figure, elle aussi, parmi les intermédiaires qui transmettent quelque chose à l'assentiment de foi, ainsi que nous l'expliquerons plus bas : mais cette chaîne syllogistique n'est qu'un intermédiaire d'exécution, elle ne transmet, du reste, rien de distinctif ni de spécifique, elle n'a donc aucun titre à faire partie de l'« objet formel », quand bien même on voudrait la faire entrer partiellement dans le concept plus vague et plus général de « motif ». Ces deux concepts ne se confondent pas absolument. Le motif n'agit que par l'intermédiaire de la connaissance : l'*objet formel* peut se servir, comme nous l'avons vu, d'autres intermédiaires que celui de la connaissance. Le motif, c'est en général ce qui, étant connu, *meut* la faculté à produire son acte, mais ce n'est pas toujours la cause exemplaire et spécificatrice de cet acte : l'*objet formel* est cette cause.

Corollaires et conclusions. Le rôle complet des motifs de crédibilité et du raisonnement dans la foi. L'analyse apologetique. — Ce que nous avons dit pour exclure de la dignité d'objet formel les « prémisses », ou jugements spéculatifs de crédibilité : Dieu est souverainement véridique, il a fait telle révélation, on doit le dire à plus forte raison des « motifs de crédibilité ». Car les jugements spéculatifs de crédibilité, présupposés par l'assentiment de foi au dogme révélé, sont liés de plus près à cet assentiment : les motifs de crédibilité, présupposés par ces jugements comme leurs preuves, lui sont rattachés de plus loin. Les deux jugements spéculatifs de crédibilité sont exigés invariablement chez tous les fidèles : les motifs de crédibilité ne sont pas exigés de la même manière, ils peuvent varier étonnamment d'un fidèle à l'autre : chez beaucoup d'entre eux, ce sera simplement l'autorité du curé, du catéchiste, ou du moins l'autorité de l'Église comme grande société humaine. Voir col. 150, 221 sq., 231 sq. Comment une autorité humaine pourrait-elle spécifier l'assentiment de foi divine? Les motifs de crédibilité ne peuvent donc constituer même partiellement l'objet formel de la foi; ils ne sont par rapport à cet objet qu'une *condition* applicatrice. Voir ce que nous avons dit contre le système de Lugo, col. 486.

Cela n'empêche pas que d'un autre point de vue on puisse leur reconnaître une certaine *causalité* à l'égard de l'assentiment de foi. On peut appeler « cause » ce qui donne à l'effet au moins une de ses propriétés essentielles : la simple « condition » ne donne par elle-même rien de semblable, elle est seulement requise pour que la cause donne l'être ou quelque propriété de l'être. Une des propriétés essentielles de l'assentiment de foi, c'est d'être *raisonnable*. Or, ce sont précisément les motifs de crédibilité qui lui donnent cela, d'après le concile du Vatican : « Pour que l'hommage

de notre foi fût raisonnable, *rationi consentaneum*, Dieu a voulu... des arguments extérieurs de la révélation, c'est-à-dire des faits divins, et surtout les miracles et les prophéties... signes très certains de la révélation divine. » Sess. III, c. III, Denzinger, n. 1790. D'autre part, en dehors des motifs de crédibilité, on ne voit pas ce qui pourrait donner à l'assentiment de foi d'être *raisonnable*. Ce n'est pas l'objet matériel, puisque le mystère que l'on croit dépasse la raison. Ce n'est pas l'objet formel, l'*auctoritas Dei revelantis*, de quelque façon qu'on la prenne. Car si on la prend en elle-même comme nous l'avons fait, elle peut bien être la première mesure et la cause exemplaire de l'acte de foi et, à ce titre, son objet formel : mais tant qu'elle n'est pas appliquée par une connaissance raisonnée à l'objet matériel, l'assentiment que l'on donnerait à celui-ci ne serait pas raisonnable ; de même que le plan dressé par l'architecte est bien en lui-même la cause exemplaire et la première mesure du futur édifice, mais les entrepreneurs ou les maçons ne construiraient pas raisonnablement, s'ils se mettaient à bâtir sans avoir connaissance du plan, ou sans se rendre compte au moins sommairement que ce qu'on leur présente là est bien le plan de l'architecte. Que si l'on prend la divine autorité et la divine révélation dans les énoncés qui les affirment, ces énoncés, n'étant pas de leur nature immédiatement évidents, ne peuvent être raisonnablement acceptés par l'intelligence qu'à cause de leurs preuves, qui sont les motifs de crédibilité. Pour rendre l'assentiment de foi *raisonnable* ou le justifier apologétiquement, encore moins pourrait-on recourir à la volonté, principe aveugle, ou à la grâce, qui agit d'une manière trop cachée pour qu'on puisse baser là-dessus une justification de l'assentiment auquel elle coopère en secret ; si dans un cas plus rare elle fait reconnaître son action, alors elle se transforme elle-même en nouveau motif de crédibilité. C'est donc toujours aux motifs de crédibilité qu'il faut en revenir, pour s'expliquer à soi-même ou expliquer aux autres que tel assentiment, fondé sur l'*auctoritas Dei revelantis*, y est *raisonnablement* fondé. Et voilà qui confirme ce que nous avons dit plus haut contre ceux des protestants qui négligent de parti pris les preuves et motifs de crédibilité, et contre les fidéistes. Voir col. 147, 176, 179.

Mais, dira-t-on peut-être, n'y a-t-il pas contradiction dans tout ceci ? D'après vous, les motifs de crédibilité (comme le disent généralement les théologiens) sont une simple *condition*, et en même temps ils sont une *cause* ! — La réponse nous est fournie par Esparza : « Un effet, dit-il (un acte, par exemple), peut avoir en lui plusieurs propriétés, *formalitates*, qui soient séparables de leur nature, et qui puissent ailleurs exister séparément. » Ainsi l'assentiment de foi est raisonnable, et surnaturel ; et ces propriétés sont séparées ailleurs, puisqu'il y a des actes raisonnables qui ne sont pas surnaturels. « Alors, dit-il, il peut se faire que ces diverses propriétés dérivent de diverses causes, et que la cause de l'une ne soit pas cause de l'autre. » Ainsi les motifs de crédibilité sont cause de l'acte de foi en tant que raisonnable, mais ils ne sont pas cause du même acte en tant que surnaturel, ni en tant que souverainement ferme : l'objet formel est cause de ces autres propriétés. « Mais, continue Esparza, ce qui est *cause* par rapport à une propriété peut en même temps être *condition* par rapport à une autre. » Ainsi les motifs de crédibilité, tout en étant cause de l'acte de foi en tant que raisonnable, sont une condition pour que l'objet formel, par l'intermédiaire de la volonté et de la vertu infuse ou de la grâce, arrive à réaliser dans l'assentiment de foi la souveraine fermeté et l'infailibilité surnaturelle dont il est la mesure et la règle. Car les motifs et jugements de *crédibilité* (ils tirent leur

nom de là) sont une condition nécessaire à la volonté pour intervenir prudemment, et à la vertu infuse de foi pour entrer en exercice. Esparza a donc le droit de dire : « Ce qui est *cause* d'un effet selon une de ses propriétés peut en même temps être une pure *condition* par rapport à une autre propriété du même effet. » *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, t. I, l. VI, q. XIV, a. 7, p. 599.

Mais, poursuivra-t-on, ne reste-t-il pas encore une contradiction ? D'après vous, les motifs de crédibilité ne font point partie de l'objet formel et spécifique, et cependant ils donnent seuls à l'acte de foi une de ses propriétés essentielles. Comment concilier ces deux assertions ? — En distinguant, parmi les propriétés essentielles de l'assentiment de foi, celles qui sont génériques, et celles qui sont spécifiques. Qu'un acte d'intelligence soit raisonnable, c'est là une propriété générique qui convient à toute espèce d'acte intellectuel. En donnant seulement cette propriété à l'acte de foi, les motifs de crédibilité ne lui donnent rien de distinctif, ils ne le spécifient pas, ils n'ont donc aucun droit à faire partie de l'objet formel, qui spécifie. Par rapport au fonctionnement de l'objet formel, ils restent une simple condition. Le P. Pesch a bien développé cette solution. *Praelectiones...*, 3^e édit., 1910, t. VIII, prop. 17, surtout n. 310, 311, 315, p. 140, 142.

Ceci nous permet de distinguer une *double analyse* de la foi. Il y a l'analyse *théologique*, remontant de l'objet matériel à l'objet formel et de la foi au principe qui la spécifie. Le grand problème est d'expliquer pourquoi et comment c'est à l'*auctoritas Dei revelantis* que cette analyse doit s'arrêter, bien que des motifs de crédibilité antérieurs soient nécessaires pour mettre l'esprit en contact avec cette autorité et cette révélation. C'est le problème que nous venons de traiter. Sa solution se résume à dire que l'*auctoritas Dei revelantis*, prise en elle-même et à l'exclusion de la connaissance que nous en avons et des motifs de crédibilité qui fondent cette connaissance, détermine seule les caractères *spécifiques* de la foi, est le seul principe spécifique et par conséquent le seul objet formel : il n'y a donc pas lieu d'aller chercher plus loin dans cet ordre d'idées, ni de faire remonter plus haut l'analyse dans cette ligne de l'objet formel, la seule qui préoccupe l'analyse théologique. Mais il y a aussi l'analyse *apologétique* : celle qui, ayant à justifier devant notre propre raison et celle d'autrui l'assentiment à nos dogmes, et à le montrer raisonnable, remonte des mystères de la foi au témoignage divin qui par son autorité les garantit, puis de ce divin témoignage à ses preuves, aux motifs de crédibilité. Ici, nous sommes dans une ligne toute différente : il n'y a plus à songer au problème théologique de la spécification et de l'objet formel, mais seulement à montrer que la foi aux dogmes est *raisonnable* : et puisqu'elle ne l'est que par les motifs ou arguments de crédibilité, c'est jusqu'à eux qu'il faut remonter sans crainte, ou plutôt jusqu'aux premiers faits et aux premiers principes qui leur servent de point de départ, et d'où l'esprit est descendu, par une chaîne ininterrompue, jusqu'à l'assentiment de foi. Celui-ci, malgré sa surnaturalité et ses autres traits distinctifs, rentre ainsi dans la loi générale de la pensée humaine, qui est de ne rien admettre sans preuve s'il n'y a pas évidence immédiate, et de remonter de preuve en preuve jusqu'à des faits ou des principes premiers qui se justifient par leur propre évidence. Les Salmanticenses, tout partisans qu'ils sont du dernier système, distinguent semblablement deux analyses de la foi, sous les noms d'*objective* et de *subjective*. La première considère l'acte de foi du côté de son objet formel, la seconde la considère du côté du sujet, ou des actes préalables qui sont dans le sujet. *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. I, n. 172,

Paris, 1879, t. xi, p. 79. Et ils veulent que les motifs de crédibilité, avec l'évidence de crédibilité qu'ils donnent, soient le dernier terme où s'arrête l'analyse subjective. *Loc. cit.*, et n. 174, 177. Les lois de l'esprit humain l'exigent : « Tout assentiment obscur, s'il est ferme et prudent, doit se ramener du côté du sujet à un assentiment évident; et nous voyons la même chose dans la foi humaine. » *Loc. cit.*, n. 175, p. 81.

Établir une pareille chaîne de raisonnement jusqu'à l'assentiment de foi, nous dira-t-on sans doute, c'est exclure la volonté et la grâce, c'est remplacer leur concours par une évidence nécessitante et par une logique toute naturelle. — La volonté? Elle n'est nullement exclue. D'abord elle aura normalement à intervenir au moins dans l'un des anneaux de la chaîne, peut-être même en plusieurs, à cause des doutes imprudents qui peuvent surgir et de l'évidence seulement morale qu'auront dans cette chaîne un ou même plusieurs énoncés, suivant les circonstances subjectives. Voir col. 209-211. Cette intervention de la volonté ici ou là ne rompra point la continuité du raisonnement apologétique : dans combien de nos raisonnements, même scientifiques et philosophiques, n'arrive-t-il pas qu'une des propositions de la série n'ait qu'une certitude morale, dépendante des dispositions morales et de la volonté? Pourvu que l'intervention de la volonté ait été légitimée par le verdict du bon sens et le jugement de crédibilité convenable, une telle proposition a une vraie valeur de certitude et peut sans inconvénient tenir sa place dans la série logique, laquelle amènera à une conclusion ferme, quoique non pas souverainement ferme. Cette intervention de la volonté peut déjà servir partiellement à expliquer la liberté de la foi. Voir col. 412, 413. De plus, la volonté doit être animée d'une résolution générale de préférer les vérités révélées à tout ce qui peut les contredire. Voir col. 329 sq. Et du fait de cette disposition entretenue par le sujet, l'assentiment de foi reçoit, par contre-coup direct, une fermeté spéciale. Voir col. 389, 390. Voilà encore une influence de la volonté, sans qu'il soit nécessaire pour cela de recourir à un oubli des motifs de crédibilité, à un effort contre eux, qui romprait la continuité de la chaîne logique. Ainsi la volonté libre n'est nullement exclue. Et la grâce? Elle ne l'est pas davantage. D'abord, elle travaille déjà dans les préliminaires de la foi, plus ou moins suivant les circonstances. Voir col. 237 sq. Ensuite, quand vient l'acte de foi proprement dit, c'est-à-dire l'assentiment à l'objet matériel, cet assentiment, du point de vue surnaturel, diffère profondément des jugements spéculatifs précédents, en ce que ceux-ci n'exigeaient pas d'être intrinsèquement surnaturels, d'être produits par la faculté élevée, et, selon la meilleure opinion, ne l'étaient pas, voir col. 365, 366; tandis que l'assentiment de foi demande une surnaturalité intrinsèque, œuvre de la grâce, comme l'une de ses propriétés les plus nécessaires. Voir col. 362-364. La grâce développe donc pleinement son influence dans ce dernier assentiment; mais son intervention, étant invisible, voir col. 371 sq., ne laisse pas de trace dans la connaissance et ne rompt pas la continuité de la chaîne logique; et l'apologétique, comme telle, peut en faire abstraction. Ces remarques sont importantes pour laisser à l'apologétique, qui ne se confond pas avec la théologie dogmatique, sa juste liberté et sa propre méthode; pour ne pas l'encombrer de questions théologiques dont elle doit faire abstraction, et qui ne pourraient qu'entraver sa marche.

Nous ne saurions donc approuver, en tant qu'*exclusive*, la conception que se font beaucoup de théologiens des jugements et des motifs de crédibilité. « Ils servent, disent-ils, à la volonté seulement, pour la rendre prudente dans son intervention. » Lugo a déjà

réfuté cette conception, disp. I, n. 32, p. 30, 31. Sans doute, ils servent à la volonté : pour quoi et comment, voir col. 172, 173. On peut même dire que le jugement pratique de crédibilité sert *seulement* à la volonté, pour diriger prudemment son acte. Mais quant aux jugements *spéculatifs* et aux motifs de crédibilité qui les prouvent, si d'une part, en préparant le jugement pratique, ils servent à la volonté, de l'autre ils peuvent et doivent servir à l'acte intellectuel de foi, en tant que raisonnable, en formant avec lui cette chaîne continue de raisonnement sans laquelle il n'y aurait ni démonstration ni analyse apologétique de la foi. Laissons donc sans crainte la lumière des premiers principes et des motifs de crédibilité se projeter jusque sur l'acte même de foi pour le rendre raisonnable. Sous ce rapport, il apparaîtra comme la conclusion d'une série d'énoncés; et l'apologiste, par abstraction, ne verra guère de lui que ce côté générique. Mais une étude plus adéquate de l'acte de foi montrera au théologien que cet acte n'est pas une simple conclusion; que ses propriétés vraiment spécifiques lui arrivent d'ailleurs que de la voie syllogistique, comme nous l'avons montré plus haut. Appelez-le « conclusion » si vous voulez : mais c'est une conclusion d'une nature extraordinaire, une conclusion plus certaine que ses prémisses, comme le remarquait déjà un célèbre théologien du concile de Trente, Véga : *Non est inconveniens, conclusionem esse... certiorum quam sint principia ex quibus inferuntur, si ab extrinseco et aliunde quam ex præmissis habeat aliquos gradus certitudinis per quos... vincat certitudinem eorum : sicut continget in proposito* (dans notre cas) *propter concursum fidei infusæ et piæ affectionis ad assensum conclusionis. Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Venise, 1548, l. IX, c. xxxix, fol. 200, D.

Mais, dira-t-on encore, nous voilà retombés dans l'acte de foi discursif ! — Réponse. — Le mot « discursif » a un double sens. On bien il veut dire que l'assentiment de foi, *en lui-même*, renferme un raisonnement : et nous avons éliminé radicalement ce sens-là, en disant que la foi n'affirme que son objet matériel. Ou bien il signifie que l'assentiment de foi, simple en lui-même, forme avec les jugements préliminaires un « discours », une chaîne de raisonnement : et nous éliminons encore ce sens, si l'on entend que l'acte de foi est une *pure conclusion*, et qu'il tire d'un tel raisonnement *toute* sa certitude. Considéré *spécifiquement*, comme on doit le considérer quand on le définit et qu'on étudie sa nature, il ne doit même *rien* à ce raisonnement, aucun de ses traits distinctifs, ainsi que nous l'avons montré; ce n'est donc pas là être « discursif » au sens propre du mot. Du reste, pas d'inconvénient à ce qu'il soit discursif dans un sens plus large, sous un rapport secondaire et purement *générique*, en tant qu'il se rattache à des prémisses qui le rendent raisonnable sans toutefois le spécifier, sans déterminer en rien sa certitude propre et caractéristique. C'est en ce sens que nous avons pu donner l'assentiment de foi comme une connaissance *médiate*. Voir col. 98, 99. Et il le faut bien, si l'on veut opposer nettement la doctrine catholique aux théories hérétiques qui font de la foi une connaissance immédiate. Voir col. 101, 106. À cela revient ce qu'il y a de juste dans les remarques de ceux qui suivent avec modifications le système de Lugo, comme le P. Stenstrup et le D^r Egger. Voir 5^e système, col. 488.

Mais, diront les défenseurs d'autres systèmes, si l'on admet cette chaîne de raisonnement, même d'une manière secondaire et qui ne touche pas à la spécification de l'acte, n'est-il pas à craindre que l'autorité et la révélation divines, qui y figurent sous des propositions distinctes, n'en sortent amoindries, et qu'une trop grande importance ne soit donnée aux principes

et aux faits qui sont la première base de ce raisonnement apologetique tout entier? — Cette crainte, outre qu'elle porte ici sur un point seulement secondaire, n'est pas fondée. Elle part de la fausse imagination que ces principes et ces faits, parce qu'ils ont servi de point de départ et ont été posés les premiers dans l'ordre chronologique, sont en vertu de cette position même le fondement propre et principal de la conclusion finale. Il en serait ainsi, si l'on ne tenait compte que de la forme dialectique, qui règle l'ordre des propositions d'un raisonnement. Mais pour bien juger certains *processus* logiques, il faut tenir compte et de la *forme* du raisonnement, et aussi de sa *matière*. Par exemple, un syllogisme où les deux prémisses sont analytiques et a priori, et un autre où l'une d'elles est empirique, peuvent avoir la même forme : ils n'ont pas la même matière, et cela suffit à leur donner une physionomie différente. Qu'un argument démontre une chose par ses causes ou ses effets propres, cela n'affecte en rien la forme dialectique, c'est pure question de matière : et pourtant cela donne à l'argument le caractère essentiel de science, et en quelque sorte de vision, qui le différencie essentiellement de l'argument d'autorité, comme nous l'avons montré à propos de l'obscurité de la foi. Voir col. 439-446. Dans le *processus* historique, la première chose, chronologiquement la première, que l'on rencontre, c'est un document, insuffisant par lui-même, si d'autres manuscrits ou d'autres témoignages ne sont collationnés avec le premier. Ainsi, dans la chaîne apologetique dont nous parlons, on commence souvent par un document d'origine humaine, pour arriver à connaître un motif de crédibilité, qui apparaît lui-même avant la révélation divine, et y conduit ; le document n'est qu'un *signe* de ce motif de crédibilité, qui lui-même, n'est qu'un *signe* de la révélation. S'il est de la nature des signes de passer les *premiers*, de précéder logiquement la chose qu'ils signifient et de conduire à elle, il n'en est pas moins vrai que de sa nature le signe est inférieur et subordonné à la chose signifiée, la révélation, qui à son tour conduira finalement à l'assentiment de foi. Parce que les signes ont ouvert la voie, ce n'est donc pas une raison de dire qu'ils sont la base principale de la conclusion finale ; il faut dire plutôt qu'ils *appliquent* quelque chose de plus grand qu'eux, la révélation divine avec son autorité infaillible, avec la précision de son contenu : voilà le centre du *processus* tout entier, et ce qui lui donne sa physionomie particulière. Ici vient un exemple allégué déjà par Élizalde : « Pour que je sois poussé par l'autorité de saint Augustin à donner mon assentiment à telle théorie, il faut d'abord que je sache que cet ouvrage, où je trouve soutenue la dite théorie, est bien de saint Augustin : connaissance qui m'est souvent donnée par le titre du livre, ou par le témoignage d'un homme probe et éprouvé. Alors, sans être influencé par le témoignage de cet homme, mais seulement par la grande autorité de saint Augustin, je donne volontiers mon adhésion à cette théorie d'ailleurs difficile. Ainsi, ma croyance s'appuie sur le seul témoignage de ce grand docteur, négligeant l'autre témoin, souvent très incompetent en matière de doctrines, qui m'applique son témoignage. » *Op. cit.*, n. 846, p. 558. Cet exemple, qui a été reproduit par plusieurs théologiens, et récemment par le P. Pesch, *loc. cit.*, n. 331, ne prouve pas tout ce qu'on a voulu en tirer : qu'il n'y a pas dans ce cas une chaîne de raisonnement, c'est faux et contre l'expérience ; que le témoignage de l'intermédiaire, attestant l'attribution légitime du livre à saint Augustin, doit être oublié, négligé entièrement, quand on se rend à l'autorité du grand docteur, ce n'est ni nécessaire ni bien raisonnable ; que le degré de certitude finale donnée à la théorie ne se ressent aucunement du plus ou

moins d'autorité reconnue à l'intermédiaire, on peut trouver cela dans les cas de certitude purement relative, chez bien des gens trop facilement satisfaits sur les questions d'authenticité, jusqu'à se contenter du nom qu'ils lisent au dos d'un volume ; mais on ne peut en faire une règle à suivre pour tous les esprits, même les plus avertis. Ce qu'il faut retenir de cet exemple, c'est que l'autorité théologique de saint Augustin, à cause de laquelle j'adhère à la conclusion finale, est vraiment ici le *centre* de tout le *processus*, le motif principal que le reste ne fait qu'appliquer ; quand bien même elle ne vient pas la première dans l'ordre chronologique du développement de la pensée, ou dans l'ordre que la forme dialectique pourrait imposer. Et pareillement l'autorité divine est le *centre* de tout le *processus* de la foi. Il faut donc rejeter cette conception trop répandue, que tout raisonnement est une chaîne uniforme dont tous les anneaux, s'ils sont certains, seraient d'égale importance, excepté le premier, auquel tout est suspendu. Le point de départ des opérations, ou la première majeure de l'enchaînement syllogistique, serait toujours le fondement propre et principal de la conclusion finale. Cette conception n'a pas peu contribué à rendre aiguë la difficulté de l'analyse théologique de la foi. Elle a aussi empêché plusieurs théologiens de voir la profonde différence qu'il y a entre l'argument d'autorité et l'argument scientifique par les causes et les effets, sous prétexte que, dans les deux arguments mis en forme, la première majeure peut être un principe philosophique du même genre, et que ce principe étant la base principale donnera également aux deux arguments le caractère de science et en quelque sorte de vision. C'est là un abus de la dialectique, habituée à ne considérer que la *forme* des raisonnements. Au contraire, si, comme on le doit, on tient compte aussi de la *matière*, on distinguera divers procédés logiques d'espèce différente, qui ont leur centre ou motif principal placé non pas toujours au commencement, mais à tel ou tel endroit de la chaîne.

Ce que nous venons de dire de l'autorité d'un témoignage décisif, appliquée à l'esprit par des signes ou des témoignages secondaires, et demeurant le centre d'un procédé logique spécial, convient également au témoignage divin et au témoignage humain. Nous voyons donc pourquoi les Pères, expliquant la foi divine aux fidèles, l'ont si souvent assimilée à cette foi humaine que nous donnons à un témoin qui la mérite. Voir col. 110, 111. Ce que nous avons dit plus haut de la chaîne de raisonnement qui se trouve même dans la foi, considérée du point de vue générique d'acte raisonnable, fait mieux comprendre pourquoi le concile du Vatican dit de la foi : *A (Deo) revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem*, etc., voir col. 115 ; paroles qui, par le rapprochement des deux motifs de la science et de la foi sous la même particule *propter*, peuvent facilement donner l'idée d'une marche discursive de part et d'autre ; pourquoi pareillement les catéchismes donnent aux fidèles des formules facilement interprétées par eux au sens discursif : « Mon Dieu, je crois fermement tout ce que croit votre Église, parce que vous l'avez révélé, et que vous ne pouvez ni vous tromper, ni nous tromper. » Bien des fidèles entendent ce mot *parce que* comme ils l'entendent d'un raisonnement quelconque, et l'Église ne les avertit pas de l'entendre autrement. Et à vrai dire, il n'y a pas d'inconvénient s'ils le font, pourvu que d'ailleurs leur volonté, animée d'une disposition générale de persévérer dans la foi, fasse son devoir quand l'occasion s'en présente ; pourvu aussi que la grâce de Dieu et la vertu infuse rendent surnaturel l'acte qu'ils font, ce dont ils n'ont pas à se préoccuper : ainsi leur

assentiment de foi recevra de son objet formel, moyennant la volonté et la grâce, ses caractères spécifiques, sans qu'eux-mêmes aient besoin de connaître ce fonctionnement si complexe. On voit comment notre théorie, tout en répondant par sa complexité à toutes les exigences légitimes, à tous les éléments qui doivent constituer l'acte de foi divine, se simplifie pourtant quand elle arrive à la pratique, et va rejoindre, soit les procédés bien connus de l'esprit humain, soit l'expérience de ce qui se passe chez les fidèles quand ils font l'acte de foi : ce qui est une bonne note pour la théorie. Suarez, lui, avoue que le procédé logique qu'il donne à la foi divine n'a pas d'analogie dans la foi humaine et dans toutes nos connaissances naturelles, étant dû à la seule excellence infinie de la divine autorité : *Pertinet... ad infinitam excellentiam divinæ veritatis, et ideo non est hæc cognitio cum aliis comparanda*. *Loc. cit.*, disp. III, sect. vi, n. 8, p. 66. Là-dessus Lugo observe avec raison que l'Écriture et les Pères ont assimilé le procédé de la foi divine à celui de la foi au témoignage humain : « L'Écriture ne demande pas de notre côté autre chose, si ce n'est que nous croyions à cause du témoignage de Dieu comme nous avons coutume de croire à cause du témoignage d'un homme, en ajoutant seulement une plus grande fermeté d'assentiment, comme l'exige la plus grande autorité de celui qui parle (I Joa., v, 9). » *De fide*, disp. I, n. 117, Paris, 1891, t. I, p. 68. On trouvera le reste du passage cité par le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, 1905, Proleg., c. III, § 1, p. 75. Voir également ce que Lugo dit des saints Pères. *Loc. cit.*, n. 147, p. 81. Sans doute, l'acte de foi a une propriété, la surnaturalité, qui n'a pas d'analogie dans la foi humaine; mais le fidèle n'a pas à s'en inquiéter, Dieu s'en charge. Ce que le fidèle doit fournir de son côté, ce qui tombe sous sa conscience, répond à ce qui se fait dans la foi humaine, sauf toujours la fermeté souveraine due à l'excellence du témoin divin, et que l'Église enseigne aux fidèles. Par là l'enseignement pratique de la foi divine aux multitudes se trouve singulièrement simplifié; et, tel qu'il se passe dans l'Église, infaillible gardienne de la foi, il dément les théories qui ne peuvent s'accorder avec lui. On ne peut donc s'écarter de lui sous prétexte que le procédé logique que l'on propose est « un grand mystère de la foi », comme le dit Suarez, *loc. cit.* Et Lugo n'a pas tort de répondre : « J'ai en horreur cette méthode de philosophie ou de théologie par où l'on esquive une difficulté scolastique en recourant à des *mystères*, qui rendent les choses de notre foi difficiles, incroyables, inintelligibles à tous... Tous les fidèles éprouvent... qu'ils agissent sur les objets de foi comme sur les autres objets, que leur intelligence n'est pas transportée à un autre mode d'agir... La fonction d'un théologien n'est donc pas d'imaginer la nature des choses à sa guise, et dans le but de répondre aux objections qu'on lui fait, ni de se persuader que les choses se passent contre l'expérience générale; mais plutôt de consulter l'expérience même des fidèles. » *Loc. cit.*, n. 38, p. 34; le passage complet est cité par le cardinal Billot, *loc. cit.*, p. 74.

Cet élément *générique* de la foi divine, qui la rattache aux procédés logiques ordinaires, explique aussi pourquoi saint Thomas n'a pas craint de lui donner une allure discursive dans quelques passages, utilisés contre le dernier système par Wilmers. *Loc. cit.*, p. 328, 343. Ainsi, le saint docteur donne cette explication du texte qui appelle la foi *argumentum*, Heb., xi, 1 : « La raison (dans l'acte de foi) donne son assentiment à quelque chose parce que Dieu l'a dit, l'assentiment provient donc de l'autorité de celui qui parle. Or, parmi les arguments de la dialectique, il y en a aussi un qui est tiré de l'autorité. » *Quæst. disp., De veritate*, q. xiv, a. 2, ad 5^{um}. Ailleurs, il maintient que la foi est un

« argument » malgré cette objection : L'argument donne l'évidence, ce qui semble contraire à l'obscurité de la foi (*non apparentium*). Sa réponse consiste à distinguer divers arguments, du côté de la matière : celui qui est tiré des causes propres (ou des effets) de la chose, et l'argument extrinsèque d'autorité. Voir col. 439 sq. « L'argument tiré des propres principes de la chose, dit-il, la fait apparaître : mais l'argument tiré de l'autorité divine ne fait pas apparaître la chose en elle-même; et c'est celui qui est mis dans la définition de la foi. » *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. iv, a. 1, ad 5^{um}. On peut citer aussi q. i, a. 1, voir col. 99.

Concluons de tout ce qui précède, que l'acte de foi n'est pas discursif à proprement parler, et que cependant il l'est sous un certain rapport. Il ne l'est pas en lui-même; il ne l'est pas non plus par rapport aux jugements qui le précèdent, si l'on considère sa certitude propre et sa valeur spécifique; car elle ne lui vient pas par voie syllogistique, mais par le double apport de la volonté et de la vertu infuse; en quoi il diffère absolument de l'assentiment parfait de science. Il est toutefois discursif par rapport aux jugements qui le précèdent, si l'on considère uniquement sa propriété générique d'assentiment raisonnable; elle lui vient, par voie syllogistique, de ces jugements et de leurs preuves, qui sont ainsi, comme jugements, un fondement pour l'acte de foi, mais fondement partiel et secondaire, bien qu'important en apologetique. L'axiome d'où est parti Suarez, et après lui Lugo et tant d'autres : « le fondement doit être aussi solide que l'édifice, la cause doit contenir la perfection de l'effet » — est vrai quand il s'agit de la cause adéquate, du fondement total, ou au moins principal; il est faux quand il s'agit d'un fondement partiel et d'une cause secondaire.

XIII. NÉCESSITÉ DE LA FOI POUR LE SALUT. — 1^o *Nécessité de précepte*. — Que la foi soit nécessaire au salut, *au moins* de nécessité de précepte, comme un grave devoir que Dieu même impose, et dont l'omission volontaire menace le salut éternel, c'est ce qui résulte d'une foule de textes scripturaux où le refus de la foi entraîne la condamnation au jugement de Dieu, où la foi apparaît comme une condition nécessaire soit pour le salut éternel, soit pour la justification qui seule nous met sur la voie du salut, soit pour le baptême où s'opère la justification. Voir col. 58, 60, 63, 72, 108, 109, 279, 329, 330, 393. Bon nombre de textes de Pères, que nous avons eu occasion de citer, affirment aussi la nécessité et l'obligation de la foi. Voir col. 79-81, 114, 115, 186, 188, 280, 330, 331. Il en est de même pour les documents de l'Église. Voir col. 115, 189, 190, 280, 289, 290.

L'obligation de la foi suppose que nous sommes physiquement libres de croire ou de ne pas croire, du moins avec la crédibilité suffisante et la grâce de Dieu. Voir col. 393. Des protestants et des rationalistes ont attaqué cette obligation, précisément parce qu'ils ne comprenaient pas la liberté de la foi divine, ou même celle de beaucoup de « croyances ». Voir col. 399. L'ignorance invincible excuse du précepte de la foi comme de tous les autres; l'Église a condamné cette 68^e proposition de Baius : *Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est*. Denzinger, n. 1068. Le précepte de la foi oblige-t-il un infidèle qui n'a qu'une crédibilité incomplète? Voir col. 198, 200 sq.

La grâce inspire, aide et surnaturalise la volonté de croire. Voir col. 359-361, 395. Elle rend l'accomplissement de précepte possible en aidant à avoir la crédibilité suffisante. Voir col. 237 sq. Une providence spéciale veille à ce que le fidèle qui fait son devoir en matière de foi ait toujours les motifs de crédibilité qui lui sont nécessaires pour accomplir le précepte

négalif de ne jamais abandonner la foi catholique. Voir col. 302-305, 289 sq.

Le précepte négatif de la foi prohibe directement le péché formel contre la foi, c'est-à-dire le péché d'infidélité ou d'hérésie. Voir col. 313. La foi étant essentiellement ferme, voir col. 88 sq., le seul fait de douter des vérités révélées, si le doute est réel et pleinement volontaire, viole le précepte de la foi aussi bien que leur négation, d'après cet axiome du droit canon : *Dubius in fide, infidelis est*. Voir col. 97, 98, 281, 282, 284, 286, 287. Le précepte négatif de la foi a pour conséquence d'autres préceptes auxiliaires, l'un prohibant la négligence à s'instruire de sa religion, l'autre prohibant la témérité qui expose aux dangers de perdre la foi, voir col. 313, 314; un autre exigeant la disposition ou résolution de préférer la foi à tout ce qui viendrait la contredire. Voir col. 329 sq. Comment faut-il entendre cette dernière obligation? Voir col. 339-343.

Les controverses de foi entre docteurs catholiques peuvent avoir pour effet d'empêcher *in actu secundo* l'obligation générale pour les fidèles de ne pas mettre en doute la vérité dont la révélation est controversée. Voir col. 153. La définition infaillible de l'Eglise a pour effet de rétablir, et à l'état explicite, cette obligation générale, et dans l'ordre actuel elle est nécessaire à cet effet. Voir col. 154 sq. Le précepte de la foi obligeant tous les fidèles ne tombe pas sur les révélations privées. Voir col. 148.

Le précepte positif de la foi, comme tous les préceptes positifs, n'oblige pas à en faire des actes à chaque instant. En théologie morale on cherche à préciser : 1. les moments déterminés de la vie où les actes de foi, d'espérance et de charité sont de rigueur; 2. après combien de temps la négligence volontaire du précepte positif, même en dehors de ces moments déterminés, deviendrait péché grave. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2253 sq. Et pour ce qui regarde plus particulièrement la foi, Lehmkühl, *Theologia moralis*, 11^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, n. 397 sq., p. 230 sq.; et autres moralistes. Il est d'autant plus facile à un fidèle menant une vie chrétienne d'accomplir le précepte positif de la foi que cet acte, au moins à l'état implicite et confus, est présupposé et comme inclus dans une multitude d'autres actes vertueux, à cause du rapport général de la foi avec les autres vertus. Voir col. 84-86. Le précepte positif de la foi porte-t-il sur la surnaturalité de l'assentiment? Voir col. 374. En tout cas, il n'oblige pas à avoir conscience de cette surnaturalité. Voir col. 260.

2^o *Nécessité de moyen*. — On sait qu'il faut en distinguer deux espèces. L'une, plus large et plus adoucie, est la nécessité de moyen disjonctive *in re vel in voto* : exemple, la nécessité du baptême pour les adultes; l'acte surnaturel de contrition, qui contient un *vœu* du baptême, peut remplacer le baptême réel. L'autre, plus stricte, est la *necessitas mediæ absolute in re*; rien ne peut suppléer la chose ainsi nécessaire; telle est, au moment de la mort, la nécessité du baptême pour les enfants qui n'ont pas l'âge de raison, ou celle de la grâce sanctifiante pour tout le monde. Cette distinction supposée, l'acte de foi commandé à tous, c'est-à-dire fondé sur la révélation surnaturelle et proprement dite, voir col. 123, 124, 138-142, est nécessaire à l'adulte non seulement d'une nécessité de précepte, mais encore d'une certaine nécessité de moyen : tous les théologiens sont d'accord sur ce point. Mais quelle est cette nécessité de moyen? La doctrine de la grande multitude des théologiens (*sententia communissima*, dit Mgr Van Noort, *loc. cit.*, p. 261) entend ici la nécessité de moyen stricte et absolue. Quelques-uns cependant, de nos jours, après Ripalda qui n'osait pourtant l'adopter, tiennent comme probable une

nécessité plus large, *in re vel in voto*; pour les infidèles qui ignorent invinciblement l'existence de la révélation, ou à qui elle n'a pas été suffisamment proposée, le *votum* pourrait suffire en matière de foi, c'est-à-dire la volonté surnaturelle de croire à la révélation si elle leur était présentée, une sorte de *pius credulitatis affectus* sans l'assentiment de foi lui-même. Voir col. 361. Nous avons déjà cité Gutberlet, le plus connu des défenseurs de ce système, voir col. 460, et Berardi. Voir col. 205. Ils pensent mieux expliquer par là comment Dieu veut le salut de ces infidèles, d'une volonté sérieuse et offrant à tous les moyens de salut. La grande majorité des théologiens pense concilier suffisamment par une autre voie cette volonté divine du salut avec la nécessité de la foi; et ils prouvent par l'Écriture et la tradition une nécessité de moyen stricte et absolue, sans exception, ni suppléance. Nous n'entrerons pas ici dans cette question vaste et difficile, qui est au fond du problème du salut des infidèles. Voir INFIDÈLES.

A cette question se rattache la délimitation des vérités dont la foi explicite est d'une absolue nécessité de moyen, ou seulement d'une nécessité moindre; on la trouvera, d'ailleurs, traitée par tous les moralistes, par exemple, Lehmkühl, *loc. cit.*, n. 388 sq., p. 225 sq.

On trouvera un catalogue assez détaillé des principaux traités *De fide divina* à la fin de l'art. CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2308, 2309. Du reste, une bibliographie de la foi a déjà été faite au cours de cet article, en ce qui concerne soit les Pères, soit les théologiens anciens et modernes, soit les travaux contemporains et ouvrages de vulgarisation, soit enfin les auteurs non catholiques.

S. HARENT.

FONBONNE, théologien français du XVIII^e siècle, prêtre et chanoine. On a de lui : *Avis à MM. les religieux de France, ouvrage propre à leur instruction et à rappeler les protestants à l'ancienne croyance*, in-12, Paris; *Dissertation sur le péché originel à l'usage de MM. les auteurs anglais, et des traducteurs de leur Histoire universelle*, in-12, Paris, 1712.

Quérard, *La France littéraire*, in-8^o, 1829, t. III, p. 148.

B. HEURTEBIZE.

FONDAMENTALE OU GÉNÉRALE (THÉOLOGIE). Le nom de théologie *fondamentale* ou *générale* indique par lui-même une opposition entre cette théologie et la théologie *spéciale*. Il convient tout d'abord de constater que ces épithètes s'appliquent aussi bien à la théologie morale qu'à la théologie dogmatique. En morale, la théologie fondamentale ou générale est tout simplement « la morale considérée dans ses principes, ses éléments, ses faits primordiaux. Elle contient les traits ordinaires des actes humains et de la moralité, de conscience et des lois, des vertus et des péchés en général; et véritablement elle peut s'appeler morale générale ou fondamentale; tandis que l'examen détaillé des lois et des obligations, des vertus et des péchés, constitue une morale vraiment spéciale, relevant des principes posés dans la première. » J. Didot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, Lille, 1891, t. I, n. 655. Il n'y a pas, parmi les théologiens, de contestations touchant cette division de la morale en fondamentale et en spéciale; aussi nous ne nous en occuperons pas dans le présent article.

On entend ordinairement, par théologie fondamentale ou générale, l'ensemble des thèses dogmatiques préparatoires à l'étude détaillée de chaque dogme pris en particulier; de là l'opposition entre dogmatique fondamentale et dogmatique spéciale. Mais tandis que celle-ci est nettement définie dans son objet, sa méthode, son principe, qui sont respectivement les conclusions théologiques, l'argument d'autorité, les vérités révélées, celle-là est moins stricte-

ment délimitée. Les différentes conceptions de la théologie fondamentale peuvent se ramener à deux formes principales : théologie improprement dite, théologie proprement dite. — I. L'apologétique rationnelle, théologie fondamentale improprement dite. II. La théologie fondamentale proprement dite. III. Objet intégral de la théologie fondamentale. IV. Conclusion : justification du nom de théologie fondamentale ou générale.

I. L'APOLOGÉTIQUE RATIONNELLE, THÉOLOGIE FONDAMENTALE IMPROPREMENT DITE. — 1^o *Identification de l'apologétique rationnelle et de la théologie fondamentale.* — On peut tout d'abord considérer l'apologétique rationnelle — l'apologétique positive, qu'on a distinguée avec raison de l'apologie, simple défense négative du christianisme — laquelle s'attache à démontrer scientifiquement la crédibilité de la révélation, comme une théologie fondamentale. Cette science est, en effet, fondamentale par rapport à la théologie spéciale, puisque c'est grâce à elle que l'intelligence humaine est amenée à adhérer aux vérités révélées. Pour ce motif, beaucoup d'auteurs ont identifié soit expressément, soit implicitement, théologie fondamentale et apologétique. Ainsi Jungmann, *Tractatus de vera religione*, Ratisbonne, 1874, § 3, donne la définition suivante : *Theologia generalis ipsa fundamenta fidei ac fontes ex quibus veritates credendæ hauriendæ sunt constituit et vindicat.* Cf. Jansen, *Prælectiones theologiæ fundamentalis*, § 20. Schwetz : *Theologia fundamentalis itaque est ea scientiæ rerum divinarum seu theologiæ pars, quæ divinam originem et auctoritatem religionis christianæ tanquam unicæ religionis veræ, a Deo per Christum fundatæ et a Spiritu Sancto singulari auxilio fultæ ac rectæ, eruditæ, id est, clare, subtiliter et systematicè demonstrat ac contra adversarios tuetur, necnon theologum, quomodo aliis de utraque persuadeat, instruit.* *Theologia fundamentalis*, Vienne, 1874, p. 2, 3. De ces définitions, où il est dit que la théologie fondamentale démontre ou constitue les fondements de la foi, on doit conclure à l'identité d'une telle théologie et de la démonstration chrétienne et catholique, qui forme l'apologétique rationnelle. C'est l'opinion ici même exprimée par M. Maisonneuve, art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1514. Tout au plus, dans cette opinion, la théologie fondamentale se distinguerait-elle de l'apologétique, comme l'espèce du genre, comme l'apologétique *irénique*, *expositive*, avec laquelle elle ne fait qu'un, se distingue de l'apologétique en général. Cf. t. I, col. 1513. On retrouve la même idée dans Ehrlich, *Apologetische Ergänzungen*, Prague, 1862, t. I; Knoll (Albertus a Busano), *Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis*, Turin, 1853; Sprinzi, *Manuel de théologie fondamentale*, Vienne, 1876; Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. franç., Bar-le-Duc, 1870; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Innsbruck, 1893, t. I, etc. Voir de Poulpiquet, O. P., *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, p. 7-18.

2^o *Théologie improprement dite.* — En ce cas, la théologie fondamentale ne pourra plus être spécifiquement une théologie; elle ne méritera ce nom que par voie d'analogie, c'est-à-dire imparfaitement. Voici les deux raisons principales de cette assertion : 1. *L'apologétique n'a point le même objet formel que la théologie proprement dite.* — L'objet formel de la théologie, c'est, une fois les vérités révélées bien établies par la théologie positive, d'en déduire les conclusions qu'elles renferment implicitement ou virtuellement, et qu'on appelle pour ce motif les *conclusions théologiques* : *Hæc doctrina*, dit saint Thomas, *non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum.* *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8. Cf. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris,

1910, p. 196 sq. Or, l'apologétique a pour objet formel la crédibilité des vérités révélées considérée comme objet de démonstration rationnelle. Elle ne saurait donc être spécifiquement une théologie. Ottiger a bien saisi cette difficulté : *Nec huic appellationi theologiæ fundamentalis obest, dit-il, quod in hac disciplina nondum ex principiis theologiæ catholicæ propriis sive ex lumine et auctoritate fidei supernaturalis in argumentatione proficisci nobis licet*; et il la résout en concédant que le nom de théologie ne s'applique que *latrio sensu* à la théologie fondamentale. *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 15. J. Didiot, *Logica supernaturalis* (lithog.), 1855, a mis en relief le caractère tout analogique de la théologie fondamentale ainsi conçue : seuls, dit-il en substance, les traités théologiques qui procèdent des principes de la foi comme de leur source et qui s'y éclairent méritent le nom spécifique de théologiques; les traités, au contraire, qui envisagent ces principes comme un *terminus ad quem* et non comme un *terminus a quo* — c'est le cas d'une théologie démonstrative des fondements de la foi — ne peuvent être appelés théologiques qu'analogiquement. Tels sont, lorsqu'on discute avec des hérétiques ou des incrédules, qui n'ont avec nous aucun principe commun de discussion, les traités *De vera religione*, *De Christi Ecclesia*, *De traditione et sacra Scriptura*, c'est-à-dire les traités qui s'attachent à prouver les préambules de la foi, p. ccxvii-ccxviii. Et dans sa *Logique surnaturelle subjective*, loc. cit., le même auteur n'accepte ni le terme « fondamentale », ni le terme « générale » : « Ce qu'on appelle théologie générale, dit-il, n'est point général du tout; et ce qu'on appelle théologie spéciale n'en dépend point comme les espèces d'un genre. Fondamentale ne vaut guère mieux, attendu que le reste de la théologie n'est ni le développement, ni l'application de cette prétendue théologie générale. »

2. *L'apologétique ne comporte pas l'emploi de la méthode théologique.* — La méthode de la théologie est en rapport avec son objet formel : elle a été admirablement définie par saint Thomas : *Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ; nam licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.* *Sum. theol.*, loc. cit., ad 2^{um}. Le saint docteur ajoute que la théologie use de la raison et des autorités humaines, mais à titre d'arguments *extrinsèques* et *probables*. Si apodictique, en effet, que soit le raisonnement humain dans l'ordre des vérités naturelles, il ne peut être que probable dans l'ordre des vérités surnaturelles. Cf. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, Paris, 1908, p. 46, note : *sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus*. L'argument d'autorité, s'appuyant sur la révélation elle-même, voilà donc la méthode *propre* de la théologie. Ajoutons qu'en égard à l'objet formel de la théologie, la méthode théologique est une méthode *déductive* ou *synthétique*. La méthode de l'apologétique, au contraire, est tout entière dans la démonstration scientifique et rationnelle. Seul, l'argument de raison appartient en propre à l'apologétique : tous les autres lui sont étrangers : elle est plutôt une méthode *inductive* ou *analytique*. Cette nouvelle opposition montre que la théologie fondamentale, qu'on identifie avec l'apologétique, n'ayant pas d'objet formel et ne comportant pas une méthode spécifiquement théologiques, ne peut, en conséquence, être appelée théologie que dans un sens analogique. Aussi, pour pouvoir lui conserver quelque caractère

de théologie, certains auteurs lui reconnaissent un double aspect : c'est même la note spécifique que lui accorde le P. Stummer, O. M. C., *Theologia fundamentalis est scientia quæ fundamenta fidei ex principiis naturalibus et supernaturalibus demonstrat. Additur : ex principiis naturalibus et supernaturalibus, quibus verbis differentia specifica in definitione nostra exprimitur. Manuale theologiæ fundamentalis*, Innsbruck, 1907, p. 12, 13. Vis-à-vis de catholiques ou d'hérétiques qui admettent des principes révélés communs de discussion, la théologie fondamentale pourra donc être, par sa méthode et par son objet, théologie au sens propre du mot. Vis-à-vis des incrédules, elle ne sera qu'une démonstration rationnelle et non une théologie. Pour couper court à toute équivoque, J. Didiot, *loc. cit.*, voulait qu'on appelât la théologie fondamentale, conçue dans le sens d'une apologetique, la *dogmatique préliminaire ou introductive*. Pourquoi ne pas reconnaître simplement la légitimité des deux aspects et admettre deux conceptions très distinctes, l'une d'une apologetique, science autonome, l'autre d'une théologie, spécifiquement telle, des fondements de la foi ?

3° *Légitimité de l'identification de la théologie fondamentale et de l'apologetique, sous réserve de certaines restrictions.* — On peut accepter l'identification de la théologie fondamentale et de l'apologetique et envisager son but et son objet comme on l'a fait à l'art. APOLOGÉTIQUE. Il faut néanmoins rappeler deux restrictions nécessaires, concernant, l'une, l'objet formel, l'autre, l'objet matériel d'une telle théologie fondamentale. — 1. Par rapport à son *objet formel*, la théologie fondamentale qui s'identifie avec l'apologetique ne doit pas prétendre à autre chose qu'à la démonstration rationnelle de la crédibilité. Wantant disposer l'incrédule à admettre les vérités surnaturelles, elle ne peut supposer en aucune façon l'existence de ces vérités et elle doit toujours éviter, sous peine de contradiction, de chercher en elles un point de départ ou d'appui pour sa démonstration. Les seuls principes de la philosophie, utilisant les données scientifiques et historiques, lui serviront de base; les prémisses de ses raisonnements seront toujours d'ordre strictement rationnel et ainsi elle ira naturellement, avec les seules lumières de l'intelligence humaine, des principes directeurs de cette intelligence à la crédibilité de l'objet de foi. De cette façon, elle restera totalement en dehors des vérités surnaturelles auxquelles s'origine la théologie proprement dite; de cette dernière, elle sera, certes, un fondement, mais fondement tout extrinsèque, puisqu'elle s'arrêtera sur le seuil même du sanctuaire de la foi : entre la crédibilité démontrée et la foi possédée intervient, en effet, dans l'intelligence humaine, un acte psychologique, libre et surnaturel, l'acte de foi. Cf. Zigliara, *Propædæutica ad S. theologiam*, Rome, 1884, proœmium, n. 3; Gardell, *Le donné révélé et la théologie*, p. 198.

Qu'il soit possible d'envisager ainsi l'apologetique comme science autonome, indépendante de la théologie dans son principe, sa méthode et son objet formel; que cette conception soit même nécessaire, c'est ce qui ressort des condamnations portées par l'Église contre le fidéisme. Voir col. 188 sq. La raison humaine n'est-elle pas en mesure de démontrer, par ses seules lumières, la vérité du fait de la révélation? Concile du Vatican, sess. III, c. II, III, Denzinger-Bannwart, n. 1785, 1790; *Serment antimoderniste*, n. 2145. Cf. Didiot, *op. cit.*, p. 595 sq.

2. Par rapport à son *objet matériel*, il doit être bien entendu que la théologie fondamentale, identifiée avec l'apologetique rationnelle, n'est pas toute la théologie qu'on peut à bon droit appeler fondamentale. L'apologetique s'arrête à la démonstration de la crédibilité

de la révélation, mais elle n'en tire aucune déduction — ce serait déjà faire de la théologie — et surtout elle ne trace pas à la théologie spéciale les règles selon lesquelles est possible le développement vrai et certain des principes surnaturels révélés. Voir plus loin, col. 518-519.

II. LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE PROPREMENT DITE. — Certains théologiens, toutefois, n'acceptent pas une telle solution : « La conception de l'apologetique comme théologie fondamentale, comme propédeutique ou introduction à la théologie, dit le P. Gardell, mutilé l'idée authentique de la science théologique; elle rapetisse cette science d'origine surnaturelle au niveau des sciences purement humaines; elle la rend, par suite, incapable d'exercer cette souveraineté scientifique de métaphysique surnaturelle, de science absolument suprême, qui n'est jugée par aucune science humaine et qui, de la citadelle des certitudes divines auxquelles elle est associée, les juge et les contrôle toutes. » *Op. cit.*, p. 206. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. I, a. 6, ad 2^{um}; a. 8.

Est-il donc possible, même en faveur de cette partie de la théologie fondamentale qui s'identifie, dans son objet, avec l'apologetique, et que nous appellerons avec le P. Gardell la *théologie apologetique*, de restaurer une conception spécifiquement théologique? Nous n'hésitons pas à répondre par l'affirmative, à la condition toutefois, à notre avis, que, lui conservant le même *objet matériel*, on lui assigne l'*objet formel* et la *méthode* propres à la véritable théologie.

1° *Objet formel.* — La conclusion théologique, avon-nous dit plus haut, voir col. 515, est l'objet formel de la théologie. Nous n'avons pas à déterminer ici ce qu'est, au regard de la révélation, la conclusion ainsi déduite, ni à distinguer les conclusions théologiques *improprement dites* (vérités *formellement* révélées d'une manière *implicite*) des conclusions théologiques *proprement dites* (vérités *virtuellement* révélées). Toutes, en tant que déductions de principes révélés, appartiennent à la théologie; le développement dogmatique, avant de voir ses conclusions consacrées par le magistère infaillible, a été un développement théologique.

Appliquons ce principe à l'objet de la théologie apologetique : cet objet, avon-nous dit, est la crédibilité des vérités révélées. Cette crédibilité, envisagée du côté de l'intelligence humaine, est un objet de démonstration scientifique. Mais il faut considérer que, par rapport aux vérités révélées, la *crédibilité est formellement une propriété des principes surnaturels* : elle leur appartient intrinsèquement et, par l'analyse de ces principes surnaturels, déjà possédés par la foi, la théologie la peut mettre en pleine lumière. Du coup, l'objet formel d'une étude de la crédibilité ainsi envisagée se trouve modifié : il s'agit bien ici du lien qui rattache la crédibilité à la révélation, et ce lien, à la suite du travail théologique dont il est l'objet, pourra paraître enfin si intime que la crédibilité elle-même deviendra vérité définie, authentiquement proposée par l'Église. Voir les définitions relatives à la crédibilité de la révélation, dans le concile du Vatican et le serment antimoderniste, *loc. cit.*

Envisagée sous cet aspect, la crédibilité apparaîtra à tous comme appartenant à l'objet formel de la théologie proprement dite. Et le théologien, développant tout le contenu du concept de la crédibilité, pourra exposer, *en théologien*, toutes les thèses que suppose ce concept : possibilité de la connaissance surnaturelle, possibilité de la révélation, du miracle, de la prophétie, détermination des signes auxquels se reconnaît la vraie révélation, preuves de l'intervention effective de ces signes à l'appui de la révélation chrétienne. Mais il les développera, avon-nous dit, en théologien, qui n'a point pour but direct de convaincre un incrédule —

il tomberait dans un cercle vicieux — mais qui, par une étude réflexe sur les principes surnaturels auxquels il adhère par la foi, déduit de ces principes toutes les virtualités qu'ils contiennent.

La crédibilité, ainsi comprise, ne serait exclue de l'objet formel de la théologie qu'autant qu'il serait interdit à la théologie et à la révélation elle-même d'atteindre des objets accessibles à la raison. Or, une telle prétention est fautive et condamnée par le concile du Vatican, sess. III, c. II. Denzinger-Bannwart, n. 1786. Il faut donc admettre la possibilité d'une théologie spéciale sur des vérités d'ordre naturel, mais contenues néanmoins dans la révélation : entre l'apologétique rationnelle et cette théologie fondamentale, il y aura la même différence qu'entre la théodicée et la théologie du *De Deo uno*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 1.

2^o Méthode. — Nous avons vu plus haut, col. 516, quelle est la méthode propre à la théologie. En résumé, la méthode théologique emploie trois sortes d'arguments, tous *ex auctoritate* : a) les arguments propres et apodictiques : révélation elle-même authentiquement proposée par le magistère de l'Église, soit quant aux vérités qu'elle contient, soit même aux conclusions tirées de ces vérités ; b) les arguments propres, mais probables : autorité des Pères et des théologiens ; c) les arguments extrinsèques et probables : autorité de la raison (apodictique dans l'ordre des certitudes naturelles) et des philosophes (juristes) et historiens. Voir plus loin, col. 522.

A vrai dire, en considérant la crédibilité comme une propriété des vérités révélées, la théologie de la crédibilité serait spécifiquement une théologie, quand même elle n'argumenterait qu'avec le concours de la raison. On la concevrait alors, à l'égard de la théologie spéciale, comme l'épistémologie, ou doctrine de la possibilité de la connaissance, et la critériologie ou traité des signes auxquels on reconnaît la connaissance certaine, à l'égard de la métaphysique. La théologie, en effet, n'ayant pas de science supérieure pour défendre ses principes, doit les défendre elle-même. Les défendant par la raison pure, ce ne pourra être que par rapport à leur crédibilité ; et pour être une véritable théologie, il suffit que cette défense procède des principes et de la lumière de la foi pour argumenter. Or, c'est le cas, puisqu'elle part de la crédibilité, acceptée comme propriété de la révélation. Voir le développement de cette thèse dans Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1912, p. 247-251. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 8 ; *In Boetium, De Trinitate*, q. II, a. 3, et, pour le rôle qu'il convient d'attribuer à la raison dans l'explication des vérités surnaturelles, *Quodl.*, IV, a. 18.

Mais ne pourrait-on pas concevoir une démonstration de la crédibilité et des thèses qui s'y rapportent, construite d'après toutes les règles de la méthode théologique, et dans laquelle l'argument *ex auctoritate* reprendrait sa place légitime ? L'argument propre et apodictique touchant la nature, la possibilité, la réalité de la révélation pourrait être emprunté au concile du Vatican, Denzinger, n. 1807 ; on puiserait dans le même concile la démonstration de sa nécessité, n. 1786, de sa crédibilité, n. 1790, 1793, 1812. La marche à suivre dans la démonstration de cette crédibilité s'y trouve pareillement indiquée ; ce sont, pour la révélation elle-même, les miracles et les prophéties, n. 1790 ; pour l'Église, les notes dont elle est revêtue et son existence même à travers les siècles, n. 1793, 1794. La force démonstrative de ces preuves y est affirmée, et déjà elle avait été rappelée par le magistère contre le fidéisme, n. 1624, 1625 ; cf. n. 2145 ; déterminé aussi, le degré de certitude des motifs de crédibilité,

par Innocent XI contre les jansénistes, n. 1171, par Grégoire XVI contre Bautain, n. 1625, 1627, par Pie IX contre Hermès, n. 1637, et par le concile du Vatican lui-même, n. 1790. Ces exemples n'épuisent pas la matière et l'argument, et les trois premières pages de l'*Index systematicus* de Denzinger fournissent le moyen de développer l'argument et d'amplifier la matière.

La même démonstration peut se faire à l'aide du second argument propre, mais simplement probable, tiré de l'autorité des Pères et des théologiens. Pour les Pères, l'argument est esquissé dans l'*Enchiridion patristicum* du P. Rouët de Journel, Fribourg-en-Brisgau, 1911, index : *Religio revelata*, p. 845 ; *Ecclesia, proprietates, notæ*, p. 846 ; *Traditio*, p. 848 ; *Fides*, p. 855. Les tables de la patrologie de Migne fourniraient également des indications précieuses, ainsi que celles des autres collections des Pères. Le même travail pourrait être entrepris à l'égard des docteurs et théologiens, et toutes ces autorités, réunies en faisceau, formeraient, touchant la crédibilité de la révélation et ce qui s'y rapporte, le second argument, proprement théologique. Viendrait, en troisième lieu, l'argument tiré de la raison, qui, matériellement parlant, serait identique à celui qu'emploie l'apologétique strictement rationnelle, mais qui, formellement considéré, serait ici un argument de raison théologique, parce qu'au service de la révélation et approuvé par elle.

III. L'OBJET INTÉGRAL DE LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE. — Quoi qu'il en soit spéculativement de la reconstitution totale de la théologie apologétique comme théologie, il n'en est pas moins vrai qu'en fait, l'objet matériel de la théologie fondamentale dépasse de beaucoup celui de l'apologétique. Dans la théologie fondamentale, en effet, la démonstration chrétienne et catholique n'est pas absorbée tout entière, comme dans l'apologétique, par des arguments d'ordre rationnel ; il y a place pour des conclusions théologiques. En second lieu, la théologie fondamentale ajoute à l'apologétique proprement dite le traité, spécifiquement théologique, des « lieux théologiques ».

1^o Les conclusions théologiques possibles dans la démonstration chrétienne et catholique. — Pour l'aspect strictement rationnel de cette démonstration, voir APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1519-1530. En tant qu'apologétique rationnelle, cette démonstration n'utilise donc que d'arguments proprement philosophiques ou historiques : dans sa forme classique, elle est à deux degrés, comme l'indique son nom, pour aboutir en fin de compte à la crédibilité de l'Église infallible et divine. La théologie fondamentale peut user de la seule raison naturelle pour arriver au même résultat : en ce cas, son objet matériel, du moins en ce qui concerne la démonstration de la crédibilité, ne dépassera pas celui de la pure apologétique. Mais si elle peut également user de la raison théologique et aboutir à des conclusions théologiques, ce sera là tout un nouveau domaine dont elle s'enrichira et par où son objet matériel dépassera celui de l'apologétique. Or, ces raisons et conclusions théologiques, dans la démonstration chrétienne et catholique, sont possibles : 1. vis-à-vis des incrédules eux-mêmes ; 2. *a fortiori* vis-à-vis d'adversaires acceptant un point commun de la foi chrétienne.

1. Vis-à-vis d'incrédules. — La démonstration catholique ne se fait pas nécessairement à deux degrés ; il y a une méthode plus simple, esquissée par le concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1794 : *L'Église, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfra-*

gale de sa mission divine. « La caractéristique de cette méthode consiste en ce que, sans passer par la démonstration préalable de la divinité de la religion chrétienne, distinguée de la religion catholique, sans s'engager dans le dédale des problèmes d'exégèse et de critique historique, on va droit à la crédibilité du magistère divin de l'Église catholique, considérée comme témoin vivant et parlant qui prouve lui-même sa mission divine par ses caractères subsistants... La crédibilité du magistère divin de l'Église une fois acquise, on écoute celle-ci parlant au nom de Dieu et nous renseignant elle-même sur ses autres titres, sur les livres sacrés, sur sa propre histoire et ses rapports avec les révélations incomplètes qu'on précédé. » Le Bachellet, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, art. *Apologetique*. *Apologie*, t. 1, col. 232. Par voie de conclusion théologique, on arrive donc, une fois le magistère infaillible admis par les incrédules, à leur prouver tous les autres points intéressant la révélation en général.

On a voulu essayer de procéder semblablement par voie de conclusions théologiques en partant de la personne même de Notre-Seigneur dont on prouverait la divinité. *Ami du clergé*, 1901, p. 382. Mais, en ce cas, la conclusion théologique portera sur la véracité de Notre-Seigneur et sur la vérité de son enseignement : mais il restera encore à chercher historiquement quel est cet enseignement et où il se trouve. Ce procédé apologetique semble donc condamné d'avance, et il faut en venir à la conclusion du cardinal Billot : *Sola Ecclesia est, quam si semel credibilem esse ostenderit qualem se hominibus exhibet, ipso facto tenes totam de integro revelationem absque ulla possibili ambiguitate. De Ecclesia Christi*, Rome, 1898, t. 1, p. 29.

2. *Vis-à-vis d'adversaires acceptant un point commun de la foi chrétienne.* — Vis-à-vis d'adversaires de ce genre, c'est, en effet, le lieu d'appliquer le principe énoncé par saint Thomas : *Sacra doctrina disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur, sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8. La démonstration de l'existence d'une tradition vivante est un des objets de la théologie fondamentale. Et cependant, contre les protestants orthodoxes, on peut l'obtenir par voie de conclusion théologique, en partant de l'Écriture sainte, dont ils admettent le caractère inspiré. Et ainsi, pour démontrer la crédibilité de la révélation catholique, on peut procéder par voie de conclusion théologique, en partant « des autorités qu'acceptent ceux avec qui on discute. Si, par exemple, on discute avec des Juifs, on apportera les autorités de l'Ancien Testament. Si c'est avec des manichéens, qui rejettent l'Ancien Testament, il faudra seulement se servir des autorités du Nouveau. Que si c'est avec des schismatiques, qui reçoivent l'Ancien et le Nouveau Testament, mais n'admettent pas la doctrine de nos saints, comme sont les grecs, il faut, avec eux, s'appuyer sur les autorités du Nouveau ou de l'Ancien Testament et des docteurs qu'ils admettent. » S. Thomas, *Quodl.*, IV, a. 18. Toute cette argumentation échappe à l'apologetique rationnelle.

2° *La théologie fondamentale et la détermination des lieux théologiques.* — Avant d'aborder l'étude des dogmes particuliers, le théologien doit avoir en main les instruments sûrs qui lui permettront d'entreprendre cette étude sans crainte d'erreur, et de déterminer, sans hésitation possible, les conclusions théologiques qui doivent en être le résultat. Or, la révélation est contenue « dans les Livres saints et les traditions [objectives] non écrites que les apôtres ont reçues de la bouche du Christ ou qu'ils nous ont transmises,

sous l'inspiration du Saint-Esprit, et qui sont parvenues jusqu'à nous. » Concile du Vatican, sess. III, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1787. Cf. concile de Trente, sess. IV, n. 783. Le champ de la révélation ainsi délimité reste encore immense, vague et comme en friche. Une question de méthode se pose : comment rendre exploitable ce champ, c'est-à-dire manifester à la conscience chrétienne les vérités révélées et à tous les degrés où elles le sont ? Le magistère de l'Église se présente lui-même tout d'abord avec l'autorité qu'il a en matière de foi, comme le critère indispensable et authentique de l'Écriture et de la tradition : *Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemnī iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*. Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1792. Ce magistère se manifeste par l'intermédiaire de ses organes authentiques, autorité enseignante de l'Église universelle, des conciles, des souverains pontifes. Cf. concile du Vatican, *loc. cit.*, et sess. IV, c. IV, n. 1832-1839. Mais, collatéralement au magistère officiel, les Pères et les théologiens et canonistes travaillent à défricher le champ de la révélation. Les premiers ont eu l'avantage de vivre dans un milieu pénétré encore des influences primitives et sont presque des témoins de l'objective réalité de la révélation ; les autres s'efforcent de pénétrer, sous la direction de l'Église, le sens et les virtualités de l'enseignement révélé. L'influence du magistère, de la tradition active, toujours vivante dans l'Église, les enveloppe et les pénètre et il est impossible que leur labeur ne contienne pas, pour une bonne part, une illustration pénétrante de la révélation. Sans doute, leur témoignage n'a pas la valeur apodictique du critère officiel du magistère, mais il a néanmoins une grande valeur que l'Église approuve, recommande au point même de nous interdire en certains cas de nous en écarter. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1788 ; Syllabus, prop. 13^e, n. 1713. Ce n'est pas tout encore : les docteurs, les théologiens et canonistes ne travaillent souvent sur la révélation qu'en faisant appel à la raison naturelle, considérée d'abord en soi et dans sa valeur abstraite, ensuite dans le témoignage autorisé des savants. Dans le premier cas, elle donnera sur l'objet révélé non seulement des probabilités, mais des certitudes dans leur ordre, comme celles qui ressortissent aux preuves de l'existence de Dieu. Dans le second, si le témoignage concerne des doctrines, nous aurons l'autorité de l'histoire. Mais, comme en théologie, la raison ne prouve qu'en vertu de l'approbation plus haute de la révélation, ce n'est plus la raison pure, c'est la raison théologique. Et ici encore, l'Église intervient pour nous encourager à utiliser ce prolongement du dépôt révélé dans la raison naturelle. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 1796-1799. C'est ainsi que, s'appuyant sur le magistère de l'Église, comme principe surnaturel de raisonnement, la théologie fondamentale détermine les dix lieux théologiques, leur mode d'emploi, et la valeur des arguments qui leur sont empruntés, en un mot, toute la méthodologie théologique. Ici encore, la théologie fondamentale dépasse l'apologetique, cette dernière n'ayant aucune qualité pour déterminer et analyser les différents arguments *ex auctoritate*, qui sont le propre de la théologie. Sur tout ce sujet, voir Gardeil, *La notion du lieu théologique*, Paris, 1908, p. 41-45, *passim*, et LIEUX THÉOLOGIQUES.

IV. CONCLUSION : JUSTIFICATION DU NOM DE THÉOLOGIE FONDAMENTALE OU GÉNÉRALE. — La théologie fondamentale est donc spécifiquement ou analogiquement une théologie, suivant l'objet *formel* auquel

elle se réfère. Voir plus haut, col. 515 sq. Les noms de fondamentale et de générale lui viennent de son objet matériel. Cet objet matériel, nous l'avons constaté, c'est le fondement objectif de la foi, la révélation, considérée dans sa crédibilité, pour préparer par là l'adhésion de l'esprit humain, considérée dans ses organes, pour en faciliter la connaissance détaillée et approfondie. La théologie spéciale est donc en quelque façon le développement et l'application de cette théologie fondamentale, puisqu'aucun dogme ne pourrait être étudié comme *vérité révélée*, s'il n'était auparavant accepté par la foi, et, partant, démontré croyable dans la démonstration générale de la crédibilité de la révélation; puisqu'aucun dogme, accepté comme vérité révélée, ne pourrait être approfondi par la raison humaine, si la théologie fondamentale ne fournissait à celle-ci une méthodologie en rapport avec les vérités surnaturelles. De là, le nom de *fondamentale*. Mais de plus, la qualité d'objet révélé est une qualité générale commune à tous les dogmes particuliers. La théologie spéciale sans doute n'est pas l'espèce d'un genre qui s'appellerait théologie générale; mais les dogmes particuliers, qui sont l'objet matériel de la théologie spéciale, sont vraiment l'espèce du genre qui est la *vérité révélée*. Ainsi se trouve justifié le nom de *générale*. L'objet matériel de la théologie fondamentale coïncidant, dans la partie apologetique, avec celui de l'apologetique rationnelle, les termes « fondamentale » et « générale » s'appliquent également à la théologie improprement dite qui s'identifie avec l'apologetique. Mais c'est une théologie « fondamentale » extrinsèquement, voir Le Bachelet, *loc. cit.*, et « générale » dans un sens matériel et imparfait.

Pour la bibliographie, se reporter à l'art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1519; pour le développement, à travers les derniers siècles, de la théologie fondamentale apologetique, col. 1537-1572. La conception d'une théologie fondamentale distincte de l'apologetique a été spécialement envisagée par le P. Gardeil, dans les ouvrages cités au cours de l'article et par le P. de Poulpique, *L'objet intégral de l'apologetique*, Paris, 1912, p. 449-533, et *Chronique d'apologetique*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, p. 799-801. Les manuels de théologie n'étudient ordinairement, dans la théologie fondamentale, que les principaux lieux théologiques, Écriture sainte et tradition. Cela provient d'une confusion sur la nature du lieu théologique, dont on fait une source du donné révélé, alors qu'il n'est qu'une source d'argumentation pour découvrir et préciser le donné révélé. Voir Gardeil, *La notion de lieu théologique*, Paris, 1908, et l'ouvrage classique en la matière, Melchior Cano, *De locis theologicis*, Venise, 1759.

A. MICHEL.

FONDAMENTAUX. Voir ARTICLES FONDAMENTAUX, t. I, col. 2025-2035.

1. FONSECA (Christophe de), religieux de l'ordre de saint Augustin prit l'habit monastique au couvent de Tolède, le 8 février 1566. Il fut provincial de son ordre, se rendit célèbre par son éloquence et mourut à Madrid le 9 novembre 1621. Voici ses écrits : 1° *Vida de Christo Señor Nuestro*, 4 vol., Tolède, 1596, 1601, 1605, 1611; cet ouvrage eut une seconde édition et fut traduit en italien sous ce titre : *Discorsi scritturali e morali sopra gli evangelii correnti di tutto l'anno, dove si contengono la vita, dottrina, miracoli e le parabole di Giesu Christo Nostro Signore, con mirabili espositioni della sacra Scrittura, concetti e sentenze de' santi Padri pensieri de' dotti, e più scrittori che sin'al tempo d'hoggi habbino scorsio le sacre carte*, Brescia, 1617; 2° *Discursos para todos los Evangelios de la cuaresma*, Madrid, 1614; 3° *Tratado del amor de Dios*, 3 vol., Valladolid, 1595; Valence, 1608; cet ouvrage a été traduit en italien par Sébastien Cumbi, Brescia, 1602; Venise, 1608; en français par le P. Nicolas Maillard, de l'ordre des célestins, Paris, 1605; en latin par Cornelius Curtius,

qui le publia, sous ce titre : *Amphitheatrum amoris*, Ingoldsadt, 1623.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 244, 245; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, 1859, t. II, p. 249; Ossinger, *Bibliotheca augustiana*, p. 355, 356; Moral, *Catalogo de escritores agustinos españoles*, dans *La Ciudad de Dios*, 1903, t. LXII, p. 391-397; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 618.

A. PALMIERI.

2. FONSECA Joseph-Marie, mineur observant, était né à Eborà le 3 décembre 1690. Cette date suffit pour détruire la légende, que l'on trouve imprimée, qui le dit bâtarde de Jean V, roi de Portugal, lequel était né l'année précédente. Son père fut Manuel Ribeyro de Fonseca Figueyredo, sa mère Anne-Marie Barroso de Gama. Après avoir pris le grade de maître ès arts dans son pays, il alla à l'université de Coïmbre se faire recevoir docteur en droit canon. En 1712, il accompagnait à Rome le marquis de Fuentes, ambassadeur de Portugal, il y passait ses examens de doctorat *in utroque jure*, puis, le 12 décembre de la même année, en accomplissement d'un vœu fait pendant une maladie, il entra chez les observants de la province romaine. Il remplissait les fonctions de secrétaire général de son ordre, quand, le 9 janvier 1727, Benoît XIII le nomma procureur général. Le suffrage de ses frères l'élevait à la charge de commissaire en curie romaine (1729), puis il était élu commissaire général de la famille cismontaine (1732), et le pape y ajoutait les fonctions de visiteur et réformateur apostolique. Il était en outre consultant du Saint-Office, votant de la Consistoriale, examinateur du clergé romain et des évêques. Charles VI d'Espagne le nommait conseiller aulique, le roi de Sardaigne son chargé d'affaires à Rome et enfin Jean V son ministre plénipotentiaire. Après avoir refusé les évêchés d'Osimo, de Tivoli et d'Assise, il fut obligé par le roi de Portugal à accepter celui de Porto, auquel il le nomma le 10 février 1739. L'année suivante seulement, Fonseca se rendit en Portugal pour être sacré à Lisbonne le 12 décembre 1741. Il mourut à Porto le 16 juin 1752.

Le P. d'Eborà, le petit Portugais, comme on l'appelait à Rome, profita de sa haute situation et de ses relations avec la cour de Portugal pour restaurer et embellir le couvent de l'Araceli de Rome; il l'enrichit en particulier d'une bibliothèque, appelée de son nom la *Bibliotheca Eboracensis*; il fit également restaurer le couvent de la Palazzuola près d'Albano. Ce furent pareillement ces ressources qui lui permirent d'entreprendre une œuvre colossale comme la réédition des *Annales ordinis minorum* de Wadding, avec des corrections et additions, 17 in-fol., Rome, 1730-1740; on lui doit encore celle des œuvres philosophiques et théologiques de Frassen, 16 in-4°, Rome, 1726. Il publia aussi quelques vies de saints de son ordre : *Compendio della vita di S. Giacomo della Marca*, in-8°, Rome, 1726; *Excellencias, virtudes y milagros del apostolo de las Indias, S. Francisco Solano*, in-8°, 1727; *Breve epilogo della vita e miracoli di S. Margarita di Cortona*, in-8°, 1728. On a aussi de lui le *Regestum de constitutionibus, brevibus, decretis, rescriptis aliisque recentioribus romanæ curiæ monumentis ad ordinem seraphicum pertinentibus* (1723-1729), in-fol., Rome, 1731; une *Tabula chronologica* avec les images des saints, bienheureux, papes, évêques, etc., de l'ordre des mineurs. Beaucoup d'autres écrits, que lui attribue la *Bibliotheca Lusitana* de Machado, ne sont que des mémoriaux présentés aux Congrégations romaines comme procureur général de son ordre. Cet auteur évalue à une cinquantaine le nombre de ses divers ouvrages, dont plusieurs demeurèrent manuscrits, comme un *Cours de philoso-*

phie et de théologie ad mentem Scoti, un *Bullaire franciscain* dont il prépara les cinq premiers volumes, une *Bibliothèque des écrivains de l'ordre*, et d'autres travaux se rapportant aux missions politiques dont il était chargé. Dans le vestibule de la Bibliothèque nationale de Rome se trouve aujourd'hui le buste du P. Fonseca, et l'inscription que ses confrères érigèrent dans la bibliothèque de l'Araceli, en souvenir du fondateur (1740).

Florez, *España sagrada*, Madrid, 1766, t. XXI.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FONTIDONIUS, FUENTIDUENA Pierre, théologien espagnol, né à Ségovie vers 1516, mort à Salamanque le 1^{er} mai 1579. Ses études terminées à Alcalá, il s'y fit recevoir docteur, et y enseigna la rhétorique, puis la théologie. Il alla au concile de Trente comme théologien de Pierre Gonzalve de Mendoza, évêque de Salamanque, et s'y fit remarquer par son érudition et son éloquence. De retour en Espagne, il fut nommé chanoine pénitencier et enfin archidiacre d'Albe. Son principal ouvrage fut une défense du concile de Trente contre les protestants : *Apologia pro sacro et œcumenico concilio tridentino adversus Joannem Fabricium Montanum*, in-8°, Venise, 1565; Louvain, 1567; Anvers, 1574. Mentionnons en outre : *Oratio ad Patres habita in sacro concilio tridentino nomine regis Hispaniarum Philippi II, pro Claudio Quignonio Lunæ comite*, in-8°, Alcalá, 1564; *Conciones duæ habitæ ad synodum tridentinam anno MDLXII, altera dominica sanctissimæ Trinitatis, altera in natali D. Hieronymi*, in-8°, Salamanque, 1569.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1788, t. II, p. 194; Merkle, *Concilium tridentinum. Diaria*, Fribourg-en-Brigau, 1911, t. II, p. CXLII, CXLIV, 562, 567, 680, 681, 688, 696, 706, 859.

B. HEURTEBIZE.

1. FOR. Ce mot est un terme juridique assez fréquemment employé : on parle souvent de for interne et de for externe, de for pénitentiel, de for séculier, de for ecclésiastique; le latin a même des expressions plus compliquées, quand les canonistes ou les moralistes parlent, par exemple, de *forum fori* et de *forum poli*. D'où vient ce mot, et quel en est le sens précis? Si nous le demandons à saint Isidore de Séville, il nous donnerait les étymologies suivantes, que le *Corpus juris* a recueillies : *Forus est excercendarum litium locus a jando dictus, sive a Foroneo rege, qui primus Græcis legem dedit*, c. 10, X, *De verborum significatione*. En réalité, le mot for désigne sans doute étymologiquement la place publique, le *forum* où était rendue la justice et prononcés les jugements; de là, par métaphore, la justice elle-même ou le tribunal, même immatériel, qui rend les jugements, le lieu où s'exerce la juridiction, et la juridiction elle-même. Ainsi on a parlé du for de la conscience, du for ecclésiastique ou séculier, du for interne et du for externe; du for contentieux, du for volontaire ou gracieux; du for compétent.

On n'a pas à insister ici sur cette notion fondamentale, qu'en faisant de son Église une société parfaite et indépendante, Jésus-Christ lui donnait le pouvoir de juger ses membres, ni sur ce que le pouvoir accordé aux apôtres de remettre les péchés suppose nécessairement un jugement préalable sur la valeur des actes peccamineux. La collation à l'Église d'une juridiction inclut un for, intérieur ou extérieur, où la juridiction sera exercée et la justice rendue.

On nomme for compétent le tribunal où la juridiction qui a droit de juger l'affaire ou la série que l'on a en vue. Les sources de cette compétence sont diverses. C'est d'abord la qualité : un juge laïc n'est pas compétent pour poursuivre et juger une personne d'Église, un clerc, un religieux ou une religieuse. Cette première notion acquise, la compétence du tribunal est ensuite

déterminée par divers objets : 1° par le *délit* : on devient en effet par là aussitôt et en vue de la peine annexée au délit le sujet du tribunal ou for dans la circonscription duquel le délit a été commis, alors même qu'on appartiendrait, personnellement, à une autre circonscription; 2° par le *contrat* : on peut présenter une action contre tel contrat déterminé par-devant le juge du lieu où le contrat fut conclu; ainsi certains procès en nullité de mariage sont instruits non pas dans la circonscription où résident les époux, mais dans celle où le mariage avait été contracté; 3° par le *domicile* : c'est le for ordinaire, le for compétent pour toute sorte d'actes accomplis par une personne : on peut toujours la poursuivre devant les tribunaux de son domicile; 4° enfin par la *situation* de l'objet ou du droit, matériel ou immatériel, sur lequel porte le conflit, par exemple, le droit de propriété ou d'usage de tel immeuble ou de tel meuble : le juge du lieu, outre qu'il peut ordonner et prendre certaines mesures conservatoires, est plus en situation de s'informer exactement par visites personnelles, examens, expertises, connaissance des usages locaux.

Au point de vue de la théologie morale, on attache une importance particulière à quelques-unes des divisions que nous avons indiquées : par exemple, à la distinction entre le for interne et le for externe. En effet, d'une part, les pouvoirs donnés pour le seul for interne ne valent pas pour le for externe : une absolution d'une faute donnée au for interne n'empêchera pas de tenir au for externe le coupable comme toujours lié : le for externe suppose une juridiction externe et souvent une procédure au moins sommaire d'ordre public. Tel coupable se sentira lié au for interne, alors qu'il ne sera pas tenu pour tel extérieurement. Un vœu secret lie au for interne, mais le for externe n'a aucun moyen d'en urger l'application. Il peut même y avoir entre les deux fors, dans la même personne, de douloureux et insolubles conflits. L'ancienne casuistique, antérieure à la législation matrimoniale du concile de Trente et à la création de l'empêchement dirimant de clandestinité, donnait volontiers l'exemple suivant : une personne, homme ou femme, qui a contracté d'abord un mariage secret avec un conjoint, puis un mariage public avec un autre, doit quitter cet autre pour revenir au premier, et subir, s'il le faut, toutes les pénalités ecclésiastiques plutôt que de vivre dans son mariage public. Voilà bien un cas saisissant de conflit entre la conscience et la loi extérieure, entre le for interne et le for externe.

De plus, les pouvoirs ou indults accordés pour le for interne ne peuvent être employés au for externe. Le for interne est donc celui de la conscience. On le subdivise encore en for de la conscience et for sacramentel ou for pénitentiel; car il n'y a pas confusion entre les deux. On peut absoudre quelqu'un, par exemple, de l'excommunication encourue pour hérésie, au for de la conscience, sans avoir besoin d'absoudre au tribunal de la pénitence ou au for sacramentel; parfois, au contraire, il est prévu expressément que l'absolution sera donnée au for sacramentel ou pénitentiel : toutefois, le fait que tel pouvoir de dispenser ou d'absoudre est adressé à un prêtre ne prouve pas qu'il sera tenu de ne le fulminer qu'au tribunal de la pénitence. Retenons, de plus, qu'il faut un pouvoir de for externe pour infliger des censures, et que, pour traiter quelqu'un au for externe comme ayant encouru une censure, il faut faire la preuve qu'il l'a encourue.

On nomme for contentieux celui qui s'exerce à l'égard de personnes en conflit entre elles; tout procès appartient au for contentieux : il peut être à ce titre for criminel (quand il s'agit de poursuivre un crime) ou for civil (quand il s'agit de saisir un droit ou un bien : civil n'est pas ici en opposition avec clerc, mais avec

criminel). On nomme, par contre, *for* gracieux l'exercice de la juridiction qui consiste à distribuer des grâces ou des faveurs, certaines absolutions, des dispenses.

Est dit *for* extrajudiciel la juridiction qui s'exerce sans forme de jugement; extrapénitentiel celle qui s'exerce hors le tribunal de la pénitence. *For* séculier désigne la juridiction laïque.

Les organes par lesquels s'exerce le *for* ecclésiastique sont les tribunaux ecclésiastiques pour tout ce qui concerne le *for* contentieux et proprement judiciaire : par exemple, les officialités diocésaines ou métropolitaines, le tribunal de la Rote, celui de la Signature apostolique, et, en certains cas, même des Congrégations de la curie romaine, le Saint-Office, la S. C. du Concile, celle des Religieux; pour ce qui concerne le *for* non judiciaire, surtout le *for* gracieux, la concession des faveurs, indulgences, absolutions, dispenses, un grand nombre d'offices ou de Congrégations romaines et beaucoup d'autres organes de la juridiction publique de l'Église, curie diocésaine, personnes ayant juridiction. Mentionnons la Pénitencerie qui demeure compétente pour les concessions de *for* interne seulement; les concessions de *for* externe accordées autrefois par la Daterie doivent être demandées à d'autres offices et Congrégations. Voir *DISPENSE*. Car il y a lieu de noter que la réorganisation de la curie romaine, opérée par suite de la constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908, a modifié sur plus d'un point les attributions des organismes romains mentionnés par les auteurs anciens.

Voir les canonistes au traité *De judiciis*, et les commentateurs des Décrétales aux titres *De judiciis* et *De foro competentis*; les moralistes, aux traités des lois et des censures; de plus, sur la question spéciale du *for* interne et du *for* externe, le livre de Max. Gitzler, *De fori interni et externi differentia et necessitudine*, Breslau, 1867.

A. VILLIEN.

2. FOR (PRIVILÈGE DU). On nomme ainsi le privilège en vertu duquel un clerc ou une personne assimilée, dite personne d'Église, ne peut être cité en justice, au *for* laïc, devant un tribunal laïc, ni frappé de peines par le juge laïc. Ce privilège ne vient pas de la nature de la cause spirituelle, que l'on pourrait avoir à traiter, mais de l'état de la personne, qui est personne d'Église : il n'est pas la récompense de mérites acquis, mais une protection s'étendant sur tous ceux qui, dans l'Église, appartiennent de quelque manière à la hiérarchie visible. — I. Origine. II. La loi. III. Les sanctions. IV. Le Motu proprio *Quantavis diligentia*.

I. ORIGINE. — On s'est demandé si le privilège du *for* est de droit naturel, de droit divin, ou de droit humain, c'est-à-dire de droit ecclésiastique ou de droit civil. Plusieurs ont affirmé que le privilège du *for* n'est autre chose qu'une concession gracieuse des rois ou des empereurs. Après l'édit de Milan, exposent-ils, par suite de l'égalité établie entre la religion chrétienne et l'ancienne religion d'État, les lois de Constantin accordèrent aux évêques une juridiction ou un pouvoir de procédure dans les conflits quels qu'ils fussent, quand on recourait à eux, pouvoir que les évêques exercèrent concurremment avec les tribunaux séculiers. Quand une constitution d'Arcadius, du 27 juillet 398, et une autre d'Honorius, dix ans plus tard, eut restreint le pouvoir donné aux évêques, ceux-ci voulurent au moins se réserver exclusivement les causes des clercs. Ils avaient déjà préparé leur action dans ce sens. Ils avaient pris, au concile d'Hippone de 393, une décision qui nous est parvenue à la suite des canons du concile de Carthage de 397, Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum*, t. I, p. 124, concil. Carthag., III, c. 9; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 87, can. 13 d'Hippone, et qui frappait de dé-

position les clercs coupables d'avoir soumis leur cause, civile ou criminelle, au juge séculier et non au tribunal de l'Église. Bien plus, ajoute-t-on, jamais les empereurs n'avaient accordé aux évêques une juridiction pénale proprement dite ni sur les ecclésiastiques ni sur les laïcs, et on en donne pour preuve que des conciles, par exemple, celui de Carthage, de juin 401, can. 6, *Codex canonum Ecclesiae Africanæ*, can. 62, Bruns, *op. cit.*, t. I, p. 171; Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. 126, réclament l'intervention du pouvoir séculier contre les clercs condamnés par les tribunaux ecclésiastiques, et qui refusent de se soumettre; il n'y avait même pas de privilège pour les *minora delicta* : tout devait être porté au tribunal séculier, sauf en ce qui concernait les évêques dont les causes étaient toujours réservées au jugement du synode. Le privilège du *for* serait donc une création gracieuse de l'État, qui n'a jamais eu, en accordant à l'Église cette faveur, l'intention d'abandonner la moindre parcelle de son pouvoir; ce serait une concession unilatérale que l'État peut retirer sans manquer à aucune de ses obligations. Telle est la théorie courante hors de l'Église, et dont le manifeste scientifique se lit dans l'œuvre de juristes comme Edg. Löning, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*, t. I, p. 289 sq.; P. Hinschius, *Das Kirchenrecht*, etc.

Cette théorie, nous ne pouvons émettre la prétention de la discuter ici point par point : ce serait une étude infinie et qui n'a pas été encore faite dans son ensemble. Bornons-nous à remarquer que les concessions impériales, d'ailleurs historiquement certaines, ne préjugent pas la question de fond; qu'une concession même gracieuse d'apparence peut être déterminée par le droit naturel ou le droit des gens, et relever de tout autre sentiment que de celui d'une bienveillance purement gratuite : ainsi en était-il, à une époque, du droit reconnu par les empereurs aux Juifs d'avoir leurs tribunaux; qu'à moins de subir visiblement une contrainte, l'autorité qui fait une concession ne la présente jamais que comme un acte de bienveillance toute désintéressée; que tout pouvoir subit la tentation de reprendre, un jour, les concessions qu'il a faites, et qu'il y succombe toujours quand le bénéficiaire n'est pas de taille à lui résister; et qu'il en devait être tout particulièrement ainsi de la part de souverains qui se réclamaient de traditions aussi puissantes que celles de l'empire romain; que le retrait de ce qu'on nommait des concessions gracieuses ne prouve donc rien sur l'origine profonde du privilège reconnu par ces concessions.

D'autre part, nous savons que l'Église a été instituée par Jésus-Christ comme une société parfaite, suprême en son ordre, capable de se suffire à elle-même, par conséquent capable de juger ses membres, et seule en état de les juger avec compétence, soit le commun des fidèles quant aux matières de foi et de discipline, soit surtout ses ministres qui lui appartiennent tout entiers et dont l'honneur est son honneur propre. A l'Église seule il appartient de marquer ce qui convient de ses exigences envers ses ministres. C'est d'ailleurs une pensée qu'exprimait déjà saint Paul, qui s'étonnait de voir des chrétiens, au lieu de juger entre eux leurs différends, les soumettre aux juges païens. I Cor., VI, 1 sq. Que l'Église n'ait pas toujours eu la possibilité d'exercer son droit dans la pratique quand elle n'était pas aidée par le pouvoir séculier; que l'État, soit dans le Bas-Empire, soit dans les pays francs, ait plus d'une fois mis gracieusement à sa disposition le bras séculier afin de l'aider à exécuter ses sentences, et qu'il s'en soit glorifié comme d'une action généreuse; que, surtout après la renaissance du droit romain et la vogue nouvelle des principes césariens, les États chrétiens eux-mêmes se soient efforcés de restreindre

l'exercice exclusif par l'Église de sa juridiction sur les clercs : ce sont là des faits qui ne détruisent aucun des principes par lesquels l'Église revendiquait le droit de juger seule ses ministres et ses clercs, soit au civil, soit au disciplinaire ou au criminel.

Rien ne nous donne donc le droit de penser que l'Église se trompe quand elle affirme que le privilège du for a son origine non dans une concession de l'État, mais plutôt dans une collaboration du droit humain et du droit divin. C'est ce qu'affirmait déjà le pape Boniface VIII, dans le c. *Quamquam*, *De censibus*, dans le Sexte, où il disait de l'immunité tant réelle que personnelle : *Cum ecclesie ecclesiasticę personę ac res ipsarum non solum jure humano, quinimo et divino, a sæcularium personarum exactionibus sint immunes*; ce qu'enseignait le concile de Trente, disant aussi : *Ecclesie et personarum ecclesiasticarum immunitatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam*, sess. xxiii, c. xx, *De reform.*; ou le concile de Latran de 1516 : *supernę dispositionis arbitrio et cum a jure tam divino quam humano laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit*. Cet enseignement officiel de l'Église est le seul qui nous explique la discipline ancienne où nous voyons le prêtre jugé par ses pairs, les paroles que les historiens mettent sur les lèvres de Constantin disant aux Pères du concile de Nicée : *Vos a nemine judicari potestis, quia solius Dei judicio reservamini. Dii enim estis vocati, et idcirco non potestis ab hominibus judicari*, can. *Continua*, caus. XI, q. 1, les nombreux textes des conciles ou des papes qui affirment qu'on ne peut poursuivre un clerc devant un juge séculier. Cf. *ibid.*, caus. XI, q. 1, can. 6 (du concile de Mâcon, de 581, c. 8), can. 11 (du concile de Carthage de 407), can. 12 et 13, du pape Gélase (fin du v^e siècle), can. 15 et 16, du pape Pélage, can. 38, 39, 41, de saint Grégoire le Grand, can. 42, 43, 46, etc. Nous comprenons comment l'Église doit à ses traditions les plus anciennes de soutenir son droit d'immunité pour la personne de ses clercs contre les pouvoirs séculiers, et de montrer une énergie qui ne faiblit pas, puisqu'elle a renouvelé doctrinalement ses revendications encore en condamnant les propositions 30 à 32 du *Syllabus* : elle a déclaré là une fois de plus que l'immunité de l'Église en général et des personnes ecclésiastiques ne tire pas son origine du droit civil; elle a déclaré en même temps pour l'avenir que le for ecclésiastique pour les procès temporels des clercs, soit au civil soit au criminel, ne doit pas être aboli même sans consulter le Saint-Siège, etc.

II. LA LOI. — Précisons avant tout sur quoi s'étend ce privilège. Il ne s'agit pas seulement des causes spirituelles de leur nature : qu'elles soient soustraies au jugement séculier, et que le pouvoir laïc n'ait aucune compétence sur les questions de pure doctrine, de foi ou de dogme, d'administration des sacrements, de liturgie, c. *Decernimus*, X, *De judiciis*, c'est ce que tous les rois ou potentats n'ont sans doute pas toujours compris, non plus que certains hérésiarques, mais ce qui ne fait plus aujourd'hui aucun doute. Que soit de même réservée au jugement de l'Église la décision des causes annexes aux causes spirituelles, comme celles de droit de patronat, et tout ce qui concerne les biens d'Église, c'est ce qu'affirment, contre certaines entreprises, plusieurs autres textes, comme le c. *Quanto*, X, *De judiciis*; le c. *Ecclesia sanctę Marię*, X, *De constitut.*

Mais ce que l'on étudie surtout sous le nom de privilège du for, c'est le privilège qui protège la personne même des clercs, soit en matière criminelle, soit en matière civile, c'est-à-dire soit qu'il s'agisse d'un jugement dont la conclusion serait une peine à infliger, soit d'un jugement qui porte sur une question de possession ou de propriété d'ordre séculier et concernant

un clerc. En ces matières, soit civile soit criminelle, la discipline ne paraît, de prime abord, que l'application du principe : *actor sequi debet forum rei*, c. *Si clericus*, X, *De foro competenti* : c'est devant le juge du défendeur ou de l'inculpé que le demandeur doit poursuivre son adversaire. C'est d'ailleurs là un principe du droit universel que toute législation se targue de protéger, même quand elle s'essaie à le tourner par des exceptions. On ne peut donc poursuivre un clerc que devant son juge. Le juge d'un clerc ne pouvant être, on l'a vu plus haut, que le juge d'Église, tout autre juge est donc incompetent.

C'est en matière criminelle que la loi a été surtout affirmée. La société chrétienne n'est pas une démocratie égalitaire, elle est une société inégale et organisée où les clercs sont au-dessus des laïcs; les ministres de l'Église commandent, les fidèles, qui sont les laïcs, obéissent. Soumettre les clercs au jugement des laïcs serait le renversement de l'ordre, le renversement de la hiérarchie. Dans la milice spirituelle pas plus que dans l'autre, ce n'est le soldat qui juge ses chefs, les officiers. L'énoncé, l'enseignement de cette conception se retrouve mainte fois dans les textes canoniques, et on le constate déjà dans les actes d'un concile romain de 501, où, parlant d'un décret de Théodoric sur l'élection du pape, les évêques en déclarent la nullité, parce que, disent-ils, *non licuit laico statuendi in ecclesia... cui obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi*, c. 3. Bruns, *op. cit.*, t. II, p. 297, et dans Gratien, can. 1, dist. XCVI. Cette formule si nette, le pape Innocent III la reprendra dans le c. *Ecclesia sanctę Marię*, X, *De constitut.*, quand il écrira : *nos, attendentes quod laicis, etiam religiosis, super ecclesiis et personis ecclesiasticis nulla sit attributa facultas : quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi*; et c'est ce que marquait plus particulièrement au point de vue criminel la décrétale *At si clerici*, X, *De judiciis*, dans une hypothèse très suggestive, celle où le clerc aurait avoué sa faute devant le juge laïc : son aveu, bien que fait en justice, n'a pour la justice ecclésiastique aucune conséquence : *si clerici coram sæculari iudice convicti fuerint vel confessi de crimine, non sunt propter hoc a suo episcopo aliquatenus condemnandi. Sicut enim sententia a non suo iudice lata non tenet, ita et facta confessio coram ipso*.

Du même principe on fait l'application pour les causes civiles. On l'a vu plus haut par le c. *Ecclesia sanctę Marię*, on le voit aussi par le c. *Qualiter et quando*, X, *De judiciis* : *Pręcipiatis ex parte nostra pręlatis ut laicis de clericis conquerentibus plenam faciant justitiam exhiberi... ne pro defectu justitię clerici trahantur a laicis ad iudicium sæculare, quod omnino fieri prohibemus*. L'Église tient à cette discipline au point que ceux de ses clercs qui accepteraient de faire traiter leur cause devant le juge séculier seront punis. C. *Si diligenti*, X, *De foro competenti*.

Enfin, sous le nom de clerc bénéficiant du privilège, on entend non seulement les prêtres, les diacres jusqu'aux minorés et aux tonsurés, et les corps ecclésiastiques composés de ces clercs, c. *Cum contingat*, X, *De ætate et qualitate pręficiendi*. (sauf ceux qui seraient exclus, en conformité avec le décret du concile de Trente, sess. xxiv, c. vi, *De reform.*), mais encore les religieux et religieuses de tout ordre ou congrégation approuvés par l'Église, et même les novices, à qui l'enseignement commun a étendu cette faveur. C. *Religioso*, § 1, *De sentent. excomm.*, dans le Sexte; Reiffenstuel, *De foro competenti*, § 9, n. 191; Piat, *Prælectiones juris regularis*, part. II, c. II, *De novitiatu*, a. 4, q. IV.

Ce privilège est un privilège attribué au corps ecclésiastique plutôt qu'aux personnes; il n'appartient donc pas aux individus d'y renoncer. C. *Si diligenti*, et

c. *Significasti*, X, *De foro competentis*. Le pape lui-même, selon l'enseignement des auteurs, ne pourrait ni le supprimer ni en dispenser totalement, bien qu'il en puisse dispenser pour des lieux et des personnes déterminés. De même, l'évêque ne pourrait en dispenser que dans les causes civiles, non en vue des causes criminelles. De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, I, II, tit. II, § 5, n. 3 sq.

III. LES SANCTIONS. — Une sanction est nécessaire pour aider à l'observance de toute loi. Pour celle-ci les sanctions ne manquèrent pas. Le c. *Si diligenti* mentionne déjà les sanctions portées par les conciles de Milève (en réalité il s'agit du III^e concile de Tolède, can. 13) et de Carthage (397), can. 9, caus. XI, q. I, c. 42, 43, et il les applique, en disant des clercs qui acceptent de répondre devant le tribunal séculier : *locum suum amittant, et hoc in criminali actione : in civili vero perdant quod evicerint*. On dut aller plus loin. En des temps où la législation séculière reconnaissait le privilège du for au moins dans une certaine limite, des juges, soit d'eux-mêmes, soit à l'instance des parties, s'arrogeaient le droit de citer les clercs à leur tribunal : la bulle *Cænæ*, c. 15, punissait d'excommunication tous ces juges qui, *coram se, ad suum tribunal... præter juris canonici dispositionem trahunt, vel trahi faciunt, vel procurant directe vel indirecte, quovis quæsito colore...* Cette sanction dura jusqu'en 1869. Les immunités ecclésiastiques étaient de moins en moins reconnues dans la législation, spécialement le privilège du for ; il n'était même plus mentionné, sauf peut-être dans certains concordats, comme le concordat autrichien de 1855, où le pape y avait dérogé en concédant que les clercs fussent, au criminel comme au civil, justiciables des tribunaux séculiers. Partout, sans le dire ni en faire contrat avec l'Église, les tribunaux de l'État se réservaient la connaissance de toutes les causes. Il fallait donc pourvoir à cette situation nouvelle, en punissant, non les juges liés par la loi qu'ils ne pouvaient refuser d'appliquer, mais ceux qui contraignaient les juges à en agir ainsi. Aussi, dans la constitution *Apostolicæ Sedis*, parmi les excommunications *latæ sententiæ* dont l'absolution était spécialement réservée au pape, on en inséra plusieurs qui punissaient la violation du privilège du for, et tout spécialement la septième, qui a trait plus directement à notre sujet : *Cogentes sive directe sive indirecte iudices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones*.

Cet article souleva de nombreuses discussions. Plusieurs, représentants trop serviles de la tradition, pensèrent que sous le mot *cogentes* il fallait entendre aussi les juges : ils n'avaient pas compris que les juges, victimes eux-mêmes de coaction, ne méritent pas cette peine. D'autres se demandaient s'il fallait y inclure tous les demandeurs qui recouraient à un juge laïc contre une personne d'Église et le contraignaient en un certain sens à citer cette personne à son tribunal. Une première réponse du Saint-Office déclara tout aussitôt que les juges étaient évidemment hors de cause. La S. C. écrivait, en effet, le 1^{er} février 1871, au vicaire apostolique de Mysore : *in ea formula attendere debes verbum cogentes, quod sane indicat excommunicationem eos non attingere qui subordinati sint, etiamsi iudices fuerint, sed in eos tantum esse lalam, qui, a nemine coacti, vel talia agunt, vel alios ad agendum cogunt, quos etiam indulgentiam nullam mereri facile perspicies*. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 1907, n. 1364. La conclusion était donc que le juge (il s'agissait de juge proprement dit et non de la juridiction administrative) saisi, soit par l'autorité supérieure, soit par un particulier, d'une plainte contre un clerc, et poursuivant le clerc conformément à la loi, ne tombait pas sous le coup du c. *Cogentes*. Cette excommunication n'atteignait que ceux qui contraignent le juge.

Mais encore, qui était désigné par ce mot *cogentes*? les pouvoirs publics? ou aussi les personnes privées? L'une et l'autre opinion fut soutenue. De bons auteurs enseignèrent qu'on devait comprendre, au moins sous le *cogentes indirecte*, tout individu qui, dénonçant le crime d'un clerc, ou portant contre lui une accusation ou une réclamation auprès d'un juge laïc, oblige ce juge laïc à citer le clerc à son tribunal. Cette opinion sévère ne fut pas celle de l'autorité ecclésiastique suprême, c'est-à-dire du Saint-Siège. Le 23 janvier 1886, en effet, une circulaire du Saint-Office rappelait authentiquement que le c. *Cogentes* n'atteint que les législateurs et autres autorités qui obligent directement ou indirectement les juges laïcs à citer à leur tribunal les personnes d'Église... *caput Cogentes non officere nisi leges et alias auctoritates cogentes sive directe sive indirecte iudices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas præter canonicas dispositiones*, et cette déclaration, confirmée par le pape, était envoyée d'office à tous les ordinaires. Les particuliers même clercs n'étant pas des « autorités » n'étaient pas visés par l'excommunication : nous en trouverons vers la fin de cette circulaire une nouvelle preuve.

Toutefois, là où il n'avait pas été dérogé au privilège du for, l'interdiction demeura pour les particuliers aussi de poursuivre les clercs devant les tribunaux séculiers. Et comme, d'autre part, dans l'état presque universel de la législation civile, les particuliers ne peuvent actionner utilement les clercs soit au criminel soit au civil devant les tribunaux ecclésiastiques, il fallait pourvoir à cette situation de telle sorte que les principes canoniques sur le privilège du for fussent sauvegardés. C'est ce que fit aussi le même décret. Dans ce cas, on était tenu de s'adresser d'abord à son évêque afin de lui demander la permission de poursuivre devant le juge laïc, et cette permission, continue le décret, l'évêque ne la refusera jamais, surtout quand il aura lui-même travaillé en vain à concilier les parties : *Ceterum in iis locis, in quibus fori privilegio per summos pontifices derogatum non fuit, si in eis non datur jura sua prosequi nisi apud iudices laicos, tenentur singuli prius a proprio ipsorum ordinario veniam petere ut clericos in forum laicorum convenire possint, eamque ordinarii nunquam denegabunt, tum maxime cum ipsi controversiis inter partes conciliandis frustra operam dederint*. On ne pourra poursuivre les évêques qu'avec la permission du Saint-Siège.

Enfin, si un particulier avait l'audace de poursuivre un clerc sans la permission de l'ordinaire, ou l'évêque sans la permission du Saint-Siège, à défaut de l'excommunication *latæ sententiæ*, qui n'était pas encourue, le demandeur s'exposait, surtout s'il était clerc, à des peines *ferendæ sententiæ* : *Et si quis ausus fuerit trahere ad iudices laicos vel clericum sine venia ordinarii, vel episcopum sine venia Sanctæ Sedis, in potestatem eorumdem ordinariarum erit in eum, præsertim si fuerit clericus, animadvertere pœnis et censuris ferendæ sententiæ, uti violatorem privilegii fori, si id expedire in Domino judicaverint*. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1652.

De soi, ces concessions, surtout la permission donnée par l'ordinaire, ne visaient que les causes civiles, la doctrine commune enseignant que, si l'évêque peut confier au juge laïc une cause civile contre un clerc, il ne le peut une cause criminelle ni une cause spirituelle : *non potest [laicus] ex delegatione episcopi causas spirituales tractare nec excommunicare...* *Causam autem civilem laicis episcopus committere potest*. Glose, au mot *Præter romanum*, c. *Bene quidem*, dist. XCIV. Cf. Glose, au mot *Concedimus*, c. *Pervenit*, dist. XCV. Mais les nécessités sociales exigeant plus, on y a pourvu

par des indults permettant aux évêques de déléguer aussi aux laïcs les causes criminelles et celles qui se rapportent aux biens d'Église et aux legs pieux, lorsque leurs efforts pour amener une conciliation sont restés sans effet utile. Nous avons sur ce point particulier non seulement le texte de l'indult, mais une réponse de la Pénitencerie à l'évêque de Conversano (Mgr Gennari), du 27 février 1886. Voir la bibliographie.

Voilà donc quelle était la discipline à la suite de la constitution *Apostolicæ Sedis*. Le privilège du for était maintenu dans les revendications de l'Église. Les juges et leurs auxiliaires ou mandataires, huissiers, greffiers, ministère public, etc., ne tombaient pas sous le coup de l'excommunication. Les législateurs et autres autorités l'encourageaient. Les particuliers ne l'encourageaient pas; mais, s'ils violaient le privilège sans avoir demandé chacun à son ordinaire l'autorisation de poursuivre, l'ordinaire pouvait les punir — il n'y était pas tenu — de peines *ferendæ sententiæ*. Il n'était pas requis, pour tomber sous le coup du c. *Cogentes*, que le clerc eût comparu, s'il avait été cité.

Le texte du c. *Cogentes* contenait ces mots : *præter canonicas dispositiones*, qui indiquent donc des exceptions possibles à la loi générale, et laissent supposer des cas où la loi de l'Église elle-même permettrait de citer un clerc devant les tribunaux séculiers. Ces dispositions canoniques sont avant tout celles prévues par le concile de Trente, sess. xxiv, c. vi, *De reform.*, et par divers autres chapitres du droit sur le clerc déposé, le clerc dégradé, le clerc infâme, qui sont de droit commun. Ces dispositions sont ensuite divers concordats, par exemple, celui de 1818 entre Pie VII et Ferdinand I^{er}, roi des Deux-Siciles, touchant spécialement les causes civiles des clercs, a. 20; celui du 1^{er} avril 1817, pour la Bavière; celui du 18 août 1855 avec l'Autriche (abandon aux tribunaux séculiers des procès civils intéressant les clercs, et même, avec certaines réserves, des procès criminels); celui du 31 décembre 1887 avec la Colombie, a. 8 et articles additionnels 1-14. *Canoniste contemporain*, 1890, p. 546 sq.; 1893, p. 163 sq. Dans tous ces cas, c'est l'Église elle-même qui délègue volontairement son pouvoir aux juges laïcs, dans la mesure prévue par chaque concordat : les demandeurs n'encourent donc aucune excommunication et ne s'exposent à aucune peine en citant les clercs à comparaître devant les juges séculiers.

Mais la loi écrite n'est pas la seule que reconnaisse le droit canonique : le titre *De consuetudine*, dans les Décrétales, montre que la coutume dans certaines conditions devient une source du droit, obtient une valeur canonique légitime. Sans doute, pour produire ces effets, la coutume ne doit pas être déraisonnable ni destructrice du droit : mais, comme le faisait justement observer le P. Wernz, S. J., alors professeur de droit canonique au Collège romain, on ne peut déclarer déraisonnable une dérogation au privilège du for que le pape permet : *Quod enim temporum ratione habita romanus pontifex non paucis regionibus concessit, projecto nequit esse praxis irrationabilis, licet sit minus perfecta et favorabilis Ecclesiæ; at etiam in aliis regionibus eadem possunt vigere circumstantiæ, ergo rationabilis sive prima legitime consuetudinis conditio non deest. Qua conditione posita multo facilius habetur altera, quod consuetudo debeat esse legitime præscripta*. *Comm. prælect. de judiciis civilibus*, Rome, 1889, p. 260. La seule difficulté, dans les pays qui ne pouvaient se prévaloir d'un concordat où la dérogation au privilège du for fût énoncée en termes exprès, était de décider si la coutume contraire à ce privilège existait, et si elle était assez ancienne pour être légi-

timelement prescrite et pour faire droit. Le principe lui-même était bien assuré, et il faut bien dire qu'en pratique il y avait peu de pays où le fait de citer un clerc, soit au criminel, soit surtout au civil, devant un juge laïc, suscitât une protestation de la part des évêques, sauf en certains cas très spéciaux où il s'agissait, par exemple, de causes spécifiquement ecclésiastiques ou spirituelles.

Quant aux témoins, on savait qu'un clerc ne peut comparaître comme témoin devant un tribunal séculier, et que c'est une conséquence du privilège du for. De nombreux textes l'affirment, et ils ajoutent que, si son témoignage est nécessaire, il le donnera volontairement devant son évêque qui le transmettra au juge laïc, can. *Testimonium*, caus. XI, q. 1; can. *Quantum*, caus. XIV, q. 11; mais le clerc ne déposera pas devant le juge laïc. *Dictum Gratiani* avant le can. *Nullus*, caus. XXII, q. v, et ce can. *Nullus* lui-même. Les moines sont soumis à la même interdiction, à moins qu'ils n'aient la permission de leurs supérieurs. La loi, donc, n'est pas douteuse : ce qui pouvait manquer à l'authenticité et à l'autorité des textes insérés par Gratien, les Décrétales le suppléent par de nouveaux textes, en particulier le c. *Inhærentes*, X, *De juramento calumniæ*, qui est le texte essentiel et qui, après avoir rappelé la législation sur le serment des clercs, se résume lui-même en ces quelques mots : *ut episcopus, inconsulto romano pontifice, aut quisque clericus inconsulto prælato suo minime jurare audeat*. D'autre part, puisque le clerc ne pouvait porter témoignage en justice sans l'autorisation épiscopale, les Congrégations romaines faisaient à l'évêque un devoir de permettre que les clercs apportassent leur témoignage aux juges laïcs. S. C. des Évêques et Réguliers, 14 avril 1616, in *Tifernitan.*; 19 juillet, in *Placentina*; S. C. de l'Immunité, 5 mai 1637, in *Aquilana*. Jusqu'à quel point cette loi continuait-elle d'être appliquée en pratique? Dans la mesure où soit un concordat soit la coutume n'y avaient pas dérogé : ce serait l'objet d'un examen à instituer dans chaque diocèse. Tout ce que le clerc cité devant un tribunal laïc faisait, c'était, au maximum, de demander à l'évêque une permission qui n'était jamais refusée et qui ne pouvait pas l'être.

IV. LE MOTU PROPRIO QUANTAVIS DILIGENTIA. — Telle était la doctrine et la discipline quand parut le *Motu proprio Quantavis diligentia*, daté du 9 octobre 1911. Le pape y rappelait d'abord qu'aucune loi n'est parfaite et que les meilleures ne peuvent se passer de commentaires authentiques; puis, faisant allusion aux réponses données par le Saint-Siège sur le sens du mot *cogentes*, il déclarait que de nos jours, en un temps où l'on voit citer même des évêques et des cardinaux devant la curie séculière, afin de contenir par la sévérité de la peine ceux que la gravité de la faute n'arrête pas : toute personne privée, laïc ou clerc, homme ou femme, qui, soit en cause criminelle, soit en matière civile, citerait et contraindrait à comparaître publiquement devant un tribunal séculier n'importe quelle personne ecclésiastique sans aucune permission de l'autorité ecclésiastique, encourra l'excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au souverain pontife : *Nunc vero in hac temporum iniquitate, cum ecclesiasticæ immunitatis adeo nulla solet haberi ratio ut, non modo clerici et presbyteri, sed episcopi etiam ipsique S. R. E. cardinales in iudicium laicorum deducantur, omnino res postulat a nobis, ut quos a tam sacrilego facinore non deterret culpæ gravitas, eosdem pœnæ severitate in officio contineamus. Itaque hoc nos motu proprio statuimus atque edicimus : quicumque privatorum, laici sacrive ordinis, mares femineve, personas quasvis ecclesiasticas, sive in criminali causa sive in civili, nullo potestatis ecclesiasticæ permisso, ad tribunal laicorum vocent, ibique adesse publice compellant, eo*

etiam omnes in excommunicationem latæ sententiæ speciali modo romano pontifici reservatam incurrere. Acta apostolicæ Sedis, 1911, p. 555-556.

On voit aussitôt quel fut l'apport de ce *Motu proprio* à la discipline ecclésiastique. Les premiers mots déjà paraissaient indiquer que l'on se trouvait moins en présence d'une loi nouvelle que d'un commentaire nouveau, authentique comme les précédents, et destiné à les compléter. L'occasion en était suscitée, d'une manière évidente et avouée, par un procès retentissant et scandaleux plaidé à Rome quelque temps auparavant, et où des évêques et même des cardinaux avaient été cités, non comme inculpés, mais comme témoins. Le rappel de ces faits devait servir de lumière pour éclairer le texte et en diriger le commentaire. On voit donc dès maintenant l'objet précis du *Motu proprio*. C'était de confirmer la loi ancienne et d'obtenir par des moyens plus énergiques le respect dû au privilège du for. Là où la circulaire du Saint-Office de 1886 n'avait prévu que des peines *ferendæ sententiæ* remises au gré de l'ordinaire, le *Motu proprio* étendait les coups de l'excommunication *latæ sententiæ* qui n'atteignait jusque-là que les législateurs et les « autres autorités ». La circulaire avait déclaré que les évêques ne devaient jamais refuser la permission de poursuivre un clerc devant le juge laïc; le *Motu proprio* déclare, sans aucune restriction, que citer un clerc à comparaître sans que l'on ait obtenu préalablement la permission de l'autorité ecclésiastique fait encourir l'excommunication du c. *Cogentes*.

Le *Motu proprio* va plus loin. Les commentateurs du c. *Cogentes* ne parlaient guère des témoins et de leur convocation devant un tribunal séculier, sinon dans la forme indiquée ci-dessus: le *Motu proprio* étendait la peine de l'excommunication sur ceux mêmes qui se bornaient à citer devant les tribunaux séculiers des clercs comme témoins. Cette dernière conclusion ne fut pas, de prime abord, admise par tous, tant elle paraissait aggraver la discipline traditionnelle. Elle fut mise bientôt hors de doute par une réponse authentique adressée du secrétariat du Saint-Office à l'évêque de Larino, dans les premiers mois de 1912. L'évêque avait demandé: « 1° Est-il permis, sans la permission de l'autorité ecclésiastique, et par conséquent sans encourir la censure portée par le *Motu proprio Quantavis diligentia*, de se constituer partie civile dans une cause pénale d'action publique contre une personne ecclésiastique? 2° Est-il permis, comme ci-dessus, de citer devant le for laïque les ecclésiastiques pour qu'ils déposent comme témoins, soit dans les causes civiles soit dans les causes pénales? » Le pape ordonna de répondre: *Ad utrumque negative*. *Canoniste contemporain*, 1912, p. 354. Et les canonistes dont cette réponse confirmait les vues notaient, en effet, que les mots du *Motu proprio*: «...*vocent [ad tribunal laicorum] ibique adesse compellant*», étaient trop compréhensifs pour ne viser que la citation d'un clerc à titre d'inculpé. Sur ce point, l'accord fut fait bientôt.

La discussion fut plus vive sur une autre question. La publication du *Motu proprio* changeait-elle quelque chose en ce qui concernait les dispositions canoniques provenant des concordats ou de la coutume légitimement prescrite auparavant? Les pays où, soit en vertu de concordats, soit en vertu de la coutume, on pouvait poursuivre un clerc devant les tribunaux séculiers sans encourir aucune peine, ces pays pouvaient-ils se prévaloir des mêmes droits après le *Motu proprio* comme auparavant? On discutait ferme, ou même âprement, pour et contre, dans les revues, les journaux et même dans les parlements, lorsque deux déclarations officielles de la Secrétairerie d'État vinrent apporter dans le débat un argument d'autorité très considérable. La première déclaration visait l'Allemagne. L'auditeur

de Rote Fr. Heiner avait enseigné « clair et net » dans un article de la *Gazette populaire de Cologne*, dit-il lui-même, que le *Motu proprio* ne s'appliquait pas à l'Allemagne, parce que le privilège du for y avait été abrogé par la coutume contraire. Le cardinal secrétaire d'État déclara, selon l'exposé autorisé de l'*Osservatore romano*, du 16 décembre 1911, « que les principes de droit canonique développés dans l'article bien connu de Mgr Heiner sur le *Motu proprio Quantavis diligentia* et sur la dérogation au *privilegium fori* par le droit consuetudinaire sont conformes aux doctrines canoniques de l'Église. Par conséquent, le *Motu proprio* susdit ne concerne pas l'Allemagne. » Quelque temps après, la même Secrétairerie d'État déclarait que « le *Motu proprio* n'est applicable que dans les pays où l'ancien privilège de juridiction existe encore pour les ecclésiastiques. En Belgique, ce privilège est abrogé par une pratique constante contraire, plus que séculaire. Il est donc évident... que le principe invoqué pour l'Allemagne reçoit également son application en Belgique. » Il ne semble pas que la France soit, à ce point de vue, dans une situation différente de la Belgique, et si l'état de ses relations diplomatiques avec la papauté avait permis de poser au secrétaire d'État les mêmes questions, il est infiniment probable que la réponse eût été identique.

Nous terminerons par une simple question morale. Un clerc qui ne voudrait pas s'exposer à des censures ecclésiastiques en poursuivant un autre clerc et qui, d'autre part, ne voudrait pas non plus sacrifier ses droits en abandonnant une cause qu'on lui interdit de poursuivre, pourrait-il sans crainte et en toute sûreté de conscience céder son droit à un laïc qui poursuivrait en son propre nom? La question avait été posée à la S. C. de la Propagande, qui répondit, le 6 septembre 1886, que, si le clerc, ayant demandé la permission de son ordinaire et ne l'ayant pas obtenue, fait cette cession, il est soumis à toutes les décisions prises contre les clercs qui recourent *ad iudices laicos* et qu'on le considère comme agissant *in fraudem legis*. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 1907, n. 1663.

Enfin, une autre décision de la Propagande, du 6 juin 1796, déclare que, lorsqu'un clerc a reçu la permission de déposer au criminel contre une personne quelconque devant un juge laïc, il doit préalablement faire la protestation *ad normam sacrorum canonum*. *Ibid.*, n. 630. Il s'agit ici, non de témoins, mais d'accusateurs, et de la protestation prescrite par le célèbre c. *Prælati*, *De homicidio*, dans le Sexte: que le comparant n'entend point demander contre le coupable mutilation ou peine de mort. Quant aux témoins cités par le juge, ils n'ont pas, dit d'Annibale, l'obligation légale d'émettre cette protestation.

Sur l'histoire du *privilegium fori*, nous n'avons guère à citer au point de vue catholique que Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, III^e partie, l. 1^{re}, c. xxxiii sq.; la théorie adverse est exposée dans Edgard Löning, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, qui en est le livre fondamental. L'exposé proprement canonique est dans tous les canonistes un peu considérables, Schmalzgruber, Reiffenstuel, Pirhing, au titre *De foro competenti*; cf. aussi les modernes, Santi, De Angelis, *ibid.* Pour l'époque depuis la constitution *Apostolicæ Sedis*, les commentateurs de cette constitution, d'Annibale, Bucceroni, Téphany, etc., et tout particulièrement une excellente consultation du cardinal Gennari, *Consultations de droit canonique*, consult. iv (trad. Boudinhon, t. I, p. 41-57) et consult. xxxi, p. 220 sq. Pour le commentaire du *Motu proprio Quantavis*, le *Canoniste contemporain*, 1911, p. 697 sq.; 1912, p. 297, 354 sq., articles de M. Boudinhon; dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1912, article de Mgr Heiner, *Das Motu proprio Quantavis diligentia*, *Pius X v. 9 Oktober 1911 und der deutsche Rechtsstaat*, p. 270-295.

FORCE. — I. Vertu morale naturelle. II. Vertu infuse. III. Don du Saint-Esprit.

I. VERTU MORALE NATURELLE. — 1^o *Notion.* — En prenant ce mot dans son acception la plus large, on entend par force la fermeté de l'âme dans l'accomplissement du devoir. Ainsi entendue, elle est moins une vertu spéciale que la condition indispensable à l'exercice de toute vertu parfaite, celle-ci devant par définition être pratiquée même dans les circonstances les plus difficiles, et ne pouvant l'être sans cette énergie de volonté qui fait la vertu de force. En un sens plus restreint, la force est cette vertu qui rend l'homme intrépide en face de tout danger, fût-ce le danger de mort, le rend capable de le braver sans faiblesse et de l'affronter avec un courage exempt de témérité. La vertu de force n'est parfaite qu'en l'homme assez ferme pour supporter toutes les épreuves de la vie, y compris la plus terrible de toutes, la mort. Ainsi définie, la force est une vertu spéciale ayant son objet et ses actes propres.

2^o *Objet.* — Son objet matériel : *Fortitudo*, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. cxxiii, a. 3, est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum et audaciarum moderativa. Elle a pour objet matériel éloigné les dangers qui, éveillant la crainte ou excitant l'audace, poussent l'homme à l'oubli du devoir ou à des excès de folle témérité. Son objet matériel prochain est de régler, d'après les données de la prudence et de la raison, la crainte ou l'audace, empêchant les excès de l'une et de l'autre. Son objet formel est la bonté morale spéciale au devoir accompli en dépit du danger. Il y a dans cette fidélité au devoir le mérite particulier qui provient de la difficulté vaincue et du péril méprisé.

3^o *Actes.* — L'acte propre de la vertu de force est l'accomplissement du devoir malgré le danger, accomplissement voulu précisément parce qu'il est bon en pareil cas de mépriser le danger et de risquer sa vie. Cette vertu se manifeste de deux manières : d'abord, elle maîtrise la crainte et fait qu'on garde son sang-froid ; ensuite, elle porte à agir avec courage pour échapper, si possible, au danger, et elle prémunit contre toute témérité. Elle donne donc l'intrépidité et la bravoure dans le combat. De ces deux qualités, la seconde est généralement la plus brillante, mais la première suppose, toutes choses égales d'ailleurs, une plus grande énergie morale. Car, remarque saint Thomas, quiconque se tient sur la défensive a l'impression d'être le moins fort, le plus immédiatement menacé ; il n'est pas soutenu dans la lutte par l'ardeur qui anime l'agresseur, et enfin la présence du péril, qui double les forces en stimulant l'audace, paralyse les moyens en faisant naître l'épouvante.

Il est nécessaire que l'acte impéré par la vertu de force soit moralement honnête. Autrement, la tendance qui porte à l'accomplir ne serait plus une vertu, mais un vice. Quand enfin l'obligation dangereuse n'est autre que le devoir de garder sa foi et qu'il faut risquer sa vie pour demeurer fidèle, cet acte de force par excellence est le martyre. Voir MARTYRE.

4^o *Vices opposés.* — 1. Par défaut : a) défaut de crainte en des circonstances où l'on devrait craindre. Ce vice que saint Thomas après Aristote nomme *intimiditas* (ἀποβία) fait qu'on ne redoute pas le mal qu'il faudrait redouter, ou qu'on ne le redoute pas assez ; par suite, entre deux maux inégaux, on évite le moindre et l'on choisit le pire. Les causes de ce désordre sont l'amour déréglé de certains biens qui les fait préférer à d'autres de valeur bien supérieure, l'orgueil stoïque qui affecte de ne point voir le mal là où il est en réalité et la stupidité d'esprit qui ne le remarque pas ; b) par défaut d'audace : c'est la lâcheté qui abat le courage et empêche d'affronter le danger qu'on de-

vrait braver. — 2. Par excès : a) de crainte : c'est la *timidité* qui fait craindre ce qui n'est pas à redouter ou qui le fait craindre plus qu'il ne convient ; b) d'audace : c'est la *témérité* qui porte à s'exposer inutilement ou témérairement au danger.

5^o *Parties de la vertu de force.* — Parties intégrantes. Le premier acte de la vertu de force est de rester intrépide en face du danger ; par suite, la première vertu faisant partie intégrante de la force est celle qui porte l'homme à concevoir et à vouloir les choses grandes, difficiles, héroïques : c'est la vertu de *magnanimité*.

Sont contraires à la vertu de magnanimité : 1. par défaut : la *pusillanimité* ou petitesse d'esprit de qui-conque est incapable de concevoir ou de vouloir de grandes choses ; 2. par excès : la *présomption* qui pousse à entreprendre plus qu'on est capable de faire ; l'*ambition* qui porte à convoiter plus de gloire et d'honneurs qu'on ne peut en mériter ; la *vaine gloire* qui fait rechercher l'honneur là où il n'est pas, c'est-à-dire dans des choses frivoles, ou dans l'estime de gens dont le sentiment est sans valeur ou en fin pour une fin indigne de l'homme.

Le second acte de la vertu de force est de lutter contre le danger. Cette lutte naturellement dure ne peut être soutenue sans la vertu de *patience* qui fait surmonter courageusement les difficultés ; si ces difficultés sont permanentes et exigent de longs efforts, il faut pour en triompher, la vertu de *persévérance* qui est la constance dans le travail entrepris. Ces deux vertus sont donc partie intégrante de la vertu de force. A la première sont opposés, par défaut, le *manque habituel de patience* et, par excès, l'*insensibilité* qui fait continuer malgré tout une entreprise commencée, sans vouloir tenir compte des raisons qui commandent de cesser. A la seconde s'opposent l'*inconstance* et l'*obstination* : la première par manque de fermeté, la seconde par excès.

Quand ces vertus sont pratiquées en des circonstances qui exigent une force parfaite, c'est-à-dire dans les dangers extrêmes et au péril de la vie, elles sont parties intégrantes de la force. Quand elles sont pratiquées seulement en des circonstances moins pénibles et sans que la vie soit menacée, elles ne renferment plus qu'une partie de ce que la force parfaite contient ; elles ne sont plus que des parties potentielles de cette vertu.

Il n'y a pas lieu de distinguer dans la force de parties subjectives, car, selon la remarque de saint Thomas, son objet matériel est le danger, principalement les dangers de mort ; or, tous ces dangers ne diffèrent les uns des autres que par leur gravité plus ou moins grande, mais ils ne sont pas d'espèces diverses. Il n'y a donc pas plusieurs sortes de force ; à ce point de vue, cette vertu diffère de la prudence et de la tempérance.

II. LA VERTU INFUSE. — C'est la puissance surnaturelle donnant à l'homme le pouvoir d'accomplir des actes de force méritoires de la vie éternelle. Elle a le même objet matériel que la vertu naturelle. Elle se dirige non plus seulement d'après les règles de la prudence naturelle, mais d'après les principes de la prudence chrétienne. Or, à la lumière de la foi, il est évident que le chrétien, disciple du Christ et fait pour le ciel, doit à ce double titre garder à Dieu une fidélité inébranlable et ne se laisser détourner de son devoir par aucune crainte ni par aucun danger, si terrible qu'il soit. La bonté morale de cette invincible fidélité chrétienne est l'objet formel de la vertu infuse de force. Ses actes sont les actes de la vertu naturelle.

III. DON DU SAINT-ESPRIT. — Voir DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1746.

S. Thomas, *Sum. theol.*, I^e II^e, q. cxxiii-cxl ; Suarez, *De virtutibus* ; Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus moralibus* ; Jaugey, *Prælectiones theologiæ moralis*, tra-

etatus de quatuor virtutibus cardinalibus, Langres, 1875; Waffelaert, *De virtutibus cardinalibus*, Bruges, 1889.

V. OBLET.

FOREL (Urs de), né en 1651 à Estavayer, mort à Fribourg (Suisse), le 1^{er} novembre 1711. Entré à l'Oratoire de Besançon vers 1680, il fut bientôt autorisé à se fixer dans son pays natal où, devenu vicaire général, il travailla avec zèle à l'évangélisation du peuple, notamment par la diffusion du *Catéchisme de Besançon* (du P. Jacques Étienne, aussi oratorien). Ce catéchisme est resté, jusqu'au milieu du xix^e siècle, le catéchisme officiel du diocèse de Fribourg comme de celui de Besançon. Un plus jeune frère du P. de Forel, Jean-Philippe, fut aussi grand-vicaire de Lausanne et mourut en 1720 à Estavayer.

Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1905, t. iv, p. 157; Ingold, *Les oratoriens de France dans le diocèse de Fribourg*, 1908, p. 10 sq.

A. INGOLD.

FORER Laurent, théologien dogmatique et controversiste célèbre. Né à Lucerne en 1530, il entra dans la Compagnie de Jésus à Landshut en 1600; brillant disciple des Pères Laymann et Tanner, il enseigna bientôt, avec le plus grand éclat, la dogmatique et la controverse aux universités d'Ingolstadt et de Dillingen où il remplit durant plusieurs années la charge de chancelier. Vers la fin de sa vie (1650), il devint recteur du collège de Lucerne et mourut à Ratisbonne, le 7 janvier 1659. Par l'ardeur des polémiques engagées autour de son nom et par l'influence étendue et profonde qu'il exerça sur les esprits, le P. Forer appartient à l'histoire religieuse de l'Allemagne. Son œuvre théologique, dirigée surtout contre Gaspar Sciooppius, Mathieu von Hoe, Pierre Du Moulin, reste aujourd'hui encore un des principaux monuments de la controverse catholico-protestante. Elle comprend sous des titres semés d'allusions et un peu énigmatiques les ouvrages suivants : 1° *Ausgezogenes Goliathsschwerth*, Cologne, 1619; 2° *De abbatibus et aliis regularium praelatis*, Dillingen, 1620; 3° *Convivium semicalvino-evangelicum*, Ingolstadt, 1622; 4° *Laquei lutherani ad veram Christi Ecclesiam contriti*, Dillingen, 1622; ces premiers ouvrages parurent sans nom d'auteur; 5° *Symbolum catholicum sive pontificum, collatum cum symbolo apostolico*, *ibid.*, 1622; 6° *Symbolum lutheranum collatum cum symbolo apostolico*, *ibid.*, 1622; 7° *Refutatio II^a Disputationum prædicantis lutherani Tubingensis contra vindicias symboli lutherani*, *ibid.*, 1622; 8° *Symbolum calvinianum collatum cum symbolo apostolico*, *ibid.*, 1622; 9° *Patrocinium votorum catholicorum adversus impios et sacrilegas apostatas eorumque innuptas nuptias*, *ibid.*, 1623; cf. Baillet, *Des satires personnelles*, t. i, p. 162-165; c'est à ce traité que Pregizer opposa son *Anti-Forer*; 10° *Lutherus thaumaturgus omnibus lutheranis strenue loco donatus*, *ibid.*, 1624; 11° *Septem characteres reformatoris Germaniæ Martini Lutheri*, *ibid.*, 1626; 12° *Bellum ubiquisticum vetus et novum inter ipsos lutheranos bellatum et necdum debellatum*, *ibid.*, 1627; 13° *Manuale lutheranorum, seu vindiciæ symboli lutherani cum symbolo apostolico collati*, *ibid.*, 1628; 14° *Thummius et Zaemann par nobile fratrum*, *ibid.*, 1628, réfutation complète des travaux de Théodore Thummius et de G. Zaemann sur la Réformation; 15° *Wer hat da Kalb ins Aug geschlagen?* *ibid.*, 1629; opuscule inspiré par le mot d'Auguste de Saxe, qui avait, en 1576, appelé la paix religieuse : la prune de l'œil; on a édité tout un catalogue des écrits publiés pour et contre la *Pupilla evangelica*; cf. *Unschuldige-Nachrichten*, 1730, p. 577, 722; 16° *Ueberschlag über den Starensichtigen, und von den Sächsischen Prædicanten ubelgehaillen. Aug-Äpfel deren die sich Evangelisch nennen*, *ibid.*, 1629; 17° *Rettung*

des Ueberschlags über den Lutherischen Augäpfel wider die Leipzigerische Vertheidiger, Munich, 1653; 18° *Es muess wohl eine Kuhe lachen, daz durch den Titel des Tracteleins : Wer hat das Kalb ins Aug geschlagen? Iemand an seinen Ehren angelastet, oder schwächlich gelästert sey worden*, Dillingen, 1630; 19° *Pupillæ cataplasma*, *ibid.*, 1630; 20° *Nichts ist gut für die Augen*, Dillingen, 1631; 21° *Oleum nihili*, *ibid.*, 1631; 22° *Abstersio Fuliginis contra Keslerum Prædicantem pro bello ubiquistico-Dilingæ*, *ibid.*, 1632; 23° *Rubigo Kessleriana*, *ibid.*, 1631; 24° *Anti-Melander*, Munich, 1633; 25° *Philoxeni Melandri Kunst Cammer daraus elliche Stuck und Muster ehrenrühiger Calumnien und Lästerungen fürgezeigt worden*, Munich, 1633; 26° *Anatomia anatomie Societatis Jesu*, Inspruck, 1635; 27° *Mantissa Ant-anatomie jesuiticæ*, *ibid.*, 1635; ouvrage de grande valeur pour l'histoire des polémiques et des controverses religieuses de l'époque; 28° *Grammaticus Proteus Arcanorum Societatis Jesu Daedalus*, Ingolstadt, 1636; 29° *Appendix ad Grammaticum Proteum*, *ibid.*, 1656; 30° *Leben Iesu Christi aus den vier Evangelisten mit Glaubens und Lebens Lehre*, Dillingen, 1638; 31° *Rationes pro amnistia facienda*, Munich, 1640; 32° *Manupretium oppugnati*, Dillingen, 1641; 33° *Antiquitas papatus*, 4 in-4°, *ibid.*, 1633-1635; c'est l'ouvrage capital du P. Forer; toutes les grandes questions débattues entre catholiques et protestants sont discutées avec une grande clarté et la plus parfaite sûreté de doctrine; 34° *Umbella Fatuo lumini Melchioris Tubingensis professoris*, Lucerne, 1650; 35° *Copia Schreibens*, *ibid.*, 1650; 36° *Colloquium oder Gespräch zwischen einem Catholischen Bidermann und einem genant Reformierten Hächlermano*, Vienne, 1650-1652; série de dialogues en cinq volumes sur le culte catholique, longtemps populaire en Allemagne; 37° *Quæstio vexata ac plus quam integro sæculo agitata... Ubinam terrarum ac gentium fuerit ante Lutherum, Zwinglium et Calvinum, protestantium Ecclesia. Pars prima*, Amberg, 1653; *Pars secunda*, Ingolstadt, 1655; les théologiens protestants de Tubingue ont multiplié les écrits contre cet ouvrage, cf. *Petri Haberkonii Anti-Forerus*, Tubingue, 1654, 1662, 1664; 38° *Gründliche und notwendige Abklärung der scharffen und hochschmächtlichen Bezeichnung des der Pabst zu Rom der Antichrist sey*, Munich, 1653; 39° *Glaubens Schlüssel zur Wahren Kirchen*, Ingolstadt, 1653; 40° *Was soll ein Mann ohne Kopf. Der erste Theil*, Munich, 1653. *Der ander Theil*, Ingolstadt, 1653. *Der dritte Theil*, *ibid.*, 1654; 3 vol. sur les caractères de la véritable Église; 41° *Indifferentismus oder Allerley Gattung Kyrch*, *ibid.*, 1654; 42° *Disputire-Kunst für die einfaltigen Catholischen*, *ibid.*, 1656; Wurzburg, 1861; 43° *Testificatio christiani orbis ab initio Ecclesiæ usque ad Lutheri tempora contra ubiquitatem*, Dillingen, 1653; 44° *Wunder über Wunder, das ist... Das Lutherthum vor dem Luther*, *ibid.*, 1658; 45° *Anti-Molinæus, contra professorem Sedanensem*, *ibid.*, 1661. Le P. Forer a publié en outre plusieurs ouvrages philosophiques qui attestent une connaissance approfondie des sciences physiques et naturelles de son temps.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{te} de Jésus*, t. iii, col. 858-876; Hurter, *Nomenclator*, t. iii, col. 1027-1029; Werner, dans *Allgem. Deutsche Biographie*, t. vii, p. 155.

P. BERNARD.

FORESTI Théodore de Bergame, frère mineur capucin naquit le 15 août 1565 de l'ancienne famille des comtes Foresti et au baptême reçut le nom de Barthélemy, qu'il changea pour celui de Théodore quand, à l'âge de dix-sept ans, il entra chez les capucins. Une fois prêtre il se dédia à la prédication et à l'enseignement; son épitaphe rappelait qu'il avait formé plus de trois cents disciples. Après avoir rempli toutes

les charges dans sa province monastique de Brescia, le P. Théodore fut appelé à Rome par le cardinal Antoine Barberini, capucin, frère d'Urbain VIII, qui le choisissait pour son confesseur et son théologien; il fit aussi partie de la Visite apostolique. En 1633, le chapitre général de son ordre le nommait définitif général et, quelques années plus tard, chargé d'ans et de mérites, il mourut, dans le couvent de son pays, au mois de décembre 1637. Un chapitre général précédent lui avait imposé l'obligation de continuer et d'achever l'œuvre de son confrère le P. Pierre Trigoso, que la mort avait interrompue en 1593; mais comme il le dit lui-même, de fréquentes infirmités, de nombreux voyages et des prédications dans des villes assez éloignées, venant s'ajouter à ses leçons de professeur, l'avaient retardé dans son travail. Ce ne fut donc qu'en 1633 qu'il publia son ouvrage *De almæ ac sanctissimæ Trinitatis mysterio in seraph. D. Bonaventuram cardinale ordinis minorum, paraphrases, commentaria et disputationes, quibus præter diligenter textus et verborum expositionem, divinarum litterarum locis, sanctorum Patrum assertis, perpetuo fere cum D. Thomæ assensu seraphica doctrina illustratur et sustinetur. Additur in fine ex eisdem seraphico et angelico doctoribus de modis dicendi in hoc divino mysterio tractatus*, in-fol., Rome, 1633. Le traité annoncé sur le titre se trouve à la fin du volume avec une pagination différente. Une ligne ajoutée à la fin avertit le lecteur que le quatrième Index *pro concionibus* sera publié sans retard. L'âge et les infirmités ne permirent pas au P. Théodore de continuer cette œuvre de vulgarisation de la doctrine séraphique, reprise ensuite par d'autres de ses confrères. C'est d'autant plus regrettable que, tout en étant inférieur au P. Trigoso, il s'y montre un bonaventuriste distingué, suivant le jugement des derniers éditeurs des œuvres du docteur séraphique. Léonard Cazzando, dans sa *Libraria Bresciana*, écrit que le P. Foresti publia aussi plusieurs discours; rien toutefois ne justifie cette assertion.

Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664; Denys de Gênes et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*; Wadding et Sbaralea, *Scriptores ord. minorum*; Valdimir de Bergame, *I cappuccini bergamaschi*, Milan, 1883.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. FORME. — I. Sens propre. II. Sens analogique.

I. SENS PROPRE. — I. FORME, QUATRIÈME ESPÈCE DU PRÉDICAMENT QUALITÉ. — Pris au sens propre, le mot forme s'entend premièrement de l'apparence extérieure résultant de la disposition des parties quantitatives. Dans la métaphysique aristotélicienne, c'est la quatrième espèce du prédicament *qualité*, *figura vel forma*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. XLIX, a. 2. A proprement parler, la figure s'entend des dispositions quantitatives *naturelles et géométriques*; la forme, des dispositions *artificielles*; mais il n'y a pas de différence spécifique entre les deux significations. Aussi emploie-t-on souvent un terme pour l'autre. *Computenses, De qualitate*, disp. XV, q. vi; Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1895, t. I, p. 332, 340.

En ce sens, forme ne peut s'appliquer ni à Dieu, cf. Deut., IV, 24, ni aux anges, esprits purs; mais bien aux hommes, en raison de leur aspect extérieur, Ezech., XXIII, 15, de leur beauté apparente; cf. dans la Vulgate, II Reg., XIV, 27; Sap., VIII, 2; Ps. XLIV, 2; Ezech., XXIII, 12, 23; Dan., I, 4; et métaphoriquement à la loi. Rom., II, 20. Rapprocher de cette expression, τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου, I Cor., VII, 31. Cf. Rom., XII, 2; II Cor., XI, 13, 14. Lorsque saint Paul, dans le texte christologique de l'Épître aux Philippiens, II, 6, 7, parle de la *forme de Dieu*, le mot forme prend un tout

autre sens. Il équivaut au mot nature. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 442, 445-451. Cf. Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, 11^e édit., 1891, p. 127-142.

II. FORME, CAUSE FORMELLE. Voir CAUSE, t. II, col. 2021, 2033. — 1^o Cause formelle *extrinsèque* ou cause *exemplaire*. — La forme peut être *extrinsèque* à l'être dont elle est la cause; c'est alors la forme *exemplaire*, l'idée, le type d'après lequel est réalisé cet être. Dieu est non seulement cause efficiente et finale, mais encore cause formelle *exemplaire* de tous les êtres. Telle est la thèse catholique, théologiquement certaine, et qui a été développée à l'art. CRÉATION, col. 2155-2163. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xv. Comme le Verbe de Dieu exprime en lui-même tout ce qui est l'objet de l'intelligence divine, il est dit forme *exemplaire* de toutes choses. Voir Logos. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. III, a. 8, ad 2^{um}; *In Evangelium Joannis*, c. I, lect. II, 3.

Dieu est l'archétype de toutes choses; en dehors de Dieu, et dépendamment de lui, on peut trouver beaucoup d'autres types, véritables causes exemplaires secondes. Le modèle dont se sert le peintre est cause *exemplaire* par rapport au tableau qui sortira des mains de l'artiste. L'emploi du mot forme en ce sens est assez fréquent dans l'Écriture sainte et la théologie. Cf. Rom., V, 14; VI, 17; Phil., III, 17; II Thes., III, 9; II Tim., I, 13. Dans tous ces textes, l'apôtre saint Paul emploie toujours le mot τύπος, qui rend bien l'idée de cause formelle *exemplaire*. Ajoutons que toute cause efficiente devient *exemplaire* par rapport à l'effet produit par elle, en vertu de l'axiome : *Omne agens agit sibi simile*. Voir CAUSE, t. II, col. 2032.

2^o Cause formelle *intrinsèque*. — La forme peut être un élément intrinsèque, constitutif de la nature même des êtres. C'est alors l'ἐνέργεια d'Aristote, la réalisation du possible, l'ἐντελέχεια, qui s'oppose à la matière et s'unit à elle pour achever l'être. D'une façon très générale, c'est l'acte perfectionnant la puissance.

1. Si la forme possède une existence propre, indépendante de la matière, par exemple, les anges ou l'âme humaine, elle est dite forme *subsistante* ou immatérielle ou spirituelle. *Sum. theol.*, I^a, q. L, a. 1, 2. Il s'agit ici d'une forme spirituelle au sens strict du mot. Voir FEU DE L'ENFER, t. V, col. 2200. Toute forme spirituelle est par le fait même douée d'intelligence et de volonté, parce que savoir et vouloir sont les opérations propres de l'esprit. *Cont. gentes*, I, I, c. XLIV, 4. Si la forme ne peut exister en dehors du sujet, par conséquent, elle a toute sa raison d'être dans l'être même du composé qui résulte de son union avec la matière, elle est dite forme *non subsistante*, par exemple, les âmes des animaux et toutes les autres formes inférieures, substantielles ou accidentelles.

2. Parmi les formes subsistantes, les unes sont *informantes*, les autres non. La forme subsistante *informante* est celle qui communique ou peut communiquer à la matière, à laquelle elle est apte à s'unir, son existence propre; exemple : l'âme humaine. La forme subsistante non informante est celle dont la nature exige une existence séparée de la matière; exemple : l'ange. Si, par suite de l'application de sa vertu à un objet matériel, la forme subsistante non informante se trouve *accidentellement* unie à cet objet matériel, elle est dite simplement *assistante*. Les anges, relativement aux corps qu'ils ont pu prendre dans telle ou telle manifestation de leur activité, ont été des formes purement *assistantes*; l'âme humaine, au contraire, relativement à son propre corps, est une forme *informante*.

3. Toutes les formes non subsistantes sont donc *informantes*; il leur est, en effet, impossible d'exister sans le sujet dont elles dépendent, et dont elles sont

la forme substantielle ou accidentelle. Toutes les formes substantielles ne sont pas non subsistantes, car l'âme humaine est subsistante et informante à titre de forme substantielle.

4. On appelle *forme substantielle* toute forme qui s'unit à la matière première pour réaliser par cette union une substance déterminée dont elle est l'élément spécifique. Voir CAUSE, t. II, col. 2021. Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. v, n. 1, définit exactement la forme substantielle : *substantia simplex, incompleta, quæ ut actus materiæ cum ea constituit essentiam substantiæ completæ*. C'est donc : a) une *substance*, et par là on exclut les accidents et les modes substantiels; b) *simple*, et par là se trouvent écartées les substances composées; c) *incomplète*, et par là sont éliminées les natures complètes, encore qu'elles soient simples, telle la substance simple angélique; d) *acte de la matière*, pour bien montrer qu'il s'agit du principe perfectif et non du principe potentiel. Cf. Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 1880, n. 610. Tel est le concept général de la forme substantielle, concept sur lequel s'accordent tous les scolastiques sans exception, quelles que soient les divergences de leurs systèmes philosophiques particuliers, divergences dont nous n'avons pas à nous inquiéter ici.

La forme substantielle peut être, nous l'avons dit, ou *spirituelle*, si elle possède une existence indépendante de la matière, ou *matérielle*, si elle n'existe qu'en raison du composé. Dans l'un et dans l'autre cas, la forme n'est qu'une partie de l'essence. Voir ESSENCE, t. V, col. 836; cf. S. Thomas, *Opusc. de ente et essentia*, c. VII. Les formes substantielles comportent divers degrés de perfection; on a déjà exposé ce point à l'art. CAUSE, t. II, col. 2022-2023. Cf. *Cont. gentes*, I, II, c. LXVIII, et Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 555.

5. Si l'être existe déjà dans sa réalité substantielle, toute forme nouvelle survenant est dite *accidentelle*. Voir CAUSE, t. II, col. 2022. Cf. S. Thomas, *De ente et essentia*, loc. cit.; *Sum. theol.*, I^a, q. LXVI, a. 1, 2; q. LXXVII, a. 6; *De anima*, a. 9. La forme accidentelle comporte, elle aussi, divers degrés de perfection unis à son imperfection essentielle d'accident : elle peut être *immatérielle*, si elle est soumise dans une forme substantielle spirituelle, comme l'est dans l'âme humaine la faculté intellectuelle; la grâce est aussi une forme accidentelle spirituelle, d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cx, a. 2; elle peut être purement *matérielle*, comme les formes naturelles des êtres inorganiques. Entre ces deux extrêmes s'échelonne toute la série des formes intermédiaires dont la perfection dépend de la perfection du composé qui en est le sujet.

6. Il convient de distinguer brièvement les sens *physique, métaphysique et logique* du mot forme. La forme physique est celle qui entre, à titre de cause formelle, dans la composition des êtres réels. Lorsque nous parlons de l'âme, *forme du corps*, il s'agit d'une forme physique. La forme métaphysique est, par une abstraction de notre intelligence, représentée comme une partie du sujet réel auquel elle est appliquée; en réalité, elle est ce sujet lui-même : nous disons que l'*humanité* est la forme métaphysique de l'homme; en réalité, l'humanité n'a pas de réalité, dans l'ordre ontologique, distincte de la réalité même de chaque homme. Voir ESSENCE, t. V, col. 837. La forme logique n'est autre que la *différence* par laquelle le genre devient *spécifié*. Le genre *animal* est spécifié *homme* par la forme logique *raisonnable*. Voir Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. xi; Bañez, *In lib. de generatione et corruptione*, I, I, c. III, Venise, 1596.

III. APPLICATIONS. — Il suffit d'avoir rappelé ces notions pour comprendre facilement l'application

du mot forme à Dieu, aux anges, à l'âme humaine, aux êtres inférieurs.

1° A Dieu. — En premier lieu, Dieu, dont la simplicité, voir DIEU, t. IV, col. 1170, est *absolue*, *Sum. theol.*, I^a, q. III, a. 7, ne comporte en lui-même aucune composition, a. 2, 4. 6. D'autre part, étant agent et le premier agent, Dieu, en vertu de l'adage qui veut que tout agent le soit par sa forme, c'est-à-dire en tant qu'acte, sera donc essentiellement forme; il sera sa forme, comme il est son essence, et tous ses attributs. Dieu est donc forme absolument simple, c'est-à-dire acte pur. Cette simplicité absolue de la forme divine exclut non seulement la composition de matière et de forme, d'essence et de parties intégrantes, mais encore d'essence et d'existence, de sujet et d'accident, de nature et de subsistance. On le voit, l'expression *forma Dei* du texte christologique de l'Épître aux Philippiens, encore qu'elle ne soit pas empruntée à la métaphysique péripatéticienne, répond exactement à la vérité.

2° Aux anges. — Actes purs, les anges sont aussi formes. On les appelle souvent, dans le langage théologique de l'école, les *formes séparées*. La simplicité de ces formes n'est toutefois qu'une simplicité *relative*. Elle exclut sans doute la composition essentielle de matière et de forme, voir sur ce point les théories des scolastiques, à l'art. ANGE, t. I, col. 1230-1231, d'essence et de parties intégrantes; mais elle n'exclut pas la composition d'essence et d'existence, de sujet et d'accident, de nature et de subsistance. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. IV, a. 2, ad 3^{um}.

3° A l'âme humaine. — L'âme humaine est une forme inférieure à Dieu et aux anges. Spirituelle, immatérielle, subsistante parce que douée d'une existence propre, elle est ordonnée au corps qu'elle doit informer. Sa simplicité, relative comme celle des anges, se trouve donc jointe à l'aptitude de s'unir substantiellement à la matière. Destinée à cette union, l'âme n'est plus, comme la forme angélique, une forme *complètement subsistante dans sa nature propre* : l'âme, en effet, n'est une nature qu'unie au corps. Cf. Hugon, *Si l'âme séparée n'est pas une personne*, dans la *Revue thomiste*, t. XVII, p. 590. Elle tient donc le dernier degré des formes subsistantes et spirituelles; mais aussi elle commence la hiérarchie des formes substantielles inférieures dont il a été question à l'art. CAUSE, loc. cit. La question de l'âme, forme substantielle du corps, ayant été l'objet d'une définition conciliaire, sera traitée à part à l'art. FORME DU CORPS HUMAIN.

4° Les *formes inférieures*, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, sont, elles aussi, simples parce que non composées, en elles-mêmes, de matière et de forme. Mais cette simplicité n'inclut pas, comme dans l'âme, les anges et Dieu, la spiritualité; ce sont des formes nécessairement unies à la matière, des formes corporelles ou matérielles. C'est pourquoi le problème de la simplicité n'est pas identique à celui de la spiritualité : toute forme spirituelle est simple; la réciproque n'est pas vraie. Voir AME, t. I, col. 1021.

II. SENS ANALOGIQUE. — L'idée de forme implique une perfection; l'idée de matière, une imperfection jointe à la perfectibilité par la forme : la forme substantielle perfectionne, en effet, la matière dans l'ordre des substances; la forme accidentelle perfectionne le sujet dans l'ordre des accidents. Laissant de côté le point de vue philosophique et les explications métaphysiques du système hylémorphiste, la théologie catholique a retenu les noms de matière et de forme pour les appliquer, dans un sens analogique, à certaines choses dans lesquelles se retrouvent les aspects de perfection, d'imperfection, de perfectibilité. Signalons simplement ici les principales acceptions du mot forme, en ce sens analogique, chacune de ces

acceptions devant recevoir, dans les articles spéciaux les concernant, les explications nécessaires.

1. Forme et matière ont été analogiquement appliquées aux éléments constitutifs des sacrements. Cette façon de parler, introduite par Guillaume d'Auxerre (†1223), perfectionnée par saint Thomas et son école, a été consacrée officiellement dans l'Église par le décret *pro Armenis* publié au concile de Florence : *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma*, etc. Denzinger-Bannwart, n. 695. Les choses sont, en effet, des signes moins parfaits que les paroles. Pour l'étude de cette théorie, voir SACREMENT, et pour chacun des sacrements, BAPTÊME, t. II, col. 253, 567; CONFIRMATION, t. III, col. 1072, 1073; EUCHARISTIE, t. V, col. 1281, 1283, 1313, 1316, 1366, 1368; EXTRÊME ONCTION, t. V, col. 1982, 1987, 1990, 2010, 2016; MARIAGE; ABSOLUTION, t. I, col. 138-255.

2. Retenant toujours l'idée de perfection qu'il inclut, le mot forme s'applique aussi, en théologie, à la *grâce sanctifiante* et à la *charité*, considérées dans leur rapport avec les vertus surnaturelles. La grâce, principe premier d'où découlent, comme telles, les vertus infuses, y compris la charité; la charité, elle-même, perfection immédiate des mêmes vertus, qu'elle commande et auxquelles elle confère d'être proportionnées, dans leurs actes, à la fin surnaturelle de l'homme, sont dites, à ces titres, *formes des vertus*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^e II^e, q. cx, a. 4, ad 2^{um}; *In IV Sent.*, I, II, dist. XXVI, q. I, a. 4, ad 5^{um}; *De veritate*, q. XIV, a. 5, ad 6^{um}; Billot, *De sacramentis*, t. II, q. LXXXIV, § 1. La vertu de *prudence*, qui dirige les autres vertus morales infuses, mérite également, à ce titre, d'être appelée leur forme. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, I, III, dist. XXVII, q. II, a. 2, q. II, ad 1^{um}. Nous n'avons ici ni à expliquer ni à justifier ce rapport de la grâce et des vertus entre elles; il suffit de signaler la terminologie dont se sert l'école.

3. Ces deux applications principales nous amènent à comprendre la signification des termes *formatum* ou *informatum*, formé, et *informe*, informe. Dans les sacrements, la matière formée est celle qui se trouve actuellement perfectionnée par la forme : *Aqua*, dit saint Thomas, ... *secundum quod consideratur sub forma verborum est quasi materia jam informata*. *In IV Sent.*, I, IV, dist. III, *expositio textus*, à la fin. Cette expression, qui accentue encore l'analogie de l'hylémorphisme sacramentaire et du système aristotélicien, se trouve fort rarement employée. Plus fréquente est l'application des termes « formé » et « informe » aux vertus considérées dans leur rapport avec la grâce. Parce que nécessairement unies à la grâce, la charité et les vertus morales infuses ne peuvent jamais être informes; elles sont entières ou elles ne le sont pas. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, I, III, dist. XXVII, q. II, a. 4, q. IV; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. IV, disp. V, a. 2, § 1. Par contre, la foi et l'espérance peuvent exister séparément de la charité, dans l'âme pécheresse; on dit alors qu'elles demeurent à l'état *informe*. Voir Foi, col. 74; ESPÉRANCE, t. IV, col. 608. Unies à la charité, elles deviennent foi, espérance formées. Semblablement, la contrition parfaite elle-même, en tant que disposition dernière à la justification, est dite *encore informe*, parce que l'âme ne se meut pas encore d'elle-même vers sa fin; elle est mue par la grâce opérante. Mais en tant que la contrition parfaite manifeste la grâce [coopérante] déjà présente et agissante en l'âme, elle est dite *formée*. Cf. Billot, *op. cit.*, th. XIII, corol. 2.

4. Par extension, quoique cette nouvelle application soit discutable et ne se rencontre jamais chez les anciens théologiens, voir Billot, *De sacramentis*, 4^e édit., t. I, p. 120, note, on appelle *sacrement formé* le sacrement

qui, valide et fructueux à la fois, produit la grâce dans l'âme; *sacrement informe*, celui qui, malgré sa validité incontestable, rencontre un obstacle dans les dispositions insuffisantes ou mauvaises du sujet, et ne produit pas la grâce. C'est cette terminologie que l'on retrouve, par exemple, dans la discussion théologique sur le sacrement de pénitence, à la fois valide et informe. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, Paris, 1883, t. II, q. XI, a. 8; Billot, *op. cit.*, t. II, th. XVI. Pareille terminologie est, disons-nous, discutable, parce qu'en aucun cas la grâce ne peut être considérée comme la perfection du sacrement pris en lui-même. L'analogie avec la forme acte ou perfection de la matière fait donc défaut : il s'agit bien plutôt ici de cause efficiente et d'effet.

Tous les manuels de philosophie scolastique, à la question de la *cause formelle*; Thomas-Lexicon, Paderborn, 1895, art. *Forma*; Franck, *Dictionnaire philosophique*, art. *Forme*, Zigliara, *De mente concilii Viennensis, in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore deque unitate formæ substantialis in homine*, Rome, 1878, part. I, c. III, p. 20-23; Liberatore, *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, c. VIII, a. 1, 5.

A. MICHEL.

2. FORME DU CORPS HUMAIN. — I. Définition du concile de Vienne. II. Sens et portée de cette définition. III. Fondements de cette définition dans l'Écriture et la tradition. IV. Deux conclusions dogmatiques. V. Opinions. VI. Corollaire : le siège de l'âme dans le corps.

I. DÉFINITION DU CONCILE DE VIENNE. — Le concile œcuménique de Vienne porta, le 6 mai 1312, la définition et la condamnation suivante au sujet des erreurs du franciscain Pierre Jean Olivi :

Confitemur unigenitum Dei Filium... partes nostræ naturæ simul unitas, ex quibus ipse in se verus Deus existens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem assumpsisse ex tempore in virginali thalamo ad unitatem suæ hypostasis et personæ... Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut veritatem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectiva vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroniam ac veritati catholicæ inimicam fidei... reprobamus; deficientes... quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumperit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 480-481.

Nous confessons que le Fils unique de Dieu... a pris dans le temps et dans le sein virginal [de Marie], pour les élever à l'unité de son hypostase et de sa personne, les parties de notre nature [humaine], unies ensemble, et par lesquelles, lui, existant en soi vrai Dieu, est devenu vrai homme, à savoir, le corps passible et l'âme intellectuelle ou rationnelle informant vraiment par elle-même et essentiellement le corps même... En conséquence, nous réproprons toute doctrine, toute opinion affirmant témérairement, ou révoquant en doute, que la substance de l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas vraiment par elle-même la forme du corps humain; [nous la réproprons] comme erronée et ennemie de la vérité de la foi catholique... nous définissons... que quiconque osera désormais affirmer, défendre ou tenir avec obstination que l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas la forme du corps humain, par elle-même et essentiellement, doit être considéré comme hérétique.

Cette définition a depuis été rappelée plusieurs fois, le 15 décembre 1513, au V^e concile de Latran, voir Denzinger-Bannwart, n. 734; le 15 juin 1857, par Pie IX, dans une lettre adressée à l'archevêque de Cologne, relativement aux erreurs de Günther. Denzinger-Bannwart, n. 1665. Pie IX ajoute un mot

à la formule de Vienne et de Latran, l'âme est vraiment, par soi et immédiatement la forme du corps.

II. SENS ET PORTÉE DE CETTE DÉFINITION. — La définition du concile de Vienne était dirigée principalement contre les erreurs du franciscain Pierre-Jean Olivi; nous saurons donc plus exactement le sens et la portée de la définition, si nous connaissons plus exactement l'erreur condamnée.

I. EXPOSÉ DE L'ERREUR DÉFÉRÉE AU CONCILE DE VIENNE. — On lira à l'art. OLIVI le point de départ des attaques, dans l'ordre franciscain, de la communauté contre les spirituels, voir Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 108-337; Olivi's *Leben und Schriften*, *ibid.*, t. III, p. 553-624; et comment des erreurs imputées à Pierre-Jean Olivi de Sérignan, les Pères du concile de Vienne ne retiennent que les trois suivantes : *de essentia divina, DE ANIMA RATIONALI et de vulnere laterali (Christi)*. Ehrle, *op. cit.*, t. III, p. 191. Sans désigner nommément Olivi, le concile porta contre lui la définition connue : l'âme est la forme du corps, par elle-même et essentiellement.

Quelle était donc l'erreur visée? Palmieri, *De Deo creatante et elevante*, Rome, 1878, th. XXVI, appendice; cf. *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1875, t. III, th. XIV; *Animadversiones in recens opus de mente concilii viennensis*, Rome, 1878, pense que l'erreur condamnée était formellement le dualisme des âmes dans l'homme : *Doctrina unitatis principii formalis vitæ in homine... sancita est in definitione concilii viennensis*. Zigliara, *De mente concilii viennensis*, Rome, 1878, soutient une thèse différente : l'intention du concile ne fut pas de condamner le dualisme des âmes, mais de définir directement le *mode d'union* de l'âme raisonnable avec le corps; c'est donc en proposant un mode erroné d'union, c'est-à-dire en niant l'information immédiate du corps par l'âme rationnelle, qu'Olivi avait attiré sur sa doctrine l'anathème des Pères du concile. Zigliara a raison dans la partie négative de sa thèse : il ne s'agit pas directement du dualisme des âmes; mais dans la partie positive, Zigliara se laisse certainement influencer par ses préférences (très légitimes d'ailleurs) thomistes. Le P. B. Jansen, S. J., a repris la discussion, *Die Definition des Konzils von Vienne*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXXII, p. 289-307, 471-488, et M. Michel Debièvre semble avoir mis au point la véritable doctrine de J.-P. Olivi, *La définition du concile de Vienne sur l'âme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 326.

On trouve les éléments de la doctrine d'Olivi dans ses deux *Quodlibeta*, publiés en partie par Zigliara, *op. cit.*, p. 110-115, 117-119, 122-128, auxquels il faut joindre plusieurs textes extraits des écrits justificatifs d'Olivi à ses juges. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1755, t. I, p. 226-234. On peut la résumer, avec Olivi lui-même, en cette proposition : *Pars intellectiva [animæ rationalis] unitur corpori unione SUBSTANTIALI, non tamen FORMALI; unione intima et fortissima, non tamen IMMEDIATA*. Zigliara, *op. cit.*, p. 110. Olivi était augustinien, et conformément au système de l'augustinisme, voir t. I, col. 2505, admettait dans l'âme raisonnable une composition hylémorphique : la matière spirituelle est informée par les deux parties essentielles de l'âme, partie sensitive, partie intellectuelle, lesquelles s'unissent dans le même supposé de l'âme spirituelle. Ces deux parties sont, disons-nous, essentielles, car Olivi n'admet point de distinction entre l'âme et ses facultés; la partie intellectuelle et la partie sensitive sont, quoique distinctes, réellement unies entre elles : *parles consubstantiales unius animæ*. Voir Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 232; Jansen, *op. cit.*, p. 479. L'âme ra-

tionnelle, formée de ces deux parties essentielles s'unissant dans le même supposé, est vraiment, pour Olivi, la forme du corps : *Anima rationalis vere informat corpus; vere est forma corporis*, disait-il dans un écrit justificatif adressé à ses juges, Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 232; mais, et c'est ici le point de départ de l'erreur théologique d'Olivi, l'âme est forme du corps, non par sa partie intellectuelle, mais uniquement par sa partie sensitive. La partie intellectuelle ne peut être la forme du corps : une telle union mettrait en péril son immortalité, sa liberté, sa puissance d'abstraction et de réflexion. Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*; Zigliara, *op. cit.*, p. 110-111. Donc la partie intellectuelle n'est pas unie au corps d'une union formelle et immédiate. Elle lui est cependant unie substantiellement : *Quomodo autem hæc unio possit intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capere, supposito quod sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spiritali materia, seu in uno, ut ita dicam, supposito rationalis animæ*. Zigliara, *op. cit.*, p. 111. La partie intellectuelle sera unie consubstantiellement à tout ce que l'âme rationnelle informe par la sensitive, au corps, par conséquent. Remarquons qu'Olivi rapporte l'information du corps à l'âme rationnelle elle-même et non à la partie sensitive quoique par la partie sensitive, *cum enim*, dit-il, *sensitiva non sit forma substantialis humani corporis, sed potius anima rationalis per partem sensitivam*. Zigliara, *op. cit.*, p. 112. Par là, il entendait sauvegarder l'unité de la nature humaine. Il la sauvegardait mal, non pas en ce qu'il admettait plusieurs formes dans le composé humain — la doctrine de la pluralité des formes ayant librement cours dans l'augustinisme, voir P. Tedeschini, S. J., *Dissertatio historica de sententiis scholasticorum circa essentiam corporum*, rééditée à la suite des *Animadversiones* du P. Palmieri, Rome, 1878 — mais en ce que, distinguant entre partie sensitive par laquelle l'âme informait le corps et partie intellectuelle par laquelle l'âme n'informait pas le corps, il établissait une sorte d'averroïsme mitigé qui compromettait l'unité de la nature humaine en fait, tout en la maintenant en droit.

II. CRITIQUE DU SYSTÈME DE J.-P. OLIVI. — Dans son article sur la présente question, M. Michel Debièvre établit facilement les deux points suivants : 1° l'erreur condamnée ne nie pas l'information; 2° elle mutilé la réalité informante.

1° Qu'Olivi n'ait pas nié l'information du corps par l'âme rationnelle, cela ressort de l'exposé fait ci-dessus. D'ailleurs, vingt-neuf ans avant le concile de Vienne, il avait dû signer le texte suivant : *Quod anima rationalis est per se et essentialiter forma corporis humani*. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 230. L'âme rationnelle, pour Olivi, informe donc, par elle-même, essentiellement, et, partant, immédiatement le corps humain. Le principal texte qu'invoque Zigliara, *op. cit.*, p. 120, pour prouver qu'Olivi nie l'information immédiate, prête, il est vrai, à confusion. Olivi avait affirmé : *Dico quod anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per omnes partes suæ essentialis : utpote quod non per materiam seu per partem materialem, nec per partem intellectivam, sed solum per partem sensitivam*. Mais de ce texte il ne ressort nullement que l'âme rationnelle n'est pas par elle-même, essentiellement, la forme du corps. N'oublions pas, en effet, que, « pour Olivi, les parties sensitive et intellectuelle ne sont pas distinctes de l'essence, mais elles se distinguent l'une et l'autre dans l'essence, » M. Debièvre, *loc. cit.*, p. 334, note; d'où il suit que l'âme rationnelle étant, par la partie sensitive, c'est-à-dire par une partie essentielle, forme du corps, est et demeure vraiment, par elle-même, immédiatement forme du corps. Cf. Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1730, t. V, p. 385; t. VI, p. 197.

2° Le tort d'Olivi, au point de vue doctrinal, car il est bien entendu que nous ne discutons pas la valeur philosophique de son système, fut de séparer la partie intellectuelle de l'âme rationnelle. Encore une fois la pluralité des formes dans le composé humain ne fut pas ce qui inquiéta ses juges; la théorie dangereuse pour la foi résidait en ce qu'Olivi accordait l'information à l'âme rationnelle, en la refusant à une partie essentielle de cette âme : *anima rationalis vere est forma corporis, quamvis ejus pars intellectiva corporis non sit forma*; ou encore : *anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per OMNES partes suæ essentiae*. Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, p. 232, 228. En donnant ainsi le rôle principal à la partie sensitive, en exagérant l'indépendance de l'intellective à l'égard du corps, il risquait de détruire l'unité de nature dans l'homme et de faire de celui-ci plus un animal qu'une intelligence, alors qu'il est les deux dans une seule nature. L'explication donnée par Olivi de l'union substantielle de la partie intellectuelle réalisée grâce à l'union formelle de la partie sensitive ne serait admissible que pour fonder l'unité de personne dans la pluralité de natures, mais elle est incapable de restaurer l'unité de nature, qu'en réalité elle détruit ou tout au moins compromet sérieusement.

III. SENS DE LA DÉFINITION CONCILIAIRE. — En conséquence, les Pères du concile de Vienne se trouvaient en présence d'une doctrine tendant à nier l'unité de la nature humaine. Or cette unité était une vérité déjà définie à propos de la nature humaine dans le Christ, voir plus loin; il importait donc de rappeler cette unité. Le mot de « forme », qu'on attribuait déjà couramment à l'âme pour désigner le rôle de cette dernière dans son union substantielle avec le corps, fut adopté par les Pères du concile; mais ils n'entendirent pas définir du même coup le concept de la forme substantielle de saint Thomas ou même de Duns Scot. Ce n'est pas la *mode d'union*, qu'ils voulaient expliquer, c'était simplement le *fait de l'union* qu'ils voulaient rétablir. En conséquence, ils définissent que la substance de l'âme raisonnable ou intellectuelle — et quand ils ne parlent pas de la substance, *substantia animæ rationalis seu intellectiva*, ils disent *essentialiter*, ce qui revient au même — est vraiment, par elle-même, la forme du corps.

1° Olivi avait distingué entre âme rationnelle et partie essentielle intellectuelle; le concile n'adopte pas cette opposition : l'âme ne peut se concevoir sans son essence intellectuelle, et accorder à l'âme ce qu'on refuse à une partie de son essence, c'est créer une équivoque fâcheuse. Pour dissiper cette équivoque, la définition répétera par trois fois *anima rationalis seu intellectiva*.

2° Le concile rappelle ensuite le *fait de l'union* de l'âme et du corps dans l'unité de nature; c'est pourquoi il appelle l'âme intellectuelle *forme du corps*, c'est-à-dire que « le corps reçoit de son union avec l'âme tout ce qui en fait le corps de l'homme, c'est-à-dire un corps qui vit humainement, qui sent et vibre humainement, qui collabore à penser et à raisonner humainement. Tout ce qui donne au corps sa condition humaine, cela au moins et tout cela lui vient de l'âme. » H. Quiliet, *La foi et l'anthropologie*, II, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1912, t. II, p. 508. La forme, en effet, est, avons-nous dit, voir FORME, col. 542, l'élément spécifique de la nature même des êtres.

3° L'âme intellectuelle est *par elle-même* forme du corps. Bien que spirituelle et indépendante de la matière par son existence, elle est apte à informer le corps, sans mettre en péril sa spiritualité; elle n'exercera pas sa fonction de forme par l'intermédiaire d'une partie sensitive, mais par elle-même.

4° L'âme intellectuelle sera forme du corps *essentiellement*, par sa substance même, sa nature réclamant

« l'union au corps comme le terme d'une tendance native et inéluctable, comme la condition fondamentale et normale de son être. » H. Quiliet, *loc. cit.*, p. 509.

5° Le terme *immediate*, ajouté par Pie IX aux déclarations du concile de Vienne, est dirigé plus spécialement contre l'erreur de Günther, dont il sera question plus loin, mais n'ajoute rien au sens de la définition du concile de Vienne.

IV. PORTÉE DE LA DÉFINITION CONCILIAIRE. — Il ne faut donc pas exagérer la portée de cette définition. Le concile de Vienne n'envisageait que le fait de l'union de l'âme et du corps dans une seule nature. Sans doute, en appliquant à l'âme le terme de forme, dans le sens généralement accepté par les théologiens du XIII^e et du XIV^e siècle, il a précisé le rapport, depuis longtemps admis de tous, de l'âme au corps; l'âme est l'élément spécifique et perfectif, le corps, l'élément perfectible; mais il s'est interdit de préconiser un système philosophique de préférence à un autre; il s'est même abstenu d'employer le terme forme « substantielle », qui eût pu paraître emprunté au système péripatéticien. Il est donc faux d'affirmer que cette définition, « qui nous garantit la certitude scientifique de la théorie de la matière et de la forme des corps en général, nous garantit également la certitude scientifique de la théorie de la matière et de la forme dans les diverses espèces de natures. » *La philosophie du concile de Vienne*, par un ancien directeur de grand séminaire, Paris, 1889, p. 39. Nous ne nions pas que tel système s'accorde plus logiquement avec la définition, nous nions simplement que le concile ait entendu imposer un système de préférence à un autre.

D'ailleurs, Pie IX lui-même a déclaré que toute liberté restait aux savants chrétiens d'adopter le système philosophique qui leur plairait. Ayant félicité publiquement, par un bref en date du 23 juillet 1874, le Dr Travaglini d'avoir fondé une académie philosophico-médicale, où le système thomiste de la matière et de la forme était enseigné, le pape s'expliqua dans une lettre, adressée en son nom, le 5 juin 1877, par Mgr Czacki à Mgr Hautœur, recteur de l'université catholique de Lille, sur la portée de ces félicitations, et, en général, des décisions de l'Église relatives à l'union de l'âme et du corps. Ce document a ici sa place marquée, au moins dans ses deux affirmations essentielles; on le trouvera intégralement reproduit dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1877, t. II, p. 85, et dans Zigliara, *op. cit.*, p. 191 sq. Le bref au Dr Travaglini a été également reproduit par Zigliara, *op. cit.*, p. 190.

Voici les déclarations pontificales :

I. Graviter abuti litteris a Sanctitate Sua die 23 julii 1874 ad doctorem Travaglini datis, quibus opus ab eo susceptum commendatur, eos omnes qui exinde contendunt, Sanctitatem Suam voluisse per eam commendationem improbare systemata quædam philosophica illi opposita, quod de materia prima et substantiali forma corporum idem doctor ejusque socii adoptarunt; si quidem hæc alia systemata, non secus atque illud, non modo pluribus catholicis doctis viris probatur, sed etiam in hac ipsa Urbe principis catholici orbis in præcipuis Athenæis pontificis usu recepta sunt.

I. Ils abusent gravement des lettres adressées, le 23 juillet 1874, par Sa Sainteté au docteur Travaglini pour louer l'œuvre entreprise par lui, tous ceux qui prétendent en conclure que, par cet éloge, Sa Sainteté désapprouve certains systèmes philosophiques opposés à celui que ce docteur et ses associés ont adopté sur la matière première et la forme substantielle des corps : car non moins que ce dernier, ces autres systèmes sont approuvés par plusieurs savants catholiques et même ils sont suivis dans les principaux instituts pontificaux de cette ville capitale du monde catholique.

II. Ad systemata ista alia scholarum catholicarum improbanda merito proferri nequaquam posse literas a summo pontifice datas ad eminentissimum card. archiepiscopum Coloniensem, vel ad reverendissimum episcopum Vratislaviensem, aliave Ecclesiae decreta et definitiones; ea namque documenta pertinent tantummodo ad docendam unitatem substantialem humanae naturae, quae duabus constat substantiis partialibus corpore nempe et anima rationali, adeoque haec eadem documenta spectant ad doctrinam theologiam; dum eae controversiae... doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicae scholae diversas sententias sequuntur et sequi possunt.

II. Pour désapprouver ces autres systèmes des écoles catholiques, on ne saurait légitimement invoquer les lettres écrites par le souverain pontife à son Ém. le cardinal archevêque de Cologne ou à Mgr l'évêque de Breslau : non plus que d'autres décrets ou définitions de l'Église; car ces documents ont seulement pour but d'enseigner l'unité substantielle de la nature humaine, qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable; ces documents concernent donc un enseignement théologique; tandis que ces controverses... regardent des doctrines purement philosophiques, au sujet desquelles les écoles catholiques suivent ou peuvent suivre des sentiments différents.

Les définitions de l'Église, les décrets pontificaux, les lettres apostoliques traitant doctrinalement des rapports de l'âme et du corps n'ont donc pour but que d'affirmer authentiquement l'unité substantielle de la nature humaine, dans laquelle l'âme joue le rôle du principe spécifique, perfectif ou formel. Voilà ce que déclare, au nom de Pie IX, la lettre de Mgr Czakki; par elle se trouvent précisés, d'une manière qui n'admet aucune discussion ultérieure, le sens et la portée de la définition même du concile de Vienne.

III. FONDEMENTS DE CETTE DÉFINITION DANS LA RÉVÉLATION ET LA TRADITION. — On jugera plus facilement, après cette mise au point, par quelles profondes racines le dogme promulgué à Vienne tenait à l'enseignement traditionnel. Il nous suffira, pour l'intelligence de cette continuité dans la doctrine ecclésiastique, de rappeler comment l'unité de la nature humaine dans la dualité des principes, âme et corps, qui l'intègrent, a été professée explicitement : 1° dans la sainte Écriture; 2° par les Pères; 3° par les conciles antérieurs au xiv^e siècle.

I. DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Que l'homme soit formé d'âme et de corps, c'est une vérité qui se retrouve à toutes les pages des Livres saints; par exemple, dans Matth., x, 28; I Cor., vii, 34. Sur la distinction de l'âme et du corps, voir AME, t. I, col. 969, et dans le Dictionnaire de la Bible de M. Vigouroux, l'art. AME, t. I, col. 455. Quant à l'unité de nature, résultant de l'union de l'âme et du corps, elle est : 1° supposée indirectement chaque fois que le texte sacré attribue au même sujet l'âme et le corps, par exemple, Job, xiv, 22; Is., x, 18; Eccl., ii, 3, ou encore les opérations de l'âme et celles du corps. Voir, entre mille exemples, Gen., xviii, 2; xix, 1; xxvii, 7; II Reg., i, 2; III Reg., xxi, 7; II Par., xxv, 14; Esth., iii, 2, et spécialement les récits de plusieurs guérisons miraculeuses. Matth., viii, 2; ix, 1-8; 20-23; cf. les textes parallèles dans Marc et Luc; Joa., ix, 7, 38; Luc., xiii, 12, 13; xvi, 14-15, 16, 19; xviii, 42, 43, etc. Dans ces textes, on rapporte au même individu des actes corporels, manger, marcher, courir, voir, entendre, et des actes de l'âme, adorer, croire, rendre grâces, etc. 2° Elle est enseignée directement lorsqu'il s'agit de la nature humaine, décrite dans sa création par Dieu, dans sa destruction par la mort, dans sa reconstitution par la résurrection. — 1. Dieu, après avoir formé le corps humain du limon de la terre, lui souffla sur le visage un souffle de vie, et l'homme fut fait âme vivante, c'est-à-dire être complet dans son espèce. Gen., ii, 7.

Pour le développement de cet argument, voir Palmieri, *De Deo creatore et elevante*, Rome, 1875, th. xxvi; Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1905, th. xxxii. Cf. I Cor., xv, 44, où l'homme, dépouillé des dons surnaturels, est appelé σῶμα ψυχικόν, *corpus animale*, corps vivifié par l'âme. — 2. L'union intime de l'âme et du corps dans la même nature est affirmée dans les descriptions de la mort. Les Livres saints enseignent que la mort est la séparation de ces deux principes. Gen., xxxv, 19; Ps. ciii, 29; Matth., xxvii, 50; cf. Jac., ii, 26; comparez l'expression mise à nu appliquée à l'âme dépouillée de son corps, Is., liii, 12; Job, iv, 19; II Cor., v, 3. Donc ils supposent l'union antécédente à la mort. — 3. La résurrection, le retour à la vie, la reconstitution de la nature humaine s'effectue par la réunion de l'âme au corps. Ezech., xxxvii, 3-10; III Reg., xvii, 21, 22; Luc., viii, 55. On trouvera un bon développement des preuves scripturaires dans Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1887, t. vi, §295.

Les Livres saints toutefois présentent quelques passages imprécis au sujet de l'unité de l'âme humaine, passages dont les partisans de la trichotomie ont voulu abuser. Voir sur ce point AME, t. I, col. 970, et dans le Dictionnaire de la Bible, l'art. AME, t. I, col. 458. Au sujet de la difficulté tirée de I Cor., xv, 44, et de l'opposition formulée par saint Paul entre σῶμα ψυχικόν et σῶμα πνευματικόν, « il ne faut pas abuser de la comparaison du germe pour soutenir un changement individuel qui équivaudrait à la production d'un autre individu. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 192. Cf. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910, p. 152, note.

II. PAR LES PÈRES. — 1° Dans la lutte contre l'apollinarisme. — Il n'entre pas dans notre cadre de retracer ici la lutte contre l'apollinarisme; ce point sera traité à l'art. JÉSUS-CHRIST. Mais, au cours de cette lutte, les Pères ont été amenés à professer explicitement la doctrine de l'Église sur l'unité substantielle de la nature humaine, composée de l'âme et du corps. Ce sont les plus importants de leurs témoignages qu'il faut maintenant recueillir. L'erreur d'Apollinaire, voir t. I, col. 1506, s'appuyant sur la trichotomie platonicienne, consistait à dénier au Sauveur l'âme raisonnable, νοῦς ou πνεῦμα, et à lui laisser simplement le corps et l'âme sensible, ψυχική ou ζωτική. Cf. Théodoret, *Hæret. fabulæ*, l. IV, c. viii, P. G., t. lxxxiii, col. 425-428. S. Épiphanes, *Hæret.*, lxxvii, P. G., t. xlii, col. 641 sq.; S. Augustin, *De hæresibus*, n. 55, P. L., t. xlii, col. 40; Marius Mercator, *Nestorii blasphemiarum capitula, appendix ad contradictionem*, xii, n. 3, P. L., t. xlviii, col. 924. Voir G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, Paris, 1901, p. 272 sq.

Palmieri, *op. cit.*, th. xxvi, analyse la doctrine des Pères et la résume en six points :

1. Les Pères enseignent que le Verbe a pris la nature humaine parfaite, afin de sauver tout ce qui avait péri; et ils en concluent qu'il a dû prendre aussi l'âme raisonnable. Donc, l'âme raisonnable fait partie de la nature humaine. Voir l'Épître synodale adressée au pape Damase, après le 1^{er} concile de Constantinople, dans Théodoret, *H. E.*, l. V, c. ix, P. G., t. lxxxii, col. 1217 : Καὶ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως δὲ τοῦ Κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζομεν οὕτε ἄψυχον, οὕτε ἄνοον, ἢ ἀτελὴ τὴν τῆς σαρκὸς οἰκονομίαν παραδεχόμενοι. Et saint Damase, toujours d'après Théodoret, *loc. cit.*, col. 1220, d'approuver cette déclaration, en basant son approbation sur le motif du salut total et complet de l'homme : Ὁ γὰρ χριστός... τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων διὰ τοῦ ἰδίου πάθους πληρεστάτην ἀπέδωκε τὴν σωτηρίαν, ἵνα ὅλον τὸν ἄνθρωπον ταῖς ἀμαρτίαις ἐνεχόμενον πάσης ἀμαρτίας εὐθερώσῃ. Τοῦτον εἴ τις ἀνθρωπότητος ἢ θεότητος ἔλαττον ἐσχηκέναι εἶποι, πνεύματος διαβόλου πεπληρωμέ-

νοῦς, τῆς γεέννης ἑαυτὸν ἀποδείκνυσι. Saint Athanase exprime la même idée en plusieurs passages de son *Contra Apollinarium*, l. I, n. 19; l. II, n. 4, *P. G.*, t. xxvi, col. 1125, 1138. Cf. pseudo-Chrysostome, *In dictum apostoli* : *Quod non volo, facio*, n. 5, *P. G.*, t. lxx, col. 671 sq.; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. vi, *P. G.*, t. xciv, col. 1005. Aussi, les Pères définissent-ils couramment l'homme un animal raisonnable : "Ἀνθρώπος ζῶον νοερόν. Pseudo-Athanase, *De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, n. 53, *P. G.*, t. xxviii, col. 77 : "Ἐστὶ τοίνυν λογικὸν μέν, σύνθετον δὲ ζῶον ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς δηλονότι καὶ τῆς ἐπικήρου ταύτης καὶ γηγίνης σαρκός. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. I, c. i, 14, *P. G.*, t. lxxiii, col. 160. Voir AME, t. i, col. 980. Cf. *De resurrectione*, viii, *P. G.*, t. vi, col. 1585; S. Augustin, *De quantitate animæ*, c. xxv, n. 47, *P. L.*, t. xxxii, col. 1062.

2. Les Pères considèrent dans l'apollinarisme, comme une erreur fondamentale, la distinction réelle que ces hérétiques placent entre l'âme et l'esprit. Voir l'exposé de cette erreur, « renouvelée de Plotin par Apollinaire, » dans Nemesios, *De natura hominis*, c. i, *P. G.*, t. xl, col. 503. Saint Athanase, *op. cit.*, l. I, n. 14, démontre la fausseté de la trichotomie adoptée par Apollinaire par la punition du péché qui ne peut s'adresser qu'à deux éléments, corps et âme, corruption pour le corps, mort éternelle ou damnation pour l'âme. *P. G.*, t. xxvi, col. 1117-1120. Gennade de Marseille s'exprime ainsi, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. xv : *Neque duas animas esse dicimus in uno homine... unam animalem qua animetur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritalem quæ rationem ministret; sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semelipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suæ substantiæ eligat cogitatione quod vult*. *P. L.*, t. lviii, col. 984. Saint Grégoire de Nysse, voir AME, t. i, col. 1001, signale, *Adversus Apollinarem*, n. 8, que cette tripartition de l'homme en corps, âme et esprit n'est vraie qu'à la condition de ne point distinguer réellement ce qui réellement ne fait qu'un; c'est parce qu'on n'a pas observé toujours cette règle qu'on est tombé dans l'erreur, que favorisait certainement une telle façon de parler. *P. G.*, t. xlv, col. 1140.

3. En restant toujours dans les limites de la controverse apollinariste, les Pères ne voient pas, dans l'âme intellectuelle, une nature complète, une hypostase, mais une simple partie de la nature, de l'hypostase. Saint Épiphane, *op. cit.*, n. 23, est formel sur ce point. L'évêque apollinariste Vital accordait que le Christ avait pris l'âme, ψυχὴν, mais non l'esprit, νοῦν ou πνεῦμα. Il faudrait donc, riposte Épiphane, faire de l'esprit une substance séparée, distincte, ce qui est faux et détruit l'identité de la nature humaine dans le Christ et dans le reste des hommes : Τί γὰρ ἔστιν ὁ νοῦς; Ὑπόστασιν τοῦτον νομίζετε εἶναι ἐν τῷ ἀνθρώπῳ; Οὐκοῦν πολλοὶστὸς ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. Et il conclut, n. 24 : Οὐκοῦν εἰ οὐκ ἔστι ὑπόστασις ὁ νοῦς ἀλλὰ κίνησις τῆς ἡμῶν πάσης ὑποστάσεως, νοῦν δὲ λέγετε τὸν Χριστὸν κατὰ τοῦτο τὸ μέρος... et n. 34, ἐγὼ δὲ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον οὐχ ὑπόστασιν ἡγοῦμαι, οὐδέ τις τῶς οὐδὲν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἐνέργειάν τινα ἐκ Θεοῦ ἐν ἡμῖν δεδομένην καὶ οὖσαν.

Chez les latins, saint Augustin a clairement exprimé la même idée. *De civitate Dei*, l. XIII, c. xxiv, n. 1, 2 : *Hunc igitur formatum hominem de terræ pulvere... animale corpus factum esse docet apostolus, cum animam accepit... Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen*. *P. L.*, t. xli, col. 399. Cf. *Retract.*, l. I, c. xv, *P. L.*, t. xxxii, col. 608 sq. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. xii, *P. G.*, t. xciv, col. 924.

4. Les Pères identifient le principe pensant (*mens, νοῦς*) et l'âme (*ψυχὴ*) vivifiant le corps. En parlant d'âme raisonnable, on désigne donc, d'après cette doctrine, et le principe pensant et le principe vital. Voir S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, n. 20 : Σῶμα... ἔμψυχον λέγεται, ἐφ' ᾧ ἐνυποστάτως τὸ τῆς ψυχῆς φέρεται ὄνομα. Σῶμα δὲ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ οὐ σῶμα, ἕτερον πρὸς ἕτερον ὄν, τοιούτεσι πνεῦμα πρὸς σῶμα, *P. G.*, t. xxvi, col. 1128; S. Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione* : Ψυχὴ ἔστιν οὐσία γεννητὴ, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ, δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιούσα, ἕως ἂν ἡ θετικὴ τούτων συνέστηκε φύσις, *P. G.*, l. xlvii, col. 29; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. xii : Ψυχὴ τοίνυν ἐστὶν οὐσία ζῶσα, ἀπλὴ καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀρθαίμοις κατ' οἰκείαν φύσιν ἄδρατος ἀθάνατος, λογικὴ τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεκρημένη σώματι, καὶ τούτῳ ζωτικῆς αὐξήσεως τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτικὴ οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρῶτατον, *P. G.*, t. xciv, col. 924; cf. l. III, c. vi-vii, col. 1005, 1009. Cf. S. Grégoire de Nysse, *De hominis officio*, c. xiv, xv, *P. G.*, t. xlv, col. 176-178; Gennade, *De ecclesiast. dogmatibus*, c. xiv-xv, *P. L.*, t. lviii, col. 984. On ne peut être plus explicite; et c'est presque textuellement la définition d'Aristote, qui sera reprise plus tard par les scolastiques. La même doctrine ressort de tous les textes où les Pères professent que le Verbe a pris une chair humaine, par le moyen de l'âme raisonnable, que sa spiritualité rapproche de Dieu, et qui, de sa nature, est unie au corps. Voir S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, ii (i), n. 17; xxix (xxxv), n. 19, *P. G.*, t. xxxv, col. 426; t. xxxvi, col. 100; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. X, c. xxix, n. 2, *P. L.*, t. xli, col. 308.

5. Les Pères enseignent expressément que de l'âme raisonnable et du corps résulte une seule nature, et expliquent ainsi l'union du Verbe avec l'humanité. La plupart des textes que nous avons signalés jusqu'ici reflètent cette doctrine. En voici cependant quelques-uns plus explicites encore : saint Cyrille d'Alexandrie, qui, à maintes reprises, confesse τὸν Ὑῖον τοῦ Θεοῦ... Θεὸν τέλειον, καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, *Epist.*, xxxiv, *P. G.*, t. lxxvii, col. 176, explique l'unité de la personne en deux natures par la comparaison de l'unité de la nature humaine formée de deux substances incomplètes : Ἄρ' οὐχ ἕνα φαμὲν τὸν καθ' ἡμᾶς νοούμενον ἄνθρωπον, καὶ μίαν αὐτοῦ φύσιν, καίτοι τὸ μονοειδὲς οὐχ ἔχοντος, συντεθειμένου δὲ μᾶλλον ἐκ δυοῖν, ψυχῆς, λέγω καὶ σώματος. *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. lxxv, col. 1292. C'est la formule même que nous retrouvons au symbole dit d'Athanase. Voir également Nemesios, *De natura hominis*, c. iii, *P. G.*, t. xl, col. 592, 593; S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. II, c. i, n. 1, *P. G.*, t. xxvi, col. 1133; S. Grégoire de Nysse, *Adversus Apollinarem*, n. 2, *P. G.*, t. xlv, col. 1128; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. ii, xii, *P. G.*, t. xciv, col. 985, 1028. Parmi les Pères latins, saint Vincent de Lérins, après avoir exposé et condamné l'erreur d'Apollinaire, *Commonitorium*, xii, conclut, xiii : *In homine, aliud caro aliud anima, sed unus idemque homo anima et caro*. *P. L.*, t. i, col. 654, 655. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. xxiv, n. 2, *P. L.*, t. xli, col. 399.

6. Enfin les Pères disent expressément que l'homme n'est composé que de deux éléments essentiels, âme et corps. Plusieurs des textes déjà cités présentent la doctrine catholique sous cette forme : S. Cyrille, *loc. cit.*, et *Homil.*, xlvii, n. 4, *P. G.*, t. lxxvii, col. 24; S. Athanase, *Contra Apollinarium*, l. I, n. 14, *P. G.*, t. xxvi, col. 1117-1120; S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.* : Ὁ γὰρ ἐκ ψυχῆς νοεράς, καὶ σώματος συνεστηκώς, ἄνθρωπος λέγεται... Ἀνθρώπου γὰρ

σῶμα λέγομεν, καὶ ψυχὴν ἀνθρώπου, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐκάτερον τούτων θεωρῆται. Ἡ δὲ συνδρομὴ τούτων τῶν δύο, ἄνθρωπος καὶ ἔστι, καὶ λέγεται. S. Jean Damascène, *op. cit.*, c. III : Πάντες γὰρ ἐκ ψυχῆς εἰσι συνθετιμένοι, καὶ σώματος, καὶ πάντες τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς μετελήφρασι, καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος κέκνυνται, καὶ τὸ κοινὸν εἶδος, P. G., t. xciv, col. 992; cf. c. xii, col. 1029; I. II, c. II, où il enseigne τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγγεῖμενον ἄνθρωπον, P. G., t. xciv, col. 864. Voir chez les latins, S. Augustin, *loc. cit.* : *Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore... cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen*; cf. *De moribus Ecclesiae catholicae*, c. xxvi, n. 52, P. L., t. xxxii, col. 1332; *De beata vita*, c. II, n. 7, col. 963; *Epist.*, III, n. 4, P. L., t. xxxiii, col. 65; *Serm.*, cxxviii, c. VII, n. 9, P. L., t. xxxviii, col. 717; cf. : *Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, præter corpus et animam*, col. 801. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2358.

On le voit, toutes ces autorités reviennent en somme à affirmer, dans l'homme, l'unité substantielle réalisée par l'union de l'âme et du corps. Saint Cyrille d'Alexandrie a proposé cette union ou mieux cette unification des deux principes dans une nature d'une façon plus saisissante que qui que ce soit, à propos de la controverse nestorienne. Il se sert d'expressions dont voici la traduction latine, *Epist. ad monachos Ægypti* : *Quemadmodum et ipsa quoque hominis anima licet natura a corpore QUOD INFORMAT diversa intelligatur et sit sua propria ratione una tamen cum suo corpore oritur et velut unum quippiam cum corpore censetur*. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 599; P. G., t. LXXVII, col. 21. Cf. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 162-167.

Les Pères de cette époque furent donc ouvertement dichotomistes. Quant à saint Ephrem et à Aphraate, dont on voudrait exploiter l'autorité en faveur de la trichotomie, voir AME (*Chez les Syriens*), t. I, col. 1018. On peut consulter également pour le développement de la doctrine catholique chez les Pères, Heinrich, *op. cit.*, § 295.

2° Antérieurement. — La lutte contre l'apollinarisme avait eu ce résultat appréciable d'amener les Pères à préciser la doctrine de l'union substantielle de l'âme raisonnable et du corps dans la nature humaine. Sans doute la même vérité est admise par les Pères des trois premiers siècles, mais il faut avouer qu'elle renferme encore çà et là des incertitudes et des imprécisions. Voir AME (*Doctrine des trois premiers siècles*), t. I, col. 977 sq.

3° Postérieurement, il n'y a aucun progrès à signaler. Voir AME, t. I, col. 1004-1006. Les idées fondamentales de l'union substantielle de l'âme et du corps se retrouvent chez Claudien Mamert, *De statu animæ*, c. V, xvii, xxiv, P. L., t. LIII, col. 707-730; Boèce, *In Porphyrium*, dial. I, P. L., t. LXIV, col. 34, 103; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. I, c. VII, P. L., t. LXV, col. 230; Cassiodore, qui est très affirmatif sur l'unité du principe vital dans l'homme, *De anima*, c. I, II, P. L., t. LXX, col. 1282 sq.; S. Grégoire le Grand, *In Ezechielem*, l. II, homil. V, P. L., t. LXXVI, col. 990; Licinien de Carthage, *Epist.*, II, ad Epiphanium diaconum, P. L., t. LXXII, col. 691; S. Isidore de Séville, *Different.*, l. II, c. xxvi-xxx, P. L., t. LXXXIII, col. 83-86; Hincmar, *De diversa et multiplici animæ ratione*, P. L., t. CXXV, col. 930 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De unione corporis et spiritus*, P. L., t. CLXXVII, col. 286; et même Abélard, *Dialecticæ pars quinta*, ouvrages inédits d'Abélard, édit. Cousin, Paris, 1836, p. 472; *Problème Heloiseæ, Petri Abeldardi opera*, Paris, 1850, t. I, p. 276. La scolastique va s'emparer désormais de la vérité communément admise pour en chercher l'explication. Le fait de l'union substan-

tielle ne sera plus en cause, du moins directement. C'est d'un nouveau point de vue, le mode de l'union, que dériveront les différents systèmes que nous aurons à étudier dans la mesure où ils touchent à la théologie.

III. PAR LES CONCILES ANTÉRIEURS AU XIV^e SIÈCLE.

— L'unité substantielle de l'homme, être cependant composé d'âme et de corps, avait parallèlement été depuis longtemps affirmée dans de nombreux documents conciliaires. Citons-les par ordre chronologique :

1. Le symbole « Quicumque », affirmant la réalité de la nature humaine assumée par le Fils de Dieu, s'exprime ainsi : *Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus... Deus et homo est... perfectus homo, EX ANIMA RATIONALI ET HUMANA CARNE SUBSISTENS... SICUT ANIMA RATIONALIS ET CARO UNUS EST HOMO, ita Deus et homo unus est Christus*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 40. Sur le sens exact de cette comparaison, voir plus loin, col. 576.

2. La lettre dogmatique de saint Léon le Grand à Flavius explique l'incarnation du Verbe qui habite parmi nous, *hoc est in EA CARNE quam assumpsit ex homine et quam SPIRITU VITÆ RATIONALIS animavit*. P. L., t. LIV, col. 759. A son tour le concile de Chalcedoine (451) définit le Christ Θεὸν ἀληθῆς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῆς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, Denzinger-Bannwart, n. 148, et dans l'*Allocutio ad Marcianum imperatorem*, le concile précise qu'il a voulu exclure l'erreur de ceux qui affirment « que la divinité s'est simplement unie au corps d'un homme et non pas à une âme, du moins à une âme raisonnable. » Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 455; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 730.

3. Le II^e concile de Constantinople (553), can. 4, rappelle τὴν ἐνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρὸς σάρκα ἐμψυχὸν μέντην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοεῶν. Ce sont, ainsi que le note le concile, les expressions mêmes des Pères de l'Église. Denzinger-Bannwart, n. 216.

4. Le I^{er} concile de Latran (649) exprime bien ce qu'est cette âme rationnelle et intellectuelle en représentant la chair du Christ comme étant *animata intellectualiter*. Denzinger-Bannwart, n. 255.

5. Le XI^e concile de Tolède (675), authentiquement approuvé par Innocent III, renouvelle la profession de foi catholique touchant la vérité de l'incarnation du Christ. Il explique que le Verbe s'est fait chair, *ut non tantum ibi sit Verbum Dei et hominis caro, sed etiam RATIONALIS ANIMA; atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem*. Denzinger-Bannwart, n. 283.

6. Le III^e concile de Constantinople (681), rappelant la définition des cinq conciles œcuméniques antérieurs relativement à l'incarnation du Fils, rappelle encore que nous devons croire Jésus-Christ, en même temps que vrai Dieu, vrai homme, parfait dans son humanité, τέλειον... ἐν ἀνθρωπότητι... ἄνθρωπον ἀληθῆς, αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος. L'union de l'âme rationnelle avec le corps, voilà ce qui fait l'humanité véritable. Denzinger-Bannwart, n. 290.

7. Le XV^e concile de Tolède (688), expliquant une proposition de l'évêque saint Julien, mal acceptée d'abord par les papes Benoît II et Sergius I^{er}, s'exprime ainsi : *Ad secundum quoque retractandum capitulum transeunt, quo idem papa (Sergius) incaute nos dixisse putavit, TRES SUBSTANTIAS IN CHRISTO Dei Filio profiteri : ... Quis enim nesciat, UNUMQUE HOMINEM DUABUS CONSTARE SUBSTANTIIS, ANIMÆ SCILICET ET CORPORIS... Quapropter natura divina humanæ sociata naturæ possunt et tres propriæ et duæ propriæ appellari substantiæ*. Denzinger-Bannwart, n. 295. Le concile entend parler ici évidemment de deux substances incomplètes qui s'unissent pour former la substance ou nature humaine complète. C'est

d'ailleurs ce qu'avait expliqué très clairement le XI^e concile de Tolède : *Christus in duabus naturis, tribus exstat substantiis : Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animæ, quod ad verum hominem pertinet*. Denzinger-Bannwart, n. 284. C'est la doctrine de l'Église, que Pie IX rappellera, en termes presque identiques à ceux du concile de Tolède, dans la lettre déjà citée de Mgr Czacki à Mgr Hautcœur : *ea namque documenta pertinent tantummodo ad docendam unitatem substantialem humanæ naturæ, quæ DUARUS CONSTAT SUBSTANTIIS PARTIALIBUS, corpore nempe et anima rationali...* Cf. Zigliara, *op. cit.*, p. 193.

8. On peut rapprocher de ces définitions conciliaires le symbole proposé par saint Léon IX (1053) : l'humanité du Christ est montée au ciel, à la droite du Père, *cum carne qua surrexit et anima*. Denzinger-Bannwart, n. 344.

9. Il n'est pas inutile non plus de signaler la proposition erronée de Pierre Lombard, touchant l'humanité du Christ, proposition condamnée par Alexandre III (1177) dans sa lettre à l'archevêque de Reims : *Cum Christus perfectus Deus perfectus sit homo, mirum est qua temeritate quisquam audet dicere quod Christus non sit aliquid secundum quod homo. Ne autem tanta possit in Ecclesia Dei abusus suboriri, auctoritate nostra sub anathemate interdicis, ne quis de cetero [id] dicere audeat..., quia, sicut verus Deus, ita verus est homo EX ANIMA RATIONALI ET HUMANA CARNE SUBSISTENS*. Denzinger-Bannwart, n. 393.

10. La profession de foi imposée par Innocent III à Durand d'Osca et aux vaudois (1208) renferme les mêmes affirmations touchant l'humanité de Notre-Seigneur : *homo verus ex matre, VERAM CARNEM ex visceribus matris ET ANIMAM HUMANAM RATIONABILEM*. Denzinger-Bannwart, n. 422.

11. Le IV^e concile de Latran (1215) résumera toutes les définitions précédentes en une brève formule, à laquelle se référera le concile de Vienne dans sa définition de la forme du corps. Jésus-Christ, nous dit le c. 1, *De fide catholica, ... verus homo factus, EX ANIMA RATIONALI ET HUMANA CARNE COMPOSITUS, una in duabus naturis persona, viam vitæ manifestius demonstravit*. Denzinger-Bannwart, n. 429. Cette nature humaine, composée de deux principes, le corps et l'âme rationnelle, est la même chez tous les hommes. Détruire ou méconnaître son unité en méconnaissant l'union substantielle qui est celle de ses deux composants, c'est indirectement aller contre la vérité du dogme de l'incarnation. Or, c'est précisément cette union substantielle de l'âme intellectuelle que J.-P. Olivi mettait en péril, nous l'avons vu, en niant l'information du corps par la partie intellectuelle de l'âme. Tout en gardant le mot d'union substantielle, sa théorie en arrivait indirectement à nier la chose. C'est ce que ne manquèrent pas de faire remarquer les membres de la Communauté dans leur acte d'accusation contre le chef des spirituels : *docet et diffinit [Ecclesia] tam in dicto generali concilio [Lateranensi IV] quam per sacros canones, quod sicut Christus verus est Deus, ita verus est homo, ex anima rationali et humana carne compositus et subsistens* (la Communauté réunit ainsi les formules du IV^e concile de Latran et du symbole Quicumque), *ex quo patet, quod in Christo tanquam in vero homine anima rationalis per se est forma corporis ipsius*. Cf. Ehrlé, *loc. cit.*, p. 368. Voir aussi l'argumentation des théologiens Guido de Perpignan et Alphonse de Castro contre Olivi, dans Zigliara, *op. cit.*, part. II, c. v.

12. Pour désigner l'unité de nature dans l'homme, on disait aux xiii^e et xiv^e siècles que l'âme rationnelle était la *forme* du corps. La théorie hylémorphique offrait ainsi un mot commode compris de tous et

d'usage courant. Sans entrer dans l'explication du rôle que joue la cause formelle dans les êtres composés — nous avons vu que telle ne fut pas la portée du décret conciliaire — le concile de Vienne énonce le fait de l'union substantielle de l'âme et du corps dans la nature humaine, et il applique à l'âme rationnelle le terme courant et connu de forme qui, dans l'esprit des contemporains, exprimait théologiquement ce fait de l'union, en même temps que philosophiquement il en donnait l'explication. Et par là, adoptant une terminologie nouvelle, le concile ne faisait que confirmer des définitions anciennes, connues et acceptées. Cf. M. Debièvre, *loc. cit.*, p. 342.

L'apport original du concile de Vienne peut se résumer en deux points : a) la nouvelle définition précise un des termes de l'union, l'âme, forme, c'est-à-dire principe spécifique et perfectif du corps, dans laquelle il n'y a pas lieu de distinguer, au point de vue de son union avec le corps, une partie essentielle intellectuelle non immédiatement unie ; b) les anciennes définitions ne considéraient la nature humaine que dans le Christ ; la nouvelle parle plus explicitement, dans sa seconde partie, de la nature humaine dans tous les hommes. Mais cette seconde partie elle-même, Denzinger-Bannwart, n. 481, n'est encore qu'un corollaire de la première, n. 480.

Une conclusion s'impose, dont nous aurons plus loin à faire l'application aux opinions diverses proposées pour expliquer l'union de l'âme et du corps : chaque fois que l'unité substantielle du composé humain sera respectée, l'opinion proposée pourra être considérée comme compatible avec la doctrine catholique ; chaque fois qu'une opinion explicative de l'union de l'âme et du corps détruit en réalité l'union substantielle de ces deux principes, elle doit être rejetée comme inadmissible et fausse.

IV. DEUX CONCLUSIONS DOGMATIQUES. — 1. IDENTITÉ DE L'ÂME ET DU PRINCIPE VITAL. — L'affirmation de cette première conclusion dogmatique a comporté deux degrés : 1^o l'unité d'âme dans le composé humain ; 2^o l'identité de l'âme et du principe vital.

1^o L'unité d'âme dans le composé humain a été étudiée et démontrée à l'art. AME, t. I, col. 1027, 1030. Mais ici nous devons rappeler comment l'unité d'âme est un corollaire de l'unité substantielle du composé humain, définie à nouveau au concile de Vienne. On raisonne ainsi : si l'âme s'unit substantiellement au corps dont elle est la forme, on ne peut, sans mettre en péril l'unité substantielle du composé, supposer deux âmes, réellement distinctes, unies au même corps. En effet, en accordant que plusieurs formes puissent s'unir immédiatement au corps, ce que saint Thomas refuse absolument d'admettre, *Sum. theol.*, I^a q. LXXVI, a. 3, 4, 8, s'il s'agit d'âmes, principes formels d'opérations vitales, le résultat d'une telle union sera de donner au corps, relativement aux âmes qui l'informent, ou des opérations identiques ou des opérations différentes. Dans le premier cas, inutilité de l'hypothèse de la pluralité des âmes ; dans le second cas, destruction de l'unité de nature, principe d'opération, qui est requise pour l'unité substantielle. Voir, pour le développement de cette raison fondamentale envisagée sous différents aspects, S. Thomas, *loc. cit.* ; Suarez, *De anima*, l. I, c. xiv, *Opera*, Paris, 1856, t. III, p. 567 sq. Cf. Liberatore, *Le composé humain*, c. vi, a. 3, 4 ; Katschthaler, *Zwei Thesen für das allgemeine Concil beleuchtet*, Ratisbonne, 1869.

La conclusion de ce raisonnement a été sanctionnée par l'Église : c'est ce qui en fait une conclusion dogmatique. On connaît l'opinion étrange, professée par Platon dans le *Timée*, et distinguant trois âmes dans l'homme, le *voûs*, âme intellectuelle, spirituelle,

qui est logée dans la tête, le *θυμός*, l'âme sensitive, animale, qui se trouve dans le cœur et l'*ἐπιθυμία*, l'âme végétative, dont le siège est au-dessous du diaphragme, dans la région abdominale. La théorie platonicienne de la pluralité des âmes n'a pas été sans exercer quelque influence sur la psychologie des Pères, en particulier dans les trois premiers siècles, sans cependant qu'on trouve chez les catholiques l'affirmation expresse d'une trichotomie réelle. Voir AME (*Doctrines des Pères des trois premiers siècles*), t. I, col. 977 sq.; et PLATONISME DES PÈRES ET DE LA SCOLASTIQUE. Les apollinaristes, au contraire, ont reproduit l'erreur de Platon en adaptant sa distinction de l'âme rationnelle et de l'âme inférieure, sensitive et végétative, au dogme de l'incarnation. On a vu plus haut, col. 553, comment les Pères maintinrent, contre cette doctrine erronée, l'affirmation de l'unité substantielle du composé humain, âme et corps. La condamnation de l'apollinarisme, voir t. I, col. 1515, comportait implicitement la condamnation de la trichotomie. Mais une condamnation directe et formelle frappe, au VII^e concile œcuménique, IV^e de Constantinople, can. 11 [grec 8], voir CONSTANTINOPE (IV^e concile de), t. III, col. 1299-1300, la doctrine de la pluralité des âmes. Quelle était l'erreur visée par le concile? Quelle était la portée de la condamnation? Il est difficile de le savoir, et nous prions le lecteur de se reporter à l'art. cité, col. 1300-1301. Cf. AME, t. I, col. 1007. Cette profession de foi en l'unité de l'âme humaine était un premier pas fait vers l'identification de l'âme et du principe vital. Mais il restait encore à dissiper bien des équivoques, à écarter bien des subterfuges : ce fut l'œuvre de sept siècles, du XII^e au XIX^e, jusqu'au jour où Pie IX condamna la doctrine de Günther.

2^e L'identité de l'âme et du principe vital. — 1. L'unité d'âme, professée au IV^e concile de Constantinople, semblait bien entraîner l'identité de l'âme rationnelle et du principe vital. Néanmoins, on pouvait encore se demander si le concile n'avait pas voulu simplement condamner la doctrine de deux âmes raisonnables, conçues à la façon manichéenne, l'une bonne, l'autre mauvaise. La définition du concile de Vienne, en déclarant l'âme intellectuelle, essentiellement et par elle-même, forme du corps humain, n'avait cependant pas encore supprimé toute possibilité d'équivoque. Plusieurs théologiens, en effet, reprenant la doctrine ébauchée, au XII^e siècle, par Alain de Lille, d'un *spiritus physicus* intermédiaire entre l'âme et le corps, *Cont. hæret.*, l. I, c. xxviii, P. L., t. ccx, col. 329, n'hésitaient pas, malgré les définitions de Constantinople et de Vienne, à proclamer l'existence dans l'homme, outre l'âme intellectuelle spirituelle, d'une âme inférieure, sensitive et périssable, principe de la vie animale. Tel, au XIII^e siècle, Guillaume de la Mare, dans son *Correptorium fratris Thomæ*; tel encore, au XIV^e siècle, Guillaume d'Occam. Les occamistes, sauf Thomas Bricot, abandonnèrent sur ce point la doctrine du maître. Voir Fromond, *De anima*, Louvain, 1649, l. I, c. v. Les averroïstes, outre l'âme intellectuelle, unique, séparée, admettent en général une âme sensitive matérielle, périssable, dans chaque individu. Voir plus loin, col. 565.

En dehors des théologiens, on peut citer, chez les savants, comme ayant professé l'erreur des trois âmes, Jacob Zabarella (1532-1589), *In lib. Aristotelis de anima*, Padoue, 1604. Zabarella, pour échapper aux censures de l'Église, dut déclarer qu'il admettait selon la foi les vérités dont l'évidence ne peut être prouvée par la raison seule. Cf. Hoefler, *Nouvelle bibliographie générale*, Paris, 1866, t. XLVI, col. 921.

L'influence de la cabale, de la doctrine de l'émanation, du mysticisme et de l'alchimie, créée, aux XV^e et

XVI^e siècles, un véritablement débordement d'âmes dans l'homme et dans la nature. Le principal représentant de ces doctrines étranges fut Van Helmont (1577-1664). A côté de l'âme raisonnable et immortelle, Van Helmont place une âme sensitive et périssable, en dessous de laquelle se range toute une pléiade d'*archées* ou principes vitaux subordonnés. Voir, pour plus de détail, F. Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1862, p. 149-153. A noter que, selon Van Helmont, l'âme sensitive n'a pas toujours existé dans l'homme, mais seulement à partir de la chute originelle. *Ortus medicinæ, id est, initia physicæ inaudita*, Amsterdam, 1648. Van Helmont avait eu des devanciers : Paul de Venise († 1429) avait déjà admis, non seulement deux âmes profondément distinctes, l'âme sensible qui est corruptible et l'âme rationnelle (au sens averroïste) immortelle, mais encore une multitude d'âmes végétatives résidant dans chaque organe, les unes dans les os, les autres dans la chair. *In libros Aristotelis de anima*, Venise, 1481; *Summa philosophiæ naturalis*, Venise, 1491. Voir Hugo Cavelli, *Doctoris subtilis quæstiones super libris Aristotelis de anima*, Lyon, 1625, disp. I. Ce sont doctrines analogues que professèrent aussi, immédiatement avant Van Helmont, Paracelse (1493-1541), Cardan (1501-1576) et même Bernardin Télésius (1508-1588) dont la doctrine du *spiritus humanus*, de nature animale et périssable, prélude aux *esprits animaux* de Bacon et de Descartes. On rattache aussi à la même école l'Anglais Robert Fludd (1574-1637), qui donne à l'homme trois âmes, correspondant aux trois personnes de la Trinité, et représentant trois degrés d'émanation du premier principe de toutes choses. Fr. Bacon, au XVI^e siècle, a cru devoir adjoindre à l'âme raisonnable une seconde âme, d'une nature inférieure, pour le gouvernement du corps; et il ne veut pas qu'on définisse l'âme rationnelle l'*acte dernier* ou la *forme* du corps. Il pensait que cette définition conduisait à une conséquence funeste : « qu'il n'y a entre l'âme humaine et celle des brutes que la simple différence du plus au moins, et non une différence vraiment spécifique. » *De augmentis scientiarum*, l. IV, c. III, dans *Œuvres philosophiques de Bacon*, publiées par Bouillet, Paris, 1834, t. I, p. 232 sq. Gassendi, dans *Synlogica philosophicum*, Lyon, 1658, l. III, c. IV, sect. III, *membrum posterius*, tout en reconnaissant que l'opinion de l'unité de l'âme est la plus commune, se prononce en faveur de la doctrine des deux âmes, ou plutôt d'une âme composée de deux parties, l'une pour la pensée, l'autre pour la vie, l'une spirituelle, l'autre matérielle, l'une d'origine divine, l'autre d'origine humaine. Il se met en règle avec l'Église, en déclarant que les conciles n'ont condamné que l'opinion de deux âmes raisonnables. La même doctrine, exagérée encore en ce qui concerne les *esprits des éléments*, est reprise par Campanella (1568-1639), dans son *De sensu rerum et magia mirabili occulta philosophiæ libri IV*, Francfort, 1620. On en trouve aussi des traces chez bon nombre d'érudits, de philosophes et d'écrivains du XVI^e siècle, tels qu'Étienne Pasquier, Laurent Valla, Rorarius, Montaigne, Charron, etc. Nul doute que ces abus n'aient contribué à jeter, par réaction, Descartes dans l'excès contraire du mécanisme physiologique. Il faut dire néanmoins que la doctrine de l'Église concernant l'unité d'âme reste, au témoignage des partisans de l'opinion adverse, la doctrine dominante et commune. Voir Bouillier, *op. cit.*, p. 164 sq.

Le mécanisme cartésien devait amener une contre-réaction. Le médiateur plastique attribué à Cudworth, ou plus exactement la *nature plastique* proposée par ce philosophe, voir P. Janet, *De natura plastica apud Cudworthum*, Paris, 1848, trad. franç., Paris, 1860, n'est pas chez l'homme un intermédiaire, mi-spirituel,

mi-matériel, entre l'âme et le corps, ni même une âme inférieure particulière; ce n'est qu'une puissance de l'âme. Voir Bouillier, *op. cit.*, p. 191. Glisson, *Tractatus de natura substantiæ energica*, Londres, 1672, tout en admettant, comme Cudworth, l'existence d'un principe vital dans l'homme, le fait dépendre de l'âme et reste donc, comme lui, sur ce point, dans les limites de l'orthodoxie. Mais le principe cartésien de l'identité de l'âme et de la pensée étant au fond de tous les systèmes de cette époque, il fallait en venir nettement à distinguer le principe vital de l'âme. Ce sera la forme moderne de l'ancienne erreur de la multiplicité des âmes dans le composé humain. Buffon, *De la nature des animaux*, dans *Œuvres choisies*, Paris, 1872, t. I, p. 461, n'hésite pas à parler du principe animal et du principe spirituel; Bernardin de Saint-Pierre, *Harmonies de la nature*, Paris, 1815, l. V, va jusqu'à distinguer cinq âmes différentes; mais c'était là une pure rêverie; le duodynamisme établi par Buffon allait trouver des défenseurs aux XVIII^e et XIX^e siècles dans Barthez et l'école de Montpellier, voir Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Montpellier, 1778; Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de Barthez*, Montpellier, 1816; Desèze, *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale*, Paris, 1786; dans Maine de Biran, *Essais d'anthropologie*, part. I, *Vie animale*, dans *Œuvres inédites*, publiées par Ernest Naville, Paris, 1859, t. III, p. 379; *Mémoire sur la décomposition de la pensée*; *Les rapports du physique et du moral*, voir *Œuvres philosophiques*, édit. Victor Cousin, Paris, 1841; dans Jouffroy, *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, dans les *Nouveaux mélanges philosophiques*, Paris, 1842; dans Ahrens, *Cours de psychologie*, Paris, 1836; dans de Magalhaens, *Faits de l'esprit humain*, trad. du portugais par Chansselle; dans Henri Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, t. II, p. 177; dans A. Lemoine, *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris, 1865; par Barthélemy Saint-Hilaire, *Introduction à la traduction du Traité de l'âme d'Aristote*, Paris, 1846; dans Saisset, *Mélanges d'histoire, de critique et de morale*, Paris, 1859, art. *Giordano Bruno*; dans Cousin, *Histoire de la philosophie morale au XVIII^e siècle*, publiée par Vacherot, IV^e leçon, Paris, 1841, etc. Cette doctrine, appelée *vitalisme* par opposition à la doctrine de l'*animisme* ou de l'âme, principe de la vie, sera étudiée et réfutée à l'art. *VITAL (Principe)*. Mais, en ce qui concerne son opposition avec la doctrine catholique promulguée à Constantinople et à Vienne, on pouvait encore, en l'absence de documents authentiques, hésiter à se prononcer catégoriquement. Tolet, *Comm. in Aristotelis libros de anima*, Lyon, 1602, p. 21, tout en confessant le péril d'une pareille doctrine, n'ose pas condamner comme absolument fausse l'interprétation des décisions de l'Église en un sens simplement exclusif de la pluralité des âmes raisonnables; il se contente de dire : *tamen esse fateor non tutam et certam canonis interpretationem*; et Estius, sur I Thes., v, 23, *In omnes D. Pauli epistolæ*, Mayence, 1853, t. II, p. 594, n'ose encore pas se prononcer théologiquement contre la trichotomie.

2. Le doute a été tranché par Pie IX, dans deux documents concernant les doctrines professées en Allemagne par Günther et par le principal disciple de Günther, Baltzer. On sait quelle était la doctrine de Günther et de son école relativement au composé humain. La doctrine de Günther, éparse dans ses nombreux ouvrages, voir Kleutgen, *La philosophie scolastique défendue*, trad. franç., Paris, 1870, c. I, II, surtout dans ce dernier chapitre, § 4, distingue réellement, dans l'homme, l'âme, *Seele*, de l'esprit, *Geist*; l'âme est le principe vital et sentant du corps; l'esprit est le principe pensant; ou encore, selon d'autres for-

mules, esprit et âme seraient deux principes distincts, l'un raisonnable, l'autre sensible, ayant chacun ses pensées, ses vouloirs, sa conscience et faisant ainsi de l'homme la synthèse du monde de la matière et du monde de l'esprit. Voir principalement Clemens, *Die speculative Theologie Günther's und die Kirchenlehre*, Cologne, 1853, p. 46 sq.; Merten, *Grundriss der Metaphysik*, p. 111 sq.; Baltzer, *Neue theologische Briefe*, Breslau, 1853, et Knoodt, *Günther und Clemens*, 3 vol., Bonn, 1853, 1854, ces deux derniers mis à l'index par décret du 12 décembre 1859.

Dans une première lettre au cardinal de Geissel, archevêque de Cologne, 15 juin 1857, au sujet de la condamnation par l'Index, en date du 8 janvier 1857, des écrits de Günther, Pie IX intercale le passage suivant, relatif au principe vital distinct de l'âme :

Noscimur iisdem libris lœdi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvetur ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. Denzinger-Bannwart, n. 1655.

Nous savons que ces livres portent atteinte au sentiment et à la doctrine catholiques, touchant la nature de l'homme, laquelle se compose d'un corps et d'une âme, mais d'une âme raisonnable, qui est par elle-même la forme véritable et immédiate du corps.

En soi, le mot *immediata*, nouveau dans la terminologie ecclésiastique, n'ajoute rien à la doctrine promulguée à Vienne. Par rapport à Günther cependant, ce mot marquait expressément le point erroné de sa doctrine, qui établissait entre l'âme intellectuelle (*Geist*) et le corps un véritable principe vital intermédiaire (*Seele*).

3. Les gunthériens, dit Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1873, t. IX, p. 425, se virent alors dans l'obligation d'expliquer les paroles du concile de Vienne de telle sorte qu'elles ne fussent pas en contradiction avec le système de leur maître et, en suivant la trace du D^r Trebisch, le D^r Baltzer de Breslau déclara que cette expression *forma corporis* devait s'entendre en ce sens qu'en s'unissant au corps l'esprit n'était pas le *principe* de la vie, mais seulement la forme de la vie du corps; c'est-à-dire qu'on ne pouvait pas se représenter le corps humain comme vivant, s'il n'était joint à l'esprit. Le professeur Knoodt de Bonn répéta pour le fond cette théorie dans son *Günther und Clemens*, p. 38-50, en ajoutant que le concile de Vienne s'était, il est vrai, servi des termes techniques de l'école alors en vigueur, mais qu'il n'avait pas certainement voulu approuver sur tous les points la doctrine de cette école. Saint Thomas d'Aquin parlait de l'âme en tant que *forma corporis*, de telle façon que la différence réelle et radicale existant entre le corps et l'âme était quelque peu affaiblie; mais le concile ne dit nulle part qu'il approuve aussi cette doctrine de saint Thomas. En effet, on ne saurait dire que l'âme est d'une manière *immediata*, mais seulement d'une manière *médiate*, le principe qui donne au corps sa forme et sa vie, et le concile de Vienne était d'autant moins disposé à le dire qu'il maintient très fermement la doctrine de l'Église, laquelle soutient que l'esprit et le corps de l'homme sont deux substances essentiellement différentes l'une de l'autre. Les choses étant ainsi, continue le D^r Knoodt, ce n'est évidemment pas l'âme, mais bien la *substance du corps* qui est le principe immédiat donnant au corps sa forme et sa vie, et l'âme n'est que d'une manière *médiate* le principe de la vie du corps, et cela pour les deux raisons suivantes : a) parce que le corps ne peut arriver à l'existence et continuer ensuite à grandir que par suite de son union avec l'âme; b) parce que, dès qu'il a conscience de lui-même, l'esprit pénètre dans toutes les fonctions physiques et corporelles, p. 45, 48, 49.

4. Pie IX détruisit ce subterfuge dans une seconde lettre en date du 30 avril 1860, adressée à l'évêque de Breslau, dont voici, sur le présent sujet, le passage important :

Compertum nobis est in eo (scripto) doctrinam eandem quæ in Güntheri libris traditur et ante horum proscriptioem a Baltzero quoque propugnabatur, retineri, nihilque aliud agi, nisi ut hæc doctrina demonstraretur et verbo Dei scripto ac tradito conformis, nec ulla ratione contraria esse iis, quæ SS. concilia nominatim concilium œcumenicum VIII^e et Viennense sub Clemente V statuerunt, aut ipsi nos litteris ad dilectum filium nostrum cardinalem presbyterum de Geissel, archiepiscopum Coloniensem die xvjⁿⁱ junii MDCCCLVII datis judicavimus, dicentes hominem corpore et anima ita absolvi, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediate corporis forma. At vero nos non modo his verbis catholicam de homine doctrinam declaravimus, sed etiam hanc ipsam catholicam doctrinam Güntheri lædi pronuntiavimus. Ad quod si Baltzer animum advertisset, intellexisset sane doctrinam de homine, quam in suo scripto profitetur, tanquam ecclesiasticis dogmatibus consentaneam defendere, idem esse atque nosmet incusare, quod in Guntheriana doctrina judicanda erraverimus. Notatum præterea est Baltzerum, in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset : Sitne corpori vitæ principium proprium ab anima rationali reipsa discretum? eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam et protali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum Ecclesie dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima, sola, vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.

Dans cet opuscule se rencontre un enseignement identique à celui que l'on trouve dans les livres de Günther, et que soutenait, avant leur condamnation, Baltzer lui-même. Il travaille donc à démontrer que cette doctrine est conforme à la parole écrite de Dieu et à la tradition, nullement contraire aux décrets des saints conciles, notamment du VIII^e concile œcumenique et de celui de Vienne sous Clément V, ni à ce que nous avons statué nous-même par nos lettres adressées le 15 juin 1857 à notre cher fils, le cardinal d'été de Geissel, archevêque de Cologne. Nous y avons dit que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, que cette âme est par elle-même et immédiatement la forme du corps. Non seulement nous avons énoncé en ces termes la doctrine catholique sur l'homme, mais nous avons affirmé que cette même doctrine catholique était violée par la doctrine de Günther. Plus attentif, Baltzer eût certainement compris qu'en soutenant la doctrine qu'il professe sur l'homme dans son écrit, comme conforme à la doctrine de l'Église, il nous accuse d'erreur dans le jugement porté par nous sur la doctrine de Günther. Remarquons en outre que Baltzer, dans son écrit, après avoir ramené la controverse à ce point : *Le principe de la vie inhérent au corps est-il réellement différent de l'âme raisonnable?* a eu la témérité de qualifier d'hérétique l'opinion négative et de vouloir prouver longuement qu'on devait la considérer comme telle. Ce que nous ne pouvons que hautement improver, quand nous considérons que cette doctrine qui, dans l'homme, place un seul principe de vie, je veux dire l'âme raisonnable de laquelle le corps reçoit à la fois et le mouvement et toute vie et la sensibilité, est la plus communément admise dans l'Église de Dieu. Car elle est enseignée par des docteurs nombreux et surtout des plus suivis, à qui elle semble si intimement liée au dogme de l'Église qu'elle en est la légitime, la seule, la véritable interprétation, et qu'on ne peut la rejeter sans errer dans la foi.

humain dont l'âme est la forme; 2° la note théologique qu'il convient d'appliquer à la doctrine de Günther, expliquée par Baltzer et Knoodt, *erreur dans la foi*; non pas hérésie, puisque l'Église n'a pas encore authentiquement proposé l'identité de l'âme et du principe vital, mais erreur, parce que, des définitions authentiques concernant la nature humaine, on déduit légitimement et nécessairement cette identité.

5. A l'appui de cette double condamnation nous pouvons encore apporter quatre documents qui, s'ils n'ont pas l'autorité des réponses pontificales, manifestent cependant la pensée du magistère ordinaire de l'Église.

a) Le premier est un décret du concile provincial de Vienne (Autriche), tenu en 1858 : *Synodus hæc... profitemur hominem constare ex anima rationali... et ex corpore, quod per animam rationalem animatur et ex ejus consortio, ut vivat, habet. Reprobat omnem doctrinam tres in homine substantias, nempe spiritum, corpus et animam, quæ vitæ corporalis principium sit, statuentem. Insuper rejicit asserta eorum, qui, protestantes se duas tantum in homine substantias agnoscere, ipsi præter spiritum animam adscribunt, quam unam eandemque cum corpore substantiam dicant, aut corpus, quod substantiam psychicam per se viventem esse prætendunt : neque enim duplex in homine cogitandi appetendique subjectum statuere licet, neque salva fide et sana ratione astrui potest, unam eandemque substantiam corpus simul et cogitandi appetendique subjectum esse. Tit. I, c. XIV, Collectio lacensis, t. V, col. 145.*

b) Un décret du concile provincial de Cologne de 1860 porte : *dubium esse nequit et conciliorum mente anima rationali a Deo creata ipsa omnes... vitæ nostræ operationes fieri. Collectio lacensis, t. V, col. 293.*

c) Voici ensuite le projet de définition qui devait, au concile du Vatican, être sanctionnée et intercalée au c. XIV de la constitution *De doctrina catholica* :

Docemus et declaramus naturam hominis ex rationali anima atque ex corpore compositam constitui unam, eo quod anima rationalis vere, ac per se seu immediate et essentialiter, est forma corporis humani; de novo statuentes... ut quisquis hanc veritatem pertinaciter negare præsumperit, tanquam hæreticus sit censendus. *Collectio lacensis, t. VII, col. 516. Cf. col. 545.*

Nous enseignons et déclarons que la nature de l'homme, composée de l'âme raisonnable et du corps, est constituée dans son unité par ce fait que l'âme rationnelle est véritablement et par elle-même ou immédiatement et essentiellement la forme du corps humain. Quiconque niera avec pertinacité cette vérité devra être considéré comme un hérétique.

C'était la formule de Vienne (en Dauphiné) expliquée par l'adjonction du mot *immediate*, lequel, on le sait, vise directement les doctrines gunthériennes.

d) Rosmini, sous une autre forme, avait proposé l'erreur de Günther. Deux de ses propositions, où l'âme sensitive semble distinguée de l'âme raisonnable, ont été condamnées par le Saint-Office, 14 décembre 1887. Prop. 21, 22, Denzinger-Bannwart, n. 1911, 1912.

Est-il nécessaire d'ajouter que la condamnation de la doctrine affirmant l'existence, dans le composé humain, d'un principe vital distinct de l'âme, n'atteint pas les doctrines scientifiques attribuant au corps humain des formes secondaires, principes particuliers d'énergie vitale, mais évoluant sous l'influence de l'âme elle-même? il ne s'agit plus ici, en effet, ni d'âmes, ni même de formes substantielles. Il est inutile également de dire qu'elle laisse subsister tout entier le problème de l'animation du corps humain. Voir ANIMATION, t. I, col. 1305 sq.

II. MULTIPLICATION DES ÂMES EN RAISON DE LA MULTIPLICATION DES CORPS. — Le dogme de l'unité sub-

dernière partie de l'affirmation pontificale est à préciser en effet : 1° la légitime interprétation de l'unité substantielle du composé

stantielle du composé humain exclut donc l'erreur platonicienne de la pluralité des âmes ou des principes vitaux dans le même individu; il exclut également l'erreur de l'âme universelle, faussement attribuée (du moins, à notre avis) à Aristote, *De anima*, l. III, c. iv, text. 19. Cette erreur semble bien plutôt provenir de la conception stoïcienne d'une âme unique animant la nature entière, cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. I, l. I, p. 40-90; conception reprise par l'école d'Alexandrie avec Plotin et Proclus et qui a certainement influé sur l'opinion d'Origène concernant la préexistence des âmes. Voir AME, t. I, col. 996. Au moyen âge, sous le nom d'Averroès, plusieurs commentateurs d'Aristote ressuscitèrent cette théorie panthéiste, déjà contenue en germe dans Scot Ériugène, voir M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 185; la thèse opposée est soutenue à l'art. ÉRIGÈNE, t. V, col. 424. Les erreurs d'Averroès se rapportant à l'âme sont principalement les trois suivantes : a) l'âme intellectuelle n'est pas multipliée avec les corps, mais elle est unique; b) par conséquent, l'union de l'âme intellectuelle et du corps ne donne pas une nouvelle unité à l'homme; c) l'homme appartient à son espèce par l'âme sensitive. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Fribourg (Suisse), 1889. De pareilles erreurs avaient de la répercussion non seulement sur l'unité substantielle du composé humain, mais encore sur l'immortalité personnelle de l'âme humaine. Voir M. de Wulf, *op. cit.*, p. 233. On a vu, à l'art. AVERROÏSME, t. I, col. 2629, l'histoire de ces erreurs et leur fortune au XIII^e siècle. Au XIV^e siècle, Jean de Jandun, *De anima*, Venise, 1552, soutient non seulement la distinction substantielle de l'âme sensitive et de l'âme intellectuelle — théorie enseignée par Guillaume d'Occam et Guillaume de la Mare — mais encore professe l'isolement, l'unité et l'éternité de l'intellect agent. *Op. cit.*, q. VII. Il ne craint pas de dire : *quamvis difficile sit intelligere quomodo ex materia et forma SUBSISTENTE, NON INHÆRENTE, fiat unum, tamen multo difficilius est hoc intelligere de anima intellectiva et humano corpore secundum positionem catholicam quam secundum positionem commentatoris* [Averroïs]. On prétendait échapper aux condamnations de l'Église, en soutenant de pareilles thèses *philosophiques*, en les reniant au point de vue théologique. On retrouve aussi certaines tendances à l'averroïsme chez Jean de Bacon († 1346) et chez maître Eckart († 1328). Voir de Wulf, *op. cit.*, p. 373. Au XV^e siècle, les discussions sur l'âme continuent plus passionnées que jamais entre aristotéliens, averroïstes et alexandristes, les premiers, disciples d'Averroès, les seconds, disciples d'Alexandre d'Aphrodisias. Pour les premiers, l'âme universelle est une réalité : l'immortalité de l'âme est donc réelle, quoique impersonnelle; pour les seconds, l'âme universelle est un simple concept; l'âme humaine périt donc, comme toutes les formes, avec le corps. Parmi les alexandristes, le plus célèbre fut Pomponat (1462-1524). Les mêmes erreurs confinant au panthéisme se retrouvèrent également dans les systèmes éelos sous l'influence de la cabale, de la doctrine de l'émanation, de l'alchimie et que nous avons déjà rencontrés plus haut, avec Paracelse, Cardan, Patrizzi (1529-1597), Giordano Bruno (1548-1600). Voir M. de Wulf, *op. cit.*, p. 414 sq. Toutes ces théories étaient implicitement condamnées par le concile de Vienne : puisque l'âme intellectuelle est essentiellement, par elle-même, la forme du corps, et cela, parce qu'il est impossible de sauvegarder autrement l'unité substantielle du composé humain, il s'ensuit logiquement que chaque homme possédant son individualité, sa nature propre, doit avoir sa forme humaine, l'âme intellectuelle, dis-

tincte de la forme, de l'âme des autres hommes : donc multiplicabilité et, en fait, multiplication des âmes en raison de la multiplicabilité et de la multiplication des corps. C'est ce que le V^e concile de Latran, tenu en 1513, définit expressément contre les néo-aristotéliens.

Cum itaque diebus nostris... zizanæ seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullis perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini supereminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalitas sit, aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam, verum id esse asseverant; contra hujusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus; et hæc in dubium vertentes : cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papæ V prædecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur; verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit... Denzinger-Bannwart, n. 738.

De nos jours... le semeur de zizanie, l'ennemi antique du genre humain a osé répandre et faire croître dans le champ du Seigneur quelques très pernicieuses erreurs, désapprouvées d'ailleurs par les fidèles, touchant la nature de l'âme raisonnable. L'âme, dit-on, serait mortelle et unique pour tous les hommes; et certains philosophes téméraires ne craignent pas d'affirmer que telle est du moins la vérité philosophique. Désirant apporter un remède efficace contre cette sorte de peste, avec l'approbation de ce saint concile, nous condamnons et réprouvons tous ceux qui affirment que l'âme est mortelle ou unique chez tous les hommes ou qui apportent le doute sur ces vérités : non seulement l'âme est vraiment par elle-même et essentiellement la forme du corps humain, comme il a été défini, au concile de Vienne, dans le canon de notre prédécesseur, le pape Clément V, d'heureuse mémoire; mais elle est encore immortelle, et, en proportion de la multitude des corps auxquels elle est infusée, numériquement multipliable, et multipliée et devant toujours se multiplier.

Le concile anathématise ensuite ceux qui prétendent pouvoir soutenir de telles erreurs au nom de la raison, tout en s'inclinant au nom de la foi. Les deux points de vue ne peuvent se contredire.

Est-il besoin d'ajouter que cette doctrine néo-aristotélienne n'a jamais été admise par les commentateurs de l'âge d'or de la scolastique? L'unité d'âme, admise par saint Thomas, c'est l'unité de forme dans l'être vivant, par opposition à la doctrine de la pluralité des formes, professée par les partisans de l'augustinisme; mais saint Thomas a été le premier à combattre l'averroïsme, par exemple, dans l'opuscule *De unitate intellectus contra averroistas*. Déjà, dans la *Summa contra gentes*, il avait argumenté très nettement en faveur de la doctrine catholique : *Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens convertuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam; ergo et unitas rei sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur diversorum individuum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum*, l. II, c. LXXXIII.

La doctrine condamnée en 1513 ne s'est-elle pas infiltrée, sous une forme nouvelle, dans la philosophie moderne? Nous n'oserions le nier. Sans doute, le problème ne se pose plus de la même façon, les théories métaphysiques modernes, depuis Leibniz et Spinoza, reposant sur le monisme soit matérialiste, soit spiritualiste. L'opposition entre l'âme et le corps n'ex-

prime plus, à la prendre dans son extrême rigueur, que l'existence de deux séries de phénomènes irréductibles. La chose en soi, que recouvrent ces phénomènes, peut être unique (Kant); il n'y a qu'une substance, le moi infini (Fichte); l'identité de l'âme et du corps dans toutes les existences est réelle, parce que ce qui existe seul, c'est l'idée de l'homme (Schelling); aujourd'hui l'on dirait volontiers qu'en dehors et au-dessus de l'âme et du corps qui en sont les manifestations diverses, l'évolution créatrice » suffit à elle seule à expliquer des apparences extérieurement irréductibles (Bergson). Les matérialistes, de leur côté, affirment l'identité de la matière et de la forme, du corps et de l'âme, mais pour tout ramener au corps et à la matière. Au fond, si l'on scrute bien toutes ces doctrines, on y retrouvera, sous un revêtement nouveau, l'ancienne thèse de l'âme universelle des stoïciens : panthéisme matérialiste, panthéisme spiritualiste, peu importe; l'un et l'autre détruisent l'individualité de l'âme humaine qu'a voulu précisément affirmer le IV^e concile de Latran. On ne s'attendra pas à ce que nous développions ici d'autres considérations relatives à tous ces systèmes, qu'on a étudiés, voir DIEU, t. IV, col. 1262 sq., dans leur rapport immédiat avec la théologie.

V. OPINIONS. — Parmi les systèmes philosophiques qui maintiennent intacts les deux termes du problème, il faut maintenant faire un choix. Le fait d'admettre, dans le composé humain, une âme unique et le corps, ne suffit pas, en effet, à garantir l'orthodoxie d'une doctrine. Il faut encore que l'union de l'âme et du corps soit représentée comme substantielle, c'est-à-dire comme si intime qu'il en résulte une seule nature, un seul principe d'opération. Excluons tout d'abord les opinions philosophiques que nous estimons en contradiction avec l'unité de principe d'opération dans le composé humain.

I. OPINIONS PHILOSOPHIQUES OPPOSÉES A LA DOCTRINE DE L'UNITÉ SUBSTANTIELLE DU COMPOSÉ HUMAIN. — Ce sont toutes les doctrines qui, même en conservant à l'âme le nom de forme du corps, considèrent cependant l'âme et le corps comme deux natures différentes, deux principes d'opération distincts. Sous cette marque caractéristique, nous pouvons ranger :

1^o L'opinion de Platon, I Alcibiade, c. xxv; Phédon, c. xxx; Timée, passim, qui compare l'âme au moteur et le corps au mobile : l'âme se sert du corps comme d'un instrument. — Ce système est opposé à l'unité substantielle du composé humain, parce qu'il laisse subsister deux natures distinctes : l'opération de l'instrument, si unie soit-elle à celle de la cause principale, en reste cependant réellement distincte; donc, dualité de natures. Voir S. Augustin, *De moribus Ecclesiarum*, l. I, c. IV, P. L., t. xxxii, col. 1313; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. lxx, a. 1; *De anima*, a. 1; *De spir. creat.*, a. 2; *Cont. gentes*, l. II, c. lvii, lx. Rapprocher de l'opinion de Platon la phrase célèbre de de Bonald : « L'homme est une intelligence servie par des organes. » *Du divorce*, discours préliminaire, *Œuvres complètes*, Paris, 1817-1819, t. I.

2^o Le système de Descartes, basé sur l'opposition de l'étendue et de la pensée. Descartes, *Réponses aux 11^{es} objections*, avoue que le corps est substantiellement uni à l'âme; mais son système dément cette assertion et aboutit à la coexistence, dans l'homme, de deux substances hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre. Voir les développements de l'erreur cartésienne à l'art. DESCARTES, t. IV, col. 550-553, dont Bossuet lui-même ne paraît pas complètement exempt, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. III, § 2, 20.

3^o L'occasionalisme de Malebranche, dérivé en droite ligne du système cartésien, plus opposé encore

que ce dernier à la doctrine catholique : « Le corps par lui-même, dit Malebranche, ne peut être uni à l'esprit, ni l'esprit au corps; ils n'ont nul rapport entre eux. » *Morale*, part. I, c. x. « Il est évident qu'un corps, que de l'étendue, substance purement passive, ne peut agir par son efficacité propre sur un esprit, ou sur un être d'une autre nature et infiniment plus excellent que lui. » 1^{re} *Entretien métaph.*, § 11; cf. § 8. Comment expliquer, en ce cas, l'union de l'âme et du corps? « Il est clair que, dans l'union de l'âme et du corps, il n'y a point d'autre lien que l'efficacité des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet, *ibid.*, § 11; Dieu a voulu que j'eusse certains sentiments, certains ébranlements d'esprits. Il a voulu, en un mot, et il veut sans cesse que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. » 7^{me} *Entretien métaph.*, § 13. Négation de l'union réelle, à plus forte raison de l'union substantielle : tel est le résumé de l'occasionalisme, professé par Malebranche et ses disciples, F. Lamy, de la Forge, Poiret, Sturmius, cités par Urráburu, *loc. cit.* Fénelon, *Lettre 11 sur la métaphysique*, c. II, § 2, 3, 5, se rapproche beaucoup de Malebranche.

4^o Le système leibnizien de l'harmonie préétablie. Leibniz part de l'hypothèse cartésienne de deux substances hétérogènes. Entre l'âme et le corps pas de communication possible : « Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » *Monadologie*, § 7; l'occasionalisme n'est qu'un *Deus ex machina*; il ne reste, pour expliquer l'union de l'âme et du corps, « que la voie de l'harmonie préétablie par un artifice prévenant, lequel, dès le commencement, a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, lois qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre; tout comme si l'y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général. » *Syst. nouv.*, III^e éclaircissement. Développant cette idée fondamentale, Leibniz ne reconnaît entre l'âme et le corps qu'une influence idéale, semblable, quant à ses effets, à une influence réelle, mais tout interne. Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1894, p. 794. Il est inutile d'analyser tout le système leibnizien; ce point de départ suffit à démontrer son opposition avec le dogme catholique. Le principal disciple de Leibniz, Christian Wolf, a pleinement adopté le système du maître. *Psychologia rationalis*, Berlin, 1734, sect. III, c. IV, n. 612 sq.

5^o On a coutume de présenter comme insoutenable en regard de la doctrine catholique le système de l'influx physique. Il faut s'entendre sur la signification de ces mots. Par influx physique, on peut entendre tout d'abord la causalité réciproque que l'âme et le corps exercent l'un sur l'autre, l'une, dans l'ordre de cause formelle, l'autre dans l'ordre de cause matérielle; c'est la doctrine traditionnelle des scolastiques. En second lieu, on peut entendre, par influx physique, l'influence réelle et réciproque des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychologiques entre eux, conséquemment à l'union de l'âme et du corps. Voir S. Thomas, *De veritate*, q. xvi, a. 10; *Cont. gentes*, l. III, c. x. Ce second sens est parfaitement admissible et n'a rien que de conforme à l'expérience et à la vérité philosophique. Le système de l'influx physique, condamnable au regard de la doctrine catholique de l'union substantielle du corps et de l'âme, est celui qui fait consister l'union elle-même de ces deux éléments de notre nature dans leur causalité efficiente mutuelle et réci-

proque. Certains manuels de philosophie l'attribuent à Locke; on ne sait trop comment pareille théorie pourrait être même simplement déduite des doctrines empiriques de l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke constate le fait des actions réciproques de l'âme et du corps, mais « la faible capacité de notre entendement, dit-il, ne peut les comprendre ni l'une ni l'autre. » *Essai*, Amsterdam, 1729, trad. P. Coste, l. II, c. xxiii, § 28. D'autres manuels en font la théorie de Descartes; nous ne croyons pas non plus la chose exacte. Voir DESCARTES, t. iv, col. 550 sq. Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Paris, 1859, *passim*, parle de l'influx physique de l'âme et du corps; mais est-ce bien l'explication métaphysique de leur union qu'il entend exprimer par là? Par contre, A. Legrand, *Instil. philosoph. secundum principia Renati Descartes*, Londres, 1675, part. IX, a. 3, n. 5-8; Storchenau, *Institutiones logicæ et metaphysicæ*, Vienne, 1769-1771, *Psychologia*, part. II, sect. II, c. v, n. 196, soutiennent expressément que l'union de l'âme et du corps n'est pas autre chose que leur mutuelle action. Laissant à chaque élément du composé humain son action propre, et, partant, son principe d'action, sa nature individuelle, cette théorie détruit l'unité de nature de ce même composé et, par là, s'oppose à la foi catholique. Cf. Urráburu, *Institutiones philosophicæ*, Valladolid, 1898, t. vi, *Psychologia*, II, l. II, disp. IX, c. iv, a. 3, § 2, 4, p. 842 sq., 861 sq.

6° S'oppose également à la conception catholique l'opinion dite de la *perception du sens fondamental ou animal*, que Rosmini expose en maints endroits de ses œuvres, en particulier dans le *Nuovo saggio sull'origine delle idee* et l'*Antropologia*, mais plus spécialement dans la *Psicologia*, t. I, l. III, c. I, II. L'âme s'unit au corps par voie de sentiment ou sensation; la relation de l'âme au corps est donc une relation de sensibilité; l'âme ou plutôt le principe sensitif s'unit au corps par l'action même qui fait qu'elle le sent, c'est-à-dire par la perception qu'elle a de l'existence du corps. Et c'est cette perception même qui donne au corps d'être corps humain. Voir l'exposé de cette doctrine dans Alex. Pestalozza, disciple de Rosmini, *La mente di Antonio Rosmini*, p. 86, cité par Liberatore qui la réfute. *Du composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, c. vii, a. 8.

De deux choses l'une : ou bien la perception du sens fondamental représente une simple sensation, quelque chose par conséquent d'accidentel, et alors nous retombons dans l'erreur de l'influx physique, niant l'unité substantielle de la nature humaine; ou bien elle est la manifestation immédiate de la partie sensitive de l'âme s'unissant au corps, et alors nous revenons à l'erreur de J.-P. Olivi ou de Günther. Voir plus haut, col. 548, 561. En tout cas, cette doctrine étrange amène Rosmini à nier que l'âme soit elle-même forme substantielle du corps, et sous cet aspect, a été expressément condamnée par le Saint-Office, 14 décembre 1887. Voir prop. 24, Denzinger-Bannwart, n. 1914.

II. TROIS OPINIONS CATHOLIQUES. — 1° *Opinion thomiste*. — 1. *Exposé*. — Fidèles à l'idée fondamentale de la doctrine hylémorphiste, les thomistes n'admettent dans le composé humain aucune autre forme substantielle en dehors de l'âme raisonnable. C'est cette âme, une dans son essence, multiple par sa vertu, qui donne au corps non seulement d'être humain, mais d'être vivant, organique et simplement d'être. Il ne nous appartient pas d'exposer toutes les considérations philosophiques et physiologiques que comporte l'explication de ce système; on se demande surtout comment la même âme préside à la *mixture des éléments*, nous dirions aujourd'hui aux combinaisons chimiques nécessaires à l'entretien et au

développement du corps humain. Sur la question de la mixture des éléments, il y a divergence d'opinion dans l'école thomiste. Albert le Grand admettait la permanence des formes élémentaires dans un état d'amoindrissement et de subordination à la forme du composé. Saint Thomas n'admet qu'une permanence virtuelle. L'école de Suarez semble avoir suivi Albert le Grand. Pour toutes ces discussions, d'ailleurs purement philosophiques, voir Zigliara, *op. cit.*, c. vi; Albert le Grand, *De generatione et corruptione*, l. I, tr. VI, c. vi, xi; S. Thomas, *In lib. de generatione et corruptione*, l. I, lect. xxiv sq.; Opusc. *De mixture elementorum ad magistrum Philippum*; Suarez, *Disput. metaph.*, disp. XV, sect. x, § 51. On trouvera la réponse aux difficultés dans tous les manuels de psychologie thomiste; citons cependant S. Thomas lui-même, *Sum. theol.*, I, q. lxxvi, a. 4, 5; *De spir. creat.*, a. 2-4; *De anima*, a. 9, et spécialement ad 7^{um} et ad 14^{um}; *Cont. gentes*, l. II, c. lviii; Zigliara, *op. cit.*, part. I, c. vi-x; Liberatore, *op. cit.*, c. viii, a. 6, 7; Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1909, t. iv, p. 307.

Une seule âme, voilà la formule catholique; une seule forme substantielle, l'âme, voilà la formule thomiste, que l'angélique docteur a comme stéréotypée dans son *De spir. creat.*, a. 3 : *in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia ei ens*. L'âme est si bien la forme du corps, par elle-même, essentiellement et immédiatement, que d'elle comme du principe formel actuant la matière, le corps tient tout ce qu'il a d'être, de substance actualisés. C'est, on le voit, une simple application au composé humain de la théorie péripatéticienne de la matière et de la forme.

Au point de vue strictement théologique, la théorie thomiste présente, au premier abord, une difficulté sérieuse. Si l'âme raisonnable entre comme élément constitutif intrinsèque du corps humain, comment en sauvegarder la spiritualité et l'immortalité? Mais la solution de la difficulté se trouve dans la différence qui existe entre les formes substantielles subsistantes, telles que l'âme humaine, et les formes substantielles purement matérielles. Voir FORME, col. 543. Les premières ont l'existence indépendamment de la matière à laquelle elles sont unies et à laquelle elles communiquent leur existence propre; les secondes n'existent que dans le composé et par l'existence du composé. D'où il résulte que l'âme raisonnable, toute proportionnée qu'elle soit au corps, le dépasse cependant et en demeure, dans son existence, indépendante. Enfin, les théologiens thomistes font remarquer que l'âme est un élément constitutif intrinsèque du corps en tant qu'elle remplace la forme corporelle dont elle contient *virtuellement* les aptitudes, mais non pas en tant qu'âme spirituelle. S. Thomas, *De spir. creat.*, a. 3; *Sum. theol.*, I, q. lxxvi, a. 1; Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. xiii; Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, Paris, 1883, t. III, *Phil. nat.*, part. III, q. ix, a. 2. Cf. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1907, t. I, th. xlii, § 2, ad 1^{um}; Reiner, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1895, t. II, p. 286; Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. iv. L'opinion thomiste est soutenue par l'unanimité des théologiens dominicains, sauf quelques rares exceptions aux XIII^e et XIV^e siècles, et par la quasi-unanimité des théologiens de la Compagnie de Jésus. Cf. Mazzella, *De Deo creante*, n. 620. Citons également les Salman-tubains, *Cursus theol.*, tr. I, disp. I; cf. tr. IX, disp. I, dub. II, n. 31; Sylvius, *In I^{am} part. Summæ theologicæ*, q. lxxvi; Estius, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, § 7; quoique ce dernier semble hésitant, au point de vue

théologique, dans son commentaire sur I Thes., v, 23. Voir plus haut, col. 561.

2. *Arguments en faveur de la thèse thomiste.* — a) *Argument philosophique.* — Si l'âme intellectuelle s'unit au corps sous la raison de forme substantielle, il devient impossible qu'une autre forme substantielle, en dehors d'elle, se trouve dans l'homme. Pour s'en convaincre, il faut considérer qu'il y a une différence radicale entre la forme substantielle et la forme accidentelle. La forme accidentelle ne donne pas l'être pur et simple... Aussi bien, quand advient la forme accidentelle, on ne dit pas qu'une chose est faite ou engendrée purement et simplement; on dit qu'elle est faite *telle ou avec tel mode*... La forme substantielle, au contraire, donne l'être pur et simple. C'est pourquoi, quand elle advient, on dit que la chose est faite purement et simplement... Si donc, en dehors de l'âme intellectuelle, préexistait dans la matière [que l'âme doit informer] une autre forme quelconque, laquelle ferait du sujet de l'âme un être déjà en acte, il s'ensuivrait que l'âme ne donnerait pas au corps l'être pur et simple et par conséquent ne serait pas une forme substantielle. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. LXXVI, a. 4. Cf. Pègues, *op. cit.* En somme, c'est l'unité substantielle du composé humain qui est en jeu. Saint Thomas complète sa pensée [au *De anima*, a. 9, et au *De spir. creat.*, a. 3 : « Il n'est pas possible, dit-il dans cette dernière question, que de deux actes [au sens métaphysique du mot] résulte un être qui soit un purement et simplement; pour avoir cette unité, il faut qu'on ait un composé, » non pas d'acte et d'acte, serait-ce d'ailleurs, comme le note Cajétan, *In I^{am}*, q. LXXVI, a. 4, d'acte substantiel ayant raison de puissance, dans l'ordre accidentel, par rapport à tel ou tel acte accidentel, et d'acte accidentel; mais de « puissance » au sens strict, qui ne soit que puissance et nullement acte, « et d'acte, en ce sens que ce qui n'était qu'un être en puissance devient un être en acte. » Alors vraiment, mais alors seulement, on aura, parmi les êtres matériels, un être *un*, d'une unité substantielle. Pègues, *loc. cit.*; cf. S. Thomas, *Comment. in lib. de anima*, I, II, lect. 1; Zigliara, *op. cit.*, p. 146 sq.

Cet argument, fondé sur l'unité substantielle du composé humain, est comme le centre de l'opinion thomiste : rien d'étonnant que les adversaires de cette opinion se soient acharnés à le combattre. On sait les luttes qu'eurent à supporter, sur ce point, les thomistes de la part des partisans de la pluralité des formes dans le même individu, voir AUGUSTINISME (*Développement historique de l'*), t. I, col. 2506-2509; de fait, c'est là qu'il fallait porter toute l'attaque; cet argument, reconnu valable, entraîne logiquement la théorie de l'âme, unique forme substantielle dans le composé humain. Cf. Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. III, n. 209.

b) *Autorité des Pères.* — Les thomistes font remarquer que le témoignage des Pères, relatif à l'unité substantielle du composé humain, voir col. 553, ne peut s'interpréter logiquement que dans l'hypothèse d'une forme substantielle unique. On trouve cet argument indiqué dans Suarez, *De anima*, I, I, c. XII, n. 7.

c) *La définition du concile de Vienne.* — Les thomistes ne disent pas que la définition du concile de Vienne condamnait l'hypothèse de la pluralité des formes; mais ils admettent généralement que de cette définition on peut déduire *logiquement* la vérité de leur système. En effet, les Pères du concile prirent certainement le terme de *forme* dans le sens scolastique reçu à leur époque, voir les témoignages dans Zigliara, *op. cit.*, part. II, c. I, r; et s'ils ne définirent pas expressément que l'âme est la forme *substantielle* du corps, ils le définirent équivalement en parlant de la *substance* de l'âme, ou encore en disant que l'âme est

essentiellement la forme du corps. Cf. Mazzella, *De Deo creante*, n. 609. Donc il faut, en bonne logique, interpréter la définition du concile de Vienne dans le sens de la thèse thomiste : « Si on ne peut pas dire que l'Église [l'opinion thomiste] ait strictement définie au concile de Vienne, puisqu'en fait elle n'a voulu condamner que l'erreur de Jean-Pierre Olivi, et non pas le sentiment de la pluralité des formes, au sens de l'école franciscaine ou scotiste, cependant il n'en demeure pas moins qu'on a lieu de se demander si la doctrine définie à Vienne n'exige pas, en rigoureuse logique et en saine métaphysique, l'unité absolue de forme substantielle telle que saint Thomas nous l'enseigne. » Du moins « il n'est pas douteux qu'à entendre la doctrine des formes substantielles comme nous l'a exposée saint Thomas, outre que la raison philosophique, d'après le saint docteur, impose ce sentiment, on court aussi moins de risque de diminuer la définition du concile. » Pègues, *op. cit.*, p. 296, 312. Cf. Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1905, th. XXXIII, p. 202.

d) *La résurrection des corps.* — Un dernier argument, d'ordre théologique comme les deux précédents, en faveur de l'opinion thomiste, est tiré de l'identité des corps à la résurrection. Cette identité est un dogme imposé à la croyance catholique. Cf. IV^e concile de Latran, c. *Firmiter*; XI^e concile de Tolède; profession de foi d'Innocent III; symbole de foi de saint Léon IX; profession de foi de Michel Paléologue au II^e concile de Lyon. Denzinger-Bannwart, n. 429, 287, 427, 347, 464. Si la forme corporelle était distincte de l'âme rationnelle, elle disparaîtrait avec le corps; à la résurrection, on ne pourrait donc avoir l'identité numérique du corps humain en tant que corps; on pourrait avoir un autre corps, spécifiquement semblable, fait par Dieu sur le modèle du premier, mais on n'aurait pas le même. Si, au contraire, l'âme est forme unique; si, en même temps qu'elle est forme intellectuelle, elle est aussi forme sensitive et végétative et, qui plus est, forme corporelle; si, en un mot, elle donne au corps d'être non seulement humain, mais animal, mais vivant, mais substance et être, elle lui rendra, à la résurrection, identiquement ce qu'elle lui avait une première fois conféré. Voir Pègues, *op. cit.*, p. 312-317; Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, q. VII, th. XII, § 2, 3.

Les adversaires de la thèse thomiste contestent la valeur concluante des arguments théologiques. Ni l'autorité des Pères, ni celle du concile de Vienne ne peuvent être apportées en faveur de l'unité de forme dans le composé humain. L'explication thomiste de la résurrection du corps ne s'impose pas. Enfin l'argument philosophique n'est concluant que si l'on parvient à démontrer que l'unité substantielle de l'homme est détruite par la pluralité de formes *incomplètes* et *subordonnées* à une forme supérieure.

Or, les adversaires nient qu'on puisse l'appliquer à de telles formes, dont la subordination sauvegarde précisément l'unité du composé. Nous n'avons pas à discuter ici la valeur d'une telle réponse : on lira avec profit, sur ce point spécial, les commentateurs de saint Thomas, *In I^{am}*, q. LXXVI; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, a. 48, 49; Liberatore, *op. cit.*, c. X, a. 1-3.

On ne peut nier cependant que l'exclusion d'un principe vital distinct de l'âme, voir col. 559, ne donne, par voie de déduction, une sérieuse probabilité théologique à la thèse thomiste. Il n'y a pas plus de raison, philosophiquement parlant, de distinguer âme et forme corporelle que de distinguer âme et principe vital.

3. *Deux écoles thomistes.* — La pensée de saint Thomas n'est reproduite fidèlement et complètement que

par une partie des disciples du docteur angélique. L'école de Suarez, bien que d'accord sur le point principal, se sépare de l'école strictement thomiste sur plus d'une question accessoire. La raison de cette divergence se trouve en partie dans l'attitude prise, de part et d'autre, au sujet de la question, fondamentale en métaphysique, de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Nous avons prévu, voir ESSENCE, t. v, col. 845, l'opposition actuelle. A la divergence déjà signalée, col. 846-847, il faut en ajouter une seconde qui se rapporte à l'explication philosophique du décret du V^e concile de Latran : *anima... pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit.* —

a) Pour saint Thomas le principe d'individuation des êtres composés réside dans la matière *quantitate signata*. Voir, pour l'intelligence exacte de la doctrine de saint Thomas, A. Martin (A. Michel), *Suarez métaphysicien*, dans la *Science catholique*, août 1898, § 4. En conséquence, l'individualité et, partant, la multiplicabilité des âmes leur viennent de la matière à laquelle, quoique immatérielles et subsistantes, elles sont naturellement ordonnées. Mais, d'autre part, parce qu'immatérielle et subsistante, l'âme humaine reçoit immédiatement de Dieu une existence indépendante du corps auquel elle communique l'être et dont elle reçoit l'individuation. Cf. Billuart, *Theologia*, t. II, Paris, 1878, *De opere sex dierum*, diss. III, a. 1, obj. 2^a, p. 259. Voici le texte principal de saint Thomas sur la question : *Si aliquid, quod sit de ratione alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est, quod illud commune multiplicetur secundum numerum eadem specie remanente...* Manifestum est autem, quod de ratione animæ humanæ est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam, sed speciei complementum sit in ipso composito. UNDE QUOD SIT UNIBILIS HUIUS VEL ILLI CORPORI, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem, sicut et hæc albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse huius vel illius subjecti. Sed hoc differt anima humana ab aliis formis, QUOD ESSE SUUM NON DEPENDeat A CORPORE; nec hoc esse individuum ejus a corpore dependet. De anima, a. 3. — b) Pour Suarez, « toute substance singulière n'exige point d'autre principe d'individuation que sa réalité propre...; si c'est une substance composée de matière et de forme, de même que les principes essentiels de sa réalité sont la matière, la forme et leur union réciproque, de même aussi ces principes seront le principe de son individuation. Quant à eux-mêmes, étant des substances simples, ils seront par eux-mêmes individuels. » *Metaph.*, disp. V, sect. VII, n. 1. Pour qui n'admet pas de distinction réelle entre essence et existence, cette conclusion est logique; car, dans cette hypothèse, on ne peut considérer une partie essentielle sans une existence actuelle qui est sa propre réalité. La forme substantielle est donc individuée par sa propre réalité, l'individuation lui étant quelque chose d'intrinsèque et ne pouvant provenir de la matière qui est extrinsèque à la forme. Voir ESSENCE, t. v, col. 844. Donc, dans la multiplicabilité et la multiplication des âmes, la relation transcendante de forme à telle matière déterminée n'est d'aucune influence; c'est à Dieu qu'il faut rapporter immédiatement, non seulement, pour reprendre l'expression de Billuart, la *perséité* d'existence, mais encore la *perséité* d'incommunicabilité. L'union n'apparaît plus aussi substantielle, aussi intime que dans l'autre théorie, et l'on incline par là vers l'opinion de Scot. Sur la question de l'individuation de l'âme, voir Kleutgen, *op. cit.*, c. v, § 1.

2^o Opinion scotiste. — 1. Exposé. — Les scotistes

prétendent que, dans l'homme comme dans les autres êtres vivants, le corps possède, outre l'âme qui lui est unie, une forme incomplète et subordonnée à l'âme, qu'ils appellent forme corporelle (*corporeitas*). Mais cette forme corporelle, encore qu'elle détermine la matière à faire un corps, ne la détermine qu'à faire un corps humain *incomplet*, informable par l'âme. Cette forme corporelle doit donc s'unir à l'âme raisonnable pour former le corps humain complet : la forme corporelle donne à la matière d'être corps organique, l'âme donne au corps organique d'être vivant. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. III, a. 2.

Quant à la multiplicité et à la multiplication des âmes, il faut les rapporter à Dieu, l'âme étant individuée par elle-même, par sa réalité propre, son *hæc-ceitas*. Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. III, q. IV, a. 6. On le voit, si la première partie de la thèse scotiste est nettement opposée à la thèse thomiste, reprise par Suarez, l'opposition n'existe plus, quant à la seconde partie, qu'entre les purs thomistes et les disciples du docteur subtil.

Cette conception du composé humain est empruntée aux stoïciens, affirme à tort Simplicius (VI^e siècle), *Physic.*, l. I, *digressio de corporeitate materiæ primæ*. Du moins, elle découle en droite ligne d'Avicenne. Dans l'histoire de la philosophie médiévale, elle a eu un précédent immédiat dans la conception augustinienne des relations de l'âme et du corps : l'âme est une substance complète, individuée par elle-même, composée de matière et de forme; la multiplicité des formes substantielles dans les composés et en particulier dans l'homme, n'altère pas l'unité substantielle. Voir AUGUSTINISME (*Développement historique de l'*), t. I, col. 2504-2506. Gilles de Rome avait aussi admis (?) cette multiplicité de formes, dans le *De erroribus philosophorum*, n. 7. Voir Mandonnet, *Siger de Brabant*, appendice, p. 7. Sur la doctrine de la pluralité des formes, au moyen âge, voir M. de Wulf, *La doctrine de la pluralité des formes*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI, p. 427-453. Nous retrouvons tous les caractères de l'augustinisme dans la théorie scotiste, même celui de la composition de l'âme. Scot, *De rerum principiis*, IX, 7. Scot a cependant accentué l'affirmation de l'unité substantielle en indiquant que la forme corporelle ne donnait pas au corps, à elle seule, d'être une substance complète. Sa réponse à l'argument philosophique des thomistes est celle-ci : *non obstat unitati entis pluralitatem formarum, modo una sit ultima et completa, ad quam cæteræ ordinantur*. Cf. Hugo Cavelli, *Doctoris subtilis quæstiones super libris Aristotelis de anima*, Lyon, 1625, disp. I, sect. IV. Les théologiens de l'école franciscaine ont suivi en général Scot, qu'avaient précédé, dans l'affirmation de la doctrine de la pluralité des formes, les franciscains Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. II, q. XLIV, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XII, a. 1, q. III; dist. XIII, a. 2, q. II; cf. dist. XVII, a. 2, q. II, ad 6^{um}. Parmi les contemporains de Scot, citons Henri de Gand, du moins dans sa théorie du composé humain, *Quodl.*, II, q. II-V; *Quodl.*, IV, q. XIII, XIV, et Richard de Middeltown (franciscain), *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, a. 1, q. V. Plus tard, on trouvera le dominicain Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXII, q. I; le carme Jean de Baconthorp, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIX, q. II, défendant la même thèse que le franciscain François de Mayronis, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVI, q. I. Le thomiste Thomas de Strasbourg, au XIV^e siècle, avouera que tous les docteurs d'Angleterre et quelques docteurs de Paris tiennent pour l'opinion scotiste, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. I, a. 1, et le franciscain Auriol qualifiera de nouveauté philosophique, *vere philosophia nova*, l'opinion de

saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XI, q. iv, a. 1. Plus tard, avec Guillaume d'Occam et Guillaume de la Mare, l'école franciscaine dépassera les limites de l'orthodoxie et tombera dans l'erreur.

2. *Arguments en faveur de la thèse scotiste.* — a) *La spiritualité et l'immortalité de l'âme.* — Accepter que l'âme soit un élément constitutif intrinsèque du corps considéré comme tel, c'est incliner vers le matérialisme; comment admettre que l'âme soit à la fois essentiellement engagée dans le corps et dégagée de lui? L'existence du corps n'est-elle pas celle de l'âme, et, partant, la disparition de l'une n'entraînera-t-elle pas celle de l'autre? Ni Scot, *loc. cit.*, ni aucun des anciens théologiens n'ont peut-être présenté l'argument sous cette forme, que Palmieri, *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1875, t. II, *Anthropologia*, c. III, thes. XII, lui a donnée récemment. Néanmoins, sous les différentes formes que revêt l'argument philosophique des anciens, impossibilité pour l'esprit d'informer la matière (Henri de Gand), nécessité d'une forme intermédiaire disposant la matière à recevoir l'esprit (Scot), contradiction dans la conception d'une forme cadavérique, prenant après la mort la place de l'âme (Durand), c'est toujours la question de la spiritualité de l'âme qui est en jeu. On trouvera les éléments de discussion et de solution de ces problèmes philosophiques dans Suarez, *Metaph.*, disp. XV, sect. x, § 8, 14, 16; disp. XIV, sect. XIII, n. 20. Cf. Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. IV, x.

b) *Le récit de la création du premier homme*, Gen., II, 7 : *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*,... suppose que le corps humain a été constitué à l'état de corps indépendamment de l'âme. Palmieri, *De Deo creatore et elevato*, th. XXVI. Que l'opération comporte, d'après le texte sacré, deux phases, l'une relative au corps, l'autre relative à l'âme, tout le monde le concède; mais que ces deux phases soient distinctes temporairement ou seulement d'une façon idéale, c'est ce qu'il est impossible de déduire du texte de la Genèse. Cf. d'Alès, *Dictionnaire d'apologétique*, art. *Homme*, col. 459.

c) *L'autorité des Pères* est objectée aux thomistes. Le P. Bottalla S. J., *La lettre de Mgr Czacki et le thomisme*, Paris, Poitiers, 1878, p. 19 sq., soutient que les Pères ont conçu l'âme et le corps non seulement comme distincts adéquatement, mais comme des *substances complètes*, l'unité de substance n'étant nullement regardée par eux comme nécessaire à l'unité substantielle. Il cite saint Irénée, définissant notre substance humaine, *animæ et carnis adunatio*, *Cont. hæres.* I, V, c. VIII, n. 2, P. G., t. VI, col. 1142; cf. c. VII, n. 1, col. 1139; Tertullien, *Homo ex hac duplici substantia congregatione confectus est homo, non aliunde delinquit, quam unde constat, De pœnitentia*, c. III, P. L., t. I, col. 1231; cf. *De resurrectione carnis*, c. XXXIV, P. L., t. II, col. 845; *Adv. gnosticos scorp.*, c. IX, P. L., t. II, col. 139; *Adv. Marcionem*, I, IV, c. XXXVII, P. L., t. II, col. 452, et surtout saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, III, c. XVI : *Quibus homo, cum ex naturis duabus, anima et corpore, compositus sit, easque in semetipso invariabilis habeat, duarum merito naturarum dicitur* [ὁμο φύσεως εἰκότως λεγόμεναι]. AMBORUM ENIM NATURALEM PROPRIETATEM ETIAM POST UNIONEM RETINET Non unius autem naturæ sunt ea quæ essentialiter ratione ex opposito dividuntur : NON ERGO ANIMA ET CORPUS SUNT EJUSDEM SUBSTANTIÆ etc. P. G., t. XCIV, col. 1064. On trouve des déclarations analogues chez Théodoret, *Dial.*, II, *Inconclusus*, P. G., t. LXXXIII, col. 146-147, chez Léonce de Byzance, *Contra monophysitas*, I, I, P. G., t. LXXXVI, col. 1881. Ces textes ne montrent-ils pas chez les Pères la préoccupation d'accorder au corps une nature bien

distincte de celle de l'âme, ce qui ne saurait se concevoir dans la théorie thomiste? Pour les Pères, l'unité substantielle consiste en ce que les parties, « qui sont complètes dans leur être particulier, ne le sont pas par rapport à l'être commun qu'elles sont destinées à constituer. » Les thomistes répondent en faisant observer que saint Thomas lui-même, hymne *Verbum supernum prodiens*, parle comme saint Jean Damascène, Théodoret et les autres Pères :

Quibus sub bina specie
Carnem dedit et sanguinem,
Ut duplicis substantiæ
Totum cibaret hominem.

Nous avons vu plus haut le XV^e concile de Tolède s'exprimer de la même façon. Il ne s'agit donc que de s'entendre. L'âme et le corps sont deux substances, deux natures *distinctes*, pourvu qu'on leur laisse leur condition de substance et nature *incomplètes*. Les anti-thomistes ne peuvent concevoir l'être incomplet, acte ou puissance, *l'ens ut quo*, et c'est là le principe de toutes les équivoques. La forme, en tant que forme, est distincte essentiellement de la matière, en tant que matière; natures incomplètes, substances incomplètes, elles s'unissent pour former l'être complet, *l'ens ut quod*, qui sera alors une substance, une nature complète. Si saint Jean Damascène, en particulier, a tant insisté sur la distinction de nature entre l'âme et le corps, c'est qu'il voit dans l'union de l'âme et du corps une image de l'union hypostatique. Il propose cette image aux eutychéens qui veulent absorber une nature dans l'autre en la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette confusion, cette absorption constituerait une hérésie, voilà pourquoi, continuant sa comparaison, saint Jean Damascène représente l'homme comme conservant, même après l'union de l'âme et du corps, sans aucune confusion, les propriétés du corps et celles de l'âme. Cf. I, II, c. XII, P. G., t. XCV, col. 924.

d) *Le symbole d'Athanase.* — La comparaison de saint Jean Damascène existe précisément dans le symbole dit d'Athanase : *Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*. C'est un nouvel argument contre le thomisme : « en affirmant que l'union du Verbe avec la chair a été substantielle, [les Pères et les conciles] se sont gardés d'insinuer que la nature humaine ait perdu son être substantiel pour le recevoir de la nature divine... La théologie nous enseigne donc qu'il peut y avoir unité substantielle sans que l'une des deux substances, substantiellement unies, perde son être substantiel pour le recevoir de l'autre. » Bottalla, *op. cit.*, p. 16. Les thomistes répliquent qu'il ne faut pas confondre l'union substantielle hypostatique dans la *personne*, et l'union substantielle dans la *nature*. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. II, a. 6, ad 3^{um}. Il est donc illogique de chercher dans la première le type exact de la seconde, tout comme la seconde ne peut être qu'une image très analogue de la première. La comparaison du symbole d'Athanase se tient uniquement du côté de la communication de l'existence et non du côté de la composition de l'essence. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1905, thes. v, ad 1^{um}. L'argument est présenté par le P. Bottalla, *op. cit.*, p. 16 sq.; la réfutation par Sauvé, *De l'union substantielle de l'âme et du corps*, Paris, 1878, p. 90 sq.

e) *Le culte des reliques des saints.* — « Si le corps est redevable à l'âme seule de son existence déterminée, les corps des saints ne sont plus, après leur mort, les mêmes que durant leur vie; ils ont revêtu une forme spécifiquement différente et qui n'a rien de commun avec l'âme sainte par laquelle ces corps furent jadis animés; et comme la matière reçoit de la forme seule

toutes ses propriétés et toute sa dignité, nous n'avons plus le droit d'honorer ces reliques, qui ont perdu tout ce qui les rendait dignes de notre vénération. » H. Ramière, S. J., *L'accord de la philosophie de saint Thomas et de la science moderne*, Paris, 1877, p. 24-25. A cette objection saint Thomas avait déjà répondu, *Sum. theol.*, III^a, q. xxv, a. 6, ad 3^{um}; sans doute, les corps des saints ne sont plus les mêmes, mais ils renferment encore la même matière, toujours disposée à s'unir à la même âme. D'ailleurs, le culte des reliques est un culte relatif, dans lequel *corpus... non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruïtur Deo, et propter Deum, cujus fuerunt ministri*.

f) *La forme cadavérique et l'union hypostatique*. — « Nous savons par la foi qu'il n'y a rien et qu'il n'y a jamais rien eu dans l'humanité de Jésus-Christ qui n'ait été élevé à la dignité divine, par l'union hypostatique avec la personne du Verbe. Que dirons-nous donc de l'état où fut réduit son corps adorable, pendant le temps qui s'écoula entre la mort du Sauveur et sa résurrection? Durant tout ce temps, le corps de l'Homme-Dieu avait une existence actuelle, et ce n'était plus à l'âme qu'il en était redevable. De quel principe la tenait-il donc? Dirons-nous qu'à l'instant de la mort de son Fils, Dieu a créé, pour remplacer l'âme une forme cadavérique? Mais alors il faudra supposer que cette forme a été hypostatiquement unie à la divinité, et que cette union a duré trois jours à peine, contrairement à l'axiome des saints docteurs, d'après lesquels le Verbe n'a rien abandonné de ce qu'il s'est une fois hypostatiquement uni : *Quod Verbum semel assumpsit nunquam dimisit*. » Ramière, *op. cit.*, p. 25. Cf. Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. III; Henri de Gand, *Quodl.*, II, q. II sq.; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXII, q. I. Les thomistes font observer que cet argument suppose d'abord contre toute vérité que le Verbe de Dieu s'est uni au corps par l'intermédiaire de l'âme. Le Verbe, en même temps qu'à l'âme, s'est uni à une chair humaine, vivifiée par cette âme. La mort survenant, la divinité n'a été séparée ni de l'âme, ni du corps mort. Cette doctrine est supposée dans le symbole et affirmée expressément par saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. xxvii, P. G., t. xciv, col. 1096. Il arriva ceci d'admirable dans le Christ mort, c'est que la personne de Jésus demeura toujours denticue : l'âme était vraiment l'âme de Jésus, le corps, le corps de Jésus. L'âme demeura ce qu'elle était auparavant, mais le corps, perdant sa forme substantielle, acquit, *non par voie de création*, comme le suppose à tort l'objection, mais naturellement, par suite du retrait de l'âme, la forme cadavérique, qui, comme toutes les formes, *educitur de potentia materiæ* : ce ne fut donc plus, considéré dans sa nature propre, le même corps qu'auparavant, puisque, de vivant, il devint mort; mais ce fut toujours le corps de Jésus. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. IV, a. 5.

Le composé cadavérique fut donc uni hypostatiquement au Verbe de Dieu, et cette union dura trois jours à peine. Quant à l'axiome : *Quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit*, il ne peut s'appliquer à la forme cadavérique. Il signifie tout simplement, et c'est là le sens que lui donnaient les Pères, que, même dans la mort, l'union hypostatique ne fut pas détruite. Ce que le Verbe a pris, c'est la nature humaine et ses parties constitutives, assumées par le Verbe pour elles-mêmes, *per se*. Or, la forme cadavérique n'a jamais été unie au Verbe de Dieu pour elle-même, *per se et ratione sui*, mais accidentellement, en raison de la mort survenue; et d'ailleurs elle ne fut pas abandonnée, *dimissa*, au bout de trois jours, mais elle disparut naturellement, comme toutes les

formes substantielles matérielles chaque fois qu'une transformation substantielle s'opère de la mort à la vie ou de la vie à la mort. Billot, *De Verbo incarnato*, thes. LIII, § 1. Cf. Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. x.

g) *La présence réelle de l'âme du Christ dans l'eucharistie par voie de simple concomitance*. — Un dernier argument théologique contre la thèse thomiste se formule ainsi : « D'après [le] concile de [Trente], il y a cette différence entre la présence du corps de Jésus-Christ dans la sainte eucharistie et la présence de son âme, que le corps est, dans ce sacrement, en vertu des paroles de la consécration, tandis que l'âme y est uniquement par concomitance. Or, cette différence n'existe plus si la théorie en question est supposée vraie; car du moment que l'âme donne au corps ce par quoi il est corps, les paroles en vertu desquelles le corps est présent sous les apparences du pain y rendent l'âme présente; et par conséquent il est faux que l'âme soit dans ce sacrement par concomitance. L'objection est aggravée plutôt par une réponse que les thomistes empruntent au docteur angélique : « La « forme du pain, dit-il, est changée en la forme du corps « de Jésus-Christ, en tant que cette forme donne au corps « son être corporel, mais non en tant qu'elle lui donne « sa vie. » *Sum. theol.*, III^a, q. LXXV, a. 6, ad 2^{um}. Or, disent les adversaires, la forme du corps, en tant que donnant l'être corporel, n'est pas autre que l'âme dans le système thomiste, donc ce n'est point par concomitance, mais directement et par la vertu même des paroles de la consécration que l'âme est présente sous les espèces du pain. » Ramière, *op. cit.*, p. 25-26. Les thomistes s'étonnent qu'on oppose le *per concomitantiam* appliqué à l'âme du Christ par le concile de Trente, au sujet de la présence réelle, à leur doctrine de l'unité de forme dans le composé humain. Les termes dont se sert le concile sont en effet textuellement empruntés à saint Thomas. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIV, a. 1, ad 1^{um}. L'âme humaine, une dans son essence, est multiple par sa vertu : elle contient en elle virtuellement toutes les formes inférieures dont elle remplit les fonctions à l'égard du corps, y compris la forme corporelle. Or, elle n'est élément intrinsèque constitutif du corps qu'en tant qu'elle remplit la fonction de forme corporelle, mais non en tant que forme spirituelle; or, le concile de Trente, par l'expression *vi verborum*, entend ce que ces termes signifient formellement, c'est-à-dire la forme corporelle qui ne se trouve dans l'âme du Christ que virtuellement. Formellement, ou *vi verborum*, l'âme, considérée comme forme spirituelle, ne se trouve donc pas sous les espèces eucharistiques. C'est si vrai que, pendant les trois jours qui suivirent la mort et précédèrent la résurrection du Sauveur, le corps eût été présent dans l'eucharistie avec la forme corporelle, mais non pas l'âme, même concomitamment, puisque l'âme eût été réellement séparée du corps. Billot, *De sacramentis*, t. I, th. XLII, § 2; Zigliara, *op. cit.*, part. III, c. XII; *Summa philosophica*, Rome, 1876, *Psychologia*, a. 16, n. 11, ad 4^{um}; Jean de Saint-Thomas, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XXVIII, a. 1; Suarez, *In III^{am} part. Summæ theol.*, q. LXXVI, a. 2, disp. LI, sect. IV; Vasquez, *In III^{am} part. Sum. theol.*, q. LXXVI, a. 2, disp. CLXXXVI, c. II; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. XI, part. II, diss. II, c. II, specul. III, q. I; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. VIII, sect. IV, n. 62, 78, 79; Pallavicini, *De universa theologia*, l. IX, n. 122, 123; Sylvestre Maurus, *Opus theologicum, De sacramentis*, l. X, tr. XIX, q. CXLV, n. 10-15; Bellarmin, *De sacramento eucharistiæ*, l. IV, c. XXI; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. I, a. 1, etc.

3° *Opinion atomiste moderne ou chimique*. — 1. *Exposé*. — Emprisons-nous de dire que cette opinion moderne n'est pas celle de tous les théologiens mo-

dermes. C'est, au contraire, le tout petit nombre qui s'y est rallié. Le P. Ramière, *op. cit.*, p. 26 sq., laisse entendre que Suarez l'aurait pressentie, en modifiant profondément (?) la doctrine thomiste, spécialement en ce qui concerne la mixtion des éléments. Il invoque, d'accord en cela avec Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. xxvi, le parrainage de Lessius, *In III^{am} part. Sum. theol.*, q. lxxvi, a. 1, du cardinal Tolemei, *Phys. gen.*, diss. III, concl. 2^a, et même du P. de Lossada, qui, « sans se hasarder à l'adopter, avoue qu'elle a pour elle de graves raisons et qu'elle est soutenue par des maîtres distingués dont les ouvrages n'ont pas été mis au jour. » *De anima*, disp. II, c. II, n. 39. Cf. Dandini, *De corpore animato*, Paris, 1611; Mayr, *Philosophia peripat.*, Ingolstadt, 1739, t. iv, disp. I, a. 5, n. 78. Telle que ces théologiens l'exposaient, c'était encore la théorie, dérivée de Scot, admettant dans le corps de multiples formes substantielles hétérogènes, partielles et imparfaites, et qui constituait la matière seconde, le corps comme tel. C'était, avec la suppression de la forme corporelle totale, l'acheminement vers la théorie moderne de l'atomisme chimique, dont les deux principaux protagonistes furent les PP. Tongiorgi et Palmieri, et que nous trouvons défendue par les PP. Ramière, *op. cit.*, Bottalla, *op. cit.*, et *La composition des corps d'après les deux principaux systèmes qui divisent les écoles catholiques*, Poitiers, 1878; par le D^r Frédauld, *Forme et matière*, Paris, 1876. Cette théorie n'est nullement à confondre avec l'erreur, condamnée par Pie IX, d'un principe vital distinct de l'âme. Voici d'ailleurs l'exposé très complet qu'en fait Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1862, t. III, n. 183 : 1. *Anima non ita est forma corporis, ut ipsum esse corporis, qua tale, ab anima dependeat. Corpus enim humanum constat tandem aliquando atomis substantiarum elementarium certo quodam modo compositis, et actu permanentibus... Corpus igitur humanum, attenda sola ratione corporis, est substantia completa, imo aggregatum substantiarum; estque columno incompletum, attenda ratione animalis rationalis.* — 2. *Neque ideo admittenda est in humano corpore forma illa corporeitatis cum Scot, neque formæ partiales nervorum, ossium, ac partium cæterarum juxta aliorum [v. g. Lessius] veterum sententiam. Nam corpus humanum est corpus vi cohesionis qua atomi conjunguntur, et corpus tale efficitur per vires mechanicas et chemicas sub organismi conditionibus et sub animæ influxu operantes.* — 3. *Hinc materia quam anima informat, non est materia illa prima, sed corpus organicum, seu potius nervum systema, ac fluidum maxime nerveum.* — 4. *Aliquid igitur dandum est veteribus thomistis, aliquid scotistis. Concedere debemus thomistis, nullam aliam formam esse in homino præter animam rationalem; concedere debemus scotistis, materiam quam anima informat, esse corpus organicum.* — 5. *Si quæras an anima dici debeat FORMA SUBSTANTIALIS, respondebo in primis hanc vocem non tam declarare rem, quam declaratione egere; respondebo deinde posse animam dici formam substantialem; nam et ipsa substantia est, non accidens, et sui communicatione corpus collocat in certa substantiæ specie, nempe in specie viventis.*

Le P. Tongiorgi, *op. cit.*, t. III, n. 180, 183, reconnaît expressément qu'il s'écarte de saint Thomas. Cf. t. II, *Cosmologia*, n. 76. Le P. Palmieri, tout en protestant que l'atomisme chimique ne combat pas autant qu'on pourrait le croire la théorie de saint Thomas, *Cosmologia*, thes. xxi, est un ferme partisan de cet atomisme, thes. xxiii; mais traitant, dans son *De Deo creante et elevante*, le point de vue théologique de l'union de l'âme et du corps, il pose le principe que l'union substantielle peut être réalisée entre deux

substances complètes. Cf. *Anthropologia*, thes. xii. Les substances ainsi unies, âme et corps dans le composé humain, sont complètes comme substances, mais incomplètes comme natures : de leur union résulte la nature humaine.

Le P. Ramière, *op. cit.*, p. 94, note, tout en défendant la même doctrine, regrette qu'on s'écarte, par cette façon de parler, de toute la tradition de l'école qui ne voit entre la nature et la substance qu'une distinction de raison, en vertu de l'adage : *operari sequitur esse*. Aussi explique-t-il différemment l'union substantielle : « On peut, dit-il, *op. cit.*, p. 94, nommer substantiel et même essentiel tout ce qui est exigé par la nature. Or, l'union avec le corps est certainement exigée par la nature de l'âme; » donc cette union est substantielle.

2. *Preuves.* — Le système de l'école chimique est basé sur les données de la chimie moderne, relativement à la composition des corps. Les arguments proprement théologiques en sa faveur sont les mêmes que pour la thèse scotiste. Dès lors, en effet, qu'il est démontré que la définition du concile de Vienne n'impose pas l'unité de forme, mais qu'on peut en déduire tout au plus l'unité d'âme, *doctrina Ecclesiæ... indifferenter omnino se habet ad quæstionem de elementis constitutivis corporum... quia supponit corpus jam formatum in ratione corporis*. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. xxvi, appendice. Or, nous n'avons pas à nous occuper ici de la question de la composition des corps comme tels. Aux philosophes de faire observer que les données de la chimie, relatives aux corps simples et à leurs combinaisons réciproques, ne contredisent pas les principes métaphysiques posés par saint Thomas et son école. Nous nous contentons de renvoyer, sur ce point spécial, à l'étude de M. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, Paris, 1892. Au point de vue théologique, la théorie de l'atomisme chimique est une opinion catholique, parce qu'elle entend conserver l'unité essentielle du composé humain qui, dans l'union des substances, ne comporte qu'une nature. Tout comme la théorie scolastique, elle maintient la présence totale essentielle de l'âme dans tout le corps et dans chaque partie du corps. Cf. Palmieri, *op. cit.*, *Anthropologia*, c. III, thes. x.

3. *Difficultés de cette opinion.* — Cependant cette opinion présente de graves difficultés dans l'ordre théologique. On étudiera à part. TRANSSUBSTANTIATION la valeur des arguments par lesquels on prétend concilier la conception atomiste des corps avec le dogme de la transsubstantiation; mais en restant dans la seule question de l'union substantielle de l'âme et du corps, on constate que les partisans de l'atomisme chimique subissent la définition du concile de Vienne sans en pouvoir donner une raison scientifique (c'est sur ce terrain qu'ils se placent pour proposer leur système de la composition des corps) acceptable. Le P. Palmieri explique que l'âme intellectuelle est forme du corps parce qu'elle est, en même temps que le principe de la pensée, le principe de la vie sensitive et végétative. *Anthropologia*, thes. xi. Le P. Tongiorgi, proposant la même pensée sous une autre forme, insiste surtout sur l'action de l'âme qui, répandue dans tout le corps, associe et mêle son activité à celle du corps. *Psychologia*, I, II, c. III, n. 167. Le P. Ramière trouve la justification du terme forme en ce que l'âme raisonnable ramène à l'unité la diversité des éléments. *Op. cit.*, p. 92. Toutes ces formules sont vraies, mais elles laissent intact l'intime même du problème de l'union de l'âme et du corps; elles en expriment les manifestations extérieures, elles n'en donnent pas la raison métaphysique dernière. L'union est affirmée, mais non expliquée.

4° Conclusion. — Sans vouloir imposer un sentiment, il est permis d'indiquer les raisons d'une préférence. L'opinion thomiste semble répondre seule *adéquatement* aux définitions de l'Église : les autres opinions, la dernière surtout, sont obligées de procéder par adaptation et le terme *forme* n'est plus employé dans son sens strict et obvie. Mais c'est principalement le côté philosophique de la doctrine thomiste qui nous plaît. La doctrine catholique étant sauve chez saint Thomas comme chez Scot, comme chez les modernes partisans de l'école chimique, il restera toujours loisible au véritable philosophe d'affirmer la rigueur logique et la valeur métaphysique du système de l'angélique docteur. Si on rejette ce système, il n'y a plus, philosophiquement parlant, d'unité vraiment substantielle dans les êtres matériels. « Tous les êtres de la nature, y compris les vivants, ne sont plus que des agrégats accidentels. Les théories atomistes et mécaniques peuvent bien ne pas reculer devant une telle conséquence. Il ne nous semble pas que la saine raison philosophique, d'accord ici avec le plus ferme bon sens, permette de l'accepter... La nature du vivant, ... telle que nous l'a exposée saint Thomas, est autrement riche, autrement intime; les principes qui la constituent autrement rationnels, autrement féconds. » Pégues, *op. cit.*, p. 312.

Ne pourrait-on pas trouver la raison des divergences qui séparent les théologiens catholiques dans le fait que bon nombre d'entre eux étudient la composition des corps plus avec leur imagination qu'avec leur intelligence. Les problèmes *métaphysiques* demandent à être traités avec la seule raison. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXVII; q. II, a. 1, ad 4^{um}; Opusc. *De substantiis separatis*, c. IX. Habitues que nous sommes à nous *imaginer* le corps et l'âme comme des substances complètes, voir Kleutgen, *op. cit.*, c. II, § 7, nous éprouvons quelque difficulté à les *concevoir* comme des principes partiels incomplets d'un même tout. C'est le défaut de la philosophie imaginative de plusieurs théologiens antithomistes et de beaucoup de modernes de nier l'existence de principes ontologiques incomplets et partiels et de ne reconnaître que des êtres complets s'associant ou s'unissant entre eux. Au philosophe sérieux, qui veut approfondir la nature des corps, apparaîtra toujours la nécessité d'aboutir à la thèse des principes métaphysiques d'acte et de puissance, de forme et de matière, en un mot, à ces êtres incomplets (*entia ut quibus*) qui, par leur union, constituent les êtres complets (*entia ut quæ*) corporels. Cf. Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Prato, 1895, t. II, p. 22.

VI. COROLLAIRE : LE SIÈGE DE L'ÂME DANS LE CORPS. — Il nous reste à examiner brièvement une dernière question, qui n'est d'ailleurs qu'un corollaire des discussions précédentes : le siège de l'âme dans le corps. Selon, en effet, que l'on adopte, touchant l'union de l'âme et du corps, une opinion contraire à la doctrine de l'unité substantielle du composé humain ou une opinion catholique, on est obligé d'accorder à l'âme, vis-à-vis du corps, ou le rôle d'une cause *efficiente* ou celui d'une cause *formelle*. Dans le premier cas, le siège de l'âme est extrinsèque au corps lui-même, ou tout au moins à plusieurs de ses parties; dans le second cas, le siège de l'âme est dans tout le corps et dans chacune de ses parties.

1. OPINION FAUSSE. — C'est celle des anciens philosophes, notamment Platon, voir plus haut, col. 558 sq., assignant, comme siège à l'âme, le cerveau, la tête, le cœur ou quelque autre partie du corps humain. On trouvera les détails concernant ces opinions dans Urráburu, *op. cit.*, a. 2, § 1, p. 777 sq. Cf. Tertullien, *De anima*, c. XV, P. L., t. II, col. 670-672; Lactance, *De*

opificio Dei, c. XVI, P. L., t. VII, col. 64-65; S. Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, c. XII, P. G., t. XLIV, col. 156. Les philosophes et savants de la décadence de la scolastique, voir plus haut col. 559, avec leur théorie de la multiplicité des âmes, tombèrent dans la même erreur. Van Helmout, dans son *De sede animæ*, place l'âme à l'orifice inférieur de l'estomac; on connaît d'ailleurs la célèbre opinion de Descartes, relative à la glande pinéale. *Les passions de l'âme*, part. I, a. 31; cf. DESCARTES, t. IV, col. 552. D'autres ont donné la préférence soit aux *ventricules du cerveau*, soit au *centre oval*, soit au *corps calleux*. Cf. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Âme*. Quant à Leibniz, sa théorie de la monade l'amène logiquement à nier toute causalité d'une monade sur une autre; l'âme n'est donc dans le corps que par sa perfection. Il est d'ailleurs inutile, pour le but théologique que nous poursuivons, de nous arrêter à nuancer les divergences philosophiques qui séparent tous ces philosophes non catholiques de doctrine. Il nous suffira de démontrer que leur opinion, assignant à l'entité même de l'âme un siège particulier et déterminé dans le corps ou hors du corps, est une opinion théologiquement inacceptable.

On le prouve, parce que cette opinion : 1° suppose entre le corps ou certaines parties du corps et l'âme une union purement accidentelle, et détruit par conséquent l'unité substantielle du composé humain, cf. S. Thomas, *De anima*, a. 10; 2° ne peut rendre raison de la définition du concile de Vienne, expliquée par Pie IX : *l'âme rationnelle est la forme du corps humain, par elle-même, immédiatement, essentiellement*; Suarez, *De anima*, l. I, c. XIV, n. 7, fait cette même remarque à propos de la définition du IV^e concile de Latran; 3° renouvelle indirectement l'erreur du vitalisme, les opérations vitales étant immanentes et se produisant dans toutes les parties du corps indistinctement; or, si l'âme ne résidait qu'en un point du corps humain, les opérations des autres parties devraient procéder d'un principe différent de cette âme. Cf. Urráburu, *op. cit.*, p. 781.

Le fondement de cette philosophie est dans l'opposition qu'elle place entre la simplicité et l'inextension de l'âme et l'extension et la divisibilité du corps. Cette difficulté, provenant de l'imagination, ne peut être résolue que par l'exposé des principes philosophiques sur lesquels se base l'opinion commune des docteurs catholiques.

II. OPINION DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES. — 1° *Fondements philosophiques.* — Saint Thomas les expose dans la *Sum. theol.*, I^a, q. LXXVI, a. 8. Il faut, pour les bien comprendre, lire le commentaire de Cajétan. 1. La question générale qui se pose est celle-ci : *La forme est-elle tout entière dans le composé et tout entière dans chacune des parties du composé ?* « Tout entière » peut avoir trois significations : il y a, en effet, le tout *quantitatif*, qui se divise par parties quantitatives; il y a le tout *essentiel*, qui se divise par éléments de composition (parties de la définition pour le tout défini dans l'ordre intentionnel, matière et forme pour l'être corporel, dans l'ordre réel; il y a enfin le tout *potentiel*, qui se divise par parties virtuelles. 2. Toutes les formes ne se rapportent pas également au tout, pris selon ces trois acceptions, et à ses parties. Certaines formes se rapportent indifféremment au tout ou à ses parties; par exemple, dans l'ordre des formes accidentelles, la blancheur peut affecter indifféremment toute une superficie ou une partie seulement de cette superficie; dans l'ordre des formes substantielles, la forme de l'eau se retrouve également sous un grand volume de liquide ou sous une simple goutte. D'autres formes, au contraire, ont pour « premier perfectible » l'individu tout entier; elles ne se rapportent aux

parties qu'en second lieu et par rapport au tout; ce sont les formes supérieures qui donnent la vie. Toutes les parties du corps humain sont des parties humaines; mais elles ne le sont qu'en fonction de tout l'individu qu'informe l'âme. Les anciens scolastiques, voir Cajétan en particulier, admettaient des formes intermédiaires, les formes des végétaux et des animaux inférieurs, qui, tout en ayant normalement comme « premier perfectible » l'être vivant tout entier qu'elles affectent, peuvent cependant parfois également affecter les parties de cet être et les rendre séparément vivantes (exemples : le ver coupé en deux, la bouture de l'arbuste). 3. La totalité quantitative ne peut jamais affecter la forme *en elle-même* (*per se*), parce que la forme, considérée en elle-même, est toujours simple, voir FORME, col. 543; mais elle peut affecter *accidentellement* (*per accidens*) les formes qui se rapportent indifféremment au tout ou aux parties du tout, parce que ces formes non seulement perfectionnent un sujet doué de quantité, mais sont expressément l'acte d'une essence corporelle, qui exige la quantité : ainsi, la blancheur; au contraire, les formes supérieures à l'essence corporelle, les formes des vivants par conséquent, et principalement des vivants des ordres les plus élevés, bien que jointes à un sujet doué de quantité, ne peuvent être affectées, même accidentellement, de totalité quantitative, et par conséquent être divisées en parties quantitatives. Ayant pour « premier perfectible » l'individu tout entier, elles ne sauraient être mises sur le même pied que les premières, qui se rapportent indifféremment au tout et aux parties du tout : l'individu vivant n'est lui-même qu'autant qu'il possède toutes ses parties.

Ces principes posés, il est facile de répondre à la question générale touchant la présence de la forme dans le sujet et les parties du sujet.

S'agit-il de la totalité *quantitative*, la forme qui, accidentellement, admet cette totalité, est tout entière dans le composé, mais non dans les parties. Si elle était tout entière dans les parties, les parties équivalaient au tout. S'agit-il de la totalité *potentielle*, la réponse est la même pour toutes les formes sans exception : le composé tout entier renferme plus de principes d'action, ou un principe plus fort, que chacune des parties prises séparément. Enfin, s'agit-il de la totalité d'*essence*, ici encore, la réponse est la même pour toutes les formes sans exception : la forme substantielle étant l'acte de la matière, elle se trouve, non seulement dans tout le composé matériel, mais encore dans chacune des parties de ce composé; et elle s'y trouve tout entière à cause de sa simplicité même.

2° *Exposé.* — Après les explications qui précèdent, on comprendra dans quel sens la théologie catholique, résumant la pensée de tous les siècles, dit, avec saint Thomas, de la forme du corps humain : *oportet animam esse in toto corpore et in qualibet parte ejus*. *Sum. theol.*, I^a, q. LXXVI, a. 8. Cf. *Cont. gentes*, I, II, c. LXXII.

1. Que la formule de saint Thomas soit l'expression de la pensée de tous les siècles chrétiens, cela est évident pour quiconque étudie la doctrine des Pères sur la présence de l'âme dans le corps. Pour les Pères, en effet, voir AME, t. I, col. 977 sq., et ci-dessus, col. 552 sq., l'âme est simple et spirituelle; elle est unie substantiellement au corps et à toutes les parties du corps. La conclusion de saint Thomas est donc implicitement contenue dans la doctrine traditionnelle. A peine pourrait-on citer un ou deux Pères qui, comme Tertullien, *De resurrectione carnis*, c. xv, P. L., t. II, col. 670, assignent à l'âme un siège déterminé. Pour Tertullien, *ἡγεμονικόν*, partie principale de l'âme, a son siège dans le cœur : cette théorie est inspirée par des préoccupations exégétiques. L'*Épître à Diognète*, au

contraire, affirme la présence de l'âme dans tous les membres du corps : c'est ainsi que les chrétiens sont répandus dans toutes les cités du monde. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1891, t. I, p. 400. Saint Grégoire de Nysse, *De hominis officio*, loc. cit., est plus affirmatif encore sur cette omniprésence de l'âme dans tout le corps. Lactance, *op. cit.*, col. 66, incline vers la même opinion. Quant à saint Augustin, c'est à son *De Trinitate*, I, VI, c. vi, P. L., t. XLII, col. 929, que saint Thomas d'Aquin emprunte les expressions mêmes de sa conclusion. Cf. *De immortalitate animæ*, c. xvi, n. 25, P. L., t. XXXII, col. 1034; *Cont. epistolam fundam.*, c. xvi, P. L., t. XLII, col. 185; *De agone christiano*, c. xx, P. L., t. XL, col. 301; *Epist.*, CLXVI, c. II, P. L., t. XXXIII, col. 722.

2. Le sens de cette formule, « l'âme est tout entière dans tout le corps et dans chacune des parties du corps, » est donc celui-ci : il ne s'agit pas de la totalité *quantitative* de l'âme, puisque, d'après les principes posés plus haut, cette totalité ne lui appartient ni *per se*, ni même *per accidens*. Il ne s'agit pas non plus de la totalité *potentielle*, car « l'âme humaine, parce qu'elle excède la capacité du corps, possède des facultés capables d'agir sans la participation immédiate du corps. Penser et vouloir sont de tels actes : aussi, ni l'intelligence, ni la volonté ne sont des facultés organiques. Relativement aux autres opérations qui se font par le moyen des organes corporels, toute la puissance de l'âme est dans tout le corps; mais elle n'est pas dans chaque partie du corps; car aux diverses parties du corps sont proportionnées différentes opérations de l'âme. D'où il résulte que l'âme n'est présente dans telle partie du corps que par la puissance correspondant à l'organe de cette partie. » S. Thomas, *De anima*, a. 10. Il s'agit donc uniquement de la totalité *essentielle*.

3. Ainsi précisée, la doctrine catholique se prouve facilement. L'âme est la forme substantielle du corps humain. Or, la forme substantielle, d'après les principes philosophiques rappelés ci-dessus, est tout entière, dans sa totalité essentielle, dans tout le composé et dans chacune des parties du composé : elle est, en effet, l'acte premier du tout et des parties. Ici, le composé, c'est le corps organique humain : *Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum secundum suam essentiam*. S. Thomas, *Cont. gentes*, I, II, c. LXXII.

4. Rappelons enfin que c'est à cause de sa simplicité que l'âme doit être tout entière, de sa totalité d'essence, présente dans chacune des parties du corps humain. Mais il faut bien comprendre cette simplicité pour pouvoir répondre à l'objection de la philosophie non chrétienne. En opposant la simplicité de l'âme à la divisibilité du corps, on confond la simplicité, terme du continu — le point mathématique — avec la simplicité métaphysique qui est en dehors de la quantité. La simplicité métaphysique seule appartient aux formes. L'imagination sans doute est déroutée, car nous n'avons, dans les données des sens, aucun terme de comparaison possible qui puisse nous aider à *imaginer* cette sorte de simplicité; mais notre raison doit cependant la *concevoir*. Pour tous ces points de métaphysique, consulter Remer, *op. cit.*, part. III, q. iv.

5. Enfin, la terminologie de l'école attribue au mode de présence de l'âme dans le corps l'expression *definitive* et non *localiter* qui s'oppose à *localiter* et *circumscriptive*. Voir, sur le sens exact de ces mots, Billot, *De sacramentis*, Rome, 1906, t. I, p. 448-456.

3° *Points controversés.* — Les points spécialement controversés dans la doctrine catholique le sont en fonction des dogmes de l'incarnation, de la résurrec-

tion des corps, de l'eucharistie. Quelle est, dans les détails, la condition du corps glorieux de Notre-Seigneur et en particulier des corps ressuscités? Dans quel rapport le sang du Christ, uni hypostatiquement à sa divinité, présente réellement sous l'espèce du vin, se trouve-t-il vis-à-vis de l'âme, forme du corps. Ces questions et d'autres semblables ont soulevé, chez les docteurs scolastiques, des problèmes qui, au premier abord, peuvent paraître puérils, mais qui, somme toute, ne sont pas sans présenter une relation assez étroite avec la doctrine révélée.

1. Le premier point controversé concerne le sang : l'âme informe-t-elle le sang? Si oui, comment expliquer l'union substantielle du sang et du reste du corps humain? Si non, comment expliquer l'union hypostatique et la présence naturellement concomitante du corps dans l'eucharistie sous l'espèce du vin? Cette question sera examinée à l'art. TRANSSUBSTANTIATION. Notons simplement ici les deux courants d'opinion. Pour l'affirmative, la plupart des thomistes à la suite de Cajétan, *In III^m Sum. theol.*, q. LIV, a. 2, quelques théologiens jésuites, Tolet, *De anima*, l. I, q. iv, après la concl. 3^a (et encore avec des nuances; l'âme ne donnerait au sang que la nature de « corps mixte » et non de « corps vivant »); Grégoire de Valence, *In I^m Sum. theol.*, disp. VI, q. II, p. III; Hurtado, *De anima*, disp. I, sect. vi; Arriaga, *De anima*, disp. I, sect. ix, § 2; Oviedo, *De anima*, contr. I, p. I; les théologiens carmes d'Alcala (Complutenses), *De anima*, disp. VI, q. I, § 2, lesquels distinguent entre *sanguinem nutrimentalem* et *sanguinem naturalem*; le dernier seul est informé par l'âme. Pour la négative, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, part. I, a. 1, q. II, ad 2^{um}; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. IV, n. 2; dist. XLIV, q. I; Alexandre de Halès, Richard de Middleton, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu, cités par Suarez; les thomistes Capréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. II, a. 3, ad 4^{um}; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, ad 3^{um}; les scotistes Mastrus, *De anima*, disp. I, q. IX, a. 2, n. 109; Poncius, *De anima*, disp. VII, q. X, concl. 2; Dupasquier, *De anima*, disp. VIII, q. VIII, concl. 2; les jésuites Fonseca, *Metaph.*, l. VII, c. XII, q. I, sect. III; Suarez, *De incarnatione*, disp. XV, sect. vi; *De anima*, l. II, c. v; Vasquez, *In III^m Sum. theol.*, disp. XXXVI, c. v; de Lugo, *De eucharistia*, disp. VIII, q. xv, n. 105; Lessius, *De incarnatione*, q. v, a. 2, dub. I; Sylvestre Maurus, *Quæst. philos.*, l. IV, q. xxviii; etc. L'autorité de saint Thomas est invoquée par les deux partis; voici, sur la question, les références aux œuvres du docteur angélique : *Sum. theol.*, I^a, q. CXIX, a. 1; III^a, q. XXXI, a. 5, ad 1^{um}; q. LIV, a. 2; *Quodl.*, V, a. 5; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXX, q. II, a. 1, ad 6^{um}; l. IV, dist. XLIV, q. I, a. 2, sol. 3. Cf. Urráburu, *op. cit.*, a. 2, § 3, p. 799 sq.

2. Les os, la barbe, les cheveux, les ongles sont-ils informés par l'âme? En d'autres termes, font-ils partie de l'unité substantielle du corps humain et doivent-ils se trouver dans les corps ressuscités? Il y a partage d'opinion, moins en ce qui concerne les os, que presque tous reconnaissent informés par l'âme, qu'en ce qui regarde les autres parties citées du corps humain. Pour l'affirmative, on cite saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. I, a. 2, q. II, ad 3^{um}, et la plupart des thomistes qui ont traité ce point. Voir Complutenses, *De anima*, disp. VI, q. II, n. 28 sq. Pour la négative, Tolet, *De anima*, l. II, q. IV, concl. 3; Sylvestre Maurus, *loc. cit.*; Suarez, *loc. cit.*, et d'autres. Beaucoup des auteurs qui ont examiné la question par rapport au sang se sont aussi prononcés sur ce point. Voir plus haut. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, part. I, a. 1, q. II, et Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. I, ont une opinion

intermédiaire : ces différentes parties seraient informées par une âme végétative; ce seraient des sortes de parasites; en somme, ils adoptent l'opinion négative.

3. La discussion relative aux humeurs et liquides du corps est encore moins intéressante; elle n'en a pas moins partagé les théologiens en deux camps. Ce sont à peu près les mêmes références que pour le sang. Aujourd'hui, à part la question du sang, les deux autres points controversés laissent les théologiens dans l'indifférence absolue. Sur tous ces points, voir Urráburu, *op. cit.*, a. 2. La conclusion qui semble devoir être acceptée, c'est qu'il faut rapporter à l'âme, forme du corps, toute manifestation de la vie de l'individu, quel qu'en soit le degré.

I. LA DÉFINITION DU CONCILE DE VIENNE. — Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1873, t. IX, p. 422 sq.; Wadding, *Annales minorum*, Rome, 1730, t. V, p. 385; t. VI, p. 197; Baronius, *Annales*, Bar-le-Duc, 1871, t. XXIII, an. 1297, n. 56; 1312, n. 18-20; Mansi, *Concil.*, t. XXV, col. 367; Hardouin, *Concil.*, t. VII, col. 1358; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1755, t. I, p. 226-234; Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne; Olivi's Leben und Schriften*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 369; t. III, p. 409; Callaey, O. M. C., *Étude sur Ubertin de Casale*, Paris, 1911, c. V, VI; B. Jansen, S. J., *Die Definition des Concils von Vienne*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXXII, p. 289-307, 471-488; Michel Debièvre, *La définition du concile de Vienne sur l'âme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 321-344; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; Fr. René de Nantes, *Quelques pages d'histoire franciscaine*, x, dans *Études franciscaines*, 1906, t. II, p. 472; Zigliara, O. P., *De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animæ humanæ cum corpore deque unitate formæ substantialis in homine*, Rome, 1878; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thes. XXVI et appendice; cet ouvrage n'ayant pas été réédité sous ce titre, on pourra consulter du même auteur, *Tractatus de creatione*, 1910, thes. XXIX; *Animadversiones in recens opus de mente concilii Viennensis*, Rome, 1878; Liberatore, *De composé humain*, trad. franç., Lyon, 1865, c. VII, a. 6; Portalié, S. J., art. AUGUSTINISME (*Développement historique de l'*), t. I, col. 2505-2506; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brigau, 1908, n. 123-124.

II. LA TRADITION ET L'UNITÉ SUBSTANTIELLE DU COMPOSÉ HUMAIN. — Bardenhewer, *Patrologie*, trad. franç., Paris, 1899; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1911. Parmi les manuels les plus complets au point de vue patristique, citons Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1887, t. VI, § 295; Katschthaler, *Theologia dogmatica*, Ratisbonne, part. II, sect. II, c. III; Schwetz, *Theologia dogmatica catholica*, Vienne, 1869, t. II, sect. I, § 5; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thes. XXVI; Pesch, *Prælectiones theologice*, *De Deo creante*, Fribourg-en-Brigau, 1908, t. III, n. 109-118. Voir encore A. Vacant, art. *Ame*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigoureux, t. I, col. 445 sq.; J. Bainvel, art. *AME*, t. I, col. 969 sq., 977-1006; Petau, *De theologicis dogmatibus*, tr. *De incarnatione*, l. III, c. X; Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 1874, sect. III, c. I, thes. XX, XXI.

Les documents officiels des conciles et des papes, dans les collections de Mansi ou Hardouin; *Collectio lacensis*, t. V, VI; dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc ou Ledercq; dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 40, 148, 216, 255, 283, 284, 290, 295, 344, 396, 422, 429, 480, 481, 1655, 1911, 1912, 1914. La lettre de Pie IX à l'archevêque de Cologne, dans *Civiltà cattolica*, III^e série, t. VIII, p. 105; ou encore, avec sa traduction française, dans les *Annales de philosophie religieuse*, 1857, t. II, p. 236; la lettre de Pie IX à l'évêque de Breslau, dans *Analecta juris pontifici*, 40^e livraison, p. 244, ou dans Liberatore, *op. cit.*, p. 474, note; la lettre de Mgr Czacki à Mgr Hautcœur, ainsi que le bref de Pie IX au D^r Travaglini, dans Zigliara, *op. cit.*, p. 190, 191.

III. EXPOSÉ DOGMATIQUE. — Scheeben, *Dogmatique*, trad. franç., Paris, 1881, t. III, n. 392-419; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, a. 48, 49; H. Quillet, *La foi et l'anthropologie*. II. *Considérations spéciales; le composé humain*,

dans les *Questions ecclésiastiques*, 1912, t. II, p. 496 sq.; Kleutgen, *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. franç., Paris, 1870, t. IV, c. I, II, *passim*; et les traités de Palmieri, *op. cit.*, thes. XXVI; Pesch, *op. cit.*, n. 119-123; Hurter, *Theologiae dogmaticæ compendium*, Innsbruck, 1896, thes. CXXVI; Mazzella, *De Deo creante*, Rome, 1880, p. 584-647; Pignataro, *De Deo credore*, Rome, 1905, c. V, thes. XXXIII; Jungmann, *De Deo creante et elevante*, Ratisbonne, 1875, part. II, a. 2, n. 188-204; Tepe, *Institutiones theologicae*, Paris, 1895, t. II, n. 710-728; Simar, *Dogmatik*, 1879, § 80; Morgott, *Geist und Natur in Menschen*, Eichstätt, 1860; Stöckl, *Die spekulative Lehre von Menschen und ihre Geschichte*, Würzburg, 1858-1859; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, art. Seele, n. 5; Mgr de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, son âme*, etc., Paris, 1879, c. VI.

On consultera avec fruit les grands commentateurs de saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. LXXVI; Cajétan; Sylvestre de Ferrare, *In Sum. theol. gentes*, I, II, c. LXVIII; Capréolus, *In IV Sent.*, I, II, dist. XV; Bañez, *In Sum. theol.*, I, q. LXXVI; Suarez, *De anima*, I, I, c. XII; *Metaphys.*, disp. XV; Grégoire de Valence, *Comment. theol. in I^o*, disp. VI, q. II; Tolet, *Com. in lib. Arist. de anima*, prol. et I, II, q. II; Conimbricenses, *De anima*, I, II, c. I, q. VII, a. 2; Complutenses, *De anima*, disp. II, q. VI, n. 50, etc. D'anciens théologiens, contemporains du concile de Vienne, ont également fait l'exposé de la doctrine promulguée en 1312. Ce sont, cités par Zigliara, *op. cit.*: Fr. Zabarella, *Super Clementinas de summa Trinitate et fide catholica*, Venise, 1602; A. Barbacia, *Reperitorium super commento Clementinarum*, Venise, 1516; L. Carerius, *De hæreticis*, n. 56, citant la glose de Jean Andréas, transcrite par Fr. Peña dans ses *Commentarii super doctorum inquisitorum nostri Nicolai Eymerici*, Rome, 1567; L. Brancatus, *Epitome canonum omnium*, Rome, 1659, art. *Anima*; Paravicini, *Polyanthea sacrorum canonum*, art. *Anima*, Prague, 1703; G. Bellamera, *Repetitionum... in constitutiones Clementis papæ V De fide et SS. Trinitate*, Venise, 1587, n. 60, 93. Enfin, voir Zigliara lui-même, *op. cit.*, part. II.

IV. OPINIONS. — 1^o Nous ne voulons pas donner ici de bibliographie détaillée concernant la discussion des systèmes philosophiques erronés. Pour l'erreur des aristotéliens de la décadence, voir AVERROÏSME, t. I, col. 2638; LATRAN (V^e concile de); pour l'erreur de la multiplicité des âmes, voir AME, t. I, col. 971; S. Thomas, *Compendium theologiae*, c. XC, XCI, XCII. Pour l'histoire du développement de l'erreur affirmant un principe vital distinct de l'âme pensante, voir M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900; Francisque Bouillier, *Du principe vital et de l'âme pensante*, Paris, 1862; Kleutgen, *op. cit.*; Liberatore, *op. cit.*, c. VI; Farges, *La vie et l'évolution des espèces*, Paris, 1892, p. 106-143. Une bibliographie plus complète sur la question sera donnée à l'art. VITAL (Principe). On aura un aperçu suffisant des systèmes inconciliables avec la doctrine catholique dans Urráburu, S. J., *Institutiones philosophicæ*, *Psychologia*, II, Valladolid, 1898, t. VI, p. 849-873; P. Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1894; *Matière et âme*, p. 773-797; Heinrich, *op. cit.*, § 296. Cf. Liberatore, *op. cit.*, c. VII; Kleutgen, *op. cit.*, c. II; Gardair, *Corps et âme*, Paris, 1892, part. II, c. I; *La nature humaine*, Paris, 1896.

2^o En ce qui concerne les opinions librement débattues entre catholiques, signalons : 1. Du côté thomiste, d'abord S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. LXXVI, a. 3-7; *Cont. gentes*, I, II, c. LVIII, LXIII-LXXI; *In IV Sent.*, I, I, dist. VIII, q. V, a. 3; I, II, dist. I, q. II, a. 4, 5; *Questions disputatæ*, *De spiritualibus creaturis*, a. 2-4; *De anima*, a. 1, 8-11; *De malo*, q. V, a. 4, 5; *Comm. in lib. Aristotelis de anima*, I, II, lect. I, II; cf. *Quodl.*, III, a. 20 [58]; X, a. 6 [200], et ses anciens commentateurs ou disciples, dont les principaux ont été cités plus haut. Y ajouter Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus thomisticus*, Paris, 1883, *Philosophiæ naturalis*, part. III, q. I; Sylvestre Maurus, *Questions philosophicæ*, Paris, 1895, t. III, q. XXV-XXVII; Goudin, O. P., *Philosophia. Physica*, part. IV, disp. unica; Alamannus, S. J., *Summa philosophica*, Paris, 1890, t. III, sect. IV, q. IV, a. 1. Parmi les modernes, outre les ouvrages déjà cités de Heinrich, Zigliara, Liberatore, Kleutgen, Mazzella, Pignataro, etc., signalons les manuels philosophiques, rédigés d'après une inspiration strictement thomiste ou même d'après Suarez; Cornoldi, S. J., San Severino, Schifflini, S. J., Zigliara, O. P., Liberatore, S. J., De Maria, S. J., Remer, S. J., de Mandato, S. J., Lepidi, O. P., Lorenzelli, Hugon, O. P., de San, S. J., Pesch, S. J., Gredt., O. S. B.,

Farges, S. S., Blanc, etc. Cf. Farges, *Matière et forme*, Paris, 1892, p. 207-229; Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1909, t. IV; Clemens, *Berichtigung einiger psycholog. Irrthümer neuerer Philosophie*, dans *Der Katholik*, 1856, t. I, p. 257, 641; t. II, p. 897; 1860, t. I, p. 476, 678; t. II, p. 640; 1861, t. I, p. 394; Jeiler, *Zu der katholischen Lehre von substantieller Einheit der menschlichen Natur*, *ibid.*, 1878, t. II, p. 1; Thumann, *Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniss zu einander*, Bamberg, 1846; Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, Mayence, 1876, t. II, § 130-134.

Dans un sens plus immédiatement polémique : J. Didiot (de Lille) et Dupont (de Louvain), divers articles parus dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1877, 1878; Mgr H. Sauvè (d'Angers), *Le bref de Notre Saint-Père le pape au Dr Travaglini et la lettre de Mgr Czacki*, Angers et Paris, 1877; *De l'union substantielle de l'âme et du corps*, Paris, 1878; P. Vincent de Pascal, *Saint Thomas et le R. P. Bottalla*, S. J., Paris, 1878; Mgr C. Bourguard, *Réponse au R. P. Bottalla, auteur de l'opuscule : La composition des corps. Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas d'Aquin*, c. VI, Paris, 1877; Picheret, *Une discussion de textes à propos de la brochure du P. Bottalla, intitulée : La lettre de Mgr Czacki et le thomisme. Le thomisme et la chimie moderne*, Angers, 1877; Dr Schneid, *Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft*, Eichstätt, 1877; *Die Körperlehre von Joh. Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus*, dans *Der Katholik*, 1879; A. Braetz, *Spekulative Begründung der Lehre der katholischen Kirche über das Wesen des menschlichen Seele*, Cologne, 1865.

2. Du côté scotiste et atomiste : parmi les anciens, Scot, *In IV Sent.*, I, IV, dist. XI; Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. II, q. XLIV; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. XII, a. 1; dist. XIII, a. 2; dist. XVII, a. 2; Henri de Gand, *Quodl.*, II, q. II-V; *Quodl.*, IV, q. XIII, XIV; Richard de Middleton, *In IV Sent.*, I, II, dist. XVII; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, I, III, dist. XXII, q. I; Jean de Baconthorp, *In IV Sent.*, I, III, dist. XIX, q. II; Auriol, *In IV Sent.*, I, IV, dist. XI, q. IV, a. 1. L'exposé de la doctrine scotiste et la réfutation du thomisme dans Poncius, *Philosophia ad mentem Scoti, cursus integer*, Lyon, 1659, tr. *De anima*, disp. I, q. III; Ferrari, *Philosophia peripatetica*, Venise, 1747, t. III, *Physica*, part. III, disp. I, q. V; voir également DUNS SCOT, t. IV, col. 945. Parmi les modernes (école chimique) : Tongiorgi, S. J., *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1862, t. II, III; Palmieri, S. J., *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1875, t. II; *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thes. XXVI; Bottalla, S. J. (de Poitiers), *La composition des corps d'après les deux systèmes qui divisent les écoles catholiques*, Poitiers, 1877; *La lettre de Mgr Czacki et le thomisme*, Poitiers, 1878; H. Ramière, S. J., *L'accord de la philosophie de S. Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps*, Paris, 1877; Dr Frédault, *Forme et matière*, Paris, 1876; art. dans *l'Univers* du 8 juillet 1877. Vue d'ensemble sur les systèmes thomiste et scotiste, voir AME, t. I, col. 975-976.

A. MICHEL.

FORMÉES (LETTRES), ou lettres canoniques, κανονικαὶ ἐπιστολαί; lettres de paix, εἰρηνικαὶ ἐπιστολαί; lettres de communion et de recommandation, συστατικαί; lettres scellées, τετυπωμένα. Cf. Henri Estienne, *Thesaurus græcæ linguæ*, 8 in-fol., Paris, 1831-1865, t. III, col. 278; t. VII, col. 1540; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ græcitatibus*, 3 in-fol., Breslau, 1891, t. I, col. 356; t. II, col. 1495, 1553; Sophocles, *Greek lexicon of the roman and byzantine periods*, in-4°, New York et Leipzig, 1888, p. 426, 1059; Héphthès, Λεξικὸν ἑλληνογαλλικόν, 3 in-4°, Athènes, 1908-1910, t. III, p. 318.

Par là on entendait les lettres de recommandation ou de communion dont devaient se munir les prêtres ou les fidèles en voyage, et qui leur servaient comme de lettres d'introduction auprès des fidèles, des prêtres et des évêques des autres diocèses ou des contrées plus éloignées. Cf. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus de patribus græcis, ordine alphabetico exhibens quæcumque phrases, ritus, dogmata, hæreses et hujus modi alia spectant*, aux mots Εἰρηνικός, Κανονικός, etc., 2 in-fol., Amsterdam, 1682; cardinal Baronius, *Annales eccle-*

siastici, continué par Pagi et Raynald, an. 142, n. 6; an. 325, n. 166; an. 825, n. 23 sq., etc., 31 in-fol., Lucques, 1738-1755, t. II, p. 155 sq.; t. III, p. 142-146; t. XIX, p. 78; Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, édit. Henschell et Favre, 10 in-4°, Paris et Nîort, 1883-1887, aux mots *Commendatiæ literæ*, t. II, p. 445; *Literæ*, t. V, p. 124; *Pacificæ literæ*, t. VI, p. 85; Maigne d'Arnis, *Lexicon manuale ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, in-fol., Paris, 1866, col. 411, 961, 1308, 1583; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 787; 1908, t. II, p. 798.

On les appelait *lettres formées*, soit parce qu'elles étaient conformes aux prescriptions des canons et des décrets conciliaires à ce sujet; soit parce qu'elles étaient rédigées sous une forme spéciale, avec des notes et des signes qui en garantissaient l'authenticité; soit à cause de la forme, du sceau dont elles étaient revêtues. Cf. Maffei, *Storia diplomatica*, in-4°, Mantoue, 1727, p. 89. On trouve, en effet, assez souvent, dans les anciens manuscrits, des expressions telles que celles-ci : *formatam epistolam, seu sigillatam; formam scriptam, vel sigillatam; formatâ littera, id est, firmata, aut sigillata ab episcopo*. Au mot *formatâ*, pris dans ce sens, correspond en grec le mot *τετυπωμένη*, car *τυπών* signifiait apposer le sceau, que les Grecs appelaient *τύπος*. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ græcilitatis*, t. II, col. 1553, 1621; *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, t. IX, p. 206. Ainsi le mot *forma* était comme synonyme d'image et rappelait l'image du saint, ou du patron de l'église, ou du diocèse, qui, le plus souvent, se trouvait reproduite dans le sceau épiscopal, capitulaire ou abbatial.

Cette expression avait été empruntée au droit civil ancien, d'après lequel une *lex formatâ*, par exemple, était celle à laquelle était apposé le sceau du prince. Cf. Pline, *Epist.*, l. X, *epist.* cxxxi, cxxxi; Code théodosien, l. IV, *De privilegiis eorum qui in sacro palatio militant*; E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs, du ve au xe siècle*, part. II, n. 643, in-8°, Paris, 1859, p. 909. Au xiv^e siècle, ces expressions se retrouvent encore dans le droit civil français. On entendait par *lettres formées* des lettres munies du sceau royal, ou de celui d'une autorité publiquement constituée. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Formatæ epistolæ*, t. III, p. 565; Emmanuel Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. xxii, *De clericis peregrinis*, c. III, n. 4, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 415; Bortal, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis regni Hungariæ*, ouvrage publié par l'ordre de l'Académie des lettres de Hongrie, in-fol., Leipzig et Budapest, 1907, p. 279; Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française du ix^e au xv^e siècle*, 10 in-4°, Paris, 1881-1902, au mot *Formée*, t. IV, p. 83.

C'est à cause de la synonymie existant entre les *litteras formatas* et les *litteras sigillatas*, que l'on comprend aussi parfois, sous cette dénomination, les lettres testimoniales, ou dimissoriales pour les ordres, et généralement toutes les lettres apostoliques. Cependant, dans l'antiquité ecclésiastique et durant tout le moyen âge, cette appellation fut réservée plus spécialement aux lettres de recommandation et de communion dont nous avons parlé plus haut. Le décret de Gratien, part. I, dist. LXXIII, c. 1-2, donne plusieurs modèles de ces lettres formées, et des moyens indiqués par le concile de Nicée pour garantir l'authenticité de ces pièces. L'intercalation de certaines lettres grecques dans le texte devait désigner aux initiés les noms de la sainte Trinité, de saint Pierre, de l'auteur, du destinataire, la date, le lieu de l'envoi, etc. Cf. Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. xxii, *De clericis peregrinis*, t. III,

n. 5, t. I, p. 415; Baronius, *Annales*, an. 325, n. 162-172, t. III, p. 143-146; Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1846-1882, t. xxv, p. 322 sq.; E. de Rozière, *Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs*, p. 356-360, 919; *Realencyclopädie*, 22 in-8°, Leipzig, 1896-1909, t. XI, p. 537 sq.; Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 1259; *Monumenta Germaniæ historica, Leges*, sect. V; Zeumer, *Formulæ merovingici et karolini ævi*, in-4°, Hanovre, 1887, p. 218, 387 sq., 556-568.

Dès les premiers siècles, il est fait mention de lettres formées, et, dans la suite, ces expressions se répètent très souvent. Cf. *Canons apostoliques*, can. 12, 32; concile d'Elvire, vers l'an 300, can. 25, 58; concile d'Arles (314), can. 9; concile d'Antioche (341), can. 7, 8; concile de Laodicée, de Phrygie (entre 343 et 382), can. 41; concile de Sardique (343), can. 9; XI^e concile de Carthage (407), can. 6; IV^e concile œcuménique de Chalcédoine (451), can. 11, 13; concile d'Angers (453), can. 8; conciles de Tours (461), can. 12; (567), can. 6; de Francfort (794), can. 27; synode romain en 826, can. 18; concile de Meaux (845), can. 58, 51; de Ravenne (998), can. 3; de Rouen (1074), can. 3; de Bénévent (1091), can. 3; Mansi, *Concil.*, t. I, col. 31, 35; t. II, col. 10, 15, 472, 562, 572, 1311; t. III, col. 14; t. IV, col. 472; t. VII, col. 899; t. XIII, col. 861; Suppl., t. I, col. 731; t. XIV, col. 811, 999 sq.; t. XIX, col. 219; t. III, col. 1377, etc.; *Capitulaires de Charlemagne*, l. I, c. III; l. VII, c. cxcv, P. L., t. xcvi.

Ces prescriptions furent introduites dans le corps du droit canonique. Cf. *Décret de Gratien*, part. I, dist. LXVIII, c. 4, *Quoniam*; dist. LXXI, c. 7, 8, 9; dist. LXXIII, c. 1-2; part. III, dist. V, c. 36, *Non oportet*; *Decretales*, l. I, tit. xxii, *De clericis peregrinis*, c. 3; lettre d'Innocent III, 1203.

Les lettres formées, dont l'usage remonte donc à la plus haute antiquité chrétienne, constituaient, comme le dit si bien saint Optat de Milève, un trait d'union pour les fidèles du monde entier, *totius orbis commercio formatarum, in una communione societate concordata*. *De schismate donatistarum, adversus Parmenianum*, l. II, 3, P. L., t. XI, col. 949. Les lettres de recommandation, de communion ou de paix parurent tout d'abord indispensables durant les siècles de persécutions, car il eût été alors extrêmement périlleux de se fier à des étrangers inconnus, qui auraient pu, pour des motifs inavouables, se faire passer comme chrétiens, tandis qu'ils ne l'étaient nullement.

Quand la tranquillité fut rendue à l'Eglise, et que les trahisons de ce genre ne furent plus à craindre, l'usage de ces mêmes lettres parut très utile, soit pour ne pas communiquer avec des hérétiques, soit pour ne pas être trompé par des hommes qui auraient eu la coupable pensée d'usurper les honneurs et les privilèges du sacerdoce ou de l'épiscopat. Les chrétiens laïques n'étaient donc pas obligés de se munir des lettres de cette sorte, sinon quand ils voulaient être reconnus comme tels; mais les canons défendaient d'admettre à la célébration de la messe et aux autres fonctions ecclésiastiques les prêtres ou les clercs qui, avant d'entreprendre un voyage, auraient négligé de demander à leurs évêques des lettres formées ou canoniques. Οὐδὲ ἱερατικὸν ἢ κληρικὸν ἄνευ κανονικῶν γραμμάτων ὀδεύειν. Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 563. Les évêques, surtout ceux qui venaient de bien loin, et d'au delà de la mer, devaient en obtenir du primat ou du métropolitain. Pour les simples prêtres, venant d'au delà des mers, les lettres formées devaient être munies des sceaux de cinq évêques différents. Cf. Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, t. I, p. 411.

Cette défense s'est maintenue à travers les siècles.

On la trouve très souvent reproduite dans les conciles, jusqu'à celui de Trente, qui l'a renouvelée en ces termes : *Nullus præterea clericus peregrinus, sine commendatitiis sui ordinarii litteris ab ullo episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur*. Sess. xxiii, *De reform.*, c. xvii. C'est l'origine du *celebrel*, pièce officielle dont tout prêtre en voyage doit encore se munir de nos jours.

J. B. Ferrari, *De antiquo ecclesiasticarum epistolarum genere, libri tres*, in-8°, Milan, 1612, ouvrage plein d'érudition et de recherches très curieuses; Philippe le Prieur, en latin Priorius, *De literis canonicis dissertatio cum appendice de tractatibus et synodicis*, in-fol., Paris, 1675; Fagnan, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. xxiii, *De officio archidiaconi*, c. 8, *Significasti*, n. 2, 3 in-fol., Venise, 1697, t. I, p. 513; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. xi, § 5, n. 112 sq.; tit. xxii, n. 3 sq., 6 in fol., Venise, 1730-1735, t. I, p. 265, 303 sq.; Emmanuel Gonzalez, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. xxv, *De clericis peregrinis*, c. iii, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 414-418; Kiesling, *De stabilitate primitivæ Ecclesiæ, opus literarum communicat.*, conubio, in-8°, Leipzig, 1745; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos*, l. I, tit. xxii, 2 in-fol., Venise, 1750, t. I, p. 85; Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris veteris*, in-fol., Cologne, 1755, p. 243 sq.; Duguet, *Conférences ecclésiastiques, ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, 2 in-4°, Cologne, 1742, t. I, p. 286-291, 420-431; Rheinwald, *Kirchliche Archäologie*, § 40, in-8°, Berlin, 1830; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, in quinque libros Decretalium*, l. I, tit. xxii, 12 in-4°, Rome, 1844-1845, t. I, p. 130 sq.; Brinckmeir, *Glossarium diplomaticum*, 2 in-fol., Gotha, 1855-1856, t. I, p. 456, 836; t. II, p. 406; Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum mediæ et infimæ ætatis*, in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1857; Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1846-1882, aumot *Formale*, t. xxv, p. 320-323; t. xxxviii, p. 132-137; t. xlix, p. 308; t. ciii, p. 486; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 22 in-8°, Leipzig, 1896-1909, t. xi, p. 536-538; *Kirchenlexikon*, 3^e édit., t. viii, col. 1 sq.; *Monumenta Germaniæ, loc. cit.*, p. 70, 102, 162, 218, 383, 387, 408 sq., 519, 556-568; Bortal, *Glossarium mediæ et infimæ latinitalis regni Hungariæ*, in-fol., Leipzig et Budapest, 1907, p. 147, 279, 384, 463; dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 873, 877, 1259 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 234 sq., 253 sq., 287, 716, 1020; 1908, t. II, p. 798, 801, 885; 1910, t. III, p. 1058; 1911, t. IV, p. 120 sq., 123.

T. ORTOLAN.

FORMELEMMENT, *formaliter*, adverbe très souvent employé dans le langage théologique. Il désigne un mode d'être se rattachant à la cause formelle. Les principales acceptions se rapportent donc toutes à la cause formelle, qu'on peut envisager : 1° en opposition avec les autres causalités; 2° en elle-même; 3° en regard d'une causalité analogue.

I. **FORMELEMMENT**, PAR OPPOSITION AVEC DES MANIÈRES D'ÊTRE RESULTANT DES DIVERSES CAUSES. — 1° *De la cause matérielle*. — 1. Formellement s'oppose à matériellement, dans un sens propre, s'il s'agit réellement d'une manière d'être appartenant à une véritable cause formelle, opposée à une véritable cause matérielle. Exemples : l'âme cause formellement l'immortalité du composé humain dans l'état d'innocence ou dans l'état de gloire, S. Thomas, *De malo*, q. v, a. 5, ad 16^{um}; la grâce agit formellement dans l'âme, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cx, a. 2, ad 1^{um}; l'infini peut être considéré formellement ou matériellement. *Ibid.*, I^a, q. vii, a. 1. — 2. Formellement s'oppose à matériellement, dans un sens analogue, là où forme et matière sont prises en ce sens. Exemples : les sacrements, l'objet des vertus, le péché peuvent être envisagés matériellement ou formellement. En ce sens, formellement signifie la manière d'être qui apporte ici la spécification, la perfection, la particularité dernières. — 3. L'ordre logique que le raisonnement nous

oblige à mettre dans nos concepts oppose formellement à matériellement selon le mode de convenance de l'attribut au sujet. Dans certaines propositions, le prédicat est contenu dans la définition du sujet; on dit alors qu'il lui convient formellement. Exemple : *l'homme est un animal raisonnable*. Si le prédicat, bien qu'identifié en réalité avec le sujet, était cependant hors de la définition, il ne lui conviendrait que matériellement. Exemple : *l'humanité est l'individualité de Pierre*; sans doute, la nature humaine possédée par Pierre est la même réalité que l'individualité de Pierre; mais cette individualité, propre à Pierre, n'est cependant pas incluse dans la définition de la nature humaine. La théologie présente de nombreux exemples de cette opposition du prédicat convenant formellement et matériellement au sujet. En Dieu, tout est identique à l'essence divine; le Père est Dieu, le Fils est Dieu, etc., et ce ne sont cependant là que des propositions dans lesquelles le prédicat convient matériellement au sujet; de leur concept, les relations divines, qui proprement constituent la paternité, la filiation, etc., n'impliquent pas l'essence divine et sont toutes constituées par l'esse ad, qui seul entre dans la définition de la relation en tant que telle. Ces applications sont d'une extrême importance pour la solution de l'objection tirée du principe d'identité comparée. Voir ESSENCE, t. v, col. 848. — 4. Cette convenance dans l'ordre logique, transportée dans l'ordre moral et intentionnel, amène une quatrième opposition des adverbies formellement et matériellement, ou des adjectifs formel et matériel. C'est ainsi que l'on parle de mensonge formel, de consentement formel, de péché formel. Dans tous ces actes, l'intention correspond exactement à la nature de l'acte accompli; c'est bien pour déguiser la vérité, pour s'engager dans la mesure où il le faut, pour se détourner de Dieu, que l'on agit en mentant formellement, en consentant formellement, en péchant formellement. A l'opposé, lorsque cette intention fait défaut, on ment, on consent, on pèche, matériellement, et alors ce ne sont plus, à proprement parler, envisagés selon leur raison spécifique, ni un mensonge, ni un consentement, ni un péché; il n'y a plus que la « matière ».

2° *De la cause efficiente*. — 1. *Formaliter* s'oppose ici à *efficienter* ou *effective*, lequel signifie le mode d'action propre à la cause efficiente. On trouve aussi, comme synonyme d'*effective*, l'adverbe *causaliter*. Exemples : les vertus et la grâce sanctifient l'âme *formellement*, les sacrements, d'une manière *efficiente*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cv, a. 2, ad 1^{um}. — 2. La cause efficiente étant principale ou instrumentale, on trouve opposés à formellement les termes *principaliter effective*, *instrumentaliter effective* ou simplement *instrumentaliter*. La cause efficiente, tant instrumentale que principale, pouvant être perfective ou simplement dispositive, on rencontre l'opposition *formellement-dispositivement*. Voici un exemple où ces différentes acceptions sont réunies : *Delere peccatum formaliter convenit gratiæ, effective principaliter soli Deo, dispositive insufficienter puro homini, sufficienter Christo*, INSTRUMENTALITER sacramentis. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. xvi, a. 11, ad 2^{um}. — 3. La cause méritoire pouvant être regardée comme une cause efficiente dispositive, cf. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1906, t. I, p. 54, 55, note, l'opposition *formaliter-meritoire* n'est pas non plus inusitée. Plus exactement, on peut distinguer le mérite considéré formellement, c'est-à-dire en tant que perfection dernière de l'acte méritoire, ou le principe même du mérite, qui est la cause efficiente méritoire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lv, a. 1, ad 3^{um}.

3° *De la cause finale*. — Formellement s'oppose ici à finalement : *formaliter-finaliter*. Exemple : Dieu est

le souverain bien et sa bonté est formellement (comme cause exemplaire), effectivement et finalement le principe de tout bien créé. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. vi, a. 4. Dans cet exemple, formellement se rapporte à la cause formelle extrinsèque, voir FORME, col. 542; mais il pourrait tout aussi bien, en opposition avec finalement, se rapporter à la cause formelle intrinsèque : la grâce habituelle appartient à l'humanité de Notre-Seigneur, formellement, et a sa raison finale d'être dans l'union hypostatique. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. vii, a. 7 sq.

4° *De la substance elle-même.* — Les substances corporelles sont composées de matière et de forme. La forme s'oppose à la substance, comme la partie au tout; de la même façon, s'opposera formellement à substantiellement : *formaliter-substantialiter*. Cette terminologie s'emploie à propos de l'eucharistie. Une conversion substantielle peut être simplement selon la forme, et c'est alors une *transformation* substantielle; s'il y a changement de toute une substance préexistante en une nouvelle substance, il faut alors employer le mot « substantiel », *transsubstantiation*.

II. FORMELEMMENT PAR RAPPORT A LA CAUSE FORMELLE ENVISAGÉE EN ELLE-MÊME. — 1° Ce terme peut être employé tout d'abord d'une manière *absolue*, c'est-à-dire pour indiquer la manière d'être résultant de la cause formelle, abstraction faite de toute opposition avec d'autres manières d'être résultant des autres causes. On trouve maintes applications de cette formule dans les traités de l'incarnation, de la grâce, des sacrements et, en particulier, de l'eucharistie. Voir FORME, col. 545. — 2° Formellement, se rapportant exclusivement à la cause formelle, peut être cependant employé en opposition avec l'adverbe répondant à privation : *formaliter-privative* : *Malum corruptum bonum sibi oppositum* FORMALITER ET PRIVATIVE. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLVIII, a. 1, ad 4^{um}. La privation n'est, en effet, que l'absence de forme. — 3° Dans l'ordre logique, formellement indique l'aspect sous lequel est exclusivement envisagé un objet de connaissance; de là le terme d'*objet formel*, auquel correspondent ceux de *concept formel* ou de *définition formelle*. Les sciences se spécifient et se distinguent entre elles d'après leurs objets formels, bien que, *a parte rei*, leurs objets puissent s'identifier dans la même réalité. On ne saurait admettre avec Scot, voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1875, qu'aux concepts formels distincts correspond une distinction formelle *a parte rei*, et surtout que cette distinction puisse être transportée en Dieu lui-même.

III. FORMELEMMENT EN REGARD DE MANIÈRES D'ÊTRE OU D'AGIR ANALOGUES. — Voir ANALOGIE, t. I, col. 1142. On oppose alors : 1° à *éminemment*; 2° à *métaphoriquement*; 3° à *réductivement*; 4° à *virtuellement*; 5° à *fondamentalement*. Dans tous ces cas, formellement signifie toujours une manière d'être ou d'agir strictement conforme au concept que l'on en a.

1° *Formaliter-eminenter.* — Ces deux adverbes s'opposent surtout lorsqu'on applique à Dieu les qualités des créatures : sont en Dieu éminemment, c'est-à-dire en infiniment mieux, les qualités dont le concept enveloppe une perfection positive mêlée d'imperfection; sont en Dieu formellement celles qui, dans leur définition, ne comportent aucune imperfection. D'ailleurs, toutes les qualités, quelles qu'elles soient, se retrouvent en Dieu selon l'infiniment plus. Voir ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2227; ÉMINENCE (*Méthode d'*), t. IV, col. 2423.

2° *Formaliter-metaphorice.* — Ces termes s'emploient lorsqu'on oppose deux manières d'être ou d'attribution dont l'une correspond complètement au concept que nous nous en faisons, et l'autre ne correspond qu'en partie à ce concept, selon une ana-

logie lointaine, qui ne permet même pas de conserver d'élément positif inclus dans la manière d'être « formelle ». C'est en cela que se distingue cette opposition de l'opposition : *formaliter-eminenter*. Ainsi les passions humaines ne peuvent être transportées en Dieu, même éminemment, parce qu'elles ne comportent, envisagées formellement, aucun concept positif applicable à Dieu. On ne peut donc les attribuer à Dieu que par anthropomorphisme, c'est-à-dire métaphoriquement. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XIX, a. 11.

3° *Formaliter-reductive.* — Inversement, s'agit-il de faire rentrer dans les classifications naturelles les entités de l'ordre surnaturel, on ne peut le faire que suivant une certaine analogie. Formellement donc, les entités naturelles appartiennent aux dix prédicaments; les entités surnaturelles n'y rentrent que « réductivement ». Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CX, a. 3, ad 3^{um}; *De veritate*, q. XXVII, a. 2, ad 7^{um}; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXVI, q. 1, a. 4, ad 1^{um}, etc.

4° *Formaliter-virtualiter.* — S'il on veut exprimer la nature de l'opération divine par rapport à son effet, l'opération *ad extra* est dite formellement immanente, virtuellement transitive, c'est-à-dire en tant qu'opération (*operatio*), acte se confondant avec l'essence divine, mais en tant que terme de l'opération (*operatum*), effet distinct réellement de Dieu. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, l. II, c. XIII. S'agit-il d'opposer l'unité d'un principe d'action à la multiplicité des puissances et des opérations, on appliquera formellement à l'unité essentielle, et virtuellement à la pluralité des « vertus » inhérentes à la forme unique; l'âme, formellement une dans son essence, est virtuellement multiple dans ses opérations. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXXVI, *passim*. On fera l'application des mêmes termes, par une manière de parler dont l'analogie avec la précédente n'échappera à personne, au contenu de la révélation et à ce qu'on en peut déduire. Les vérités expressément ou équivalentement révélées par Dieu le sont formellement; les déductions théologiques qu'on en peut tirer ne sont révélées que virtuellement. Voir EXPLICITE, t. V, col. 1869. Voir aussi, *loc. cit.*, l'opposition *formellement-généralement*.

5° *Formaliter-fundamentaliter*; on trouve aussi : *radicaliter*. — Les possibles, considérés en Dieu, dépendent de l'essence divine fondamentalement ou radicalement, et formellement de l'intelligence divine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XV, a. 4; voir ESSENCE, t. V, col. 833. Voir aussi gloire *formelle*, gloire *fondamentale*, à l'art. GLOIRE.

Schüz, *Thomaslexicon*, Paderborn, 1895, art. *Formaliter*; S. Thomas, *Opera omnia*, Parme, 1873, t. XXV, *Index*, art. *Formale*.

A. MICHEL.

FORMOSE, pape (891-896). — I. Actes. II. Appréciation.

I. ACTES. — Formose naquit vers 816, probablement à Rome. Il fut nommé évêque de Porto, en 864 ou 865, par Nicolas I^{er}, et envoyé, en 866, chez les Bulgares pour répondre à l'appel du roi Boris ou Bogoris, qui avait résolu la conversion de son peuple au catholicisme. Formose réussit pleinement dans sa mission, et cela avec une rapidité que Photius lui-même compare à celle de la foudre, *Epist.*, XIII, P. G., t. CII, col. 724; en moins de deux ans il avait établi partout la foi chrétienne. Il inaugura en même temps sa lutte contre le parti photien, bannissant tout ce qui était byzantin, personnes et coutumes, rejetant le mariage des prêtres, substituant le rite latin au rite grec. Boris demanda, avec insistance, à Nicolas I^{er} d'abord et, plus tard, à Adrien II, d'en faire le chef suprême de la hiérarchie ecclésiastique en Bulgarie; ces papes

refusèrent pour ce motif que Formose était déjà évêque et que les translations d'un siège épiscopal à un autre étaient interdites. Voir t. II, col. 1180, sur les suites de cette résistance et la perte pour l'Église romaine de la mission bulgare. Le 13 novembre 867, Nicolas I^{er} mit fin à la légation de Formose ; peu après, Formose entra à Rome triomphalement. Le 5 janvier 868, il fut l'un des évêques qui consacrèrent les compagnons des apôtres des Moraves, les saints Cyrille et Méthode. Cf., sur cette date, A. Lapôtre, *Revue des questions historiques*, Paris, 1880, t. XXVII, p. 413, note 4.

Adrien II, successeur de Nicolas I^{er}, apporta, dans les affaires religieuses, un esprit de conciliation. Deux partis s'étaient dessinés : d'une part, les partisans de Nicolas I^{er}, ou nicolaïtes, comme les appelaient leurs adversaires ; d'autre part, les mécontents, ceux que la justice du pontife avait frappés. Or, le bruit courut qu'on allait réunir un concile et revenir sur les anciennes décisions de Nicolas. Les nicolaïtes furent consternés, et leurs ennemis chantèrent victoire. En réalité, Adrien, acquis aux idées de pacification et de miséricorde, tout en protestant de son attachement à la mémoire de son prédécesseur, se demandait si quelques concessions ne seraient pas utiles. N'y avait-il pas lieu, en particulier, de replacer dans leur première dignité Gunther, archevêque de Cologne, et Zacharie, évêque d'Anagni, déposés par le pape Nicolas, et de consentir à la demande en séparation présentée par Thietberge, l'infortunée épouse de Lothaire II ? N'osant prendre sur lui de trancher ce double cas, Adrien en saisit un synode, qui se tint à Rome, du 15 au 31 juillet 869. Le pape resta en dehors des délibérations, se réservant le droit d'approuver ou d'improver la sentence. Ainsi, du moins, les choses sont présentées dans un mémoire fort remarquable du P. Lapôtre, *Hadrien II et les fausses décrétales*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1880, t. XXVII, p. 377-431, qui paraît avoir établi que Formose fut l'âme du parti nicolaïte, et qu'il prononça un discours important, attribué à tort à Adrien lui-même par le premier éditeur du texte complet de ce discours, F. Maassen, *Eine Rede des Papstes Hadrian II vom Jahre 869*, Vienne, 1873. C'est « un plaidoyer nicolaïte, où l'on retrouve nettement marqués les deux sentiments qui caractérisent les hommes de ce parti : respect absolu pour le dernier pontificat et ses décisions sévères, défiance à l'égard du nouveau règne et de sa politique d'accommodements. » Lapôtre, p. 410. Conformément à ce que l'orateur proposait à titre de limite extrême des concessions et de pis-aller, l'assemblée décida de renvoyer les débats à l'examen d'un concile, auquel assisteraient les évêques des pays intéressés. Adrien adopta cette solution, et nous savons par Hincmar, *Annales*, an. 869, P. L., t. CXXV, col. 1246, que Formose fut délégué dans les Gaules, afin d'y préparer la tenue d'un concile général qui aurait lieu à Rome le 1^{er} mars de l'année suivante. La mort soudaine de Lothaire tira le pape Adrien d'embarras.

Formose brigua-t-il le souverain pontificat à la mort d'Adrien II ? Peut-être. Quoi qu'il en soit, le successeur d'Adrien, Jean VIII, ne fut pas d'abord mal disposé à l'égard de Formose ; en 875, il le chargea d'aller offrir à Charles le Chauve la couronne impériale. Mais il ne voulut pas que Formose s'immiscât dans les affaires bulgares. En 876, ce fut une disgrâce terrible. A la suite de compétitions d'influence qui s'étaient exercées auprès du pape, le parti hostile à Formose avait eu le dessus. Quelques-uns des amis de l'évêque de Porto devaient être jugés dans un concile, et il était probable que lui-même serait mis en cause. Au lieu d'attendre la sentence, Formose et ses amis s'en-

fuirent de Rome, la veille du jugement. Immédiatement, le 19 avril, le pape déposa et excommunia Formose, au concile du Panthéon, l'accusant : 1° d'avoir fait jurer à Boris de ne jamais accepter d'autre archevêque de l'Église bulgare que lui ; 2° d'avoir travaillé à se faire élire pape, et à passer ainsi d'un siège épiscopal à un autre ; 3° de s'être enfui ; 4° d'avoir conspiré contre l'empereur Charles le Chauve au profit de la famille de Louis le Germanique. Cf. Jean VIII, *Epist.*, XXIV, P. L., t. CXXVI, col. 676. Les deux premiers griefs avaient au moins quelque apparence de fondement. Quant à avoir été l'ennemi déclaré de Charles le Chauve, le fait que Formose se retira, après sa disgrâce, non en Germanie, mais en France, prouve que l'imputation était inexacte. La fuite de Formose s'expliquait par le souci de sa sécurité. Pour ce même motif, le pape l'ayant sommé de rentrer à Rome, il fit la sourde oreille. Jean VIII le condamna de nouveau, et notifia cette condamnation à Charles le Chauve. Il y a plus, au concile de Troyes (878), le pape réitéra sa sentence ; Formose, en habits laïques, accroupi aux pieds de Jean VIII, dut écrire, sous sa dictée, l'engagement de supporter jusqu'à sa mort la dégradation et l'exil.

Une réaction se produisit après le pontificat de Jean VIII. Marin I^{er} (882-884) rappela Formose à Rome et le réintégra dans ses dignités. Formose et ses amis continuèrent à bénéficier de ce retour de faveur pendant les pontificats d'Adrien III (884-885) et d'Étienne V (885-891). Ils en profitèrent pour lacérer le registre des lettres de Jean VIII, détruire le cahier contenant les lettres de la neuvième indiction, parmi lesquelles se trouvaient celles que Jean VIII avait écrites contre eux, et emporter les cahiers des indications suivantes. Cf. la démonstration du P. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, Paris, 1895, p. 25-29, 164. Le revirement de fortune fut aussi complet que possible quand Formose fut élu pape (septembre 891).

Il suffit de mentionner les interventions de Formose pour la conservation et la diffusion du christianisme en Angleterre, P. L., t. CXXIX, col. 846-848, et au nord de l'Allemagne, P. L., t. CXXIX, col. 840-841, 842-845 ; cf. G. Dehio, *Geschichte des Erzbistums Hamburg-Bremen*, Berlin, 1877, p. 99, et les peintures dont il enrichit Saint-Pierre de Rome (une partie s'est conservée jusqu'au commencement du XVII^e siècle. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, p. 227). Formose se heurta aux plus graves difficultés. D'abord, il eut affaire à Photius. Jean VIII avait réussi à assoupir, sinon à éteindre les prétentions grecques. Elles se ranimèrent du temps de Marin I^{er} et, plus encore, sous le pontificat de Formose. Autant Jean VIII avait usé de conciliation pour réduire le schisme, autant Formose déploya de rigueur. Contre Photius et ses ordinations il renouvela toutes les condamnations d'autrefois. Cf. sa lettre de 892, *ad Stylianum Neocesareæ Euphrasie provincie episcopum*, P. L., t. CXXIX, col. 839-840. Photius devint un ennemi irréductible de l'Église romaine. En Occident, Formose se trouva dans une situation fort complexe ; il avait à compter avec deux puissances, la nouvelle royauté d'Italie constituée par le duc Guy de Spolète, qu'Étienne V avait sacré empereur, en 891, et la royauté de Germanie, détenue par Arnulf et héritière de la tradition carolingienne. Formose fut contraint de sacrer empereur Lambert, fils de Guy, associé à son père (892), et de prodiguer au père et au fils des protestations de fidélité. Mais il redoutait cette maison de Spolète, qui apparaissait comme un péril pour l'indépendance de l'Église. Il invita Arnulf à venir s'emparer de la couronne d'Italie et de la dignité impériale. Une première expédition fut infructueuse (894). Arnulf reparut en Italie, entra à Rome et fut sacré empereur

(896). Guy était mort (894); sa veuve, l'implacable Agiltrude, et son fils Lambert soutinrent la lutte et attendirent Arnulf dans le château fort de Spolète. Avant d'arriver à Spolète, Arnulf fut atteint de paralysie. C'était l'effondrement des espérances du pape. Formose, octogénaire, ne résista pas au choc; il mourut le jour de Pâques, 4 avril 896.

Agiltrude se vengea d'une manière épouvantable. Elle reprit possession de Rome au commencement de 897. Sous sa pression, le faible Étienne VI fit exhumer le cadavre de Formose, déposé dans la tombe depuis neuf mois, et, ayant ordonné de l'installer avec les habits pontificaux devant une assemblée synodale, procéda à un procès en forme, qui aboutit à une condamnation absolue de Formose, à l'annulation de ses actes, au dépouillement des insignes dont on avait affublé le cadavre. Plus encore que d'Agiltrude peut-être faut-il voir des haines de Romains dans cet attentat sans nom; ce qui est incontestable, c'est que la populace s'empara du cadavre ignominieusement traité et le jeta dans le Tibre. Plusieurs papes réhabilitèrent Formose, notamment Théodore II (897) et Jean IX (898). Mais Serge III (904-911) et Jean X (914-928) tinrent pour Étienne VI et son « concile cadavérique ». Voir t. v, col. 979-980. De là des controverses aiguës sur la validité de la consécration pontificale de Formose et des ordinations faites par lui et par les évêques qu'il avait consacrés, et, en général, sur les conditions de validité des ordinations, et sur les réordinations qui suivirent. Cf. L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

II. APPRÉCIATION. — Formose eut des qualités éminentes. Les contemporains parlent de sa science, de ses vertus, de la pureté de ses mœurs, de l'austérité de sa vie. Entre autres choses, ils mentionnent le cilice qu'il avait encore en mourant, « si bien que, dans l'horrible synode qui eut lieu neuf mois après dans la basilique de Saint-Pierre, lorsque les exécuteurs de la sentence se mirent à arracher les vêtements pontificaux de son cadavre, il leur vint dans les mains, avec des morceaux de chair, les restes de ce rude cilice. » A. Lapôte, *Le pape Jean VIII*, p. 43-44. Formose était de la race des forts. Il fut dépourvu de souplesse, de condescendance, et il semble n'avoir pas échappé à l'ambition. Il est impossible de dire la mesure dans laquelle il encouragea l'obstination de Boris à le vouloir pour archevêque; certainement il se prêta aux démarches royales, s'il ne les provoqua point, et par là il contribua, sans le vouloir, à détacher de l'Église romaine et à orienter vers Byzance la jeune chrétienté bulgare qu'il avait brillamment établie. En arrachant au registre de Jean VIII les cahiers des dernières années du pontificat, qui contenaient les lettres favorables à la liturgie slave et aux institutions moraves, les formosiens rendirent possible l'erreur d'Étienne V se laissant duper par un faussaire, croyant que Jean VIII avait toujours interdit la liturgie slave et l'interdisant à son tour (885); l'accession du slavisme à l'Église catholique souffrit très fort de la prohibition des usages nationaux, et l'œuvre des saints Cyrille et Méthode en fut compromise pour des siècles. Toutefois rien ne prouve que Formose ait convié directement avec le faussaire Wiching et ses affidés. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il était de ceux qui ne ménagent guère les susceptibilités même acceptables. Jean VIII, dont le P. Lapôte a dessiné avec un relief si vigoureux l'imposante figure, avait compris la nécessité d'être conciliant pour avoir raison du schisme byzantin. Ses procédés pacificateurs paraissent avoir obtenu d'importants résultats. Formose, rigide comme une barre de fer, irrita Photius; ce fut un grand malheur, comme on le vit dans la suite. En Occident, Formose, tiraillé entre la maison de Spolète et celle

d'Allemagne, donne, de prime abord, l'impression d'avoir usé d'une duplicité calculée, d'une politique à double face. Si l'on y regarde de près, on est porté à admettre que « ces étonnantes variations ne sont pas nécessairement la conséquence d'un plan arrêté d'avance dans l'esprit de Formose, » et même que « le principe de cette mobilité doit être cherché plutôt à Spolète qu'à Rome. » A. Lapôte, *Le pape Jean VIII*, p. 180-181; cf. p. 181-189.

En somme, Formose est une personnalité puissante, un caractère de trempe énergique. Il eut des dons de premier ordre. Mais il fut trop d'une pièce. Il ne sut pas se plier à certaines exigences des temps difficiles qu'il traversa. La vraie force, celle des doux, lui manqua. La dignité de sa vie le rendit très haut dans l'histoire des papes du x^e siècle. L'horreur tragique de sa destinée inspire une sympathie douloureuse et admirative, qui apparaît déjà dans ces vers que lui consacrait Flodoard, *De Christi triumphis apud Italiam*, l. XII, c. v, P. L., t. cxxxv, col. 830 :

*tolerans discrimina plurima, promptus,
Exemplum tribuens ut sint adversa ferenda
Et bene viventi metuenda incommoda nulla,*

et dans la légende, rapportée par Luitprand, *Antapodesis*, l. I, c. cxxxi, P. L., t. cxxvi, col. 804 : quand le corps de Formose réhabilité fut retrouvé et porté à Saint-Pierre, les images des saints s'inclinèrent vers lui.

Le discours, que le P. Lapôte regarde comme l'œuvre de Formose avant le pontificat, affirme le principe de la supériorité du pape sur une assemblée particulière des évêques et le privilège attaché à la chaire apostolique de n'être jugée par aucun tribunal. Cette doctrine n'était nouvelle pour personne. Mais deux choses méritent d'être signalées. D'abord l'insistance et la force avec lesquelles l'orateur proclame les droits du Saint-Siège, *a qua nemo est appellare permissus, de cujus judicio retractari non licet, cujus sententia debet fine tenus insolabilis permanere*, édit. F. Maassen, *Eine Rede des Papstes Hadrian II*, p. 23. Ensuite les nombreux emprunts qu'il fait aux fausses décrétales : plus de trente textes, attribués à dix-sept papes, disposés selon le même ordre que dans la collection pseudo-isidorienne, et terminés par un extrait de la préface d'Isidore Mercator. Il n'y a plus à démontrer que le pouvoir suprême du pape n'est pas une innovation due aux fausses décrétales. Voir t. iv, col. 219. Mais il est intéressant de noter un emploi aussi large de ces pièces apocryphes environ vingt ans après leur apparition. Ajoutons qu'un bon juge, P. Fournier, *Étude sur les fausses décrétales*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1907, t. viii, p. 50, estime que, quel que soit l'auteur de la première partie du discours, la deuxième partie, celle précisément où apparaissent les citations des fausses décrétales, en est distincte; ce serait « une production italienne datant probablement de la fin du ix^e siècle. »

I. ŒUVRES. — Les lettres de Formose se trouvent dans P. L., t. cxxix, col. 837-848, et plus complètement dans P. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., Leipzig, 1885, n. 3473-3508, t. i, p. 435-439; cf. t. ii, p. 705, 746. Le discours que le P. Lapôte croit avoir été prononcé par Formose au concile de Rome (869) a été publié en partie par L. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1733, t. ii b, p. 135-140, et entièrement par F. Maassen, *Eine Rede des Papstes Hadrian II vom Jahre 869, die erste umfassende Benutzung der falschen Decretalen*, Vienne, 1873 (extrait des *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, 1872, t. lxxii, p. 521-554). L'attribution à Formose n'est pas admise par tous : voir l'exposé de la controverse et la bibliographie de la question par H. Schrörs, *Eine vermeintliche Konzilsrede des Papstes Hadrians II*, dans l'*Historisches Jahrbuch*, Munich, 1901, t. xxii, p. 23-36, et E. Seckel, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1905, p. 290-291.

II. SOURCES. — *Le Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, Paris, 1892, t. II, p. 161, 165, 175, 183, 185, 227 (cette notice ne reproduit que la recension du xv^e siècle du texte du *Liber pontificalis* de Pierre-Guillaume (1142), p. 353); Photius, *Epist.*, I, I, epist. XIII, c. IV, P. G., t. CII, col. 724 (un autre passage de Photius, *De Sancti Spiritus mystagogia*, c. LXXXVIII, col. 377, semble viser non le sort de Nicolas I^{er}, comme l'a cru Hergenröther, mais la tragédie qui se joua autour du cadavre de Formose; cf. A. Lapôte, *Le pape Jean VIII*, p. 69, n. 1); Flodoard, *De Christi triumphis apud Italian*, I, XII, c. V, P. L., t. CXXXV, col. 825-830 (cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. X-XI), et *Historia ecclesiae Remensis*, I, IV, c. I-III, col. 266-271; Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum anglorum*, I, II, c. CXXIX, et *De gestis pontificum anglorum*, I, I, P. L., t. CLXXXIX, col. 1093-1094, 1471-1472; cf. P. L., t. CXXIX, col. 848-854; et, parmi les annalistes et chroniqueurs, Hincmar, *Annales*, an. 869, P. L., t. CXXV, col. 1246; les *Annales Fuldenses*, dans Pertz, *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, Hanovre, 1829, t. I, p. 409; Marianus Scotus, *Chronicon*, an. 918, P. L., t. CXLVII, col. 775-776, etc. Toute la littérature du débat relatif à la personne et aux actes de Formose a été étudiée par E. Dümmler, *Auxilium und Vulgarium. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstums im Anfang des zehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1866: les principales sources sont Jean VIII, *Epist.*, XXV, CXXX, P. L., t. CXXVI, col. 675-689, 781; le concile de Troyes tenu par Jean VIII (878), Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. IX, col. 311; deux synodes de Rome et de Troyes apocryphes, mais fabriqués probablement avec des documents authentiques, Dümmler, p. 156-161; le concile de Rome sous Jean IX (904), Labbe, t. IX, col. 502-506 (édition plus complète dans Mansi, *Concil.*, Venise, 1773, t. XVIII, col. 221-226); les écrits d'Auxilius, prêtre d'origine franque, composés à Naples, à savoir: *In defensionem ordinationis papae Formosi*, Dümmler, p. 59-85; *De ordinationibus a Formoso papa factis*, P. L., t. CXXIX, col. 1053-1074, Dümmler, p. 107-116 (rédaction un peu plus étendue); *Tractatus qui infensor et defensor dicitur*, P. L., t. CXXIX, col. 1073-1102; *Libellus in defensionem Stephani episcopi (sc. Neapolitani) et praefate ordinationis*, Dümmler, p. 96-105; Eugène Vulgarius, *De causa formosiana libellus*, Dümmler, p. 117-139, et *Libellus super causa et negotio Formosi papae*, P. L., t. CXXIX, col. 1103-1112 (publié à tort sous le nom d'Auxilius); l'écrit anonyme *Invectiva in Romam pro Formoso papa*, dans E. Dümmler, *Gesta Berengarii imperatoris, Beiträge zur Geschichte Italiens im Anfang des zehnten Jahrhunderts*, Halle, 1871, p. 137-154; diverses lettres et pièces de vers, Dümmler, *Auxilium und Vulgarius*, p. 139-156.

III. TRAVAUX. — Parmi les anciens historiens, Baronius, *Annales ecclesiastici*, an. 891-897, 904; parmi les modernes, Dümmler, *Auxilium und Vulgarius*, Leipzig, 1866; C.-J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1879, t. IV; trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, p. 383-390, 433-443, 611-612, 647-650, 708-719; A. Lapôte, *Hadrien II et les fausses décrétales*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1880, t. XXVII, p. 377-431, et *Le pape Jean VIII (872-882)*, Paris, 1895, p. 25-29, 59-61, 178-191 (ces pages remarquables font regretter que *Le pape Formose*, Paris, 1885, du même auteur, n'existe pas en librairie); Knöpfler, dans *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1886, t. IV, p. 1619-1623; J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII*, Bonn, 1892; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1896, t. I, p. 462-464, 472-483, 491-493, 497; C. Mirbt, dans *Realencyclopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, p. 127-129; L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 143-145, 152-163; les ouvrages indiqués par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*, I. Bio-bibliographie, 2^e édit., col. 1543.

F. VERNET.

FORNARI MARTIN, jésuite italien, né à Brindisi en 1547, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1564, enseigna pendant près de vingt-cinq ans la théologie morale à Padoue, Naples et Rome, où il mourut dans la maison professe le 27 septembre 1612. Son *Institutio confessoriorum* est célèbre. Imprimée à Rome en 1607, elle eut aussitôt une série d'éditions en France et en Allemagne. On a aussi du P. Fornari *Examen ordinandorum*, Rome, 1670 et des *Annotationes et additiones de sacro ordine*, qui font suite à l'*Instructio*

sacerdotum du cardinal Tolet, Rome, 1608. Ces divers ouvrages ont été traduits en italien, en français et en espagnol.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 890; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 611; Santagata, *Istoria della prov. di Napoli*, t. III, p. 452 sq.

P. BERNARD.

FORNICATION. — I. Notion. II. Espèces. III. Gravité. IV. Conséquences.

I. NOTION. — 1^{re} Définition. — Étymologiquement, le nom latin de *fornicatio* a été donné par les écrivains de l'Église latine aux relations avec les prostituées, parce qu'on appelait à Rome et à Pompéi *fornices* (de *fornix*, voûte, chambre voûtée) les chambres basses où on descendait de la rue et qui servaient de lieux de prostitution. Art. *Fornix*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Paris, 1896, t. II, p. 1264, et dans *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, Stuttgart, 1910, t. VII, col. 11. La fornication est définie par les théologiens : *Copula soluti cum soluta, ex mutuo consensu*; c'est l'union sexuelle accomplie avec consentement mutuel, par deux personnes libres de lien.

Ainsi, la fornication se distingue des fautes charnelles que l'on comprend sous le nom générique de péchés de luxure consommée. Saint Matthieu qualifie de cette façon même le crime d'adultère : *Quicumque dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari*, v, 32. Voir J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1892, t. I, p. 226-230; M. Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, t. II, col. 310. Mais la définition commune circonscrit la notion de ce crime et lui assigne les limites de la simple fornication, telle que l'entendent les moralistes et telle que nous l'envisageons ici.

Le terme *copula* indique le genre qui assimile cet acte avec tous ceux qui ont trait à la génération par l'union sexuelle complète. Si l'acte était volontairement interrompu, il prendrait le caractère d'un attentat contre nature et ne serait plus la fornication elle-même. Les autres termes de la définition ont pour objet de classer ce péché dans son cadre spécial. Les mots *consensu mutuo* écartent toute idée de violence, qui tendrait à faire confondre la fornication avec le rapt ou le viol. Les expressions *soluti cum soluta* signifient que les coupables sont libres de tout lien provenant du mariage, de la parenté, de l'affinité, du vœu et des ordres sacrés, car, dans ces cas, il ne saurait plus être question de la simple fornication, mais bien, respectivement, de l'adultère, de l'inceste et du sacrilège.

Plusieurs théologiens exigent que, pour justifier la définition de la simple fornication, la faute ait été commise avec une personne déjà compromise. Si le péché, disent-ils, a lieu avec une personne encore vierge, ce n'est plus le cas de fornication, mais cette défloration spécifique connue sous le nom de *stupre*. Voir plus loin.

2^o Erreurs. — Plusieurs erreurs ont été soutenues, en divers temps, à propos du caractère intrinsèque de la fornication au point de vue de sa moralité, ou plutôt de son immoralité.

Les païens et, sous l'influence de leurs doctrines, certains gnostiques, les nicolaites, prétendaient que les unions libres n'étaient prohibées par aucune loi. La simple fornication passait pour chose indifférente et les moralistes se contentaient de blâmer les excès. Dans les *Adelphes* de Tércence, I, 2, 21, Micion exprime en ces termes la pensée des Grecs et des Romains : *Non est flagitium, mihi crede, adolescentulum scortari*. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 3, P. G., t. VIII, col. 586; S. Ambroise, *In Epist. ad Rom.*, I, 29, 30,

P. L., t. XVII, col. 62. En Orient, les temples de certaines divinités abritaient ce désordre moral. Cf. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e édit., Paris, 1905, p. 130, 241, 444. Au xvi^e siècle, les anabaptistes, et de nos jours les libres-penseurs, proclament la parfaite légitimité des pratiques de ce genre. Durand de Saint-Pourçain, le *doctor resolutissimus*, sans tomber dans une erreur aussi grossière, a soutenu que, de droit naturel, la fornication constituait seulement une faute vénielle : si elle est considérée comme mortelle, c'est par suite des sanctions de la loi positive.

Enfin, Caramuel, *Theol. moral.*, l. III, n. 1600, et quelques autres théologiens se sont efforcés de démontrer que le péché de luxure n'était point intrinsèquement mauvais : il était condamnable parce que le droit positif l'interdisait, en vue des désordres qu'il pouvait introduire dans la société.

3^e *Doctrine commune.* — Tous les théologiens établissent comme vérité révélée et de foi catholique que la simple fornication est intrinsèquement mauvaise et constitue une faute grave. Ils s'appuient sur son opposition foncière à la loi divine et naturelle. Aussi concluent-ils qu'en aucun cas, il n'est permis de s'y livrer, parce qu'elle n'est pas mauvaise seulement en raison d'une prohibition positive, mais qu'elle est prohibée à cause de sa malice essentielle. De telle sorte que, même dans les cas de mutuel consentement, chaque acte renouvelé entraîne l'obligation de l'aveu sacramentel réitéré.

1. *Preuves scripturaires.* — Les oracles sacrés sont formels. *Attende tibi ab omni fornicatione; et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Tob., iv, 13. Le saint patriarche Tobie qualifie de crime l'infidélité conjugale. *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel. Non offeres mercedem prostibuli, nec pretium canis in domo domini tui...*, quia abominatio est utrumque apud Dominum Deum tuum. Deut., xxiii, 17, 18. En déchargeant les chrétiens, convertis de la gentilité, des pratiques juives, les apôtres, dans la réunion de Jérusalem, leur imposent toutefois l'abstention de la fornication. Act., xv, 29. Le mot *πορνεία* n'a probablement pas dans cette décision la signification juive de mariages mixtes ou de mariages à des degrés prohibés qu'on lui donne quelquefois; il faut plutôt l'entendre au sens ordinaire, puisque la lettre de l'assemblée était adressée à des gentils, qui n'étaient pas initiés au langage des écoles juives, et avait pour but d'écartier de leur vie ce qui était regardé comme une trop criante abomination. J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 93; K. Six, *Das Apostel-decret*, Inspruck, 1912, p. 39-40; F. Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911, p. 476. Saint Paul qualifie les hommes coupables de ce forfait comme dignes de mort : *repleti fornicatione... digni sunt morte.* Rom., i, 29, 32. Il écrit rudement aux Corinthiens : *Neque fornicari... neque adulteri*, etc., *regnum Dei possidebunt.* I Cor., vi, 9.

2. *Décisions des papes et des conciles.* — Au commencement du xiv^e siècle, parmi les rêveries des bégards et des frères du libre esprit, on relevait la proposition suivante : *Mulieris osculum, cum ad hoc natura non inclinat, est mortale peccatum; actus autem carnis, cum ad hoc natura inclinat, peccatum non est : maxime cum tentatur exercens.* Le concile de Vienne frappe d'anathème ces extravagances. Clémentines, *De hæc.*, c. iii, *Ad nostrum*, l. V; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 477. Innocent XI condamna la thèse qui soutenait que la fornication n'était pas intrinsèquement mauvaise : *Tam clarum videtur fornicationem secundum se, nullam involvere malitiam et solum esse malam quia interdicta, ut contrarium, omnino rationi dissonum videatur.* Cette audacieuse affirma-

tion, ainsi proscrite, a réapparu depuis, surtout de nos jours, sous des formes variées. Mais la saine raison, loin de la favoriser, la réprouve et toute illusion sur ce point est impossible.

3. *Arguments de raison.* — Dans le passage cité de la I^{re} Épître aux Corinthiens, l'apôtre excluait du ciel ceux qui se livraient à la fornication. Or, continuant son enseignement moral, saint Paul ajoute : « Vous vous êtes rendus coupables de ces crimes; mais vous avez été purifiés, sanctifiés, justifiés en Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Les Corinthiens, avant leur conversion, étaient livrés à toutes les pratiques idolâtriques : ils ne considéraient pas la fornication comme faute grave. Or l'apôtre leur déclare que, de ce fait, ils étaient exclus du ciel et que leurs âmes, souillées de ce crime, avaient été purifiées, sanctifiées, justifiées, par les mérites du Sauveur et qu'ils ne devaient plus le commettre. Le raisonnement de l'apôtre montre la malice inhérente à ce péché, qui rend indignes du ciel ceux qui s'y livrent.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cliv, a. 2, donne à ce sujet une raison fondamentale que nous résumons en ces termes. Les actes de la génération ont pour but, non seulement de procréer le corps de l'enfant, mais de pouvoir permettre son instruction et son éducation morale. Tout procédé qui nuirait à ce double objectif troublerait l'ordre naturel établi par le créateur; or, la fornication est loin de favoriser le progrès du chiffre de la population; bien plus, la vie de désordre ne permet pas à ceux qui s'y livrent de pourvoir à l'éducation de leur progéniture d'occasion. Le père ou la mère y fait défaut, et souvent, tous les deux, alors que, cependant, l'instinct naturel réunit la plupart des créatures inférieures elles-mêmes, en société temporaire, tant que leur progéniture a besoin d'être nourrie et protégée par ses deux auteurs. Par conséquent, ce qu'on appelle aujourd'hui les unions libres constitue un attentat direct au droit naturel, un désordre essentiellement criminel.

On a voulu ruiner cette argumentation, en imaginant le cas d'une entente mutuelle qui aurait pour objet l'éducation de l'enfant. L'argument est sans valeur. D'abord, dans la plupart des cas, les intéressés, surtout parmi les classes populaires, ne pensent point à ce détail. En outre, les lois générales ne visent que les situations ordinaires, celles qui doivent être conformes aux règles providentielles : elles ne peuvent pas s'occuper des exceptions qui peuvent se produire ou non : *id quod cadit sub legis determinatione judicatur secundum id quod communiter accidit et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.* S. Thomas, *ibid.* D'ailleurs, l'adoption de ces mesures préventives indique que les situations irrégulières, considérées en elles-mêmes, sont impuissantes à réaliser le but de la nature.

4^e Une proportion arithmétique, établie entre les autres fautes commises contre Dieu et le prochain et le péché de fornication, complètera la notion de cette dernière.

La fornication simple ne revêt pas le caractère odieux des fautes opposées aux vertus théologales. En effet, les péchés sont caractérisés par leur opposition au bien prescrit par la vertu correspondante. Les fautes contre la religion ou les vertus théologales blessent Dieu lui-même, le souverain bien. La simple fornication lèse directement les droits de l'homme, comme nous l'avons prouvé, et seulement, par voie de conséquence, l'autorité du législateur suprême.

La fornication simple n'est pas non plus criminelle, comme l'homicide. Par son attentat, l'assassin s'attaque à la vie présente, réelle, de la victime. Le fornicateur ne met en péril que l'existence régulière

d'une créature à venir. En outre, le forfait commis par l'homme est irréparable; les conséquences de la fornication peuvent se réparer, tant au point de vue moral que matériel.

Mais la fornication simple est plus gravement coupable que le vol. Ce dernier acte trouble l'homme dans la possession des biens temporels; la fornication porte atteinte aux droits supérieurs de l'âme. De plus, si le vol blesse la vertu de justice, la fornication blesse les deux vertus de tempérance et de justice.

5° L'interdiction de la fornication étant ainsi fondée sur le droit naturel, l'ignorance invincible peut-elle être admise au sujet de son caractère criminel? A s'en rapporter au système traditionaliste, il faudrait, sans hésitation et sans restriction, affirmer que pareille ignorance, non seulement peut exister théoriquement, mais qu'elle existe de fait. Les philosophes traditionalistes posent en principe que, sans la révélation divine, l'homme ne peut connaître aucune vérité morale. Or, il existe encore des contrées où la prédication évangélique n'a pas pénétré, où, par ailleurs, la révélation primitive est oblitérée. Par conséquent, la vérité sur le caractère de la fornication simple peut être parfaitement ignorée, et ceux qui pratiquent ce vice sont excusables.

Nous n'avons pas à insister ici sur ce principe, qui est faux et qui a été condamné par l'Église, pas plus que sur la conséquence inadmissible qui s'en déduit logiquement.

La question concernant l'ignorance invincible de l'immoralité de la fornication rentre dans cet ordre de problèmes qui concerne l'ignorance même de la loi naturelle : à savoir, les principes de la loi naturelle peuvent-ils être ignorés? Ou bien il s'agit des règles touchant les principes les plus universels inscrits par le créateur au fond de tous les cœurs, comme, par exemple, les axiomes qui ne souffrent pas contestation : il faut éviter ce qui est mal; il ne faut point faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas que l'on fit à soi-même; il faut respecter les supérieurs. Ou bien il est question des règles de conduite qui se déduisent immédiatement et sans difficulté de ces principes évidents; par exemple : il faut respecter le bien d'autrui; il ne faut pas recourir au mensonge. Les philosophes et les théologiens rangent, dans cette seconde classe de vérités faciles à découvrir, la défense de commettre la fornication. Ou bien, enfin, il s'agit de ces préceptes qui ne découlent des vérités évidentes que par voie de raisonnement laborieux, par l'intervention des autorités constituées, telles que la législation concernant la loi des contrats et celle de la transmission des héritages.

Nul doute que l'erreur ne se produise fréquemment pour les principes de cette troisième catégorie. L'ignorance, même invincible, doit être admise dans ce cas. Mais il n'en va pas de même pour les préceptes de la première et de la seconde classe, pour peu que l'homme qui y est obligé jouisse de l'usage de la raison. Les lois primordiales de la nature et leurs conséquences immédiates sont, au point de vue moral, des règles essentielles, comme les axiomes premiers sont les bases de toute démonstration spéculative. Saint Thomas dit à ce sujet : *Quisque statim probet audita*. In IV Sent., l. III, dist. XXX, q. II, sol. 2^a. Il suffit d'énoncer ces propositions pour qu'aussitôt chacun en connaisse le bien-fondé. L'opposition de la fornication avec les préceptes de la loi naturelle est de cette espèce. Donc, en principe, son ignorance ne saurait être admise.

Ajoutons aux preuves antérieures celle qui se déduit encore de saint Paul, lorsqu'il déclare *inexcusables* les païens qui se plongeaient dans les désordres de ce genre, bien qu'ils ne connussent pas la loi évangé-

lique. Rom., I, 20. Quelques moralistes de l'antiquité, quoique dépourvus des lumières de la révélation, réprouvaient le désordre. Tacite et Suétone fustigent à ce sujet la licence de la société romaine. Cicéron cingle vigoureusement le proconsul Verrès pour le même motif. Toutefois, ils réprimaient plutôt les excès que la faute elle-même.

Le soin qu'on met ordinairement à entourer de mystère un pareil désordre prouve que le verdict de la conscience proteste au fond des cœurs. Et lorsque le vice tout-puissant ou impuni affronte la lumière du jour, les témoins ne manquent jamais de dire : C'est un défi jeté à la pudeur publique.

L'ignorance invincible ne saurait donc être admise en thèse générale. Seule l'ignorance vincible, qui n'atténue pas la culpabilité, peut être source de ce désordre. Et les causes de cette ignorance sont les préjugés admis de confiance, les mauvaises habitudes contractées, l'inertie à combattre les penchants déréglés. Saint Thomas dit excellemment à ce sujet : *Ad legem naturalem pertinent primo quidem quedam principia communissima, quæ sunt omnibus nota..., quedam autem secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinque principijs. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali... Quantum vero ad alia præcepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos : sicut apud quosdam non reputabatur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam dicit apostolus ad Romanos. Sum. theol., I^a II^a, q. xciv, a. 6.*

Les écrivains qui démoralisent le public, les romanciers, les auteurs de pièces de théâtre qui, dans les époques de décadence, favorisent les vices, provoquent au désordre, sous prétexte de la nécessité de donner libre essor aux penchants naturels, trouvent ici leur condamnation justifiée : ils ne préconisent pas les inclinations conformes à la nature rationnelle, mais bien les instincts invouables.

6° A la simple fornication se rattachent le concubinage, voir ce mot, et la prostitution. La prostitution est l'état de vie des femmes qui se livrent à tout venant. Les théologiens la distinguent de la fornication simple et lui reconnaissent un degré plus accentué de criminalité. C'est qu'en effet ce genre de désordre fait obstacle non seulement à la bonne éducation des enfants, mais même, comme le prouve l'expérience, à leur procréation. En règle générale, ces femmes restent stériles. Néanmoins, selon les théologiens, il n'est pas besoin de déclarer en confession qu'on a eu rapport avec une personne de ce genre, parce que cette circonstance ne change pas l'espèce et n'est pas notablement aggravante.

1. Des hommes pervers ont voulu arguer contre l'interdiction de la prostitution, en disant que jamais Dieu ne l'aurait tolérée, si elle eût été un mal intrinsèque. Or non seulement il l'a autorisée, mais il l'a prescrite au prophète Osée, I, 2 : *Vade, sume tibi uxorem fornicariam, et fac tibi filios fornicationum*.

Les redoutables sanctions formulées si fréquemment dans les Écritures contre ce désordre eussent dû tenir en garde contre une pareille interprétation, qui met en opposition trop flagrante le texte inspiré avec lui-même. Aussi, est-il facile de conclure que, dans cette occurrence, Dieu n'ordonna pas à Osée d'aider la prostituée qu'il devait épouser à continuer son métier, mais au contraire à y mettre fin en la prenant pour sa femme. Dans un but allégorique, afin de faire voir que le ciel adoptera des hommes rebelles à la loi divine, pour les convertir, le Seigneur

prescrivait au prophète d'épouser une femme coupable, en contractant une union normale. Aussi, saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. c, a. 8, ad 3^{um}, affirme avec raison que l'acte commandé à Osée par le Seigneur, loin d'être une prime au désordre, n'avait aucun caractère de culpabilité. *Osee nec mœchatus nec fornicatus fuit.*

2. Ici se pose une question délicate et fort controversée, surtout parmi les anciens. Peut-on, en saine morale, autoriser la prostitution? Il faut distinguer les grands centres de population et les groupements moins étendus. Les arguments que l'on fait valoir pour permettre la prostitution organisée dans les grandes villes n'ont pas leur raison d'être dans les petites localités. Aussi, les meilleurs auteurs se prononcent absolument contre l'établissement de maisons dites de tolérance dans de petites agglomérations.

S'il est question de grandes cités, les théologiens se partagent. Les uns, qui se réclament d'autorités graves, admettent la licéité de la tolérance de la prostitution. Le motif sur lequel ils se fondent est qu'en supprimant les personnes vouées au mal par profession, on multiplierait les désordres : les honnêtes femmes seraient fréquemment exposées aux incitations les plus troublantes, aux pires brutalités, aux dangers de toute sorte; en outre, les actes impurs de sodomie, de bestialité, etc., se multiplieraient, tandis que le système contraire sert, en quelque sorte, d'exutoire à ce mal social. Entre deux maux inévitables, on choisit le moindre.

Ce nonobstant, saint Alphonse de Liguori trouve le sentiment opposé plus probable. *Theologia moralis*, I. III, tr. IV, n. 434. En effet, disent les théologiens qui se prononcent pour la négative, par la facilité donnée de satisfaire ainsi les passions, ces dernières, loin de se calmer, s'exaspèrent. Il leur faut toujours un nouvel aliment : elles deviennent insatiables. Les personnes honnêtes n'échappent pas aux obsessions des criminels perdus de vices, altérés de jouissances luxurieuses. Les chutes se multiplient, les ruines s'accumulent, le déshonneur pénètre dans les foyers jusqu'alors les plus respectés : l'exemple et l'impunité font que de malheureuses femmes se déterminent à se jeter dans la redoutable armée du désordre public, où, quelques années durant, elles espèrent réaliser, à peu de frais, des gains considérables et satisfaire leurs goûts de frivolité. Pour tous ces motifs, ces moralistes se refusent à admettre le principe de la licéité de la tolérance de la prostitution. Ils invoquent les mêmes raisons pour interdire aux propriétaires la location des maisons dans ces circonstances.

II. ESPÈCES. — A la fornication simple s'oppose la fornication qualifiée, c'est-à-dire la fornication à laquelle est jointe une circonstance qui aggrave sa culpabilité ou en change l'espèce. Dans cette catégorie rentrent, selon saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. CLIV, a. 1, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt, le sacrilège et le péché contre nature. Ce saint docteur donne également la raison de cette division.

Les actes de luxure, opposés à la vertu de continence, se diversifient selon les manières différentes dont ils blessent cette vertu. Par conséquent, autant il y aura de modes de violations du droit conjugal, autant il y aura de variétés de fornication. Il y aura ainsi, d'abord, les actes directement contraires à la génération, puis ceux qui sont opposés à l'éducation de l'enfant. Le péché qui exclut la génération est le vice contre nature; celui qui, sans s'opposer à la procréation, compromet néanmoins l'éducation des enfants, est la simple fornication dont nous venons de parler.

Une seconde division embrasse les cinq cas où le péché de fornication viole non seulement la saine rai-

son, mais encore les droits, soit des personnes elles-mêmes, soit des tiers. Ainsi, l'adultère blesse le droit d'un des époux à la fidélité de son conjoint. L'inceste méconnaît le respect naturel dû à l'affinité, à la parenté et aux convenances sociales. Le stupre, ou la défloration d'une personne vierge, outrage le pouvoir protecteur du père et de la mère sur cette personne. Le rapt ajoute à cet attentat celui de la violence. Si le crime est commis avec une personne liée par des vœux ou par une loi ecclésiastique, nous nous trouvons en présence du sacrilège. Les actes impudiques accessoires, tels les attouchements, les familiarités coupables, rentrent dans les catégories correspondantes des fautes que nous venons de signaler.

Les législations civiles forment les classifications de ces fautes en établissant surtout les responsabilités de la femme, tandis que le droit chrétien n'admet pas de différence entre les obligations de la femme et de l'homme. Les devoirs sont égaux pour les conjoints et la culpabilité identique dans le cas de violation de la foi jurée.

Des articles spéciaux ont été ou seront consacrés à l'adultère, à l'inceste, au rapt, au sacrilège et aux crimes contre nature. Il reste seulement à parler du stupre.

Le stupre, *stuprum*, ou la défloration d'une vierge, signifie, dans son acception générale, tout rapport charnel avec une femme : comme en ce passage des Nombres, v, 13 : *Latet adulterium et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro*. L'adultère caché ne peut être prouvé, la femme coupable n'ayant pas été surprise dans le stupre. Mais ce dernier péché a un sens plus strict. Parmi les théologiens, les uns, pour distinguer les espèces de fornication, disent que la fornication simple est constituée par des rapports sexuels avec des personnes libres, qu'elles soient ou non déjà déflorées. Les autres prétendent que la qualification de stupre doit être réservée au crime commis avec une vierge, tandis que la fornication suppose une personne déjà disqualifiée. Toute une école établit que, même pour le stupre, il faut qu'il y ait eu violence; sans quoi, ce dernier ne différencierait pas spécifiquement de la fornication. Saint Thomas enseigne, au contraire, que le stupre est une espèce distincte par le seul fait de la défloration coupable d'une vierge, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir la question de la violence, parce que, dans ce cas, il y a attentat contre l'intégrité de la personne et aussi contre l'autorité de la surveillance paternelle.

Théoriquement, il n'est donc pas aisé de se reconnaître dans ce chassé-croisé d'opinions, appuyées sur les autorités les plus respectables. Il y a moins de difficulté à se tracer une voie pratique au moyen de principes généraux. Là où les espèces diverses n'existent pas d'une façon catégorique, on peut les considérer comme n'existant pas. Aussi, on ne saurait imposer au pénitent l'obligation d'en faire mention spéciale en confession. Cependant, sur certains points, l'accord existe entre les maîtres de la doctrine.

La violence, exercée sur une personne vierge dans le but d'assouvir la passion, prend un tel caractère de gravité qu'elle constitue une espèce distincte de la simple fornication. Cette conclusion se fonde non seulement sur la brutalité de l'attentat, mais encore sur la violence physique faite à l'intégrité corporelle de la victime et la responsabilité du père : *Filiæ tibi sunt : custodi corpus eorum*. Eccl., vii, 26.

Certaines expressions ici employées ont besoin d'éclaircissements et de précisions.

Sous la dénomination de *vierge*, on comprend, non pas la personne qui a conservé intacte l'innocence baptismale, mais spécialement celle qui a conservé les éléments de l'intégrité virginale, *signaculum inté-*

grum virginitalis, quoiqu'elle ait pu commettre des fautes contre la pureté par pensée, par désir, par parole, etc.

Par la violence dont il est ici question, on entend non seulement l'emploi de la force physique, mais aussi la pression morale exercée sur une femme, ordinairement une jeune fille, peu apte à y résister longtemps. Dans cette dernière catégorie, on fait rentrer les instances réitérées, pressantes, les flatteries captivantes prodiguées à cet effet, les promesses de récompenses et de présents, les caresses séduisantes, tout cet ensemble de procédés qui finissent par avoir raison de la faiblesse ordinaire des femmes.

Les auteurs se demandent encore si le consentement de la femme enlève le caractère du stupre à la fornication commise avec une vierge. Nombre d'auteurs sont d'avis que, si la personne y consent nonobstant l'opposition des parents, les éléments constitutifs du stupre font défaut. Ils s'appuient sur le principe général du droit : *Scienti et consentienti non fit injuria*. En outre, disent-ils, les parents ne sont gardiens de l'intégrité corporelle de leur enfant que d'une façon subsidiaire. La jeune fille est seule directement responsable de sa personne : or, elle accepte volontairement sa défloration, par conséquent, elle ne subit pas d'injure. Quant aux dissensions, haines, troubles, inconvénients de tout genre, qui peuvent surgir de cet événement, ils ripostent que ce sont là des accidents secondaires, qui éclatent dans les familles, même en dehors de cette circonstance.

Saint Thomas soutient néanmoins que, même après consentement de la jeune fille, la fornication commise la première fois avec une vierge est le stupre. La raison qu'il en donne est de nature à faire impression : c'est que par là, si le séducteur n'épouse pas la personne séduite, en guise de réparation, celle-ci trouvera plus difficilement à se marier. Ensuite, elle pourra se livrer à la débauche, d'où l'éloignait jusque-là une pudeur intacte. Il maintient cette opinion, lors même que le consentement des parents viendrait s'adjoindre à celui de la jeune personne. La dot qui pourrait par suite être assurée à la jeune fille ne compenserait pas la déchéance morale qui en résulterait pour elle. Néanmoins, dans le cas de consentement, la malice morale du stupre n'aurait pas la gravité requise pour obliger les coupables à en faire mention spéciale dans la confession commune.

III. GRAVITÉ. — Nous avons déjà traité un aspect de la question, quand nous avons démontré que la fornication était intrinsèquement mauvaise. Il reste à déterminer le degré de cette gravité.

1^o Parce que la fornication est intrinsèquement mauvaise, les théologiens concluent que le péché de fornication est absolument grave *en soi*. On sait qu'il y a des péchés graves *ex genere suo* : ce sont des fautes qui, tout en appartenant à la même espèce, peuvent être tantôt graves, tantôt non, par exemple, les fautes contre la justice.

Mais il y en a que l'on qualifie graves *ex toto genere suo*. Ce sont les péchés qui, considérés en eux-mêmes, indépendamment des circonstances, restent toujours graves : telles sont, entre autres, les fautes de luxure. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria... quæ prædico vobis sicut prædixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Gal., v, 19-21.

Voilà le motif pour lequel ce péché est classé parmi les capitaux, dans l'enseignement catholique. Qu'il soit seulement interne, ou complété par les actes externes, il est flétri par l'Esprit-Saint. Le sixième précepte du décalogue l'interdit sans réserve : *Non mœchaberis*. Or la doctrine générale comprend, sous ce mot, tous les actes externes de luxure, consommés

ou non. S'appuyant sur l'oracle évangélique, le neuvième précepte du décalogue interdit même les pensées volontaires libidineuses. *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo*, Matth., v, 28; c'était la révélation nouvelle, destinée à corriger l'erreur des juifs charnels, aux yeux de qui les actes externes étaient seuls prohibés.

Mais le péché de fornication est très grave, même devant les lumières de la simple raison.

Plus un précepte est important pour le bien de la communauté, plus sa violation entraîne de conséquences désastreuses. Or, les dispositions providentielles ont réglé l'usage de l'organisme générateur, pour le bien de l'humanité et la propagation de l'espèce. Par conséquent, l'abus des actes et des fonctions de ce genre blesse l'intérêt général.

De là résulte l'outrage fait à Dieu, souverain régulateur et maître de nos corps. *Nescitis quia templum Dei estis : et Spiritus Dei habitat in vobis? Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet eum Deus...*, *templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*. I Cor., iii, 16. Dieu menace ainsi d'extermination ceux qui profanent le temple du Seigneur qui est le corps humain. En effet, comme le dit saint Augustin, par cet attentat on provoque Dieu dans son sanctuaire, lorsque par ailleurs il est invulnérable.

Jésus-Christ lui-même se trouve blessé par ces déportements, car nous sommes devenus ses membres ; il est notre tête et nous adhérons à sa personne. Par le péché de luxure, l'homme divorce avec son chef divin pour s'unir à des créatures méprisables. Aussi, avec quelle véhémence l'apôtre met-il en lumière ce point de vue ! *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens autem membra Christi, faciam membra meretricis? Absit!* I Cor., vi, 15. Les commentateurs font remarquer que notre union avec le divin rédempteur reste scellée par le mystère de l'incarnation et couronnée par la sainte eucharistie, qui nous unit au Seigneur. Le péché d'impureté rompt ce triple lien, dénonce ce contrat si honorable pour l'homme et provoque la répudiation.

Les Pères considèrent aussi le péché de fornication comme la grande avenue de l'idolâtrie, comme l'une des sources les plus authentiques de la haine des hommes corrompus contre Dieu et la sainte Église. Les âmes dépravées conspirent toujours contre le législateur qui les condamne et contre le gardien du décalogue qui les flétrit. Ils immolent tout à cette animosité. Autant ils adorent l'idole de la volupté, autant ils brûlent d'anéantir les institutions divines qui lui sont opposées. Le culte du dieu infâme, dit Tertulien, ne consiste pas seulement dans l'offrande de vulgaires parfums, mais dans celle de la personne elle-même. Ce n'est plus l'immolation d'une brebis, mais bien celle de l'âme. O homme, tu sacrifies sur son autel ton intelligence ! Tu verses pour lui tes sueurs, tu épuises tes connaissances, tu deviens plus que le prêtre de la volupté ; par ton ardeur, tu en es, à ton tour, la divinité. *Colis, non spiritu vilissimi nidoris alticujus, sed tuo proprio : nec anima pecudis impensa, sed anima tua. Illis ingenium tuum immolas : illis sudorem tuum libas : illis prudentiam tuam accendis. Plus es illis quam sacerdos...*, *diligentia tua numen illorum es*. De idololatria, c. vi, P. L., t. i, col. 668-669.

Enfin, la gravité de ce péché se complète par la souillure qu'il inflige à la personne humaine elle-même. L'apôtre saint Paul s'exprime énergiquement sur ce point : *Esca ventri et venter escis. Deus autem hunc et has destruet. Corpus autem non fornicationi, sed Domino ; et Dominus corpori...* *Fugite fornicationem. Omne peccatum, quodcumque fecerit homo, extra corpus est ; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*. I Cor., vi, 13, 18. De fait, lorsque l'homme

prévarique sur les autres points, c'est l'âme qui triomphe de l'âme, mais, à l'occasion de la fornication, c'est le corps, la partie matérielle qui subjugue l'âme, la partie spirituelle. S. Ambroise, *In Epist. I ad Cor.*, vi, 18, *P. L.*, t. xvi, col. 214-215. C'est le renversement de l'ordre providentiel. Aussi, ce péché est la plus humiliante des prévarications. Il trouble l'organisation essentielle des choses, puisqu'il porte obstacle à la régulière éducation des enfants.

De toutes ces raisons, les moralistes déduisent que la fornication, directement recherchée pour elle-même, est toujours et en toute circonstance fautive mortelle. Qu'on commette cette faute, comme *fin* poursuivie à raison de la jouissance, ou comme *moyen* pour se procurer de l'argent; qu'elle soit consommée ou non, elle est mortelle *ex toto genere*; elle n'admet *objectivement* ni légèreté de matière, ni possibilité de rester dans les limites d'une faute vénielle, tant qu'on la considère en ses éléments intrinsèques.

2° Si le péché de fornication est toujours mortel, considéré objectivement, il ne peut devenir *véniel* qu'à raison des dispositions *subjectives* du coupable : c'est-à-dire par défaut de consentement ou d'advertance.

Ainsi, la présomption d'inadvertance existe pour l'enfant qui n'a pas atteint sa septième année; lorsqu'il s'agit d'une personne dont l'état mental laisse à désirer, ou qu'il est question d'un acte accompli dans un demi-sommeil; quand la personne d'une conscience par ailleurs délicate doute avoir eu le sentiment de l'acte grave qu'elle commettait; si un trouble ou une distraction antécédente lui ont fait perdre le sentiment de la situation; ou bien, lorsque, après l'événement, rentrée en possession de ses facultés, elle juge qu'à bon escient elle n'aurait jamais commis un acte pareil. L'imperfection du consentement peut se présumer dans les cas suivants : lorsque, pouvant accomplir l'acte, on s'est refusé nettement à le faire; si l'on juge sérieusement qu'on n'aurait point commis l'action, si l'on n'eût été ou troublé profondément, ou à moitié endormi; si l'on doute s'être trouvé en sommeil lorsque les mouvements désordonnés se sont produits.

Le péché de fornication a toujours été considéré comme très grave; aussi, indépendamment des redoutables menaces de l'Ancien et du Nouveau Testament que nous avons citées, le droit canonique en a fait l'objet de ses sanctions. *Nosse debent, talem de perjurio penitentiam imponi debere, qualem et de adulterio et de fornicatione. Decret.*, causa XXII, q. 1, c. 17. On appliquait au parjure, réputé le crime le plus odieux, la répression de l'adultère et de la fornication. Le droit ecclésiastique n'en trouvait guère de plus rigoureuse.

IV. CONSÉQUENCES. — Les péchés de fornication n'entraînent pas seulement l'obligation d'en obtenir le pardon, après aveux circonstanciés. Quelques-uns d'entre eux impliquent des questions de justice, qui nécessitent restitution. Mais nous n'avons à nous occuper ici que de l'obligation de restituer résultant de la défloration d'une jeune personne.

Différentes hypothèses se présentent dans cette circonstance.

1° Si la personne a consenti à la fornication, plusieurs théologiens concluent à la nécessité de la restitution. Ils se placent au point de vue du droit de surveillance du père. Ce droit est outragé par l'acte du coupable; l'honneur de la famille est compromis et le chef de famille en est responsable. Donc, concluent-ils, une réparation lui est certainement due. D'autres contestent ce raisonnement. La personne est maîtresse de son corps : si elle consent au péché, son complice ne lui fait pas injure : *scienti et volenti non fit injuria*. Tout au plus, dans le cas où la faute serait connue et le

mariage rendu plus difficile, le coupable serait-il tenu à faire des excuses ou à fournir quelque compensation. Car la personne consentante a aussi bien violé le droit paternel que son complice. Or jamais on ne l'a obligée à quelque réparation de ce chef. Pourquoi obliger l'autre?

Cette dernière solution vaut pour le cas où la faute resterait secrète. Si la faute venait à être divulguée, il faudrait recourir à une nouvelle distinction. Si la divulgation est le fait de la femme, l'homme ne lui doit rien. *Nemini fraus patrocinari debet*. Si c'est l'homme qui a ainsi dévoilé la femme, en la déshonorant, en entravant un mariage ultérieur, il est tenu en conscience à réparer le mal qu'il a fait. Il en serait dispensé, si elle avait pu néanmoins se marier.

2° Si la jeune fille ou la veuve, réputées honnêtes, ont été violentées malgré leur opposition, le coupable est, indépendamment des condamnations qu'il peut encourir au for externe, obligé de réparer en conscience toutes les conséquences de son attentat. Or, ces conséquences peuvent être ramenées généralement aux points suivants : outrage fait à la personne qui, à défaut d'autre réparation impossible, est en droit d'exiger une compensation pécuniaire; déshonneur de la famille, que le coupable doit réparer par tous les moyens raisonnables; très grande difficulté de trouver un parti convenable, pour la personne déflorée. Le coupable doit, s'il le peut, doter sa victime ou l'épouser, dans les cas que nous exposerons bientôt.

Les diverses manières dont on peut exercer violence ou dol sur une personne honnête sont les suivantes : l'emploi de la force brutale; la menace de coups, de blessures, de mort; la pression de la crainte révérentielle occasionnée par un supérieur, un tuteur, un personnage à redouter, constituent le cas de *violence*. Quelques auteurs ont voulu y comprendre encore les prières importunes : ce qui est difficile à admettre si la personne est déterminée à repousser énergiquement, comme elle le doit, l'assaillant de sa vertu. La fraude ou le dol se réalisent lorsque le séducteur promet de s'arrêter aux actes seulement externes; lorsqu'il promet une somme d'argent pour doter la victime, et lorsqu'il se présente comme possesseur d'une grande fortune, d'un nom illustre, etc.

3° *Quid juris*, si la séduction a été accomplie sous la promesse d'un futur mariage? En règle générale, que la promesse ait été réelle ou feinte, le séducteur est tenu d'épouser sa victime. La jurisprudence ecclésiastique et civile est constante sur ce point. En effet, si la promesse était sérieuse, elle devait de droit naturel amener cette obligation, puisque la condition stipulée était réalisée d'un côté. Si la promesse était feinte, le séducteur est obligé à réparer le dommage causé, la déception occasionnée à la personne, par le seul moyen pratique, l'accomplissement de l'engagement pris au sérieux par la femme trompée.

Cette solution, avons-nous dit, s'impose en principe. Néanmoins, bien que l'obligation d'une réparation essentielle subsiste toujours, il se présente des cas où elle n'est guère possible par la conclusion du mariage. Les lois de l'équité elle-même s'y opposent parfois. En effet, 1. si la femme a commis une nouvelle faute avec un autre, le premier coupable n'est obligé à rien, conformément au vieil adage : *frangenti fidem, fides frangatur eidem*. 2. Si la femme a induit en erreur son complice, en se prétendant riche, intacte, quand elle ne l'était pas, elle subit par le refus du mariage le châtiment de son mensonge, la loi du talion. 3. L'obligation de réparer n'existe pas non plus si la femme a pu facilement comprendre, par les circonstances, que la promesse ne pouvait qu'être illusoire. Toutefois, si, en réalité, elle ne l'a pas compris, une compensation lui est due. 4. Dans le cas où surgirait

un empêchement dirimant du mariage, celui-ci deviendrait impossible. Par exemple, si le séducteur venait à contracter mariage avec une autre. La solution changerait si l'empêchement était prohibant; le coupable devrait en demander dispense, attendu qu'il est obligé de réparer sa faute, en recourant, du moins, aux moyens ordinaires. Il n'est nullement tenu de réparer sa faute par le mariage, malgré sa promesse, si les parents de l'un ou l'autre parti s'y opposent : si, en contractant cette union, il a à redouter des haines, des rixes, de graves dangers. Ce qui est suffisant pour rompre la promesse des fiançailles suffit à dégager de cet engagement d'épouser semblable personne. Les auteurs ne sont pas d'accord pour décider si l'homme, lié par vœu simple, est tenu d'en demander dispense, pour remplir la promesse matrimoniale faite à une personne séduite. Il lui suffit de réparer le mal qui en résulterait pour cette personne, de la meilleure façon possible. Dans le cas où un enfant serait né de ces relations volontairement consenties, le père doit pourvoir à ses besoins, sinon pendant les trois premières années, du moins après, jusqu'à ce que l'enfant puisse se suffire à lui-même. Si la mère ne peut soigner l'enfant même durant le premier triennat, ou bien si elle a été violentée, le coupable est obligé, en conscience, de pourvoir à tous les frais, depuis le premier jour.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. CLIV; Billuart, *Cursus theol.*, tr. *De temperantia*, diss. VI, *De speciebus luxuriæ*; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moralis*, I. III, *De sexto et nono præcepto*, n. 432 sq.; Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, I. I, disp. IX, n. 42, 46, 49, 55, 70; I. VII, disp. XIII-XV; I. IX, disp. XV; Sættler, *In sextum Decalogi præceptum*; Bouvier, *Dissertatio in sextum*; Eschbach, *Disputationes phys.-theol.*; Vincent, *Tractatus de peccatis luxuriæ*; Dagorne, *Tractatus de castitate et luxuria*; Craisson, *De sexto*; Mayol, *Summa moralis circa decem Decalogi præcepta*; Bonacina, *De matrimonii sacramento*, q. IV; Noël Alexandre, *De peccatis*; Cajétan, *In S. Thomæ Summam*; *Opusc.*, CLIV, *De molliité*; Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, 9^e édit., Rome, 1908, t. I, p. 529-532; Balerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1890, t. II, p. 707-712; A. Lehmkühl, *Theologia moralis*, 5^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, p. 520, 620.

B. DOLHAGARAY.

FORSTAL Marc, religieux augustin, né en Irlande, appartient à la province autrichienne de l'ordre et mourut évêque de Kildare en 1683. On a de lui : *Gratiæ Dei enchiridion ad sex ultimas quæstiones I^æ II^æ*, S. Thomæ, Prague, 1658.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 363, 364; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 173; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. P. Augustini germani*, dans *Revista agustiniana*, 1884, t. VII, p. 1138; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 374; Bellesheim, *Geschichte der kath. Kirche in Irland*, t. II, p. 626.

A. PALMIERI.

FORTI Jean-Bernard, augustin, né à Savone, mort en 1503. On a de lui : 1^o *Vocabularium ecclesiasticum coadunatum et dispositum a paupere sacerdote Christi*, Mayence, 1470, qui a eu un grand nombre d'éditions et a été traduit en italien, Venise, 1541, 1615; 2^o *Fons charitatis*, Milan, 1496; c'est un commentaire du Cantique des cantiques; 3^o *Recollectorium de veritate conceptionis B. V. Mariæ*.

Giustiniani, *Gli scrittori liguri*, Rome, 1667; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1139.

A. PALMIERI.

1. FORTUNAT (Saint). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Venantius Honorius Clementianus Fortunatus, l'un des poètes les plus admirés au VI^e siècle dans la Gaule, naquit vers 530 près de Ceneda, dans le Trévisan, à l'est de la Haute-Italie. Ce fut à Ravenne qu'il reçut son éducation littéraire; avec

la grammaire et la rhétorique, il y étudia le droit; mais la philosophie et la théologie n'étant pas apparemment de son goût, il ne s'y adonna point, et jamais il ne sera très au fait ni de l'une ni de l'autre de ces sciences. Par contre, sur les bancs mêmes de l'école, il s'essayera déjà dans la poésie. Menacé par une ophtalmie de perdre la vue, Fortunat fut guéri par l'intercession de saint Martin de Tours, en frottant l'œil malade de l'huile d'une lampe qui brûlait devant l'image du thaumaturge, dans une église de Ravenne. Aussi, vers 565, peu avant la grande invasion des Lombards et la désolation du nord de l'Italie, par reconnaissance sans doute, il résolut d'aller vénérer le tombeau glorieux de saint Martin. Il nous apprend lui-même, d'une manière très exacte et très détaillée, quelle fut la direction de son itinéraire; c'est plus le voyage d'un touriste que celui d'un pèlerin. D'abord, franchissant les Alpes, Fortunat s'avança, on ne sait trop pourquoi, vers les bords du Danube; puis, il traversa le pays alémanique, c'est-à-dire la Souabe, et s'arrêta en Austrasie, auprès du roi Sigebert I^{er}, qui, nonobstant sa barbarie native, se piquait, comme la plupart des rois mérovingiens, d'apprécier et de protéger les lettres. On était à la veille du mariage de Sigebert et de Brunehaut, fille du roi des Visigoths d'Espagne, Athanagild. L'épithalame enthousiaste, où l'émigré italien célébra les deux époux, lui valut d'emblée, avec la faveur de Sigebert, la réputation d'un grand poète; il fut le poète attitré de la cour, voué à en célébrer les aventures et les plaisirs. Un an ou deux après, soit lassitude, soit inconstance naturelle, Fortunat quittait l'Austrasie et descendait jusqu'à Tours lentement, à petites journées, se plaisant à frapper d'étape en étape à la porte des personnalités considérables, évêques ou laïques, se menageant auprès d'eux, à force de souplesse et de savoir-faire, un accueil empressé, payant son écot à ses hôtes avec les flatteries de ses vers. Au terme de son voyage, à Tours, il se lia d'une étroite amitié avec l'évêque de cette ville, Euphronius. Mais ni Euphronius ni le tombeau de saint Martin ne purent longtemps le retenir. Il reprit le bâton du voyageur, et, pendant plusieurs années, on voit Fortunat, à la façon des troubadours du moyen âge, parcourir de foyers en foyers tout le midi de la Gaule.

Une visite qu'il fit, à Poitiers, au célèbre monastère de Sainte-Croix, fondé plus de quinze ans avant par sainte Radegonde sous la règle de saint Césaire d'Arles, et gouverné par sa fille adoptive Agnès, décida du reste de sa vie. L'accueil de Radegonde et d'Agnès, les égards, les soins et surtout les louanges dont Fortunat se vit comblé par elles, eurent raison de son humeur vagabonde et le déterminèrent à s'établir définitivement à Poitiers. Fortunat était alors laïque; à la prière de ses deux pieuses amies, qu'il appella du nom de mère et de sœur, et auxquelles il témoignera parfois une affection passionnée, il prit les ordres et devint prêtre. Il vécut désormais d'une vie tranquille à côté du monastère de Sainte-Croix, chapelain, conseiller, agent de confiance, intendant, secrétaire de la reine et de l'abbesse, exerçant, à tout prendre, sur les affaires et sur les âmes du cloître une influence presque absolue. Il était aussi en correspondance fréquente et familière avec tous les grands évêques, les Grégoire de Tours, les Félix de Nantes, les Germain de Paris, les Avit de Clermont, les Léontius de Bordeaux, avec tous les hommes d'esprit de son temps. Sept ou huit ans après la mort de sainte Radegonde, il fut élevé sur le siège épiscopal de Poitiers, où il ne fit que passer, et y mourut en odeur de sainteté, au milieu des regrets universels, le 14 décembre 600.

II. Œuvres. — Poète à la fois et prosateur, c'est

principalement à ses poésies que Fortunat doit d'avoir été, dans la pensée de ses contemporains, la gloire du vi^e siècle. Bien qu'elles soient en général futiles, puériles ou déparées par la subtilité et l'affectation de la mauvaise rhétorique, il y a là quelquefois assez d'imagination, d'esprit et de mouvement, une dernière et faible lueur de la poésie de l'antiquité. Fortunat, poète sans génie, n'était pas un versificateur sans talent. Les lieux qu'il visitait, les grands personnages qui le recevaient, les festins où il était convié, tous les incidents de la vie journalière, jusqu'aux moindres, lui servaient de thème; la versification lui était devenue comme une seconde nature. Le mètre élégiaque lui était le plus familier; Fortunat a préparé l'avènement et le règne du distique dans la poésie de l'ère carolingienne.

1^o De ses pièces de vers il nous est resté, sous le titre de *Carmina* ou *Miscellanea*, un recueil en onze livres, dont l'ordonnance remonte certainement à l'auteur lui-même, mais qui s'est grossi peu à peu des découvertes nouvelles. On y trouve des épithalamies, des panégyriques, des épithaphes, des épigrammes, des lettres, voire de simples billets, des hymnes, de petits poèmes descriptifs ou narratifs. Composés à peu près tous dans la Gaule, ces poèmes, laïques et religieux, éclairent la vie de Fortunat et les mœurs de son siècle, en même temps qu'ils rappellent la discipline de l'Eglise et quelques-uns de ses dogmes, celui, entre autres, du culte des saints. Aussi bien, les souvenirs païens, qui abondaient chez la plupart des poètes chrétiens depuis Ausone, sont beaucoup plus rares chez Fortunat, leur héritier. Les pièces adressées à sainte Radegonde et à l'abbesse Agnès, si on les prenait à la lettre sans y faire la part du jeu littéraire, dénoteraient chez le poète des habitudes molles et un peu sensuelles, une gloutonnerie notamment qui ne cadre guère avec la nationalité italienne; on n'en saurait méconnaître en tout cas la futilité. A côté d'un fragment du poème élégiaque consacré à l'histoire de la malheureuse Galswinde, le recueil compte aussi parmi ses chefs-d'œuvre trois élégies, que Fortunat écrivit, sinon précisément sous la dictée de sainte Radegonde, comme l'a cru Ch. Nisard, *Des poésies de sainte Radegonde, attribuées jusqu'ici à Fortunat*, dans la *Revue historique*, 1888, t. xxxvii, p. 49-75, du moins sous son inspiration et en son nom, G. Lippert, *Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde*, nouvelle série, 1890, t. vii, p. 16-38 : d'abord, la déchirante lamentation sur la ruine de la Thuringe et de sa maison royale, *De excidio Thoringiæ*; puis, deux pièces adressées, l'une à un cousin de Radegonde, tendrement aimé et regretté amèrement, Amalafred, qui vivait en Orient; l'autre, d'un accent plus résigné, quoique toujours ému, au jeune Artachis, le fils ou le neveu d'Amalafred, et le dernier de la race des rois de Thuringe. Trois hymnes sacrées, officiellement adoptées par l'Eglise, figurent encore dans notre recueil : le *Pange lingua gloriosi prælum certaminis*, chant de triomphe dans le mètre des chants des soldats romains après la victoire, le *Vexilla regis prodeunt*, glorification de la vraie croix, dont l'empereur Justin avait envoyé de Constantinople une relique à sainte Radegonde, et l'hymne à la vierge Marie, *Quem terra pontus æthera*. On attribue également à Fortunat plusieurs autres hymnes; mais l'authenticité en demeure suspecte. Tout cependant, fond et forme, indique l'étroite parenté de l'hymne à la sainte Vierge avec l'hymne de Noël, *Agnoscat omne sæculum*, et partant la critique y reconnaît la main de Fortunat. Dreves, *Hymnologische Studien zu V. Fortunatus*, Munich, 1908. Enfin, quelques morceaux de prose ont pris place dans le même recueil; nous y retrouvons, avec

des lettres, une explication assez prolixe du *Pater* et une explication du *Symbole des apôtres*, toutes les deux d'une langue pure et simple.

2^o Fortunat, de plus, a mis en vers la vie de saint Martin, *De vita sancti Martini* : poème en quatre livres, 2243 hexamètres, dédié à Grégoire de Tours et calqué sur Sulpice-Sévère, avec nombre d'emprunts, soigneusement dissimulés, au poème analogue de Paulin de Périgueux; mais œuvre hâtive, puisque, selon l'auteur même, elle ne lui coûta que deux mois, et dans laquelle le plan comme le style trahissent la précipitation du travail. L'œuvre est antérieure au mois de mai 576; car il y est question, l. IV, 636, de l'évêque Germain de Paris, qui mourut le 8 mai 576, comme d'un personnage encore vivant.

3^o Fortunat, enfin, nous a laissé des vies de saints, en prose, écrites pour l'édification du peuple et dans un style relativement simple. Parmi toutes les biographies du même genre qui ont circulé sous son nom, il ne faut accorder un brevet d'authenticité qu'à la Vie de saint Hilaire de Poitiers et au *Livre des miracles de saint Hilaire*, à la Vie de saint Marcel, évêque de Paris († 436), rééditée dans *Acta sanctorum*, novembre t. i, à celle de saint Albin, évêque d'Angers († 560), à celle de l'évêque d'Avranches, saint Paternus († 563), à celles de saint Germain de Paris († 576) et de sainte Radegonde, que l'auteur avait connus l'un et l'autre personnellement. La biographie de l'évêque de Bordeaux, Severinus, cf. Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, c. XLV, est perdue. Toutes les autres sont apocryphes.

Anciennes éditions complètes de Fortunat : par Chr. Brover, S. J., Mayence, 1603, 1617, et par le bénédictin Luchi, Rome, 1786, 2 vol. Celle-ci est reproduite dans *P. L.*, t. LXXXVIII. Édition récente et de toutes la meilleure, dans les *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IV a : V. H. Cl. *Fortunati opera poetica*, par F. Leo; *Opera pedestria*, par Br. Krusch, Berlin, 1881-1885. Traduction française par Ch. Nisard, Paris, 1887.

F. Hamelin, *De vita et operibus V. Fortunati*, Rennes, 1873; Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, 7^e édit., Paris, 1850, t. II, p. 77-84; Ampère, *Histoire littéraire de la France*, 2^e édit., Paris, 1867, t. II, p. 291-328; Ebert, *Histoire de la littérature en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 552-578; F. Leo, dans *Deutsche Rundschau*, 1882, t. XXXII, p. 414-426; Leroux, *Le poète Venance Fortunat*, Paris, 1887; Ch. Nisard, *Le poète Fortunat*, Paris, 1890; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 204-209; M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zum Mitte des VIII. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1891, p. 438-470; W. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter V. Fortunatus*, Berlin, 1901.

P. GODET.

2. FORTUNAT, théologien italien, né à Padoue, vécut dans la première moitié du xvii^e siècle. Ce bénédictin, dont on ignore le nom de famille, fit profession à l'abbaye de Sainte-Justine de Padoue, le 18 décembre 1597. Il composa un ouvrage intitulé : *Decas elementorum mysticæ geometriæ quibus præcipua divinitatis arcana, nempe divina attributa, natura, unitas, relationes, redemptio, proposito theosophico symbolo mathematicis rationibus explicantur et confirmantur*, in-4^o, Padoue, 1617.

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, in-fol., Assise, 1731, p. 173; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, in-4^o, Bouillon, 1777, t. I, p. 335.

B. HEURTEBIZE.

FOSSARIENS. Hérétiques de la fin du xv^e siècle et du commencement du xvi^e, ainsi appelés à cause de leur genre de vie. Ils avaient, en effet, pour habitude de passer les nuits, hommes et femmes, pêle-mêle, à la manière des bêtes, dans la plus honteuse promiscuité, au fond des grottes ou des fossés. Noël Alexandre, qui en parle, *Hist. eccl.*, Paris, 1745

t. xvii, p. 203-204, sur le témoignage des Annales ecclésiastiques et de la *Chronique de Spanheim*, de l'abbé Trithémus, signale leur existence en 1501. Il dit qu'ils se répandaient comme une peste, particulièrement en Bohême, où l'on en compta jusqu'à 19 000. C'étaient des gens sans feu ni lieu, sans foi ni loi, en marge de la société religieuse et civile, constituant un scandale d'immoralité et un danger public. Contempteurs de l'Église et de ses ministres, ils méprisaient les sacrements; mais très superstitieux, ils faisaient croire à leurs adeptes qu'ils recevaient l'esprit divin, c'est-à-dire les erreurs de la secte, en avalant une grosse mouche. Ce trait suffit pour marquer le peu de portée de leur intelligence et le milieu dans lequel ils se recrutaient. On chercha à les ramener au bon sens et à la foi catholique; mais ce fut peine perdue. Ne manquant point de subtilité pour défendre leurs erreurs, ils s'y entêtaient avec l'obstination d'esprits bornés, que rien ne pouvait réduire, ni les discussions, ni les menaces, ni les supplices. Ils disparurent pourtant, sans qu'on nous dise comment. Aucun personnage de marque n'est signalé parmi eux et ils n'ont laissé dans l'histoire que la trace passagère d'un mouvement religieux, où l'immoralité l'emporte sur l'hérésie.

Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Paris, 1745, t. xvii, p. 203-204.

G. BAREILLE.

FOUCHER Simon, philosophe, né à Dijon le 1^{er} mars 1644, mort à Paris le 27 avril 1696. Il embrassa l'état ecclésiastique et devint chanoine de la Sainte-Chapelle de Dijon. Au bout de deux ou trois ans, il se démit de cette dignité pour venir à Paris où il se fit recevoir bachelier de la faculté de théologie. Il s'appliqua surtout à l'étude de la philosophie des académiciens qu'il considérait comme la plus conforme à la raison, et la plus utile à la religion. Ses principaux écrits sont : *Dissertation sur la Recherche de la vérité* (de Malebranche), ou sur la philosophie des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes, in-12, Paris [1673]; *Critique de la Recherche de la vérité*, où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes. Lettre par un académicien anonyme, in-12, Paris, 1675; pour répondre à dom Desgabets qui ne partageait pas les opinions soutenues dans ce dernier écrit, Simon Foucher publia : *Réponse pour la Critique à la préface du second volume de la Recherche de la vérité*, in-12, Paris, 1676; *Nouvelle dissertation sur la Recherche de la vérité* contenant la Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité, Paris, 1679; *De la sagesse des anciens*, où l'on fait voir que les principales maximes de leur morale ne sont pas contraires au christianisme, in-12, Paris, 1682; *Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité* sur la philosophie des académiciens, in-12, Paris, 1686; *Dissertation sur la Recherche de la vérité*, contenant l'apologie des académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est plus utile pour la religion et plus conforme au bon sens; pour servir de réponse à la Critique de la Critique, avec plusieurs remarques sur les erreurs du sens, et sur l'origine de la philosophie de Descartes, in-12, Paris, 1687; *Lettre sur la morale de Confucius*, philosophe de la Chine, in-8°, Paris, 1688; *Dissertation sur la Recherche de la vérité*, ou sur la philosophie des académiciens : livre I, contenant l'histoire de ces philosophes, in-12, Paris, 1690; *Lettre à M. Lantier, conseiller au parlement de Bourgogne, sur la question : Si Carnéade a été contemporain d'Épicure*, dans le *Journal des savants*, 6 août 1691; *Dissertations sur la philosophie des académiciens*, livre III, in-12, Paris, 1692; *Dissertation sur la Recherche de la vérité*,

contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de Descartes, in-12, Paris, 1693; *Extrait d'une lettre pour répondre à M. de Leibnitz sur quelques axiomes de philosophie*, dans le *Journal des savants*, 16 mars 1693 : ce même recueil publia une réponse de Leibnitz le 3 août 1693; *Réponse de M. S. F. à M. de L. B. Z., sur son nouveau système de la communication des substances*, dans le *Journal des savants*, 12 septembre 1695; *Dialogue entre Empiriciste et Philalète*, in-12, s. l. n. d., ouvrage demeuré incomplet. Simon Foucher avait en outre publié quelques traités sur les hygromètres.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, in-fol., 1742, t. i, p. 223; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1769, t. v, p. 265; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. ii, p. 332-385; F. Rabbe, *L'abbé Simon Foucher*, Paris, 1887; P. Lemaire, *Dom Robert Desgabets*, Paris, 1902, p. 134-142.

B. HEURTEBIZE.

FOUILLOU Jacques, théologien janséniste, né à La Rochelle en 1670, mort à Paris le 21 septembre 1736. Ses humanités terminées au collège des jésuites de sa ville natale, il vint à Paris au collège de Sainte-Barbe, et y fit ses études de philosophie et de théologie. Il refusa la charge de théologal que lui fit offrir son évêque, se retira à Saint-Magloire, et se contenta du prieuré de Saint-Martin de Pruniers, au diocèse de Mende. Il prit rang parmi les plus ardents jansénistes et, après avoir vécu caché à Paris, passa en Hollande en 1705. Sa mauvaise santé l'obligea vers 1730 de revenir en France : à peine était-il de retour qu'un ordre lui vint de se retirer à Mâcon où il resta quelques années, après lesquelles il obtint de pouvoir habiter Paris. Tous les écrits de ce théologien, qui voulut demeurer diacre, se rapportent aux affaires du jansénisme : *Considérations sur la censure faite par M. l'évêque d'Apt d'un imprimé contenant la décision d'un cas de conscience signé par 40 docteurs de Sorbonne*, in-12, 1703; *Difficultés sur l'ordonnance et instruction pastorale de M. l'archevêque, duc de Cambrai, touchant le fameux cas de conscience, proposées à ce prélat, en plusieurs lettres par M. Verax, bachelier en théologie*, Nancy, 1704; *Réflexions d'un docteur en théologie sur l'ordonnance et instruction pastorale de M. l'archevêque, duc de Cambrai, touchant le cas de conscience*, 1705; *Défense des théologiens, et en particulier du disciple de saint Augustin, contre l'ordonnance de M. l'évêque de Chartres portant condamnation du cas de conscience*, in-12, 1704; 2^e édit. augmentée, avec une Réponse aux remarques du même prélat sur les déclarations de M. Couët, in-12, 1706; *Histoire du cas de conscience signée par 40 docteurs de Sorbonne, contenant les brefs du pape, les ordonnances épiscopales, censures, lettres et autres pièces pour et contre ce cas; avec des réflexions sur plusieurs des ordonnances*, in-12, Nancy (Amsterdam), 1705-1712, en collaboration avec Jean Louail, Françoise-Marguerite de Joncoux, Petit-Pied, et le P. Quesnel; *Chimère du jansénisme, ou dissertation sur le sens dans lequel les cinq propositions attribuées à M. Jansénius, évêque d'Ypres, ont été condamnées, pour servir de réponse à un écrit qui a pour titre : Deuxième défense de la bulle Vineam Domini Sabaoth*, in-12, 1708; *Justification du silence respectueux, ou réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 3 in-12, 1707, en collaboration avec Petit-Pied; *Lettre à son altesse électorale M. l'électeur de Cologne, évêque et prince de Liège, au sujet de la lettre de M. l'archevêque de Cambrai à son altesse électorale de Cologne, contre une protestation d'un théologien de Liège*, 15 octobre 1708; *Lettre à un chanoine pour répondre à la lettre de M. l'archevêque*

de Cambrai sur un écrit intitulé : *Lettre à son altesse électorale M. l'électeur de Cologne*, mai 1709; *Désaveu d'un libelle calomnieux*, attribué au Père Quesnel dans la dernière instruction pastorale de M. l'archevêque de Cambrai, 1709; *Deuxième lettre de M. l'archevêque de Cambrai, touchant le prétendu jansénisme*, au sujet de sa réponse à la deuxième lettre de M. l'évêque de Saint-Pons, 1710; *Avertissement sur les prétendues rétractations des religieuses de Port-Royal des Champs*, in-12 (Amsterdam), 1711; *Réponse sommaire aux reproches que messieurs des Missions étrangères font faire par les jésuites aux prétendus jansénistes*, in-12, 1711; *Renversement de la doctrine de saint Augustin sur la grâce par l'instruction pastorale de MM. les évêques de Luçon et La Rochelle*, in-12, 1713; *Constitution du pape Clément XI du 8 septembre 1713, commençant par ces mots : Unigenitus Dei Filius*, en latin et en français, avec des observations sur les propositions censurées, in-12, 1714; *Le faux schisme des appelans et le vrai schisme de M. l'archevêque de Malines démontrés par la lettre pastorale de ce prélat; avec des remarques sur les lettres pastorales des évêques de Gand et de Bruges, la nouvelle déclaration de sept docteurs de la faculté étroite de Louvain, et quelques autres libelles*, in-12, 1719; *Relation abrégée de la maladie et de la mort du P. Quesnel, prêtre de l'Oratoire, décédé le 2 décembre 1719*, in-12, 1719; *Lettres de messire Antoine Arnould, docteur de Sorbonne*, 8 in-12, Nancy (Hollande) : le ix^e volume est d'un autre éditeur; *La calomnie portée au dernier excès contre les appelans par MM. de Marseille, de Cambrai et de Beauvais*, in-4^e, 1727; édit. revue et augmentée, in-4^e, 1728; *Défense de la consultation de MM. les avocats du parlement de Paris, en faveur de M. l'évêque de Senes contre l'ordonnance et instruction pastorale de M. l'évêque de Luçon, avec des remarques sur l'avis et jugement de MM. les évêques assemblés au Louvre et sur les mandemens de M. le cardinal de Bissy et de M. l'archevêque de Cambrai au sujet de la même consultation*, in-4^e, 1729; *Traité de l'équilibre de la volonté, contre M. l'évêque de Soissons et les autres molinistes, au sujet des propositions condamnées dans la bulle Unigenitus sur cette matière*, in-4^e, Utrecht, 1729; *Dissertation où l'on montre que des miracles opérés par degrés ou accompagnés de douleurs n'en sont pas moins de vrais miracles et ont été regardés comme tels dans l'antiquité*, in-4^e, 1731; *Observations sur les convulsions*, in-4^e, 1732; *Nouvelles observations sur les convulsions, à l'occasion d'une lettre écrite au mois de janvier en faveur des convulsions*, in-4^e, 1733; *Lettre à madame... sur le prétendu caractère prophétique des convulsions*, 1733; *Réflexions sur la requête de la nommée Charlotte de la Porte, et la consultation des avocats qui y est jointe où l'on examine cette curieuse question : S'il est vraisemblable que Dieu ait donné à cette convulsionnaire le don miraculeux des guérisons, comme elle le prétend dans sa requête*, in-4^e, 1735; *Réponse à un mémoire en forme de plaintes, faite au nom de la convulsionnaire nommée Charlotte de la Porte*, in-4^e, 12 novembre 1735; *Réflexions sur la requête de Denize ou Nizette avec de nouvelles remarques sur celle de Charlotte*, in-4^e, 1735; *Lettre à M... sur la nouvelle théologie des convulsionnaires*, in-4^e. J. Fouillou collabore en outre à divers ouvrages jansénistes parmi lesquels : *Les Hexaples ou les six colonnes sur la constitution Unigenitus*, in-4^e, 1714; 7 in-4^e, Amsterdam, 1721; et *Mémoires sur la destruction de Port-Royal des Champs*, in-12 (Amsterdam), 1721.

Nouvelles ecclésiastiques, 20 octobre 1736; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755, t. II, p. 207, 249, 369, 374; *Morel, Dictionnaire historique*, 1759, t. V, p. 269.

B. HEURTEBIZE.

FOULLON Jean-Erard, théologien et historien belge, né à Liège en 1609, mort à Tournai en 1668, victime de son zèle pendant la peste de cette ville. Entré à seize ans dans la Compagnie de Jésus, il fut appliqué à l'étude et à la prédication, et acquit de très bonne heure une grande réputation d'orateur et de savant. Outre plusieurs ouvrages de théologie encore estimés de nos jours, il a laissé sur les annales de son pays des travaux qui le placent, dit M. Jean Pety de Thozée, « au rang de nos historiens les plus estimés. » Parmi ses ouvrages théologiques, il convient de citer : 1^o *Bona voluntas optime consentiens seu sequendo in omnibus ductu providentiæ divinæ*, Liège, 1657; 2^o *Commentarii historici et morales perpetui ad I librum Machabeorum*, 2 in-fol., Liège, 1660 et 1665; 3^o *Vera Ecclesia, omnium in fide errorum commune remedium*, Liège, 1662; 4^o *Lapis philosophicus et aurum potabile eleemosyna*, Liège, 1668.

Paquot, *Histoire littéraire des Pays-Bas*, t. XVIII, p. 103-111; A. de Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, t. II, p. 211-219; Polain, *Mélanges d'histoire et de littérature*, Liège, p. 321-330; Goethals, *Histoire des lettres*, t. I, p. 234; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 899-903; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 147.

P. BERNARD.

FOUQUERÉ Antoine-Michel, bénédictin, né à Châteauroux, en 1641, mort à l'abbaye de Saint-Faron de Meaux le 3 novembre 1709. Il fit profession de la règle bénédictine à Saint-Augustin de Limoges et, dès qu'il eut terminé le cours de ses études, fut envoyé au monastère de Mauriac pour y enseigner la rhétorique. De 1675 à 1693, il fut supérieur de divers monastères. Il traduisit du grec en latin les actes du concile célébré en 1692 sous la présidence du patriarche Dosithée, de Jérusalem : *Synodus Bethlemitica adversus calvinistas hæreticos*, in-8^o, 1676. Cette traduction ayant été jugée très défectueuse, dom Fouqueré en fit une nouvelle avec l'aide du P. Combefis et d'Antoine Arnould : *Synodus jerosolymitana adversus calvinistas hæreticos, Orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis hæretice, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes, pro reali potissimum presentia, anno 1672, sub patriarcha Jerosolymorum Dositheo celebrata*, in-8^o, Paris, 1678. A la fin de cet ouvrage dom Fouqueré a fait imprimer en grec, et avec une traduction latine, un écrit intitulé : *Dionysii patriarchæ Constantinopolitani super calvinistarum erroribus, ac reali imprimis presentia, Responsio anno item 1672 edita*. En outre, sous le nom de J.-B. Tagmanini, dom Fouqueré publia : *Celebris historia monothelitarum, atque Honorii controversia scrutiniis octo comprehensa*, in-8^o, Paris, 1678, 1679.

Dom Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 130; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4^e, Paris, 1770, p. 286; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, in-4^e, Bouillon, 1777, t. I, p. 336; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 88; H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-8^o, Paris, 1908, t. I, p. 227.

B. HEURTEBIZE.

FOUREZ Paul, théologien belge, né à Herseaux (Flandre occidentale), en 1841, fit ses premières études au collège Notre-Dame de la Tombe, près de Tournai, sous la sage et excellente direction de l'abbé Carion. Brillant élève du séminaire de Tournai, il fut envoyé à Rome par son évêque pour y achever ses études ecclésiastiques, et fut au concile du Vatican le théologien de Mgr de Goesbriant. Il revint de Rome licencié en théologie. Après avoir été principal du collège de Binche, il fut nommé, en 1875, curé de Thimougies, puis, en 1882, doyen de Châtelet, près

Charleroi, et quelque temps après, chanoine honoraire de Tournai. Théologien distingué, il a traduit en français un *Abrégé de la théologie morale de saint Alphonse de Liguori*, avec des notes et des dissertations par Joseph Frassinetti, 2 in-8°, Braine-le-Comte, 1889. Ce livre nous présente tout à la fois le résumé le plus succinct, le plus clair, le plus complet des doctrines morales de saint Alphonse, et le développement pratique de sa théologie. Il mourut à Châtelet, le 22 juillet 1911.

L. SALEMBIER.

FOURIÉRISME. — I. Exposé. II. Histoire. III. Critique doctrinale.

I. Exposé. — Charles Fourier naquit à Besançon en 1772 et mourut à Paris en 1837. Fils de petits commerçants, c'est dans la boutique paternelle qu'il puisa sa vive horreur du commerce, qui, du reste, ne l'empêcha point d'en faire pendant presque toute sa vie. Il paraît n'avoir eu qu'une très faible éducation intellectuelle, quelque connaissance des philosophes du XVIII^e siècle, et une instruction scientifique assez superficielle; il atteignait « à peine le talent du plus ordinaire assembleur de phrases, » Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1897, t. IV, p. 162; et il se qualifiait lui-même d'illitéré. Il n'en faut pas moins pour expliquer la dédaigneuse et tranquille assurance dont il accabla les philosophes. « Pour les couvrir de honte, disait-il, Dieu a permis que l'humanité, sous leurs auspices, se baignât de sang pendant vingt-trois siècles scientifiques, et qu'elle épuisât la carrière des misères, des inepties et des crimes. Enfin, pour compléter l'opprobre de ces titans modernes, Dieu a voulu qu'ils fussent abattus par un inventeur étranger aux sciences, et que la théorie du mouvement universel échût en partage à un homme presque illitéré : c'est un sergent de boutique qui va confondre ces bibliothèques politiques et morales, fruit honteux des charlataneries anciennes et modernes. Eh ! ce n'est pas la première fois que Dieu se sert de l'humble pour abaisser le superbe, et qu'il fait choix de l'homme le plus obscur pour apporter au monde le plus important message. » *Théorie des quatre mouvements*, Paris, 1841, p. 180.

Le message de Fourier contient deux choses : une critique de la civilisation, très pessimiste et très absolue, et un plan de réorganisation sociale d'après les vues de la providence. On en trouvera l'exposé dans ses différents ouvrages : *Théorie des quatre mouvements*, 1808; *Traité de l'association domestique agricole*, 1822, plus connu sous le titre déclamatoire de *Théorie de l'Unité universelle*, qui est celui de la 2^e édition, 1838; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829; *Pièges et charlatanisme des sectes de Saint-Simon et d'Owene*, 1831; *Moyens d'organiser en deux mois le progrès réel*, 1831; *La fausse industrie*, 1835-1836. Quelques articles parus dans le *Phalanstère* et quelques manuscrits complètent la série des œuvres de Fourier; mais ils n'ajoutent rien à sa doctrine et ne la modifient presque pas, non plus que tous les livres qui ont suivi son premier, Fourier s'étant tout de suite entièrement déclaré et ayant donné, dès 1808, dans sa *Théorie des quatre mouvements*, le système général auquel il devait rester fidèle pendant toute sa vie.

1^o Critique de la civilisation. — « Sa critique de la civilisation est à peu près complète, et ne laisse rien subsister de ce que nous avons accoutumé d'appeler ainsi. A la vérité, Fourier reconnaît qu'il y a eu, avant la civilisation, quatre états : édenisme, sauvagerie, patriarcat, barbarie, sur lesquels la civilisation constitue un progrès. Mais ce progrès est extrêmement léger, et, pour être dans le vrai, il n'y a que deux états : la barbarie et l'harmonie. » E. Faguet, *Politiques et moralistes*, 2^e série, 8^e édit., Paris, p. 46-47. La civilisation n'est qu'une barbarie légèrement atténuée.

Elle devrait être une organisation générale de la richesse en vue de procurer le bonheur de l'humanité. Elle est juste le contraire de ce qu'elle devrait être.

En premier lieu, elle est remplie de parasites qui consomment et qui ne produisent rien : parasites domestiques, tels que femmes et enfants, les femmes étant presque totalement absorbées par les travaux du ménage et les enfants rendus incapables du moindre travail utile par leur éducation vicieuse; parasites sociaux, armées de terre et de mer, fonctionnaires innombrables que Fourier appelle « les légions de régie », et « la franche moitié des manufacturiers réputés utiles, mais qui sont improductifs relativement par la mauvaise qualité des objets fabriqués; » parasites accessoires, chômeurs, sophistes, oisifs, etc. Il est évident que le nombre de tous ces improductifs ne témoigne pas d'un emploi fort judicieux ni d'une économie très scrupuleuse des forces sociales.

En second lieu, la société est remplie de négociants ou commerçants, « vrais corsaires industriels, » qui non seulement ne produisent rien, mais qui dirigent et entravent à leur gré la circulation des produits, jusqu'à faire disparaître les produits de la circulation. Fourier voudrait du moins que les marchands soient considérés, non pas comme propriétaires absolus, mais comme dépositaires conditionnels; et il s'élève en termes indignés contre les abus que font les négociants de toutes sortes de denrées qui sont absolument nécessaires à l'existence. « Eh ! ne voit-on pas tous les jours, dans les ports, jeter à la mer des provisions de grains que le négociant a laissés pourrir pour avoir attendu trop longtemps une hausse; moi-même j'ai présidé, en qualité de commis, à ces infâmes opérations, et j'ai fait, un jour, jeter à la mer, vingt mille quintaux de riz, qu'on aurait pu vendre avant leur corruption avec un honnête bénéfice, si le détenteur eût été moins avide de gain. C'est le corps social qui supporte la perte de ces déperditions, qu'on voit se renouveler chaque jour à l'abri du principe philosophique : *Laissez faire les marchands*. » *Théorie des quatre mouvements*, p. 358.

Et enfin, ceux-là même qui produisent dans la société actuelle ne produisent qu'au détriment de la société elle-même; et non seulement leur intérêt individuel ne se préoccupe pas du collectif, mais il est partout et toujours en contradiction avec lui : « tout industriel est en guerre avec la masse, et malveillant envers elle par intérêt personnel... Un architecte a besoin d'un bon incendie, qui réduise en cendres le quart de la ville, et un vitrier désire une bonne grêle qui casse toutes les vitres. Un tailleur, un cordonnier ne souhaitent au public que des étoffes de faux teint et des chaussures de mauvais cuir, afin qu'on en use le triple... C'est ainsi qu'en industrie civilisée tout individu est en guerre intentionnelle avec la masse : effet nécessaire de l'industrie antisociétaire ou monde à rebours. » *Loc. cit.*, p. 28-35, *passim*.

La civilisation n'est pas autre chose : un monde à rebours. Elle devrait être une organisation générale de la richesse. Elle n'est qu'une conspiration générale contre la richesse. La véritable question sociale ne se trouve donc pas, comme on le croit depuis toujours, dans l'inégalité des conditions, ou, si l'on veut, elle ne tient pas à ce que les richesses soient inégalement réparties; mais elle tient plutôt à ce que les richesses soient absolument insuffisantes. Il y a dans notre société actuelle une telle déperdition des forces productives qu'il n'est pas étonnant qu'il n'y ait pas assez de richesses pour les pauvres, ni même pour les riches qui se figurent à tort être riches et qui sont seulement un peu moins misérables que les autres. Ainsi il est visible que la civilisation s'est trompée, et que l'on

doit la faire retourner, sinon à un état primitif, du moins à un plan primitif qui était celui de Dieu et dont l'humanité a eu le tort de s'écarter. Il n'y a pas eu, comme le croyait Rousseau, un état de nature dont on a perdu le secret; mais il y avait un état naturel et un code social qu'on n'a pas su comprendre; et c'est ce code qu'il s'agit maintenant de retrouver : c'est ce code dont Fourier nous apporte la révélation.

Quels auraient été, en effet, les motifs de Dieu pour renoncer à nous donner un code social?

« Il y a sur cette lacune sextuple opinion. 1° *Ou il n'a pas su* nous donner un code social... : dans ce cas il est injuste en nous créant ce besoin sans avoir les moyens de nous satisfaire; 2° *ou il n'a pas voulu* nous donner ce code : et dans ce cas il est persécuteur avec préméditation; 3° *ou il a su et n'a pas voulu* : dans ce cas il est l'émule du diable, sachant faire le bien et préférant le règne du mal; 4° *ou il a voulu et n'a pas su* : dans ce cas, il est incapable de nous régir, connaissant et voulant le bien qu'il ne saura pas faire, et que nous pourrions encore moins opérer; 5° *ou il n'a ni su ni voulu* : dans ce cas il est au-dessous du diable, qui est scélérat, mais non pas bête; 6° *ou il a su et voulu* : dans ce cas le code existe, et il a dû nous le révéler; car à quoi servirait ce code, s'il devait rester caché aux hommes à qui il est destiné? » *Théorie de l'Unité universelle*, 1838, t. II, p. 252.

Tous les griefs retombent ainsi à la charge de la raison humaine, la fausse raison ou philosophie, « qui s'est obstinément refusée à toute recherche de ce code. »

On pourrait demander cependant pourquoi Dieu n'a pas « forcé la carte » aux philosophes; et, puisqu'il a tant fait que de révéler un code, pourquoi il n'a pas voulu que les hommes y entrassent immédiatement. Et, en effet, répond Fourier qui n'a pas accoutumé d'être embarrassé, c'est une question que l'on peut faire; mais d'abord on voudra bien remarquer que c'est Dieu lui-même qui l'a ainsi voulu. C'est lui qui a établi que toutes les choses traversent des phases ainsi disposées que la période de leur pleine existence est précédée et suivie de deux autres périodes plus courtes, l'une de croissance et l'autre de déclin, durant lesquelles elles se trouvent dans un véritable état d'imperfection : le mal « a son rang assigné dans l'ordre général; » c'est ce que Fourier appelle l'*exception* qui, d'après ses calculs, doit être un huitième environ du caractère dominant. Si nous admettons maintenant qu'en vertu de certaines relations numériques établies *a priori*, la carrière terrestre de l'humanité doit être évaluée à 80 000 ans, nous en prendrons 35 000 pour l'harmonie ascendante et 35 000 pour l'harmonie descendante; il en restera 10 000 pour le huitième d'exception, c'est-à-dire 5 000 pour chacune des deux phases extrêmes qui sont décidément inharmoniques. On objectera sans doute que l'espace accordé par la théorie à la première de ces deux phases extrêmes est écoulé depuis longtemps; mais Dieu, qui a établi l'exception, ne peut pas empêcher l'homme de la prolonger : « Dieu, en nous laissant le libre arbitre, ne peut pas empêcher que certains globes ne se laissent égarer par les sciences incertaines... Ces globes encoûtés de philosophie peuvent persister longtemps dans leur aveuglement. » Il y aura peut-être des globes qui manqueront leur destinée; ce ne serait encore qu'un chapitre de l'exception. Mais si pareille chose arrivait à la terre, Fourier aime à croire qu'il s'ensuivrait un trop grand trouble pour l'ensemble du système. Il « imaginait alors que Dieu avait déjà songé à prévenir ce malheur, et qu'il se préparait par son commandement, dans l'ordre sidéral, des événements de nature à dessiller enfin les yeux des *terriens*, s'il arrivait que, repoussant l'inventeur, ils manquaient pour

la troisième fois l'issue ouverte à la civilisation. Le créateur a donc fait tout le nécessaire pour forcer l'établissement de l'harmonie. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 167. Mais l'harmonie ne pourra s'établir qu'en ramenant l'humanité, de l'exception où elle s'attarde, dans les voies normales que Dieu lui a fixées. Ce sont ces voies que Fourier apporte au monde dans son plan de réorganisation sociale.

2° *Plan de réorganisation sociale.* — Ce que Fourier se propose premièrement et avant tout, puisque tel est le grand mal dont souffre la civilisation, c'est d'amener la société au maximum de la production; mais la société ne peut y arriver qu'en commençant par réformer son mode actuel de production. Dieu fit, en effet, de la production agricole le pivot de toute production; et il n'envisage « dans les manufactures que le complément de l'agriculture : » c'est un ordre inverse à celui que nous suivons aujourd'hui. Ne voyons-nous pas, dans notre organisation économique, la prépondérance inquiétante de la production industrielle sur la production agricole; et ne nous plaignons-nous pas d'une disproportion de plus en plus marquée entre la production des richesses nécessaires qui sont les denrées alimentaires et celle des richesses relativement superflues qui sont les produits industriels? L'ordre de Dieu renverse cet ordre actuel des choses; il n'emploie les fabriques que comme « accessoire et variante de l'agriculture; » et tandis qu'il réserve au travail manufacturier « un quart du temps que l'homme sociétaire peut donner au travail, » il a fixé que « les trois autres quarts doivent être employés au service des animaux, des végétaux, des cuisines, des armées industrielles, enfin de tout autre travail que celui des manufactures. » *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1848, p. 151-153, *passim*. La terre arrivera donc à être, suivant de telles prévisions, beaucoup plus remplie et beaucoup plus cultivée qu'elle ne l'est aujourd'hui; et c'est pourquoi Fourier n'hésite pas à imaginer de futures transformations physiques et météorologiques, afin de remédier aux nombreux défauts qui la rendent actuellement impropre à une exploitation totale et idéale. Mais ce n'est pas tout et ce n'est pas assez. Il peut exister, dans l'exercice de la nouvelle industrie agricole et manufacturière, deux sortes de méthodes : « l'état morcelé ou culture par familles isolées » et « l'état sociétaire, culture en nombreuses réunions qui auraient une règle fixe. » C'est l'emploi de la première méthode qui est l'une des causes les plus évidentes de tous les malheurs de la civilisation : « on ne peut pas imaginer de réunions... plus anti-économiques... que celles de nos villages, bornées à un couple conjugal, ou une famille de cinq ou six personnes; villages construisant 300 greniers, 300 caves, placées et soignées au plus mal, quand il suffirait, en association, d'un seul grenier, d'une seule cave, bien placés, bien pourvus d'attirail, et n'occupant que le dixième des agents qu'exige la gestion morcelée ou régime de famille. » *Loc. cit.*, p. 9-10. Ainsi Fourier substitue l'état sociétaire ou culture en nombreuses réunions à l'état morcelé ou culture par familles isolées, c'est-à-dire qu'il supprime la propriété individuelle et le travail incohérent; ou plutôt, pour ce qui est de la propriété individuelle, il la supprime « sous le mode immobilier, » et il la conserve « sous le mode actionnaire. » Tout le matériel de la nouvelle association, exploité en commun, « est représenté par des actions, dont ses membres ont apporté le capital, ou qu'ils ont acquises sur le marché public, en placement de leurs économies. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 175. Il ne s'agit donc pas ici de l'utopique communauté des biens : « procédé purement négatif et révolutionnaire, antisocial en lui-même, illusoire d'ailleurs. » Considérant, *Principes du socialisme*, 2° édit., Paris, 1847,

p. 20; l'état sociétaire, annoncé par Fourier, n'admet point d'égalité, « qui est poison politique. » Tous ceux qui en font partie y apportent ou y acquièrent des actions qui sont pour chacun d'eux une propriété véritable et y forment avec les deux autres facultés industrielles, le travail et le talent, la meilleure base de « répartition équilibrée et graduée. »

Telles sont les nouvelles destinées de l'homme. L'homme ne les atteindra point par le moyen qu'il a pris jusqu'ici pour les atteindre et qui, du reste, les lui a fait si bien manquer. Il a cru, sur la foi des philosophes et des faux savants, que la vie consistait à se soumettre aux lois de la morale; et la morale, chacun sait en quoi elle consiste : ayant vu deux choses dans l'homme, l'attraction et la raison, au lieu de supposer que ces deux choses ont été faites l'une pour l'autre, elle imagine une lutte entre l'une et l'autre, comme si Dieu pouvait avoir créé un être ainsi composé de deux ressorts contradictoires, et elle a inventé ce qu'elle appelle le devoir, lequel n'est pas autre chose que la loi imposée par la raison aux passions. Ce sont les passions, au contraire, qui sont la véritable loi de l'homme; et c'est l'attraction qui, transportée de l'ordre matériel dans l'ordre moral, fournit le véritable ressort du nouveau mécanisme associationnel. L'attraction présente, du reste, une telle diversité et une telle complication qu'aucun rouage, si petit qu'on le suppose, ne peut échapper à sa dépendance et à son impulsion. Elle se divise en trois foyers : cinq appétits des sens ou passions matérielles; quatre passions spirituelles et affectives : ambition, amitié, amour, familisme; trois passions distributives et mécanisantes : cabaliste, papillonne, composite. Le premier foyer d'attraction a pour objet le bien-être intérieur et extérieur; le second tend à la formation des groupes, et le troisième, à la formation des séries. C'est le jeu libre et complet de ces douze passions, se tempérant l'une par l'autre, qui inspire à l'homme la passion de l'unité, laquelle résulte de la combinaison de toutes les passions, comme le blanc de la combinaison de toutes les couleurs.

La phalange est l'expression normale et spontanée de l'association, régie par l'attraction passionnelle : elle se compose de 1 500 à 1 600 personnes, logées dans une demeure commune qui s'appelle le phalanstère, et exploitant en commun, par groupes et par séries, dans un travail toujours attrayant et où toutes les passions sont satisfaites, « un terrain contenant une forte lieue carrée, soit une surface de six millions de toises carrées : » tel sera du moins le terrain nécessaire à la phalange d'essai; « il suffira du tiers pour le mode simple. » Le phalanstère, qui est la demeure commune des harmoniens, « ne ressemble nullement aux établissements communistes, par exemple, fondés en Amérique par les disciples de Cabot ou de la Mère Ann. Il n'y a rien ici de la caserne ou du couvent : on n'y couche pas au dortoir et on n'y mange pas à la gamelle. Il faut se le représenter comme un de ces grands hôtels-pensions de la Suisse ou des États-Unis, fondés souvent par actions, et où se trouvent réunies à peu près toutes les commodités de la vie. » Gide, *Charles Fourier : Œuvres choisies*, Paris, 1890, p. xxiv. Une liberté inconnue jusque-là régnera dans le phalanstère, si complète et si absolue que l'on ne fera point d'exception pour les rapports sexuels : tous les hommes pouvant appartenir à toutes les femmes, et réciproquement. Quant à l'exploitation, qui est annexée à ce grand hôtel, elle ne comprend que des travaux agréables, comme la culture des fleurs ou des fruits, qui donnent tout à la fois des jouissances sensuelles, esthétiques et morales. Fourier rassemble tous ces travaux dans un même lieu, de telle sorte que le travailleur puisse aisément passer de l'un à l'autre; et il

groupe tous les travailleurs autour des mêmes occupations, afin de réunir tous ceux qui ont les mêmes goûts et, en opposant les groupes les uns aux autres, afin de développer en eux l'esprit de corps et de les tenir en haleine par une incessante rivalité. Un mécanisme puéril et compliqué règle tout le mouvement passionnel de la phalange, avec une précision et une abondance de détails qui ne peuvent guère être dépassées. C'est par ce travail associé et attrayant que la production doit augmenter dans des proportions telles que « nos travailleurs mercenaires et languissants » ne sauraient nous en donner aucune idée; et c'est ainsi que la société finira par se guérir des grands maux dont elle a souffert jusqu'ici. Ce ne sera pas seulement, comme on pourrait le croire, une réforme « parcelaire » qui s'appliquerait à toutes les parties de la société sans rien changer à l'ensemble de la société elle-même; mais emportées par le mouvement qui les anime, les phalanges, toutes réglées à l'intérieur par l'attraction, éprouveront à leur tour les unes pour les autres une attraction passionnée qui les réunira en provinces; ces provinces se réuniront en royaumes; et ces royaumes se réuniront pour former « l'Empire unitaire du globe » dont Constantinople, « local favorisé de toutes les perfections, » sera le foyer ou siège central. Tel est le monde nouveau que Fourier voudrait substituer à l'ancien. « C'est le rêve d'un homme d'ordre ami des plaisirs. C'est l'Arcadie d'un chef de bureau. » Faguet, *loc. cit.*, p. 66.

II. HISTOIRE. — La fortune de cette doctrine singulière, sans être aussi bizarre ou aussi compliquée que la doctrine elle-même, n'est pas de celles pourtant dont le récit puisse tenir en quelques lignes. Elle commença, il est vrai, assez modestement. Fourier fut pendant longtemps le seul homme convaincu de l'importance de sa révélation. En 1814, il avait rallié à ses idées Just Muiron; mais il s'arrêta, durant de longues années, à cette seule acquisition. Ce n'est que vers 1825, peu de temps après la publication du grand traité de *L'Association domestique agricole*, que Victor Considérant, Godin, Clarisse Vigoureux et quelques autres adeptes commencèrent à former autour du maître et de son premier disciple un noyau plus compact. Mais la débâcle de l'école saint-simonienne, survenue en 1832, dans un temps où beaucoup d'hommes se passionnaient pour la recherche des conditions d'une organisation sociale *a priori*, ne pouvait manquer de profiter beaucoup plus encore au groupe phalanstérien; Jules Lechevalier et Abel Transon, les deux principaux dissidents du saint-simonisme, passèrent bruyamment à l'école de Fourier, que cette nouvelle adhésion constitua d'une façon à peu près définitive. C'est donc ici, pendant les quinze ou vingt années qui suivirent la dispersion du saint-simonisme jusqu'au moment où les événements de 1848 vinrent mêler le socialisme à la politique, que nous pouvons placer la véritable fortune et, si l'on peut ainsi parler, l'apogée de l'école sociétaire. Le jour était arrivé où le système, longtemps ignoré et souvent méconnu, allait enfin tenter de se justifier devant l'opinion et la convertir à lui.

L'école ne négligea rien pour assurer le succès de cette propagande. Elle donna de très nombreuses conférences, soit à Paris, où Fourier lui-même exposa quelques parties isolées de son système, soit en province, à Metz par exemple, où ce fut Considérant qui vint ouvrir le cours public. Il convient particulièrement de signaler, parmi ces conférences, celles qui furent faites, à Paris, sur *l'art d'associer les individus et les masses*, par Jules Lechevalier, pour interpréter Charles Fourier « auprès des saint-simoniens, dont il ne connaît pas la langue, et même auprès des hommes de notre temps, qui n'ont plus guère ni la volonté ni

le loisir de travailler pour comprendre. » *Exposition du système social de Charles Fourier*, Paris, 1832, p. 5-6. Ces leçons, d'abord lues au public, paraissaient ensuite en livraisons et étaient réunies en volumes de manière à porter plus loin leur bienfaisante influence. D'autres ouvrages, issus des mêmes préoccupations, fortifiaient encore cette propagande. Victor Considérant donnait successivement la *Destinée sociale*, les *Considérations sur l'architecture*, *De l'un des trois discours de l'Hôtel de Ville*, et la *Débacle de la politique en France*; Just Muiron, les *Transactions de Virtomnius*; Clarisse Vigoureux, les *Paroles de la providence*; Lemoyne, l'*Association par phalanges*; Morize, les *Dangers de la situation actuelle en France*; Paget, l'*Introduction à l'étude de la science sociale*, etc. Enfin, un journal hebdomadaire, le *Phalanstère*, fondé par les soins de Clarisse Vigoureux et de Baudet-Dulary, commençait à paraître en juin 1832. Il fallut, sans doute, très vite se réduire à une publication mensuelle, puis disparaître tout à fait. Mais presque aussitôt, en 1834, Considérant reprenait la succession du *Phalanstère* dans une autre feuille qui s'appellerait la *Phalange*; celle-ci se transformait de nouveau au mois d'août 1843, et devenait quotidienne, avec le titre plus accessible ou plus intelligible de *Démocratie pacifique*. « Ce changement nous a coûté, expliquait Considérant. Mais ce nom, tiré de notre technologie propre, induisait encore beaucoup de personnes en erreur. Beaucoup croyaient encore qu'il fallait être initié aux études et aux doctrines phalanstériennes pour lire et comprendre un journal appelé la *Phalange*, et que la réception de cette feuille équivalait à un acte de foi à des théories dont les ignorants et les malveillants de la presse ont donné à nombre de gens les idées les plus ridicules et les plus fausses... Il importait donc au succès de nos principes et à l'extension de la sphère de publicité de notre organe quotidien, dont il faut rendre le rayon le plus grand possible, que cet organe, destiné à porter à tous la parole de paix, d'association, d'humanité et d'avenir, ne pût, même à tort, paraître à quelques-uns, par une interprétation rétrécie de son titre, l'organe d'une secte sociale, d'une petite Église renfermée dans des formules, des termes et des rites particuliers. » *Principes du socialisme*, 2^e édit., Paris, 1847, p. 59. En 1848, sous cette forte impulsion, l'école compta, dit-on, jusqu'à 3 700 membres, parmi lesquels se trouvait le futur empereur, le prince Louis-Napoléon.

C'est devenue cette extraordinaire propagande, suivie d'un si beau succès et d'une si rapide extension, qui devait être l'une des causes les plus actives et qui était déjà le signe évident de la décadence prochaine. La doctrine phalanstérienne eut, en effet, beaucoup à souffrir de ce que les disciples, préoccupés avant tout de se faire agréer par un public exigeant, renoncèrent à une partie des utopies de leur maître : mutilation tout à la fois indispensable et impossible. En supprimant de la vision de l'harmonie tous les éléments mystiques, qui en étaient comme la poésie et qui, si l'on veut, faisaient d'elle comme une sorte de religion, ils n'en diminuaient pas les merveilles, mais ils les rendaient incompréhensibles. La morale de Fourier touchant les relations sexuelles était pour leur propagande un nouvel embarras; « mais en cherchant à la pallier, ou simplement en la répudiant, ils démentaient le principe du pur attrait, si absolu pour tout le reste du système. » Renouvier, *loc. cit.*, p. 202. Enfin, Fourier avait systématiquement écarté de tous ses plans et de toutes ses polémiques l'opposition au gouvernement, et refusé d'accorder le moindre intérêt à des revendications qu'il accusait de ne relever que d'un vain formalisme. C'était la société elle-même, disait-il, non les vieux pouvoirs qu'il fallait mettre en

accusation. « Pour la réformer ou, plus exactement, pour en établir une autre, les vrais disciples de Fourier ne devaient compter que sur la liberté. Ils ne demandaient au gouvernement que leur liberté, celle de tous, en matière d'association. » *Loc. cit.*, p. 201. Considérant, d'un esprit plutôt progressiste et exalté, contribua beaucoup à pousser l'école en dehors des voies toutes pacifiques et, si l'on peut ainsi dire, toutes économiques dans lesquelles Fourier l'avait engagée; et, par la participation qu'il prit aux actes de la politique révolutionnaire (13 juin 1849), il en compromit définitivement les intérêts. Depuis ce moment, le fouriérisme languit; il finit par s'effacer presque complètement dès 1851. Ainsi la doctrine phalanstérienne apparaissait, à cette dure épreuve de l'expérience, tellement vicieuse en elle-même qu'elle ne pouvait pas être propagée sans diminution et que cette diminution même était le principal obstacle à sa propagation; les éléments mystiques de la conception du monde harmonique, la nouvelle morale des relations sexuelles et l'abstention de toute politique étaient des parties si essentielles du système qu'elles ne pouvaient pas en être impunément détachés; et en même temps qu'on les sacrifiait pour le mieux sauver, on l'entraînait avec elles dans la même déroute, comme il arrive d'un baril de poudre qui fait sauter une tour.

La doctrine fouriériste ne laissa pas cependant de préoccuper quelques esprits. La *Revue du monde social*, dirigée par Limousin, et le *Devoir*, organe du familistère de Guise, essayaient de maintenir les traditions sociétaires. Des hommes nouveaux, ayant à leur tête Hippolyte Destrem, fondèrent même encore en 1888 un journal mensuel intitulé : *la Rénovation*, et une nouvelle école qui organisa aussi des cours et se réunissait dans des banquets mensuels. On pourrait également retrouver, plus près de nous, dans certains articles de journaux ou de revues, la marque visible de l'esprit fouriériste. Mais ce ne sont là que quelques épaves, perdues au milieu des flots, que le navire abandonné dans son naufrage; et, bien que tout soit loin d'être méprisable dans le fouriérisme, bien que l'évolution économique de notre temps ait confirmé plus d'une de ses conclusions, on peut dire aujourd'hui que la doctrine et l'école sociétaires n'existent plus en tant que telles, dans notre histoire.

Fourier, s'il avait pu survivre à son école, n'en eût été que plus encouragé dans ses premiers desseins. Ce ne sont point tant des hommes, en effet, qu'il eût voulu rassembler autour de lui, et il n'avait jamais visé à proprement parler à fonder une école. L'école s'était formée autour de lui, non pas malgré lui, mais à peu près sans lui, et il ne l'avait accueillie, du reste avec quelque inquiétude, que pour mieux arriver à l'objet de ses desirs. Ce qu'il recherchait premièrement et avant tout, c'étaient beaucoup moins des hommes sympathiques à ses idées, que les moyens de les réaliser. Il aspirait à faire une expérience. Il espérait que la magnificence des résultats, la beauté des solutions, leur ordonnance scientifique, leur grandeur et leur utilité détermineraient par le seul exemple un mouvement rapide vers cette nouvelle manière de vivre en société, sans gouvernement et sans lois. Ce n'est pas la difficulté du premier groupement qui eût arrêté Fourier dans son bel enthousiasme; et les modernes, que cette difficulté épouvante, « sont comparables aux navigateurs timides, et qui, avant Christophe Colomb, n'osaient avancer qu'à 200, 300, 400 lieues dans l'Atlantique. » Si l'on en avait conclu que l'Amérique, qu'on ne trouvait pas à 400 lieues, n'était pas à 1 800 lieues, on aurait eu tort. Si même à 1 800 lieues on ne l'eût pas trouvée, ce n'était pas une raison pour qu'elle ne fût point à 1 900. « Telle était la

méthode à suivre dans les études sur l'association. Si l'on échouait sur 4 familles, il fallait spéculer sur 8; échouant sur 8, spéculer sur 16; échouant sur 16, essayer sur 32, puis sur 64, puis sur 100. » Il fallait toujours continuer. « Il ne fallait d'autre effort de génie que d'aller en avant; » et on eût découvert que l'expérience de l'association, impossible sur 4, 8, 16, 32 ou 64 ménages, réussit très bien sur 100 et *a fortiori* sur 2 ou 300 : la concorde, qu'on cherche en vain dans les petites associations, pousse toute seule sur les grandes, « à une certaine limite fixe, comme une île sortant des flots. » *Traité de l'Unité universelle*, Paris, 1838, t. III, p. 508. Cf. Faguet, *loc. cit.*, p. 70. L'argent fut la seule chose qui manquât toujours à Fourier; il avait fixé une heure aux capitalistes qui seraient disposés à expérimenter son système, et il rentrait chez lui, tous les jours, à midi sonnant, qui était l'heure où il les attendait : le pauvre homme les attendit ponctuellement jusqu'à sa mort.

L'essai malheureux, qui fut entrepris en 1832, par Baudet-Dulay, à Condé-sur-Vesgres, près de Rambouillet, ne peut être imputé à Fourier. « On a répandu, dit-il, que j'ai fait un essai à Condé-sur-Vesgres et qu'il n'avait pas réussi : c'est encore une des calomnies du pandémonium; je n'ai rien fait à Condé; un architecte qui y dominait ne voulait rien admettre de mon plan : c'était un esprit de contradiction, repoussant tout ce qui ne venait pas de lui... Je ne pouvais adhérer à tout ce galimatias de bâtisse, qui n'aurait servi à rien en industrie combinée, et qui n'était bon qu'à dégoûter les visiteurs, les empêcher de prendre action, faire manquer le moment de vogue. » *La fausse industrie*, 1835-1836, p. 5. L'essai de Condé-sur-Vesgres est le seul qui ait été tenté du vivant de Fourier. Quelques autres furent faits, après sa mort, en France, en Algérie, et surtout aux États-Unis. Là, en 1852, grâce à la propagande d'Albert Brisbane, d'Horace Greeley, le directeur du *New York Tribune*, de Charles A. Dana et de Georges Riley, les idées fouriéristes prirent une grande et rapide extension. Il s'y forma, à peu près simultanément, trois associations importantes : la *North American Phalanx* fondée par Brisbane dans l'État de New Jersey, la *Wisconsin Phalanx*, dans l'État du même nom, et la plus fameuse de toutes, *Brook Farm*, près de Boston, qui compta parmi ses membres plusieurs de ceux qui ont pris plus tard une part prépondérante dans l'organisation des souverains de l'industrie, des chevaliers du travail et du mouvement coopératif. On compta jusqu'à trente associations du même genre; mais aucune d'entre elles ne dura plus de cinq ou six ans.

III. CRITIQUE DOCTRINALE. — Ainsi doublement condamné déjà par l'histoire de son école et par l'histoire de ses expériences, d'une manière tellement éclatante que toute autre autre démonstration en devient presque superflue, nous devons cependant ajouter que le fouriérisme se condamne encore lui-même, par tout ce qu'il implique et par tout ce qu'il contient, d'une façon tout à la fois beaucoup plus simple et beaucoup plus irrémédiable. Ce n'est pas qu'il faille refuser à Fourier aucun des postulats dont il a besoin pour fonder son système, non pas même sa conception d'un ordre général si adroitement combiné que l'harmonie est devenue aujourd'hui le remède nécessaire et inévitable. On ne lui contestera pas d'avantage les nombreux détails, compromettants ou puérils, comme cette nouvelle morale des relations sexuelles, dans lesquels s'est enfoncée l'imagination la plus fougueuse et la plus logique qu'on ait jamais rencontrée chez un homme. Mais c'est au système lui-même, envisagé dans son ensemble, que l'on doit adresser les meilleures objections; et si, malgré toutes les concessions que nous lui faisons, il était alors plus que jamais

convaincu d'erreur, la démonstration de sa fausseté pourrait passer pour définitive.

Le fouriérisme a voulu réorganiser la société ou la production dans la société, en lui donnant pour fondement l'attraction passionnelle. Mais l'attraction elle-même, qui jusqu'ici sans doute n'a pas existé, comment nous sera-t-elle donnée? Elle nous sera donnée par le système lui-même. Ainsi la société nouvelle ne peut être organisée que par l'attraction, et l'attraction ne peut être produite que par la société nouvelle. Nous disons à Fourier : « Vous avez besoin de l'attraction, et l'attraction n'existe pas; » il répond : « C'est justement ce qui vous trompe : si mon système existe, l'attraction existera. » Telle est au fond toute son argumentation : elle consiste à donner pour cause de l'attraction ce qui n'en devrait être qu'un effet, et à ne trouver qu'au sommet de la société nouvelle ce qu'on doit trouver déjà dans son fondement. C'est ce qui explique que Fourier, qui s'était très bien rendu compte de cette difficulté, avait mis, d'une façon aussi sophistiquée qu'ingénieuse, toute sa confiance et tout son espoir dans la formation d'un premier groupe qui eût servi d'exemple aux autres et qui les eût entraînés à sa suite dans la même organisation : l'attraction gagnerait demain toute la société si elle était seulement aujourd'hui dans un groupe de la société; elle serait demain partout si elle était aujourd'hui quelque part; mais précisément et encore une fois, aujourd'hui, elle n'est nulle part, et elle n'existe dans aucun groupe; et comme le premier groupe ne pourra lui-même exister sans elle, nous sommes toujours ramenés à la même difficulté. « Le régime sociétaire, dit Fourier, fait naître une foule d'intérêts différents des nôtres. » Autrement dit, le régime sociétaire produit ce dont il a besoin pour exister; et c'est ainsi que « le monde se changera de lui-même dès qu'on lui aura fait subir tous les changements dont il a besoin pour se changer. Nous voilà dans le plus parfait cercle vicieux qui se puisse. » E. Faguet, *loc. cit.*, p. 67.

Acceptons ce cercle vicieux, et admettons que la société nouvelle existe et que l'attraction existe dans la société nouvelle. C'est l'attraction qui doit être, dans la société réorganisée, l'unique agent de la production; mais il n'y a point dans tout le système de méprise pareille à celle-ci; et en ne voulant assigner à la production d'autre source que l'attraction, il se pourrait au contraire que Fourier ait précisément tari la source de toute production. Il oublie, en effet, que la production n'offre généralement aucun attrait. Il a beau démontrer que les goûts des individus sont nuancés à l'infini et qu'il y a toujours, pour chaque subdivision des produits, un amateur qui la préfère à toutes les autres. Ce qu'il eût fallu prouver, c'est qu'il y a toujours, pour chaque subdivision des produits, une passion qui attache à sa production un certain nombre d'individus; mais cette preuve était impossible à faire : « Les nécessités de l'industrie, dit M. Paul Janet, ont bien amené l'ouvrier à n'avoir rien autre chose à faire que des têtes d'épingles, mais cela ne prouve nullement qu'il y ait une passion dans la nature qui porte exclusivement certaines personnes à faire des têtes d'épingles, » *Principes de métaphysique et de psychologie*, Paris, 1897, t. I, p. 571; et il y a ainsi dans l'industrie beaucoup de produits pour lesquels on serait bien empêché de trouver une passion correspondante.

Si l'on veut pourtant que cette passion existe, on ne contestera pas du moins qu'elle ne soit assez obscure ou plutôt assez faible, et que, dans son exercice où elle rencontre plus de difficulté que d'attrait, elle n'ait sans doute toujours besoin d'être aidée, soutenue, encouragée par une force antérieure et supérieure à elle, à laquelle il est impossible de ne pas reconnaître

toutes les qualités que les philosophes avaient jusqu'ici reconnues au devoir.

Il est vrai que Fourier, pour échapper à toutes ces difficultés, se retranche derrière les desseins de la providence, mais les desseins de la providence ne sont ici qu'un *deus ex machina* ou un expédient commode; et Fourier n'en fait manifestement un si grand cas que parce qu'ils sont premièrement et avant tout les desseins de Fourier lui-même. Il aurait donc fallu qu'il n'ait pas la fausse honte de se le dissimuler, ou la faiblesse de ne pas nous en avertir : ce qu'il a voulu, en faisant retourner la nature à un plan primitif, ce n'est rien moins que de la reconstruire sur un nouveau plan; et au lieu de ramener l'homme à ses véritables destinées, il donnait à l'homme des destinées nouvelles qui n'exigent aucun changement, sauf celui de l'homme lui-même.

On ne s'étonnera pas de ne point trouver dans cette critique doctrinale des indications qu'on attendait peut-être sur les lettres ou documents ecclésiastiques que le fouriérisme pourrait avoir suscités. Il n'existe aucune lettre ni aucun document de ce genre. On se reportera cependant avec utilité aux condamnations générales du socialisme, pour les points où le fouriérisme se rapproche de celui-ci. Voir SOCIALISME, et par exemple, dans Denzinger-Bannwart, les n. 1718 a et 1847 sq.

Outre les ouvrages cités, voir L. Reybaud, *Études sur les réformateurs*, Paris, 1840, t. I; E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières en France*, Paris, 1867; Sambuc, *Le socialisme de Fourier*, Paris, 1879; Renouvier, une série d'articles sur La philosophie de Fourier, dans la *Critique philosophique*, 1883; A. Lafontaine, *Charles Fourier*, Paris, 1911; A. Alhaiza, *Ch. Fourier et sa doctrine socialitaire*, Paris, 1911. Voir également Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Fouriérisme*, Paris, 1875.

J. BOUCHÉ.

FOURMESTRAUX (François de), théologien dogmatique, né à Lille en 1625, entra dans la Compagnie de Jésus en 1644, et fut appliqué à l'enseignement de la philosophie à Marches (Belgique), puis à celui de la théologie à Douai où il soutint d'ardentes controverses surtout contre le prieur des carmes de Douai, Charles de Brias, au sujet de la science moyenne et de la prédétermination physique. Il mourut à Tournai le 25 avril 1683. Il reste de lui les ouvrages suivants : 1° *Immortalis Christi Servatoris beneficia, Virgini sine macula conceptæ*, Marchiennes, 1662; 2° *Iusta defensio adversus convicia et imposturas Pseudophilalethis vanum thomistarum triumphum de scientia media temere nuper jactantis*, Douai, 1673; 3° *R. P. Platelii e Soc. Jesu S. theol. in univers. Duac. professoris Synopsis cursus theologici. Pars postrema et posthuma. De sacramentis*, Douai, 1683. Le P. Platel étant mort pendant l'impression de son ouvrage, le P. de Fourmestraux se chargea de la publication du tome IV et ajouta ce cinquième volume qui se trouve dans les éditions suivantes.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III col. 906; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 326, 328.

P. BERNARD.

FOURNENC Jacques, né à Pezénas en 1609, mort à La Rochelle en 1665. Entré à l'Oratoire dès 1623, il y fut pendant presque toute sa vie chargé d'enseigner la philosophie. Son cours parut en 3 gros in-4° sous le titre : *Universæ philosophiæ synopsis accuratissima sinceriores Aristotelis doctrinam, cum mente Platonis passim explicata et illustrata, et cum orthodoxis S. doctorum sententiis breviter dilucidèque concinnans*, Paris, 1655. Il laissa quelques écrits de théologie qui n'ont point vu le jour et mourut supérieur de l'Oratoire de La Rochelle.

Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, p. 496.

A. INGOLD.

FOX Georges. Voir QUAKERS.

FOY (Louis-Étienne de), canoniste français, mort en 1778. Licencié en droit de la faculté de Paris et chanoine de Meaux, il publia un *Traité des deux puissances ou Maximes sur l'abus, tirées du droit canonique, des principes du droit public et de l'histoire*, in-12, Paris, 1752. Nous signalerons en outre, parmi les travaux de cet auteur, une traduction annotée des *Lettres de Busbeck* sur son ambassade en Russie, 3 in-12, 1748; *Prospectus d'une description historique, géographique et diplomatique de la France*, in-4°, 1757; *Notice des diplômes, des chartes et des actes relatifs à l'histoire de France*, in-fol., Paris, 1754, dont un seul volume a paru.

Feller, *Dictionnaire historique*, 1843, t. III, p. 611.

B. HEURTEBIZE.

FOYER DE PÉCHÉ. Voir CONUPISCENCE, t. III, col. 809 sq.

FRANCE. On étudiera successivement : 1° l'état religieux actuel; 2° les publications catholiques sur les sciences sacrées.

I. FRANCE. ÉTAT RELIGIEUX ACTUEL. — Les recensements récents de la population française ne s'occupent pas des confessions religieuses. D'après diverses données, le P. Krose, le statisticien de l'Allemagne catholique, a calculé qu'en 1906 la France comptait 38 467 000 catholiques, 628 000 protestants, 55 000 juifs, et 102 000 individus étrangers à toute confession religieuse, ou dont la confession religieuse était ignorée; d'après le *Jewish year book* de 1910, il faudrait évaluer à 95 000 le nombre des juifs en France.

La liste des diocèses a été donnée à l'art. CONCORDAT de 1801, t. III, col. 758; nous ne la reproduisons pas ici. Le but de cet article est de fixer quelques idées au sujet de la situation religieuse de la France actuelle; d'étudier comment le catholicisme français a tenu tête et survécu aux récentes bourrasques qui l'ont déraciné de l'État français; de noter les principales initiatives qui attestent, dans cette nouvelle période à peine ébauchée, la vie du catholicisme français; et d'apporter ainsi, dans l'ensemble, un certain nombre d'arguments de fait, pouvant être utilisés par la science théologique pour illustrer le traité *De Ecclesia*, pour appuyer les affirmations que ce traité contient, et justifier les tenaces et surnaturelles espérances qu'il suggère.

Une période nouvelle s'est ouverte, en 1905, dans l'histoire de l'Église de France : le pouvoir civil a déchiré le concordat, l'Église a été « séparée » de l'État. Le régime concordataire, sous des formes diverses, avait, pendant près de quatre siècles, donné un statut à l'Église de France : le concordat de François I^{er}, puis le concordat de Bonaparte, avaient assuré à l'État certaines prérogatives dans l'Église, à l'Église une certaine situation officielle dans l'État. Soudainement dans les premières années du xx^e siècle, on sentit craquer l'édifice concordataire; l'idée de « séparation », que préconisaient dès la fin du second Empire les manifestes du parti républicain (voir la *Politique radicale* de Jules Simon), et que ce parti, une fois maître du pouvoir, avait reléguée au second plan, passa dans le programme du gouvernement. Dès les premiers assauts, elle fut victorieuse, et brutale fut sa victoire : la séparation ne fut pas négociée avec Rome; elle fut réalisée à l'écart de Rome, et sans déférence pour Rome; le traité dit concordat, qui unissait la puissance française à la puissance papale, ne fut même pas officiellement dénoncé; une loi fut votée qui en était comme l'abrogation furtive, et ce fut tout. On dirait

qu'il est dans la destinée de l'Église de France d'avoir, presque à chaque début de siècle, d'immenses ruines à réparer : c'étaient, à l'avènement du ^{xvii}^e siècle, les ruines provenant des guerres religieuses; à l'aurore du ^{xix}^e siècle, les ruines accumulées par la Révolution française; ce sont, depuis 1900, les ruines qui succédèrent à la dispersion presque complète des congrégations d'hommes, à la dispersion partielle des congrégations de femmes (lois du 1^{er} juillet 1901 et du 7 juillet 1904), à la loi par laquelle l'Église perdit les ressources provenant des pompes funèbres (loi du 28 décembre 1904), enfin à la loi de séparation (11 décembre 1905).

I. Les effets de la séparation : effets matériels, juridiques, ecclésiastiques. II. La multiplication des lieux de culte depuis la séparation. III. Les méthodes actuelles d'organisation des catholiques. IV. La catéchisation des enfants et des jeunes gens : initiatives et méthodes nouvelles. V. Les organisations enseignantes de l'Église de France; ses initiatives pédagogiques. VI. Les initiatives catholiques pour l'enseignement professionnel et ménager. VII. Deux formes nouvelles d'apostolat : l'apostolat des professions, l'apostolat des immigrés. VIII. Les initiatives récentes pour le développement de la piété. IX. Les œuvres catholiques de presse, d'information et de projections. X. Les ressources actuelles de l'Église, en argent et en hommes. XI. L'action sociale de l'Église par les patronages et œuvres post-scolaires. XII. L'action sociale de l'Église par les œuvres de charité. XIII. L'action sociale de l'Église par les groupements ouvriers et syndicaux. XIV. L'action sociale de l'Église par les organisations d'enseignement social et de renseignements sociaux. XV. Conclusion. XVI. Les missions catholiques. XVII. Le protestantisme.

I. LES EFFETS DE LA SÉPARATION : EFFETS MATÉRIELS, JURIDIQUES, ECCLÉSIASTIQUES. — De temps à autre, depuis 1880, on avait senti dans les Chambres françaises, au moment où elles discutaient le budget des cultes, certains courants d'avarice malveillante et systématique : tels chapitres étaient rayés, tels autres étaient notablement diminués. Malgré ces économies mesquines, qui d'ailleurs n'étaient pas toujours conformes à l'esprit du concordat, l'Église de France, en 1905, recevait encore de l'État français, annuellement, une somme de 35 millions. Un certain nombre de pensions viagères accordées aux prêtres âgés de plus de quarante-cinq ans et ayant, avant 1905, rempli vingt années au moins des fonctions ecclésiastiques rémunérées par l'État; et puis 310 000 francs de secours aux anciens ministres des cultes et à leurs familles : voilà tout ce qui restait de l'ancien budget des cultes, sept ans plus tard, dans la comptabilité de la France.

Les archevêchés et évêchés, les presbytères et les grands séminaires durent, dans le délai d'un an, être évacués par les occupants.

Les fabriques et menses des paroisses possédaient 228 597 000 francs; les fabriques des églises cathédrales possédaient 10 688 000 francs; les menses archiépiscopales ou épiscopales, les chapitres, les séminaires possédaient 93 334 000 francs. En vertu de la loi de séparation, tous ces biens devaient être transmis, dans le délai d'un an, à des associations dites culturelles, qui se seraient constituées « en se conformant aux règles d'organisation générale du culte, » et dont le bon aloi, en cas de difficultés juridiques, devait être apprécié par le conseil d'État. Rome estima que les droits de la hiérarchie religieuse dans le fonctionnement des associations culturelles n'étaient pas suffisamment sauvegardés : les catholiques regurent défense de former des culturelles; et l'Église de France, avec un silencieux et docile héroïsme, laissa

ces 331 millions de biens devenir la propriété des établissements officiels d'assistance ou de bienfaisance. Près de 50 millions de fondations de messes, compris dans ce chiffre global de 331 millions, furent par cela même perdus.

Les maisons et caisses de retraite pour les prêtres âgés ou infirmes avaient une valeur de 19 123 000 fr. L'État voulait bien abandonner ces 19 millions, et même les 50 millions de fondations de messes, à des mutualités ecclésiastiques approuvées; mais Rome redouta que de telles mutualités ne fussent des culturelles déguisées; on renonça donc à les constituer, et les vieux prêtres à leur tour furent ainsi spoliés par l'État. Cependant ceux qui étaient en vie au moment de la séparation recevront leurs pensions jusqu'à leur mort et les maisons de retraite ne seront supprimées qu'à la disparition du dernier survivant.

Tout ce que l'État laissait à l'Église, en vertu de la loi du 2 janvier 1907, c'était une certaine jouissance des édifices culturels, jouissance plutôt tolérée que légalement définie. Le curé, dans son église, est un occupant à titre précaire : il n'est pas locataire, encore moins propriétaire; la question des réparations donne lieu à de fréquents conflits entre les communes, propriétaires légales de ces édifices, et les ministres du culte. L'Église n'est pas *at home*; l'État l'a laissée dans ses temples, de peur que l'électeur ne s'irritât s'il voyait ces temples se fermer. Que l'évêque déménage, que le grand séminaire déménage, que le curé n'émarge plus au budget, cela est indifférent à la majorité des électeurs, ou cela leur échappe : la fermeture soudaine de toutes les églises aurait risqué d'entraîner un mouvement de révolte; l'État s'est bien gardé d'affronter un tel péril.

Ainsi l'Église française, tant que ses temples tiennent debout, peut continuer, à titre de simple résidente, d'abriter dans ces édifices séculaires les cérémonies de son culte : c'est là tout ce qui lui est concédé. Et dans ce domicile où les conditions d'installation sont si fragiles, elle est condamnée, strictement parlant, à vivre en pauvresse, au jour le jour. L'Église n'est pas personne civile; elle n'a pas le droit de posséder, ni d'hériter; il n'y a pas en ce moment-ci, en France, de moyen légal, pour l'Église, de reconstituer le patrimoine ecclésiastique. Un catholique qui veut, en mourant, laisser un certain capital pour faire dire des messes, ne peut le laisser qu'à une personne déterminée, qui le transmettra, à son tour, à une autre personne : ces translations de propriété seront onéreuses, et un héritier peut se rencontrer, qui refusera de reconnaître la destination culturelle de ce capital. L'Église de France est une personne ruinée, que l'État se refuse, même, à considérer comme une personne, à laquelle il refuse le droit d'économiser ou d'acquérir, et qui n'a pas, en définitive, d'existence juridique.

A cette grande spoliée, sur laquelle pèse cette sorte de *de minimis capitis*, l'État dit cependant : Tu es libre. Elle est libre, en effet, de bâtir de nouveaux lieux de culte, sans avoir besoin, comme au temps du concordat, d'en demander licence à l'État. Libre, aussi, pour remanier au gré des circonstances les circonscriptions diocésaines ou paroissiales. Libre, enfin, pour la collation des charges : l'évêque n'en réfère à personne pour le choix des curés, le pape n'en réfère à personne pour le choix des évêques. Certains maires anticléricaux s'étonnent en voyant, sur leur territoire, de nouveaux clochers surgir; ils croyaient que la loi de séparation tuerait l'Église, et naïvement ils s'écrient : Voici qu'elle relève la tête; comment réprimer cette dernière convulsion? M. Briand répondit à l'un d'eux, qui était en même temps député : « Vous avez voté la loi de séparation, qui garantit le libre exercice des cultes. » Ce député s'était imaginé que

cette loi l'armait contre l'Église, en même temps qu'elle la spoliait; mais non, tout au contraire, elle le désarmait. Elle désarmait, aussi, les susceptibilités que pouvait éprouver l'État, en présence de telle nomination d'évêque ou de curé. En prétendant se venger du pape ou châtier le pape, certains adversaires soupçonneux des influences « ultramontaines » ont, tout au contraire, sans le vouloir, sanctionné et parachevé la pleine souveraineté du pape dans l'Église de France : et la liberté même de cette Église à l'endroit de l'État consacre et paracheve son absolue docilité à l'endroit de Rome.

II. LA MULTIPLICATION DES LIEUX DE CULTE DEPUIS LA SÉPARATION. — De cette liberté, qui s'épanouit, ainsi, en superbes élans d'obéissance, quel usage fait-elle pour les âmes?

Elle se rapproche d'elles, avec une allégresse conquérante qui mérite d'être observée et d'être admirée. Le Paris du régime concordataire manquait d'églises : on voyait une paroisse comme Notre-Dame de Clignancourt grouper 121 000 âmes; on en comptait 96 000 sur le territoire de Sainte-Marguerite, 90 000 sur celui de Saint-Ambroise, 83 000 sur celui de Saint-Pierre de Montrouge. Dans 38 paroisses de Paris, la proportion du chiffre des prêtres au chiffre des habitants était notablement insuffisante, puisqu'il n'y avait qu'un prêtre pour 5 000 fidèles. Aussi les observateurs signalaient-ils l'absence presque complète de pratique religieuse dans les faubourgs de Paris; et un prêtre de ces faubourgs, en 1899, invitant les catholiques à s'occuper de « cette Chine qui entoure Paris et qui compte près de 2 millions d'habitants », concluait son appel en déclarant : « Ce serait manquer de foi que de dire : Il n'y a rien à faire ! Il y a tout à faire. » Mais on se heurtait, trop souvent, à des ministères qui appliquaient et maniaient le concordat dans un sens hostile aux intérêts de l'apostolat religieux : là où il y avait tout à faire, il était souvent fort difficile de commencer à faire quelque chose; à l'érection d'une chapelle, à plus forte raison d'une paroisse, s'opposaient des difficultés administratives souvent invincibles.

« Nous ne cessons de le répéter, proclamait en 1905 le cardinal Richard, le diocèse de Paris est un pays de missions. Nous donnons pour l'œuvre de la Propagation de la foi et, d'une façon générale, pour la conversion des infidèles, et nous avons raison, car il n'y a rien de plus grand aux yeux de Dieu que le salut des âmes. Mais n'ont-ils pas une âme, ces ouvriers des faubourgs de Paris? » A cette même date, M. l'abbé Raffin illustrait la situation du diocèse en dressant la statistique des enterrements religieux et civils de 1883 à 1903. Il constatait que durant ces vingt ans le chiffre des cortèges civils s'était élevé à 225 395, soit, en moyenne, à 10 000 par an (sur 53 000 Parisiens qui meurent annuellement). Il observait que c'était surtout parmi les pauvres que les enterrements civils étaient nombreux : par exemple, en 1888, dans les cinq classes funéraires les plus coûteuses, le chiffre des cérémonies purement civiles ne dépassait pas 4 à 5 p. 100, et tout au contraire, dans le monde ouvrier, elles atteignaient 25 à 30 p. 100.

Depuis la loi de séparation, sept années sont écoulées; et quelques données, très précises, permettent de mesurer la nouvelle force de rayonnement acquise par l'Église, en ce bref espace de temps, dans le seul diocèse de Paris. Il y a, dans le Paris de 1912, neuf paroisses de plus qu'au moment de la séparation : ces neuf paroisses groupent 250 000 habitants. Voilà un chiffre imposant; il équivaut presque à la population de la ville entière de Bordeaux. Il y a, dans la banlieue parisienne de 1911, quinze paroisses de plus qu'au moment de la séparation; elles groupent 215 000 âmes.

Enfin, tant à Paris que dans la banlieue, se sont ouvertes 24 chapelles de secours, pour répondre aux besoins religieux de 166 500 âmes. Additionnons ces chiffres; nous constaterons que plus de 630 000 âmes, condamnées il y a sept ans, par l'éloignement des édifices du culte, à une disette religieuse presque incurable, ont vu, en très peu de temps, Dieu se rapprocher d'elles, venir se fixer près d'elles. 630 000 âmes, c'est plus d'âmes qu'il n'y en a dans la ville de Marseille. Représentons-nous l'agglomération marseillaise telle qu'elle est; supposons un instant que, par l'effet des circonstances, toute proximité de Dieu y fasse défaut : on serait douloureusement surpris d'une pareille lacune. Il a suffi de sept années au cardinal Amette, d'abord coadjuteur, puis archevêque de Paris, pour la combler. La besogne n'est pas achevée : une quarantaine d'autres circonscriptions paroissiales sont d'ores et déjà dessinées sur la surface du vaste diocèse; et l'archevêché compte que dans cinq ans, dix ans au plus, ces quarante autres paroisses fonctionneront.

Vers ces églises, vers ces modestes chapelles, qui semblent ainsi surgir du sol, on voit, peu à peu, les fidèles arriver. Les chiffres, à cet égard encore, sont éloquentes, si l'on songe que ces chiffres cataloguent des âmes humaines. Il y a vingt ans, dans tout un faubourg parisien où s'élève aujourd'hui l'église Notre-Dame-du-Rosaire, il se trouvait une famille, une famille seulement, pour aller aux lointains offices d'une église paroissiale distante de deux kilomètres. Aujourd'hui, sur ce même territoire, on distribue, dans la période pascalle, 4 000 hosties. Dans telle autre agglomération de banlieue, on a vu, en quatre ans, grâce à l'érection d'une chapelle de secours, le nombre des agonisants qui recevaient le prêtre quintupler, et le nombre des premiers communiant sextupler. Et sans doute ces agonisants qui recommencent de saluer dans l'Église une école de bonne mort, ces premiers communiant qui viennent à l'Église comme à une école de bonne vie, ne sont encore que minorité, parmi ces vastes foules, devenues païennes, que de malencontreuses circonstances avaient éloignées de l'apostolat catholique. Mais une minorité active, fervente, animée de l'esprit de Dieu, c'est déjà beaucoup pour changer un peuple; et dans telle paroisse neuve, à Paris, on voit déjà les vocations sacerdotales s'éveiller. Ces foules ignorantes, qui voient le prêtre venir à elles, se familiarisent peu à peu avec lui; la messe ne les attire pas encore, les vêpres non plus; mais si le prêtre se met à dérouler, dans son église, quelques projections lumineuses destinées à révéler aux spectateurs l'histoire du Christ, ces foules se pressent à cette cérémonie d'un nouveau genre qu'elles appellent, d'un mot assez pittoresque, « la messe du cinéma, » et pour la première fois retentit à leurs oreilles le nom de Jésus.

Des détresses pareilles existaient et existent dans beaucoup de grandes villes de province : l'épiscopat, un peu partout, s'est mis à l'œuvre pour y remédier. Et comme l'Église, nous le répétons, n'a pas une existence légale, comme elle ne pourrait pas être propriétaire des édifices mêmes qu'elle construit, des combinaisons ont été trouvées, en vertu desquelles Dieu, dans ces édifices, est purement et simplement un locataire. La propriété, généralement, appartient à des actionnaires; dans le diocèse de Paris, ces actionnaires sont groupés en deux sociétés anonymes qui ont rendu à l'Église le précieux service d'acquiescer et d'aménager les terrains convenables, et qui réclament d'elle, à titre de loyer, pour les fonds qu'elles ont engagés dans ces entreprises, un intérêt de 4 pour 100. Voilà les subterfuges auxquels doit recourir l'Église de France, sous le régime actuel.

III. LES MÉTHODES ACTUELLES D'ORGANISATION DES CATHOLIQUES. — La tendance à peu près générale de

l'épiscopat français paraît être d'organiser les catholiques en associations paroissiales, cantonales, diocésaines, strictement étrangères à tout parti politique et à toutes visées politiques, uniquement préoccupées du développement de la vie catholique et de la défense des intérêts catholiques. A cet égard comme à beaucoup d'autres, l'archidiocèse de Paris offre des organisations qui peuvent servir de type.

D'après le plan dessiné par l'archevêque de Paris, chaque paroisse doit avoir un comité paroissial laïque, recruté par le curé, et chargé de seconder l'action du clergé, et de promouvoir, sous la direction de la hiérarchie religieuse, toutes les œuvres utiles au bien religieux, moral et social de la paroisse. L'action politique lui demeure étrangère, l'organisation et l'exercice du culte échappent à son ressort. Ce comité ne s'occupe que d'action religieuse. Le travail y peut être réparti en plusieurs sections, s'occupant respectivement des œuvres de religion et de piété, des œuvres d'enseignement et d'éducation, des œuvres de persévérance et de jeunesse, des œuvres charitables et sociales, des œuvres de presse et de propagande. Des programmes dressés pour l'observation morale et l'étude sociale du quartier, programmes visant à l'action possible à entreprendre, sont proposés aux membres des comités paroissiaux.

Le rapport présenté au congrès diocésain de 1912 signalait l'existence de 92 comités paroissiaux; le congrès diocésain de février 1913 apprit que ce chiffre s'était élevé à 108, représentant les deux tiers des paroisses du diocèse. Sur ces 108 comités, 76 avaient envoyé aux organisateurs du congrès un rapport sur leurs travaux. Dans certaines paroisses, ces comités établissent avec beaucoup de précision la statistique religieuse et l'inventaire de l'action paroissiale : c'est une besogne à laquelle l'archevêché les pousse; ils doivent servir, suivant l'expression de M. l'abbé Couget, à « établir les conditions méthodiques, scientifiques, dans lesquelles doit s'exercer l'apostolat. »

Parmi les initiatives prises par certains comités paroissiaux parisiens, on cite la création d'œuvres postcolaires, l'ouverture d'ateliers professionnels, la création de jardins ouvriers, la recherche de mesures pratiques pour la suppression du travail de nuit dans les boulangeries, l'affichage dans les hôtels fréquentés par les étrangers de certains tableaux en diverses langues indiquant les exercices du culte.

Au congrès diocésain de 1913, on mentionna tout spécialement l'initiative du comité paroissial de Sainte-Geneviève des Grandes-Carrières, qui travaillait à constituer des sections syndicales d'employés et d'ouvriers; celle du comité de Notre-Dame de Plaisance, qui étudiait la question de l'apprentissage; de celui de Notre-Dame d'Auteuil, qui s'occupait du logement des familles chargées d'enfants. D'autres comités avaient, durant l'année 1912, organisé la lutte contre la pornographie, contre l'immoralité des cinématographes. L'observation du repos dominical et les moyens de faciliter cette observation aux bouchers, aux épiciers, aux crémiers, aux charcutiers, ont occupé plusieurs de ces comités; des ligues paroissiales d'acheteurs se sont fondées. Le comité paroissial, suivant l'expression de Mgr Gibier, évêque de Versailles, constitue ainsi un véritable syndicat d'initiative.

Au-dessus des comités paroissiaux fonctionne le comité diocésain, qui se réunit à peu près quatre ou cinq fois par an. Chaque année, quelque membre du comité diocésain visite les comités paroissiaux d'une région de Paris, et une réunion plénière annuelle met en présence les membres du comité diocésain et un délégué de chacun des comités paroissiaux. On a décidé en février 1913 que, chaque trimestre, tous les membres des comités paroissiaux de l'un des trois

archidiaconés du diocèse auraient entre eux une réunion. Ainsi est assurée, tout à la fois, la liberté des initiatives et l'unité des inspirations; chaque année à Paris, un grand congrès diocésain met à l'étude les questions les plus urgentes et groupe, trois jours durant, les énergies catholiques. De tels congrès sont également fréquents, dans la plupart des diocèses provinciaux.

Les Unions paroissiales d'hommes se développent avec succès dans un certain nombre de paroisses du diocèse de Paris : l'objectif assigné par le cardinal Amette à l'activité des comités paroissiaux est, avant tout, la création et le développement de ces Unions. Tous les catholiques pratiquants de la paroisse y sont admis; on y admet, même, tous les hommes de la paroisse qui, sans remplir chacun des devoirs de la pratique religieuse, font cependant profession publique de catholicisme, par exemple, en choisissant pour leurs enfants l'école catholique ou le patronage catholique. « Dans telle paroisse de faubourg, écrit M. l'abbé Yves de la Brière, l'union paroissiale compte autant de subdivisions, avec chef responsable pour chacune, que la paroisse compte elle-même de quartiers, de secteurs et de rues : c'est l'ébauche de ce que sera, un jour, l'organisation générale des catholiques parisiens. »

Dans les diocèses des départements, on s'efforce d'organiser pareillement, d'une part, des groupements paroissiaux, d'autre part, un bureau central auquel ils sont tous rattachés, et parfois, comme organes intermédiaires, des comités cantonaux. Les Unions diocésaines tendent à grouper sur le terrain religieux — et, dans certains diocèses, en vue d'une activité électorale — les catholiques de toutes nuances politiques.

IV. LA CATÉCHISATION DES ENFANTS ET JEUNES GENS. INITIATIVES ET MÉTHODES NOUVELLES. — Nullement découragée, l'Église travaille à reprendre par la base l'œuvre de la christianisation du peuple. Elle est secondée à Paris par l'*Œuvre des faubourgs* qui visite et patronne 250 familles et plus de 10 000 enfants, et veille à ce qu'ils fréquentent régulièrement les écoles et les catéchismes de leur quartier. Elle est secondée, à Paris et en province, par la grande *Œuvre des catéchismes* : fondée en 1885 par le cardinal Richard avec 200 dames qui catéchisaient 2 000 enfants, cette œuvre fut érigée par Léon XIII, le 30 mai 1893, en archiconfrérie à laquelle peuvent être affiliées toutes les sociétés françaises de catéchistes; elle comprend des catéchistes volontaires et des membres qui paient une cotisation. Elle compte actuellement, à Paris, 4 300 dames catéchisant plus de 44 000 enfants; et, en province, 24 diocèses affiliés d'une façon générale, 59 confréries simples, 65 centres importants d'affiliations individuelles, 33 000 dames qui catéchisent 150 000 enfants. Dans le seul département de la Lozère, 750 femmes, paysannes pour la plupart, catéchisent 7 200 enfants, et près de 500 d'entre elles, chaque année, font une retraite fermée de 5 jours pour entretenir en elles cet esprit d'apostolat. Un congrès catholique comme celui qui fut réuni à Paray-le-Monial en octobre 1909, par l'initiative de Mgr Villard, évêque d'Autun, atteste l'actuel souci de l'Église de France d'adapter aux besoins spirituels des populations ses méthodes d'enseignement religieux et de perfectionner ce que l'on pourrait appeler la pédagogie du catéchisme. Les examens d'instruction religieuse, tels que les a dernièrement créés l'archevêque de Paris, sont une institution fort originale : nous voyons ici l'Église s'attacher à mettre en honneur, parmi l'élite de ses jeunes fidèles, l'élément intellectuel de la foi catholique, et les armer de science religieuse, pour les conquêtes qu'ils s'imposeront à eux. Ces examens ne comptent pas moins de six échelons. Une année après la première communion solennelle, on peut, moyen-

nant examen, obtenir le certificat élémentaire d'instruction religieuse; puis, l'année suivante, après douze mois d'études nouvelles dont un jury apprécie le résultat, on peut aspirer au certificat supérieur. Ce sont là les deux premiers degrés d'épreuves. En 1912, la première fut subie par 1613 garçons; 1121 sortirent vainqueurs. Il y eut, pour la seconde, 596 candidats parmi lesquels 414 furent admis. A la même session, 1126 fillettes obtinrent le certificat élémentaire, et 493 le certificat supérieur. Les exigences des juges vont croissant : le zèle des candidats, la bonne volonté des familles, permettent en effet d'élever le niveau de l'examen. Tandis qu'en 1911 la moyenne des postulants admis était de 80 pour 100, elle n'était plus, en 1912, que de 67 pour 100.

Les titulaires des deux certificats peuvent ensuite gravir un troisième échelon, qui s'appelle le « concours élémentaire » d'instruction religieuse. On en peut mesurer la difficulté, déjà sérieuse, en constatant qu'en 1912, entre autres questions écrites posées aux jeunes filles, il y eut des questions liturgiques sur les cérémonies du jeudi saint et du vendredi saint, et des questions historiques sur saint François de Sales, saint Vincent de Paul, saint Jean-Baptiste de la Salle.

Le « concours supérieur » d'instruction religieuse, qui succède, ouvrit aux jeunes candidates, en 1912, des horizons plus vastes encore; elles eurent à expliquer, dans leurs compositions, comment Jésus a prouvé qu'il est le Fils de Dieu et comment les sacrements sanctifient, puis ce qu'est un miracle, ce qu'est une prophétie : des notions historiques leur furent demandées au sujet des patriarches, au sujet des prophètes, au sujet des prédictions par lesquelles le Christ fut annoncé; elles eurent à développer la série des actes et des gestes que fait le prêtre au moment de la consécration, et puis à détailler tout ce que fait l'Église pour les défunts, d'abord à la maison mortuaire, ensuite devant l'autel, ensuite au cimetière. On les convia, même, à la solution d'un petit cas de conscience pour mettre à l'épreuve leur dextérité de moralistes; et c'était lancer à leur subtilité de jeunes théologiennes une façon de défi, que de les interroger sur les cas où un sacrement des vivants peut devenir sacrement des morts, et un sacrement des morts sacrement des vivants. Mais, fort congrûment, elles surent relever le défi.

Pour le « concours d'honneur », les sujets de composition proposés aux jeunes filles furent plus intimidants encore. Elles furent mises en présence de l'hypothèse que voici : « Un Juif, frappé par les prophéties de l'Ancien Testament, veut devenir chrétien, mais il se demande s'il doit se faire catholique, ou protestant, ou schismatique orthodoxe. Il vous prie de l'éclairer. Servez-vous, pour le convaincre, non seulement de l'Évangile, mais aussi de l'Ancien Testament. » Les lauréates du concours d'honneur doivent, on le voit, être des apologistes. On les invita, aussi, à répondre par écrit sur les prophéties bibliques relatives à la sainte Vierge, sur les diverses paroles que le Christ adressa à sa mère; puis à expliquer en quoi consiste le développement du dogme; à préciser, aussi, les droits de l'État pour la collation des charges ecclésiastiques; enfin, à définir le sens liturgique des ornements qui parent le prêtre à l'autel.

Il faut, pour aborder un tel examen, un attachement profond aux sciences religieuses. En 1912, 32 jeunes filles l'affrontèrent et 31 furent admises. Le concours élémentaire eut 203 lauréates sur 379 candidates; et le concours supérieur 85 sur 94. Plus audessus encore, un brevet d'instruction religieuse, décerné par des commissions qui siègent deux fois par an, excite le zèle des jeunes gens et des jeunes filles qui veulent jouer un rôle dans l'enseignement libre du

diocèse : en juin dernier, ils n'étaient pas moins de 250 pour briguer ce brevet, qui n'atteste pas seulement qu'on maîtrise bien les difficultés du catéchisme, mais aussi, et surtout, qu'on peut devenir un bon maître.

Des « mentions d'éloge », des « mentions très honorables », distinguent ceux et celles qui ont subi les épreuves avec le plus d'éclat : et sous les voûtes de Notre-Dame leurs noms retentissent, et chacun vient recevoir un prix des mains du cardinal. Ainsi se rouvre, dans le Paris actuel, une ère d'enseignement religieux qui semble devoir être plus brillante encore que celle qu'avait inaugurée, il y a quatre-vingts ans, l'abbé Dupanloup. L'assiduité aux catéchismes de persévérance était jadis attestée par la remise d'une « analyse » qui reproduisait, soit en la résumant, soit en l'estroplant, l'instruction donnée par le prêtre : les mères, les institutrices, avaient souvent dans la confection de ces devoirs autant et plus de part que les enfants. Aujourd'hui l'instruction religieuse apparaît aux jeunes gens et aux jeunes filles de Paris comme une science qui comporte des initiations successives, de plus en plus ardues, et qui réclame un effort intellectuel personnel, vérifié par un jury. En laissant l'école, on avait espéré sevrer les intelligences de la foi : à quoi bon ces notions, sur lesquelles l'État enseignant avait cessé d'interroger? Mais l'Église a fait surgir des salles d'examen, et créé des examens, et les candidats y viennent, y reviennent même si tout d'abord ils échouent, et de cette semence de jeunes lauréats, une moisson d'apôtres sortira.

Des programmes d'instruction religieuse du même genre ont été élaborés et ont été mis en pratique, en 1913, dans d'autres diocèses, notamment en celui de Nancy. *Examens d'instruction religieuse. Programmes et règlements*, Nancy, 1913.

V. LES ORGANISATIONS ENSEIGNANTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE, SES INITIATIVES PÉDAGOGIQUES. — L'Église, en même temps, profitant des articles encore subsistants de la fameuse loi Falloux, entretient, dans la mesure où le permettent les lois et où le permettent ses ressources, des organisations d'enseignement primaire, secondaire et supérieur. Elle avait, au début du xx^e siècle, dans ses écoles primaires, 1 600 000 enfants; dans ses écoles secondaires, elle donnait l'éducation à 91 140 élèves, tandis que les établissements de l'État n'en comptaient que 84 742. La loi du 7 juillet 1904, qui défend aux membres des congrégations religieuses toute besogne d'enseignement, a singulièrement gêné, sur ce terrain, l'activité de l'Église. Sur 16 904 écoles primaires congréganistes qui existaient en 1904, 14 404 furent immédiatement fermées; on ne put pas les rouvrir toutes immédiatement, avec un personnel nouveau, et l'enseignement primaire libre, en 1907, avait 600 000 élèves de moins qu'en 1900. En ce qui regarde l'enseignement secondaire, les collèges dirigés par des congréganistes durent tout de suite ou disparaître, ou être confiés à un autre personnel : il y eut, en 1906, 104 collèges libres de moins qu'il n'y en avait en 1898, et la clientèle de l'enseignement libre avait, entre ces deux dates, diminué de 22 223 élèves. Mais tant bien que mal, l'Église lutte et maintient ses positions. Elle cherche et souvent elle trouve, pour remplacer ses frères et ses sœurs, des congréganistes sécularisés, ou bien des bonnes volontés laïques. Et ces bons vouloirs s'équipent, s'organisent, se syndiquent, de manière à assurer, sous la forme nouvelle que la loi tolère et que les circonstances imposent, une prospérité nouvelle de l'enseignement libre.

Ce fut un coup très dur que la dispersion des congrégations. Dans ces merveilleux organismes, édiés avec prévoyance par le vieil esprit de charité chrétienne, chacun peut compter sur tous et tous sur chacun. L'assistance mutuelle en cas d'accidents, en cas

de maladie, en cas de vieillesse, tout cela, dans les congrégations, fonctionnait spontanément, par cela même qu'on y menait la vie commune. Les besoins étaient restreints, les dépenses restreintes; les préoccupations de l'avenir individuel, ou du pain du surlendemain, ne venaient pas ralentir ou déconcerter l'élan des dévouements.

Aujourd'hui, l'Église de France se trouve en présence d'individualités qui, sous son contrôle, sont toutes prêtes à distribuer l'enseignement libre; mais ce qui manque à ces individualités, pour l'avenir, c'est la sécurité personnelle qu'assurerait l'embrigadement dans une congrégation, c'est la satisfaction d'appartenir à un corps par lequel on se sentait soutenu, appuyé, protégé. Par surcroît, ces nouveaux instituteurs, ces nouvelles institutrices ont ou peuvent avoir des charges de famille : leur devoir est d'y songer, et de faire tout le possible pour élever au niveau de ces charges la rémunération de leur travail. De là, pour les paroisses et pour les diocèses, un très notable surcroît de dépenses.

Mais l'Église, sans se décourager ou s'intimider, a, bien en face, envisagé la situation. Des écoles normales se sont fondées : celles qu'a organisées dans le diocèse de Lyon l'Association régionale de l'enseignement primaire libre sont particulièrement remarquables. A Paris, l'École normale libre, fondée par M^{me} Daniélou, et l'École normale catholique, datant de 1906, forment des professeurs pour ces écoles normales primaires libres; l'École normale libre, qui est un établissement d'enseignement supérieur, forme aussi des professeurs pour les maisons d'enseignement secondaire des jeunes filles. Dans le diocèse de Paris, depuis le 1^{er} octobre 1910, la carrière d'instituteurs ou d'institutrices libres est ponctuellement réglée; les traitements sont fixés, les conditions d'avancement sont définies; même un système de retraites s'organise. On veut que ces fonctions cessent d'apparaître comme aléatoires ou précaires, qu'elles soient congrûment rémunérées, qu'elles soient couronnées par une vieillesse aisée.

C'est ainsi que cet enseignement libre qu'on s'imaginait blessé à mort paraît regarder l'avenir avec une certaine confiance; et l'heure où certains espéraient l'avoir découragé et comme dissuadé de s'essayer à durer, est précisément celle où l'on voit s'inaugurer, dans certains diocèses, par l'initiative du prêtre chargé de la direction générale de l'enseignement libre, des conférences pédagogiques entre tous les prêtres chargés de fonctions éducatrices. Le diocèse d'Angers, qui possède huit maisons d'enseignement libre, fut le berceau de cette féconde nouveauté; et l'année 1905 en marqua le point de départ. Dans l'année 1905-1906, ces conférences s'occupèrent, théoriquement, de l'utilité de la pédagogie, des devoirs du surveillant, des devoirs du professeur, enfin de l'éducation physique; et pratiquement on envisagea, dans le détail, le moyen de provoquer chez les enfants des actes spontanés de piété, la méthode pour la correction des copies, les dernières initiatives des professeurs de gymnastique. Sur le programme de 1907, je relève les discussions relatives à l'éducation de la pureté, à la surveillance des récréations, aux divers systèmes de punition. En 1908, M. l'abbé Crosnier, directeur de l'enseignement libre dans le diocèse d'Angers, amena tous les prêtres qui, dans le diocèse, ont mission d'élever des jeunes gens, à méditer, devant Dieu d'abord et puis entre eux, sur les moyens de développer l'esprit d'apostolat, et sur la façon dont ils doivent, aux yeux de leurs élèves, « idéaliser » chaque vocation. Une autre année, en 1909, ils durent se préoccuper de la tactique la plus efficace pour donner à leurs élèves le sens de l'effort et le sens de la loyauté. Et puis, après une longue dis-

cussion sur ces attachantes et graves responsabilités, ils passaient à d'autres problèmes, concernant, par exemple, le nombre d'examens qu'il convient de faire subir au cours d'une année scolaire, ou bien la surveillance des « mouvements » quand les élèves passent d'un exercice à un autre. La formation esthétique, en 1911, donna lieu à de précieux échanges de vues, et l'examen des relations entre l'état physiologique des enfants et leur éducation semblait ouvrir une avenue vers des études nouvelles.

On ne dirait pas que ces prêtres qui discutent et besognent ainsi sont des persécutés, incertains du lendemain; ils parlent, ils travaillent, comme si leurs œuvres d'enseignement avaient devant elles un long avenir. Et ils ont raison; leur bel effort pour accroître sans cesse leur compétence d'éducateurs ne peut manquer de conquérir et de captiver l'opinion. Ces six ans d'essai, dans leur sérénité calme, ont quelque chose d'émouvant, et lorsqu'on lit à la suite l'un de l'autre, dans le livre de M. l'abbé Crosnier : *A travers nos écoles chrétiennes*, ces rapports annuels où l'on voit tout le personnel enseignant d'un grand diocèse mettre en commun les réflexions, les expériences, les aspirations, l'on augure qu'en dépit des plus légitimes alarmes ce « vouloir-vivre » perpétuera la vie.

Le diocèse d'Arras imita celui d'Angers; il eut ses conférences pédagogiques; et puis, en septembre 1911, il a eu, même, sa « Semaine pédagogique ». Vingt jeunes prêtres, que l'évêque destinait à entrer dans les maisons diocésaines, se réunirent à Boulogne-sur-Mer, six jours durant, pour recevoir, de certaines lèvres compétentes, des indications et des leçons sur leur métier. On reprochait à l'Église de vouloir enseigner par droit divin; sans rien diminuer de son droit, sans rien en cacher, elle appelle au service de ce droit lui-même toutes les ressources de la technique humaine. On lui marchandait la prérogative de former un corps enseignant; elle riposte en organisant des centres de pédagogie catholique, au nom et pour la gloire de celui que Clément d'Alexandrie appelait, il y a dix-huit siècles, le « divin Pédagogue ».

La loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur continue, malgré les menaces dont elle est l'objet, d'être utilisée par l'Église à Paris, Lyon, Angers, Lille, Toulouse; et les établissements d'enseignement supérieur qu'elle possède dans ces diverses villes ont, depuis quelques années, créé certaines branches nouvelles d'enseignement. A l'Institut catholique de Paris, une chaire de pédagogies s'est ouverte, qui dispute à la psycho-physiologie matérialiste le monopole des études relatives à la nature et à la formation de l'enfant; et dans cet Institut catholique qui, depuis la loi de séparation, n'a pu se maintenir dans ses bâtiments qu'en se grevant d'un très gros loyer, on a vu se créer, il y a trois ans, tout un enseignement méthodique d'histoire des religions confié à des spécialistes d'élite. Enfin l'enseignement des langues sémitiques, qui semble, dans les chaires de l'État, de plus en plus relégué au second plan, trouve à l'Institut catholique de Paris un centre d'épanouissement. Les œuvres d'« extension universitaire » créées par les facultés catholiques de Lille et d'Angers, et les écoles annexes d'industrie et d'agriculture fondées sous leurs auspices, attestent la préoccupation de l'enseignement libre de former des sujets pour les grandes fonctions sociales. Il semblerait, à voir de tels spectacles, que la pauvreté même de l'Église de France allège et précipite sa force d'élan — et ses élans sont des élans créateurs.

VI. LES INITIATIVES CATHOLIQUES POUR L'ENSEIGNEMENT PROFESSIONNEL ET MÉNAGER. — A côté de l'enseignement primaire proprement dit, l'Église a créé et développé de plus en plus un enseignement professionnel. La grande *Société de Saint-Nicolas*,

FRANCE ECCLÉSIASTIQUE

Légende

Limite et Siège d'Archevêché
 d° d'Evêché
 Les Universités Catholiques sont soulignées Lille
 Limite de département

Echelle

0 50 100 200 Kil



A. Deschryère dess.

fondée en 1827 par Mgr de Bervanger et le comte Victor de Noailles, et dirigée par un comité de catholiques laïques, donne dans quatre maisons (Paris, Issy, Igny, Bezenvall) une instruction professionnelle à des enfants qu'elle adopte dès l'âge de huit ans. La *Société des amis de l'enfance*, catholique également, fondée en 1828, l'Œuvre des orphelins apprentis d'Auteuil, fondée par l'abbé Roussel, l'Œuvre du Berceau de saint Vincent de Paul, établie près de Dax, s'occupent de l'éducation et de l'apprentissage de leurs jeunes pupilles. L'*École commerciale des Francs-Bourgeois*, créée à Paris en 1843 par les frères des écoles chrétiennes, prépare ses élèves pour les professions commerciales, industrielles et administratives. La *Société des orphelinats agricoles*, établie à Paris par des initiatives catholiques, a ouvert en province un certain nombre d'orphelinats spécialement destinés à préparer leurs pupilles à la vie rurale. Les fondations récentes de l'atelier des apprentis serruriers et mécaniciens à Notre-Dame-du-Rosaire, de l'atelier dirigé par l'abbé Rudinsky à la Chapelle, de l'atelier d'apprentissage de menuiserie-ébénisterie du Kremlin-Bicêtre, de l'atelier de mécanique de Saint-Hippolyte, des ateliers de menuiserie, d'ébénisterie et de sculpture, fondés par l'abbé de Miramon dans le XI^e arrondissement, et de l'atelier de préapprentissage de Javel, fondé par l'abbé Blain des Cormiers, témoignent que le clergé de Paris s'occupe de la crise de l'apprentissage et a souci d'y remédier; c'est en vertu de cette préoccupation qu'au congrès diocésain de 1912 l'abbé Chaptal proposait que dans les œuvres catholiques un cours de travaux manuels fût institué pour les écoliers de onze à treize ans, et que des ateliers d'apprentissage fussent fondés le plus nombreux possible auprès des patronages catholiques.

L'œuvre des écoles professionnelles de jeunes filles, fondée dès 1871, sous la direction du futur cardinal Langénieux, subventionne actuellement quinze écoles professionnelles de jeunes filles, dont quatorze sont dirigées par les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul.

Dans un autre domaine, les initiatives catholiques, à l'instigation de M^{me} de Diesbach, ont, depuis 1902, devancé l'État, en ce qui regarde l'enseignement ménager. L'école ménagère normale, fondée à Paris en 1902 par les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, de la rue de l'Abbaye, a formé, de 1902 à 1912, 143 centres d'éducation ménagère dont 36 à Paris et dans la banlieue; un cours normal d'enseignement catholique ménager, destiné à former des maîtresses d'enseignement ménager pour écoles et œuvres catholiques, fonctionne depuis 1910 sous les auspices de l'archevêché.

VII. DEUX FORMES NOUVELLES D'APOSTOLAT : L'APOSTOLAT DES PROFESSIONS, L'APOSTOLAT DES IMMIGRÉS. — Les catéchismes paroissiaux, l'enseignement libre : tels sont les cadres normaux où s'insère le travail apostolique. Dans ces cadres ou hors de ces cadres, les circonstances et les besoins du temps ont amené l'Église française contemporaine à créer des formes nouvelles d'apostolat.

La Société des missions diocésaines, fondée en 1886 dans le diocèse de Paris par le cardinal Richard, entretient de 18 à 20 missionnaires, qui, d'après le rapport présenté au congrès diocésain de 1908, ramènent à l'Église, en moins d'un quart de siècle, plus de 40 000 personnes. La Société des amis des pauvres envoie ses membres à domicile pour l'éducation religieuse des adultes. La Société de Saint-François-Régis, fondée en 1826 par M. Gossin, se met à la disposition de ces diverses œuvres, pour faciliter le mariage religieux et le mariage civil des pauvres du diocèse et la légitimation de leurs enfants naturels. L'Œuvre des catéchismes de retardataires, créée en 1898, confie à quarante chrétiens et à cinquante chrétiennes de bonne

volonté le soin d'aller catéchiser, en une vingtaine de séances, dans quelque chapelle, dans quelque salle ou dans leur logis, des adultes qui veulent être baptisés.

Sans parler de l'œuvre de la première communion des ramoneurs et fumistes de Paris, qui existe depuis plus de deux siècles, des services religieux spéciaux, dans les dernières années, ont été organisés, à Paris, pour certaines classes de professions. Par exemple, depuis 1899, le cercle des marmitons, ouvert à tous les jeunes employés de l'alimentation, s'occupe des premières communions et des confirmations tardives, et leur ménage, à Pâques et aux grandes fêtes, la possibilité d'assister à une messe de minuit, dite pour eux. Depuis 1908, l'apostolat des midinettes s'est développé : il consiste en de courtes instructions données cinq jours de suite, entre midi un quart et midi cinquante, dans l'une des paroisses où sont leurs ateliers. Mgr Odelin signalait au congrès diocésain de 1910 que plus de 5 000 midinettes avaient, à la suite de ces retraites, rempli leur devoir religieux, que plusieurs avaient reçu le baptême, que d'autres avaient fait leur première communion, et que l'œuvre se parachevait par la création, dans trois paroisses, de restaurants spéciaux ou de réchauds. L'apostolat des employés de l'alimentation est l'objet d'une semblable organisation. L'*Œuvre des forains*, fondée à Rouen, en 1888, par l'abbé Bazire, existe aujourd'hui dans 62 villes de France : elle a, dans la chapelle foraine qu'elle installe à côté des foires, catéchisé, de 1888 à 1911, 516 forains. L'*Association des écoles foraines*, organisée par Mlle Bonnefois, s'occupe aussi de l'éducation et de l'instruction religieuse des petits forains. L'*Œuvre des marins* vise l'évangélisation méthodique des bateliers qui circulent sur le réseau fluvial français : à l'Île-Saint-Denis, qui est le principal centre, défilent par an 2 000 péniches à peu près, que parcourent au fur et à mesure les religieuses de Saint-Joseph de Cluny pour instruire les enfants. Enfin les *Œuvres de mer*, fondées en décembre 1894 chez les Pères assomptionnistes, arment des navires hôpitaux qui, portant un médecin et un aumônier, vont porter des secours matériels, médicaux, moraux, religieux, aux marins se livrant à la grande pêche.

Le phénomène social de l'émigration, qui enlève un très grand nombre de Français au cadre de leur paroisse primitive, a suscité les études de l'apostolat catholique. M. l'abbé Couget a constaté que, sur les vingt arrondissements de Paris, il n'y en a qu'un seul, le vingtième, où les Parisiens authentiques, effectivement nés à Paris, forment la majorité; dans tous les autres arrondissements, les provinciaux d'origine sont dans la proportion de 69 à 53 pour 100. Ce déracinement d'innombrables provinciaux a pour conséquence, chez le plus grand nombre d'entre eux, un complet oubli des habitudes religieuses. Pour lutter contre ce mal, on a fondé depuis vingt ans, et spécialement au cours des toutes dernières années, 21 associations provinciales catholiques qui ne donnent pas seulement des secours matériels, mais qui, groupant chacune une élite morale de provinciaux, exercent, grâce à eux, sur la masse des provinciaux immigrés, une influence morale et religieuse. L'action d'apostolat catholique exercée par ces associations provinciales est de nature à ressusciter peu à peu l'esprit paroissial dans un certain nombre d'âmes qui, une fois éloignées du clocher local, avaient oublié le chemin de toute église.

VIII. LES INITIATIVES RÉCENTES POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA PIÉTÉ. — L'*Œuvre des pèlerinages*, fondée en 1872, et le *Comité national des pèlerinages*, fondé en 1899, s'occupent de développer, par des pèlerinages à Jérusalem, Lourdes, Rome, Paray-le-Monial, des mouvements collectifs de piété.

La pratique des retraites fermées fut inaugurée en 1874 par le P. Hubin, jésuite : il groupa, d'abord, des membres de l'Œuvre des cercles. Vers la même époque, les conférences de Saint-Vincent-de-Paul organisaient des retraites fermées pour leurs membres. L'institution de ces retraites s'étendit peu à peu : à partir de 1881, dans le nord de la France, le P. Watrigan en organisa pour les hommes des classes laborieuses. L'*Œuvre des retraites régionales*, fondée en 1902, a donné, de 1902 à 1909, soixante-neuf retraites ; elle a, en 1910, groupé 1 197 retraitants dans 30 centres. L'efficacité de ce genre d'institutions est de mieux en mieux comprise par une élite catholique dans toutes les classes, et ce n'est pas l'un des symptômes les moins intéressants du renouveau contemporain.

IX. LES ŒUVRES DE PRESSE ET D'INFORMATION CATHOLIQUE. — Des publications appropriées complètent l'enseignement catéchétique, et parfois, dans une légère mesure, y suppléent. C'est un phénomène tout récent dans la vie catholique française, que la création d'organes dénués de tout caractère politique, donnant, tout à la fois, des nouvelles de la vie religieuse et des indications pour l'action religieuse. Ce furent d'abord, pour les diocèses, les *Semaines religieuses*, dont la première, celle de Paris, date de 1853. L'essai fut imité en 1861 à Orléans et à Toulouse, en 1862 à Marseille et à Montauban ; en 1863 dans la Lorraine, à Limoges, à Bourges, à Angers. Presque tous les diocèses aujourd'hui ont une *Semaine religieuse*.

Puis on vit surgir, il y a moins de vingt ans, l'idée d'une presse paroissiale, et le succès de cette idée est l'un des épisodes les plus décisifs du renouveau catholique actuel. Les premiers bulletins paroissiaux firent leur apparition en France vers l'année 1895. Ils furent d'abord peu nombreux : ce qui arrêtait leur développement était d'une part la nouveauté de cette méthode d'apostolat, et d'autre part, surtout, la dépense relativement considérable que coûte l'impression d'un bulletin. En avril 1899, fut fondée l'*Union des bulletins paroissiaux*, œuvre qui, par son organisation, diminuait beaucoup les frais d'impression d'un bulletin et facilitait la diffusion de ce genre de publication. Les adhérents à l'Union se multiplièrent : d'autres Unions du même genre furent créées. Les bulletins paroissiaux commencèrent à se répandre dans un grand nombre de diocèses. Un *Manuel du bulletin paroissial* distribué gratuitement au clergé lui fit connaître les avantages du bulletin, soit au point de vue de la vie paroissiale, soit au point de vue de l'instruction religieuse. Et le *Manuel* contribua pour une large part à la diffusion des bulletins paroissiaux en France et à l'étranger. De fait, l'Union a fondé environ 2 000 bulletins et a établi des groupes de bulletins dans plusieurs régions de la France. Peu à peu, les évêques se rendirent compte des heureux résultats produits par les bulletins et fondèrent des *Unions diocésaines* de bulletins qui existent maintenant dans presque tous les diocèses. La statistique générale des bulletins n'a pas été faite ; on peut évaluer leur nombre actuellement à environ 3 à 4 000 et ce nombre s'accroît chaque année. On distingue deux sortes de bulletins paroissiaux : 1° les bulletins *particuliers* à chaque paroisse, rédigés tout entiers par le clergé. C'est la forme la plus recommandable, parce que le bulletin ainsi rédigé est mieux adapté à l'esprit de la population à laquelle il s'adresse. Elle a l'inconvénient d'exiger une dépense annuelle assez considérable ; 2° le bulletin à partie spéciale et à partie commune. La partie spéciale est propre à chaque paroisse ; la partie commune — la plus étendue — est la même pour tous les bulletins. Cette forme de bulletins est de beaucoup la plus répandue, parce que ce genre de bulletins

coûte moins cher, les frais d'impression de la partie commune se répartissant entre tous les bulletins. Les *Unions* de bulletins ont adopté cette forme de bulletins. Il existe aussi des bulletins écrits à la main ou à la machine à écrire, et photocopiés à l'aide d'un duplicateur. Les bulletins sont généralement des publications mensuelles ; quelques-uns sont bimensuels ; un très petit nombre sont hebdomadaires.

Aux bulletins paroissiaux sont venus s'ajouter les *Almanachs paroissiaux* qui se composent d'une partie spéciale à chaque paroisse et d'une partie commune à tous les almanachs. Plusieurs diocèses publient maintenant chaque année un almanach paroissial diocésain. L'Union des bulletins édite chaque année 800 à 900 almanachs paroissiaux.

Nous ne voulons pas mentionner ici la presse politique catholique, mais seulement les principaux efforts de propagande catholique populaire qui aident l'action apostolique du clergé. La Maison de la Bonne Presse est le principal centre de ces efforts. En dehors du *Pèlerin*, qui date de 1873, et de la *Croix* quotidienne, qui date de 1883, elle publie, entre autres périodiques, les *Questions actuelles*, datant de 1887, recueil documentaire d'une importance capitale ; les *Contemporains*, datant de 1892 ; les *Échos d'Orient*, datant de 1896 ; l'*Action catholique*, fondée en 1899 ; le *Mois littéraire et pittoresque*, fondé en 1899 ; la *Chronique de la bonne presse*, fondée en 1900 ; *Rome*, fondée en 1903 ; *Jérusalem*, fondée en 1904 ; la *Revue d'organisation et de défense religieuse*, fondée en 1908, pour traiter, au point de vue juridique, les questions de défense religieuse. On évalue à 350 000 le nombre annuel des lettres que reçoit ce centre puissant d'informations catholiques. Les *Brochures* périodiques d'*Action religieuse* publiées par l'*Action populaire* de Reims fournissent des orientations précieuses ; nous reviendrons plus bas sur ce groupement.

La *Journée documentaire*, organisée en 1913 par le Bureau d'informations religieuses et sociales, a montré le souci de plus en plus scrupuleux des catholiques pour une solide documentation et les services que peuvent leur rendre, à cette fin, l'*Action populaire* de Reims, le Comité de défense catholique, la Société bibliographique et le Bureau d'informations.

Il faut enfin faire une place spéciale à un moyen d'apologétique populaire inauguré avec grand succès dans les quinze dernières années : c'est la conférence avec projections. La revue les *Conférences* et la revue le *Fascinateur*, publiées depuis 1897 et depuis 1902 par la Maison de la Bonne Presse, sont à cet égard des guides précieux. Des collections entières de projections ont pour but de seconder l'enseignement du catéchisme. A un congrès sacerdotal tenu à Poitiers en 1906, 250 à 300 prêtres du diocèse manifestaient le désir de faire leur catéchisme avec le secours de projections ; dans le seul diocèse de Beauvais, en l'hiver de cette même année, huit œuvres diocésaines faisaient circuler à elles seules près de 70 000 vues. Le congrès des œuvres de projections tenu en 1912 a attesté que dans un diocèse comme Marseille le chiffre des conférences ainsi illustrées avait passé, en un an, de 219 à 420. Une œuvre diocésaine de prêts-projections a été organisée en novembre 1912, dans le diocèse de Paris. Dès juillet 1906, un publiciste protestant, M. Paul Doumergue, déclarait, à l'occasion du congrès général des œuvres de projection tenu à la Maison de la Bonne Presse, que c'est là une des « formes les plus modernes et les plus hardies de la propagande catholique en France. »

X. LES RESSOURCES ACTUELLES DE L'ÉGLISE, EN ARGENT ET EN HOMMES. — Cette Église de France, qui essaie ou pour laquelle s'essaient tant de créations nouvelles, est cependant une pauvresse ; les res-

sources qui lui viennent au jour le jour et, si l'on peut ainsi dire, de la main à la main, les seules ressources dont légalement elle puisse disposer, demeurent très inférieures à ses besoins. *L'Œuvre du denier du culte*, organisée dans les divers diocèses pour assurer le traitement des évêques et des curés et les frais d'entretien des églises, rencontre partout d'excellents et généreux concours; mais les detresses, en beaucoup de diocèses, sont encore supérieures aux libéralités. Dans les villes, l'inconvénient se corrige : l'évêque peut prélever, sur le superflu des paroisses riches, ce que requiert la vie des paroisses pauvres. Mais que faire lorsqu'on se trouve en présence d'un certain nombre de paroisses rurales, isolées, perdues au fond des campagnes, et dans lesquelles le curé ne trouve que des cotisations insuffisantes ou même dérisoires? Certains évêques ont essayé de taxer chaque paroisse; c'est un essai qui ne réussit que partiellement : dans le diocèse de Bayonne, par exemple, 224 paroisses fournissent la cotisation que l'évêque leur réclame; mais 277 n'en fournissent qu'une partie. L'archevêque de Chambéry déclare qu'il lui faudrait 60 000 francs de plus; l'archevêque d'Auch, qu'il manque 40 000 francs. L'évêque du Puy calcule qu'il lui faut 75 000 francs, il en prévient ses fidèles, et n'obtient pas plus de 26 936 francs. Et l'on a le droit de s'étonner en constatant qu'en plusieurs diocèses la générosité des fidèles tend à se ralentir plutôt qu'à s'accroître. La caisse diocésaine est loin, le mécanisme leur en échappe; une certaine paresse d'esprit les empêche de réfléchir; ils voient l'Église vivre, et, l'esprit d'épargne aidant, ils en viennent à croire que pour vivre elle n'a peut-être pas besoin de tout ce que, d'abord, ils avaient songé à mettre de côté pour elle.

L'Église de France voit le danger, elle le signale, mais sans insister à l'excès. Au fond, ces curés et vicaires, qu'une presse hostile, à l'époque concordataire, avait représentés comme « aimant l'argent », ont pris sur leurs détracteurs une singulière revanche : ils ont abandonné, sans mot dire, les 350 millions que l'acceptation des cultuelles aurait permis à l'Église de conserver; et ils attendent, au jour le jour, un peu de casuel des fidèles, quelques subsides de l'évêché.

À côté du denier du culte, trois œuvres fonctionnent, qui viennent en aide au clergé. *L'Œuvre de Saint-François de Sales* pour la défense et la conservation de la foi, fondée en 1857, a pour but d'aider le clergé à ranimer la vie chrétienne, par la fondation d'écoles libres, d'œuvres de persévérance, de bibliothèques : les secours qu'elle distribue annuellement dépassent un million de francs. *L'Œuvre des campagnes*, fondée en 1854, érigée en archiconfrérie en 1892, a pour objet de venir en aide aux curés de campagne, soit pour leurs études, soit pour l'accomplissement de leur ministère. Ces deux œuvres laissent à *L'Œuvre des tabernacles ou églises pauvres*, fondée à Paris en 1846 et érigée en archiconfrérie en 1858, le soin de s'occuper des besoins du culte.

L'active intervention de ces œuvres console le plus possible la disette pécuniaire à laquelle, dans certaines régions, sont condamnés les prêtres; et lorsque nous entendons ceux-ci pousser un cri d'alarme, ce n'est point au sujet du manque d'argent, c'est au sujet du manque de vocations : voilà le péril qui les préoccupe et qu'ils tâchent de conjurer. Au lendemain de la séparation, ce péril apparut très inquiétant : les familles rurales, trop souvent, détournaient leurs enfants du sacerdoce, qui n'avait plus le prestige d'une fonction publique ni le bénéfice d'un « salaire » officiel. L'Église, en 1906, d'après les calculs de M. Paul Dudon, avait déjà 3 109 prêtres de moins que les besoins religieux ne l'eussent requis. Expulsée de ses séminaires, elle se hâta de reconstituer, presque dans chaque diocèse, une

maison d'instruction pour les futurs prêtres; mais on se demandait avec quelque inquiétude si ces maisons étaient destinées à se remplir. En 1910, le bureau de l'Alliance des grands séminaires constata que le nombre des séminaristes, depuis 1905, avait diminué de moitié. Mais la confiance même que témoigne l'Église, la multiplication de ses postes d'occupation, l'extension de ses besognes d'apostolat, attestent aux familles les plus soucieuses des intérêts humains que le ministère sacerdotal, malgré les crises qu'il a traversées, est assuré d'un avenir durable, et même glorieux; et depuis 1910, les enfants recommencent à se presser, plus nombreux, dans les classes des petits séminaires, où de très loin ils se préparent à la prêtrise.

Jusqu'à ce que cette génération d'enfants ait atteint l'âge adulte, l'Église de France semble destinée à souffrir d'une crise du recrutement; mais l'état actuel des petits séminaires permet d'entrevoir, pour une échéance précise, l'atténuation de cette crise.

Des œuvres existent pour aider l'Église à se recruter; c'est à Paris *L'Œuvre des séminaires*, fondée en 1882; à Marseille la *Providence du Prado*, fondée par le P. Chevrier; à Dax le *Berceau de Saint-Vincent-de-Paul*; à Biville (Manche) *L'Œuvre de Saint-Thomas*; à Louvain, *l'Institut du cœur miséricordieux de Jésus*, fondé en France, en 1790, par les sulpiciens.

XI. L'ACTION SOCIALE DE L'ÉGLISE PAR LES PATRONAGES ET ŒUVRES POSTSCOLAIRES. — C'est merveille de voir cette demi-disette d'argent, cette demi-disette d'hommes, coïncider, en France, avec une action sociale de l'Église telle que rarement on en vit de plus intense. Les patronages, destinés à former la génération qui mûrit, sont en pleine prospérité. Le seul diocèse de Paris compte actuellement 212 patronages de garçons et 254 patronages de jeunes filles, qui agissent respectivement sur environ 45 000 et 60 000 âmes. Des colonies de vacances s'y joignent, dans lesquelles les prêtres ont l'occasion d'un long contact avec les jeunes âmes. Tout cela est nouveau, et tout cela se développe à profusion.

Toutes les tentatives « post-scolaires » par lesquelles l'État veut s'ériger en émule n'obtiennent que des résultats très médiocres. Un inspecteur général de l'instruction publique, M. Édouard Petit, publie chaque année des rapports sur ces tentatives : l'optimisme même dont ils s'inspirent laisse percer d'immenses inquiétudes. Des enfants que certains maîtres « laïques » s'étaient flattés de soustraire aux conseils du prêtre viennent au patronage paroissial chercher ces conseils.

La création et la conduite des patronages, depuis une quinzaine d'années, ont donné lieu à toute une série d'études, à de nombreuses discussions de congrès. Nous avons eu des « journées des patronages », dans lesquelles les directeurs des principales œuvres de jeunesse échangeaient leurs expériences et leurs vues; nous avons eu des expositions où l'on pouvait examiner de près, par des schémas, par des statistiques, l'installation des patronages, leur outillage, leurs progrès. Une revue vient de se fonder, qui s'appelle la *Revue des patronages*. Grâce à cette initiative, l'art de créer un patronage, de l'organiser, l'art d'orienter les responsabilités des jeunes hommes tout en les respectant, l'art de préparer à la vie civile et d'affermir les germes de vie religieuse, sont en train de devenir une véritable pédagogie.

Enfin la *Fédération gymnastique et sportive des patronages de France*, créée en 1898 par le docteur Michaux, groupait, en 1911, 10 000 gymnastes pour les fêtes de Nancy, et compte, en 1912, 41 unions régionales, plus de 1 300 sociétés en activité, et près de 130 000 membres actifs.

On poursuit, dans beaucoup de patronages, une double formation : la formation apostolique et la formation syndicale; et l'Église habitue ces jeunes hommes, d'une part, à défendre auprès de leurs frères l'honneur ou les intérêts de la foi, d'autre part, à défendre auprès de qui de droit, au nom de la foi, les revendications économiques et sociales de leurs frères. Ainsi s'élargit, dans les patronages actuels, l'horizon du jeune chrétien. « Tu deviendras un bon sujet, lui avait dit, en l'y expédiant, son père ou sa mère, et ton avenir y gagnera. » Mais voici qu'à la longue ce jeune chrétien se laisse séduire par des préoccupations extérieures et supérieures à celle même de son avenir, par un certain goût d'action religieuse, par un certain goût d'action sociale.

Et dans les patronages se révèlent des vocations au sacerdoce; et certains enfants des patronages prennent aux questions professionnelles un intérêt qui les prédestine à devenir d'excellents « meneurs », au bon sens de ce mot, pour les futurs syndicats chrétiens. Compris de la sorte, pratiqué de la sorte, le patronage n'est pas seulement une institution d'hygiène morale; il fait partie de l'outillage pour l'active diffusion du règne de Dieu.

XII. L'ACTION SOCIALE DE L'ÉGLISE PAR LES ŒUVRES DE CHARITÉ. — En 1900, avant l'application aux congrégations de la loi de 1901 sur les associations, les tableaux exhibés par M. Soulange-Bodin à l'Exposition prouvent que les catholiques entretenaient par leurs seules ressources : 398 dispensaires et hôpitaux; 601 orphelinats; 512 crèches et asiles; 172 asiles et ouvroirs; 84 œuvres de maternité; 343 assistances par le travail; 25 hospitalités de nuit; 1 428 bureaux de bienfaisance; 229 œuvres pour les vieillards; 571 œuvres pour les malades; 97 œuvres pour les incurables.

On peut classer sous quatre rubriques les œuvres catholiques d'assistance :

1° *Assistance en général — à domicile — par le travail.* — L'Association des dames de charité, établie en 1629 à Paris, dans la paroisse de Saint-Sauveur, par saint Vincent de Paul, pour la visite des pauvres malades, reconstituée en 1840, a donné naissance à l'Œuvre des pauvres malades et à l'Œuvre des pauvres malades dans les faubourgs. Dans la plupart des paroisses de Paris, des associations de dames de charité, présidées par le curé, possèdent des vestiaires et visitent les pauvres.

La Société de charité maternelle, qui remonte à 1784 et au protectorat de Marie-Antoinette, secourt au moment de l'accouchement, sans distinction de religion, les femmes mariées; dans chaque quartier de Paris, des dames visiteuses déterminent les familles qui doivent être admises aux secours. Cette œuvre secourut, en 1898, 2 797 femmes et 2 853 enfants.

L'Association des mères de famille, fondée en 1836 par Mme Badenier, secourt les femmes en couches domiciliées à Paris qui ne sont pas dans les conditions exigées par la Société de charité maternelle ou qui sont dans la catégorie des pauvres honteux.

L'Œuvre de la miséricorde, fondée en 1822, secourt les pauvres honteux.

L'Association charitable des femmes du monde, fondée en 1879, secourt les familles indigentes des anciens officiers ou fonctionnaires.

L'Œuvre de l'hospitalité du travail a pour but d'offrir un abri gratuit et temporaire, sans distinction de nationalité ou de religion, à toute femme ou fille sans asile décidée à chercher dans le travail le moyen de gagner honorablement sa vie; d'occuper utilement ses pensionnaires et de chercher à rendre l'habitude du travail à celles qui l'auraient perdue; de les aider à se procurer un emploi honorable qui les mette à même

de se suffire pour l'avenir. Cette œuvre, fondée en 1881 sous la direction de la sœur Saint-Antoine, a, de 1881 à 1903, hospitalisé 70 240 femmes.

En 1894, la sœur Saint-Antoine y annexa l'Œuvre du travail à domicile pour les mères de famille, qui, de 1892 à 1902, assiste 7 449 mères de famille.

La Maison de travail pour les hommes, fondée en 1892 par M. de Laubespín, rend le même service aux hommes sans asile et sans travail, et est aussi sous la direction des religieuses du Calvaire.

2° *Services de l'enfance. Orphelinats de jeunes filles.* — L'institution des crèches, qui gardent, pendant le travail de la mère, les enfants de 15 jours à 3 ans, remonte à la fondation faite en 1844 par M. Marbeau.

Les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul ont fondé, à Paris, sur les paroisses Saint-Vincent-de-Paul et Saint-Séverin, l'Œuvre de la crèche à domicile, destinée à assurer des secours aux mères qui gardent chez elles leurs enfants. Elles possèdent à Paris un certain nombre d'orphelinats pour filles et même pour garçons. Parmi les fondations originales que des religieuses possèdent en province, citons, pour garçons, des orphelinats agricoles comme celui d'Agde (Hérault), de Grèzes (Aveyron), des orphelinats industriels comme celui du Bourget (Seine); pour filles, l'ouvroir industriel des Andelys, pour le dévidage des soies; l'orphelinat agricole de Bezouotte (Côte-d'Or).

La grande œuvre de l'Adoption, fondée en 1859 par l'abbé Maitrias, recueille de nombreux orphelins. À côté d'elle, il faut citer, comme issues d'initiatives féminines : l'Association des jeunes économes, qui, sous la direction des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, groupe les générosités d'un grand nombre de jeunes filles pour l'apprentissage et le placement des jeunes filles pauvres; l'Œuvre de Sainte-Anne, fondée en 1824, l'Œuvre des enfants délaissés, fondée en 1803, l'Œuvre de l'adoption des petites filles abandonnées, fondée en 1879, qui s'occupent toutes trois au placement des orphelins; l'Œuvre de l'enfant Jésus, abritant pendant leur convalescence les jeunes filles pauvres sortant de l'hôpital.

L'Œuvre d'assistance maternelle et infantile gratuite de Plaisance, fondée par Mlle Chaptal en 1901, comprend : 1. un service d'enquête à domicile; 2. un service de consultations gratuites pour les mères indigentes et leurs nourrissons; 3. un service de fournitures pour les mères qui font leurs couches chez elles; 4. un service de distributions de bons de viande et de carnets de chèque alimentaires pour farines ou féculents, en faveur des femmes accouchées; 5. un service de bons de travail à faire à domicile; 6. l'organisation de journées de plein air durant lesquelles on envoie à la campagne un certain nombre de femmes du quartier.

L'Union familiale, fondée à Charonne en 1899 par Mlle Gahéry, a organisé pour les tout petits enfants une garderie froebélienne; elle reçoit les enfants de l'école après la classe; elle réunit les familles, depuis 1904, dans un cercle d'éducation familiale; elle crée des groupes de « petites mères », fillettes de dix ans qui s'occupent chaque jeudi d'un groupe de 3 ou 4 enfants; elle a des jardins ouvriers, une œuvre de trousseaux, et, depuis 1900, des colonies de vacances, sous le nom d'œuvres de grand air.

L'activité des religieuses de Marie-Auxiliatrice à Villepinte et à Champrosay, pour les jeunes filles poitrinaires ou anémiques, est devenue célèbre.

Les sœurs de la Charité de Nevers, les sœurs du Sacré-Cœur, sont chargées à Bordeaux et à Chambéry de l'institution nationale des sourdes-muettes. De nombreux établissements privés de sourdes-muettes sont tenus par des religieuses.

L'originale congrégation des Sœurs aveugles Saint-

Paul, fondée en 1851, s'occupe des jeunes filles aveugles.

A Nancy et à Jarville, il y a pour les aveugles la *Maison Saint-Paul*, fondée par l'abbé Gridel, et pour les sourds-muets, l'œuvre de M. Piroux continuée par les sœurs de Saint-Charles.

3° *Soin des malades*. — Le dévouement des congrégations entretient à Paris les hôpitaux Saint-Joseph, Notre-Dame de Bon-Secours, du Perpétuel-Secours, Saint-Jacques, Hahnemann, Saint-François, Saint-Michel. Dans de nombreux départements, des religieuses sont encore chargées du service des aliénés. Un certain nombre d'établissements d'idiotes, d'incurables, sont tenus par des religieuses.

L'*Œuvre des dames du Calvaire*, fondée à Lyon par M^{me} Garnier en 1842 et établie à Paris en 1874, réunit les dames veuves pour le soin des cancéreuses et reçoit dans ses hospices les femmes incurables qu'aucun hôpital n'admet; elle existe à Lyon, Marseille, Saint-Étienne, Rouen.

Les *Petites sœurs de l'Assomption*, gardes-malades des pauvres, s'installent, jour et nuit, sans rétribution, au chevet des malades pauvres; de même, les *Sœurs de Notre-Dame* de la rue Cassini, au chevet des pauvres femmes en couches.

L'*Œuvre des petites sœurs des pauvres*, fondée en 1834 par Jeanne Jugan à Saint-Servan, a assisté, jusqu'en 1900, 170 115 pauvres vieillards. En 1912, 5 793 sœurs, 258 novices et 237 postulantes se dévouaient, dans 111 maisons en France et en Alsace et dans 195 maisons à l'étranger, à 46 913 vieillards.

L'*Œuvre de la visite des malades dans les hôpitaux*, antérieure à saint Vincent de Paul et reconstituée par lui, a répondu, depuis vingt-cinq ans, par suite de la laïcisation des hôpitaux officiels, à un besoin de plus en plus urgent.

Les frères de Saint-Jean de Dieu, qui entretiennent en France plusieurs hospices et maisons de santé, ont la réputation d'un ordre hospitalier remarquable.

4° *Œuvres de patronage intéressant certaines catégories de jeunes filles*. — Les sœurs servantes de Marie, les sœurs de la Croix s'occupent du placement de domestiques. Les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul possèdent, sous le nom de *Patronages internes*, des œuvres abritant les jeunes filles orphelines ou éloignées de leurs familles, et qui travaillent pour vivre.

L'*Œuvre des petites préservées* et le *Vestiaire des petits prisonniers*, fondés en 1892 par la comtesse de Biron, assurent la préservation des fillettes sorties de prison.

L'*Œuvre catholique internationale pour la protection de la jeune fille*, créée à Fribourg en 1897, postérieurement à l'*Union internationale des Amis de la jeune fille* (d'initiative protestante), a constitué en France un secrétariat central et de nombreux comités régionaux; elle est en rapport avec de nombreux homes et maisons d'accueil qu'ont fondés en beaucoup d'endroits des femmes catholiques: par exemple, les maisons pour jeunes filles isolées, fondées par M^{me} de Bully; la maison de famille des religieuses de Marie-Auxiliatrice, les homes de Lyon, Saint-Étienne, Marseille, Grenoble, Nice, fondés par les comités locaux de l'Œuvre de protection. De 1899 à 1905, l'Œuvre a hospitalisé en France (Paris excepté) 10 028 jeunes filles; dans la seule année 1905 elle a hospitalisé, à Paris, 11 919 jeunes filles.

La grande originalité de l'effort d'assistance catholique en ces dernières années a été la multiplication des œuvres d'éducation sociale. C'en est fait, de plus en plus, de la conception « patriarcale » des œuvres; on aspire et l'on tend, aujourd'hui, à associer celui qui souffre à son propre relèvement, à lui donner une part de collaboration ou même de direction dans l'ef-

fort qui est fait pour l'assister et le relever. Les œuvres de charité le plus en faveur parmi les catholiques sont désormais ce que j'appellerais les œuvres préventives. Prévenir la misère par une éducation hygiénique, familiale, professionnelle, telle est la préoccupation des fondatrices des œuvres actuelles d'assistance. Elles ne visent pas seulement à la lutte contre les conséquences de la misère, mais à la lutte contre la production de la misère. Il y a sans doute un terrain que la charité catholique n'abandonne pas: c'est le soin des vieillards, des infirmes, des incurables, de tous ceux qui ne peuvent rendre aucun service social; les catholiques estiment que, tandis que les philosophies issues de la lutte pour la vie aboutiraient peut-être à la suppression de ces « bouches inutiles », leur religion de fraternité leur fait un devoir de ne les pas abandonner. Mais il ne suffit pas à la charité féminine catholique de se consacrer à ceux qui vont mourir ou qui sont morts à demi; elle veut aider, dans la famille, dans la profession, à l'épanouissement de la vie. Sans négliger l'aumône individuelle, elle s'attache surtout à faire œuvre d'assistance sociale; elle aime mieux précéder la misère pour l'arrêter que de la suivre pour la soulager; elle aime mieux relever les familles que de les secourir; elle aime mieux les assister au moment où elles fléchiraient que d'avoir ensuite à les relever; elle aime mieux, enfin, les aider activement à améliorer les conditions de travail que de subvenir passivement à des détresses résultant de ces mauvaises conditions. Tout l'enseignement donné dans les œuvres de jeunesse catholique et dans les patronages catholiques est imprégné de cet esprit apparemment nouveau, qui n'est d'ailleurs, à y regarder de près, qu'un retour à la solidarité chrétienne du moyen âge.

XIII. L'ACTION SOCIALE DE L'ÉGLISE PAR LES GROUPEMENTS OUVRIERS ET SYNDICAUX. — Il existait à Paris, dès 1867, une œuvre des maçons et des tailleurs de pierre, ayant pour but l'instruction de ses adhérents, originaires surtout du Limousin, et l'amélioration de leur sort. La plus ancienne œuvre catholique sociale fut l'œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers, fondée en 1871 par le comte Albert de Mun et le marquis de la Tour du Pin la Charce; elle doit son importance moins encore aux 400 cercles d'ouvriers disséminés en France (dont 8 à Paris) qu'au mouvement d'études économiques et sociales qu'elle a provoqué. C'est aux études entreprises par les commissions de l'œuvre des cercles qu'ont été dus les projets de lois sociales présentés au parlement par certains députés catholiques avant l'époque où l'État songeait à élaborer une législation sociale.

L'*Union catholique du personnel des chemins de fer*, fondée en 1898 pour « conserver chrétiens tous ses membres » et « améliorer leur sort en favorisant les institutions charitables, économiques et sociales », était à l'origine, au moment où dans la basilique de Montmartre eurent lieu ses premières nuits d'adoration, uniquement composée de quelques centaines de cheminots parisiens; à la suite d'un pèlerinage à Lourdes en 1899, elle s'étendit peu à peu à la France entière. Elle comprenait, en 1912, 418 groupes, avec 50 000 membres environ. Les sœurs de la Présentation de Tours dirigent l'*Association et société de secours mutuel pour les demoiselles de commerce*.

Les catholiques de Paris ont pris part au mouvement syndical, par plusieurs créations importantes. Il faut citer, avant tout, l'initiative de 17 anciens élèves des Frères, qui aboutit en 1887 à la création du Syndicat des employés de commerce et de l'industrie; ce syndicat comptait, à la fin de 1912, 7 132 membres; il a fait élire ses deux candidats, en 1904, au renouvellement du conseil supérieur du travail, et son secrétaire général, M. Viennet, est devenu, en 1911,

conseiller prud'homme contre l'un des meneurs de la Confédération générale du travail. Le Syndicat s'occupe de promouvoir en province l'existence de sections ou de syndicats nationaux, pouvant être le noyau d'une fédération des syndicats d'employés catholiques français.

L'organisation dite de l'Aiguille, association professionnelle de patronnes et d'ouvrières de la couture, eut la première initiative de la création de certains restaurants pour ces ouvrières.

Les syndicats d'ouvrières, d'employées, d'institutrices, de gardes-malades, et le Syndicat du ménage, dont les trois premiers datent de 1902, forment l'*Union centrale des syndicats professionnels féminins* de la rue de l'Abbaye; ils englobent, d'après le rapport du 19 janvier 1913, 5 514 travailleuses; l'Union a fondé 44 sections syndicales dont 25 à Paris; elle a un organe qui s'appelle la *Ruche syndicale*. Les syndicats féminins fondés en novembre 1908 à l'impasse Gomboust, à Paris, comptent déjà 400 syndiquées et ont organisé un réchaud pour 50 jeunes ouvrières. Les tentatives de syndicalisme catholique féminin essayées à Lyon par Mlle Rochebillard, à Grenoble par Mlle Poncet, ont pris une importante extension. Enfin un essai tout récent, fait à Paris par des initiatives catholiques pour syndiquer les ouvrières travaillant à domicile, paraît appelé à une sérieuse efficacité.

XIV. L'ACTION SOCIALE DE L'ÉGLISE PAR LES ORGANISATIONS D'ENSEIGNEMENT SOCIAL. — Depuis le début du xx^e siècle, deux institutions se sont organisées, où les catholiques de France trouvent lumière et force pour leur action sociale. D'une part, l'*Action populaire* de Reims, fondée au début de 1903, multiplie les brochures sur les questions économiques; elle publie annuellement un *Guide social* et, depuis 1910, une *Année sociale internationale*; elle édite un *Manuel social pratique*, des recueils de monographies d'œuvres sociales; elle a inauguré en 1907 des *Feuilles sociales* destinées à la propagande populaire; elle publie des feuilles volantes : *Plans et documents*, destinées aux cercles d'études, des revues populaires intitulées : *Revue de l'Action populaire*, *Peuple de France*, la *Vie syndicale*, enfin une revue doctrinale : le *Mouvement social*. Elle dépêche des émissaires dans les divers congrès diocésains pour entretenir les auditeurs des besoins sociaux et religieuses qui sont à accomplir; il y a là un centre très curieux, très riche d'initiatives, d'où s'essaient toutes sortes d'idées, et où s'équipent des bonnes volontés, pour se mettre à la disposition des œuvres catholiques. On calculait en 1911 que les représentants de l'Action populaire avaient déjà paru dans près de 200 congrès. Puis, à partir de 1907, les directeurs de cette œuvre organisèrent eux-mêmes des congrès : congrès généraux de l'œuvre en 1907 et 1911; journées sacerdotales de 1909 et 1912; journée d'action féminine en 1910; journées syndicales ouvrières en 1911; semaine de directeurs des œuvres diocésaines en 1912; à cette dernière semaine parurent des prêtres de 27 diocèses, qui, huit jours durant, s'éclairèrent et se fortifièrent mutuellement. On peut dire que c'est dans des réunions de ce genre, discrètes mais fécondes, que s'élabore et que se mûrit la vie cachée de l'Église de France et que se concertent les prochaines actions sociales. D'autre part, les *Semaines sociales* qui, depuis 1904, se tiennent, chaque année, en un coin de France, promènent ainsi, d'un bout à l'autre du pays, l'enseignement de la doctrine catholique sur le problème social, l'enseignement des méthodes catholiques pour le relèvement des masses, et un enseignement plus pratique, plus local, destiné à approprier aux besoins ou aux détresses de la région où se tient la Semaine les principes du catholicisme social. On a vu s'inaugurer dans

la région de Lyon, en 1911, des semaines sociales agricoles, où une soixantaine de jeunes gens, destinés à être, dans leurs villages, les meneurs de l'action sociale et les représentants de l'idée catholique, venaient s'instruire et s'exercer. Les congrès annuels de l'*Association catholique de la jeunesse française*, qui compte 120 000 membres, mettent toujours à l'étude une question sociale : c'était, en 1912, celle de l'organisation professionnelle. Certains congrès diocésains, spécialement à Paris, s'assignent parfois un programme social : la question du logement ouvrier, par exemple, occupa le congrès de 1912. Et la *Société immobilière de la région parisienne*, grande bâtisseuse d'églises, a, peu de temps après ce congrès, décidé d'augmenter son capital en vue de construire des maisons ouvrières à proximité de deux des églises qui lui appartiennent. Les comités paroissiaux déjà constitués dans un grand nombre de paroisses parisiennes sont invités par l'archevêché à faire l'étude des conditions sociales de leur quartier et à recueillir ainsi, pour leur pasteur, les éléments d'une carte sociale de Paris.

Enfin une institution fort importante, à l'imitation des secrétariats sociaux qui fonctionnent en Belgique, a été inaugurée à Paris en 1908 : c'est le secrétariat social de Paris, dont on peut rapprocher d'autres secrétariats fonctionnant à Arras, Angers, Lyon, Toulouse, La Roche-sur-Yon, Rennes, Marseille, Besançon. Le secrétariat social de Paris est un *office de renseignement*, un *centre de documentation*, en même temps qu'un *foyer d'initiative* à la disposition des œuvres et organisations catholiques de la région parisienne.

Son activité se partage entre divers services : 1. *Documents et renseignements* : constitution de dossiers sur les questions sociales et économiques, à l'usage des conférenciers et directeurs de cercles d'études; renseignements bibliographiques; renseignements sur les diverses œuvres ou organisations sociales et économiques; 2. *Enseignement social populaire* : conférences, journées sociales, tracts; 3. *Contentieux des œuvres et institutions sociales* : rédaction et revision de statuts; consultations juridiques pour la création et le fonctionnement des œuvres sociales; application des lois sociales (réglementation du travail, assistance aux vieillards, retraites ouvrières...); 4. *Création d'œuvres et d'institutions sociales* : associations populaires, mutualités, syndicats professionnels, institutions de crédit, etc.; 5. Propagande pour les réformes sociales; repos dominical; protection des femmes et des enfants; habitations à bon marché, etc.

Le service du *contentieux* a donné 220 consultations en 1910, 235 en 1911, 159 pendant le premier semestre de 1912.

La section d'*Enseignement social* a donné 90 conférences en 1910, 150 en 1911, 35 pendant le premier semestre de 1912. Elle a organisé trois journées sociales à Plaisance, à Ménilmontant et aux Grandes-Carrières; deux autres journées sociales ont été spécialement réservées aux œuvres et organisations féminines. Elle a rédigé et répandu des tracts de propagande sur le repos dominical, les habitations à bon marché, l'organisation syndicale. Chaque mois, elle publie une *Correspondance* qui procure aux journaux, bulletins, revues des œuvres et associations catholiques, des articles sur les questions économiques et sociales ainsi que des informations sur les divers mouvements sociaux et les initiatives des différents groupements.

Enfin, le *Secrétariat social*, d'accord avec les organisations féminines existantes, a créé un *Office du travail féminin*, centre spécial de renseignements pour ces organisations professionnelles.

XV. CONCLUSION. — Les pauvres curés isolés au fond des campagnes, qui ont le droit de s'attrister en

voyant la décadence profonde de la pratique religieuse dans beaucoup de populations rurales, reprennent des raisons d'espoir en assistant, de loin, à tous ces efforts originaux, qui groupent de jeunes et belles énergies. Quant aux sectaires hostiles à l'Église, ils s'en alarment : ils voient cette Église, qu'ils avaient cru séparer de la société civile en la proclamant « séparée » d'avec l'État, se pencher, au contraire, avec une charité ardente, avec un esprit de justice très exigeant et très précis, sur les misères économiques de la société dans laquelle elle vit et qu'elle est appelée à mener à Dieu. L'action sociale de l'Église de France rouverte ainsi à l'influence de cette Église les profondeurs du monde laïque : on s'était flatté de l'en exiler par une loi ; avec un programme social dont l'Évangile définit l'esprit et dont les enseignements pontificaux tracent les grandes lignes, elle a repris sa place au soleil. D'une brève formule, on l'oppose parfois au curé du concordat — facilement traité de fonctionnaire — celui qu'on appelle le « curé de la séparation » : c'est un nouveau venu, tout à fait insouciant des intérêts terrestres, indifférent aux contingences politiques, uniquement préoccupé de se mettre à la disposition des foules comme serviteur des serviteurs de Dieu. Et ce qui est très glorieux pour l'Église de France, c'est l'aisance tout apostolique, c'est l'allègre désintéressement, c'est l'énergie joyeuse et féconde avec laquelle les « curés du concordat », sans se sentir brisés, ni même dépayés, sont devenus les « curés de la séparation ».

XVI. LES MISSIONS CATHOLIQUES. — La charité française subvient à l'entretien des missions avec une sollicitude digne d'être relevée. La *Propagation de la foi*, fondée à Lyon en 1822, recueillait en 1911, sur les 7274226 francs de son budget, 3025788 francs en France. La *Sainte Enfance*, œuvre d'origine française, elle aussi, destinée au salut des petits Chinois, avait, en cette même année, un budget de 4029333 francs, dont 834411 francs venaient de France ; l'*Œuvre des Écoles d'Orient*, un budget de 308841 francs dont 284726 fournis par la France. Le *Séminaire des missions étrangères* a organisé une *Œuvre des partants*, qui fournit des trousseaux et des objets de culte aux jeunes missionnaires en partance ; une œuvre pareille existe pour les Pères du Saint-Esprit. L'*Œuvre apostolique*, dont le siège social est à Paris, a secouru en 1912 2000 missionnaires. Si l'on se reporte à certains chiffres budgétaires antérieurs, on voit qu'en 1898 la France donnait, pour la *Propagation de la foi*, 4077085 francs, soit plus de 1 million de plus qu'aujourd'hui et, pour la *Sainte Enfance*, 1094092 francs, soit près de 200000 francs de plus qu'aujourd'hui. On constate inversement que, dans la seule année 1911, l'Allemagne (y compris l'Alsace-Lorraine) a donné à l'œuvre de la *Sainte Enfance* une somme de 1557977 francs.

Ces chiffres, obligeamment communiqués par le secrétaire général de la *Propagation de la foi*, M. Guasco, montrent que les sacrifices imposés aux catholiques de France par la séparation des Églises et de l'État ont eu, fatalement, une répercussion fâcheuse sur le montant des générosités destinées aux missions. Ce n'est pas le seul effet néfaste, pour les missions, des lois antireligieuses publiées au début du xx^e siècle. On évaluait en 1901 à 7745 le nombre des religieux et à 9150 le nombre des religieuses ayant dévoué leur vie à des œuvres françaises de missions. Les lois d'ostacisme contre les congrégations ont eu ce résultat de gêner le recrutement des noviciats de missionnaires, désormais transportés hors de France : si aucune atténuation n'est apportée à ces lois, on court le risque de voir des congrégations qui étaient françaises devenir étrangères, et des maisons-mères changer de

caractère, au plus grand détriment de l'influence française.

Le recrutement des missions est d'ailleurs assuré, dans une certaine mesure, par quelques œuvres fondées à cette fin : l'*Œuvre des écoles apostoliques*, fondée à Avignon en 1865 par le P. de Foresta, de la Société de Jésus, entretient 3 écoles pour la formation de missionnaires ; les assomptionnistes, pour assurer leur recrutement, ont formé l'*Association de Notre-Dame des vocations* ; les missionnaires du Sacré-Cœur, la *Petite œuvre du Sacré-Cœur pour les vocations sacerdotales et apostoliques*, actuellement établie à Fribourg (Suisse). Mais ce qui importe pour que le recrutement demeure français et pour qu'aucun changement ne se produise dans la direction même de certaines missions, c'est que ces grandes sociétés d'actif dévouement qui rayonnent, pour la France, hors de la France, retrouvent, en France même, des garanties de liberté et d'équité.

Les Missions étrangères, les lazaristes, les Pères du Saint-Esprit, et les Pères blancs ou missionnaires d'Alger ont encore en France, par décret du conseil d'État, une existence légale.

La Société des Missions étrangères françaises, fondée en 1663, ne tomba pas sous le coup de la loi contre les congrégations : elle évangélise la Birmanie septentrionale et méridionale, le Cambodge, la Cochinchine, le Laos, le Tonkin, Coïmbatour, Mayssour, Pondichéry, Kumbakonam, le Siam, la Malaisie, le Japon, la Corée, le Kouang-Si, le Kouang-Tong, le Kouy-Tchéou, le Su-Tchuen, le Yunnan, le Thibet, la Mandchourie. Le dernier recensement quinquennal de l'état de ces missions et des résultats qu'elles ont obtenus date de 1910. L'ensemble des populations parmi lesquelles elles s'éparpillent est approximativement de 230 732 000 habitants, sur lesquels il y a 1500 522 catholiques, parmi lesquels les missionnaires avaient enregistré 3282 600 confessions et 4752 300 communions. Les Missions étrangères possédaient, en 1910, 5688 églises, 39 évêques, 1354 missionnaires, 839 prêtres indigènes, 3185 catéchistes, 45 séminaires, 2174 séminaristes ; dans les territoires relevant de leur apostolat, il y avait 31 communautés d'hommes contenant 345 religieux, et 228 communautés de femmes groupant 4170 religieuses. Ce recensement accusait pour l'année 1910 : 32550 baptêmes d'adultes païens, dont 8492 *in articulo mortis* ; 138551 baptêmes d'enfants païens *in articulo mortis*, 57740 baptêmes d'enfants de chrétiens, et 331 conversions de chrétiens venus du protestantisme. Dans leurs 4534 écoles, les Missions étrangères élevaient 139 428 élèves. Elles possédaient aussi 361 crèches ou orphelinats avec 15512 enfants, 104 ouvroirs et ateliers avec 3091 enfants, 497 pharmacies ou dispensaires, 120 hospices, hôpitaux, léproseries.

Les lazaristes, fondés en 1632, dont l'influence à Constantinople est très propice aux intérêts français, ont des missions en Abyssinie, au Kiang-si, au Tché-Ly septentrional et sud-ouest, au Tché-Kiang, en Perse, au sud de Madagascar.

Les Pères du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, congrégation formée en 1848 par la fusion des Pères du Saint-Esprit, fondés en 1703, et des Pères du Cœur de Marie, fondés en 1841, évangélisent la Cimbébasie supérieure, le Bas-Congo, le Congo français, le Gabon, la Guinée française, le Bas-Niger, le Sénégal et la Sénégambie, Sierra-Leone, Bagamoyo, le Zanguebar septentrional, Madagascar-Nord, Mayotte, Nossi-Bé, les Comores. Ils avaient, en 1907, dans ces diverses régions, 90684 fidèles, 294 prêtres et 28353 élèves.

Les Missionnaires d'Alger dits Pères blancs, fondés en 1868, évangélisent Ghardaïa, le Soudan français, le Haut-Congo, le Victoria Nyanza, l'Ounyan-

ymbe, le Tanganyika, le Nyassa. Ils sont actuellement au nombre de 500. Dans l'Afrique centrale ils ont 9 vicariats apostoliques, comprenant 127 stations, 232 sœurs blanches, 2 250 catéchistes, 168 403 néophytes, 214 285 catéchumènes, 1706 écoles remplies par 45 476 garçons et 20 491 filles, 337 orphelinats, hôpitaux ou dispensaires. Ces missionnaires, qui n'admettent les adultes au baptême qu'après quatre années de formation, ont distribué, de juin 1911 à juin 1912, 2 629 653 communions.

Toutes les autres congrégations s'occupant de missions sont, depuis la loi de 1901, exclues de France; elles continuent cependant à travailler pour la plus grande France.

Les maristes, fondés en 1836 et dont l'action assura à la France la possession de la Nouvelle-Calédonie, évangélisent l'Océanie centrale, la Nouvelle-Zélande, la Nouvelle-Calédonie, les Nouvelles-Hébrides, les îles des Navigateurs, les Fidji, les îles Salomon. Ils avaient en 1910 : 74 598 fidèles, 197 missionnaires, 338 sœurs, 463 catéchistes, 9 806 élèves.

Les picpusiens, fondés en 1817, évangélisent les Marquises, les Sandwich, les îles Tahiti : ils avaient en 1910 : 52 500 fidèles, 150 catéchumènes, 77 missionnaires, 92 sœurs, 1 723 élèves.

Les missionnaires de Saint-François-de-Sales d'Anney, fondés en 1833, évangélisent le Nagpore et le Vizagapatam.

Les oblats de Marie-Immaculée, fondés en 1826, évangélisent Saint-Boniface, Saint-Albert, Athabaska, Saskatchewan, Mackenzie, New Westminster, Colombo, Jaffna, Natal, Basutoland, Kimberley.

La Société de Marie du bienheureux Grignon de Montfort, fondée en 1710, évangélise la région du Chiré.

La Société des Missions africaines de Lyon, fondée en 1856, évangélise la côte de Bénin, la Côte d'Or, le Dahomey, le Delta du Nil, le Haut-Niger, la Côte d'Ivoire, le Libéria; elle avait en 1907 : 39 479 fidèles, 151 prêtres, et 7 346 élèves.

Les Missionnaires du Sacré-Cœur (dits d'Issoudun) évangélisent les îles Gilbert, la Nouvelle-Guinée anglaise et hollandaise, la Nouvelle-Poméranie, les îles Marshall. Ils avaient en 1910 : 31 495 fidèles, 103 prêtres, 110 sœurs, 344 catéchistes et 10 214 élèves.

Parmi les ordres de femmes se dévouant dans les missions, il faut citer spécialement, à côté des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, fondées par la vénérable Mère Javouhey, et qui travaillent depuis 1822 dans nos colonies d'Afrique occidentale et, depuis 1828, en Guyane; et les Missionnaires franciscaines de Marie, fondées en 1876 par la Mère du Chapotin, dont le nombre dépasse déjà 4 000, et dont les léproseries de Madagascar sont célèbres.

Il faut aussi donner une mention glorieuse aux établissements d'instruction tenus à l'étranger par les congrégations françaises. Les frères des Écoles chrétiennes, en 1911-1912, instruisaient dans le diocèse ou vicariat apostolique de Constantinople 3 217 enfants; à la Canée, 97; à Chio, 45; dans le diocèse de Smyrne, 1 112; dans la délégation de Syrie, 1 707; en Palestine, 832; ils ont des écoles, aussi, dans la délégation d'Égypte.

Les augustins de l'Assomption, outre leurs séminaires de Constantinople et d'Andrinople, ont d'importantes écoles dans l'empire ottoman : en 1911-1912, leurs écoles de filles de Stamboul, Haider-Pacha, Phanaraki, comptaient ensemble 716 enfants, celles de garçons de Ismidt, Eski-Cheir et Brousse, en comptaient 393.

L'enseignement du français, écrivait naguère au sujet de la Grèce M. Homolle, directeur de l'École

française d'Athènes, est surtout l'œuvre des congrégations d'hommes ou de femmes, et il citait avec admiration le pensionnat modèle de Lutra, fondé avec 600 francs par les ursulines de Tinos.

La Trappe de Latroun, en Palestine, a refusé, malgré les offres de l'empereur Guillaume II, de devenir une trappe allemande, et demeure un établissement français. L'école biblique fondée par les dominicains à Jérusalem, leurs missions de Mésopotamie, du Kurdistan, du Taurus jacobite et de l'Arménie, exercent un rayonnement analogue.

Une ville, comme Beyrouth, devient, d'année en année, un foyer intense de culture. La faculté de médecine créée en 1883 avec 11 élèves par le P. Normand, supérieur général des jésuites de Syrie, avec l'appui pécuniaire de Jules Ferry, compte en 1913 plus de 300 élèves. Les docteurs de cette faculté portent dans tout l'Orient l'influence française. Le collège secondaire fondé par les jésuites sous le nom d'université Saint-Joseph compte 400 élèves recrutés parmi ce qu'on pourrait appeler l'aristocratie syrienne. Les frères des écoles chrétiennes groupent, de leur côté, 800 élèves dans leur collège qui donne surtout un enseignement commercial et industriel. Les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul apprennent le français, dans leurs écoles, à près de 2 000 élèves. Les sœurs de l'Apparition groupent 350 jeunes filles et les sœurs de la Sainte-Famille près de 400 jeunes filles de la bourgeoisie; les Dames de Nazareth ont 150 élèves appartenant aux classes les plus élevées; les sœurs de Besançon viennent d'ouvrir une école ménagère. Le Liban est couvert d'écoles françaises : collège lazariste d'Antoura avec 300 élèves; écoles des frères maristes à Djouni (250 élèves), Den-el Kamar (230 élèves), Amchit (200 élèves). Longeant les côtes syriennes, on trouve, d'escala en escala, des écoles religieuses françaises, et à Alexandrette même, à l'extrémité septentrionale de la Syrie, port que guette l'Allemagne, les frères de la Doctrine chrétienne viennent de fonder un collège français. Les plaines d'Homs et d'Hama possèdent de nombreuses écoles de jésuites comptant près de 1 million d'élèves. A Alep, l'enseignement du français est donné par le collège de franciscains (220 élèves), et par les sœurs de Saint-Joseph (650 élèves). Il faudrait ajouter à cette énumération les collèges d'arméniens, de melchites, de maronites, où s'enseigne le français.

A Damas le collège des lazaristes (200 élèves), leur école primaire gratuite (150 élèves), les écoles des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul (600 à 700 élèves), la nouvelle école ouverte par les sœurs franciscaines de Marie, qui, en deux ans, a groupé 200 élèves dont les trois quarts sont musulmanes, contribuent à faire apparaître la Syrie, ainsi que l'écrivait récemment M. Georges Poignant, comme « un prolongement intellectuel de la France. »

Les marianites ont fondé au Japon, en 1888, l'École de l'Étoile du matin, qui compte actuellement 938 élèves; en 1892, l'École de l'Étoile de la mer, qui compte 116 élèves; en 1899, l'École brillante, qui compte 581 élèves; en 1909, l'École Saint-Joseph, qui compte 125 élèves; en 1909, l'École apostolique, qui compte 3 novices et 35 élèves apostoliques.

L'œuvre scientifique des jésuites français à Madagascar et à l'Observatoire chinois de Zi-ka-Wei a conquis les juges les moins bienveillants. L'activité des missionnaires français pour certaines sciences spéciales (linguistique, histoire naturelle, ethnographie, astronomie), activité fréquemment récompensée par l'hommage des Académies, est un exemple frappant des services que rendent, simultanément, à l'ensemble des connaissances humaines, ces hommes professionnellement voués à la diffusion de la révélation; et les

monographies qui donnent le bilan scientifique des missions françaises fournissent, en elles-mêmes, un argument d'apologétique trop peu familier à l'ensemble du public. Une seconde leçon que comporte cet exposé, c'est que, tandis qu'en France même le pouvoir civil affecta de se séparer de l'Église, cette séparation, si bruyante fût-elle, et les amputations qu'a subies notre protectorat des missions n'ont pu cependant abolir, dans le Levant et ailleurs, une sorte d'union traditionnelle, créée par une longue histoire, entre le nom français et les intérêts catholiques.

I. Collection des *Questions actuelles*; collection de la *Revue d'organisation et de défense religieuse*; collection des *Brochures d'action religieuse* publiées par l'*Action populaire de Reims*; abbé Crouzil, *Le régime légal du culte catholique*, Reims, 1910; Rapports présentés à l'archevêché de Paris sur l'œuvre des chapelles de secours par François Coppée, le comte de Mun, le comte d'Haussonville, Georges Picot, Étienne Lamy, Paul Bourget, Paul Thureau-Dangin, Georges Goyau; Goyau, *Autour du catholicisme social*, 5^e et 6^e séries, Paris, 1912 et 1913; Fourvières, *Les œuvres catholiques au lendemain de la séparation*, Paris, 1913; Yves de la Brière, *Groupements paroissiaux et unions diocésaines à Paris et en province*, dans les *Études*, 5 mars 1913; Comptes rendus annuels des congrès diocésains de Paris; des Cilleuls, *Histoire de l'enseignement libre*, Paris, 1898; Crosnier, *A travers nos écoles chrétiennes*, Paris, 1912; Pouget, *Guide de l'école libre*, Reims, 1910; Baudrillart, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1910; congrès international de l'enseignement ménager, tenu à Fribourg en 1910; *Manuel des œuvres*, édition de 1912; *Paris charitable*, édition de 1912; *La France charitable et prévoyante* (recueil de monographies sur les œuvres charitables de chaque département, publié par l'office central des Institutions charitables), Paris, 1899; abbé Couget, *L'immigration provinciale et l'évangélisation*, dans le *Correspondant*, 15 novembre 1912; R. P. Plater, S. J., *Retreats for the people, a sketch of a great revival*, Londres, 1912, p. 48-69; abbé Brellaz, *Manuel du bulletin paroissial*, 1899; Goyau, *L'Action populaire de Reims*, dans le *Correspondant* du 25 juin 1912; Compte rendu de la Journée documentaire, Paris, 1913; J. de Narfon, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, 1912; Turmann, *Au sortir de l'école : les patronages*, 4^e édit., Paris, 1906; Turmann, *L'éducation populaire, les œuvres complémentaires de l'école*, Paris; comptes rendus annuels des Semaines sociales, Lyon, 1904-1913.

II. Piolet, *Les missions catholiques françaises*, 6 vol., Paris, 1900-1903; Kannengieser, *Les missions catholiques : France et Allemagne*, Paris, 1900; Rouvier, *Loin du pays*, Paris, 1898; Fauvel, *Les missionnaires, patriotes et savants*, Paris, 1900; Comptes rendus annuels du séminaire des Missions étrangères, de la Propagation de la foi, de la Sainte Enfance; Statistiques des missions publiées dans le *Kirchliches Handbuch* du P. Krose, Fribourg, 1911; Étienne Lamy, *La France du Levant*, Paris, 1900; Poignant, *Les intérêts français en Syrie*, dans les *Questions diplomatiques et coloniales*, 15 mars 1913.

G. GOYAU.

XVII. PROTESTANTISME (1906-1913). — Le protestantisme français a accepté assez facilement le régime de la séparation, tandis que le catholicisme s'est montré réfractaire. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Il n'était pas lié par la défense faite aux catholiques par Pie X de constituer des associations cultuelles. D'autre part, depuis ses origines au xvi^e siècle, il a été indépendant de la monarchie, longtemps mal vu et maltraité par elle. Sauf pendant la durée de l'édit de Nantes (1598-1685) et sous le régime de la loi du 18 germinal an X (1802-1805), il lui a fallu entretenir son culte, ses ministres et ses indigents par ses propres ressources, mais en revanche il a joui de son autonomie.

Les protestants, de longue date habitués au *self-government*, ont accepté, sans trop d'appréhension, le régime des associations cultuelles conformément à la loi du 9 décembre 1905. Ce n'est pas à dire qu'ils aient trouvé cette loi parfaite; elle était loin, en effet, de réaliser la formule de Cavour : *La Chiesa libera nel Stato libero*; car sur trois points elle entravait la liberté des

églises : 1^o en interdisant aux associations cultuelles de s'occuper de bienfaisance; 2^o en soumettant la gestion de leurs biens au contrôle des inspecteurs de finance; 3^o en leur interdisant d'accumuler des réserves supérieures à trois fois le chiffre de leurs ressources annuelles, pour les associations dont le budget dépasse 3 000 francs par an.

1^o *Églises constituées en associations cultuelles.* — Les Églises protestantes de France et d'Algérie, qui comptaient environ 650 000 âmes, peuvent se répartir en quatre confessions.

CLASSIFICATION des ÉGLISES.	LEUR ÉNUMÉRATION.	NOMBRE des ASSOCIATIONS.
	1 ^o Les Églises réformées évangéliques représentant la tendance conservatrice ou orthodoxe.	444
Réformées. . . .	2 ^o Les Églises réformées, à tendance néo-évangélique, auxquelles, depuis 1912, se sont ralliées les Églises libérales.	200
	3 ^o Les Églises évangéliques, dites libres ou Églises indépendantes.	40
Luthériennes. . .	4 ^o Les Églises évangéliques luthériennes.	56
Wesleyennes. . .	5 ^o Les Églises wesleyennes ou méthodistes dont plusieurs ont adopté le régime épiscopal.	27
Baptistes.	6 ^o Les Églises baptistes, ainsi nommées parce qu'elles ne donnent le baptême qu'aux adultes, après profession de foi, et qu'elles l'administrent par immersion.	28
	Total.	795

Plusieurs de ces Églises ont, comme en Amérique, le caractère institutionnel, c'est-à-dire qu'au lieu de culte et à la sacristie sont annexés une salle de catéchisme et de réunion de jeunes gens, un dispensaire, une bibliothèque, etc., tel est, par exemple, à Paris, le *Foyer de l'âme*, fondé par le pasteur Ch. Wagner, l'Église suédoise, etc. La préparation des candidats au ministère du saint Évangile se fait dans quatre écoles ou facultés de théologie : celle de Montauban, 7 chaires; celle de Paris, 9 chaires; l'école méthodiste à Neuilly, 4 chaires, et l'école baptiste à Paris, 4 chaires, en tout 24 chaires. Les disciplines enseignées sont le dogme réformé, le dogme luthérien (seulement à Paris), l'exégèse sacrée (Ancien et Nouveau Testament), l'histoire ecclésiastique, la patristique, la philosophie et la théologie pratique. La faculté de Montauban est soutenue par l'Union des églises réformées évangéliques, celle de Paris par une association cultuelle.

2^o *Fédération.* — Malgré cette diversité, le protestantisme français a deux institutions qui servent de lien entre ces six groupes. C'est d'abord la Fédération protestante, fondée en 1905, dont le comité directeur est formé par des délégués de tous les groupes. Elle se réunit tous les cinq ans en assemblée générale.

En second lieu, il y a la Commission d'action protestante évangélique, sur le terrain moral et social, qui a été élue à Nîmes (1909), par l'assemblée générale de la Fédération.

3° *Sociétés d'évangélisation*. — En outre, l'unité morale de tous les protestants se manifeste par des Sociétés d'évangélisation, d'instruction primaire, de mission chez les peuples païens et par des Sociétés bibliques, dont les succès attestent la vitalité. Je ne puis, dans les limites de cet article, mentionner que le premier et le dernier de ces groupes. La Société centrale d'évangélisation, la Mission intérieure luthérienne et la Mission populaire, fondée par le Révérend Mac-All, s'efforcent de donner des secours religieux aux protestants disséminés, de réveiller le zèle des indifférents et d'instruire le peuple des vérités de l'Évangile. La Société centrale entretient 194 stations; la Mission luthérienne, 6 stations et la Mission Mac-All, 34 salles de conférences, sans compter deux « Semeuses » ou salles ambulantes, et deux bateaux missionnaires qui remontent la Marne, la Seine, en faisant escale dans les principaux villages.

4° *Sociétés bibliques*. — Le grand instrument de ces missionnaires à l'intérieur, c'est la Bible traduite en français moderne et commentée d'une façon édifiante. Trois sociétés ont pour objet d'améliorer sans cesse les versions des saintes Écritures et de les répandre : la Société biblique de Paris, la Société biblique de France et la Société biblique britannique et étrangère. Il y a, en outre, des comités auxiliaires de la Société de Paris à Bordeaux, à Montauban et à Toulouse. Il est d'usage d'offrir un exemplaire du Nouveau Testament à chaque catéchumène, lors de sa première communion, et une Bible à tout couple de jeunes mariés, avec des pages blanches, afin d'y inscrire les événements de la famille.

5° *Instruction et patronage moral de la jeunesse*. — En effet, le protestantisme attache la plus grande importance à l'instruction chrétienne des enfants, au patronage moral de la jeunesse, à l'action sociale sur le peuple.

De là, la Société pour l'encouragement de l'instruction primaire, parmi les protestants de France, fondée en 1829, qui entretient environ 90 écoles libres, plus 300 écoles du jeudi, où l'on fait le catéchisme; de là les écoles du dimanche, annexées à chaque église et qui servent de préparation biblique au catéchisme. La première communion ne se fait pas avant quatorze ans, d'ordinaire à quinze, et elle est précédée d'une confirmation personnelle des vœux du baptême.

De là, les Unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles, qui s'efforcent de leur procurer des salles de lecture et de récréation honnête et des conférences édifiantes. Le quartier général de ces Unions se trouve à Paris, n. 14, rue de Trévise; des chrétiens de toute confession y sont les bienvenus; on y a invité plusieurs fois à parler des orateurs catholiques. Il y a en tout 500 unions de jeunes gens (200 pour hommes, 300 pour jeunes filles).

De là, enfin, les Sociétés d'activité chrétienne, au nombre de 90, les Solidarités et les Fraternités, au nombre de 20, et les Sociétés de tempérance et d'action sociale, au nombre de 12. En tout : 130 sociétés.

Ces institutions sont communes aux divers groupes protestants; elles ne sont confessionnelles que par leur direction, mais sont toujours ouvertes à la jeunesse sans distinction de culte. Il en est de même de l'Armée du Salut qui poursuit une œuvre de relèvement moral par l'Évangile de Jésus-Christ, sans faire de prosélytisme.

6° *Institutions de bienfaisance et de mutualité*. — Mais, par ce qui précède, nous n'avons pas épuisé la liste des organes et des manifestations du protestantisme en France.

Il nous reste à parler des institutions de bienfaisance et de mutualité; on peut les diviser en six classes. Voir

pour de plus amples détails les *Œuvres du protestantisme français*, par Frank Puaux, Paris, 1893.

1. *Œuvres et institutions générales* : 12, parmi lesquelles il faut mentionner, au premier rang, les Asiles John Prost, à Lafosse (Dordogne), qui recueillent les enfants épileptiques et anormaux, les malades incurables, les vieillards gâteux; à Saint-Hippolyte-du-Fort (Gard), la maison des diaconesses ou gardes-malades religieuses; les colonies de vacances, etc.

2. *Œuvres et institutions particulières* : 125, parmi lesquelles nous signalerons les dispensaires, l'œuvre de la visite des malades dans les hôpitaux; l'œuvre du travail qui, comme le nom l'indique, assistent les indigents en leur donnant à faire un travail rémunéré.

3. *Diaconats* : 55. Ce sont des comités masculins de secours aux indigents, en général annexés aux églises.

4. *Sociétés de secours mutuel* : 34.

5. *Orphelinats* de filles (30) et de garçons (16), en tout : 46.

6. *Asiles de vieillards*, 72.

En tout, 338 œuvres ou institutions d'évangélisation ou d'assistance.

En somme, le protestantisme, après avoir, pendant les premières années qui ont suivi la séparation, souffert de la crise des vocations ecclésiastiques, l'a surmontée; il s'accommode bien du régime de la liberté. La privation du budget de l'État qui, dans les campagnes pauvres, a entraîné la réduction d'une centaine d'églises à l'état d'annexes d'églises plus importantes, n'a fait que stimuler le zèle des laïques pieux. Ceux-ci sont associés, sans crainte, par les pasteurs aux œuvres d'église; les femmes mêmes ont, dans la plupart des associations culturelles, obtenu le droit de suffrage et l'exercent au profit de l'avancement du règne de Dieu.

G. BONET-MAURY.

II. FRANCE. PUBLICATIONS CATHOLIQUES SUR LES SCIENCES SACRÉES. — I. Durant la période patristique. II. Au moyen âge. III. Au xvi^e siècle. IV. Au xvii^e siècle. V. Au xviii^e siècle. VI. Au xix^e et au xx^e siècle.

I. DURANT LA PÉRIODE PATRISTIQUE. — Deux évêques des Églises des Gaules ont écrit contre les hérésies de leur temps : au ii^e siècle, saint Irénée de Lyon contre les gnostiques, et au iv^e, saint Hilaire de Poitiers contre les ariens. Des commentaires scripturaires de celui-ci, il ne nous reste qu'une partie de son explication des Psaumes et son commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu. Saint Phébade, évêque d'Agén, réfuta aussi les ariens, en 358. Victrice, évêque de Rouen, composa un traité *De laude sanctorum*. Au v^e siècle, Sulpice-Sévère écrivit une chronique, intitulée : *Historia sacra*, qui va du commencement du monde à son temps, et une Vie de saint Martin de Tours. Les écoles de la Gaule méridionale étaient plus ou moins infectées de semi-pélagianisme. Fauste de Riez exposa cette erreur dans ses deux livres *De gratia Dei et libero arbitrio*; il composa aussi un traité *De Spiritu Sancto* et il réfuta les ariens et les macédoniens. Vincent de Lérins écrivit ses deux *Commonitoria* contre les hérésies. Jean Cassien publia à Marseille douze livres *De institutis cœnobiorum*, ses célèbres *Collationes* et sept livres *De incarnatione Domini*. Saint Prosper d'Aquitaine, fidèle disciple de saint Augustin, fut l'adversaire résolu du semi-pélagianisme, spécialement dans son poème *De ingratia* et dans son *De gratia et libero arbitrio contra collatorem* (Jean Cassien). Il composa aussi une Chronique. Salvien de Marseille écrivit quatre livres *Adversus avaritiam* et huit *De gubernatione Dei*. Saint Eucher de Lyon adressa à Valérien, son parent, une lettre *De contemptu mundi et secularis philosophiæ*, un petit traité *De laude eremi*,

deux livres d'*Instructions* à son fils Salonius et le *Liber formularum spiritualis intelligentiæ* de l'Écriture, adressé à son autre fils Veranus. Salonius publia, sous forme de dialogue avec son frère Veranus, une courte explication mystique des Proverbes et de l'Écclésiaste. Les deux frères avaient été les disciples de saint Honorat d'Arles, dont les ouvrages ont péri. Saint Hilaire d'Arles écrivit la Vie de saint Honorat, son maître, et un sermon sur le miracle de saint Genès, martyr. Il alla avec saint Germain d'Auxerre et saint Loup de Troyes combattre le pélagianisme dans la Grande-Bretagne. Gennade de Marseille écrivit contre les hérésies et spécialement contre celles de Nestorius, d'Eutychès, de Pélage et il traduisit en latin plusieurs ouvrages grecs. Il nous reste de lui son *De viris illustribus* et son livre *De ecclesiasticis dogmatibus*. Claudien Mamert composa trois livres *De statu animæ* pour prouver l'incorporité de l'âme. Sidoine Apollinaire, poète devenu évêque de Clermont, renvoyait le comte Arbogaste de Trèves, pour l'explication des saintes Écritures, à l'archevêque de Trèves, à saint Loup de Troyes et à saint Auspice de Toul. *Epist.*, xvii, P. L., t. LVIII, col. 522. Une lettre versifiée de saint Auspice au comte Arbogaste sur l'aumône nous est parvenue. Nommons encore le poète Cyprien, qui était peut-être gallo-romain.

Au vi^e siècle, il suffit de mentionner saint Avit de Vienne et saint Césaire d'Arles. Voir leurs articles. Saint Grégoire de Tours s'illustra par son *Historia ecclesiastica Francorum* et par ses ouvrages hagiographiques. Aurélien d'Arles publia une règle monastique. Saint Germain de Paris a laissé une courte explication de la liturgie gallicane. Venance Fortunat, qui a écrit la Vie de saint Germain, est célèbre par ses poésies, ses écrits hagiographiques et son *Expositio fidei catholicæ*. Voir col. 612 sq. Au vii^e siècle, nous n'avons à signaler que la Chronique de Frédégaire et quelques ouvrages d'hagiographie. Saint Donat, évêque de Besançon, écrivit pour les vierges consacrées à Dieu une *Regula sanctæ vivendi*.

II. AU MOYEN AGE. — 1^o Du viii^e au xi^e siècle. — Avant le règne de Charlemagne, nous n'avons à citer que la Règle de saint Chrodegang, évêque de Metz, pour ses chanoines. Autour de Charlemagne se groupent Alcuin, abbé de Saint-Martin de Tours, voir t. I, col. 687-692, Théodulfe, évêque d'Orléans, tous deux adversaires de l'adoptionisme et tous deux célèbres par leurs corrections de la Vulgate. Théodulfe écrivit encore, sans parler de ses poèmes et de ses hymnes, sur les cérémonies du baptême et sur la procession du Saint-Esprit. Rappelons la composition des *Livres carolins*, sur le culte à rendre aux images. Voir t. II, col. 1792-1799. Leidrade, évêque de Lyon, écrivit aussi, par l'ordre de Charlemagne, sur le sacrement de baptême, ainsi que Jessé, évêque d'Amiens. Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, a commenté les évangiles et les épîtres lus au cours de l'année liturgique; *Doctrinæ pietatis medulla*; *Via regia*; *Diadema monachorum*, et un commentaire de la règle de saint Benoît. Sur Amalaire de Metz, voir t. I, col. 933-934. Saint Agobard de Lyon a écrit contre l'adoptionisme de Félix d'Urgel, cinq opuscules contre les Juifs, contre le duel ordonné par la loi civile, contre les jugements par l'eau et le feu, contre l'opinion du peuple au sujet de la grêle et du tonnerre; il a répondu aux opinions que lui attribuait l'abbé Frédégaire et a publié d'autres traités encore. Voir t. I, col. 613-615. Jonas d'Orléans écrivit contre Claude de Turin son traité *De cultu imaginum* et il s'occupa des devoirs des laïques et des princes dans *De institutione laicali* et *De institutione regia*. Florus de Lyon a réfuté Amalaire de Metz. Voir t. V, col. 1215. Halitgaire, évêque de Cambrai, composa un Pénitentiel et quatre livres *De*

vita sacerdotum. Énée de Paris écrivit, en 868, son *Adversus græcos*.

Au ix^e siècle, surgirent les controverses sur la prédestination, soulevées par les écrits du moine Gottescalc et de Jean Ériugène. Sur les autres écrits de ce dernier, voir t. V, col. 404-407. Hincmar de Reims écrivit contre le premier un traité *De prædestinatione Dei et de libero arbitrio* et un autre *De prædestinatione*. Amulon de Lyon prit part aussi à cette controverse, voir t. I, col. 1126, ainsi que son successeur, saint Remi; Loup de Ferrières composa son livre *De tribus questionibus* sur le libre arbitre, la prédestination et la rédemption universelle par le sang du Christ. Ratramne de Corbie a écrit à la fois *De prædestinatione Dei*; *Contra græcorum opposita*; *De nativitate Christi*; *De corpore et sanguine Domini*. Ce dernier traité avait été provoqué par les discussions soulevées par le livre de son abbé, Paschase Radbert, qui porte le même titre. Voir t. V, col. 1213-1214. Un moine de Fleury, Adrevald, répondit à Ériugène, dans son *De corpore et sanguine Christi*. Hincmar de Reims partagea le sentiment de Radbert sur l'eucharistie. *Ibid.*, col. 1216.

Au commencement du x^e siècle, Remy d'Auxerre s'inspira aussi des mêmes doctrines. *Ibid.*, col. 1216-1217. Ce moine bénédictin a commenté la Genèse, les Psaumes, le Cantique, les petits prophètes, les Évangiles, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse. Saint Odon, le second abbé de Cluny, a résumé les *Moralia* de saint Grégoire le Grand, a publié trois livres de Conférences, la Vie de saint Géraud d'Aurillac, celle de saint Grégoire de Tours et un poème intitulé : *Occupatio*, édité par Swoboda, Leipzig, 1900. Flodoard, évêque de Noyon, cultivait l'histoire, ainsi que le moine Richer, originaire, comme lui, de Reims. Adson, moine de Luxeuil, publia un opuscule *De Antichristo* et plusieurs Vies de saints.

Au xi^e siècle, Fulbert, évêque de Chartres, publia un traité *Adversus judæos* et laissa des sermons, des lettres, des poèmes et quelques Vies de saints. Les écoles de Chartres brillèrent sous lui d'un vif éclat. Son disciple, Bérenger de Tours, nia la transsubstantiation. Voir t. II, col. 722-742. Son erreur trouva des contradicteurs. Durand de Troarn publia le premier son traité *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranc donna, quelques années plus tard, un livre sous le même titre. Guitmond d'Aversa écrivit trois livres *De corporis et sanguinis Jesu Christi veritate*. Voir t. V, col. 1218-1219. Le cardinal Humbert écrivit contre les grecs et contre les simoniacs. Il ne faut pas omettre les ouvrages que Lanfranc et saint Anselme ont composés, étant abbés du Bec. Pour saint Anselme, abbé, voir t. I, col. 1330-1331.

2^o Au xii^e siècle. — C'est l'époque des débuts de la théologie scolastique. Les écoles de Chartres sont dirigées par Yves, célèbre par ses travaux canoniques : la *Tripartita*, la *Panormia* et le *Decretum*, et par son traité *De convenientia Veteris et Novi Testamenti*, et par Gilbert de la Porrée, plus tard, évêque de Poitiers, qui a commenté ou glosé les Psaumes, Jérémie, l'Évangile de saint Jean, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, qui a laissé des écrits philosophiques et une prose rimée sur la sainte Trinité. Gilbert partageait les idées philosophiques de Bernard de Chartres, de Thierry de Chartres, de Bernard Silvestris, de Guillaume de Conches, qui ont préparé les erreurs d'Amaury de Bène. Voir A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 149-151, 163-169, 244-272, 318-320. Sur Amaury de Bène, voir t. I, col. 936-940. Hildebert du Mans, qui avait été l'élève de Bérenger, a publié un bon traité *De sacramento altaris*. Un des premiers disciples de saint Norbert à Prémontré, Vivien, écrivit vers 1139, un traité, où il conciliait le libre arbitre et la grâce. Roscelin

enseignait à Compiègne. Faut-il ranger au nombre des théologiens français Honorius d'Autun, cet énigmatique personnage, dont la vie et les œuvres sont si discutées? Voir son article.

C'est à Paris que, dès lors, le mouvement théologique fut le plus intense. Il y avait alors en cette ville trois écoles célèbres : celles de Notre-Dame, de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor. A Notre-Dame, enseignait, dès le ^x^e siècle, Anselme de Laon, célèbre par sa *Glose interlinéaire* de l'Écriture, ses explications allégoriques du Cantique et de l'Apocalypse et un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu. Il eut pour disciple Guillaume de Champeaux. Abélard enseigna à Notre-Dame quand il eut quitté Sainte-Geneviève. A cette école, tenue par les chanoines réguliers, les maîtres principaux furent Robert de Melun, Gautier de Mortagne et Abélard. L'abbaye de Saint-Victor donna naissance à une théologie à tendance mystique, dont Hugues et Richard furent les chefs. Sur Adam de Saint-Victor, voir t. I, col. 388-389. C'est à Hugues de Saint-Victor que la théologie doit d'avoir été enfin constituée en un corps de doctrine; aussi a-t-on pu, à bon droit, lui décerner le titre de père de la théologie scolastique. Abélard fut le fondateur de l'école Sainte-Geneviève, qu'il quitta pour aller enseigner à Notre-Dame. Voir t. I, col. 30-43. Sur son école et sur l'influence réciproque de cette école et de celle de Saint-Victor, voir *ibid.*, col. 49-55. L'école théologique de Notre-Dame de Paris compta un plus grand nombre de maîtres distingués. Nommons seulement Robert Pullus et ses huit livres de *Sentences*, Pierre Comestor et son *Histoire scolastique*, Adam du Petit-Pont, dont les *Sentences* sont inédites, Pierre le Chantre et son *Verbum abbreviatum*, Alain de Lille, voir t. I, col. 656-658, Pierre de Poitiers et ses *Sentences* en cinq livres, Pierre de Corbeil, dont les commentaires sur les Psaumes et les Épîtres de saint Paul sont inédits. Mais son plus célèbre docteur est assurément Pierre Lombard, dont les quatre livres des *Sentences* devinrent, pour des siècles, le manuel de théologie, et qui fut le maître de tout le moyen âge théologique. Voir G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1909.

En dehors des écoles, surgirent encore à cette époque des personnages qui furent des maîtres de la pensée théologique et exercèrent autour d'eux et après leur mort une grande influence. Saint Bernard, abbé de Clairvaux, peut être au premier rang. Voir t. II, col. 745-785. A côté de lui, nous pouvons mettre Pierre le Vénéérable, abbé de Cluny. Hervée de Bourg-Dieu a commenté plusieurs livres de la sainte Écriture; seuls, ses commentaires d'Isaïe et de saint Paul ont été édités. Pierre de Blois résuma le livre de Job, écrivit *Contra perfidiam judæorum* et de petits traités de théologie morale.

3^e Au XIII^e siècle. — Ce siècle vit la théologie scolastique parvenir à son apogée, et Paris devint, par le nombre de ses chaires, la science de ses maîtres et l'affluence des étudiants, le centre intellectuel du monde. Les écoles épiscopales et monastiques de la province pâlirent devant celles de cette ville, la capitale politique de l'Île-de-France et des provinces voisines. Chartres ne peut citer que Pierre de Roissy, dont le *Manuale de mysteriis Ecclesie* ou *Speculum Ecclesie*, un traité complet des offices de l'Église, est demeuré inédit. A Paris, l'enseignement s'organise; le roi et le pape accordent aux maîtres et aux élèves des privilèges. L'université est fondée en 1208; la faculté de théologie y tient la première place. Les religieux, favorisés par le pape Innocent III, y occupent des chaires à côté des séculiers. L'opposition à l'enseignement donné par les réguliers, de sourde qu'elle

fut d'abord, éclata publiquement, quand Guillaume de Saint-Amour publia, en 1255, son livre *De periculis novissimorum temporum*, qu'Alexandre IV condamna à être brûlé et que réfutèrent saint Thomas et saint Bonaventure. De fait, les prémontrés, les augustins, les carmes, les religieux de Cluny eurent, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, leurs collèges, à côté de ceux des mathurins, des dominicains, des franciscains et des bernardins, qui existaient dès le début du siècle. La faculté de théologie de Paris eut donc des maîtres et des docteurs du clergé séculier et du clergé régulier.

Au clergé séculier appartenaient Guillaume d'Auxerre (+ 1230), dont l'ouvrage principal est sa *Summa aurea super IV libros Sententiarum*; Jean d'Abbeville, qui publia une *Expositio in Cantica canticorum*; Jacques de Vitry, historien de l'Orient et de l'Occident; Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, dont les œuvres comprennent un *Tractatus de collatione beneficiorum*; *De universo*; *De sacramentis in genere* et *Tractatus novus de penitentia*; parmi les Anglais qui enseignèrent à Paris, nommons Alexandre Neckam, Étienne Langton, qui publièrent des commentaires sur différents livres de la Bible; saint Edmond et Robert Grosse-Tête, renommé pour ses traductions grecques, notamment celle de la *Théologie mystique* du pseudo-Denys l'Aréopagite. Les premiers franciscains, qui furent professeurs à Paris, sont Haymon de Faversham, Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle. Les dominicains, qui savaient l'hébreu et le grec, se livrèrent surtout à l'étude de l'Écriture sainte et ils publièrent des Postilles, des Concordances verbales de la Bible et des Correctoires du *textus parisiensis*, une mauvaise édition de la Vulgate, faite par les libraires de l'université. Hugues de Saint-Cher est le plus connu de tous. A l'instigation de Roger Bacon, qui avait composé une grammaire hébraïque et une grammaire grecque, les franciscains rivalisèrent de zèle et produisirent de meilleurs Correctoires de la Vulgate. Voir t. II, col. 23-27. La Bible, en effet, était le seul texte que les statuts de l'université imposaient au docteur. Voir Denifle, dans la *Revue thomiste*, mai 1894.

Le collège de Sorbonne, fondé en 1257-1258, compta bientôt des docteurs célèbres : son fondateur, Robert de Sorbon, qui fit des gloses sur l'Écriture et publia des traités moraux, *De conscientia*, *De confessione*, *Iter paradisi*; Guillaume Durant, un liturgiste; Guillaume de Saint-Amour, l'adversaire des ordres mendiants; Henri de Gand, qui publia une *Somme* théologique et quinze *Quodlibeta*; Laurent l'Anglais, l'auteur de la *Somme-le-Roi* ou le *Livre des vices et des vertus*; Siger de Brabant, qui devait soulever tant de tempêtes. L'ordre de Saint-François fournit saint Bonaventure, Eudes Rigaud, Jean Peckham, Richard de Middleton, Gilbert de Tournay, Arlotto de Prato, Guillaume Warren, etc. Celui de Saint-Dominique compta Vincent de Beauvais, Pierre de Tarentaise, Humbert de Romans, Thomas de Cantimpré, Nicolas de Gorran, qui furent tous éclipsés par le B. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Ils commentaient les *Sentences* de Pierre Lombard ou publiaient des *Sommes*, qui étaient le fruit de leur enseignement personnel; quelques-uns, après avoir débuté comme commentateurs de maître Pierre, terminaient leur carrière par une *Somme* personnelle. Les princes de la théologie scolastique ont été professeurs à Paris. Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Jean Peckham, Nicolas de Gorran, etc., ont laissé des commentaires sur plusieurs livres de l'Écriture. Vincent de Beauvais était historien dans son *Speculum historiale*, comme il était théologien dans son *Speculum naturale*, son *Speculum doctrinale* et son *Speculum morale*.

4^o Au XIV^e et au XV^e siècle. — Ces deux siècles ont vu la création de nouvelles universités : en dehors de Toulouse, qui remontait déjà au siècle précédent (1223), nommons Orléans (1312), Cahors (1332), Grenoble (1339), Perpignan (1346), Angers (1364), Aix (1409), Caen et Poitiers (1431), Valence (1442), Nantes (1460), Bourges (1465), Bordeaux (1473), Besançon (1485). Mais la faculté de théologie de Paris garda toujours le premier rang. D'ailleurs, toutes les nouvelles universités n'avaient pas de chaires de théologie. Les docteurs continuèrent à commenter les *Sentences* du Lombard ou à publier des traités ou des sommes. Nous nommerons, avant tous les autres, Duns Scot, qui vint enseigner à Paris. Voir t. iv, col. 1865-1947. Il eut, surtout dans son ordre, ses disciples, entre autres, Pierre Auriol, qui a commenté les *Sentences*, publié seize *Quodlibeta* et un *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*, réédité à Quaracchi, 1896; François Mayron. Gautier de Bruges fit un commentaire des *Sentences*, des *Quodlibeta* et des *Questiones disputatæ*. Le célèbre Raymond Lulle enseigna aussi à Paris et à Montpellier. Dans l'ordre de Saint-Dominique, Hervé de Nédellec a composé un commentaire des *Sentences*, onze *Quodlibeta*, dont quatre grands et sept petits, et différents traités. Jean de Paris est l'auteur d'un traité de *De potestate regia et papali* et il a soulevé la question du mode d'exister du corps du Christ dans l'eucharistie. Voir t. v, col. 1309-1310. Bernard d'Auvergne, dans ses *Quodlibeta*, défendit les doctrines de saint Thomas contre les attaques de divers théologiens. Gilles de Rome enseigna à Paris. Un autre augustin, nommé Albert, y expliqua les *Sentences*. Guillaume d'Occam, disciple de Scot, versa dans le nominalisme et rabaisa l'autorité du souverain pontife. Jean de Jandun, dans son *Defensor pacis*, attaqua, lui aussi, l'autorité pontificale. Durand de Saint-Pourçain était encore un docteur de Paris. Voir t. iv, col. 1964-1966. Les augustins Gérard de Sens, Prosper de Regio et Jean de Lana expliquèrent à Paris les *Sentences*. Le carme Jean de Bacon avait étudié à Paris et y avait été reçu docteur en théologie et en droit. Gui de Perpignan, qui appartenait au même ordre, y enseigna, après y avoir étudié. L'augustin Grégoire de Rimini a commenté les deux premiers livres des *Sentences* et son enseignement a jeté à Paris un grand éclat; il eut pour successeur Ugolin Malabranca. Nicolas Bonet a été un fidèle disciple de Scot. Denys Foullechat a expliqué les *Sentences*, ainsi que les carmes François de Bachone, Henri de Dollendorp et Jean Ballester. Beaucoup d'autres docteurs parisiens, dont les écrits n'ont pas été conservés ou publiés, ont interprété l'œuvre du Lombard. Pierre de Ceffonds, abbé de Clairvaux, a commenté le III^e et le IV^e livre des *Sentences* et composé un traité sur l'autorité du souverain pontife. Guillaume Beaufet, évêque de Paris, écrivit sept dialogues *De septem Ecclesiæ sacramentis*.

Les commentaires de l'Écriture sainte n'avaient pas été négligés au cours du XIV^e siècle, bien qu'il n'ait paru alors aucun ouvrage remarquable. L'Anglais Jean Glodston, professeur à Paris et à Oxford, joignit à un commentaire des *Sentences* et à ses *Quodlibeta* une explication de l'Évangile de saint Matthieu et des moralités sur celui de saint Jean. Un carme, Simon de Corbie, glosa la Bible entière. Jean de Lausaune, frère prêcheur, publia l'*Opus moralitatum*, comprenant des extraits bibliques à l'usage des prédicateurs. L'augustin Albert commenta les quatre Évangiles, in-fol., Venise, 1476. Deux carmes, Gui et Pierre de Perpignan, publièrent le premier une concordance des Évangiles et le second une explication des Psaumes. Nicolas de Lyre est célèbre pour ses *Postilles* et ses *Moralités*. Michel du Four, O. P., a com-

menté saint Luc, saint Jean, le Cantique et l'Apocalypse; Grégoire de Rimini, augustin, les Épîtres de saint Paul et de saint Jacques. Saint Pierre de Thomas a fait une *Postille* sur saint Matthieu. Simon Baringued a expliqué l'Apocalypse. Les commentaires de Jean d'Aix sur l'Évangile de saint Matthieu et ceux de Bernard d'Amboise sur les Épîtres de saint Jacques et de saint Jean sont demeurés inédits. Le dominicain Pierre d'Évreux avait écrit des *Postilles* sur le Pentateuque, sur Isaïe et sur d'autres livres bibliques.

Le grand schisme d'Occident, qui commença en 1378, arracha les théologiens français à leurs préoccupations exclusivement métaphysiques, et, s'ils continuèrent encore à commenter l'Écriture ou le Maître des *Sentences*, ils furent amenés à étudier des questions théologiques nouvelles et à se lancer dans des voies qui les conduisirent aux doctrines dites gallicanes. Pour déterminer lequel des trois pontifes, dont les diverses obédiences se partageaient le monde chrétien, était le véritable successeur de saint Pierre, beaucoup proposèrent le recours à un concile général. Cette solution fut préconisée, dès 1379, par deux docteurs célèbres de Paris, Conrad de Gelnhausen, dans son *Epistola concordie*, adressée au roi de France Charles V, et Henri de Langenstein, dans son *Epistola pacis*, puis dans son *Consilium pacis* (1381) et dans son *De futuris Ecclesiæ periculis* (1383). La faculté de théologie de Paris adopta officiellement ce moyen. Pierre d'Ailly et Gerson se firent les propagateurs et les défenseurs de cette doctrine. Ils cherchèrent à l'appliquer aux conciles de Pise et de Constance. Ces débats furent pour eux l'occasion de traiter de l'autorité du pape, de l'infailibilité, de la supériorité du concile sur le pape et de la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. Il faut joindre à ces deux grandes lumières de l'Église gallicane leur disciple, Nicolas de Clamanges ou de Clémengis, dont plusieurs écrits concernent le grand schisme. Jean de Courteuisse enseigna aussi la supériorité du concile sur le pape et la non-infailibilité pontificale dans son *Tractatus de fide et Ecclesia, romano pontifice et concilio generali*. Voir t. iii, col. 1985. Sur Simon de Cramaud, voir t. iii, col. 2022-2026, et sur Guillaume Fillastre, voir t. v, col. 2343-2351. Toutefois, ces docteurs ne négligèrent pas les autres branches de la théologie et des sciences sacrées. Pierre d'Ailly traita de questions afférentes aux livres des *Sentences*, s'occupa d'Écriture sainte (rappelons seulement son *Verbum abbreviatum super Psalterio* et son *Expositio super Cantica canticorum*) et d'autres sujets. Ses deux écrits, l'*Epistola ad novos Hebræos*, et l'*Apologeticus Hieronimianæ versionis*, sont une contribution à l'histoire de la critique biblique et montrent quelles étaient les préoccupations exégétiques à la fin du XIV^e siècle, au sein de l'université de Paris. Voir t. i, col. 642-654. Gerson, retiré de la lutte, écrivit de petits ouvrages de pédagogie et d'ascétique, comme il s'était occupé de la réforme des études théologiques et avait publié en exégèse un commentaire *Super Cantica canticorum*, un *Monotessaron* ou harmonie évangélique et neuf traités sur le *Magnificat*. Le bénédictin Philippe de Villèle écrivit sur l'autorité des conciles. Les dominicains Jean de Raguse (et Jean de Torquemada, qui assistèrent au concile de Bâle, étaient des docteurs de Paris. Le second, dans sa *Summa de Ecclesia*, exposa et défendit les droits des souverains pontifes, aussi bien que dans son *De potestate pacis*. D'autres de ses traités sont relatifs aux erreurs du temps, aux questions alors discutées. Il publia aussi des *Quodlibeta* et une *Expositio litteralis* de toutes les Épîtres de saint Paul.

D'autres docteurs se mêlaient moins aux luttes

du temps et continuaient l'œuvre théologique de leurs prédécesseurs, en les commentant ou en les défendant. Ainsi Jean Capréolus défendait les doctrines de saint Thomas contre les attaques des autres docteurs. Voir t. II, col. 1694. Un franciscain, Guillaume Vorilong, expliquait les *Sentences* d'après saint Bonaventure et Duns Scot. Un autre religieux du même ordre, Étienne Juliac ou de Juilly, les expliquait *ad mentem Scoti*, Paris, 1512, 1517. Étienne Brulefer publiait ses *Formalitates Scoti*. Voir t. II, col. 1146-1147. Le carme Jean Goulain commenta les *Sentences*, traita de questions diverses, écrivit sur la messe et traduisit des ouvrages de plusieurs Pères de l'Église. Le franciscain, Nicolas d'Orbelles, professeur à Poitiers, fit *Super Sententias compendium singulare*, d'après Duns Scot, Lyon, 1503; Paris, 1517, etc.; un commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, qui a eu de nombreuses éditions; *Super Summulas* de Pierre d'Espagne *ad mentem Scoti*. L'augustin Jacques le Grand publia son *Sophologicum* sur l'amour de la sagesse, Lyon, 1483, 1495; Paris, 1498, 1506; Lyon, 1585. Sur le chartreux Henri Éger, qui fut professeur à Paris, voir t. IV, col. 2104-2108. Gilles Charlier, professeur à Cambrai, réunit différents opuscules dans deux recueils intitulés : *Sportia fragmentorum*; *Sportula fragmentorum*. Bernardin du Rosier, né à Toulouse, où il fut professeur et où il mourut archevêque, a laissé des commentaires sur le Pentateuque, le Cantique, les Actes des apôtres et l'Apocalypse, qui sont inédits. Le dominicain Guillaume de Paris a publié une Postille sur les évangiles du dimanche et des fêtes des saints entendus au sens littéral, Strasbourg, 1486, 1513, 1521; Paris, 1509, etc.

III. AU XVI^e SIÈCLE. — La Renaissance des études classiques, la Réforme protestante et l'invention de l'imprimerie contribuèrent alors, pour des parts différentes, à donner à la théologie comme une orientation nouvelle. Le règne de la scolastique cessa bientôt, la controverse, l'exégèse et les travaux de patrologie prirent progressivement la place de la spéculation théologique. La Compagnie de Jésus vint renforcer les anciens ordres, et des universités nouvelles furent instituées, celle de Douai en 1530 et celle de Pont-à-Mousson en 1572, pour s'opposer directement à la diffusion du protestantisme en France.

1^o *Théologie dogmatique*. — Il y eut encore, au début surtout, des commentaires sur les *Sentences*. Nicolas de Nyse, d'abord chanoine et vicaire général de Coutances, puis frère mineur, en composa un, qui fut imprimé à Rouen en 1568, puis à Paris et à Venise en 1574, sous le titre : *Resolutio theologica*. Jean Major, qui fit imprimer pour la première fois les *Reportata parisiensia* de Duns Scot, Paris, 1517, 1518, avait publié successivement ses *Quæstiones* sur les quatre livres des *Sentences*, Paris, 1508-1519. Son élève, François de Victoria, se fit dominicain et veilla à une nouvelle édition de la II^e II^e de saint Thomas, qu'il avait revue. Il publia aussi ses *Relectiones theologicae*, où il suit saint Thomas. Jacques Almain commenta le III^e livre des *Sentences* et adopta les interprétations de Biel. Comme Major d'ailleurs, il avait versé dans le nominalisme. Ces deux docteurs continuaient, en outre, à soutenir les idées de Gerson sur le pouvoir pontifical. Almain écrivait contre Cajétan son traité *De auctoritate Ecclesiæ et conciliorum generalium* et son *Expositio* des décisions d'Occam sur le pouvoir du pontife romain. Voir t. I, col. 896-897. Major discutait, lui aussi, *De auctoritate concilii* et soutenait sa supériorité sur le pape; *De potestate papæ* dans les choses temporelles; *De statu et potestate Ecclesiæ*, où il exposait et défendait les idées gallicanes. Un dominicain, Claude de l'Épine, publiait un *Epitome in IV libros Sententiarum*, Paris, 1551. Un franciscain,

Jean du Dovet, professeur à Paris, rédigeait un *Monotessaron*, dans lequel il exposait les formalités de Scot, de Sirect, de Trombetta et de Brulefer. On publiait en 1579 les *Resolutiones in IV libros Sententiarum Joannis Duns Scoti* du P. Flavin. Voir col. 21. Il y eut enfin des traités particuliers, tels que ceux de Raoul de Monfiquet sur l'eucharistie et le mariage : *Tractatus de vera, reali atque mirabili existentia totius Christi in sanctissimo altaris sacramento*, qui fut aussi traduit en français, in-4^o, Paris, 1505; *Traité du saint sacrement, estat et fruit de mariage*, in-4^o, Paris, s. d.; d'Alphonse Rici, *Dialogus* sur la vérité du purgatoire, Paris, 1509; *Eruditiones christianæ religionis*, in-8^o, Paris, s. d. (sur les vertus théologiques et cardinales), et de Geoffroy Boussard, *Continentia sacerdotum*, in-4^o, Paris, 1505 (le pape peut-il autoriser par dispense le mariage des prêtres?); *De divinissimo missæ sacrificio*, in-4^o, Paris, 1511, 1520, 1529; Lyon, 1525.

2^o *Controverse*. — Les ouvrages polémiques se multiplièrent. Le syndic de la faculté de théologie de Paris, Noël Beda, qui ne tolérât pas l'éclosion d'une idée nouvelle, attaqua successivement Érasme et Le Fèvre d'Étaples, qu'il tenait pour des luthériens clandestins. Voir aussi le chartreux dom Costurier, t. III, col. 1988. Clichtove est le premier qui, à Paris, ait écrit contre Luther. Voir t. III, col. 242. Jérôme de Hangest, écolâtre du Mans, publia : *De libero arbitrio et ejus coefficientia in Lutherum*, Paris, 1527; *De possibili præceptorum Dei impletione in Lutherum*, Paris, 1528; *Præconiorum matris virginisquæ Mariæ propugnaculum*, Paris, 1525; *De Academiis in Lutherum*, in-4^o, Paris, 1525; *De christifera eucharistia adversus magiferos symbolistas*, in-4^o, Paris, 1534; *Contre les ténébrions lumière évangélique* (pour l'eucharistie), in-8^o, Paris, 1534; *En controverse voye seure*, Paris, 1536. Sur les ouvrages de controverse de Robert Céneau, évêque d'Avranches, voir t. II, col. 2100-2101. Benoît Vernier publia *Magnum et universale concilium Ecclesiæ militantis super veritate divini eucharistiæ sacramenti*, Paris, 1554; un bénédictin de Saint-Sever, Arnaud de Surcase, déchargea son *Pistolet* sur les hérétiques de Genève, Toulouse, 1558. Jean Taupin adressa un *Avertissement* à ceux qui, trompés par les hérétiques, abandonnent la véritable Église du Christ; *Examen et défense de la sainte Église romaine*; *Accord de l'Église chrétienne tout entière sur le saint sacrifice de la messe*. Étienne Pâris prêchait contre les calvinistes et il publia ses homélies contre eux : *Christiani hominis institutio*, in-4^o, Paris, 1552, 1561. Matthieu Ory écrivit *Alexipharmacum*, Paris, 1544, au sujet des hérésies. Pierre Charles de Rosier laissa un *Traité sur la Trinité contre les erreurs de Faret*, Paris, 1545. Jean Albin de Seres composa six livres *Du sacrement de l'autel*, Paris, 1567. Nicolas Durand de Villegaignon réfuta les calvinistes sur le même sujet. Voir t. V, col. 1356. Antoine de Mouchy traita *De sacrificio missæ pro defunctis*, in-8^o, Paris, 1558; il publia deux autres ouvrages sur la messe, dont l'un est intitulé : *Propugnatio catholica et historica*, in-fol., Paris, 1562, et le dernier : *De veritate Christi necnon corporis et sanguinis ejus in missæ sacrificio*, Paris, 1570. Simon Vigor publia ses sermons sur les controverses de la foi. Jean du Tillet fit un *Traité de l'antiquité et de la solennité de la messe*, Paris, 1537; un autre traité *Sur le symbole des apôtres*, Paris, 1566; une *Réponse aux ministres*, *ibid.*, 1566. Matthieu de Launoy, revenu du calvinisme, publia : *La déclaration et réfutation des fausses suppositions et perverses applications d'aucunes sentences de saintes Écritures desquelles les ministres se sont servis en ce dernier temps à diviser la chrétienté*, Paris, 1579; *Réplique chrétienne en forme de commentaire sur la*

Réponse que les ministres calvinistes avaient faite au précédent ouvrage, Paris, 1579. François Richard, évêque d'Arras, donna aux curés de son diocèse une *Instruction sur les points de foi controversés*, Arras, 1562. Pierre Doré tira des Épîtres de saint Paul cent *Paradoxes* contre les hérétiques, Paris, 1543. Sur ces ouvrages de controverse au sujet de l'eucharistie, voir t. v, col. 1356, ainsi que sur celui de G. Sacconay. Sur ceux de Claude d'Espence, voir *ibid.*, col. 605. Claude de Sainctes a publié la *Confession de la joy catholique*, Paris, 1561, qu'il avait présentée au Colloque de Poissy; *Examen doctrinæ calvinianæ et bezanæ de cœna Domini*, Paris, 1566; *Responsio* à Théodore de Bèze, 1567; *Déclaration d'aucuns athéismes de la doctrine de Calvin et de Bèze contre les premiers fondements de la chrétienté*, Paris, 1568, 1572; *Les actes de la conférence tenue à Paris*, Paris, 1568, 1622; *De rebus eucharistiæ controversis repetitiones seu libri decem*, in-fol., Paris, 1575. Sur les ouvrages de René Benoist, voir t. II, col. 646, et sur ceux de Palma Cayet, col. 2046-2047. Pierre Emotte donna une *Catholicæ fidei professio, primum utriusque Testamenti, deinde sanctissimorum Patrum qui primis duobus sæculis floruerunt testimoniiis confirmata et digesta in quatuor libris*, in-8°, Paris, 1578. Jean Portez, O. M., expliqua la parole de Notre-Seigneur : *Hoc facite in meam commemorationem* pour réfuter Flacius Illyricus, Anvers, 1567, 1586, et publia : *Les catholiques démonstrations sur certains discours de la doctrine ecclésiastique en suivant la divine parole et sainte Écriture avec l'universel consentement de l'Église chrétienne*, Paris, 1568. Fremin Capitis, O. M., a fait une *Briefue apologie contre Calvin et ses complices touchant l'administration des sacrements et la manière de faire les prières en l'Église, et que les traductions de Marot et de Bèze ne doivent être appelées Psalmes de David*, Reims, 1563; *De sanctissimo eucharistiæ sacramento*, Rome, 1567; *De immaculata conceptione virginis Mariæ*, Paris, 1579; *La sauvegarde et protection de la joy catholique contre les principaux hérétiques de nostre temps*, Reims, 1579. Nicolas de Taillepié, franciscain, a composé : *Collectio quatuor doctorum Ambrosii, Hieronymi, Augustini et Gregorii super triginta articulis ab hæreticis modernis disputata*, éditée dans le *Compendium rerum theologicarum* de Jean Bundern, Paris, 1574, 1577; *Brevis resolutio sententiarum S. Scripturæ ab hæreticis modernis in suarum hæreseon fulcimentum perperam adductarum*, Paris, 1574; *Trésor de l'Église catholique et de vérité contenant l'origine, institution, statutz, ordonnances, cérémonies et estats d'icelle*, Paris, 1586. Dominique Sergent, O. P., a édité : *Deux livres du baptême des hérétiques montrans si on le doit réitérer, pourquoi et comment*, Avignon, 1566. Guillaume du Blanc a publié des *Discours sur les sacrements de l'Église* contre les hérétiques, Paris, 1583. Génébrard a écrit trois livres *De sancta Trinitate* contre les antitrinitaires, Paris, 1569, 1585. Pierre de Bollo, O. P., a composé : *Authentica probatio sacrosancti missæ sacrificii ex solius S. Scripturæ testimonio*, in-8°, Lyon, 1588, 1617. Sur les écrits de controverse du cordelier Feuardent, voir t. v, col. 2263 et 2264, et sur ceux de Cheffontaines, t. II, col. 2352-2353. Thomas Beaux-Amis, carme, a écrit des ouvrages polémiques sur l'eucharistie, voir t. v, col. 1357, et *De cultu, veneratione, intercessionem, invocationem, meritis, festivitatibus, reliquiis et miraculis sanctorum catholica assertio*, Paris, 1566; *De fide, de symbolo libri IV*, Paris, 1573, 1574. Pierre Charron est l'auteur de cet ouvrage : *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, mahométans, hérétiques et schismatiques en trois livres*, in-8°, Bordeaux, 1594. Le jésuite Jean Bordes publia, entre autres ouvrages, *Les vrais abus des prétendus abus de la messe*, in-8°, Bordeaux,

1598, contre le ministre calviniste de Loque. H. Burlat faisait : *Response au livre intitulé : Sommaire des raisons que rendent ceux qui ne veulent pas participer à la messe*, Paris, 1596; *Remarques des blasphèmes, erreurs et impostures contenues dans le livre du ministre Loque, publié sous le titre : Des abus de la messe*, 1598; *Anatomie ou deschiffrement de la cène des nouveaux évangélistes et prétendus réformez*, 1599; *La vérité de la sainte messe et de la confession auriculaire*, 1602.

Ces ouvrages de controverse répondaient directement aux attaques des protestants, surtout des calvinistes français, contre tous les dogmes de la foi, qui étaient discutés. La polémique portait ainsi à la fois presque sur tous les points contestés. Quelques écrivains seulement défendaient un dogme en particulier, la présence réelle, par exemple, ou le saint sacrifice de la messe. Mais le plus grand nombre entassaient pêle-mêle toutes les erreurs des hérétiques. Ils éparpillaient ainsi leurs forces et s'épuisaient à batailler contre tant de faussetés accumulées. « René Benoît, comprenant les inconvénients de cette méthode lourde et pédante qui permet difficilement de tenir tête à un ennemi insaisissable, se transforme en tireur, se sert de la brochure comme d'une arme pour faire le coup de feu sur un point donné, à l'abri d'un texte ou d'un fait. De 1558 à 1608, il publie opuscules sur opuscules, jusqu'à dix par an, débattant le terrain de tous les obstacles dressés par l'ennemi, point par point, thèse par thèse, tandis que ses confrères, Claude d'Espence, Claude de Sainctes et autres continuent à entasser volumes sur volumes. » Ph. Torréilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, s. d., p. 79. La violence et le burlesque se mêlent souvent à cette polémique disparate. Il était nécessaire de ramener la controverse à une méthode plus rationnelle et à un ton plus grave. A la fin du siècle, le futur cardinal du Perron la rattache aux dogmes principaux, l'Église, l'eucharistie, étudiés dans l'Écriture et la tradition. Voir t. IV, col. 1954-1957. C'est sur ce double terrain qu'elle roulera principalement au XVII^e siècle.

3^o *Écriture sainte*. — Sous l'influence de la renaissance des lettres, un mouvement de réforme des études par le recours direct aux sources de la théologie, l'Écriture et les Pères, se manifesta en France au début du XVI^e siècle, avant l'apparition de la Réforme protestante. C'est Jacques Lefèvre d'Étaples qui le provoqua. Après avoir étudié Aristote et Denys l'Aréopagite, il s'adonna à l'Écriture sainte, qu'il considérait comme la vraie source de la science sacrée. Son premier travail dans cette voie nouvelle fut son *Psalterium quincuplex*, Paris, 1509, 1513, 1515, où il juxtaposait cinq versions du psautier (les psautiers romain et gallican, revus par saint Jérôme; le psautier hébraïque du saint docteur; le vieux psautier antérieur aux révisions de Jérôme et une version latine faite par Lefèvre lui-même). En se livrant à ce travail, il avait trouvé à l'Écriture un sens nouveau, que voient seuls ceux que l'Esprit illumine. C'est ce sens qu'il chercha dans ses commentaires des quatre Évangiles, in-fol., Meaux, 1522, des Épîtres de saint Paul, Paris, 1512, 1515, 1531, et des Épîtres catholiques, Meaux, 1525, etc. Il corrigeait assez souvent la Vulgate d'après le texte grec et il faisait ressortir dans les notes le sens littéral. Cf. A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, p. 155-165. Lefèvre traduisit du latin en français d'abord le Nouveau Testament, Meaux, 1523, puis *Le psautier de David*, Paris, 1525, enfin *Les Épîtres et Évangiles des cinquante et deux dimanches de l'an, à l'usage du diocèse de Meaux*, Meaux, 1525, pour être lus en chaire. Cf. S. Berger, *La Bible au XVI^e siècle*,

Paris, 1879, p. 35-40. La Sorbonne condamna ce dernier ouvrage, dans lequel elle avait relevé 48 propositions fausses, à être jeté au feu. Lefèvre avait écrit une première dissertation *De Maria Magdalena*, 1517, 1518, et une seconde *De tribus et unica Magdalena*, Paris, 1519, qui fut censurée par la Sorbonne en 1521. Il faisait de la sœur de Lazare, de Marie Madeleine et de la femme pécheresse trois personnes distinctes. Noël Beda écrivit à l'encontre sa dissertation *De unica Magdalena*, Paris, 1519. Nicolas Grandis publia aussi une *Apologia pro unica Magdalena*, Paris, 1518. Clichtove eut à se défendre à ce sujet. Voir t. III, col. 242. Le chartreux dom Cousturier attaqua les traductions de Lefèvre. *Ibid.*, col. 1988. Clichtove les défendit dans une *Apologia*, demeurée manuscrite. Marc de Grandval publia, de son côté, *Ecclesiæ catholicæ non tres Magdalenas, sed unam colentis apologia seu defensorium*, Paris, 1518; *Apologiæ seu defensorii... tutamentum et anchora*, Paris, 1519. Voir t. V, col. 2557. L'unité de la Madeleine rentrait dans la question biblique du temps, comme le triple mariage de sainte Anne, que soutenaient dom Cousturier et Noël Beda.

Le mouvement, provoqué par Lefèvre en faveur de l'étude de l'Écriture n'eut pas de suites. Les docteurs continuèrent à interpréter, comme par le passé, quelques livres bibliques. Major publia, en 1518, une *In Matthæum ad litteram expositio*. Un conventuel, Guillaume le Superbe, avait compilé des *Postillæ majores* sur les épîtres et les évangiles de l'année liturgique, qui furent imprimées à Venise en 1536. Guillaume Pépin, O. P., fit une *Expositio in Genesim*, Paris, 1528; in *Exodum*, Paris, 1534. L'augustin Philippe Harescho éditait : *Courtes et claires explications de l'Épître de saint Paul aux Romains*, Paris, 1536. Étienne Paris, un dominicain prédicateur, donnait : *Clair et facile exposition de la divine Épître de saint Paul aux Éphésiens*, Paris, 1553; Simon Fontaine, O. M., *In librum Ruth explicatio*, Paris, 1560; son confrère, Fremin Capitis, *Commentaria in Genesim*, Paris, 1567; *Expositio in Exodum*, Paris, 1579; Noël Taillepiéd, un autre franciscain, *Commentarii in Threnos*, Paris, 1582. François Vatable, professeur d'hébreu au Collège royal, fondé par François I^{er}, faisait son cours sur l'Écriture sainte. Robert Estienne en tira des *Scholia* qu'il joignit à la version latine de Léon de Juda, Paris, 1645; la faculté de théologie de Paris les proscrivit et Vatable les désavoua. Une édition expurgée en fut donnée à Salamanque en 1584. Jean Gagnée publia, de son côté, de bonnes scolies sur toutes les Épîtres de saint Paul, les sept Épîtres catholiques et l'Apocalypse, Paris, 1543. On fit paraître, après sa mort, ses scolies sur les Évangiles et les Actes, Paris, 1552. Claude Guillaud, chanoine d'Autun, éditait des Conférences sur les Épîtres de saint Paul, Lyon, 1542, et sur les sept Épîtres catholiques, Paris, 1543, 1544 (une troisième édition, corrigée d'après les indications de la faculté de théologie de Paris, parut en 1550), des conférences sur saint Matthieu, Paris, 1556, 1560, et sur saint Jean, Paris, 1550; Lyon, 1555. Nicolas Grandis avait commenté l'Épître aux Romains, Paris, 1537, et l'Épître aux Hébreux, Paris, 1546. Jacques d'Espence a expliqué l'Épître de saint Paul à Tite. Jean Benoît éditait la Vulgate avec des scolies, Paris, 1541; le Nouveau Testament avec des scolies, Paris, 1551; une Concordance, Paris, 1543; il corrigea les scolies de Jean Gagnée sur les Évangiles et les Actes, Paris, 1552. Simon de Corroy publia une harmonie des Évangiles sous ce titre : *Pandectæ novæ legis*, Lyon, 1547, etc.; Jean Boulaïse, professeur d'hébreu : *Ad mysticos S. Scripturæ sensus varia dictionum significatio cum demonstratione 70 hebdomadarum Danielis*, Paris, 1575;

Jean de l'Arbre : *Theosophia complectens expositionem locorum difficiliorum Veteris ac Novi Testamenti*, 2 in-fol., Paris, 1540, 1553; *In Proverbia Salomonis*, Paris, 1549; *In Ecclesiasten et Canticum canticorum*, Paris, 1531, etc.; *In quatuor evangelistas*, Paris, 1529, 1551; *In omnes Epistolas Pauli*, dans *Theosophia*, Paris, 1553, t. III. Après la mort de Maldonat, parurent ses *Commentarii in quatuor Evangelia*, Pont-à-Mousson, 1596, 1597; *Commentarii in prophetas quatuor Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Daniele*, Lyon, 1609; Paris, 1610; *Commentarii in præcipuos S. Scripturæ libros Veteris Testamenti* (douteux), Paris, 1581; Pierre Balliod, *Expositiones et remarques sur les Évangiles tirés des écrits des saints Pères*, Lyon, 1598; Pierre Bulenger, *Ecphrasis in Apocalypsim*, Paris, 1589; et un commentaire plus développé sur ce livre, 2^e édit., Paris, 1597; Thomas Beaux-Amis, *Commentaria in evangelicam historiam*, 2 in-fol., Paris, 1570, etc. Sur Génébrard, voir son article. Pierre Morin a travaillé à Rome à l'édition des Septante publiée en 1587 et à la correction de la Vulgate.

4^o *Patrologie*. — Le recours aux sources de la théologie tourna les efforts des théologiens français vers les ouvrages des Pères, dont ils firent des éditions ou donnèrent des traductions. Lefèvre d'Étaples, après avoir édité Raymond Lulle et Hermès Trismégiste, en 1515, traduisit en latin la *Theologia Damasceni*, 1507; éditait en 1514 les œuvres de Nicolas de Cusa; en 1515, la *Theologia vivificans Dionysii Areopagitæ*, et les œuvres d'autres Pères de l'Église. Sur les éditions et les commentaires des Pères par Clichtove, voir t. III, col. 240-241. Jean Gagnée fit imprimer les commentaires de Primasius sur les Épîtres de saint Paul aux Romains et aux Hébreux, Lyon, 1537, les poèmes de saint Avit et de Marius Victor, Lyon, 1536. Sur les éditions patristiques de Feuardent, voir t. V, col. 2263. Jean du Tillet a édité les opuscules de saint Pacien de Barcelone, Paris, 1538; le premier des *Livres carolins*, Paris, 1549; les œuvres de Lucifer de Cagliari, Paris, 1568. Génébrard traduisit en français une partie des ouvrages de l'historien juif Josèphe; il éditait les œuvres d'Origène, Paris, 1574, etc.; il traduisit du grec plusieurs écrits des Pères, notamment le dialogue de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze *De invisibili Dei essentia*, Paris, 1575. G. Hervet a traduit une partie des œuvres de saint Basile, de saint Chrysostome, de Théodoret, de Palladius, de Clément d'Alexandrie, de Jules l'Africain, les canons des saints apôtres, des conciles généraux et particuliers, des saints docteurs Denys d'Alexandrie, Pierre d'Alexandrie, Taraise, patriarche de Constantinople, Grégoire le Thaumaturge, Athanase, Timothée, Basile, Théophile, Amphiloque, Genade, Nicon, Méthode, Théodore, etc., avec le *Nomocanon* de Photius et les commentaires de Balsamon, in-fol., Paris, 1561. Daniel d'Augé éditait en latin le *De immortalitate animæ* de saint Grégoire de Nysse, in-8°, Paris, 1557, et traduisit en français l'institution du prince de Synésius, Paris, 1554, et les *Homélies* de saint Macaire, Lyon, 1689. Jean Champaigne recueillit les *Flores* des œuvres de saint Chrysostome, Reims, 1579. Simon de Maillé de Brézé, évêque de Viviers et archevêque de Tours, traduisit en latin 24 homélies de saint Basile, Paris, 1558. Pierre Comestor (le Mangeard), évêque auxiliaire de Langres, éditait les *Opera S. Bernardi*, in-fol., Paris, 1547. René Laurent de la Barre éditait et commentait les œuvres de Tertullien et d'Arnobé, Paris, 1580, celles de Rufin, Paris, 1580. Jean Dadré donna une édition plus correcte des œuvres d'Eusèbe de Césarée, Paris, 1581. Nicolas Le Fèvre éditait pour la première fois des fragments d'un écrit historique de saint Hilaire de Poitiers, Paris, 1598. Jean Papire Masson avait

publié les lettres de Loup Servat, Paris, 1588, les Actes de la conférence qui eut lieu à Carthage entre les catholiques et les donatistes, 1589; il donna, en 1605, une édition assez mauvaise des œuvres de saint Agobard de Lyon. Jean Savaron fit une bonne édition de Sidoine Apollinaire, Paris, 1599, 1609. Marguerin de la Bigne enfin publia la *Bibliotheca veterum Patrum*, 8 in-fol., Paris, 1575-1579, contenant les écrits de près de 200 écrivains ecclésiastiques; un ix^e vol. parut en 1579. Cette Bibliothèque fut rééditée plusieurs fois avec des additions, et l'édition de Lyon, de 1677, forme 27 in-fol. Marguerin de la Bigne fut aussi le premier éditeur des œuvres de saint Isidore de Séville, in-fol., Paris, 1580.

IV. AU XVII^e SIÈCLE. — Le XVII^e siècle qui est, sous bien des rapports, un des premiers siècles de l'histoire de la France, n'est pas inférieur à sa gloire au point de vue théologique. Il est, avec le XIII^e, quoique dans un sens différent, le siècle le plus brillant de la théologie française. Il continua et perfectionna les tendances nouvelles qui s'étaient manifestées au siècle précédent.

1^o *Théologie dogmatique, scolastique et positive.* — La théologie scolastique, qui était cultivée surtout en Espagne, était loin d'être négligée en France. Elle eut même, surtout à la fin du siècle, un regain d'activité. Sur Paul Boudot, voir t. II, col. 1090. Estius commentait les *Sentences* à Douai. Voir t. V, col. 875. Eustache de Saint-Paul publiait une *Summa theologiæ partita*, 2 vol., Paris, 1613. On éditait après la mort du jésuite Philippe Moncé ses *Disputationes theologiæ in aliquot selectas divi Thomæ quæstiones*, in-4^o, Paris, 1622. L'augustin Jean Dupuy commenta à Toulouse toute la *Somme théologique* de l'ange de l'École, 2 in-fol., Toulouse, 1627. Philippe de Gamaiches faisait de même à la Sorbonne: *Summa theologica*, 2 in-fol., Paris, 1634, aussi bien qu'André Duval: *Commentarium in Summam S. Thomæ*, 2 in-fol., Paris, 1636. Nicolas Ysambert, le premier titulaire de la chaire de controverse fondée en 1616 par Richelieu, prenait la *Somme* pour thème de ses leçons et publiait son commentaire, 6 in-fol., Paris, 1639. Un jésuite, originaire d'Avignon, se faisait, lui aussi, l'interprète de la *Somme* dans ses *Disputationes theologiæ scolasticæ*, 2 in-fol., Lyon, 1661, 1676. Un capucin, Bonaventure de Langres, était le disciple de saint Bonaventure: *Bonaventura Bonaventuræ*, 3 in-fol., Lyon, 1635, 1655, et il conciliait son maître préféré avec saint Thomas. Un minime, Jean Lallemandet, dans son *Cursus theologicus*, 2 in-fol., Lyon, 1656, discutait les points controversés entre thomistes et scotistes. Le jésuite Jean Martinon, pendant vingt ans professeur de théologie au collège de Bordeaux, publia une *Theologia universa*, 5 in-fol., Bordeaux, 1644-1663. Le doctrinaire Barthélemy Camblat composa des *Institutiones theologiæ angelicæ seu in auream Summam S. Thomæ*, 2 in-8^o, Paris, 1663, 1664. Un conventuel, Marc de Bérulle, publia un *Cursus theologicus ad mentem doctoris subtilis*, distribué en quatre livres selon l'ordre des *Sentences*, 12 in-12, Grenoble, 1668. Le capucin Marcel de Riez composa une *Summa seraphica*, 2 in-fol., Marseille, 1669, dans laquelle il mit en ordre la doctrine de saint Bonaventure dans ses commentaires des *Sentences*. Son confrère, Marc de Baudun, rédigea un *Paradisus theologicus*, 2 in-fol., Lyon, 1661-1664, d'après les trois docteurs angélique, séraphique et subtil, et il le compléta par un traité *De justitia et jure*, Lyon, 1670. Il publia aussi un *Compendium totius theologiæ tam speculativæ quam practicæ*, Lyon, 1673. Le carme Léon de Saint-Jean, dans le siècle Jean Macé, publia un *Studium sapientiæ universalis*, 3 vol., Paris et Lyon, 1657, 1664, dont les deux derniers

volumes sont consacrés à la théologie dogmatique. L'augustin Fulgence La Fosse composa une *Theologia secundum genium S. Augustini*, 3 in-12, Toulouse, 1672. Sur la *Theologia mentis et cordis* de Contenson, voir t. III, col. 1632-1633. Un autre dominicain, Philippe Labat, est l'auteur d'une *Theologia scholastica secundum ilitatam S. Thomæ doctrinam*, 8 in-8^o, Toulouse, 1658-1661. Le carme Philippe de la Sainte-Trinité publia une *Summa theologiæ thomisticæ*, 5 in-fol., Lyon, 1653, qui est un commentaire de la *Somme théologique*. Sa *Summa theologiæ mysticæ*, in-fol., Lyon, 1656, est très estimée. Un autre carme, Daniel de Saint-Joseph, avait publié des *Disputationes* sur les cinquante premières questions de la 1^a de la *Somme théologique*, in-fol., Caen, 1649, et le jésuite Louis Mairat les siennes sur toute la *Somme*, 3 in-fol., Paris, 1633. Le dominicain Jean Nicolai rééditait plusieurs ouvrages de saint Thomas, qu'il enrichissait de notes, Paris, 1659-1663. Un autre frère prêcheur, Jean-Baptiste Gonet, publiait son *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores*, 16 in-12, Bordeaux, 1659-1669; 9^e édit., 6 in-fol., Lyon, 1681; puis son *Manuale thomistarum* à l'usage des étudiants, 6 in-12, Bourges, 1680. Son confrère, Hyacinthe Chalvet, composait un cours de théologie pour les prédicateurs: *Theologus ecclesiastes*, 11 vol., 1653-1682. Antoine Goudin, du même ordre, outre sa *Philosophia*, 4 in-12, Lyon, 1671, laissait des *Tractatus theologici*, qui furent imprimés plus tard, 2 vol., Cologne, 1723. Jean Boyvin, O. M., composait une *Philosophia Scoti*, 4 in-12, Paris, 1681, et une *Theologia Scoti*, 4 in-fol., Paris, 1678. Le jésuite Jacques Platel, professeur à Douai, donnait une *Synopsis cursus theologici*, Douai, 1661. Le carme Modeste de Saint-Amable publiait sa *Theologia thoma-augustiniana*, in-4^o, Lyon, 1684; cet unique volume est un traité *De Deo uno*. Son confrère, Augustin de la Vierge Marie, avait mis au jour un *Theologiæ thomisticæ cursus*, 6 in-12, Paris, 1660. Les *Opera theologica* de Martin Grandin (1604-1691) furent imprimés après sa mort, 3 in-4^o, Paris, 1710. Les *Theologici tractatus* de François Feu avaient paru, 2 in-4^o, Paris, 1692, 1695. Le dominicain Nicolas Arnau interpréta les dix-neuf premières questions de la 1^{re} partie de la *Somme théologique*, 4 in-12, Rome et Lyon, 1679, 1686; 2 in-fol., Padoue, 1691. Le *Scotus academicus* de Frassen parut pour la première fois, 4 in-fol., Paris, 1672-1677. Barthélemy Durand, O. M., publie un *Clypeus scotisticæ theologiæ*, 5 in-12, Marseille, 1685, etc.; Sébastien Dupasquier, une *Summa theologiæ scotisticæ*, 8 in-8^o, Cambrai, 1698. Le dominicain Alexandre Piny faisait *Summæ angelicæ S. Thomæ Aquinatis compendium resolutorium*, 4 in-12, Lyon, 1680.

En dehors de ces traités généraux de scolastique, des questions particulières étaient étudiées dans des traités spéciaux. Jean Masquerel avait composé: *Brief traité des indulgences*, Rouen, 1606; *Traité de l'efficacité et nécessité du baptême*, 1613. Le carme Philippe Fezay publiait un opuscule *De mysterio incarnationis in comuni*, in-4^o, Aix, 1641; le jésuite Claude Tiphaine, une monographie *De hypostasi et persona*, in-4^o, Pont-à-Mousson, 1634; Paris, 1881, et un traité *De ordine deque priori et posteriori*, Reims, 1640, où il essayait d'accorder les thomistes et les molinistes. Le feuillant Pierre de Saint-Joseph Conagère tentait le même effort: *Suavis concordia humanæ libertatis cum immobili certitudine prædestinationis et efficacæ auxiliorum gratiæ*, Paris, 1639. Il défendait saint Thomas contre les dominicains: *Defensio S. Thomæ doctoris angelici adversus recentiores quosdam theologos, qui prædeterminationem physicam ad actus liberos illi falso affingunt*, Douai, 1633. Le franciscain Claude le Petit fit un traité *De spiritibus creatis*, Paris,

1641. Martin Meurisse publiait *De sacrosancto et admirabili eucharistiæ sacramento* (d'après Duns Scot), in-8°, Paris, 1625; *Apologie de l'adoration et élévation de l'hostie*, in-8°, Paris, 1620; *De virtutibus cardinalibus*, Paris, 1635; *De Trinitate*, 1631. Le capucin Raphaël de Clayes traitait scolastiquement *De augustissimo eucharistiæ sacramento*, 4 in-4°, Rouen, 1649; Avranches, 1653. L'oratorien Guillaume Gibieuf composa un traité *De libertate Dei et creaturæ*, in-4°, Paris, 1630. Pierre Jammy, O. P., soutenait les opinions thomistes dans *Veritates de auxilio gratiæ*, 2 in-12, Grenoble, 1658, 1659. Jean Ferrier publia un traité *De Deo uno juxta S. Augustini et S. Thomæ principia*, Toulouse, 1668, et une réponse au P. Vincent Baron sur sa critique de la science moyenne. Jacques Platel s'occupait de la prédétermination physique : *Auctoritas contra prædeterminationem physicam pro scientia media*, in-12, Douai, 1669, 1673, et le dominicain Paul Fasseau, professeur dans la même ville, le réfutait, in-8°, Douai, 1670. Ce sujet avait été traité par le frère prêcheur Jacques de Saint-Dominique, *Nova Cassiopeæ stella*, in-fol., Langres, 1667, etc. Son confrère Antoine Massoulié le reprit plus tard : *D. Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*, 2 in-fol., Rome, 1692. Les minimes Jacques Salier et Jean Saguens expliquaient les espèces eucharistiques d'après les théories de Maignan. Voir t. v, col. 1432, 1433.

A côté de ce renouveau de théologie scolastique, il se produisit à cette époque un courant nouveau d'études théologiques, une série d'ouvrages de théologie positive et historique. Guillaume de l'Aubespine publia l'*Ancienne police de l'Église sur l'administration de l'eucharistie et sur les circonstances de la messe*, Paris, 1629, 1655, etc. François Hallier a traité *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiæ usu*, in-fol., Paris, 1636; *De hierarchia ecclesiastica*, in-fol., Paris, 1646. Le jésuite Louis Callot s'est occupé du même sujet : *De hierarchia et hierarchis*, in-fol., Rouen, 1641. L'oratorien Jean Morin étudia la pénitence et l'ordre : *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiae*, in-fol., Paris, 1651, etc.; *Commentarius historicus et dogmaticus de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, in-fol., Paris, 1655; *Opera posthuma*, in-4°, Paris, 1703 (sur le catéchuménat, la confirmation, la contrition et l'attrition). Le jésuite Petau s'illustra par ses *Theologica dogmata*, 4 in-fol., Paris, 1644-1650 (de Dieu un et trine, de l'incarnation, des anges, de la création du monde et de la discipline ecclésiastique). L'oratorien Louis Thomassin publia des *Dissertationes in concilia generalia et provincialia*, in-4°, Paris, 1667; *Mémoires sur la grâce*, 3 in-12, Louvain, 1668; 2 in-4°, Paris, 1682; *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers*, 3 in-fol., Paris, 1678, 1679, etc.; *Dogmata theologica*, 3 in-fol., Paris, 1680-1689 (Incarnation du Verbe, Dieu et ses attributs, Trinité); *Traité historique et dogmatique sur divers points de la discipline de l'Église et de la morale chrétienne* : des jeûnes de l'Église, in-8°, Paris, 1680; des fêtes de l'Église, 1683; de l'office divin, 1686; de la vérité et du mensonge, des jurements et des parjures, 1691; de l'aumône et du bon usage des biens temporels, in-4°, 1695; du négoce et de l'usure, 1697; *Traité de l'unité de l'Église*, 2 in-8°, Paris, 1686-1688. Daniel Huet publiait sa *Demonstratio evangelica*, in-fol., Paris, 1679, et Dominique de la Sainte-Trinité, d'origine française, sa *Bibliotheca theologica*, 7 in-fol., Rome, 1665-1676. Jean-Baptiste Duhamel joignit la méthode positive à la méthode scolastique dans sa *Theologia speculatrix et practica juxta SS. Patrum dogmata pertractata et ad usum scholæ accommodata*, 7 in-8°, Paris, 1690-1691, dont il fit le *Summarium*, 5 in-12, Paris, 1694. Il fau-

drait citer aussi les ouvrages théologiques de Grégoire de Saint-Beuve. Voir son article. Jean de Sainte-Beuve a composé son *Tractatus de sacramentis confirmationis et extremæ unctionis*, Paris, 1686. Gaspard Juenin publiait ses *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, 4 in-12, Lyon, 1694, etc., qui furent un des premiers manuels scolaires. Sur J. Boileau, voir t. II, col. 941.

2° Controverse. — La controverse continua contre le protestantisme, mais s'éleva aussi entre gallicans rigoureux ou modérés et ultramontains, et commença contre les erreurs jansénistes.

1. Contre le protestantisme. — Le cardinal du Perron poursuivait ses controverses avec du Plessis-Mornay sur le terrain de la tradition. Voir t. IV, col. 1955-1957. Fronton du Duc réfutait le même ministre sur l'eucharistie aussi bien que Calvin sur la justification, le libre arbitre et les bonnes œuvres, 2 in-8°, Bordeaux, 1599, 1601. Louis Richeisme bataillait aussi contre du Plessis : *La sainte messe déclarée et défendue contre les erreurs sacramentaires de notre temps*, 2 in-8°, Bordeaux, 1600; Arras, 1601; *Victoire de la vérité catholique contre la fausse vérification du sieur du Plessis*, Bordeaux, 1601; il est encore l'auteur de *L'idolâtrie huguenote*, Lyon, 1608; *Le panthéon huguenot découvert et ruiné*, Lyon, 1610. Sur les ouvrages du P. Coton, jésuite, contre les calvinistes, voir t. III, col. 1928-1929, et sur ceux du carme Anastase Cochet, col. 264. Jacques d'Ille publiait *L'heureuse conversion des huguenots*, Lyon, 1609. Plusieurs calvinistes convertis, Jacques Guibert, Jacques Vidouze, Jean Duperche, Gabriel Bourguignon, exposaient, de 1611 à 1617, les motifs de leur conversion. Claude Boucart avait publié la *Déclaration de la profession de foi de Pierre Gilette avec les raisons qui l'ont rappelé à l'Église romaine*, 1608. Claude Tiphaine adressait un *Advertissement à Messieurs de la religion prétendue de Metz sur le dernier livre de leur ministre Ferry*, Reims, 1618. Jacques Forgemont indiquait *Les découvertes des fausses conséquences des ministres de la religion prétendue réformée*, Paris, 1619. Valentin Gérard, jésuite, avait écrit : *Le triomphe de la glorieuse Vierge Marie contre les calomnies de M. Siméon Cordare*, Lyon, 1607. Léonard Coqueau défendait les papes contre du Plessis-Mornay dans son *Antimornæus*, Paris, 1613. Guillaume Baile, jésuite, avait composé un *Catéchisme et abrégé des controverses de notre temps touchant la religion*, Bordeaux, 1608; Troyes, 1617; Saumur, 1615 (sous un autre titre). D'autres portaient la controverse sur le terrain de l'Écriture. Jean Gunther recommanda ce procédé dans son livre : *La vraie procédure pour terminer le différend en religion*, 1607. François Véron adopta et propagea ce *Bref et facile moyen*, Amiens, 1615, qui, augmenté, devint la *Méthode de traiter des controverses de religion par la seule Écriture sainte*, 3 in-fol., Paris, 1638, 1639. Il en publia un *Petit epitome*, in-8°, Paris, 1641. Il en fit l'application à divers sujets particuliers, à la sainte messe, 1623, au purgatoire, à la prière pour les trépassés, 1623, etc., et enfin à tous les sujets de controverse dans sa *Règle générale de la foi catholique séparée de toutes autres doctrines*, in-fol., Paris, 1646, traduite en latin et très souvent rééditée. Pour en faciliter l'application, il avait écrit : *Lumières évangéliques pour rendre facile à un chacun l'intelligence du Nouveau Testament*, Paris, 1646. Il ne négligeait pas cependant la polémique au sujet de la tradition, comme le prouvent ses deux ouvrages : *Les justes plaintes de l'Église catholique sur les falsifications de l'Écriture sainte et des saints Pères par les ministres*, Paris, 1623; *Traité des traditions apostoliques pour répondre aux traditions des ministres du Moulin et Bochart*, Caen, 1631. Richelieu prôna la méthode de controverse par l'Écriture : *La méthode la plus fa-*

cile et assurée pour convertir ceux qui sont séparés de l'Église, Paris, 1651, 1657; il avait publié : *Les principaux points de la foi de l'Église catholique défendus* (contre les ministres de Charenton), Poitiers, 1617. Le capucin Hyacinthe Kerver éditait un *Dictionarium præcipuorum S. Scripturæ locorum pro omnibus fidei catholicæ romanæ apostolicæ articulis intelligendis*, in-4°, Paris, 1644, et des *Controversiæ*, 3 in-4°, Paris, 1646.

De nombreux controversistes s'exerçaient sur des sujets particuliers. Jacques Isnard publiait contre le pasteur calviniste de Vinay *La défense de l'infailibilité du Saint-Siège*, Tournon, 1622. Étienne Moquet, jésuite, relevait les discussions des protestants entre eux : *La guerre ministrale*, Poitiers, 1619; *L'examen et censures des Bibles et de la confession de foi des Églises prétendues réformées de France*, Poitiers, 1617, dont il fit un *Abrégé*, Bordeaux, 1624. Bernard Galtier publia *L'Apocalypse de la Réformation*, Poitiers, 1620. Jean Gaulhier avait fait *L'anatomie du calvinisme*, Lyon, 1614, 1621. Jean Arnoux avait composé contre les ministres de Charenton *La confession de foi de MM. les ministres convaincue de nullité par leur propre Bible*, Paris, 1617. Jacques Corbin fit la *Preuve du nom de la messe et de son antiquité par l'Écriture et les Pères des premiers siècles de l'Église*, Paris, 1620. Georges Froyer releva *Les faussetés d'un cavalier de la religion prétendue réformée*, Paris, 1617. François Garasse donnait *Elixir calvinisticum*, Charenton, 1615; *La somme théologique des vérités capitales de la religion chrestienne*, in-fol., Paris, 1625. Alexandre Regourd publia *Démonstrations catholiques*, Paris, 1630; *Les ministres combattant la passion de Jésus et l'efficacité d'icelle*, Béziers, 1626. Pierre Biard vérifiait par le témoignage des Pères, contre le calviniste Martinet, *L'autorité de Notre Père le pape*, Lyon, 1619. Sur le dominicain Coeffeteau, voir t. III, col. 268-270, et sur le carme Daniel de Saint-Sever, t. IV, col. 106. Irénée d'Avallon, un autre carme, publia des *Controverses* contre les calvinistes, huguenots et anabaptistes, 3 in-4°, Lyon, 1626. Jean Boucher, O. M., composa *Le triomphe de la religion chrétienne*, in-fol., Paris, 1628, où il résout 366 questions sur la foi et l'Écriture, et Jacques Marcel, *Le triomphe de la foi catholique*, Avignon, 1637. Jean Jobert de Barraut releva les *Erreurs et faussetés remarquables* du livre de du Moulin : *Bouclier de la foi*. Le capucin Ange de Bacon présenta : *Calvinismus absque larva*, 2 in-8°, Paris, 1627, 1630. Son confrère, le P. Andéole, *L'état déplorable de l'Église calviniste*, in-4°, Lyon, 1639. Un converti, Jean-Louis du Rouvray, dénonçait *L'abomination du calvinisme*, in-4°, Paris, 1650. Étienne Audebert écrivait contre Abbadie *Le triomphe de la vérité sur la transsubstantiation et sur le purgatoire*, Orthez, 1638. Yves de Paris, capucin, traitait *De potestate romani pontificis adversus lutheranos, calvinistas et alios hæreticos*, Paris, 1643. Claude le Petit, O. M., publiait : *Universa theologia moralis et polemica*, Paris, 1640. Jean Fronteau établissait au sujet de la grâce *Anthitheses Augustini et Calvini*, Paris, 1651. Le carme Léon de Saint-Jean composait une *Instruction catholique pour distinguer infailliblement la vérité du mensonge en matière de religion*, in-4°, Poitiers, 1647; *Les sept colonnes de la Sagesse incarnée qui soutiennent le temple des sept principales vertus de la divine eucharistie contre les hérétiques*, in-8°, Poitiers, 1629. Le feuillant Pierre de Saint-Joseph Comagère établissait le *Consensus orbis de gratia sufficiente... contra calvinistas vindicatus*, Paris, 1652. Le jésuite Léonard Champeils déclarait et prouvait d'après les Pères *Les vérités catholiques*, Paris, 1643, 1664. Son confrère, Raymond de Saint-Martin, publiait : *La confession de foi faite par ceux de la religion prétendue ré-*

formée dé faite par elle-mesme, in-4°, Montauban, 1658; *Démonstration à ceux de la religion p. r. touchant leur union avec ceux de l'Église romaine pour servir à faciliter leur conversion*, in-4°, *ibid.*, 1658; *Avis important et salutaire à ceux de la religion p. r. touchant leur distinction des points de foi fondamentaux et non fondamentaux qui est le fondement de leur union avec les luthériens*, in-4°, *ibid.*, 1660; *La réformation ou licence extrême que ceux de la religion p. r. prennent tant en ce qui concerne la foi qu'en ce qui regarde les mœurs de la piété chrestienne*, in-8°, *ibid.*, 1668; *Sommaire des controverses décidées par les seuls textes formels et exprès de la Bible*, 2^e édit., Charenton, 1674; *La vraye religion en son jour*, Montauban, 1667. Honoré Nicquet signalait les falsifications faites par la version genevoise du Nouveau Testament : *Le combat de Genève*, in-8°, La Flèche, 1621. André Gérard a laissé un *Traité de controverses*, in-12, Grenoble, 1661. Bernard Meynier publia *La sainte liberté des enfants de Dieu et frères de Christ en 150 articles*, Lyon, 1655, etc.; *Le véritable Augustin dans ses quatre livres du symbole de la foi aux catéchumènes* (contre Troy), in-4°, Toulouse, 1655; *La sainte eucharistie des catholiques approuvée et la cène des calvinistes condamnée*, 2^e édit., Paris, 1677; *Le pape reconnu des luthériens et des prétendus réformés dans leurs livres*, Lyon, 1665; *L'Église romaine reconnue toujours des luthériens et des prétendus réformés pour vraye Église de Jésus-Christ*, 4^e édit., Paris, 1680. Philippe Feron publia : *L'hérésie chassée de son dernier retranchement*, in-4°, Valence, 1652. François Charles donna *Les motifs de conversion qui doivent porter les réformés de France à quitter leur religion pour embrasser la catholique*, in-12, Saumur, 1668. Louis Dulaurens, qui, en 1625, avait fait, après sa conversion, une *Réponse au livre de Pierre du Moulin : Opposition de la parole de Dieu à la doctrine de l'Église romaine*, composa plus tard : *Dispute touchant le schisme et la séparation que Luther et Calvin ont faite de l'Église romaine*, in-fol., Paris, 1655; *Le triomphe de l'Église romaine contre ceux de la religion prétendue réformée*, in-12, Paris, 1667. Un autre converti, Théophile Brachet de la Milletière, décrivit *L'état véritable des différends de la religion entre les catholiques et les protestants*, Paris, 1657. Jacques de Coras, converti lui aussi, défendit sa foi nouvelle dans plusieurs ouvrages : *La face de l'Église primitive en opposition avec celle de la religion prétendue réformée*, Tours, 1650; *Traité de la vocation des ministres*, Paris, 1661; *La vérité de la créance et de la discipline de l'Église*, Le Mans, 1674. Plusieurs autres convertis, Claude de la Parre, Alexandre Videt, Laurent de la Borde, rendirent compte des motifs de leur conversion. Théophile Rossel recueillit *Les témoignages des protestants en faveur de la religion catholique*, 1671. Isaac de la Peyrère écrivit des *Lettres au comte de la Suze pour l'obliger par raison à se faire catholique*, 2 in-12, 1661, 1662. Jean de Chaumont forma *La chaîne de diamans*, Paris, 1684, chaîne des textes des Pères sur les paroles : « Ceci est mon corps. »

La seconde moitié du XVII^e siècle fut marquée en France par de nombreuses controverses avec les calvinistes. Sur Bossuet controversiste, voir t. II, col. 1054-1055, 1058-1061, 1066-1069, 1080-1082, et sur Fénelon, t. V, col. 2138-2140, 2162-2163. D'autres controversistes moins célèbres ne manquaient pas. J. Lefèvre écrivit : *Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion prétendue réformée où l'on traite en détail les principales questions de controverse*, Paris, 1682; *Nouvelle conférence avec un ministre de la prétendue religion réformée*, Paris, 1685; *Instructions pour confirmer les nouveaux convertis dans la foi de l'Église*, Paris, 1686. Louis Ferrand composa un *Traité de l'Église contre les hérétiques et principalement contre*

les calvinistes, Paris, 1685; *Réponse à l'Apologie pour la réformation, pour les réformateurs et pour les réformés*, Paris, 1685. Le bénédictin Antoine Paul le Gallois publiait : *L'abrégé des controverses agitées entre les catholiques et les protestants*, in-4°, Caen, 1684; in-12, 1685. Honoré Chaurand, jésuite, rassemblait les *Passages de controverse tirez des livres les plus authentiques de la religion prétendue réformée*, Dieppe, s. d.; Caen, 1671. Claude Bendier écrivait : *L'hérésie de Calvin détruite par sept preuves invincibles*, 1685. Des convertis mirent leur plume au service de leur nouvelle foi. Vigne fit l'*Apologie de l'Église catholique*, Paris, 1686. Pelisson-Fontanier publia des *Réflexions sur les différends de la religion*, 2 in-12, Paris, 1686, etc.; *De la tolérance des religions*, Paris, 1692; *Traité de l'eucharistie*, Paris, 1694. Alexandre d'Yse écrivit : *Propositions et moyens pour parvenir à la réunion des deux religions en France*, 1678. Martin Grosteste de Mahis édit : *Considérations sur le schisme des protestants*, 1684; *La vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture sainte et la tradition*, 2 in-12, Paris, 1696; 3 in-12, 1713; *Lettre à une personne de la religion prétendue réformée* (sur la présence réelle), in-8°, 1684. Sur les ouvrages du capucin Basile de Soissons, voir t. II, col. 464-465, et sur d'autres écrits touchant la présence réelle, voir t. V, col. 1357-1358. Ajoutons-y Le Maire, *Recueil des saints Pères des huit premiers siècles touchant la transsubstantiation, l'adoration et le sacrifice de l'eucharistie*, Paris, 1686; *Défense de la foi catholique et de sa perpétuité touchant l'eucharistie contre Claude*, Paris, 1670; J. Adam, *Le triomphe de la très sainte eucharistie* (contre Claude), 1671; Paris, 1672; *Octave de controverses sur le saint sacrement de l'autel*, Bordeaux, 1675; Calvin défait par soy-mesme et par les armes de saint Augustin, qu'il avait injustement usurpées sur les matières de la grâce, de la liberté et de la prédestination, Paris, 1650, 1689; Jean Léonard de Ferrès, *Traité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Tulle, 1683; *Controverses familières*, Paris, 1683; 4^e édit., 1686; *Nouvelle méthode pour instruire les nouveaux convertis*, etc., Bordeaux, 1685; Paris, 1686; *Traité de la foi, où l'on établit la divinité de Jésus-Christ et la vérité de l'Église romaine*, Tulle, 1683; Paul Bruzeau, *La foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, 1684; *La défense de la foi de l'Église sur les principaux points de controverse*, 1682; *Réponse à l'écrit d'un ministre sur plusieurs points de controverse*, Paris, 1678; Nicolas Gastineau, *Lettres de controverse* (contre Claude), 3 vol.; *La grande controverse de la présence réelle de Jésus-Christ en l'eucharistie*. Pierre Olivier, jésuite, a fait des *Remarques catholiques* sur les passages des Évangiles et des Actes qu'on avait coutume d'employer dans les controverses, Poitiers, 1683. Pierre Nicole a écrit plusieurs ouvrages contre les protestants : *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, Paris, 1671; 2^e édit., augmentée contre Claude, Bruxelles, 1683; *La défense de l'Église contre le livre de M. Claude intitulé : La défense de la Réformation*, Cologne, 1689; *Les prétendus réformez convaincus de schisme*, Paris, 1684; *De l'unité de l'Église ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Paris, 1687. Noël Aubert de Versé, revenu au catholicisme, publia *L'antisocinien*, Paris, 1692. Louis Bastide écrivit contre Jurieu *L'accomplissement des prophéties*, 1686, 1712. Jacques Le Fèvre publia : *Conférence avec un ministre touchant les causes de la séparation des protestants*, Paris, 1685; *Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion prétendue réformée*, Paris, 1682; *Nouvelles conférences avec un ministre*, etc., Paris, 1685; *Projet de conférence sur les matières de controverse*, 1681. Sur Louis de Cordemoy, voir t. III, col. 1846, et sur Bruceys, t. II, col. 1143. Ambroise Lal-

louette publia des *Discours sur la présence réelle*, Paris, 1687, et Louis Daures, *L'Église protestante détruite par elle-même*, Paris, 1689.

2. *Polémique entre gallicans rigoureux ou modérés et ultramontains.* — Les idées gallicanes des théologiens français du xvi^e siècle furent soutenues, au commencement du xvii^e, par le fameux syndic de la faculté de théologie de Paris, Edmond Richer. Après avoir publié une édition des œuvres de Gerson, complétées par plusieurs écrits de Pierre d'Ailly, de Jacques Almain et de Jean Major, in-fol., Paris, 1606, il lança son *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, in-4°, Paris, 1611, et il fut, pour cela, relevé de sa charge, en 1612. André Duval l'attaqua dans son *Elenchus libelli de ecclesiastica et politica potestate*, Paris, 1612. Richer publia sa défense : *Demonstratio libri de ecclesiastica et politica potestate*, in-4°, Paris, 1622. Ses autres ouvrages ne parurent qu'après sa mort : *Apologia pro Joanne Gersonio*, in-4°, Leyde, 1676, où il soutient la supériorité des conciles généraux sur le pape et l'indépendance des rois relativement au souverain pontife; *Historia conciliorum generalium*, in-8°, Cologne, 1680; *Vindiciæ doctrinæ majorum scholarum parisiensis*, in-4°, Cologne, 1683; *De potestate Ecclesiæ in rebus temporalibus*, Cologne, 1692; *Traité des appellations comme d'abus*, 2 in-12, s. l., 1701. Le cardinal du Perron fut mêlé au conflit. Voir t. IV, col. 1958-1960. Simon Vigor enseignait les mêmes doctrines : la supériorité du concile général sur le pape, dans son commentaire sur la réponse faite à Bâle en septembre 1432, Cologne, 1613; *Apologia de suprema Ecclesiæ potestate*, in-4°, Paris, 1613, pour répondre à Duval : *De suprema romani pontificis in Ecclesiam auctoritate*, Paris, 1613. Théophraste Bouju répliqua à Vigor sous le nom de Beaulieu : *Défense pour la hiérarchie de l'Église*, Paris, 1613. Vigor publia une *Assertio fidei catholicæ ex quatuor prioribus conciliis œcumenicis*, etc., Paris, 1618, et la traduction de son *Apologia : De l'état et gouvernement de l'Église*, Troyes, 1621; Duval y opposa son traité *De summi pontificis auctoritate*, Évreux, 1622, publié sous le nom de Jean Lejean. Le dominicain Coeffeteau réfutait Marc Antoine de Dominis et professait un gallicanisme mitigé. Voir t. III, col. 269. Michel Maucier s'occupait aussi *De monarchia divina, ecclesiastica et seculari christiana, deque sancta inter Ecclesiam et secularem illam conjunctione*, in-fol., Paris, 1622. François Véron publiait un *Traité de la puissance du pape*, in-8°, Paris, 1626, au sens ultramontain. Pierre de Marca soutint le gallicanisme modéré : *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, in-4°, Paris, 1641, in-fol., 1669. Il expliqua sa pensée et s'engagea à soutenir des idées plus saines, dans son *Libellus*, Barcelone, 1646. Pierre Dupuy défendait alors énergiquement les soi-disant libertés de l'Église gallicane : *Commentaire sur le traité... de M. Pithou*, 1636; *Traitez des droits et libertez de l'Église gallicane*, Paris, 1639; *Preuves des libertez de l'Église gallicane*, Paris, 1639. Charles Frevet écrivit dans le même sens un *Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations qualifiées de ce nom d'abus*, in-fol., Dijon, 1653. Pour Antoine Charlas, voir t. II, col. 2266. Sur le gallicanisme de Bossuet, voir t. II, col. 1063-1066. Voir GALLICANISME. Isaac Habert donnait son *De cathedra seu primatu singulari S. Petri*, Paris, 1645.

3. *Polémique entre jansénistes et catholiques.* — Les erreurs jansénistes étaient propagées en France par l'abbé de Saint-Cyran, Du Verger de Hauranne, voir t. IV, col. 1967-1975; par Antoine Arnauld, voir t. I, col. 1978-1982; par Martin de Barcos, voir t. II, col. 390-391; par Nicole et par les solitaires de Port-Royal. Le jansénisme fut attaqué spécialement par les jésuites. François Véron composa contre lui

deux ouvrages : *In Jansenii prælesum Augustinum*, Paris, 1647; *La condamnation de la doctrine des jansénistes par cinq conciles français*, in-4°, Paris, 1648. Jean Martinon publia sous l'anagramme d'Antoine Moraines son *Anti-Jansenius*, in-fol., Paris, 1652. Isaac Habert avait présenté *La défense de la foi de l'Église et de l'ancienne doctrine de Sorbonne touchant les principaux points de la grâce*, Paris, 1644 (contre Arnould); *De la chaire et de la primauté unique de S. Pierre*, Paris, 1645 (contre l'abbé de Barcos); *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ*, Paris, 1646 (contre Jansénius). Charles François d'Abra de Racon écrivait contre Antoine Arnould : *Examen et jugement du livre De la fréquente communion*, Paris, 1644; *Réponse à la Tradition de l'Église sur la pénitence et la communion*, 3 in-4°, 1644, 1645; *La primauté et souveraineté singulière de S. Pierre prouvée*, Paris, 1645 (contre de Barcos). Pierre de Sesmaisons se posait la *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement*, in-4°, Paris, 1643. Jean Doris publia en français d'abord (1651), puis en latin : *Vindiciæ S. Augustini adversus Pseudo-Augustinum C. Jansenii*, Paris, 1656. Moïse du Bourg, jésuite, mit au jour : *Le jansénisme foudroyé par la bulle d'Innocent X et l'histoire du jansénisme*, in-12, Bordeaux, 1648; *Réutation du prétendu catéchisme de la grâce (de Feydau) par la seule doctrine de S. Augustin*, Bordeaux, 1651. Pierre de Saint-Joseph Conagère, feuillant, publia : *Théologie du temps examinée selon les règles de la véritable théologie*, 3 vol., Paris, 1647; *Defensio S. Augustini Hipponensis adversus Augustinum Ipresem quoad auxilia gratiæ et humanam libertatem*, Paris, 1651; *La défense du formulaire dressé par l'Assemblée du clergé contre les derniers libelles des jansénistes*, Paris, 1662. Nicolas Forest de Chesne édita : *Précisions tirées du concile de Trente contre les nouveautés de la foi*, Paris, 1649; *Lettre d'un théologien à son ami malade contenant l'abrégé de Jansénius*, in-4°, Paris, 1650; *Lettre... à son ami parfaitement guéri du jansénisme, contenant quelques avis sur les canons du concile d'Orange*, in-4°, Paris, 1650. Claude Morel lutta contre les jansénistes dans les écrits suivants : *Véritables sentimens de saint Augustin et de l'Église catholique touchant la grâce*, Paris, 1650; *Défense de la confession de foi catholique*, 1650; *Jansénistes convaincus d'erreur et de mensonge*, Paris, 1657; *Conduite de saint Augustin contre les pélagiens*, 1658. Le jésuite Jean Nicolai publia : *Jucidium seu censorium suffragium de propositione Ant. Arnaldi (la grâce a manqué à saint Pierre, quand il a renié le Christ)*, in-4°, Paris, 1656; *Theses theologicæ de gratia*; *Apologia naturæ et gratiæ seu de concordia utriusque juxta mentem Augustini et Thomæ*, Bordeaux, 1665. Bernard Guyard, O. P., établit *Discrimina inter doctrinam thomisticam et jansenianam*, Paris, 1655. Nicolas de Marrandé montra les *Inconvéniens d'Estal procédans du jansénisme*, Paris, 1654. Le jésuite Jean Bagot publia : *Libertatis et gratiæ christianæ defensio adversus Calvinum et Pelagium in C. Jansenio Batavo redibivos*, Paris, 1653; *Avis aux catholiques pour juger de la bonne doctrine sur la matière de la grâce*, Paris, 1650. Sur Étienne Dechamps, voir t. iv, col. 176-178. François Pinthereau réfuta l'abbé de Saint-Cyran : *Theologia Petri Aurelii sive præcipui ejus errores contra fidem ac bonos mores*, Saint-Omer, 1647; *Les reliques de M. J. du Verger de Hauranne*, Louvain, 1646; *Les nouvelles et anciennes reliques*, 1680; *La naissance du jansénisme découverte*, Louvain, 1654; *Le progrès du jansénisme découvert*, Avignon, 1655; *Conformité des principes du livre de la fréquente communion avec ceux de M. Ant. de Dominis*, 1654; *Les errata de la typographie de Port-Royal*, Paris, 1645. Christophe le Juge donna *La justification de la conduite tenue*

par les catholiques à l'égard des jansénistes, Paris, 1656. Jean Ferrier, jésuite, écrivit : *Le jansénisme condamné par la bulle d'Innocent X*, Toulouse, 1654; *L'idée véritable du jansénisme*, Paris, 1664; *La soumission apparente des jansénistes à la décision de l'Église touchant le droit*, Paris, 1666; *Réfutation d'un libelle publié par les disciples de Jansénius* (contre le livre précédent), Toulouse, 1667. Son confrère, Jacques Nouet, attaqua vivement le livre d'Arnould sur la fréquente communion. Sur le P. Annat, voir t. i, col. 1320-1321. Denis Amelotte, oratorien, venait *La défense des constitutions d'Innocent XI et d'Alexandre VII*, Paris, 1660. Jean Adam a creusé *Le tombeau du jansénisme*, Paris, 1654. Le capucin Charles-Joseph de Troyes publia une série de livres pour expliquer la doctrine de saint Augustin, que falsifiaient les jansénistes. Le jésuite Marc Antoine Foix donna *Response aux dernières chicanes des jansénistes*, Toulouse, 1664. Sur les débats de Bossuet avec les jansénistes, voir t. ii, col. 1077-1080. Le jésuite Michel le Tellier composa le *Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes* (contre le jansénisme), 1698. L'oratorien Jean le Porcq publia les *Sentiments de S. Augustin sur la grâce opposés à ceux du jansénisme*, 1682, 1700. Voir JANSÉNISME.

3° Apologétique. — C'est dans la seconde moitié du XVII^e siècle que parurent les premiers écrits d'apologie du christianisme contre ceux que l'on nommait alors les libertins et contre les athées ou les infidèles. Le minime Mersenne a écrit : *L'impiété des déistes, athées et libertins*, in-4°, Paris, 1624. Pierre Lescaupier, jésuite, traite de Dieu et des dieux dans son *Humanitas theologica*, in-fol., Paris, 1660. Son confrère, Étienne Petiot, écrivit des *Démonstrations théologiques pour établir la foi chrétienne et catholique contre les superstitions et les erreurs de toutes les sectes infidèles*, Metz, 1674. Pour prouver l'existence de Dieu, Cl. Morel, montrait les *Rayons de la divinité dans ses créatures*, Paris, 1654; il faisait une *Démonstration de la vérité de la religion chrétienne*, 1661, et il publiait *Oracle de vérité ou l'Église de Dieu contre toutes sortes d'hérésies*, 1666. Christophe le Juge composa une *Méthode courte et facile de défendre l'Église contre tous ses adversaires*, Rouen, 1667. Albert Belin, bénédictin, rassembla les *Preuves convaincantes du christianisme ou principes de la foi démontrés par la raison*, Paris, 1658, 1666. Le capucin Denis de Rives défendit : *Primatus S. Petri et Ecclesiæ visibilis infallibilitas contra atheos, judeos et hereticos*, in-fol., Lyon, 1662. Gilbert de Choiseul du Plessis-Praslin, évêque de Comminges et de Tournay, écrivit des *Mémoires touchant la religion, 3 in-12*, 1680; *Le vray système de la religion chrestienne et catholique*, Lille, 1689. François Diroya publia *Preuves et préjuges pour la religion chrestienne et catholique contre les fausses religions et l'athéisme*, Paris, 1683. Daniel Beguin, jésuite, traite *De veritate divinitatis Christi*, Paris, 1680. Félicien de Sainte-Madeleine, carme, publia *Defensio divinæ providentiæ juxta doctrinam D. Augustini et S. Thomæ*, 3 in-4°, Bordeaux, 1657. Paul Philippe de Chaumont fit des *Réflexions sur le christianisme enseigné dans l'Église catholique*, 2 in-12, Paris, 1693. Pierre Dozenne, jésuite, prouva *La divinité de Jésus-Christ par ses œuvres*, Paris, 1688. Bossuet avait donné son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*. Philippe de Maizière écrivit des *Discours théologiques des perfections de Dieu*, 4 in-12, Lyon, 1689. Sur Malebranche apologiste, voir son article. Dom François Lami publia la *Vérité évidente de la religion chrétienne*, Paris, 1694; *Le nouvel athéisme renversé*, 1696; *L'incrédule ramené à la religion*, Paris, 1710.

4° Théologie morale. — On se mit à en publier des traités à part. Sur ceux d'Étienne Bauny, voir t. ii,

col. 480. Gilles Trullench composa un *Opus morale* (sur les commandements de Dieu et de l'Église), 2 in-fol., Valence, 1640; *Praxis sacramentorum*, in-fol., *ibid.*, 1646. Sur les ouvrages du dominicain Vincent Baron, voir t. II, col. 425. Abelly publica sa *Medulla theologica*, Paris, 1651. Voir t. I, col. 56. Louis Bancel, O. P., composa la *Moralis D. Thomæ*, 2 in-4°, Avignon, 1677, et un *Brevis universæ theologiæ tam moralis quam scholasticæ cursus*, 7 in-12, Avignon, 1684-1692. François Genet composa une *Théologie morale*, 8 in-12, Paris, 1670 sq. Jean-Baptiste Taverne fit une *Synopsis theologiæ practicæ*, 3 in-8°, Douai, 1698. Bon de Merles avait édité une *Summa christiana seu orthodoxa morum disciplina*, 2 in-fol., Paris, 1683. Le carme Eustache de la Conception proposa *Jus primi principii theologiæ positivæ, canonice, ecclesiasticæ et moralis*, in-4°, Avignon, 1697. Serge exposa les *Dogmes orthodoxes*, Paris, 1700. L'oratorien J. Thorentier avait écrit : *L'usure expliquée et condamnée par les Écritures saintes et par la tradition*, Paris, 1673. Le jésuite Antoine Bonnet fit une dissertation *De timore pœnitentæ*, Toulouse, 1694, et traita la question de l'ignorance invincible, 1697. J. Gerbais avait publié un *Traité pacifique du pouvoir de l'Église et des princes sur les empeschemens du mariage*, Paris, 1690.

5° *Écriture sainte*. — Sur Estius, exégète à Douai, voir t. V, col. 873-875. Jacques Severt publica son *Anacrisis Bibliorum*, in-fol., Lyon, 1623, dans laquelle il examine tous les passages de la version française protestante de la Bible qui diffèrent des Bibles catholiques et orthodoxes. André Alleret, O. M., édita des *Notæ in universam Scripturam*, 2 in-fol., 1625. Le minime Claude Ranguell composa des *Commentarii in libros Regum*, 2 in-fol., Paris, 1621-1624. Le général de son ordre, Gilles Camarto, commenta l'histoire d'Élie : *Elias Thesbytes*, in-4°, Paris, 1631. Pierre Bardin publica successivement : *Essai sur l'Ecclésiaste de Salomon*, Paris, 1626; *Pensées morales sur l'Ecclésiaste*, Paris, 1629-1632; Rouen, 1640. Pierre de Besse édita une Bible latine, accompagnée d'une version française, Paris, 1608; des *Concordantie generales*, 1611, et un *Psalterium davidicum*, 1617, 1646. Le jésuite Jean Lorin a commenté plusieurs livres de l'Écriture : les Actes des apôtres (1605), l'Ecclésiaste (1606), la Sagesse (1607), les Épîtres de saint Jean et de saint Pierre (1609), les Psaumes (3 in-fol., 1612, 1614, 1616), les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude (1619), le Lévitique (1619), les Nombres (1622) et le Deutéronome (1625). Petau a paraphrasé en vers grecs, avec une traduction latine, les psaumes et les cantiques de l'Écriture, Paris, 1637. François de Harlay, archevêque de Rouen, publiait des *Observations historiques et théologiques sur l'Épître de saint Paul aux Romains*, Gaillon, 1641. Nicolas Rapine, O. M., a expliqué l'Épître aux Romains (1632), les lettres à Timothée, à Tite et à Philémon (1632), aux Hébreux (1636), les cinquante premiers psaumes (1639). Isaac Habert expliquait les lettres du même apôtre à Timothée, à Tite et à Philémon, Paris, 1656. Le capucin Célestin de Mont-de-Marsan faisait sa *Clavis David pro S. Scriptura aperienda*, in-fol., Lyon, 1644, sorte d'introduction générale à la Bible, et sa *Prosopochronica S. Scripturæ*, in-fol., Paris, 1648. Jean de la Haye, O. M., réunissait et résumait différents commentaires dans sa *Biblia magna*, 5 in-fol., Paris, 1643, et dans sa *Biblia maxima*, 19 in-fol., Paris, 1660. Il commenta personnellement la Genèse, 3 in-fol., Lyon, 1638; l'Exode, 3 in-fol., Paris, 1648, et l'Apocalypse, 3 in-fol., Paris, 1644-1647 (sortes de chaînes formées de passages des Pères pour l'usage des prédicateurs). Le comte Henri Louis Chasteigner de la Rochepezai a commenté la Genèse (1628), l'Exode, les Nombres,

Josué et les Juges (1629), les quatre livres des Rois (1626), Job (1628), les Paralipomènes (1643), les prophètes (1630), saint Matthieu (1619), saint Marc, saint Luc, saint Jean et les Actes (1626). Nicolas Guillebert a paraphrasé en français tous les livres de la Bible. Le minime Mersenne avait résolu des questions sur les six premiers chapitres de la Genèse, in-fol., Paris, 1623, et composé un traité *De mensuris, ponderibus et nummis Hebræorum, Græcorum et Romanorum ad gallica redactis*, in-4°, Paris, 1644. Le capucin Jacques Boulduc a commenté Job (1631) et l'Épître de Jude (1630). Antoine Godeau a paraphrasé les Épîtres de saint Paul (1632-1641), et publié une version expliquée du Nouveau Testament, 2 in-8°, Paris, 1668. Simon Marotte a expliqué les psaumes et les cantiques de l'Ancien Testament, in-fol., Paris, 1630. Hercule Audifret est l'auteur des *Questions spirituelles et curieuses sur les Psaumes*, Paris, 1668. Pierre Gorse, S. J., a commenté l'Ecclésiastique (1654), les Proverbes (1654), la Sagesse (1655) et l'Ecclésiaste (1655). Pierre Maucorps, de la même Société, a paraphrasé Isaïe (1644), Jérémie (1644), Job (1637), Baruch et les douze petits prophètes (1645). Ses confrères ont commenté, Jean Phelippeaux, les petits prophètes (1633) et Osée (1636); Nicolas Lombard, Néhémie et Esdras (1643). Nicolas Abram a publié son *Pharus Veteris Testamenti*, in-fol., Paris, 1648; *De quatuor fluvii et loco paradisi*, Pont-à-Mousson, 1636. Bernardin Montreuil a tiré des quatre Évangiles *La vie du Sauveur du monde Jésus-Christ*, 2 in-4°, Paris, 1637; des Actes, *L'histoire de l'Église naissante*, 1639; de l'Apocalypse, *Les derniers combats de l'Église*, 1641. Jean Bence a écrit son *Manuale in sanctum Jesu Christi Evangelium*, Lyon, 1626, et a résumé les commentaires d'Estius sur saint Paul et les Épîtres catholiques, 1628. Le capucin Georges d'Amiens a publié : *Trina S. Pauli theologia, positiva, moralis et mystica*, 3 in-fol., Paris, 1649, 1650. Jacques de Cambolas a expliqué l'Épître aux Romains, Toulouse, 1650; Guillaume Coeffetau, l'Épître de Jude, 1644, des psaumes et des cantiques, dans son *Florilegium*, Paris, 1667. Antoine de Saint-Michel, O. M., a laissé un catéchisme sur l'Apocalypse, Paris, 1625. Pierre Clément a publié ses *Curiosités sacrées* pour expliquer divers passages de l'Écriture, Langres, 1650. Jean Plantavit de la Pause a composé un dictionnaire hébraïque et un *Florilegium biblicum*, Lodève, 1641. Un juif converti, Philippe d'Aquin, a publié des dissertations sur le tabernacle juif, les vêtements sacerdotaux et les sacrifices. Son fils, Louis Henri d'Aquin, a annoté Job et Esther (1624). Jean Morin a composé ses *Exercitationes biblicæ*, Paris, 1633, pour soutenir l'authenticité du texte hébreu et du texte grec; il répondit à Simon de Muis, *De sinceritate hebræi græcique textus dignoscenda*, 1639; il s'occupa aussi beaucoup du Pentateuque samaritain, 1631, 1657. Nicolas Cocquelin a interprété les psaumes et les cantiques, Paris, 1686, et Michel Bourdaille, le Cantique, Paris, 1689. Marc de Bérulle, conventuel, a publié : *Bible géographique*, Grenoble, 1679; *Briève et claire explication de toute la sainte Bible selon le sens littéral*, 3 in-fol., Paris, 1696, et Léon de Saint-Jean, une harmonie évangélique sous le titre : *Aurum optimum*, 1669. Michel le Jay a édité la Polyglotte dite de Paris, 10 in-fol., 1628-1645. Valérien de Flavigny l'attaqua dans une dissertation et dans plusieurs lettres imprimées, 1646, 1647. Nicolas Sanson s'occupa de la géographie sacrée. Le conventuel François Carrière annota la Bible, Lyon, 1663, et publia une *Medulla bibliorum*, Lyon, 1660. François Pean de la Coullardière commenta le Pentateuque et Job (1680), les psaumes, les livres sapientiaux (1673), les prophètes (1680) et le Nouveau Testament (1670). L'oratorien

François Senault paraphrasa Job (1664). Philippe Codure traduisit en français les livres de Job et de Salomon (1647), l'Ecclesiaste (1657), commenta Job (1651), fit une dissertation sur les généalogies de Jésus-Christ (1646, 1650) et annota un passage de l'Épître aux Hébreux (1632). Bernard la Palisse expliqua le Psautier (1665), ainsi que Thomas le Blanc, 6 in-fol., Lyon, 1665-1676. Jean Besson commenta le Cantique (1646) et Laisne de Marguerie, Isaïe (1654). Le feuillant Jacques de Saint-Michel analysa le Nouveau Testament, sous le titre de *Biblia parva*, in-fol., Lyon, 1670. Denis Amelotte fit une nouvelle version française de la Bible (1666-1670) et une harmonie évangélique (1669). Le capucin Léandre de Dijon a commenté saint Paul, 2 in-fol., Paris, 1663. Son confrère, Jacques de Bordes, avait paraphrasé l'Apocalypse (1639). Joseph de Voisin a extrait des œuvres de saint Augustin un commentaire de saint Matthieu, 2 in-8°, Paris, 1649. Louis Ferrand a annoté les psaumes, 1683, publié une *Summa biblica*, 1690, et des dissertations critiques sur la langue hébraïque (1701). Le jésuite Nicolas Talon avait composé une *Histoire sainte*, 4 in-4°, Paris, 1640-1654, qui fut moins goûtée. Amand Milhet publia une Introduction à l'Écriture sainte, Toulouse, 1687. François-Louis Lalouette est l'auteur du *Hierolexicon*, Paris, 1694. Benoît Laugeois, capucin, donna *L'explication littérale et française de toute la Bible*, 2 in-4°, Paris, 1675-1682. Le Maître de Saci n'a pas seulement traduit la Bible en français, il l'a annotée, 32 in-8°, Paris, 1682-1706; il a traduit les psaumes sur l'hébreu, 3 in-12, Paris, 1696, et il est l'auteur de l'*Histoire du Vieux et du Nouveau Testament*, par le sieur de Royaumont, Paris, 1669. Le minime Antoine Masson traita de questions curieuses relatives à la Genèse, 3 in-12, Paris, 1685-1688. Antoine Mège, bénédictin, avait paraphrasé les psaumes, Paris, 1675. François Aurat a commenté le Cantique, Lyon, 1689. Michel de Marolles traduisit à nouveau la Bible en français (1671). François Vavasour a commenté Job (1638) et Osée (dans *Opera*, 1709). Himbert a donné des *Éclaircissemens pour l'intelligence du sens littéral des Épîtres de S. Paul et autres livres du Nouveau Testament*, Paris, 1690. Nicolas le Tourneux expliquait l'Épître aux Romains (1695), et Serre le c. ix de cette Épître (1698). Nicolas du Bois, O. P., avait commenté l'Épître de saint Jude (1644), et l'oratorien Daniel Hervé, l'Apocalypse (1684). Claude Frassen éditait ses *Disquisitiones biblicæ*, 1682, 1705. J.-B. du Hamel publiait ses *Institutiones biblicæ* sur le Pentateuque, 2 in-12, Paris, 1698; ses *Annotationes selectæ* sur les passages les plus difficiles des livres historiques de l'Ancien Testament et de Job, 2 vol., Paris, 1699, sur le psautier, Rouen, 1701, sur les livres sapientiaux, Rouen, 1703. Nous ne pouvons que signaler le père de la critique biblique, Richard Simon, si célèbre par ses *Histoires critiques* de l'Ancien et du Nouveau Testament (texte, versions, commentateurs). Il fut combattu par Bossuet, voir t. II, col. 1061-1063. Un autre oratorien, Bernard Lami a publié : *Apparatus ad Biblia sacra*, in-fol., Grenoble, 1687; trad. franç., Lyon, 1689; *Harmonia sive concordia quatuor evangelistarum*, Paris, 1689; *Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs*, Paris, 1693, avec une *Suite*, etc. Richard Simon, prêtre du Dauphiné, a édité *Le grand dictionnaire de la Bible*, in-fol., Lyon, 1693; 2° édit., 1703; 2 in-fol., 1715. Thomassin composa un *Glossarium universale hebraicum*, in-fol., Paris, 1697. Dom Pezron avait publié : *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris, 1687; *Défense de l'antiquité des temps*, Paris, 1691; *Essay d'un commentaire littéral et historique sur les pro-*

phètes, 1693; *Histoire évangélique confirmée par la judaïque et la romaine*, 2 in-8°, Paris, 1696. Dom Martianay attaqua les deux premiers de ces ouvrages, *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate*, Paris, 1689; *Continuation de la défense du texte hébreu et de la Vulgate*, Paris, 1693; *Relation de la dispute de l'auteur du livre de l'Antiquité des temps rétablie contre le défenseur du texte hébreu et de la Vulgate*, Paris, 1707. Michel Le Quien défendit aussi le texte hébreu contre Pezron, 1690, et réfuta *L'antiquité des temps*, 1693, 1693. Edmond Imbert et de Bos expliquèrent les Épîtres de saint Paul, le premier, in-12, Paris, 1690, et le second, 7 in-12, Paris, 1698. Michel Mauduit publia une *Analyse du Nouveau Testament*, Paris, 1691-1697. Trotti de la Chétardye avait fait une *Explication de l'Apocalypse par l'histoire ecclésiastique*, Bourges, 1691. Sur la version de Bouthours, voir t. II, col. 1091. Simon Marotte (de Muis) annota le Psautier, Paris, 1691, et le Pentateuque, 2 in-8°, 1701. Ellies Dupin a publié, en tête de sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, une *Dissertation préliminaire ou Prolegomènes sur la Bible*, 3 vol., 1699; le *Liber Psalmorum cum notis*, 1691; *Le livre des Psaumes traduit sur l'hébreu*, 1691; des *Notæ in Pentateuchum*, 1701; des *Dissertationes historico-chronologiques et critiques sur la Bible* (la Genèse seulement), 1711, une *Analyse de l'Apocalypse*, 1714.

6° *Patrologie*. — Les éditions des Pères se multiplient. Tous les savants rivalisent de zèle sur ce domaine des sciences sacrées. Les travaux des bénédictins, surtout de la congrégation de Saint-Maur, ont été indiqués déjà, t. II, col. 614-615. Le jésuite Henri de Sommal éditait les *Confessions* de saint Augustin, Douai, 1608; Charles de Villiers, les œuvres de Fulbert de Chartres, Paris, 1608, et Jean Picard, celles de saint Anselme, Cologne, 1612. Sur les éditions de Fronton du Duc, voir son article. Gabriel de l'Aubespine éditait et annotait saint Optat de Milève, Paris, 1631. André de Chesne publiait les œuvres d'Abélard (1616) et d'Alcuin (1617); Petau, celles de Synésius (1612, 1631, 1633) et de saint Épiphane, 2 in-fol., Paris, 1622. Les écrits des Pères, publiés par Simondon, ont été réunis pour la plupart, 5 in-fol., Paris, 1696. Pour le détail, voir son article. Il a édité les œuvres de Théodoret, 4 in-fol., Paris, 1642, et d'Hincmar de Reims, 2 in-fol., Paris, 1645. Jean Aubert, chanoine de Lyon, est l'éditeur de saint Cyrille d'Alexandrie, 7 in-fol., Paris, 1638; Nicolas Rigault, celui de Tertulien, 1634, de Minucius Félix, 1643, de saint Cyprien, 1649, et de Commodien, Toul, 1650. Le capucin Georges d'Amiens annota Tertulien : *Tertullianus redivivus*, 3 in-fol., Paris, 1646, 1648, 1650. Charles Poulain, jésuite, réédita saint Optat de Milève, in-fol., Paris, 1631. Claude Ménard mit au jour pour la première fois les deux premiers livres (1617) de l'*Opus imperfectum contra Julianum* de saint Augustin. Jérôme Vignier publia l'ouvrage entier, 2 in-fol., Paris, 1654. J.-B. Souchet annota les œuvres d'Yves de Chartres, que Jean Fronteau éditait, Paris, 1647. Gilbert Mauguin recueillit : *Veterum auctorum qui ix sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, 2 in-4°, Paris, 1650. Henri de Valois éditait l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée avec la *Vie de Constantin*, Paris, 1659; les histoires de Socrate et de Sozomène, 1668; celles de Théodoret, d'Évagre, de Philostorge et de Théodore le Lecteur, 1673. Bertrand Tissier forma la *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, 4 in-fol., Bonne-Fontaine, 1660-1669. Laurent Bertrand exposa la *Theologia speculativa* de saint Bernard, 4 in-4°, 1675. Philippe Despont disposa chronologiquement la *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, 27 in-fol., Lyon, 1677 sq. L'augustin

Charles Moreau distribua dans un nouvel ordre et annota les ouvrages de Tertullien, 3 in-fol., Paris, 1658. Philippe le Prieur réédita encore Tertullien, Paris, 1664 et 1675, et éditait saint Cyprien avec Minucius Félix, Arnohe, Commodien et Jules Firmicus, 1666. Sur les éditions de Combefis, voir t. III, col. 386, et de Cotelier, col. 1923-1924. Pour d'Achéry, voir t. I, col. 310-311. Le jésuite Pierre Poussines a édité quelques nouveaux opuscules de saint Nil, Paris, 1639, puis les lettres de ce saint, 1657, la *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum*, 1673, le *Convivium decem virginum* de saint Méthode, 1657, divers écrits d'auteurs byzantins, les lettres de saint Isidore de Péluze, Rome, 1670, *Thesaurus asceticus* (18 opuscules de Pères grecs), Toulouse, 1684. Jean Garnier a donné les écrits de Marius Mercator, 1673, le t. V de l'édition de Théodoret par Sirmond, 1684, le *Libellus fidei* de Julien d'Éclane, 1648, le *Breviarium* de Liberatus, 1675. Sur les éditions de Chifflet, voir t. II, col. 2363. Pierre de Goussanville publia les ouvrages de Pierre de Blois, Paris, 1667, 1675, ceux de saint Grégoire le Grand, 3 in-fol. Sur Baluze, voir t. II, col. 138. Quesnel a édité les œuvres de saint Léon le Grand, 2 in-4°, Paris, 1675, et J.-B. le Brun Desmarettes, celles de saint Paulin de Nole, 2 in-4°, Paris, 1685. Le jésuite Étienne Chamillart fit l'édition de Prudence, Paris, 1687.

7° *Histoire*. — Les principaux ouvrages d'histoire ecclésiastique méritent d'être signalés. André du Chesne a écrit l'*Histoire des papes jusqu'à Paul V*, 2 in-8°, Paris, 1616; augmentée jusqu'à Innocent X, 1653. Claude Robert publia, en 1625, une *Gallia christiana*, que celle des deux frères de Sainte-Marthe a fait oublier. Signalons seulement les travaux chronologiques de Petau, les *Annales sacri* de Henri de Sponde, les *Exercitationes ecclesiasticæ* de Jean Morin, les études de chronologie de Jacques Grandami. Antoine Godeau rédigea une *Histoire de l'Église*, 5 in-fol., Paris, 1653-1678; 6 in-8°, 1696. François Bosquet a publié l'*Historia Ecclesiæ gallicanæ*, Paris, 1633, 1638 et Louis Coulon, *L'histoire et la vie des papes de S. Pierre à Alexandre VII*, Paris, 1656; jusqu'à *Clément XI*, Lyon, 1669. Les jésuites Labbe et Cossart ont fait un recueil estimé des conciles généraux, 18 in-fol., Paris, 1672 sq. Labbe s'est occupé beaucoup de l'histoire sacrée et profane. Sur Cabassut, voir t. II, col. 1297. Le Nain de Tillemont doit être cité pour son *Histoire des empereurs*, etc., 6 vol., Paris, 1690-1738, et ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 in-4°, Paris, 1693-1712. Nommons seulement le jésuite Louis Maimbourg, dont les ouvrages historiques ont été estimés autrefois. Signalons enfin les *Annales ecclesiastici Francorum* de Lecoigne, 8 in-fol., Paris, 1665-1683, et la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Louis Ellies Dupin, sa *Nouvelle bibliothèque*, son *Supplément* et les autres ouvrages qui en sont la suite, avec les critiques qu'en firent Bossuet, Richard Simon et dom Mathieu Petit-Didier.

V. AU XVIII^e SIÈCLE. — Ce siècle est partout, et spécialement en France, une époque de décadence dans toutes les branches des sciences ecclésiastiques.

1° *Théologie positive*. — La théologie scolastique est presque entièrement négligée et elle cède de plus en plus la place à la théologie positive. De nouvelles universités sont constituées à Dijon en 1722 et à Rennes en 1735. Celle de Pont-à-Mousson est transférée à Nancy en 1768, et la faculté de théologie passe des mains des jésuites à celles des prêtres séculiers. Les *Cursus* se multiplient, résumant sous une forme condensée les gros traités d'autrefois et indiquant les preuves scripturaires, traditionnelles et rationnelles de chaque thèse, dogmatique ou morale. Les

traités sont classiques. Les manuels à l'usage des séminaires sont sur le même plan, mais à un niveau inférieur, que les *Institutiones* des facultés. Les traités du cordelier Assermet forment une partie d'un cours de cette sorte. Voir t. I, col. 2123. Le capucin Paul de Lyon publie un cours complet et sommaire : *Theologiæ specimen*, Lyon, 1721. Nicolas l'Herminier compose une *Summa theologiæ*, 7 in-8°, Paris, 1701-1711, dont le traité de la grâce proposait un jansénisme adouci, qui fut attaqué, et un traité *De sacramentis*, 3 in-12, Paris, 1716. Les *Institutiones theologicæ* à l'usage du séminaire de Poitiers paraissaient, 2 in-8°, Poitiers, 1708. Ellies Dupin donnait : *Traité de la doctrine chrétienne et orthodoxe*, Paris, 1703; *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, 1707; *Traité historique des excommunications*, 1715, 1719; *Méthode pour étudier la théologie*, 1716; *Traité philosophique et théologique de l'amour de Dieu*, 1717. Cependant le dominicain Bernard Rabaudy, professeur à Toulouse, commentait encore la *Somme* de saint Thomas. Sur le P. Adrien de Nancy, voir t. I, col. 462, et sur Charles de Plessis d'Argentré, col. 1777-1778. Les théologies dogmatiques et morales du P. Antoine, jésuite, sont des cours complets. Voir t. I, col. 1443-1444. Les traités de Charles Witasse étaient publiés après sa mort : *De Deo uno et trino*, 1722; *De augustissimo altaris sacramento*, 1720; *De sacramento penitentiae*, 1717; *De sacramento ordinis*, 1717. Tous ces traités, avec le *De incarnatione* et le *De confirmatione*, étaient réunis en 4 in-4°, Venise, 1738, sous le titre de *Tractatus theologici*. Louis Habert publiait pour le séminaire de Châlons une *Theologia dogmatica et moralis*, 7 in-12, Lyon, 1709-1712. Antoine Boucat, minime, livrait sa *Theologia Patrum dogmatico-scholastico-positiva*, 5 in-fol., Paris, 1718. Voir t. II, col. 1090. Le jésuite Edmond Simonnet composait ses *Institutiones ad usum seminariorum*, 11 in-8°, Nancy, 1721-1728. Honoré Tournély donnait ses *Praelectiones theologicæ*, comprenant des traités de Dieu et de ses attributs (1725), de la grâce (1725), de la Trinité (1726), de l'Église (1726), des sacrements en général (1726), de l'incarnation (1727), du baptême et de la confirmation (1727), de la pénitence et de l'extrême onction (1728), de l'eucharistie (1728), de l'ordre (1729), du mariage et des censures (1730). Deux sulpiciens, Louis Montaigne et Simon Pierre de la Fosse, publiaient les leurs, sous le nom de Tournély. Au premier on doit les traités de Dieu (1730), des sacrements (1729), de l'œuvre des six jours (1732), de la grâce (1735), de la Trinité (1734) et des anges (1751); au second, celui *De Deo et divinis attributis*, 1740. Collet complétait les traités de Tournély par les siens. Voir t. III, col. 365. Urbain Robinet extrayait de Tournély ses *Compendiosæ institutiones theologicæ*, 2 in-8°, Paris, 1731. Un anonyme donna la *Medulla theologiæ tournelyanæ*, 2 in-4°, Cologne, 1735. Les Pères Serry, dominicain, et Daniel, jésuite, discutaient chaudement l'âpre question *De auxiliis*. Dom Mathieu Petit-Didier publiait un *Traité de l'infaillibilité du pape*, Luxembourg, 1724. André le Soudier avait composé un *Cursus theologicus* très élémentaire, Paris, 1724. Nicolas Girardeau fit des *Praelectiones theologicæ*, 2 in-8°, Paris, 1743 (religion, parole de Dieu écrite et traditionnelle, Église et conciles). Le jésuite Ignace Arnaud avait donné une *Theologia de sacramentis*, Avignon, 1720. Gabriel Mousson laissait des *Lectiones theologicæ de sacramentis*, 4 in-12, Paris, 1745; *de religione*, 3 in-12, Paris, 1743. De Roujoux donnait un traité *De religione*, 2 in-8°, Reims, 1753; un sulpicien, Jean Lagedamon, un traité *De contractu et sacramento matrimonii*; Jacques Robbe, des traités *De mysterio Verbi incarnati*, Paris, 1768; *De augustissimo eucharistie sacramento*, Nîmes, 1772;

De gratia Dei, 2 vol., 1780, 1781. Le jésuite Charles Merlin publiait un *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sacrements de l'Église*, Paris, 1745. Le dominicain Hyacinthe Drouin avait donné son *De re sacramentaria*, 2 in-fol., Venise, 1737. Le capucin Thomas de Charmes éditait une *Theologia universa*, avec un *Epitome*, 8 vol., Nancy, 1751 sq. Grégoire Simon avait fait un traité *De religione*, 2 in-12, Paris, 1758. Le sulpicien Louis Legrand publiait son *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, Paris, 1751, et le *De Ecclesia Christi*, Paris, 1779. Dom Chardon avait composé l'*Histoire des sacrements*, 6 in-12, Paris, 1745. Parmi les nombreuses publications du P. Charles-Louis Richard, dominicain, il faut rappeler son *Dictionnaire universel, dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences sacrées*, 6 in-fol., Paris, 1760-1765. Jacques livrait ses *Prælectiones theologicæ*, 7 in-8°, Besançon, 1781-1786. Baston et Tuvache avaient édité leurs *Lectiones theologicæ*, 10 in-12, Rouen, 1773-1784. Louis Bailly éditait des traités *De vera religione*, Dijon, 1758; *De Ecclesia*, Dijon, 1771, et sa *Theologia dogmatica et moralis*, 8 in-8°, 1789. Voir t. I, col. 37. François Mézin avait professé *De matrimonio*, Nancy, 1785; *De gratia*, 1786; *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, 1788. Son collègue, Alexis Jacquemin, le *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, Nancy, 1787. La Révolution française empêcha l'impression du *De eucharistia* de ce dernier. Poullin publiait *De Deo revelante*, 4 in-12, Besançon, 1707. Le *Tractatus de Ecclesia* du sulpicien Regnier parut à Paris en 1789.

2° Controverse. — 1. Avec les protestants. — Elle se poursuivit encore au début du siècle pour cesser bientôt. Un converti, de Flamare, écrivit : *Conformité de la créance de l'Église catholique avec la créance de l'Église primitive*, 2 in-8°, Rouen, 1701, 1708. Voir col. 19. Un autre converti, David Huguenin, publia *Catholicæ religionis veritas*, Cologne, 1703, et répliqua à Hulsius : *Henrici Hulsii inanitas*, Cologne, 1704. Les écrits d'Isaac Papin furent rassemblés dans un *Recueil* en 1713; 5 in-12, Paris, 1723. Antoine Languevin défendit contre Masius *L'infaillibilité de l'Église dans tous les articles de sa doctrine*, 2 in-12, Paris, 1701. Claude Andry écrivit, contre Benoît Pictet, *L'hérésie des protestants et la vérité de l'Église catholique mise en évidence*, 2 in-12, Lyon, 1713; *Réplique à M. Pictet*, Lyon, 1716; il avait déjà publié *La religion prétendue réformée, dévoilée dans plusieurs entretiens d'un catholique avec un protestant*, Lyon, 1706; *Méthode pour traiter avec ceux qui sont séparés de l'Église romaine*, Lyon, 1706. Jean Lombard, jésuite, donna un *Abrégé des controverses sur la religion*, Nancy, 1723. Le capucin Bernard d'Arras publia, contre Travers, *L'ordre de l'Église ou la primauté et la subordination ecclésiastique*, Paris, 1736. Un converti, Chandon de Lugny, donna une *Nouvelle méthode pour réfuter l'établissement des Églises prétendues réformées*. Maynard écrivit sa *Conférence avec M. Claude*, Paris, 1740, et *La religion protestante convaincue de faux*. Benoît Sinsart démontra contre les protestants *La vérité de la religion catholique*, Strasbourg, 1764. Jean Cochet donna des *Preuves sommaires de la possibilité de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Paris, 1764. Jean Urbain Grisot adressa une *Lettre à un protestant sur la cène du Seigneur*, Besançon, 1767; des *Lettres à une dame sur le culte que les catholiques rendent à J.-C. dans l'eucharistie*, 1770; Laforest, *Méthode d'instruction pour ramener les prétendus réformés à l'Église romaine*, Lyon, 1783.

2. Avec les jansénistes. — Sur Fénelon, voir t. V, col. 2158-2162. Le jésuite Lallemand multiplia les écrits de controverse : *Le P. Quesnel séditieux dans*

ses Réflexions sur le N. T., Bruxelles, 1704, 1705; *Jansénius condamné par l'Église, par lui-même et ses défenseurs et par saint Augustin*, Bruxelles, 1705; *Le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin*, 4 in-12, *ibid.*, 1706; *Lettre d'un théologien à l'auteur des Hexaples*, Paris, 1714; *Réflexions morales avec des notes sur le N. T.*, 12 in-12, Paris, 1713-1725. Dom Hilarion Monnier adressa sept *Lettres... à M. Dedan contre le système de M. Nicole*, 1710. Jean Brun publia *Les cent et une propositions extraites du livre des Réflexions morales du P. Quesnel sur le N. T. qualifiées en détail*, Bruxelles, 1718. Le capucin Paul de Lyon est l'auteur des *Anti-Hexaples*, 2 in-12, Lyon, 1721; des *Lettres instructives sur les erreurs du temps*, Lyon, 1716; *Les ennemis de la constitution Unigenitus*, 1719. Sur Alexandre de la Passion, voir t. I, col. 785. Un autre capucin, Anré de Grazac, fit un *Traité théologique où l'on démontre que les fidèles ne peuvent communiquer en matière de religion avec des ennemis déclarés de la bulle Unigenitus*, Nancy, 1726; *Principes catholiques opposés à ceux des tolérants qui reçoivent dans leur communion les ennemis de la bulle Unigenitus*, Avignon, 1727; *Réplique aux tolérants de ce temps, etc.*, Avignon, 1729. Dans son *Traité théologique*, 2 in-4°, Paris, 1722, Mgr Thyard de Bissy défendit la bulle *Unigenitus*. Claude Pelletier avait publié une *Nouvelle défense de cette bulle*, 3^e édit., Lyon, 1715; *Traité dogmatique et moral de la grâce universelle tiré du Nouveau Testament*, Luxembourg, 1725. Le jésuite Dominique de Colonia constitua la *Bibliothèque janséniste*, 1722, complétée par son confrère Patouillet, 4 in-12, Anvers, 1752. François Ilharat de la Chambre multiplia les traités, dont il fit un résumé dans *L'exposition claire et précise des différents points de doctrine qui ont rapport aux matières de religion*, in-4°, Paris, 1745. Pierre-François Lafiteau écrivit *L'Histoire de la constitution Unigenitus*, 2 in-4°, 1737, 1738; *Réfutation des anecdotes ou mémoires secrets sur l'acceptation de la constitution Unigenitus*, 3 in-8°, Gray, 1734. Le jésuite Louis Patouillet rédigea *Cartouche ou le scélérat justifié par la grâce du P. Quesnel*, La Haye, 1731, dont il fit l'apologie, 1732; *Les progrès du jansénisme*, 1743; *Les entretiens d'Anselme et d'Isidore sur les affaires du temps*, 1756; *Supplément aux Nouvelles ecclésiastiques*, 6 in-4° (1734-1748). Le bénédictin Benoît Sinsart, *Les vrais principes de S. Augustin sur la grâce et son accord avec la liberté*, Rouen, 1739. Son confrère, Nicolas Jamin, publia des *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps*, Paris, 1769. Camuset publia *S. Augustin vengé des jansénistes*, Paris, 1771. Nicolas François Clerc de Beauberon fit un traité dogmatique *De homine lapsa et recuperato*, 2 in-8°, Luxembourg, 1777.

3° Apologétique. — Les ouvrages contre les déistes, les incrédules et les athées furent très nombreux en France au cours d'un siècle d'incrédulité et de rationalisme, mais aucun ne fut de premier ordre et beaucoup ne sortirent pas de la médiocrité. Voir t. I, col. 1547. J. Charon fit une *Démonstration évangélique*, Paris, 1703. Michel le Vasseur composa les *Entretiens de la religion contre les athées, les déistes et tous les autres ennemis de la foi catholique*, Paris, 1705. Louis Bastide écrivit *L'incrédulité des déistes*, 2 in-12, Paris, 1706, et Pierre Blondel, *Les vérités de la religion enseignées par principes*, Paris, 1705. Jean-Claude Sommier publia une *Histoire dogmatique de la religion*, 6 in-4°, Champs, 1708; Paris, 1710. Le jésuite Michel Mourgues fit un *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes*, Toulouse, 1701; une *Lettre apologétique pour justifier le sentiment des Pères de l'Église sur les oracles du paganisme*, 1709; le *Plan théologique du pythagorisme et des autres sectes savantes de la Grèce*, 2 in-8°, Paris, 1712. Son confrère

Jean Dez publia *La joy des chrétiens et des catholiques justifiée contre les déistes, les juifs, les mahométans, les sociniens et les autres hérétiques*, 4 in-12, Paris, 1714. L'Oiseleur écrivit : *Traité sur l'homme*, Paris, 1714; *Propositions importantes sur la religion*, Paris, 1715. Fénelon publia son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 1712, 1718. Voir t. v, col. 2166. Charles-Claude Genest exposa les *Principes de philosophie ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme*, Paris, 1716. Denyse démontra par ordre géométrique *La vérité de la religion chrétienne*, Paris, 1717. Sur Claude Buffier, voir t. II, col. 1168. Le jésuite Dominique de Colonia publia : *La religion chrétienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs païens*, 2 in-12, Lyon, 1718. Le poème *Anti-Lucretius* du cardinal de Polignac parut après la mort de l'auteur, 2 vol., Paris, 1745, et fut traduit en français par Bougainville, en 1749. Claude-François Houtteville donna *La religion prouvée par les faits*, 3 in-4°, Paris, 1724, 1741; 4 in-12, 1749; *Essai philosophique sur la providence* (contre Bayle), Paris, 1728. Voir t. I, col. 1548-1549. Sur Baltus, voir t. II, col. 137. Son confrère Jacques le Febvre publia : *Bayle en petit ou anatomie de ses ouvrages*, Douai, 1737; *Entretiens sur la raison*, 1747; *La seule religion véritable démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires*, 1744. Louis-Philippe Joly suivit la même voie : *Remarques sur le Dictionnaire de Bayle*, Paris, 1748. Raoul du Tertre, jésuite, écrivit des *Entretiens sur la religion*, 3 in-12, Paris, 1743; ses confrères, Jean-François Delamare : *La foi justifiée de tout reproche de contradiction avec la raison*, Paris, 1769; Yves Valois : *Entretiens sur les vérités fondamentales de la religion*, La Rochelle, 1747; *Entretiens sur les vérités pratiques de la religion*, 2 in-4°, *ibid.*, 1748; *Lettre d'un père à son fils sur l'incrédulité*, Paris, 1756; *Avis sur l'incrédulité moderne*, 1766; *Avis charitable à ceux qui ont le malheur de vivre dans l'incrédulité*, 1767. Charles-Louis du Gard fit un traité *De existentia Dei, spiritualitate et immortalitate animæ*, Paris, 1754. Balleur, O. M., laissa : *La religion révélée défendue contre les ennemis qui l'ont attaquée*, 4 in-12, Paris, 1757. Daniel Le Masson de Granges publia : *Le philosophe moderne ou l'incrédule condamné au tribunal de sa raison*, 1757, 1765. François Ilharat de la Chambre a composé : *Traité de la vérité de la religion*, 5 in-12; *Traité de l'Église*, 6 in-12. Le jésuite Charles Merlin a donné une *Réfutation des critiques de M. Bayle*, Paris, 1732; *Apologie de David contre la satire que M. Bayle a faite des actions de ce saint roy*, 1737; *Dissertation sur les miracles contre les impies*, 1742. Claude-Jules Develles, théatin, a publié des traités : *De l'immortalité de l'âme*, 1730; *Sur la simplicité de la foi*, Paris, 1733; *Sur l'autorité de l'Église*, 1736, 1749.

Les principaux apologistes français de la seconde moitié du XVIII^e siècle ont déjà été nommés, t. I, col. 1549-1553. Sur Bergier, voir encore t. II, col. 742-745; sur Duvoisin, t. IV, col. 1975-1976; sur Barruel, t. II, col. 428. Ajoutons quelques noms d'auteurs moins connus : René-François du Briel de Pontbriand, *L'incrédule détrompé et le chrétien affermi dans la foi par les preuves de la religion exposées d'une manière sensible*, Paris, 1752; Nicolas-Charles-Joseph Trublet, *Pensées choisies sur l'incrédulité*, 4 in-12, Amsterdam, 1755; Th.-J. Pichon, *La raison triomphante des nouveautés*, Paris, 1756; *Traité historique et critique de la nature de Dieu*, Paris, 1758; *Arguments de la raison en faveur de la religion du sacerdoce* (contre Helvétius), Londres, 1776; Claude-Marie Guyon, *Oracle des nouveaux philosophes* (Voltaire), 2 in-8°, Rome, 1759, 1760; *Bibliothèque ecclésiastique par forme d'instructions dogmatiques et morales sur la religion*, 8 in-12, Paris, 1771, 1772; Sigorgne, *Le*

philosophe chrétien, 1765, 1776; Floris, *Les droits de la vraie religion soutenus contre les maximes de la nouvelle philosophie*, 2 in-12, 1774; Blaise Monestier, S. J., *La vraie philosophie*, Bruxelles, 1774; Benoît Sinsart, *Recueil de pensées diverses sur l'immortalité de l'âme, son immortalité, sa liberté et sa distinction d'avec le corps, ou réfutation du matérialisme*, Colmar, 1756; *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines*, Strasbourg, 1748; *Essai sur l'accord de la foi et de la raison touchant l'eucharistie*, Cologne, 1748; H.-J.-B. Fabry de Montcault, *Le pyrrhonien raisonnable ou méthode nouvelle proposée aux incrédules*, La Haye, 1761; *L'antiquité justifiée* (contre d'Holbach), Paris, 1766; S.-H. de la Boissière, *Traité des vrais miracles*, 1763; *Traité de l'esprit prophétique*, Paris, 1767; *De la vérité et des devoirs qu'elle nous impose*, 1777; Paulian, *Dictionnaire philosophico-théologique portatif*, Noyon, 1770; Gin, *De la religion du vrai philosophe*, 4 in-8°, 1779; M.-A. de Villiers, *Dignité de la nature humaine considérée en vrai philosophe et en chrétien*, Paris, 1778; J.-B. Gérardin, *L'incrédule désabusé par la considération de l'univers*, 2 in-12, Épinal, 1766; Camuset, *Pensées antiphilosophiques*, Paris, 1770 (contre Diderot); *Principes contre l'incrédulité*, Paris, 1771; *De l'architecture des corps humains ou le matérialisme réfuté par les sens*, 1772; *Pensées sur le théisme*, 1785; Fangousse, *La religion prouvée aux incrédules*, Paris, 1780; *L'incrédule convaincu*, Paris, 1782; L. de Marabail, *Le catholique par raison*, Paris, 1791; Muyard de Vouglans, *Motifs de ma foi en Jésus-Christ*, Paris, 1776; *Preuves de l'authenticité de nos Évangiles*, Paris, 1785; Fontaine, *Réfutation de la nécessité du fatalisme*, 2 in-8°, Annecy, 1783; *Le véritable système sur le mécanisme de l'univers*, 2 in-8°, Annecy, 1785; Saint-Martin, *Principes de la religion naturelle et de la foi chrétienne*, 2 in-12, Paris, 1784; Étienne Brémont, *De la raison dans l'homme*, 6 in-12, Paris, 1785-1787; J. Pey, *Le philosophe catéchiste*, 1779; *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, 2 in-12, 1770; *La loi de la nature développée et perfectionnée par la loi évangélique*, Montauban et Paris, 1789; *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu dans ses attributs et dans les mystères de la religion*, Louvain, 1793; Aug. Hespelle, *La théotésie ou seule véritable religion démontrée contre les athées, les déistes et tous les sectaires*, 2 in-12, 1774; Cl. Regnier, *La certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules*, 6 in-12, Paris, 1778-1782; Ch.-L. Richard, *Exposition de la doctrine des philosophes modernes*, Malines, 1785; sur dom Aubry, voir t. I, col. 2264; Herluison, *La théologie réconciliée avec le patriotisme*, 2 in-12, Troyes, 1790; Paris, 1791. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1890, t. IV, p. 655-659.

4^e Morale. — En dehors des cours ou institutions, qui englobaient le dogme et la morale, parurent des ouvrages spécialement consacrés à la morale. Joseph Mayol, O. P., produisit une *Summa moralis doctrinæ thomisticæ*, in-4°, Avignon, 1704. Jacques Bezombes composa une *Theologia moralis christiana*, 8 in-8°, Toulouse, 1709-1711. Voir t. II, col. 812. Le chartreux Étienne Lochon publia un *Traité du secret de la confession*, Paris, 1708. Le bénédictin Norbert Jomart donna un *Avis important touchant la conscience erronée*, 1712. Jean Boillot, O. M., écrivit des *Lettres sur le secret de la confession*, Cologne (Dijon), 1703; *La vraie pénitence, ses motifs et ses conditions*, Dijon, 1712. Pierre le Coq, eudiste, édita : *Dissertation théologique sur l'usure du prêt de commerce et sur les trois contrats*, Rouen, 1767; *Lettres sur quelques points de la discipline ecclésiastique*, Caen, 1769. Pierre-Joseph Dufour, O. P., dans son *Exposition des droits des sou-*

verains sur les empêchements dirimants de mariage et sur leurs dispenses, Paris, 1787, distingue formellement le contrat de mariage du sacrement. J.-B. Rose avait composé un *Traité élémentaire de morale*, 2 in-12, 1767, qu'il développa ensuite : *Morale évangélique comparée à celle des sectes et des philosophes*, 2 in-12, Besançon, 1772. Charles Chassanis traita le même sujet : *Essai historique et critique sur l'insuffisance et la vanité de la morale des anciens comparée à la morale chrétienne*, Paris, 1783; *La morale universelle tirée des Livres sacrés*, Paris, 1791. Le Jésuite Rossignol publia un traité *De l'usure*, Turin, 1787.

5° *Écriture sainte*. — Le carme Chérubin de Saint-Joseph a publié une *Bibliotheca critica sacræ circa omnes fere sacrorum librorum difficultates*, 4 in-fol., Louvain, 1704; Bruxelles, 1705, 1706; *Summa critica sacræ in qua scholastica methodo exponuntur universa Scripturæ sacræ prolegomena*, 9 in-8°, Bordeaux, 1709-1716. Un de ses confrères, J.-H. Brunet, avait fait une *Manuductio ad S. Scripturam*, 2 in-12, Paris, 1701. L'augustin Léon avait écrit une *Clavis S. Scripturæ*, Paris, 1705, et Martin Humbelot avait donné *SS. Bibliorum notio generalis seu compendium biblicum*, Paris, 1700. Charles Huré a publié : *Dictionnaire universel de la Bible*, 2 in-fol., Reims, 1715; *Grammaire sacrée*, Paris, 1707; Jacques Félibien, *Pentateuchus historicus* (Josué, Juges, Ruth, I et II Reg.), Paris, 1704. Bernard de Picquigny a édité sa *Triplex expositio epistolarum D. Pauli*, in-fol., Paris, 1703, dont il fit une traduction française en 1706. Dom Calmet a fait un *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 23 in-4°, Paris, 1707-1716; 2° édit., 25 in-4°, Paris, 1714-1720; 3° édit., 9 in-fol., Paris, 1724-1726; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Juifs*, 2 in-4°, Paris, 1718; *Histoire de la vie et des miracles de Jésus-Christ*, Paris, 1720; Nancy, 1728; *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 2 in-fol., Paris, 1719, avec un *Supplément*, 2 in-fol., Paris, 1728; 2° édit., 4 in-fol., Paris, 1730; *Dissertations qui peuvent servir de prolegomènes sur l'Écriture sainte*, 3 in-4°, Paris, 1720; *Nouvelles dissertations importantes et curieuses*, etc., Paris, 1720. L'oratorien Louis de Carrières a fait aussi un *Commentaire littéral, inséré dans la traduction française de la Bible*, 22 in-12, Paris et Reims, 1701-1716; réédité par l'abbé de Vence, Nancy, 1738-1741, d'où les éditions postérieures ont pris le nom de *Bible de Vence*. L'abbé de Vence avait composé lui-même une *Analyse et des dissertations sur l'Ancien Testament*, 6 in-12, Nancy, 1741-1743, et une *Explication des Psaumes*, 2 vol., Nancy, 1748. Laurent Daniel avait donné une *Analyse des Proverbes et de l'Ecclésiaste*, Paris, 1702; de *Job*, Lyon, 1710; Ménard une *Paraphrase sur le livre de l'Ecclésiastique*, Paris, 1710; Corbière, *Les psaumes et les cantiques paraphrasés sur l'hébreu avec des réflexions*, 2 in-12, Paris, 1712. Louis Roger avait écrit : *Dissert. II critico-theologicæ* (sur I Joa., v, 7, et Is., vii, 14), Paris, 1713. Nicolas Toynard fit une *Evangeliorum harmonia græco-latina*, Paris, 1707, 1709. Jacques Lelong édita sa *Bibliothèque sacrée*, 2 in-8°, Paris, 1709; 2 in-fol., Paris, 1723. Le P. Souciet fit un *Recueil de dissertations critiques*, Paris, 1712. Le P. Lallemand publia ses *Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament*, 12 in-12, Paris, 1713-1725. Le P. Berruyer s'est rendu célèbre par son *Histoire du peuple de Dieu*, 8 in-4°, Paris, 1728. Le P. Neuville annota *Le livre de Tobie*, Paris, 1723, et *Le livre de Judith*, Paris, 1728. J. Martin proposa des *Explications de plusieurs textes de l'Écriture*, 2 in-4°, Paris, 1730. Le P. Hardouin a paraphrasé l'Ecclésiaste (1729), le livre de Job (1729) et a publié un *Commentarius in Novum Testamentum*, in-fol., Amsterdam,

1741. Pierre Guarin fit une *Grammaire hébraïque et chaldaïque*, 2 in-4°, Paris, 1724, et un *Lexicon hebraicum et chaldæo-biblicum*, 2 in-4°, Paris, 1746. Lesquevin proposa un *Système tiré de l'Écriture sainte sur la durée du monde*, Paris, 1733. Claude Hennequin, édita une *Biblia sacra* annotée, 2 in-fol., 1731; Tournemine, les commentaires de Ménochius, qu'il enrichit de savantes dissertations, 2 in-fol., Paris, 1719.

L'abbé Duguet, dont les travaux bibliques sont énumérés t. iv, col. 1858, par ses *Règles pour l'intelligence de l'Écriture sainte*, Paris, 1716, fournit occasion à la question du figurisme. Voir t. v, col. 2294-2304, et P. Férét, *La faculté de théologie de Paris*, Paris, 1909, t. x, p. 46. Duguet eut pour collaborateur l'abbé d'Asfeld, qui ajouta quelques ouvrages, notamment l'*Explication des livres des Rois et des Paralipomènes*, 3 in-12. Dom Sabatier recueillit et édita les anciennes versions latines de la Bible : *Bibliorum sacrorum versiones antiquæ seu vetus Itala*, 3 in-fol., Reims, 1743-1749. Foinard composa : *La clef des Psaumes*, Paris, 1741; *Les Psaumes dans l'ordre historique*, Paris, 1742; Bellenger : *Liber psalmodum*, Paris, 1727, et Pluche : *Harmonie des Psaumes et de l'Évangile*, Paris, 1765. Guillaume de Villefroy écrivit seize *Lettres à ses élèves pour servir d'introduction à l'intelligence des saintes Écritures*, 2 in-12, Paris, 1751-1754. J.-B. Ladvoat soutint dans une *Lettre*, Caen, 1766, que le texte hébreu n'était pas partout sain et sauf. Dom Poncet fournit de *Nouveaux éclaircissements sur l'origine du Pentateuque des Samaritains*, Paris, 1760. L'abbé Clémence démontra contre Voltaire *L'authenticité des livres tant du N. que de l'A. T.*, 1782; *Défense des livres saints de l'A. T.*, 1768; *Caractères du Messie vérifiés en Jésus-Christ de Nazareth*, 2 in-8°, Paris, 1776. Le P. Houbigant donna l'édition corrigée de la *Biblia hebraica*, 4 in-fol., Paris, 1754. Contant la Molette expliqua la Genèse (3 in-12, 1777), l'Exode (3 in-12, 1780), le Lévitique (2 in-12, 1785), les Psaumes (4 in-12, 1781), fit un *Essai sur l'Écriture sainte*, 1775; une *Nouvelle méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Écriture sainte*, 2 in-12, 1777. L'oratorien Bertier écrivit *l'Histoire des premiers temps du monde, prouvée par l'accord de la physique avec la Genèse*, Paris, 1778, 1784. Le capucin Louis de Foix publia : *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des livres prophétiques et spécialement des Psaumes*, 16 in-12, Paris, 1755-1764; une traduction latine et française des Psaumes sur l'hébreu, 1762; *Essai sur le livre de Job*, 2 in-12, Paris, 1768; *L'Ecclésiaste de Salomon*, 1771; *Les prophéties d'Habacuc*, 2 in-12, 1775; *Les prophéties de Jérémie*, 6 in-12, 1780; *Les prophéties de Baruch*, 1788. Bauduer traduisit et commenta les Psaumes, 2 in-12, Paris, 1785, et l'Ecclésiaste. Dom Ansart fit : *Expositio in Canticum canticorum Salomonis*, Paris, 1771. Alexandre Clément de Boissy publia : *Abrégé et concorde des livres de la Sagesse*, Paris, 1767; *Manuel des saintes Écritures*, 3 in-12, 1789. Le P. de Ligny composa : *Histoire de la vie de N.-S. Jésus-Christ*, 3 in-8°, Avignon, 1774; *Histoire des Actes des apôtres*, Paris, 1824. Sur Duvoisin, voir t. iv, col. 1975. Le capucin Joly écrivit dix-sept *Lettres sur divers sujets importants de la géographie sacrée et de l'histoire sainte*, Paris, 1774, qui augmentées formèrent : *La géographie sacrée*, 1784; il publia un *Atlas sur la géographie sacrée et sur l'histoire sainte*, avec de nouvelles lettres, 1786, 1801.

6° *Patrologie*. — Sur les travaux des bénédictins, voir t. ii, col. 623-624. Mangeant, qui avait édité Fulgence de Ruspe, en 1684, édita saint Prosper en 1711. Michel Le Quien fit l'édition de saint Jean Damascène, 2 in-fol., Paris, 1712, et Denys de Sainte-Marthe celle de saint Grégoire le Grand, 4 in-fol., Paris, 1705. Nicolas Gervaise écrivit *l'Histoire de Boèce avec l'ana-*

lyse de tous ses ouvrages, des notes et dissertations historiques et théologiques, 2 in-12, Paris, 1715. Pierre Joseph de Tricalet publia une *Bibliothèque portative des Pères de l'Église*, 9 in-8°, Paris, 1758-1762. L'abbé Goujet continua la *Bibliothèque des écrivains ecclésiastiques* de Dupin, 3 in-8°, Paris, 1736, 1737.

7° Histoire. — Rappelons seulement aussi les *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique* du carme Honoré de Sainte-Marie, l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, voir col. 23-24, les travaux de Noël Alexandre, voir t. I, col. 770-771; l'*Histoire de l'Église* de Timoléon de Choisy, 11 in-4°, Paris, 1703-1721, le *Gallia christiana*, commencé par Denys de Sainte-Marthe, 13 in-fol., Paris, 1715-1785, l'*Histoire de l'Église gallicane* du jésuite Longueval, 18 in-4°, Paris, 1730-1749, l'*Histoire littéraire de la France*, commencée par dom Brial et continuée de nos jours encore, le *Recueil des historiens de la Gaule et de la France* de dom Bouquet, l'*Art de vérifier les dates* de dom Clémencet, enfin l'*Histoire de l'Église* de Bérault-Bercastel. Ces ouvrages de mérite différent honorent le XVIII^e siècle.

VI. AU XIX^e ET AU XX^e SIÈCLE. — Le XIX^e siècle à ses débuts ne put être en France qu'une restauration de la religion et de l'Église, presque détruites par la Révolution. L'enseignement élémentaire des sciences ecclésiastiques fut repris dans les séminaires qui se rouvrirent, mais il tendait à former des prêtres de paroisse plutôt que des savants de profession. Les ordres religieux ne rentrèrent chez nous que vers la seconde moitié du siècle. L'État finit bien par rétablir des facultés de théologie à Paris, à Aix, à Bordeaux, à Lyon et à Rouen, mais parce qu'elles ne reçurent pas du souverain pontife l'institution canonique, ces facultés ne recrutèrent pas beaucoup d'élèves et n'exercèrent qu'une influence restreinte sur le rehaussement des études. La décadence théologique, constatée au XVIII^e siècle en France, s'accrut durant la première moitié du XIX^e. Il y eut bien, sous l'influence de l'école menaisienne d'abord et plus tard encore, quelque réveil d'activité. Il fallut attendre la liberté de l'enseignement supérieur, accordée aux catholiques en 1875, et l'institution des universités ou instituts catholiques à Paris, à Angers, à Lille, à Lyon, à Toulouse et un instant à Poitiers, pour produire une rénovation réelle et efficace de l'enseignement théologique. Sous l'influence des nouvelles facultés de théologie, toutes les branches de la science ecclésiastique ont été rajeunies, fortifiées et développées et elles ont porté déjà de nombreux fruits, gages de prochaines récoltes plus abondantes encore, une fois qu'auront été vaincues les difficultés créées au recrutement et à la vitalité du clergé par la loi de séparation. Nous allons constater cette heureuse résurrection, succédant à une trop longue décadence.

1° Dogmatique. — Au sortir de la Révolution française, le lazariste Brunet produisait des *Elementa theologie*, 5 in-4°, Rome, 1801-1804. Voir t. II, col. 1147. Dans la plupart des séminaires reconstitués on enseignait le manuel de Bailly, *ibid.*, col. 37, ou les *Institutiones theologicæ* de Toulouse, rééditées par Vieuille, 6 in-12, Toulouse, 1826-1827. En 1818, on réimprimait à Rouen les *Prælectiones* de Baston et de Tuvache. Claude Madeleine de la Myre éditait ses *Prælectiones theologicæ*, in-12, Le Mans, 1820. J.-B. Bouvier donna des *Institutiones theologicæ*, 8 in-12, Le Mans, 1834, qui, après la condamnation de Bailly, furent adoptées dans la plupart des séminaires français. Voir t. II, col. 1117-1119. L'abbé Gousset, qui avait réédité les *Conférences d'Angers*, 26 vol., Besançon, 1823; 16 in-8°, Paris, 1829, et qui avait annoté le *Dictionnaire* de Bergier, 8 in-8°, Besançon, 1838, publia en français une courte *Théologie*

dogmatique, 2 in-8°, Paris, 1848. L'abbé Migne avait réédité de nombreux traités anciens dans son *Cursus completus theologie*, 28 in-4°, Paris, 1840-1845. L'abbé Martinet publiait ses *Institutiones theologicæ*, 8 in-8°, 1859. Lequette rééditait la *Somme* de Billuart, 8 in-4°, Arras, 1865-1872, et un peu plus tard aussi l'abbé Écalle, 6 in-16, Paris, 1884-1890. F. Lebrethon, qui avait publié une *Petite Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin, 1861-1863, avec des notes, 4 in-8°, 1866-1867, donna une *Theologia seminariorum*, 5 in-32, 1873. Fraignier éditait deux fascicules *De locis theologicis*, Paris, 1854, 1856 et *De expositione theologica*, *ibid.*, 1856. Les sulpiciens, qui tenaient beaucoup de séminaires, firent plusieurs manuels. Vincent, qui avait composé un *De vera religione*, Paris, 1858, et un *De vera Ecclesia*, Paris, 1862, présenta un *Compendium universæ theologiæ*, 6 vol., Paris et Lyon, 1867, 1869. Thibaut en donna une 2^e édition corrigée en 1875; 3^e édit., 1882-1883; la 4^e édition, de 1886, fut connue sous le nom de *Théologie de Clermont*. Voir t. V, col. 2181-2183. Renaudet éditait ses *Theologiæ dogmaticæ elementa*, 2 in-12, Paris, 1866. Bonal retoucha et publia sous son nom la *Théologie de Toulouse*. Tissonnier écrivit un bon *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 4 vol., Nîmes, 1873. Mgr Dubillard a publié ses *Prælectiones dogmaticæ*, 4 in-8°, Paris, 1884. Mgr Nègre a édité un *Cursus theologiæ dogmaticæ*, 4 in-8°, Mende, 1896. Ces manuels, qui ont été suivis dans les séminaires, sont maintenant remplacés par celui de M. Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ fundamentalis*, 2 vol., *specialis*, 2 vol., *moralis et pastoralis*, 3 vol. (13 éditions). Le *Dictionnaire* de Bergier avait été revu successivement par les abbés Doney, Pierrot et Lenoir. La *Science sacrée* de Berseaux, 10 in-12, Nancy, 1864-1865, est un traité complet de théologie dogmatique. Voir t. II, col. 793. F. Perriot, de Langres, a publié aussi des *Prælectiones theologicæ*, 7 in-8°, 1876-1886. Léon Gaillot a résumé la théologie dogmatique et morale : *Catechismus ad clericos juniores theologicus*, 12 fasc. in-12, Paris, 1906-1908. Le P. Jules Souben a composé une *Nouvelle théologie dogmatique*, 9 fasc. in-8°, Paris, 1903-1906; le P. Pègues, O. P., publie un *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas*, 7 in-8°, Toulouse, 1906-1912. On a réédité les *Theologiæ dogmaticæ elementa* du P. Prevel (de Picpus), 3^e édit., 2 in-8°, Paris, 1912.

A côté de ces ouvrages élémentaires, comprenant presque tous la théologie dogmatique et morale, il faut signaler quelques traités particuliers. L'abbé Gridel fit imprimer un 1^{er} vol. d'*Elementa theologiæ*, traitant *De divinitate religionis et de vera Christi Ecclesia*, Paris, 1843, dont il détruisit presque tous les exemplaires. Mgr Ginoulhiac écrivit l'*Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, 2 in-8°, Paris, 1852; 3 in-8°, Paris, 1862. Le P. Hilaire de Paris, capucin, avait commencé une *Theologia universalis*, dont il ne parut que 2 in-8°, Lyon, 1870. Le sulpicien Brugère donna deux traités : *De vera religione*, Paris, 1873; *De Ecclesia Christi*, Paris, 1873. Voir t. II, col. 1144. Les mêmes traités furent rédigés par A. Leboucher : *De Ecclesia Christi*, in-12, Paris, 1877; *De vera religione*, 1880. Jules Didot avait entrepris en français et sur un plan nouveau un *Cours de théologie catholique*. Dans la partie dogmatique, il n'a paru que la *Logique surnaturelle objective*, Lille, 1891; la *Logique surnaturelle subjective*, Lille, 1892. Nous pouvons revendiquer pour la France les beaux traités que le P. Billot a professés au Collège romain : *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Rome, 1903; *De sacra traditione contra novam hæresim evolutionismi*, Rome, 1904; *De Ecclesia Christi*, 2^e édit., Rome, 1903; *De Deo uno et trino*, Rome, 1902; *De Verbo incarnato*, 3^e édit., Rome, 1900; *De Ecclesiæ sacramentis*, 2 vol.,

Rome, 1900, 1901; *De virtutibus infusis*, Rome, 1901; *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*, 3^e édit., Rome, 1900; *Quæstiones de novissimis*, 2^e édit., Rome, 1903.

Les études sur des questions particulières de théologie ont été assez nombreuses. Sur les traités préliminaires de la théologie, J. V. Bainvel, *De Scriptura sacra*, Paris, 1910; *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905; A. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, Paris, 1908; *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; A. de la Barre, *La vie du dogme*, Paris, 1898; V. Ermoni, *La primauté de l'évêque de Rome dans les trois premiers siècles*, Paris, 1903; Th. Calmes, *Qu'est-ce que l'Écriture sainte?* Paris, 1899. Au sujet du pape, de son infailibilité et de son pouvoir temporel, parurent différents écrits, dont quelques-uns sont de caractère polémique, à l'occasion du concile du Vatican. Mgr Maret ayant publié : *Du concile général et de la paix religieuse*, 2 vol., Paris, 1869, dom Guéranger lui répliqua : *De la monarchie pontificale*, Paris, 1870, et Mgr Maret défendit son ouvrage dans *Le pape et les évêques*, Paris, 1870. Il fut attaqué par Constant, *L'infailibilité du pape et le dernier des gallicans*, Lyon, 1870, qui avait déjà écrit : *L'histoire et l'infailibilité des papes*, 2 in-8°, Lyon, 1859. Le P. Montrouzier publia *Le catéchisme de l'infailibilité du pape*, Arras, 1870. Mgr de la Tour d'Auvergne éditait : *La tradition catholique sur l'infailibilité pontificale*, 2 in-8°, Paris, 1875-1877. Dom Gréa traita *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1885; Mgr H. Sauvé écrivit : *Le pape et le concile du Vatican*, Laval, 1890. Mgr Hugonin donna à Bayeux des *Études philosophiques sur la première constitution dogmatique du Vatican*, Laval, 1890. L'abbé Vacant, qui avait fait ses thèses de licence et de doctorat : *De certitudine iudicii quo assentitur existentie revelationis*, Nancy, 1878; *De naturali cognitione Dei*, Nancy et Paris, 1879, et qui avait publié : *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, a fait paraître ses *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican* (la constitution *Dei Filius* seule), 2 in-8°, Paris, 1895. Le P. Dublanchy a fait sa thèse de doctorat sur l'axiome : *Extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895. Mgr Batiffol a étudié *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909. J. Turmel a écrit : *L'histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1908 (à l'Index). M. Bainvel a fait une courte étude : « Hors de l'Église, pas de salut. » *Dogme et théologie*, Paris, 1913. M. Quilliet a pris pour thèse : *De civilis potestatis origine theoria catholica*, Lille, 1893.

Sur Dieu et la Trinité, nous avons : *L'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1890, de l'abbé de Broglie; *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* du P. de Régnon, 4 in-8°, Paris, 1892-1898; *Les origines du dogme de la Trinité*, par J. Lebreton, Paris, 1910; H. Couget, *La sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, 2 in-12, Paris, 1905; C. Quévieux, *La Trinité et la vie éternelle*, Paris, 1907. Le P. Hugon, O. P., a exposé *Le mystère de la très sainte Trinité*, Paris, 1912. Mgr Gaume avait publié son *Traité du Saint-Esprit*, 2 in-8°, 1864. Le P. Pesnelle a écrit : *Le dogme de la création et la science contemporaine*, Paris, 1891. Le P. de Régnon avait publié : *Baïnes et Molina*, Paris, 1883; *Bannésianisme et molinisme*, 1890. Le P. Gayraud lui opposa : *Providencia et libre arbitre selon saint Thomas*, Toulouse, 1890, 1892; mais quand il eut quitté l'ordre de Saint-Dominique, il modifia son sentiment : *Saint Thomas et le prédéterminisme*, Paris, 1895. Lesserteur, *S. Thomas et le thomisme*, Paris, 1883, soutint que le docteur angélique n'enseignait pas la prédestination ante prævisa merita. J. Siméon a traité de *La prescience divine et de la liberté humaine*, Paris, 1909.

Sur l'incarnation nous devons à Mgr Landriot *Le Christ de la tradition*, 2 in-12, Autun, 1865. Le P. Corne, oblat, a écrit : *Le mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 5 in-8°, Paris, 1892-1896. Minjard a publié ses études doctrinales et apologétiques sur Jésus-Christ, le Verbe incarné, sous le titre : *L'Homme-Dieu*, 4 in-8°, Paris, 1900. Le 1^{er} vol. des *Leçons de théologie* de M. Labauche traite de Dieu, de la sainte Trinité, du Verbe incarné et du Christ rédempteur, Paris, 1910. Le P. Villard a étudié *L'incarnation d'après saint Thomas*, Paris, 1908. Le P. Terrien avait composé : *S. Thomæ Aquinatis O. P. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei humanitate amplissima declaratio*, Paris (1894). Le P. Schwalm a étudié : *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910. Couget a prouvé *La divinité de Jésus-Christ d'après la catéchèse apostolique et l'enseignement de Paul*, 2 in-12, Paris, 1906. Guittou avait écrit : *L'homme relevé de sa chute ou essai sur le péché originel et les fruits de la rédemption*, 2 in-8°, 1854. L'abbé Rivière a traité au point de vue historique : *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905. J. Grimal a étudié : *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1908. Le P. Terrien s'est occupé de *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1893, ainsi que M. Bainvel, Paris, 1906, et Baruteil a pris pour thèse : *Genesis cultus sacratiss. Cordis Jesu*, Paris, s. d. (1903). Le P. F. Anizan s'est posé la question : *Qu'est-ce donc que le Sacré-Cœur?* 1911.

Sur la grâce, Rohrbacher a publié : *De la grâce et de la nature*, Besançon, 1838; son collègue, l'abbé Gridel, *L'ordre surnaturel et divin*, Nancy, 1847; *La déification de l'homme*, 2 vol., Lyon, 1861; l'abbé Cros, *Études sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel*, 1861; le P. Matignon, *Question du surnaturel*, 1861, 1863; l'abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, 3 vol., Paris, 1878-1883; le P. Terrien, *La grâce et la gloire*, 2 in-12, Paris, 1897; A. Gaillard, *Études sur l'histoire de la doctrine de la grâce depuis S. Augustin*, Paris, 1897; Bellamy, *La vie surnaturelle*, Paris, 1891, 1896; J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903; B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1898, 1900; L. Hubert, *Thèses de gratia sanctificante*, Paris, 1902; H. Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, Paris, 1908.

M. Mérit a étudié : *La foi, sa nature, ses principaux caractères et sa nécessité*, Tours, 1880; l'abbé Méric, *La chute originelle et la responsabilité humaine*, Paris, 1885; X. Le Bachelet, *Le péché originel dans Adam et dans ses descendants*, Paris, 1900; S. Chanvillard, *Le péché originel*, Paris, 1910; L. Labauche, *Leçons de théologie, L'homme*, Paris, 1908; F. Mallet, *Qu'est-ce que la foi?* Paris, 1907; P. Charles (pseudonyme). *La foi*, Paris, 1909; V. Ermoni, *Histoire du credo, Le symbole des apôtres*, Paris, 1903; J. V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1909; Gayraud, *La foi devant la raison*, Paris, 1907.

Sur la sainte Vierge, nous pouvons citer les ouvrages suivants : P. Terrien, *La mère de Dieu*, 2 in-8°, Paris, 1894-1900; Marie, mère des hommes, 2 in-8°, Paris, 1899-1902; P. Hugon, *La mère de la divine grâce*, Paris, 1904; R. de la Broise, *La sainte Vierge*, Paris, 1904; Dubosc de Pesquidoux, *L'immaculée conception, Histoire d'un dogme*, 2 in-8°, Paris, 1898; X. Le Bachelet, *L'immaculée conception*, 2 in-12, Paris, 1903; dom Renaudin, *L'assomption de la sainte Vierge*, Paris, 1907; *De la définition dogmatique de l'assomption*, Angers, 1900; A. Lémann, *La Vierge et l'Emmanuel*, Paris, Lyon, 1904; P. Bourgeois, *La Vierge Marie, mystères de sa prédestination et de sa vie*, Paris, 1908; E. Neubert, *Marie dans l'Église antécédente*, Paris, 1908; A. Largent, *La maternité adoptive de la très sainte Vierge*, Paris, 1909.

Sur les sacrements, abbé de Bellevue, *La grâce sacramentelle, ou effet propre des divers sacrements*, Paris, 1899; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, 2 in-8°, Paris, 1881-1882; Didiot, *Morts sans baptême*, Lille, 1896; V. Ermoni, *Le baptême dans l'Église primitive*, Paris, 1904; E. Vacandard, *La pénitence publique dans l'Église primitive*, Paris, 1903; *La confession sacramentelle dans l'Église primitive*, Paris, 1903; Mgr Battifol, *Les origines de la pénitence*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 1^{re} série, Paris, 1902; P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire*, Paris, 1903; Mgr Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, 1829; Aubert, *Traité de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Lyon, 1856; P. J. Eyraud, *La divine eucharistie*, 4 vol., Paris, 1872-1878; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, 2 in-8°, Paris, 1885-1886; Mgr Rosset, *De sacramento eucharistiæ*, Chambéry, 1875; Constant, *Le mystère de l'eucharistie*, Paris, 1897; le P. Bonaventure, *L'eucharistie et le mystère du Christ d'après l'Écriture et la tradition*, Paris, 1894; Breton, *La messe*, Paris, 1904; Constant, *Le mystère de l'eucharistie*, Paris, 1898; Mgr Béguinot, *La très sainte eucharistie des douze premiers siècles*, 2 vol., Paris, 1903; P. Battifol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1905; L. Labauche, *Lettres à un étudiant sur la sainte eucharistie*, Paris, 1912; J.-A. Chollet, *La doctrine de l'eucharistie chez les scolastiques*, Paris, 1904; A. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine*, Paris, Lyon, 1894; A. Levatois, *De essentia sacrosanti missæ sacrificii*, Reims, 1901; L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907; V. Ermoni, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1903; Mgr Rosset, *De sacramento matrimonii*, 6 in-8°, 1895-1896.

Sur les fins dernières, Brinquant, *La résurrection de la chair et les qualités du corps des élus*, Paris, 1894; L. Brémond, *L'enfer devant la critique*, Paris, 1897; *La conception catholique de l'enfer*, Paris, 1899; A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912; C. Chauvin, *Le purgatoire*, Paris, 1901; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2 in-8°, Paris, 1912; Laxenaire, *L'au-delà ou la vie future d'après la foi et la science*, Paris, 1897; Thomas, *La fin du monde d'après la foi et la science*, Paris, 1898; C. de Kirwan, *Comment peut finir l'univers d'après la science et d'après la Bible*, Paris, 1899.

M. J. Tixeront nous a donné une *Histoire des dogmes*, 3 in-12, comprenant, le 1^{er}, la théologie anténicéenne (1905), le 1^{er}, allant de saint Athanase à saint Augustin (1909), et le 1^{er}, la fin de l'âge patristique (1912). La *Bibliothèque de théologie historique* a déjà publié : J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904; du concile de Trente au concile de Vatican, Paris, 1906; J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris, 1904; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906; J. de la Serrière, *La théologie de Bellarmine*, Paris, 1908. Joignons-y la thèse de G. Bardy, *Didyme l'Aveugle. Essai de théologie historique*, Paris, 1910; J. Martin, *Pétau*, Paris, 1910; Thomassin, Paris, 1911; Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 in-8°, Paris, 1911; A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911.

2^o Apologétique. — Il y eut, en France, peu de polémique contre les protestants ou les jansénistes. Nous citerons seulement en ce genre contre les protestants : N. Jager, *Le protestantisme aux prises avec*

la doctrine catholique, Paris, 1836; Cl.-M. Magnin, *La papauté considérée dans son origine, dans son développement au moyen âge et dans son état actuel avec le protestantisme* (contre Merle d'Aubigné et Bost), Paris, 1841; *Histoire de l'établissement de la Réforme à Genève*, 1844; Mgr Doney, *Les ministres de la réforme peuvent-ils en conscience promettre l'espérance certaine du salut par J.-C. aux peuples de leur communion?* 1852; P. Gautrelet, *La divinité de l'Église catholique démontrée et vengée contre les principales objections du protestantisme*, Clermont, 1854; G. Romain (G. Keszler), *La question protestante jugée par le bon sens, la Bible et les faits*, Paris, 1875; et contre les schismatiques : A. Tilloy, *Les schismatiques démasqués par l'exposition raisonnée de la doctrine catholique sur les projets du schisme*, Paris, 1861; *Essai de conciliation entre l'Église latine et l'Église grecque non unie*, Paris, 1865; *Les Églises orientales dissidentes et l'Église romaine*, Paris, 1890; Mgr Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris, 1896.

Tandis que la théologie proprement dite était négligée au début du XIX^e siècle, l'apologétique fut très cultivée et opéra un grand mouvement d'idées en faveur de la religion catholique pour lutter contre l'incrédulité et l'indifférentisme, qui étaient le triste héritage du siècle précédent. Elle tint la première place dans les préoccupations du clergé français jusqu'à nos jours. Son histoire ayant déjà été exposée à l'art. APOLOGÉTIQUE, nous n'avons qu'à y renvoyer, t. I, col. 1553-1563, ainsi qu'aux art. CHATEAUBRIAND, t. II, col. 2335-2338; BONALD, col. 958-961; BONNETTY, col. 1019-1026; BAUTAIN, col. 481-483. Depuis lors toutefois, on a discuté la notion même de l'apologétique pour mieux en fixer les limites et lui imprimer un caractère scientifique. Voir A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1908; 2^e édit., 1912; art. Apologétique, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1909, t. II, col. 189-251. Voir FONDAMENTALE (Théologie), col. 515 sq. Sur l'apologétique de l'action, voir IMMANENCE (Méthode d').

Nous ajouterons seulement quelques lignes pour signaler l'élan actuellement donné à l'apologétique sur le terrain de l'histoire des religions. Un double effort des catholiques français sur ce point est à noter. Le premier a été l'œuvre de deux hommes, l'abbé de Broglie et l'abbé Peisson, et il n'a pas entraîné l'opinion. L'abbé de Broglie a étudié le premier l'histoire des religions dans sa chaire d'apologétique à l'Institut catholique de Paris et il a publié le plan, puis le résumé de ses cours : *Cours d'histoire des cultes non chrétiens*, Paris, 1881; *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885; *Monothéisme, hénouthéisme, polythéisme*, 2 in-12, Paris, 1905. Voir t. II, col. 1134. L'abbé L. Peisson, qui avait écrit *L'Histoire des religions de l'Extrême-Orient*, Amiens, 1888, avait fondé, en 1889, la *Revue des religions*, qui ne vécut que huit années. Mgr Laouenan, évêque missionnaire, avait publié un ouvrage intitulé : *Du brahmanisme et de ses rapports avec le judaïsme et le christianisme*, 2 in-8°, Pondichéry, 1884, 1887. Le second effort des catholiques est plus vivace et a produit déjà plus de fruits. L'*Orpheus* de Salomon Reinach a éveillé l'attention publique. La chaire d'apologétique a été rétablie à l'Institut catholique de Paris et elle est occupée par différents spécialistes, qui, pour la plupart, ont déjà publié leurs leçons. D'autres ouvrages ont paru encore, et enfin deux manuels différents ont été préparés simultanément. Des conférences faites à l'Institut catholique de Paris ont déjà paru : Mgr A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909; Louis de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire des dogmatiques bouddhiques*, Paris, 1909; A. Roussel, *La religion védique*, Paris, 1901;

Le bouddhisme primitif, Paris, 1911; Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam*, Paris, 1909; Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910. L'analyse de ces conférences et des autres, non encore éditées, a été donnée dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*. D'autres livres étaient publiés encore sur le même sujet : P. Caron, *Confucius, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1902; Ch. Godard, *Le brahmanisme*, Paris, 1900; *Les croyances chinoises et japonaises*, Paris, 1901; *Le fakirisme*, 1900; G. Dottin, *La religion des Celtes*, 1903; Gondal, *Mahomet et son œuvre*, 1900; L. Petit, *Les confréries musulmanes*, 1899; G. Foucart, *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, Paris, 1909; J. Guibert, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*, Paris, 1908; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, s. d. (1908); *La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés*, Paris, 1909; P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e édit., Paris, 1905; *La religion des Perses*, Paris, 1904; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910; V. Ermoni, *La religion de l'Égypte ancienne*, Paris, 1910; L. de la Vallée-Poussin, *Notions sur les religions de l'Inde. Le brahmanisme*, Paris, 1910; *Le védisme*, 2 in-12, Paris, 1909; O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, s. d. (1910); M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, s. d. (1910); A. Baudrillart, *La religion romaine*, Paris, 1905; J. Burrel, *Isis et les Isiaques sous l'empire romain*, Paris, 1911; J. Bricout, *L'histoire des religions et la foi chrétienne*, Paris, 1910; P. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910; P. Lagrange, *Quelques remarques sur l'Orpheus*, Paris, 1910; B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; A. Valensin, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions*, Paris, 1912. Les deux manuels catholiques de l'histoire des religions sont : *Où en est l'histoire des religions?* 2 in-8°, Paris, 1911, sous la direction de J. Bricout avec la collaboration de quatorze spécialistes; *Christus*, Paris, 1912, sous la direction de J. Huby avec la collaboration de quinze auteurs.

3^e *Morale et pastorale*. — La morale enseignée et pratiquée en France était la morale sévère que le jansénisme avait implantée dans ce pays et qui fut peu à peu remplacée par la doctrine de saint Liguori et par le probabilisme. On attaqua le rigorisme d'abord sur la question du prêt à intérêt. Ét. Pagès fit une dissertation *Sur le prêt à intérêt*, Avignon, 1819. Le lazariste L. Figon écrivit : *L'encyclique de Benoît XIV Vix pervenit expliquée par les tribunaux de Rome*, Marseille, 1822. Sur Baronnat, voir t. II, col. 426-427. J.-B. Logeret publia un traité *De justitia et jure ad normam hodierni codicis civilis Galliae*, 2 vol., Paris, 1827. Gousset donna une *Exposition de la doctrine sur le prêt à intérêt*, Paris, 1824; *Le code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, Paris, 1827. Un peu plus tard, il publia : *Justification de la théologie morale du B. A.-M. de Liguori*, 2^e édit., Besançon, 1832. Enfin, il composa lui-même une *Théologie morale*, 1844. Les nouveaux traités de théologie morale s'imprégnaient de plus en plus des principes de saint Alphonse : J.-B.-T. Vernier, *Theologia practica*, 2 in-8°, Besançon, 1828; Neyraguet, *Compendium theologiae moralis* S. Alph. de Liguori, Lyon, 1841; sur Berrmann, voir t. II, col. 746; J.-B. Gury, *Compendium theologiae moralis*, 2 in-18, Lyon et Paris, 1850; Laloux, *De actibus humanis*, 3 in-12, Montpellier, 1862. V. Jaugey a donné les *Praelectiones theologiae moralis ad usum seminarii Lingoniensis*, 4 in-8°, Langres, 1875-1877. Un rédemptoriste français, le P. Cl. Marc a publié : *Institutiones morales alphonsonianae*, 2 in-8°, Rome, 1885. De sa *Morale surnaturelle*, J. Didiot n'a traité que *La morale fondamentale*, Lille, 1896; *La vertu de religion*, 1899. Le traité *De conscientia* du P. R. Beaudoin a été édité après sa mort par le P. Gardeil, Tournai, 1911.

Tanquerey et Quévastre ont donné : *Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Paris, 1912. J.-A. Chollet s'est posé la question : *La morale est-elle une science?* 1907, et M. de la Barre a exposé : *La morale d'après saint Thomas et la théologie scolastique*, Paris, 1911.

Les doctrines gallicanes sur le contrat de mariage et sur le droit du pouvoir civil de porter des empêchements au mariage persévérèrent un certain temps encore au XIX^e siècle. L'ancien oratorien Tabaraud exposa les *Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de mariage, sur le pouvoir d'établir des empêchements dirimants et d'en dispenser*, Paris, 1803. L'évêque de Limoges condamna cet ouvrage et Tabaraud opposa à cette censure : *Droit de la puissance temporelle dans l'Église*, 1818. M. Boyer, de Saint-Sulpice, écrivit contre Tabaraud : *Examen du pouvoir législatif de l'Église sur le mariage*, Paris, 1817. Lesurre publia encore : *De la juridiction de l'Église sur le contrat de mariage considéré comme matière du sacrement*, Paris, 1824; Lyon, 1836. Le P. Martin fit un traité *De matrimonio et potestate ipsum dirimendi Ecclesiae soli exclusive propria*, 2 in-8°, Paris et Lyon, 1844.

D'autres traités de morale furent édités, notamment ceux de M. Carrière, voir t. II, col. 1805. Antoine Rey avait publié : *De matrimonio*, Lyon, 1828; *De justitia et contractibus*, Lyon, 1829, et J.-J. Fraignier : *De lege justitiae contractibus*, Paris, 1853. B. Philipp élabora un *Nouveau dictionnaire de théologie morale*, Paris, 1857, et donna des *Conférences théologiques dogmatiques et morales*, 2 in-8°, 1867. On avait publié du lazariste Fabre : *Théorie et pratique de la communion fréquente et quotidienne*, 2 in-8°, Lyon, 1840. Jacques Valentin a donné : *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Église, sur les sacrements et les péchés capitaux*, 2 in-8°, Lyon, 1836; ... sur les devoirs et les péchés de diverses professions, 2 in-8°, 1841; ... sur les devoirs et les péchés des prêtres, 2 in-8°, 1843; *Le prêtre juge et médecin au tribunal de la pénitence*, 3 in-8°, Lyon, 1845. Mgr Gaume avait composé le *Manuel des confesseurs*, 1838. Dieulin a écrit : *Le bon curé au XIX^e siècle*, Nancy, 1845; 2 in-8°, 1864. M. Bacuez a fait une brochure : *De l'intérêt et de l'usure*, Paris, 1891. Le P. Baudier a publié : *La loi du divorce et la conscience chrétienne*, Paris, 1885. Un professeur de théologie a disserté *Du mensonge proprement dit et du droit à la vérité*, Paris, 1903. Parmi les nombreux ouvrages plus récents, signalons seulement la thèse de L. Chevallier, *De scientia regiminis animarum supernaturalis*, Nancy, 1888; *Histoire des commandements de l'Église*, par A. Villien, Paris, 1909; *La première communion. Histoire et discipline des origines au XX^e siècle*, par M. L. Andrieux, Paris, 1911.

On pourrait citer ici les écrits dans lesquels les catholiques français ont traité des questions sociales, surtout depuis l'encyclique *Rerum novarum*. Qu'il suffise de rappeler la création des *Semaines sociales*, qui s'est répandue de France dans les principaux pays de l'Europe.

4^e *Écriture sainte*. — C'est ici que se fit sentir le plus longtemps notre indigence. En dehors de l'ouvrage de luxe : *Histoire sacrée de l'Ancien et du Nouveau Testament représentée par 614 figures avec des explications tirées des saints Pères*, par de Bassinet, 8 in-8°, Paris, 1804-1806, nous ne trouvons que des œuvres élémentaires : J.-B. l'Écuy, *La Bible de la jeunesse*, 2 in-8°, Paris, 1810; 2^e édit., 1812; J. Couturier, *Histoire de l'Ancien Testament*, 4 in-12, Dijon, 1825; T.-F. Jolly, *Le mémorial de l'Écriture sainte*, 4 in-12, 1825, 1826; G. Gley, *Histoire de notre Sauveur*, 2 in-12, 1819. Eugène de Genoude traduisit la Bible, 23 in-8°, Paris, 1820-1824, et publia *La vie*

de Jésus-Christ et de ses apôtres, 2 in-8°, Paris, 1836. Dupin écrivit : *Jésus devant Caïphe et Pilate*, Paris, 1828. Le juif converti David Paul Drach fit une nouvelle édition de la *Bible de Vence*, 27 in-8°, Paris, 1827-1833; il traduisit en latin le dictionnaire hébreu de Gésenius : *Catholicum lexicon hebraicum et chaldaicum in V. T. libros*, Paris, 1848. L'abbé Sionnet publia *La sainte Bible expliquée et commentée*, 17 in-8°, Paris, 1840 sq. (texte de la Vulgate, paraphrase du P. de Carrières et notes). L'abbé Jager avait édité le texte grec des Septante, 2 in-8°, Paris, 1839; le texte grec du Nouveau Testament (avec Tischendorf), Paris, 1842; *La sainte Bible*, 3 in-8°, Paris, 1838-1844. L'abbé Aubert traita *De l'authenticité des Livres saints*, 2^e édit., Lyon, 1844; l'abbé de Jessé écrivit une *Histoire de N. S. J.-C. et de ses apôtres*, 2 in-8°, Paris, 1844. Gimarey traduisit la Bible de d'Allioi, 10 in-8°, Paris, 1854, et le *Théâtre des saintes Écritures* de Gratz, Paris, 1869. Le P. de Raze compose son *Manuale concordantiarum*, Lyon, 1852. L'abbé Migne avait formé son *Cursus completus Scripturæ sacræ*, 28 in-8°, Paris, 1860-1862. Vivès devait rééditer plus tard les commentaires de Cornille de la Pierre, 21 in-8°, Paris, 1859, avec 3 vol. de supplément, 1861, et une table faite par Péronne, sous le titre : *Memoriale prædicatum*, 2 in-8°, 1863-1864. On vivait ainsi des ouvrages du passé. Rohrbacher avait rédigé une *Petite grammaire hébraïque* pour les élèves du grand séminaire de Nancy. C'est à J.-B. Glaire que revient la meilleure part dans la rénovation des études bibliques en France. En dehors de sa grammaire et de son dictionnaire hébraïques, il publia : *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 6 in-12, Paris, 1836; *Abrégé de l'Introduction*, etc., 2 in-12, 1846, qui devint classique dans les grands séminaires; *La sainte Bible en latin et en français*, 3 in-4°, Paris, 1834; *Le Pentateuque* (traduit sur l'hébreu et annoté), 2 in-8°, Paris, 1835-1837; *Les Livres saints vengés*, 2 in-8°, Paris, 1845; *La sainte Bible selon la Vulgate* (traduction nouvelle), Paris, 1871-1873. Le P. de Valroger avait traduit *l'Introduction aux livres du N. T.*, de Reithmayr, 2 in-8°, Paris, 1861. D'autres cours élémentaires parurent ensuite et furent adoptés dans quelques séminaires : A. Gilly, *Précis d'introduction à l'Écriture sainte*, 3 in-12, Nîmes, 1867; *Notions élémentaires sur l'Écriture sainte*, 1879; C. Samuel, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, 2 in-12, Grenoble, 1873; Drioux, *Nouveau cours d'Écriture sainte*, 2 in-12, Paris, 1875; Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, 3^e édit., 1882; Bacuez, *Questions sur l'Écriture sainte ou programme détaillé*, 2 in-8°, Paris, 1874; Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique ou cours d'Écriture sainte à l'usage des séminaires*, 4 in-12, Paris, 1879-1890; la 13^e et la 14^e édition du Nouveau Testament ont été refondues par A. Brassac, Paris, 1910, 1913. Drioux avait édité *La sainte Bible* (avec des commentaires), 8 in-8°, Paris, 1872, aussi bien que R. Salmon, 1878. A. Arnaud a commenté brièvement *La sainte Bible*, 4 in-8°, Paris, 1881; l'abbé Vivier, 6 vol., 1892-1893, et Petit, d'après dom Calmet, 16 in-8°, Arras, 1889-1904. Pelt a traduit et adapté le manuel allemand de Schoepfer sous le titre : *Histoire de l'Ancien Testament*, 2 in-12, Paris, 1896-1897. Trochon et Lesêtre ont composé une *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte*, 3 in-12, Paris, 1889-1890. E. Jacquier a écrit : *L'histoire des livres du Nouveau Testament*, 4 in-12, Paris, 1904-1908; *Le Nouveau Testament et l'Église chrétienne* (canon et texte), 2 in-12, Paris, 1911-1913.

Les travaux exégétiques furent d'abord bien rares aussi. Le lazariste Viguier traita *De la distinction primitive des psaumes en monologues et dialogues*, Paris, 1806; *Exposition du sens primitif des psaumes*,

2 in-8°, Paris, 1818. Jean-Pierre Agier traduisit aussi les psaumes sur le texte hébreu, 1809, 1818; les prophéties concernant Jésus-Christ, 1819; les prophètes, 9 vol., 1820-1822, et commenta l'Apocalypse, 2 vol., 1823. Marcel de Serres traita *De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*, Paris, 1838; *De la création de la terre et des corps célestes*, 1842. H. Laurens traduisit *Job et les psaumes*, Paris, 1839. M. de Bovet donna : *Esprit de l'Apocalypse*, Paris, 1840. Le comte de Laborde fit le *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, in-fol., Paris, 1842. Maupied étudia en Sorbonne *Dieu, l'homme et le monde dans les trois premiers chapitres de la Genèse*, 3 in-8°, Paris, 1845-1849; il commenta les premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc et fit concorder les deux généalogies de N.-S., 1856. Plantier envisagea au point de vue littéraire *Les poètes bibliques*, Paris, 1842; 3^e édit., 1881. Padé mit les psaumes à la portée des fidèles, 2 in-8°, Paris, 1858. Moglia publia un *Essai sur le livre de Job et sur les prophéties relatives aux derniers temps*, 2 in-8°, 1865. Le P. Gratry commenta l'Évangile de saint Matthieu, 2 in-8°, Paris, 1863-1865. Des travaux du savant sulpicien Le Hir il n'a paru que ses *Études bibliques*, 2 in-8°, Paris, 1869; *Le livre de Job*, Paris, 1873; *Les Psaumes*, Paris, 1876; *Les trois grands prophètes* (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel), Paris, 1876; *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1883 (dans la *Sainte Bible* de Lethielleux); tous ces ouvrages ont été édités par Grandvaux.

Les premiers indices d'une réelle rénovation dans l'étude de la Bible en France furent les ouvrages de M. Vigouroux et l'édition de la *Sainte Bible* chez M. Lethielleux. M. Vigouroux, depuis 1902, un des secrétaires de la Commission biblique, est l'auteur de *La Bible et les découvertes modernes*, 6 in-12, Paris, 1877-1881; 6^e édit., Paris, 1896; *Mélanges bibliques*. *La cosmogonie mosaïque d'après les Pères*, etc., Paris, 1882; *La Bible et la critique* (réponse à M. Renan), Paris, 1883; *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2^e édit., Paris, 1896; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 4 in-8°, Paris, 1885-1890; 5^e édit., 5 in-12, Paris, 1902; *La Bible polyglotte*, 8 in-8°, Paris, 1897-1909; *Dictionnaire de la Bible*, 5 in-fol., Paris, 1891-1912. *La Sainte Bible* a été entreprise par l'abbé Paul Drach, qui a commenté les Épîtres de saint Paul, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse. Ces premiers volumes sont composés sur le plan des *Saintes Bibles* antérieures : texte latin de la Vulgate, version française, notes et introductions un peu plus développées. Les collaborateurs ont progressivement élargi le cadre et ont abouti à fournir un commentaire détaillé des Livres saints. Trochon a donné *l'Introduction générale*, 2 vol., l'Introduction générale aux prophètes, les grands et les petits prophètes, les Nombres et le Deutéronome, l'Exode, le Lévitique; Crelier, la Genèse et les Actes des apôtres; Clair, Josué, les Juges, Ruth, les livres des Rois, les Paralipomènes, Esdras et Néhémie; Gillet, les Machabées, Tobie, Judith, Esther; Lesêtre, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiastique et la Sagesse; Le Hir, le Cantique; Motais, l'Ecclésiaste; Fillion, l'Introduction aux Évangiles, une *Synopsis evangelica* et le commentaire des quatre Évangiles. *Le langage symbolique et le sens spirituel des saintes Écritures* par Le Blanc d'Amboise complète l'Introduction générale; les *Tables générales, chronologiques et analytiques* ont été dressées par Duplessy et Trochon; elles sont précédées du *Thesaurus* de Merz pour servir de table homilétique. On y a joint l'*Atlas géographique et archéologique* d'Ancessy. L'ouvrage forme 40 in-8°, Paris, 1878-1890.

Plusieurs des collaborateurs de cette Bible ont con-

tinué à étudier l'Écriture sainte. Motais avait publié : *Salomon et l'Ecclésiaste*, 2 in-8°, Paris, 1876; *Moïse, la science et l'exégèse*, Paris, 1882; *Le déluge devant la foi, l'Écriture et la science*, Paris, 1885; *L'origine du monde*, éditée par l'abbé Robert, Paris, 1888. M. Filion a publié ses *Essais d'exégèse*, Paris, 1884; *La sainte Bible commentée*, 8 in-8°, Paris, 1888-1904; une *Biblia sacra*, 11° édit., Paris, 1911; *Atlas archéologique de la Bible*, in-4°, 2° édit., Lyon, 1886; *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, in-4°, Lyon, 1894; *Atlas géographique de la Bible*, in-4°, Lyon, 1890; édit. abrégée, Paris, 1894; *Saint Pierre*, Paris, 1906; *Saint Jean l'évangéliste*, Paris, 1907; *L'existence personnelle de Jésus*, Paris, 1909; *L'Évangile mutilé et dénaturé par les rationalistes contemporains*, Paris, 1910; *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, 2 in-12, Paris, 1909-1910; *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1911; *Le nouveau psautier du bréviaire romain*, Paris, 1913. On doit à M. Lesêtre : *N.-S. Jésus-Christ dans son saint Évangile*, Paris, 1892; *La sainte Église au siècle des apôtres*, Paris, 1896; *Le temple de Jérusalem*, Paris, 1912; *Les Psaumes du bréviaire traduits de l'hébreu*, Paris, 1913.

Depuis lors, d'autres critiques et exégètes sont entrés en lice. C. Chauvin a donné : *L'inspiration des divines Écritures*, in-12, Paris, s. d. (1897); *Leçons d'introduction générale, théologique, historique et critique aux divines Écritures*, in-8°, Paris, s. d. (1898); *La Bible, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 in-12, Paris, 1900; *L'enfance du Christ d'après les traditions juives et chrétiennes*, 1901; *Au Golgotha ou les derniers moments de Jésus*, 1901; *Le procès de Jésus-Christ*, 1905; *Jésus-Christ est-il ressuscité?* 1901; *Histoire de l'Antéchrist d'après la Bible et les saints Pères*, Paris, 1901. Mgr Meignan, qui avait publié les *Propphéties messianiques du Pentateuque*, Paris, 1856; *des livres des Rois*, Paris, 1878; *Les Évangiles et la critique*, 1864, 1871; *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, a repris, devenu archevêque et cardinal, ses deux premiers ouvrages sous le titre : *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne. De l'Éden à Moïse*, 1895; *De Moïse à David*, 1896, après les avoir complétés; *David*, 1889; *Salomon*, 1890; *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, 1892; *Le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel*, 1893; *Les derniers prophètes d'Israël*, 1894. L. Richou a étudié *Le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jésus Christ dans les Évangiles*, 3 in-12, 1879-1882.

Les rapports de la Bible avec les sciences et l'histoire ont été souvent étudiés. Moigno a publié *Les splendeurs de la foi, accord parfait de la révélation et de la science, de la foi et de la raison*, 5 in-8°, Paris, 1879-1882; il en fit le résumé, 1880, et il publia avec l'abbé Dessailly, *Les Livres saints et la science*, 1884. A. Arduin écrivit : *La religion en face de la science*, 2 in-8°, Lyon, 1877-1879; 3° édit., 1881; Puech, *Bible et géologie*, 2° édit., Paris, 1883; Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le 1^{er} chapitre de la Genèse*, Paris, 1885; J. Lefebvre, *L'œuvre du quatrième jour de la création selon la Bible et la science*, Rouen, 1881; Jean d'Estienne (C. de Kirwan), *Comment s'est formé l'univers*, Bruxelles, 1881; *Le déluge de Noé et les races prédiluvienne*, 12 in-12, 1899. L'abbé Lambert avait écrit : *Le déluge mosaïque, l'histoire et la géologie*, Paris, 1870. Contre M. Motais, le P. Brucker soutint *L'universalité du déluge*, Bruxelles, 1886, et l'abbé Rambouillet écrivit : *Cain redivivus*, Amiens, 1887. Ch. Robert défendit *La non-universalité du déluge*, Bruxelles, 1887. On s'occupa aussi beaucoup du concordisme et des jours de la création. Thomas publiait : *Les temps primitifs et les origines religieuses d'après la Bible et la science*, 2 in-8°, Paris, 1889. L. Dessailly écrivait : *Le paradis*

terrestre et la race nègre devant la science, Paris, 1893; *L'antiquité de la race humaine*, Paris, 1893; *Concordance parfaite de la chronologie biblique et de la chronologie égyptienne*, 1895. La chronologie biblique était à l'ordre du jour. M. Pannier prenait comme sujet de thèse : *Genealogie biblica*, Lille, 1886. Brevet, *Parallélisme entre la géologie et la Bible*, 2° édit., Paris, 1895; Gombault, *Accord de la Bible et de la science*, Paris, s. d. (1895); B. Colomer, *La Bible et les théories scientifiques*, Paris, 1901; C. de Kirwan, *Bible et science. Terre et ciel*, Paris, 1911.

Cependant, la *Question biblique*, posée par Mgr d'Hulst, en 1893, provoquait l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 octobre 1893 sur l'Écriture sainte, et suscitait des polémiques et des écrits d'inégale valeur. Nommons Mgr Grandclaudé, *La question biblique d'après une nouvelle école d'apologistes chrétiens*, Paris, 1893; l'abbé Magnier, *La question biblique et l'exégèse large*, Paris, 1903. M. Didiot publia son *Traité de la sainte Écriture d'après Sa Sainteté Léon XIII*, Paris, Lille, 1894, et le P. Brucker, ses *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895. La *Question biblique* avait été soulevée par les *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* de François Lenormant, 3 in-8°, Paris, 1880-1884 (inachevé et mis à l'Index), et par quelques articles de M. Loisy. Celui-ci avait présenté comme thèse de doctorat : *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, qui fut attaqué par Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures*, Paris, 1892. M. Loisy fit paraître ensuite : *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, puis dans l'*Enseignement biblique* (1892-1893), outre des chroniques, l'*Histoire du texte et des versions de l'Ancien Testament*, une étude sur *Job*, et le début d'un commentaire sur les *Évangiles synoptiques*. Il devait soulever plus tard à ce sujet de nouveaux débats. Plusieurs évêques adressèrent, à cette seconde phase, des lettres à leur clergé : le cardinal Perraud, Mgr Latty, Mgr Le Camus, *Vraie et fausse exégèse* (1903); *Fausse exégèse, mauvaise théologie* (1904). Les publicistes réfutèrent les nouvelles et fausses idées : P. Bouvier, *L'exégèse de M. Loisy, les doctrines, les procédés*, Paris, 1903; Frémont, *Lettres à l'abbé Loisy*, Paris, 1904; et après la publication du gros commentaire : *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, 1908, il fut réfuté par M. Lepin, *Les théories de M. Loisy, exposé et critique*, Paris, 1908; F. Jubaru, *M. Loisy et la critique des Évangiles*, Paris, s. d. (1908).

Quelques questions générales ont été abordées : L. Méchineau, *L'autorité humaine des Livres saints*, Paris, 1900; F. Prat, *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904; Mgr Landrieux, *L'histoire et les histoires dans la Bible*, Paris, s. d. (1907); V. Ancessy, *L'Égypte et Moïse*, Paris, 1875; V. Ermoni, *La Bible et l'orientalisme. I. La Bible et l'égyptologie. II. La Bible et l'assyriologie. III. La Bible et l'archéologie syrienne*, 3 in-12, Paris, 1903, 1904; le P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, Paris, 1911; A. Paulus, *Les juifs avant le Messie*, 3 in-12, Paris, 1905; *Les juifs et le Messie*, 4 in-12, Paris, 1904; E. Beurlier, *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des apôtres*, 2 in-12, Paris, 1900.

M. J. Viteau s'occupait de la grammaire du Nouveau Testament : *Étude sur le grec du Nouveau Testament. Le verbe : syntaxe des propositions*, Paris, 1893; *Sujet, complément et attribut*, Paris, 1896. E. Douais éditait : *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique*, Paris, 1895. Paulin Martin étudiait : *La Vulgate latine au XIII^e siècle d'après R. Bacon*, 1888; *Le texte parisien de la Vulgate latine*, 1889. L. Salembier écrivait : *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate*, 1890. Une concordance verbale de la Bible a été publiée par les Pères Peultier, Étienne et Gantois, Paris, 1897. J. Deconinck a donné un *Essai sur la chaîne*

de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus, Paris, 1912.

Toutefois, l'activité ne s'épuisait pas en controverses, et il se publiait des études de critique ou des commentaires exégétiques. L'authenticité mosaïque du Pentateuque, qui n'avait été traitée que par Ch. Schœbel dans des articles des *Annales de philosophie chrétienne*, publiés à part, 1871-1875, était abordée par Paulin Martin dans ses cours (lithographiés), professés à l'Institut catholique, 1887-1890, et donnait occasion à la publication de quelques ouvrages : P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, 1888; abbé de Broglie, *Questions bibliques* (ouvrage posthume), édit. Piat, Paris, 1897; L. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1901; F. Prat, *Le code du Sinaï, sa genèse et son évolution*, Paris, 1904; J. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908); E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907.

Nous n'avons encore qu'un petit nombre de commentaires sur les livres de l'Ancien Testament, mais quelques-uns sont excellents. Les Juges ont été expliqués par le P. Lagrange (1903), les livres de Samuel par le P. Dhorme (1901), le livre d'Isaïe, par le P. Condamin (1905), l'Écclesiaste par M. Podechard (1912). Les Psaumes ont été souvent traduits sur l'hébreu (Bertrand, 1857; Mabire, 1868; Crampon, 1876; de Neuilly, 1896; Flament, 1897; B. d'Eyragues, 1904; Pannier, 1908) et plus souvent encore brièvement commentés. E. Philippe a fait une *Introduction au livre des Psaumes*, Paris, 1892. Maunoury les a commentés en latin, 2 in-8°, Paris, 1894. Doublet les a étudiés au point de vue de la prédication, 8° édit., 3 in-12, 1889, et Péronne a formé une *Chaîne d'or sur les Psaumes*, 3 in-8°, Paris, 1879. Mgr de la Bouillerie a appliqué le Cantique à l'eucharistie, et ce chant a été commenté par Brevet (1890) et par le P. Joüon (1909). Domenech a placé *La prophétie de Daniel devant la science et la philosophie de l'histoire*, Lyon, 1875; 2 in-8°, 1896. Fabre d'Envieu a expliqué ce prophète, 3 in-8°, Paris, 1888-1890, et Pilloud a pris comme sujet de thèse : *Daniel et le rationalisme biblique*, 1890. C. Rohart a étudié les oracles des prophètes contre les nations, *De oneribus biblicis contra gentes*, Lille, 1886. Cheminant a expliqué *Les prophéties d'Ézéchiel contre Tyr*, Paris, 1912, et Plessis celles contre l'Égypte, Paris, 1912. Charles Jean a disserté sur *Jérémie, sa politique, sa théologie*, Paris, 1913. J. Touzard, qui est l'auteur d'une *Grammaire hébraïque*, Paris, 1905, a commenté Amos (1909). Le P. Lagrange a décrit *La méthode historique*, surtout à propos de l'A. T., Paris, 1904. L'abbé de Broglie a étudié : *Les prophéties messianiques*, 2 in-12, Paris, 1904, et M. Touzard a traité : *Comment utiliser l'argument prophétique*, 1911.

Les études sur le Nouveau Testament sont plus abondantes. Le P. Fontaine a étudié *Le Nouveau Testament et les origines du christianisme*, Paris, 1890. Il a paru de nombreuses Vies de Jésus : Foisset (1855); Lecanu (1862), Louis Veillot (1864), Michon (1865), Pauvert (1867), Labatut (1883), Fouard (1881), Le Camus (1883, 1901), Didon (1891), Fretté (1892), Pasquier (1907). *L'autorité de l'Évangile* a été établie par H. Wallon, 3° édit., 1887. D'autres études ont paru depuis sur ce sujet : Gondal, *La provenance des Évangiles*, Paris, 1898; P. Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, Paris, 1897; Th. Calmes, *Comment se sont formés les Évangiles*, Paris, 1900; Pasquier, *Les temps évangéliques*, 3 in-8°, Paris, 1904-1905; *La solution du problème synoptique*, Paris, 1911; E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911; M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907; *La valeur historique du quatrième Évangile*, 2 in-12, Paris, 1910; A. Nouvelle, *L'authenticité du quatrième Évan-*

gile et la thèse de M. Loisy, Paris, 1905; C. Chauvin, *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile*, Paris, 1906. F. Dehaut a publié : *L'Évangile expliqué, défendu et médité*, 5 in-8°, Paris, 1864 sq. Doublet a étudié Jésus-Christ en vue de la prédication, 10° édit., 3 in-12, 1888. Mgr Ginoulhiac a expliqué *Le sermon sur la montagne*, 1872. Le P. Ollivier a fait des livres sur *la Passion*, 1891; *les paraboles*, 1892; *les amitiés de Jésus*, 1895; *De Bethléem à Nazareth*, 1905. Le P. Rose a publié de petits commentaires sur saint Matthieu, sur saint Marc, sur saint Luc (1904); des commentaires plus développés ont été rédigés par Girodon sur saint Luc, par Loisy (1903) et le P. Calmes (1904) sur saint Jean, et par le P. Lagrange sur saint Marc (1911); le petit commentaire sur saint Jean a été donné par le P. Calmes (1906). Voir, en outre, P. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2° édit., Paris, 1902; P. Durand, *L'enfance de Jésus*, Paris, 1908; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques*, Paris, 1904; 4° édit., 1910; D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912; Jacquier et Bourchany, *La résurrection de Jésus-Christ. Les miracles évangéliques*, Paris, 1911; E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910. Des concordances ou synopses évangéliques ont été formées par Rambaud (1874, 1898), Méchineau (1895), Azibert (1897), Brassac (1913).

Sur les Actes et les Épîtres des apôtres nous avons à signaler : Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, commencée en 1892, 3 in-12, Paris, 1905; C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, Paris, 1886; *Saint Paul, ses missions*, 1892; *Saint Paul, ses dernières années*, 1897; *Saint Jean et la fin de l'âge apostolique*, 1904; P. Rose, *Les Actes des apôtres* (commentaire), Paris, 1905; E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Actes des apôtres*, Paris, 1908; les Vies de saint Paul de Vidal (2 vol., 1863), de Vix (1879), de Rambaud (1897), de Fretté (1898), les commentaires de Guillemon (2 in-12, 1874), de Mérit (1888), de Maunoury (4 in-8°, Paris, 1878-1882), de Péronne (2 in-8°, Paris, 1882), de Rambaud (2 in-12, 1888), de Boileau (1895), du P. Lemonnier (2 in-12, Paris, 1905), de M. Toussaint (2 in-12, Paris, 1910, 1913); de Ginoulhiac, *Épîtres pastorales*, Paris, 1866; la *Somme de saint Paul* de M. Riche, 1882; la *Théologie de saint Paul*, du P. Prat, 2 in-8°, Paris, 1908, 1912; *Saint Paul étudié au point de vue de la prédication*, par Doublet, 3 in-8°, 1874; *Conversion de saint Paul*, par Bourguine, Paris, 1902; les commentaires de Maunoury sur les Épîtres catholiques (1888), celui du P. Calmes sur ces Épîtres et l'Apocalypse (1905). L'Apocalypse a été étudiée par le P. Calmes devant la tradition et devant la critique, 1905, et a été plus ou moins longuement expliquée par Séverin, par Chauffard (2 in-12, 1888), par J.-B. Duprat (3 in-8°, 1899), qui avait déjà publié : *Les harmonies entre le Cantique des cantiques et l'Apocalypse*, 1891, par Mémain et par le P. Gallois (1898). Citons encore le voyage *Aux sept Églises de l'Apocalypse* de Mgr Le Camus, Paris, 1896.

Le P. J.-B. de Glatigny a examiné *Les commencements du canon dans l'Ancien Testament*, Rome, 1906; le P. Jugie a écrit *L'histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe*, Paris, 1909. Le P. Schwalm a étudié *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910. Le P. Lagrange a fait une solide étude du *Messianisme chez les juifs*, Paris, 1909. Le P. Vincent a publié *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907. Le P. Jaussen a recueilli les *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1903. Les *Conférences de Saint-Étienne de Jérusalem* ont été publiées, 2 in-12, 1910, 1911.

Les apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui avaient été traduits pour la plupart dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, 2 in-4°, Paris, 1856-1858, sont traduits et commentés dans deux collections catholiques. Celle des *Documents pour l'étude de la Bible* comprend déjà : *Le livre d'Hénoch*, par F. Martin, Paris, 1906; *Histoire et Sagesse d'Ahiqar l'Assyrien*, par F. Nau, 1909; *Ascension d'Isaïe*, par E. Tisserant, 1909; *Les Psaumes de Salomon*, par J. Viteau, 1911. Les apocryphes du Nouveau Testament n'ont encore que 2 vol. : *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, par E. Amann, 1910; *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, par L. Vouaux, 1913. Le Protévangile de Jacques, le pseudo-Matthieu, l'Évangile de Thomas et l'Histoire de Joseph le Charpentier ont été traduits par C. Michel et P. Peters, Paris, 1911. L'abbé Variot a fait une thèse sur *Les Évangiles apocryphes*, Paris, 1878, et G. Brunet les avait traduits en 1849. M. Lepin a donné une courte étude comparative entre les Évangiles canoniques et les Évangiles apocryphes, Paris, 1907. Enfin, F. Nau a traduit du syriaque la *Didascalie des douze apôtres*, 2° édit., Paris, 1912.

5° *Patrologie*. — Les recueils pratiques d'ouvrages des saints Pères précédèrent les éditions critiques. Sur les collections de Caillau et de Guillon, voir t. II, col. 1305-1306. Migne entreprit, en 1844, un *Patrologiæ cursus completus*, qui comprend deux séries : la série latine, en 217 in-8°, tous les écrivains latins jusqu'à Innocent III († 1216) avec 4 vol. de tables; la série grecque n'a que 162 in-8° et elle va jusqu'au concile de Florence. Dorothee Scholarius en a dressé la *Κλέξ*, Athènes, 1879, et il avait commencé un *Ταμεῖον*, 1883, qui n'a pas été continué. Cavallera en a publié une Table générale, Paris, 1913. Cet immense recueil reproduit les anciennes éditions, qui sont aujourd'hui en grande partie dépassées, mais il contient une quantité considérable de documents avec des préfaces et des notes, qu'on trouverait difficilement ailleurs. J. Planche, dans l'*Esprit de S. Basile*, de S. Grégoire de Nazianze et de S. Grégoire de Nyse, Paris, 1860, donna un choix des plus beaux morceaux de ces trois orateurs sacrés. J.-F. Rabanis prépara l'édition de saint Paulin de Nole, Bordeaux, 1841, qui fut publiée par F. Soubry, 2 in-8°, Bordeaux, 1853. L'abbé Cruice éditait les *Philosophumena*, Paris, 1860, qu'il attribuait à Origène. J.-B. Pitra, reprenant la succession des bénédictins de Saint-Maur, recueillit des documents inédits, dans *Spicilegium Solesmense*, 4 in-4°, Paris, 1852-1858; *Analecta sacra*, 8 in-4°, 1876-1891; *Analecta novissima*, 2 in-4°, Frascati, 1885-1888. E. Auvray et A. Tougar ont édité la *Parva catechesis* de Théodore Studite, in-4°, Paris, 1891. Mgr Batiffol a édité des *Tractatus Origenis*, Paris, 1900, qui ne sont pas d'Origène. A. Horoy voulut continuer la Patrologie latine de Migne, mais il ne put mettre au jour que 2 vol., sous le titre : *Medii ævi bibliotheca patristica*, Paris, 1879. Migne avait annoncé une *Patrologia orientalis*, qu'il ne put publier. Cette œuvre a été reprise par Mgr Graffin, dans sa *Patrologia syriaca*, 2 in-4°, Paris, 1894, 1907, contenant les œuvres d'Aphraate, et dans sa *Patrologia orientalis* (en collaboration avec M. Nau), comprenant déjà 8 in-8° complets, Paris, 1907-1913, et des parties des volumes suivants. L'abbé Chabot a constitué concurremment avec Guidi, Hyvernat et Carra de Vaux un *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, divisé en 4 séries : écrivains éthiopiens, coptes, syriaques et arabes avec traduction latine : des volumes de chaque série ont déjà paru. MM. Hemmer et Lejay éditent une collection de *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, qui contient déjà 15 in-12 (texte, traduction française, introduction et index).

M. Nau a traduit du syriaque *Le livre d'Héraclide* de Nestorius, Paris, 1910, et le P. Jugie a étudié : *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912.

A côté des éditions de textes se placent des traductions dont nous ne parlerons pas, et des études sur les Pères : Nourrisson, *Les Pères de l'Église latine, leur vie, leurs écrits, leur temps*, 2 in-12, Paris, 1858; *La philosophie de saint Augustin*, 2 in-8°, Paris, 1865; Charpentier, *Tertullien et Apulée*, 1839; *Études sur les Pères de l'Église*, 2 vol., 1853; Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1859; Freppel, voir son article; Collombet, *Histoire de S. Jérôme* (vie, écrits et doctrine), 2 in-8°, 1846-1848; Blampignon, *De S. Cypriano*, Paris, 1862; Bernard, *De S. Ambrosii mediolanensis episcopi vita publica*, 1864; *Les voyages de saint Jérôme*, 1864; E. Fialon, *S. Athanase*, Paris, 1877; *Les Pères de l'Église grecque*, Paris, 1882; Benoît, *Saint Grégoire de Nazianze*, 1877; 2 in-12, 1884; Bayle, *S. Basile*, Avignon, 1878; Clauzier, *S. Grégoire le Grand*, édit. Odelin, Paris, 1886; Vidieu, *S. Denys l'Aréopagite*, Paris, 1888; V. Ermoni, *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina theologica*, Paris, 1895; *S. Jean Chrysostome* (ouvrage posthume), Paris, 1911; Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894; R. Poirel, *De utroque Commonitorio Liricensi* (étude et édition), Nancy, 1895; L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900; J. Martin, *S. Augustin*, Paris, 1901 (collection des *Grands philosophes*). La collection : *La pensée chrétienne*, comprend : *Saint Justin et les apologistes du II^e siècle*, par J. Rivière, 1903; *Saint Irénée*, par A. Dufourcq, 1905; *Tertullien*, par J. Turmel, 1905; *Origène*, par F. Prat, 1907; *Saint Athanase*, par F. Cavallera, 1909; *Saint Jérôme*, par J. Turmel, 1906; *Saint Vincent de Lérins*, par F. Brunetière et P. de Labriolle, 1906; *Saint Damascène*, par V. Ermoni, 1904; *Saint Bernard*, par E. Vacandard, 1904. L. Laguier a exposé *La méthode apologetique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris, s. d. (1905). J. Burel a étudié : *Denys d'Alexandrie et son temps*, Paris, 1911. On a traduit en français la Patrologie d'Alzog et celle de Bardenhever.

6° *Histoire ecclésiastique*. — Il ne peut être question ici que de l'histoire générale de l'Église et de la papauté. Les historiens de l'Église catholique du début du XIX^e siècle tendent à réagir contre l'esprit gallican des historiens français précédents et à détruire les préjugés séculaires de leur Église. Receveur écrivit : *L'histoire de l'Église depuis son établissement jusqu'au pontificat de Grégoire XVI*, 8 in-8°, Paris, 1840-1847; *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1851. Rohrbacher est franchement ultramontain, et son *Histoire universelle de l'Église catholique*, 29 in-8°, Paris, 1842-1849, bien que mal composée, fut lue dans les grands séminaires et a changé l'esprit du clergé français. Elle a été rééditée et continuée par plusieurs auteurs, Chantrel, Fèvre, Guillaume, dom Chamard. Blanc composa un *Cours d'histoire ecclésiastique à l'usage des séminaires*, divisé par leçons, 2 in-8°, 1845-1851. Le vicomte Claude de Verancourt fit une *Histoire abrégée de l'Église catholique depuis la création jusqu'à nos jours*, 3 in-8°, Versailles, 1867. F. Artaud de Montor donna une *Histoire des souverains pontifes romains*, 8 in-8°, 1842, à laquelle s'ajoutent les histoires de Pie VII, 2 in-8°, 1837, de Léon XII, 2 in-8°, 1843, et de Pie VIII, 1843. Poujoulat écrivit, de son côté, *Histoire des papes depuis S. Pierre jusqu'à la formation du pouvoir temporel*, 2 in-8°, 1862. Le sulpicien Gosselin avait montré le *Pouvoir du pape au moyen âge*, Paris, 1839. L'abbé Jager fit l'*Histoire de l'Église catholique de France... depuis son origine jusqu'au concordat de Pie VII*, 21 in-8°, Paris, 1862-1878; il avait écrit auparavant l'*Histoire de l'Église de France pendant la Révolution*, 3 in-8°, Paris, 1852;

temur et credimus Deum, Dei Filium, ante omnia tempora, sine initio ex Patre genitum, coæternum et consubstantialium, non adoptione, sed genere. Item post pauca, eodem loco, legebatur : Confitemur et credimus eum factum muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia. Ecce serpens inter pomifera paradisi latitans lingua, ut incautos quosque decipiat...

Quod etiam et in sequentibus adjunxistis, in professione Niceni symboli non invenimus dictum, in Christo duas naturas et tres substantias et homo deificus et Deus humanatus. Quid est natura hominis, nisi anima et corpus? vel quid est inter naturam et substantiam, ut tres substantias necesse sit nobis dicere et non magis simpliciter, sicut sancti Patres dixerunt, confiteri Dominum nostrum Jesum Christum Deum verum et verum hominem in una persona? Mansit vero persona Filii in sancta Trinitate, cui personæ humana accessit natura, ut esset et una persona, Deus et homo, non homo deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus : propter unitatem personæ unus Dei Filius, perfectus Deus, perfectus homo.... Consuetudo ecclesiastica solet in Christo duas substantias nominare, Dei videlicet et hominis...

Si ergo Deus verus est, qui de Virgine natus est, quomodo tunc potest adoptivum esse vel servus? Deum enim nequaquam audetis confiteri servum vel adoptivum : et si eum propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, quo factus est Patri obediens usque ad mortem. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 311-313.

Les historiens font remarquer que les actes du concile de Francfort ont été pendant longtemps soustraits à la connaissance du public par la perfidie des hérétiques. Mais, vers la fin du xvi^e siècle, grâce aux recherches de Surius, religieux érudit de l'ordre de Saint-Bruno, ils furent remis au jour. Cette décou-

y avez inséré : « Nous professons et nous croyons que le Fils de Dieu est bien Dieu, engendré de toute éternité, avant tous les temps, sans commencement, coéternel, consubstantiel, non par adoption, mais par nature. » Quelques lignes plus loin, on lisait aussi, dans le même passage : « Nous professons et nous croyons que lui-même, né d'une femme, devenu sujet de la loi, n'est pas le Fils de Dieu par génération, mais bien par adoption, non par nature, mais par la grâce. » Voilà le serpent glissé à l'ombre du pommier du paradis : les esprits inattentifs y seraient pris.

...Quant à vos additions ultérieures, nous n'en trouvons pas trace, dans la profession du symbole de Nicée : à savoir que dans le Christ se trouvent deux natures et trois substances, qu'il est homme déifié et Dieu humanisé. De quoi se compose la nature de l'homme, si ce n'est de l'âme et du corps? Qu'est-ce qu'il y a donc entre la nature et la substance, pour nous obliger à affirmer la présence de trois substances et nous empêcher de dire simplement avec les Pères : nous professons que Jésus-Christ Notre-Seigneur est vrai Dieu et vrai homme en une personne? La personne du Fils persiste dans la Trinité : après avoir pris la nature humaine, elle est toujours l'unique personne, Dieu et homme; non pas un homme déifié, et un Dieu humanisé, mais Dieu homme et homme Dieu : en vertu de l'unité de personne, l'unique Fils de Dieu est parfaitement Dieu et parfaitement homme... La tradition ecclésiastique désigne dans le Christ deux substances, celle de Dieu et celle de l'homme.

S'il est donc vrai Dieu, celui qui est né de la Vierge, comment peut-il être adoptif ou esclave? car enfin vous n'oserez jamais affirmer que Dieu est esclave ou adoptif. Et si le prophète l'a qualifié esclave, loin de l'appeler ainsi à raison de sa condition originelle, il ne l'a fait qu'à raison de son obéissance extrême qui l'a poussé à se soumettre à son Père, jusqu'à la mort.

verte avait son importance. En effet, dans le laps de temps que dura la disparition de ces documents, plusieurs théologiens soutinrent publiquement qu'on pouvait appeler le Christ fils adoptif de Dieu *en tant qu'homme* : assertion incompatible avec le décret du concile de Francfort. Néanmoins on ne saurait les qualifier d'hérétiques, car ils ne connaissaient pas les décisions conciliaires, ces documents ayant été soustraits à leur connaissance.

Le texte du concile de Francfort dénonce non seulement la réalité de l'altération de la doctrine par les adoptionnistes, mais développe les bases de l'enseignement traditionnel sur la divinité de Jésus-Christ, comme Dieu fait homme.

II. COMMENTAIRE DOCTRINAL. — 1^o *État de la question.* — D'après le texte même du concile de Francfort, les prélats espagnols n'hésitaient pas à affirmer que Jésus-Christ, comme Dieu, était consubstantiel à son Père, nullement fils adoptif, mais participant à la nature du Père qui l'avait éternellement engendré, *sine initio a Patre genitum...*, *consubstantialium, non adoptive sed genere.* Il s'agit donc du Christ considéré comme homme. En partant de ce point de vue et perdant le concept véritable de l'économie de la rédemption, Arius avait nié la divinité du Sauveur. Nestorius, sans en arriver à une conclusion aussi radicale, imagina dans Jésus-Christ une double personnalité : l'une divine, l'autre humaine. Félix d'Urgel et Élipand ne formulèrent pas ces aberrations, mais elles se trouvaient en germe dans leur proposition, quand ils affirmaient que Jésus-Christ, *comme homme*, était le fils adoptif de Dieu.

Ils ne niaient pas l'unité de la personne du Christ, mais la considéraient à un double point de vue. Ils prétendaient qu'elle était absolument *divine*, comme hypostase de la nature divine, mais *adoptive*, comme hypostase de la nature humaine.

2^o *Doctrine catholique.* — Le concile de Francfort n'a fait que constater ce qu'était l'enseignement traditionnel dans l'Église catholique, lorsqu'il a formulé le principe suivant : l'usage ecclésiastique reconnaît dans le Christ deux substances : la substance divine et la substance humaine... Or, si le fils de la Vierge est vraiment Dieu, comment voulez-vous que ce Dieu soit ou adoptif ou serf?

Il résulte de cette déclaration que Jésus-Christ, *en tant qu'homme*, doit être considéré comme fils naturel et non fils adoptif de Dieu. En effet :

Les textes si nombreux de la sainte Écriture nous représentent toujours le Christ, simplement comme Fils de Dieu, comme éternellement engendré par son Père. Rien n'autorise à substituer à ces déclarations, affirmant communication formelle de la nature divine par le Père au Fils, le concept arbitraire de la filiation adoptive.

Aussi, le pape Adrien et le concile de Francfort prouvent la filiation naturelle du Christ, comme homme, par les textes suivants : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Rom., VIII, 32. Nous savons, ajoute le pontife, qu'il n'a point été livré comme Dieu, mais bien comme vrai homme : c'est celui même qui s'était fait homme que l'apôtre appelle donc le propre Fils de Dieu.

Un peu plus loin, on trouve encore le commentaire identique des paroles de Dieu au baptême et à la transfiguration de Jésus : *Hic est Filius meus dilectus.* Matth., III, 17; XVII, 5. « Sur qui descendit l'Esprit-Saint, sous forme de colombe, sur Dieu ou sur l'homme? ... C'est en tant qu'homme que le Christ reçut le Saint-Esprit lors de cette descente : c'est de ce fils de l'homme, sur lequel descendit l'Esprit-Saint, qui était à la fois Fils de Dieu et de l'homme, que le Père

dit publiquement : 'Voici mon Fils, celui en qui j'ai mis toutes mes complaisances. »

A la suite de ces déclarations, l'immense majorité des théologiens s'est refusée à appliquer au Christ, considéré comme homme, le titre de fils *adoptif*, lui réservant absolument le nom de fils *naturel*.

Afin de mettre en pleine lumière la portée de ces témoignages scripturaux et de nombre d'autres du même genre, faciles à citer, les maîtres de la doctrine y ont ajouté quelques précisions.

Les adversaires prétendaient que ces textes représentent simplement et directement le Verbe divin, revêtu de la nature humaine. Or, nul des adoptianistes n'a contesté que, sous cet aspect, le Christ ne fût bien le *filius naturalis*, celui dont il est dit : *Ego hodie genui te*.

Ce qu'affirment ces derniers, c'est qu'en désignant directement la nature humaine et subsidiairement la personne, le Christ peut et doit être appelé fils adoptif. Les textes de l'Écriture, mis en avant, ne visent pas ce côté de la question. Néanmoins, les théologiens catholiques démontrent qu'à aucun point de vue le Christ ne saurait admettre la qualification de fils adoptif.

En effet, la proposition : le Christ est fils adoptif du Père, en tant qu'homme, peut être prise en plusieurs sens. Elle peut signifier que le Christ était simplement un homme. C'est le blasphème d'Arius, mille fois réprouvé par l'Église. Les adoptianistes ne veulent pas admettre que c'est là une conséquence de leur théorie. Elle peut signifier encore que deux personnalités subsistent dans le Christ : l'une, consubstantielle aux deux autres personnes de la Trinité; l'autre, personne humaine, moralement unie à la divinité. Cette erreur, que propagea Nestorius, détruit foncièrement l'économie de l'Incarnation. Les adoptianistes protestent contre l'assimilation de leur doctrine avec celle de Nestorius. Néanmoins, le pape Adrien écrit à Félix et à Élipand que la proposition est une hérésie renouvelée de Nestorius. Il est certain que, prise *objectivement*, l'affirmation des adoptianistes doit se résoudre dans l'une de ces deux précédentes hérésies. Comment admettre, à la fois, *pour une personne unique*, le titre de fils naturel et de fils adoptif? Cette incompatibilité forme la base de la démonstration rationnelle opposée aux novateurs.

Enfin, la proposition que le Christ en tant qu'homme est fils adoptif de Dieu, peut revêtir la signification suivante. Acceptant la divinité du Verbe incarné contre le système d'Arius, l'unité de personne à l'encontre de Nestorius, les adoptianistes, en un langage imprécis, *incomposito calamo*, disait encore le pape Adrien, affirmaient qu'en tant qu'homme, Jésus-Christ était fils adoptif. Mais, selon l'adage des anciens, *in generalibus, latet dolus*. C'est ici le cas.

Il faut, en effet, distinguer absolument cette affirmation : le Christ, comme homme, est fils adoptif. Si, par cette expression, on veut signifier simplement que le Verbe divin a *adopté* la nature de l'homme, indépendante de sa personnalité, il n'y aurait en cette formule, prise objectivement, qu'une impropriété de langage, une défectuosité verbale, que l'erreur des adoptianistes a fait écarter de la terminologie catholique. Dans ce cas, *adopter* aurait, en réalité, la signification de prendre le corps et l'âme constituant la nature humaine, sans impliquer la *personnalité*. La formule consacrée est que le Verbe divin reste hypostatiquement uni à la nature humaine.

Mais, si la proposition, *le Christ comme homme est fils adoptif de Dieu*, signifie que le rédempteur est tel, parce qu'il a pris une personne humaine, les adoptianistes tombaient logiquement dans les erreurs que rappelaient en termes catégoriques le pape Adrien

et le concile de Francfort. Et certainement, tel paraît être le cas de Félix d'Urgel et d'Élipand de Tolède. La lecture des actes du concile, celle du *Sacrostylabus*, ne permettent pas de doute à ce sujet.

Le théologien Vasquez a toutefois essayé de contester et le point de vue attribué à ces deux hérétiques, et la condamnation qui leur fut infligée. Les subtilités qu'il a produites, ses assertions aventurées, ont été mises à néant. Elles n'ont pas de consistance. En ajoutant aux textes conciliaires les arguments qu'Alcuin fit valoir contre la thèse hétérodoxe, la question reste tranchée au point de vue historique et doctrinal.

Le concile de Francfort s'appuie encore sur la différence de la filiation naturelle et de l'adoption, pour rejeter la formule des adoptianistes. L'*adoption* requiert que l'adopté soit étranger à l'adoptant, de telle sorte que la personne adoptée ne possède, par elle-même, aucun droit à l'héritage de l'adoptant. C'est la conséquence de la définition donnée par les jurisconsultes en cette matière : *Adoptio est gratuita et liberalis assumptio personæ extraneæ ad hæreditatem*.

Dès lors, on n'est pas autorisé à dire que l'humanité du Christ a été adoptée. Car, c'est non la nature, mais bien la *personne* qui est le sujet de l'adoption et qui entre dans les droits d'héritier. Il n'est pas plus licite de dire que la personne du Verbe soit adoptive. Nous l'avons prouvé, la personne adorable du Verbe, loin d'être étrangère au Père, est engendrée par lui, de toute éternité. Elle adhère : a) à la nature divine, non par l'amour ou la grâce, à l'instar des créatures, mais par une génération éternelle, ineffable; b) à la nature humaine, par une union temporaire, dite hypostatique, définitive et spéciale.

Aussi, le concile infère de ce principe cette conclusion, qui devait singulièrement déconcerter les partisans de l'adoptianisme : Si le fils de la Vierge Marie est Dieu, comme vous tenez bien à le proclamer, comment voulez-vous prétendre qu'il est aussi fils adoptif? C'est une contradiction flagrante.

Impossible d'avancer qu'on appelle le Christ fils adoptif, parce qu'on se place au point de vue de la nature humaine. Car, par définition, l'adoption est absolument *personnelle*, comme la filiation elle-même qui suppose la génération complète. Voilà pourquoi on n'appelle pas la nature humaine une fille, un fils; on réserve ce nom au terme complet de la génération, à l'homme. Par conséquent, d'une manière objective, indépendamment des intentions personnelles, affirmer que, comme homme, le Christ est fils adoptif, c'est introduire dans l'économie de l'Incarnation la dualité des personnes ou, du moins, une équivoque intolérable.

3° *Extension du décret conciliaire de Francfort.* — Les théologiens ne se sont pas contentés de puiser dans le décret du concile de Francfort les arguments nécessaires à la réfutation directe de l'erreur de Félix et d'Élipand, et subsidiairement à la condamnation des vieilles aberrations d'Arius, de Nestorius et de leurs adhérents. Ils ont examiné si, dans le texte conciliaire, il n'y avait pas une condamnation absolue, générale de cette affirmation : le Christ, *comme homme*, pourrait être appelé fils adoptif.

Cette question a été posée par des écoles diverses, à l'occasion de certaines thèses d'auteurs catholiques, concluant à la possibilité et à l'orthodoxie de ce théorème, au moyen de certaines distinctions.

Ainsi selon Gabriel Biel, Major et Almain, on pourrait appeler le Christ fils adoptif, eu égard seulement à son humanité. Certainement, disaient-ils, l'humanité dans le Sauveur ne constitue pas la filiation; mais on peut l'appeler *adoptée*. De leur côté, Durand et Scot

voulaient que le Christ, à raison de sa composition divino-humaine, pût être ainsi qualifié.

Il semble, au premier abord, que les définitions du concile de Francfort ne rejettent pas ces locutions. Ayant souci de maintenir l'intégrité doctrinale compromise par les témérités des adoptionnistes, les décrets du synode ne paraissent pas viser les distinctions des auteurs qui croient garantir la doctrine, au moyen de formules réductives. Néanmoins, la grande majorité des théologiens se prononce en sens contraire. Elle établit que, nonobstant la sauvegarde de l'unité de personne et ces précisions, *ut homo, quatenus in humanitate*, le sentiment qui affirme que le Christ est *filis adoptif* paraît réprouvé par le concile de Francfort.

1. Le concile condamne absolument, sans aucune réserve, la formule de l'adoption. *Si verus Deus (Christus) et verus Filius... nequaquam adoptivus; quia adoptivus... non vere natura est Filius*. Le concile s'appuie sur l'incompatibilité des deux termes — adoptif et naturel — dans un même sujet. Si vous admettez, dit-il, que le Christ est fils consubstantiel du Père, jamais, d'aucune façon, *nequaquam*, on ne peut le qualifier de fils adoptif. Il y a contradiction dans les termes. On doit donc déduire logiquement de ce principe que dans aucun sens le qualificatif de fils adoptif ne peut être appliqué à Jésus-Christ.

Le même document conciliaire s'exprime encore ainsi, en termes très décisifs : *Adoptivus siquidem non habet aliam significationem, nisi ut Jesus Christus non sit proprius Filius Dei*. Or, malgré la déclaration du concile, si la qualité d'*adoptif* pouvait être attribuée légitimement au Christ, il résulterait : a) que ce titre, qui d'après ces Pères enlèverait à Jésus la propriété de la filiation naturelle, aurait une autre signification orthodoxe ; b) que le concile, en affirmant le contraire, se serait étrangement trompé. Comment soutenir, par conséquent, la formule : « le Christ, comme homme, est fils adoptif de Dieu » sans heurter violemment la doctrine énoncée par l'assemblée de Francfort ?

La remarquable déclaration suivante du concile achève de jeter une lumière complète sur la portée de ce décret et les conséquences qu'on est en droit d'en tirer contre cette formule, au moins suspecte : *Unitas personarum quæ est in Dei Filio et filio virginis, adoptionis tollit injuriam*. Par conséquent la qualité de personne unique, terminant la nature divine et la nature humaine du Christ, doit interdire toute idée d'adoption. Vouloir employer cette expression serait faire outrage à la personne sacrée du Sauveur. On comprend bien désormais la déclaration radicale et sévère du pape Adrien à ce sujet : *Materia autem causalis perfidiæ inter cætera rejicienda de adoptione Jesu Christi Filii Dei secundum carnem...* Il est impossible de ne pas conclure que toute formule de ce genre est réprouvée d'après les principes développés par le concile.

2. Les raisons scripturaires, produites par la même assemblée, ne peuvent que compléter cette démonstration. En citant ces mémorables paroles de l'Évangile de saint Jean : *Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre*, les Pères du concile ajoutent : « C'est donc le contraire de l'adoption, puisque le *Fils unique engendré du Père* s'est manifesté à nos regards ! Le Christ a donc *pris* et non *adopté* la chair humaine. »

Dans tous les témoignages des Livres saints, qui parlent du Verbe fait chair, soit le pape Adrien, soit les Pères du concile font bien ressortir : a) que la propriété de la filiation consubstantielle est attribuée à l'homme-Dieu ; b) que jamais le titre d'*adopté* ne lui est appliqué, tandis que les anges et les hommes sont

formellement qualifiés d'enfants adoptifs, parce que ce sont de simples créatures, appelées à l'héritage céleste, par pure libéralité de Dieu ; c) que le Christ rédempteur, c'est-à-dire le Verbe fait homme, est signalé dans les lettres divines, comme *adoptant* les hommes et non comme *adopté* : *non est adoptivus filius, sed adoptator... cæterorum*.

Toutes ces conclusions sont faciles à inférer des paroles inspirées, relatives au Verbe fait homme : *Tu es Filius meus*, Marc., I, 11 ; *Unigenitus Filius*, qui est in sinu Patris ipse enarravit, Joa., I, 18 ; *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*, III, 16 ; *Misit Deus Filium suum in mundum; qui credit in eum non judicatur : qui autem non credit jam judicatus est : quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei*. I Joa., III, 18, etc. Encore une fois, ces textes ne donnent pas prise à l'interprétation des auteurs qui veulent à tout prix attribuer au Christ le titre de fils adoptif.

3. Rien d'étonnant, par suite, que des théologiens, se fondant sur l'autorité du concile de Francfort, aient qualifié hérétique la proposition : « Le Christ, comme homme, est fils adoptif. » D'autres, sans en arriver à cette rigueur, la considèrent comme fausse, improbable, téméraire.

On voit également l'impossibilité de concilier avec ces déclarations authentiques l'opinion de Durand et de ses adeptes. Ils admettaient sans hésitation que le Christ, comme Verbe incarné, comme homme, était Fils naturel, consubstantiel de Dieu. Ils ne voulaient pour le Christ le titre de fils adoptif qu'à raison de la grâce sanctifiante prodiguée à son humanité, devenue ainsi, comme les anges et les hommes, objet de l'adoption divine. Ils perdaient de vue que l'adoption filiale par la grâce est l'effet *secondaire* de la grâce habituelle, effet qui ne saurait se produire dans le sujet déjà nanti de la filiation naturelle. L'effet *premier et inséparable* de la grâce sanctifiante est de rendre de plus en plus agréable à Dieu l'âme qui en bénéficie.

D'après les mêmes principes, il est difficile de porter un jugement différent sur deux autres théories enfantées par l'imagination d'auteurs en quête de subtilités doctrinales. En opposition contre l'enseignement des adoptionnistes, ils ont rêvé pour le Verbe incarné deux titres de filiation naturelle.

D'après les tenants d'un premier système, non seulement le Christ, *ut homo*, est fils naturel à raison de la personnalité divine, mais encore à raison de la grâce sanctifiante d'ordre éminent que l'union hypostatique confère à son humanité, avec le droit à l'héritage céleste. Il est impossible de faire cadrer cette déduction étrange avec l'enseignement général catholique et en particulier avec la déclaration conciliaire : *propter unitatem personarum unus Dei Filius, perfectus Deus, perfectus homo. Consuetudo ecclesiastica solet in Christo duas substantias nominare, Dei videlicet et hominis*. Suarez dit qu'il s'agit là d'une filiation analogique, impropre, subtile, qui ne doit pas franchir l'enceinte des discussions des écoles. Il en va autrement de l'inexplicable rêverie du P. Hardouin et de Berruyer, son disciple. Le maître, dans son *Commentarium in Novum Testamentum*, et le disciple, dans l'*Histoire du peuple de Dieu*, in-12, 1753, t. VIII, p. 48, ont imaginé le système suivant. Après avoir admis tout ce qu'enseigne l'Église sur la filiation divine de Jésus-Christ, ils ont ajouté ce qui suit à la doctrine commune. Comme l'humanité du Christ a été unie hypostatiquement à la personne du Verbe, il faut conclure que, selon le concept véritable de la génération, Jésus-Christ est le fils de Dieu subsistant en trois personnes, c'est-à-dire fils de la très sainte Trinité. On ne saurait comprendre les livres du

Nouveau Testament, prétendent-ils, si l'incarnation n'est pas établie sur la base fournie par cette explication.

Non seulement la doctrine du concile de Francfort ne peut se concilier avec cette affirmation, mais par ailleurs, cette double filiation a été formellement réprouvée par l'Église. Elle fut rejetée par la faculté de théologie de Paris, comme nouveauté contraire à la doctrine traditionnelle des Pères et des conciles, opposée à l'enseignement des docteurs catholiques, dont elle voulait se prévaloir à faux, et aux symboles en honneur parmi le peuple chrétien. Le pape Clément XIII disait, dans la condamnation dont il frappa les deux écrivains, qu'ils parlaient plutôt pour égarer que pour éclairer l'esprit public : *in populi seductionem, potius quam instructionem... ab utroque, sacrum litterarum expositionis obtentu, parantur incautus officicula et veritati catholice aut præjudicium inferitur, aut aufertur præsidium quo potissimum roboratur.*

4° *Servitude du Christ.* — Comme on le voit par le texte du concile de Francfort que nous avons cité, ce n'est pas seulement la question du titre de Fils consubstantiel du Père, que l'assemblée eut à définir contre les tendances hérétiques de certaines propositions. Le problème de la servitude du Christ y fut expliqué. Les deux enseignements sont connexes en eux-mêmes aussi bien que dans le décret conciliaire. *Si ergo Deus verus est, qui de Virgine natus est, quomodo tunc potest adoptivus esse vel servus?* Dans la lettre écrite au nom du concile aux évêques espagnols, on lisait également, à propos des novateurs : *Intelligite in hac professione vestra duplices diabolicæ fraudis latuisse dolos..., dum et Dominum nostrum Jesum Christum quem Deum colimus et adoramus, servum prædicatis et adoptivum.* Il s'agissait donc de déterminer le sens dans lequel on pouvait qualifier le Christ, serf de Dieu, serviteur soumis aux ordres de son Père.

Les auteurs distinguent une triple servitude, *naturelle, légale et morale*. La première se trouve dans la personne qui par droit de naissance est sous la dépendance de ses auteurs. Ainsi, le fils doit être soumis à son père comme toute créature à son créateur : tout cela constitue l'ordre naturel. La servitude *légale* a sa source dans les conventions humaines; de ce fait, se trouvent sous la juridiction d'autrui les prisonniers de guerre, ceux qui sont exposés sur les marchés d'esclave : *a quo quis superatus est, hujus et servus est.* II Pet., II, 19. La servitude *morale* vient du péché : *qui facit peccatum, servus est peccati.* Joa., VIII, 34.

Il ne saurait être question, à propos du Christ, de servitude légale ou morale : sa dignité et sa sainteté répugnent essentiellement à cet ordre d'idées. La seule dépendance dont il puisse s'agir, à propos de Jésus-Christ, est la dépendance *naturelle* qui n'exclut pas le fils des honneurs et de l'héritage du père.

Les auteurs interprètent les textes scripturaires qui représentent Jésus-Christ comme soumis à son Père dans ce sens que, quoique l'humanité du Sauveur ait été exaltée et glorifiée par l'union hypostatique, elle reste néanmoins à l'absolue discrétion de Dieu, complètement soumise à sa volonté. *Ecce servus meus, suscipiam eum.* Is., XLII, 1. *Pater major me est.* Joa., XIV, 28. *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.* Joa., XX, 17. Aussi, le concile de Francfort proteste contre toute autre signification, précisant la portée de ces termes scripturaires, dans la déclaration suivante : *Deum enim nequaquam audetis confiteri servum vel adoptivum : et si eum propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humili-*

tatis obedientia, qua factus est obediens usque ad mortem.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. XXIII, a. 4; Suarez, *disj.* XLIX, sect. II-IV, *Opera*, Paris, 1860, t. XVIII, p. 483 sq.; Salmanticenses, tr. XXI, *De incarnatione*, disp. XXXIII, Paris, 1881, t. XVI, p. 406; Legrand, *Tractatus de incarnatione*, c. IV, v, édit. Migne, t. IX, p. 792; Billuart, *De incarnatione*, diss. XXI, a. 2, Paris, t. V; Petau, *Theologica dogmata*, I, VII, Bar-le-Duc, 1869, t. VI, p. 310; L. Turrianus, *De sensu concilii Francofurtiensis*, dans *Opuscula theologica*, 1625, p. 593-653; J. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Deger, Paris, 1903, t. IV, p. 375-377; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III, p. 1045-1056; Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato*, th. XXXVII, 3^e édit., Rome, 1881, p. 349-374. Voir ADOPTIANISME, t. I, col. 408-413.

B. DOLHAGARAY.

FRANCHINI Jean de Modène, des mineurs conventuels, publi, étant procureur général de son ordre, un *Status religionis franciscanæ minorum conventualium*, in-4°, Rome, 1682, et une apologie *De antiquioritate franciscana conventualibus adjudicata*, in-4°, Ronciglione, 1682. Rentré dans sa province monastique, le P. Franchini continua ses travaux historiques et publia la *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, in-4°, Modène, 1693. Il consacre quelques lignes à ses publications, annonçant qu'il tient en réserve beaucoup d'autres travaux sur l'histoire de sa famille religieuse, sans promettre toutefois de les publier, car, disait-il, il approchait de la soixantaine et ne pouvait se promettre une longue carrière. Il mourut, dit un auteur, en 1695. Sbaralea, qui le cite dans son *Supplementum aux Scriptores de Wadding*, ne lui a cependant consacré aucune notice.

Sigismond de Venise, *Biografia serafica*, Venise, 1846; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 574.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FRANCHIS Loreto, prélat italien, né dans les Abruzzes, mort à Naples le 25 novembre 1638. Après avoir été vicaire général du légat d'Avignon, il fut en 1636 évêque de Capri, d'où, deux ans plus tard, il fut transféré à Minori. On a de lui un traité *De controversiis inter episcopos et regulares*, in-4°, Avignon, 1632, ouvrage qui fut de nouveau édité avec des notes et observations par Zacc. Pasqualigo, in-fol., Rome, 1656. Loreto de Franchis est également l'auteur d'un ouvrage *De sacrificio novellæ legis*, 2 in-fol., Rome, 1662.

Ughelli, *Italia sacra*, in-fol., Venise, 1721, t. VII, col. 268, 317; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 877-878.

B. HEURTEBIZE.

FRANCISCAINS. Voir FRÈRES MINEURS, col. 809.

1. FRANCK Gaspard, né à Ortrand (Misnie) le 2 novembre 1543, fut élevé par son père, instituteur luthérien, dans l'étude des ouvrages de Luther, de Mélancthon et de Major, qu'il enseigna et prêcha à son tour, au point d'en savoir une partie de mémoire. Le comte Ladislas de Haag (Haute-Bavière, à l'ouest de Munich), qui avait banni le catholicisme de ses terres, appela le jeune Franck pour aider sa propagande; mais la mort du comte fit retourner ces terres à la maison de Bavière, dont la fidélité assurait dans ces régions le triomphe du catholicisme. Dans ce dessein, le duc Albert employait alors le converti Martin Eisengrein. Les relations avec ce dernier et la lecture des Pères firent tomber les préjugés de Gaspard Franck. Il se retira à Ingolstadt en 1566, passa dix-huit mois à étudier auprès d'Eisengrein, et abjura le 25 janvier 1568. Après une solennelle profession de foi, il fut confirmé et, montant en chaire, expliqua les motifs de sa conversion. On a conservé une édition latine et une traduction alle-

mande (1569) de ce discours : *Dilucida expositio justissimarum causarum, quibus M. Casparus Francus gravissime commotus, a nova lutheranorum secta ad sanctam catholicam et romanam Ecclesiam se converterit*, etc., Ingolstadt, 1568. Il y oppose les marques de la véritable Église aux divisions et aux variations des protestants, c. II-IV. Se réclamer de l'Écriture est de tradition chez les hérétiques; mais les Pères ont interprété dans un sens catholique les textes, par exemple, I Tim., III, 2; IV, dont les luthériens font grand état. « Qui reconnaîtra Luther pour un envoyé de Dieu, quand ce même Luther aux saints Pères préfère Mélanchthon? » c. VIII. Franck redresse ensuite quelques textes patristiques faussés par les protestants, c. IX; il signale des passages infidèles dans la traduction allemande de la Bible par Luther, c. X, et justifie dans une longue dissertation les usages de la liturgie et de la discipline ecclésiastique, c. XIV. Franck rétracte ensuite ce qu'il avait dit autrefois de la conformité de la doctrine de saint Augustin avec celle de Luther, c. XV, et, au contraire, montre dans la succession des hérétiques la lignée authentique des protestants, c. XVII. Une dispense de saint Pie V permit d'ordonner Franck la même année. Il retourna dans le comté de Haag, où sa vie antérieure, réellement édifiante, lui avait concilié grande autorité. Il fut appelé à Munich comme prédicateur, eut la joie de ramener bien des âmes à l'Église, entre autres, ses deux frères. En 1572, il devint curé de Saint-Maurice à Ingolstadt. Il se rendit à Rome au jubilé de 1575 et Grégoire XIII le créa protonotaire; dans le même voyage, il prit à Sienne le titre de docteur en théologie; il fut aussi professeur d'exégèse et *rector magnificus* à Ingolstadt en 1578 et 1579; il mourut le 12 mars 1584. La faculté de théologie fit graver son éloge : *tam constans Ecclesiae fideique romanae propugnator, quam acer ante fuit Lutheri sectator...* Sa tombe portait cette simple épithape : *Veritas vincit*.

Il avait composé plusieurs ouvrages de polémique : *Kurtzer und beständiger Bericht vom pur lauterem Wort Gottes und Licht des h. Evangelii*, Ingolstadt, 1570, 1571; *Von dem ordentlichen Beruff der Priester und Prediger*, Ingolstadt, 1571, ouvrage qu'il dut défendre deux fois, 1573, 1575; *De externo visibili et hierarchico Ecclesiae catholicae sacerdotio*, Cologne, 1575; *De divinis, apostolicis et ecclesiasticis traditionibus*, *ibid.*, 1581; *Rettung und Erklärung des trident. Concils*, *ibid.*, 1582; *Catalogus hereticorum*, *ibid.*, 1576. Cf. Werner, *Geschichte der polemische Literatur*, t. IV, *passim*, et Raess, t. II, p. 19.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1907, t. III, col. 199-202; Streber, dans *Kirchenlexikon*, t. II, p. 1683-1685; Mederer, *Annales Ingolstadenses*, Ingolstadt, 1782, t. I, p. 312; t. II, p. 84-95; Raess, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. II, p. 15-83; Verdrière, S. J., *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, Paris, 1887, t. I, p. 385-386, 512-515; Engerd, *Academ. Ingolstadt.*, t. VIII, p. 113 sq.; N. Paulus, *Historisch-politisch. Blätter*, t. CXXIV (1899), p. 545-557, 617-627.

J. DUTILLEUL.

2. FRANCK Joseph, théologien dogmatique, né à Margreith, en Tyrol, vers 1638, admis dans la Compagnie de Jésus en 1654. Professeur fort renommé de philosophie, puis de théologie à l'université d'Ingolstadt, il remplit avec beaucoup de distinction et de fermeté la charge de confesseur et de prédicateur à la cour de l'électeur de Bavière. En 1683, il dut accompagner les troupes bavaroises envoyées au secours de l'empereur Léopold dans la guerre contre les Turcs, et mourut à Presbourg, le 9 octobre 1683. Le P. Franck, en dehors de ses ouvrages de spiritualité et de philosophie, a publié deux traités dogmatiques qui font encore autorité : 1^o *Disputatio theo-*

logica de fine ac merito incarnationis Verbi divini, Ingolstadt, 1677; 2^o *Disputatio theologica II de vera in Christum fide ac dignitate meritorum illius*, *ibid.*, 1678.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C¹² de Jésus*, t. III, col. 929; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 398.

P. BERNARD.

FRANC-MAÇONNERIE. — I. Caractère. II. Doctrines. III. Condamnations portées par l'Église. IV. Obligation de s'en éloigner.

I. CARACTÈRE. — 1^o *But réel et secret, but apparent et avoué.* — Dans sa mémorale encyclique *Humanum genus*, du 20 avril 1884, Léon XIII a nettement caractérisé la Franc-Maçonnerie. Depuis que la malice du démon a divisé le monde en deux camps, dit-il en résumé, la vérité possède ses défenseurs, mais aussi ses adversaires implacables. Ce sont les deux cités opposées : celle de Dieu, représentée par l'Église de Jésus-Christ, avec sa doctrine du salut éternel; celle de Satan avec sa révolte continuelle contre l'enseignement révélé. La lutte est perpétuelle entre ces deux armées; avec des alternatives de succès et de revers, d'accalmie et de reprises acharnées. Dans ces derniers temps, c'est-à-dire depuis la fin du XVII^e siècle, d'où datent les débuts historiques de la Franc-Maçonnerie, les sectes maçonniques ont organisé une guerre d'extermination contre Dieu et son Église, groupant en faisceau tous les éléments impies des diverses sociétés. Déjà, les souverains pontifes avaient précédemment dénoncé à la chrétienté les audaces criminelles de la secte. Léon XIII prit à tâche de démasquer encore plus vigoureusement les trames secrètes, les attentats audacieux, les projets sacrilèges de cette association clandestine.

Le génie malfaisant qui inspire les groupements maçonniques est désormais mis au grand jour. La secte s'est d'abord présentée au public sous les apparences d'une société philanthropique et philosophique. Mais dans l'impudence d'un triomphe obtenu par la complicité des pouvoirs publics, elle a jeté le masque. Elle se glorifie de toutes les révolutions qu'elle a provoquées dans l'univers entier. Comme pour braver l'opinion honnête, l'une de ses deux branches principales en France, le Grand-Orient, s'est constituée en société déclarée et légalement reconnue, sous les titres suivants : « 3 janvier 1913. Grand-Orient de France. Association ayant pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale, la pratique de la solidarité, qui travaille à l'amélioration matérielle et morale, au perfectionnement intellectuel et social de l'humanité. Siège social, rue Cadet, 16, Paris. »

En opposition à ces déclarations hypocrites, tous les documents qui éclairent la marche ténébreuse des loges, les aveux fréquents des complices, les actes de réprobation émanés du Siège apostolique démontrent à l'évidence que les sectes maçonniques sont les adversaires irréductibles de toute autorité divine et humaine, civile ou religieuse. Contre les condamnations qui les atteignaient, les sociétés secrètes ont pour tactique d'opposer l'outrage et la calomnie. A les entendre, ceux qui les dénoncent sont les ennemis du progrès de la civilisation, d'aveugles instruments de l'ignorance et de la tyrannie, ne rêvant que l'asservissement des consciences. Ces clameurs ont jeté la perturbation dans l'esprit des peuples. Les détenteurs de l'autorité publique, qui auraient dû se prémunir contre ces sociétés, à la suite des avertissements solennels de l'autorité ecclésiastique, semblent désarmés par tant d'audace. L'influence de l'Église a été furieusement battue en brèche par les menées de la Maçonnerie. Les dynasties régnantes ont été renversées en France, en Espagne, en Portugal, en Italie. Sous l'action envahissante des sociétés secrètes qui se rami-

étaient dans toutes les directions, d'incessantes et effroyables révolutions ont bouleversé la face de l'Europe, anéanti des institutions séculaires.

2° *C'est une association internationale et secrète.* — La Franc-Maçonnerie tend à embrasser le monde entier; tous ses membres se regardent comme des frères sur toute la surface du globe. D'autre part, le secret dont elle enveloppe ses desseins témoigne de la perversité de l'œuvre. Sans doute, sous la pression de l'opinion, la ténébreuse société a dû pratiquer quelques ouvertures sur ses repaires. On a organisé des congrès solennels des frères.; des journaux à tirage périodique fournissent au public certains renseignements. Néanmoins, les principaux projets, discutés dans des comités mystérieux, sont absolument soustraits à la connaissance des profanes de l'extérieur et de nombre de sociétaires. Quant aux initiés, ils se trouvent liés par le redoutable serment qu'on les oblige à prêter, lors de la réception dans les grades supérieurs. Sous menace de mort, au milieu des glaives mis à nu par les assistants, ils jurent de ne jamais révéler les secrets, les signes, les attouchements, les paroles, les doctrines et les usages de la société. Les francs-maçons, qui se prétendent les paladins de la liberté de penser et d'agir, se livrent ainsi, pieds et poings liés, à une puissance occulte, qu'ils ne connaissent pas, et que probablement ils ne connaîtront jamais. L'assassinat, le vol, la violation de toutes les lois divines et humaines pourraient leur être imposés; sous peine de mort, ils devraient exécuter ces ordres abominables. Ce secret cache les plus noirs desseins. Le bien ne se cache pas. Il agit discrètement, c'est vrai, mais il ne déroge pas à tous les yeux son existence et son action. Le mal seul éprouve la nécessité de soustraire aux regards ses procédés et ses fins. Les caractères de la Franc-Maçonnerie, qui absorbe toutes les autres sociétés secrètes, peuvent donc se résumer en ces traits principaux : la haine de Dieu, la révolte contre les autorités divine et humaines, le secret criminel, imposé sous les menaces les plus graves, au besoin, sous peine de mort, à tous ses affiliés. Le droit naturel lui-même proteste contre un système supprimant l'usage de la liberté et rétablissant l'esclavage le plus odieux, le plus abrutissant. Sur les origines et l'histoire de la Franc-Maçonnerie, voir le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. II, col. 95-126.

II. DOCTRINE. — Selon l'oracle évangélique, l'arbre mauvais ne saurait produire de bons fruits. La Maçonnerie est jugée par les fruits qu'elle produit, par l'enseignement qu'elle répand dans tous les pays où elle s'installe. Quoi qu'il en soit des opinions particulières des membres qui en font partie, elle a sa dogmatique religieuse, sa philosophie, son décalogue, son ritualisme, qui sont bien connus aujourd'hui.

1° *Au point de vue religieux*, la secte proclame, comme principe incontesté, l'indépendance absolue de la raison humaine. Le naturalisme, le rationalisme sont les bases de son système. Les devoirs envers Dieu n'existent pas. La révélation est une chimère. Les dogmes catholiques ne sont que des rêves d'idéologues, inventés dans les siècles d'ignorance pour asservir les esprits. L'intelligence humaine ne doit admettre rien qu'elle ne le comprenne. Les mystères, les miracles doivent être bannis du programme scientifique seul souscrit par le progrès moderne. Le péché originel et la déchéance de l'homme, qui en est la conséquence, sont absolument rejetés. La grâce, les sacrements, la prière, destinés à réhabiliter l'homme, leur paraissent des mythes. Si l'homme privé peut recourir à ces moyens, l'État et sa législation doivent proclamer et pratiquer l'athéisme. Leur autorité ne vient pas de Dieu, mais du peuple souverain.

La haine de Jésus-Christ règne dans la Maçonnerie. Le blasphème et l'imprécation sont réservés spécialement à son saint nom. L'apostasie est de rigueur, lors de la réception dans les grades élevés. Aux yeux des initiés, le Juif Jésus de Nazareth a été livré avec raison à l'autorité judiciaire. Sa condamnation est parfaitement justifiée, et la crucifixion, légitimée. L'Église catholique, qui se dit chargée de transmettre à l'humanité l'enseignement divin, doit être combattue comme ennemie. Enfin, la notion de Dieu lui-même, dont on a provisoirement toléré l'indication impersonnelle, problématique, sous le nom d'*Architecte de l'univers*, est rayée du vocabulaire maçonnique. C'est un vieux mot, disent les maçons, vénéré par les peuples enfants, mais répudié par les nations arrivées à maturité. Ces dernières ont adopté et promulgué le seul évangile qui pût leur convenir, la *Science* !

2° *La morale* adoptée par les sectes maçonniques est logiquement déduite de ces principes subversifs.

Le vol, le sacrilège, l'assassinat peuvent être imposés comme moyens de propagande *par le fait*, à l'ordre du jour des *ventes*. Toutes les lois de proscription contre les ordres religieux, les votes pour l'application aux clercs du service militaire, les décrets de confiscation des biens d'Église, la destruction du pouvoir temporel des papes, ont été préparés dans les *ateliers* des sociétés secrètes et appuyés dans les parlements par les affidés. Les frères maçons s'en vantent publiquement. Le compte rendu de la *Loge-Union des peuples* proclamait en décembre 1881 : toutes les grandes lois qui, depuis vingt ans, sont intervenues, et demain encore interviendront, furent élaborées dans nos ateliers et ont fait l'objet de nos travaux. La laïcisation des écoles, l'expulsion des instituteurs congréganistes, la fermeture des écoles catholiques ont été perpétrées par les sociétés secrètes. L'enlèvement des crucifix et de tout emblème chrétien des tribunaux, des hospices, des places publiques est l'application de leur programme. Les lois consacrant le divorce et le rendant chaque jour plus facile sont l'œuvre de la secte. Elle a pour objectif de briser tous les liens sociaux : de dissoudre la famille en séparant la femme du mari; de jeter le trouble au foyer domestique en annihilant l'autorité du chef de famille, en légitimant les révoltes de l'enfant, méconnaissant le droit de propriété, de testament. Elle a transformé ce sanctuaire sacré en un champ de luttes, de méfiances réciproques, de haines sourdes. L'éloignement du prêtre du lit des moribonds, les engagements des *solidaires* se vouant à l'inhumation civile, l'adoption du baptême laïque, sont des dogmes athées de ceux qui frappent d'ostracisme les dogmes chrétiens. La Franc-Maçonnerie a ses organes propres : le *Franc-Maçon*, le *Journal des initiés*, la *Renaissance*, le *Monde maçonnique*, la *Morale indépendante*, la *Libre pensée*, la *Libre conscience*, la *Solidarité*, la *République Maçonnique*, le *Bulletin du Grand Orient de France*, l'*Acacia*, la *Lumière maçonnique*. L'*Annuaire de la maçonnerie universelle*, Berne, 1910, p. 39-47, donne la liste de 113 journaux et revues maçonniques, dont 3 pour l'Angleterre, 21 pour l'Allemagne et 64 pour l'Amérique. Ces publications disparaissent parfois, mais réapparaissent, sous une forme ou sous une autre, pour soutenir une lutte implacable contre les institutions chrétiennes.

3° La Franc-Maçonnerie a aussi son *rituel* (cérémonies, emblèmes, signes), emprunté soit aux cérémonies ecclésiastiques, soit aux mystères de l'antiquité, soit aux anciennes corporations de construction.

Ce rituel n'est qu'un moyen d'enseignement par des allégories et il est destiné à inculquer aux initiés et aux adeptes les principes et les aspirations de la secte. L'apprenti s'affranchit des servitudes et des aveuglements, philosophiques et religieux, du monde pro-

fane; il reçoit la vraie lumière, celle de l'Étoile flamboyante. Il parvient ainsi à la vraie liberté, à la dignité des initiés. Quand il sera maçon, il sera un penseur et un sage. Quand il a passé entre les deux colonnes, quand il a étudié les arts libéraux, le compagnon prépare sa divinisation, ou son entrée dans l'humanité. Il est supérieur aux profanes et il arrive à la sérénité de l'état parfait. Le maître est complétement transfiguré et divinisé. Il s'est dépouillé des anciens préjugés et des vices du monde profane, il est né à une vie toute nouvelle, la vie maçonnique. Quand il luttera contre les puissances ennemies, la superstition, le fanatisme et le despotisme, il devra être prêt à tout sacrifier, sa position et sa vie même. En traçant sa « planche », il travaillera à l'édifice maçonnique, c'est-à-dire à l'édifice social de l'avenir, conforme aux idées de la secte et devant réaliser son idéal de l'humanité. Cet idéal comprend l'absence de tout dogme, le cosmopolitisme et la fraternité universelle. Le charme du mystère attire à la Franc-Maçonnerie les esprits à tendances mystiques, qui se laissent prendre à des dehors vides de sens profond.

Ajoutons que les systèmes occultistes, kabalistes, théosophiques, etc., se mêlent très souvent aux idées maçonniques, communes à toutes les associations de la secte. Le spiritisme, l'alchimie, la magie et la gnose sont cultivés dans certaines loges et y introduisent des doctrines particulières, des pratiques bizarres et des rites magiques. Toutes ces infiltrations tendent au but commun, la lutte contre l'Église et la religion.

4° *Au point de vue philosophique*, la Maçonnerie accepte et patronne toutes les théories, pourvu qu'elles n'accusent pas une nuance catholique. Elle se couvre du masque de la bienfaisance, afin de fasciner les masses crédules. Elle se déclare tolérante pour toutes les idées. Elle est une doctrine de libre examen; elle ne rejette que le surnaturel et elle veut trouver dans la raison seule la vérité. Elle groupe tous les hommes émancipés. L'athéisme comme le panthéisme, l'illumisme comme le spiritisme, les rêveries manichéennes, le polythéisme, constituent tour à tour les articles de son crédo. La libre pensée dans toutes ses manifestations a droit de cité dans le *pandemonium* maçonnique.

L'existence de Dieu, la vie future, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, les sanctions éternelles, la distinction du bien et du mal constituent dans la doctrine de la secte la superstition et le fanatisme. Les écrivains du parti proclament hautement que la philosophie du XVIII^e siècle représente leur propre enseignement et que la grande Révolution fut la conséquence de leurs doctrines. Le spiritualisme des francs-maçons n'est donc que de surface. Le Grand Architecte n'est plus pour eux qu'un mot vide de sens, auquel chacun donne le sens qui lui plaît. Leur religion n'est plus que la religion de l'Humanité qui est le centre d'union de tous les émancipés et qui aboutira à la réalisation de la devise anarchique : Ni Dieu ni maître.

III. CONDAMNATION PAR L'ÉGLISE. — La Franc-Maçonnerie étant ce que nous venons de dire, il n'est pas surprenant que le Saint-Siège soit fréquemment intervenu pour la condamner. Gardienne de la vérité révélée, chargée de la direction morale des peuples, arbitre des moyens de sanctification, l'Église avait son jugement à formuler sur les procédés d'une association aussi étendue que malfaisante. Elle n'y a pas failli. Les souverains pontifes n'avaient pas à aller au loin chercher les considérants de leur sentence. Si les sévérités de la législation canonique, au sujet des sociétés secrètes, ont semblé parfois exagérées à certains esprits, on ne saurait nier que les événements contemporains justifient amplement les rigueurs de la loi ecclésiastique. Ils achèvent de mettre au grand

jour et la sagesse des souverains pontifes et la perfidie des projets conçus par les sectes condamnées.

Déjà, le 4 mai 1738, Clément XII avait dénoncé au monde catholique les dangers que faisaient courir à l'ordre social et religieux les doctrines et les agissements de ces sectes. Dans sa constitution *In eminenti*, il affirme que c'est avec raison que certains gouvernements ont cru de leur devoir de prendre des mesures de défense contre leur action envahissante. Pour lui, dit-il, préposé à la garde de l'Église du Christ, il recourt aux armes spirituelles. Avec une intrépidité apostolique, bravant toutes les menaces criminelles, il use de son pouvoir coercitif. Le premier, il frappe d'excommunication réservée au Saint-Siège tous les adhérents, sectateurs et protecteurs de la Maçonnerie. « Réfléchissant, dit le courageux pontife, aux très graves dommages provenant, du fait de ces hommes, à la société civile et à la société religieuse, ayant mission de sauver les âmes, nous enjoignons à tous les fidèles, au nom de la sainte obéissance, de ne pas s'agréger à ces sociétés de francs-maçons. Nous leur interdisons de les propager ou de les favoriser. Bien loin de là, tout chrétien doit s'abstenir de ces réunions, convents, congrès, sous peine d'excommunication encourue immédiatement, et exclusivement réservée à notre personne. »

Sous le pontificat de Benoît XIV, une opinion hasardée commença à s'accréditer, au sujet du maintien des censures portées par Clément XII. Quelques auteurs voulaient considérer cette constitution comme tombée en désuétude. Afin de couper court à toutes ces témérités, Benoît XIV, le 18 mai 1751, publia la constitution *Providas*, dans laquelle il inséra la constitution *In eminenti* de Clément XII, en confirmant toutes et chacune des dispositions de son vénérable prédécesseur. *Bullarium*, t. XLVII.

La secte continuait à étendre ses ramifications dans l'Europe entière. Avec la dénomination nouvelle de *Carbonari*, elle infestait surtout l'Italie, sous le couvert des principes de libéralisme, proclamés imprudemment par la plupart des gouvernements de la péninsule. Pie VII publia la constitution *Ecclesiam Christi*, le 13 septembre 1821, pour rappeler et renouveler les sanctions déjà fulminées contre la Maçonnerie et les sectes similaires.

A son tour, le 13 mars 1826, Léon XII, épouvanté de l'audace croissante des sociétés secrètes, réitéra ses objurgations, frappa de nouveaux anathèmes les partisans des sectes et dénonça spécialement les adeptes de la société *universitaire*. C'était encore là une variété de la Franc-Maçonnerie. Avec une habileté sournoise, ses chefs avaient établi leurs centres d'action et de propagande dans les écoles et les universités. L'influence d'un maître affilié s'exerçait donc avec une puissance presque irrésistible sur l'esprit inexpérimenté et généralement sans défiance de la jeunesse.

Embrassant d'un coup d'œil apostolique les maux que les tentatives de ce genre allaient déchaîner dans le présent et dans l'avenir sur toute la société, le pontife étendit les sanctions ecclésiastiques aux sectes clandestines de toute sorte, présentes et futures, si elles conspiraient contre l'Église et les premiers pouvoirs de l'État : *societates occultas omnes, tam quæ nunc sunt, tam quæ fortasse deinceps erumpunt, et quæ ea sibi adversus Ecclesiam et supremas civiles potestates proponunt, quæ superius commemoravimus, quocumque tandem nomine appellentur, nos perpetuo prohibemus, sub iisdem penis, quæ continentur, in prædecessorum nostrorum litteris*. Bulle *Quo graviora*, du 13 mars 1826.

Grégoire XVI, dans sa célèbre encyclique *Mirari vos*, stigmatisa à son tour les sociétés secrètes. Il les flétrit comme des foyers d'infection, d'où rayonnaient

sur le monde le mensonge doctrinal et la corruption morale. Tout ce que les hérésies anciennes ont accumulé d'erreurs et de blasphèmes se trouve concentré dans l'enseignement de ces hommes, écrit le pontife.

Durant son long et glorieux règne, Pie IX ne s'est montré ni moins énergique, ni moins vigilant que ses immortels prédécesseurs sur la chaire de saint Pierre. Dès son avènement, dans l'encyclique *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, il anathématisa à son tour les sociétés secrètes, causes des perturbations dont souffraient l'Europe et principalement l'Italie.

Le 8 décembre 1864, dans l'encyclique *Quanta cura*, il stigmatise, entre autres, la théorie insensée de ceux qui prétendent que la sanction pontificale n'atteint pas les sociétés secrètes tolérées par les gouvernements civils : *ipso minime non pudet affirmare... constitutiones apostolicas, quibus damnantur clandestinæ societates sive in eis exigatur sive non exigatur juramentum de secreto servando earumque asseclæ et auctores anathemate mulctantur, nullam habere vim in illis orbis regionibus, ubi ejusmodi aggregationes tolerantur a civili gubernio*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1697. On connaît aussi la lettre de Pie IX à Mgr Darboy, en date du 26 octobre 1865, au sujet des obsèques du maréchal Magnan, dans lesquelles les insignes maçonniques du défunt avaient été placés sur le catafalque. La condamnation des sociétés secrètes est rappelée dans le *Syllabus*. *Ibid.*, n. 1718 a. Le 12 octobre 1869, résumant, dans l'art. 4 de la bulle *Apostolicæ Sedis*, toutes les dispositions antérieures des constitutions pontificales, Pie IX formule ainsi le texte qui, depuis lors, fait loi dans la matière : Nous déclarons soumis à l'excommunication *latæ sententiæ*, réservée au souverain pontife : *Ceux qui donnent leur nom aux sectes des francs-maçons ou carbonari, ou bien, aux associations du même genre qui conspirent soit publiquement, soit en secret contre l'Église ou les pouvoirs légitimes : de même ceux qui favorisent ces sociétés de n'importe quelle façon : et aussi, ceux qui n'auront pas soin de dénoncer leurs chefs et les coryphées de la secte, tant qu'ils n'auront pas fait cette dénonciation.*

Il résulte de ce texte : 1° que le seul fait de l'affiliation à la Franc-Maçonnerie, par l'inscription de son nom dans les rôles des sociétés de ce genre, par l'assistance aux réunions des *carbonari*, même avec l'intention de dénoncer leurs projets, rend passible de l'excommunication. Le dernier des *apprentis*, le philanthrope qui s'y enrôle sous prétexte de faire partie d'une société de bienfaisance et refuse de se rendre aux avertissements qui lui sont faits, sont également compris dans l'anathème qui frappe ces associations coupables : *nomen dantes sectæ massonicæ*.

2° Le législateur enveloppe dans la censure toutes les sociétés du même genre, c'est-à-dire les associations secrètes ayant pour but de conspirer contre l'Église et les autorités légitimes. Ce sont là les deux traits caractéristiques des sectes visées, et assimilées aux francs-maçons et aux *carbonari*.

Dans son instruction du 10 mai 1884, pour enlever tout doute au sujet des sociétés secrètes atteintes par les censures pontificales et des sociétés qui sont simplement prohibées sans censure, le Saint-Office a déclaré : *Certum imprimis est, excommunicatione latæ sententiæ mulctari massonicam aliasque ejus generis sectas, quæ... contra Ecclesiam vel legitimas potestates machinantur, sive id clam sive palam fecerint, sive exegerint sive non a suis asseclis secreti servandi juramentum. Præter istas sunt et aliæ sectæ prohibitæ atque sub gravis culpæ reatu vitandæ, inter quas præcipue recensendæ illæ omnes quæ a seclatoribus secretum nemini pandendum et omnimodam obedientiam occultis ducibus præstandam jurejurando exigunt. Animadvertendum insuper est, adesse nonnullas societates, quæ,*

licet certo statui nequeat, pertinere necne ad has, quas memoravimus, dubiæ tamen et periculi plenæ sunt tum ob doctrinas quas profitentur tum ob agendi rationem, quam sequuntur ii, quibus ducibus ipsæ coaluerunt et reguntur. Denzinger-Bannwart. *Enchiridion*, n. 1860, 1861.

3° Ceux qui, d'une manière quelconque, favorisent la Franc-Maçonnerie ou des sociétés congénères, sont également soumis à la censure pontificale. Se trouvent dans ce cas les personnes qui donnent aux sectaires l'hospitalité ou un abri qu'elles pourraient refuser sans grave inconvénient; ceux qui acceptent en dépôt, impriment, vendent, propagent les livres, tracts, codes, catéchismes, statuts, revues, apologies, journaux de ces sectes; ceux qui deviennent actionnaires de sociétés éditrices de ces publications, abonnés, correspondants, fauteurs *actifs*, par appui réel, ou *négalifs*, par refus de sévir, une fois mis en demeure d'agir, etc., *iisdem sectis favorem qualemcumque præstantes*.

4° Il y a enfin obligation de dénoncer, sous peine de censure, les *coryphées* et les *chefs* occultes de ces associations dangereuses. Il s'agit ici de la dénonciation *judiciaire*, qui a pour objet de sauvegarder le bien public, tandis que la dénonciation *évangélique* ou *paternelle* ne comporte qu'une réprimande ou une correction personnelle, pour ramener un coupable à résipiscence.

On a été assez embarrassé au début pour la portée à donner aux expressions : *duces et coryphæos occultos* soumis à la dénonciation. Le Saint-Office, dans la circulaire de février 1871 à l'épiscopat, semble avoir circonscrit la signification de ces mots : il les traduit par *machinationum artifices et directores*. Il s'agit de savoir si, de fait, tous les dignitaires et les gradés, depuis le 3° degré inclusivement, rentrent dans cette catégorie? Au sommet de la Franc-Maçonnerie il y a le directoire supérieur, composé de neuf membres, très occultes, nommés à vie, dépositaires de tous les secrets. Ces chefs suprêmes forgent les complots et tiennent tous les fils des conspirations. Sans hésitation, ceux-là doivent être dénoncés. Peut-être, d'après certains auteurs, ne pourrait-on pas rigoureusement appliquer la même règle aux présidents des diverses branches qui travaillent sous la direction du conseil suprême et lui sont subordonnés. Ainsi en serait-il des chefs du Grand-Orient de France, des délégués du grand convent annuel formant le pouvoir exécutif, comme ceux de la *Grande Loge symbolique écossaise*. Les présidents de ces conseils ne peuvent guère être qualifiés de *machinationum artifices et directores*. Ils travaillent en sous-ordre.

Une fois l'obligation de dénoncer établie, le devoir doit être rempli exactement, dans le délai d'un mois. Le fils n'est pas dispensé de dénoncer son père, et réciproquement. L'époux doit agir de même à l'égard de son épouse, le frère à l'égard de sa sœur, etc. Le bien général de la société requiert cette sévérité. Il faudrait un très grave dommage à redouter pour exempter quelqu'un de la dénonciation de ces chefs occultes; lors même que leurs noms seraient publiés dans les journaux. Le motif de cette décision du Saint-Office est fondé sur les supercheries auxquelles recourent les loges, en livrant au public des noms d'emprunt. La dénonciation, telle que nous l'avons caractérisée, doit être faite devant le tribunal de l'évêque. D'après une déclaration de la S. Pénitencerie, la censure, encourue, pour défaut de dénonciation, tombe *ipso facto*, aussitôt que ce devoir a été rempli.

Léon XIII a condamné directement la Franc-Maçonnerie, le 20 avril 1884, dans l'encyclique *Humanum genus*, ainsi que nous l'avons rappelé au début de cet article.

IV. OBLIGATION ABSOLUE DE S'ÉLOIGNER DES SOCIÉTÉS SECRÈTES. — 1^o *Conduite des fidèles à l'égard de la Franc-Maçonnerie.* — La conclusion qui ressort des considérations précédentes est que tout catholique doit éviter soigneusement de s'affilier à la Maçonnerie et à toute société secrète. La nature intrinsèquement mauvaise de la Franc-Maçonnerie, les sanctions réitérées, fulminées contre elle par les vicaires de Jésus-Christ, les actes contre la société religieuse et civile qu'on peut lui attribuer à bon droit ne laissent planer aucun doute sur un pareil devoir. C'est la conclusion formelle de Léon XIII dans son encyclique *Humanum genus* du 20 avril 1884. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1859.

Pour lutter efficacement, contre ces sociétés perverses, il faut l'union des catholiques, sous l'obéissance à la hiérarchie sacrée. L'ennemi en donne l'exemple, par l'organisation de ce réseau de convents, placés sous la direction de chefs souvent occultes, mais toujours déterminés.

Aussi, à la fin de son encyclique *Humanum genus*, Léon XIII fait un appel émouvant aux évêques, aux rois et aux peuples. Il signale la manière dont ces sectes clandestines s'insinuent dans la confiance des princes, sous le prétexte fallacieux de protéger leur autorité contre la domination de l'Église. En réalité, c'est afin de saper tout pouvoir, comme le prouve l'expérience. Le pontife dénonce ensuite la façon dont ces hommes fourbes flattent les multitudes, faisant miroiter à leurs yeux une prospérité, dont les rois et l'Église seraient les seuls ennemis. En définitive, ici aussi, ils précipitent les nations dans l'abîme de tous les maux, dans les agitations révolutionnaires et la ruine matérielle. A la suite de ce tableau, le pape conclut : les rois et les peuples devraient se coaliser avec l'Église pour briser les assauts des francs-maçons, et ne pas s'allier aux francs-maçons, pour paralyser l'action salutaire de l'Église : *Quibus cognitis, hoc esset civili prudentiæ admodum congruens, et incolumitati communi necessarium, principes et populos, non cum massonibus ad labefaciendam Ecclesiam, sed cum Ecclesia ad frangendos massonum impetus conspirare.*

2^o *Conduite du confesseur à l'égard des affiliés à la Franc-Maçonnerie.* — En conséquence de la condamnation des sectes maçonniques sous peine d'excommunication, non seulement les théologiens moralistes, mais les Congrégations romaines, ont réglé en détail la manière dont les confesseurs devaient agir, au tribunal de la pénitence, à l'égard des francs-maçons.

Le premier devoir du confesseur, à l'égard d'un pénitent affilié à la Franc-Maçonnerie, est de s'informer si son pénitent connaît les prohibitions pontificales et les censures ecclésiastiques édictées contre les sociétés secrètes.

Si, par impossible, le confesseur jugeait que le pénitent se trouve dans la bonne foi, résultant de l'ignorance invincible, il lui resterait à examiner si, en l'instruisant de l'obligation de quitter la Franc-Maçonnerie, il l'amènera à obéir aux lois de l'Église. Si les dispositions du pénitent permettent d'espérer une solution favorable, le confesseur ne doit pas hésiter à exiger : 1. que le pénitent renonce définitivement à la secte; 2. qu'il remette à l'évêque ou au confesseur les insignes, les livres, les manuscrits maçonniques; 3. qu'il subisse une pénitence salutaire. Il lui recommande ensuite instamment de fréquenter le sacrement de pénitence. Ces conditions posées et acceptées, le simple confesseur peut donner l'absolution, le pénitent est censé, à raison de sa bonne foi, n'avoir pas encouru la censure.

Si le confesseur prévoit l'inutilité de la monition, selon la doctrine communément reçue, il absoudra le

pénitent de bonne foi, sans lui faire de monition. L'intérêt spirituel du pénitent exige qu'on lui fasse éviter le péché formel, en tolérant le péché matériel.

Dans deux circonstances, néanmoins, le confesseur est absolument tenu à faire la monition requise : 1. si le pénitent l'interroge lui-même sur le caractère moral de son affiliation à la secte, car son interrogation est un indice qu'il se trouve dans un doute vincible, non invincible; 2. dans le cas où le bien public exigerait que le pénitent fût instruit, par exemple, si la réception des sacrements, de sa part, devait provoquer un scandale dans la population, qui le sait affilié à la Franc-Maçonnerie. Les solutions que nous venons d'indiquer sont extraites de la réponse du Saint-Office, en date du 15 juin 1870.

Mais à la suite des actes multipliés du Saint-Siège, des avis si fréquents et si répandus de l'épiscopat catholique, le cas de l'ignorance invincible n'est pas ordinaire. Il s'agit bien plus fréquemment de savoir quelle doit être l'attitude du confesseur à l'égard du pénitent, ayant encouru l'anathème, pour participation consciente aux actes des associations clandestines. Si le confesseur n'a pas de pouvoirs spéciaux pour absoudre ces pénitents, il doit recourir à l'évêque. En vertu d'un indult triennal de la S. Pénitencerie, l'évêque peut absoudre les francs-maçons et même déléguer ce pouvoir, moyennant l'observation des clauses insérées dans la concession.

Si le confesseur est nanti du pouvoir d'absoudre il doit se conformer aux conditions générales de l'indult triennal concédé aux évêques : *ut a respectiva secta omnino se separent, eamque abjurent : libros, manuscripta, ac signa sectam respicientia, in confessoriorum manus tradant, ad ordinarium quamprimum caute transmittenda, si justæ gravesque causæ id postulent comburenda; injuncta pro modo culpæ, gravi pœnitentia salutari, cum frequentatione sacramentalis confessionis.*

Au sujet de la première condition : *se omnino separent, eamque abjurent*, il suffisait autrefois que le pénitent s'engageât à ne plus assister aux conciliabules maçonniques et abjurât les doctrines de la secte. Mais comme, en ces derniers temps, une loi scélérate a donné valeur légale aux engagements souscrits pour le moment de la mort et les funérailles, la rétractation privée ne suffit pas. Le cas échéant, le confesseur doit exiger une pièce authentique, établissant la révocation des engagements antérieurs.

Le confesseur doit encore prévenir le pénitent, qui a déclaré connaître les noms des grands-maîtres de la Maçonnerie, qu'il est obligé de les dénoncer, sous peine d'excommunication.

Les règles sont obligatoires même pour l'heure de la mort. Ainsi, un membre de la Franc-Maçonnerie, connaissant les défenses de l'Église, doit se rétracter, s'il veut recevoir les sacrements. S'il est de bonne foi, la monition doit lui être faite en ce moment. Le 8 juillet 1874, la S. C. de l'Inquisition a déclaré qu'en général il ne fallait pas absoudre dans ces cas, sans avoir fait la monition requise par les décrets. Lorsqu'il s'agit d'enfants ou de mourants matériellement enrôlés, il suffit d'une exhortation générale à se soumettre à l'autorité et aux décisions de la sainte Église. L'avertissement canonique doit être adressé, si on prévoit qu'il réussira.

En tout état de cause, l'instruction de la S. C. de l'Inquisition recommande de réparer le scandale qui pourrait survenir en accordant les honneurs de la sépulture à un affilié des loges qui ne s'est pas rétracté. D'autant que les *solidaires* voudraient manifester autour du cadavre. Pour obvier à ce double inconvénient, le confesseur doit se munir d'un écrit, ou convoquer des témoins qui certifieront la vérité

de la rétractation. Enfin, la S. C. de l'Inquisition a déclaré que l'on ne pouvait absoudre les affiliés aux loges qui, regrettant en paroles leur agrégation, continueraient à fréquenter les réunions condamnées (5 juillet 1837). Un an plus tard, le Saint-Office interrogé répondit que l'absolution octroyée dans ces conditions était non seulement *illicite*, mais *invalide* (27 juin 1838).

Le nombre de ces décisions prouve que le Saint-Siège, parfaitement au courant du complot maçonnique, multiplie les moyens de défendre le peuple chrétien contre les assauts d'un ennemi qui sait allier la fourberie à la violence. La sévérité de ces décisions met au grand jour la grandeur et l'imminence du péril, que les sectes font actuellement courir à la société tout entière. Le salut du monde dépendra de la soumission dont les fidèles feront preuve, dans la lutte à mort engagée entre la Franc-Maçonnerie et l'Église catholique.

P. Deschamps, *Les sociétés secrètes et la société*, 3 in-8°, Avignon, 1871; 6° édit. par Cl. Jannet, Paris, 1882; Mgr de Ségur, *La Franc-maçonnerie; Revue des sciences ecclésiastiques*, 1884-1885; Ami du clergé, 1896; *Études religieuses*, 1893; Paul Nourrisson, *Études sur la Franc-maçonnerie*, Paris; Mgr Delassus, *Le problème de l'heure présente*, 2 in-8°, Paris, Lille, 1905, 1906; Paul Fesch, *Dossiers maçonniques*, 1905; Copin-Albancelli, *Le pouvoir occulte contre la France. La conjuration juive contre le monde chrétien*, Paris, 1909; P. Fesch, J. Denais et R. Lay, *Bibliographie de la Franc-Maçonnerie et des sociétés secrètes*, Paris, 1912 (en cours de publication). Mentionnons encore les revues antimaçonniques : *La Franc-Maçonnerie démasquée* (depuis 1884); *La Revue antimaçonnique* (depuis 1910); *La Revue internationale des sociétés secrètes* (depuis 1911).

B. DOLHAGARAY.

1. FRANÇOIS Jacques, théologien français, né à Varennes (Champagne), mort à Reims le 11 novembre 1639. Il entra à Landsberg dans la Compagnie de Jésus en 1595 et prononça ses vœux solennels en 1614. Reçu docteur en 1619, il enseigna d'abord la philosophie au collège de Dillingen et fut appelé ensuite à l'université de Pont-à-Mousson où pendant vingt-six ans il enseigna avec le plus grand éclat la philosophie, la morale, la théologie scolastique et l'Écriture sainte. Il était chancelier à l'université quand les troubles survenus en Lorraine durant la guerre de Trente ans forcèrent professeurs et élèves de se disperser. Le P. Jacques François mourut à Reims, le 4 décembre 1639, préfet du collège de cette ville. Des divers ouvrages théologiques ou scripturaires du P. Jacques François, il ne reste que le *Renversement de la foi par les calvinistes*, Pont-à-Mousson, 1629, et *Causa salutis infantium adversus infanticidium Tabernense*, *ibid.*, 1630.

Abram, *Histoire de l'université de Pont-à-Mousson*, Paris, 1870, p. 514 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 937 sq.

P. BERNARD.

2. FRANÇOIS Laurent. Il s'agit ici de l'écrivain dont Migne a publié les ouvrages en le désignant sous le nom de Le François : *Œuvres complètes de Le François, ex-membre de la congrégation de Saint-Lazare ou des prêtres de la Mission*, 2 in-4°, Paris, 1857. Le nom de Le François a été reproduit par Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. v, col. 301. C'est par erreur. Le nom véritable est François : les registres du personnel des lazaristes en font foi et c'est aussi de la sorte que l'auteur a écrit son nom sur ceux de ses ouvrages où il l'a mis.

Laurent François naquit à Notre-Dame d'Arinthon, dans le diocèse de Besançon, le 2 novembre 1698. Il entra dans la congrégation des lazaristes à Paris en 1715. Amené, dit Feller, « à cause de la faiblesse de sa santé à quitter la congrégation il se fixa à Paris où il se consacra à la composition de ses ouvrages. »

Il appartenait à cette pléiade d'estimables et honnêtes écrivains qui s'employèrent de leur mieux, au XVIII^e siècle, à défendre la religion contre les violentes attaques dont elle était alors l'objet de la part des incrédules. François publia successivement : 1° *Preuves de la religion de Jésus-Christ contre les spinosistes et les déistes*, 4 in-12, Paris, 1754; 2° édit., 1784; une traduction italienne de cet ouvrage fut donnée à Venise, *Prove della religione di G. C. contro i spinosisti e i deisti*, in-8°, Venise, 1768; 2° *Défense de la religion contre les difficultés des incrédules*, 4 in-12, Paris, 1755; 3° *Examen du Catéchisme de l'honnête homme ou Dialogue entre un caloyer et un homme de bien*, in-12, Bruxelles et Paris, 1764; ce « Dialogue » se trouve dans les œuvres de Voltaire; 4° *Réponse aux difficultés proposées contre la religion chrétienne par J.-J. Rousseau dans l'Émile et le Contrat social*, in-12, Paris, 1765; 5° *Examen des faits qui servent de fondement à la religion chrétienne, précédé d'un court traité contre les athées, les matérialistes et les fatalistes*, 3 in-12, Paris, 1767; 6° *Observations sur la Philosophie de l'histoire et sur le Dictionnaire philosophique portatif, avec des réponses à plusieurs difficultés*, 2 in-8°, Paris, 1770; c'est à cet ouvrage que Voltaire fait allusion dans son *Épître à d'Alembert* :

L'abbé François écrit : le Léthé sur ses rives
Reçoit avec plaisir ses feuilles fugitives.

Cette épigramme n'empêcha pas le livre de se répandre et cette petite vengeance montre que Voltaire n'avait pas été insensible aux coups qui lui étaient portés; 7° *Lettre sur le pouvoir des démons*, in-4°. Laurent François mourut le 24 février 1782.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission par un prêtre de la même congrégation (Édouard Rosset), Angoulême, 1878, p. 257; Hurter, *Nomenclator*, t. v, col. 301-302.

A. MILON.

3. FRANÇOIS Louis-Joseph, lazariste, naquit à Busigny, diocèse de Cambrai, en 1751. Il fut employé dans sa congrégation à l'enseignement dans les séminaires dirigés alors par les prêtres de la Mission ou lazaristes. De 1781 à 1786, il fut supérieur du grand séminaire de Troyes. Au mois d'août 1786, il fut nommé supérieur, à Paris, du séminaire Saint-Firmin, précédemment appelé séminaire des Bons-Enfants où saint Vincent de Paul avait établi ses premières œuvres. C'est là que le trouva la Révolution dont les événements furent l'occasion de ses divers écrits, que nous allons mentionner selon l'ordre du temps. Il avait eu précédemment l'occasion de publier un *Éloge de Madame de Maintenon, discours prononcé à Saint-Cyr, le deuxième jour de la fête séculaire en 1786*, Paris, 1787, et une *Oraison funèbre de Louise-Marie de France, carmélite sous le nom de Thérèse de Saint-Augustin*, Paris, 1788. Quand la Révolution eut éclaté, dès qu'elle essaya de toucher aux droits de l'Église, il prit position; à chaque empiètement de la Révolution il répondit par un écrit public : il faisait ainsi connaître son avis aux nombreux prêtres qui l'avaient consulté. Son écrit : *Opinion sur les biens ecclésiastiques*, s. d., parut lors des lois par lesquelles la Révolution mettait les biens de l'Église à la disposition de la nation. Lorsque fut exigé le serment à la Constitution civile, il publia : *Examen de l'Instruction de l'Assemblée nationale sur la Constitution du clergé*, s. d. Il refusa lui-même le serment à la Constitution civile et publia alors : *Mon apologie*, in-8°, 1791. C'est un de ses meilleurs écrits et qui eut du retentissement. Grégoire, évêque constitutionnel de Loir-et-Cher, l'ayant attaqué, François répondit par la *Défense de mon Apologie*. L'Assemblée constituante voulut écarter de leurs emplois les évêques, curés et autres bénéficiaires

qui avaient refusé le serment; François publia alors l'écrit : *Point de démission*, in-8°, 1791; et, peu après, il donnait cet autre écrit : *Il est encore temps*, in-8°, 1791, où il conjurait les prêtres assermentés de rétracter le serment coupable qu'ils avaient prêté. Camus, l'un des principaux rédacteurs de la Constitution civile, Gratiën, ancien lazariste, devenu évêque constitutionnel de la Seine-Inférieure, et quelques autres ayant publié divers écrits pour excuser leur propre conduite, François répondit par les publications suivantes : *Réflexions sur la crainte du schisme par laquelle on essaie de justifier la prestation du serment civique*, in-8°, 1791; *Réponse à M. Camus*, in-8°, 1791; *Lettres (trois) sur la juridiction épiscopale*. Son dernier écrit fut : *Apologie du veto apposé par le roi au décret concernant la déportation des prêtres*, 1792. Son attitude courageuse avait attiré sur lui l'attention. Il fut, avec d'autres prêtres, massacré au séminaire de Saint-Firmin à Paris, le 3 septembre 1792.

Barruel, *Collection ecclésiastique*, t. VIII, p. 296, 425; t. X, p. 183, 209; *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission* (par Édouard Rosset), Angoulême, 1878, p. 110-115.

A. MILON.

4. FRANÇOIS D'ASSISE. Voir FRÈRES MINEURS.

5. **FRANÇOIS DE BACHONE**, né à Gérone, en Espagne, dans les premières années du xiv^e siècle, entra dans l'ordre des carmes. Le chapitre général des carmes, tenu à Ferrare en 1357, le désigna pour enseigner à l'université de Paris les Sentences et l'Écriture sainte. Cinq ans plus tard, le chapitre, réuni à Trèves, lui adjoint les célèbres Michel de Bologne et Simon de Spire. Il donna ses cours d'une façon si brillante qu'il mérita le nom de *doctor sublimis*. Après avoir rempli, dans la suite, différentes charges dans son ordre, il mourut à Campo-Redo, le 8 août 1372. Il n'a laissé que des manuscrits, parmi lesquels il faut signaler son *Repertorium prædicatorum*, sorte de somme des principaux textes des saints Pères, choisis selon les besoins de l'époque et du milieu dans lesquels il vivait à Paris. Il a aussi écrit un commentaire *Super libros IV Sententiarum*, qui a été édité par François de Médicis, in-fol., Rome, 1484.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, Orléans, 1752, t. I, col. 480-481; Daniel de la Vierge, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1077; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 628.

P. SERVAIS.

6. **FRANÇOIS DE BONNE-ESPÉRANCE**, théologien de l'ordre des carmes, né à Lille le 20 juin 1617, mort à Bruxelles le 5 janvier 1677. Son nom de famille était Crespin, et il fit profession le 28 octobre 1636. Il enseigna longtemps la philosophie et la théologie à l'université de Louvain. Provincial et définiteur de son ordre, il fut chargé de plusieurs missions à Rome et à Madrid. François de Bonne-Espérance composa les ouvrages suivants : *Noctua belgica adversus Aquilam germanicam*, in-4°, Louvain, 1651; *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam*, in-fol., Bruxelles, 1652; *In universam theologiam scholasticam*, 6 in-fol., Anvers, 1662; *Apologema retortum, seu retorta disputatio apologetica de ignorantia invincibili et opinionum probabilitate, pro Prosperi Fagnani doctrina, cap. Ne innitaris : contra doctrinam de opinionum probabilitate illustr. dom. Joannis Caramuelis*, in-4°, Louvain, 1665; *Magni prophetæ Eliæ visio de immaculata conceptione B. V. Mariæ*, in-4°, Anvers, 1665; *Liber apologeticus pro Joanne XLIV episcopo et patriarcha Hierosolymitano, et pro Lucifero Sardorum episcopo*, in-4°, Anvers, 1666; *Christianus monitus ad R. P. magistrum Christianum Lupum ord. erem. S. Augustini*, in-4°,

Anvers, 1665, suite de l'ouvrage précédent; *Causa christorum Dei : sive SS. Epiphani et Hieronymi, eminentissimorum cardinalium Baronii, Bellarmini, magistri palatii apostolici, ac sacrarum facultatum Parisiensis et Coloniensis pro Joanne XLIV patriarcha Hierosolymitano, adversus accusationes R. P. magistri Christiani Lupi*, in-4°, Anvers, 1666; *Christi fidelium parochiale apologeticum contra parochophylum*, in-4°, Bruxelles, 1667; *Christi fidelium contritionale, cum SS. synodi tridentinæ et antiquæ facultatis theologicæ lovaniensis vindiciis*, in-4°, Malines, 1667; *Clypeus contritionalis*, in-4°, Anvers, 1670; *Examen theologicum super regulis octo ex instructione Petri Vambuscum collectis*, in-4°, Bruxelles, 1672; *Lucta D. Thomæ*, in-4°, Bruxelles, 1664; *Motivum juris pro excusatione legitima provincialium ordinum mendicantium a contributionibus, impositionibus, gabellis, etc.*, in-4°; *Historico-theologicum carmeli Armamentarium proferens omnis generis scula, quibus tela seu argumenta in ordinis carmelitani antiquitatem, originem, et ab Elia in Monte-Carmelo hereditariam successionem hucusque legitime non interruptam, vibrata, fortiter et suaviter enervantur, et ad perpetuam concordiam disponuntur*, in-4°, Anvers, 1669 : la II^e partie de ce dernier ouvrage publiée en 1680 ne paraît pas pouvoir être attribuée au P. François de Bonne-Espérance.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, in-fol., Orléans, 1752, t. I, col. 482.

B. HEURTEBIZE.

7. **FRANÇOIS D'ENGHIEN**, issu d'une vieille et illustre famille des Pays-Bas, naquit à Bruxelles en 1648. Son père, Guillaume d'Enghien, vicomte de Santa-Cruz, fondait de grandes espérances sur son fils, quand celui-ci embrassa la vie dominicaine au couvent de Gand. Il y prit l'habit le 28 novembre 1668 et un an après, le 29 décembre, il fit profession. Il étudia la philosophie et la théologie au *studium generale* de Louvain; il y enseigna ensuite la philosophie. Au chapitre provincial, tenu à Braine-le-Comte, le 11 mai 1680, il fut nommé maître des étudiants. La même année, il se présenta à la licence à la faculté de théologie de Louvain; six ans après, c'est-à-dire sur la fin de 1686, il prit le grade de docteur en théologie. L'année précédente, il avait été nommé régent des études au *studium generale*, charge qu'il occupa jusqu'en 1688. Le 16 février 1697, il fut choisi pour la première chaire de théologie, mais ce n'est que deux ans plus tard qu'il commença son enseignement, qu'il exerça jusqu'en 1703. Dans l'ordre, il obtint successivement tous les grades : bachelier, le 5 septembre 1682; le 12 juin 1688, licencié, et enfin le 10 juin 1690, il était créé maître en théologie. En 1706, le siège d'Anvers étant devenu vacant par la mort de Cools, O. P., il fut offert à François d'Enghien, qui refusa, disant que, s'il avait désiré les honneurs, il serait demeuré dans le monde où ils lui étaient tout préparés. En 1703, il s'était démis de la régence; il se retira à Gand, son couvent d'origine, où il passa encore de longues années dans l'étude et tous les exercices de la charité. Il mourut le 10 novembre 1722, âgé de soixante-quatorze ans.

Les disputes théologiques du temps donnèrent sa direction à l'activité intellectuelle de François d'Enghien, qui soutint ou fit soutenir un certain nombre de thèses sur des matières controversées. Ses thèses de licence portaient sur les sujets suivants : *Theses sacræ : ex Jona, Michæa et Nahum* (24 janvier 1680); *De bonitate et malitia actuum humanorum* (6 février); *De restitutione in genere et titulis ad eam obligantibus* (8 août); *De voluntate Dei et attributis eam concernentibus* (18 juillet); *Theses sacræ, ex prioribus capitibus Epistolæ ad Hebræos* (23 juillet); *De justificatione* (2 août). Université de Louvain, thèses des reli-

gieux pour les années 1680-1683. Lors des épreuves pour le doctorat, il soutint les thèses sur les sujets suivants : *Theses sacræ*, in *Tobiam*, *Judith* et *Esther* (4 novembre 1686); *De actibus humanis* (8 novembre); *De matrimonio* (9 novembre). Thèses pour les années 1684, 1685, 1686.

Parmi les thèses qu'une fois maître et docteur il fit soutenir devant la faculté de théologie de Louvain, signalons-en quelques-unes : 1° *Theses theologicæ de actibus ad mentem et litteram angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis*, in-8°, Louvain, 1686; cf. Bibl. univ. Lovan. : *Theses PP. præd. ab an. 1648 ad 1692*, p. 318-325; 2° *Theses theologicæ de libero arbitrio ac de necessitate absoluta amoris beatifici*, in-4°, Louvain, 1688, *ibid.*, p. 388-401; 3° *Theses de sacramento pœnitentiæ*, in-4°, Louvain, 1699; 4° *De divina gratia*, in-4°, Louvain, 1700, etc.

Les principes gallicans, qui recevaient alors des assemblées du clergé de France une éclatante confirmation, furent ardemment combattus par François d'Enghien. En réponse à la *Déclaration* de l'Assemblée de 1682, il publia : *Responsio historico-theologica ad cleri gallicani de potestate ecclesiastica declarationem ex summorum pontificum documentis, decretis ac gestis excerpta. Per quemdam sacræ theologiæ professorem*, in-8°, Cologne, 1683. Dans la seconde dissertation sur les siècles XI et XII de son *Histoire ecclésiastique*, le P. Noël Alexandre avait traité *De dissidio quod Gregorium VII pontificem maximum cum Henrico IV imperatore commisit*. L'art. 9, en particulier, de cette dissertation était inspiré de toutes les idées gallicanes. Il était intitulé : *Gregorius VII romanorum primus pontificum sibi regum exactorandorum tribuit potestatem, contra Patrum doctrinam, imo contra verbum Dei*. C'est contre cet écrit du P. Alexandre que François d'Enghien s'éleva dans un livre intitulé : *Auctoritas Sedis apostolicæ in reges, sive auctoritas Sedis apostolicæ pro Gregorio VII papa vindicata, adversus F. Natalem Alexandrum*, in-8°, Cologne, 1684. Noël Alexandre y répondit par la VI^e dissertation aux siècles XV-XVI de son *Histoire eccl.* : *Dissertatio apologetica F. Natalis Alexandri adversus libellum F. Francisci d'Enghien, dominicani, licentiati Lovaniensis. De auctoritate Sedis apostolicæ in reges*, 1686, p. 23-259. François d'Enghien publia aussi : *Positio faciens satis insolitæ oppositioni contra constitutionem Sedis apostolicæ Unigenitus*, in-8°, Gand, 1715.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 798; édit. Coulon, Paris, 1912, ad an. 1722; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. IV, col. 1060, 722, 1181.

R. COULON.

8. FRANÇOIS DE JÉSUS-MARIE, carme déchaussé, né à Burgos, professa avec éclat la théologie au fameux collège de Salamanque. Il mourut en 1677, après avoir rempli successivement les différentes charges de son ordre. Nous lui devons le t. I du *Cursus theologiæ moralis Salmanticensis*, in-fol., Madrid, 1664; Anvers, 1672; Madrid, 1709; Venise, 1750, qui comprend les sept traités suivants : *De sacramentis in genere*, *De baptismo*, *De confirmatione*, *De eucharistia*, *De sacrificio missæ*, *De pœnitentia*, *De extrema unctione*. Il avait écrit auparavant des *Commentarii litterales et morales in Apocalypsim*, 2 in-fol., Lyon, 1648 et 1649, auxquels il avait joint un remarquable *Tractatus de sensibus Scripturæ sacræ*.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1823, t. XI, p. 291; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, Orléans, 1752, t. I, col. 493; Henri-Marie du T. S. Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum ex calcatorum*, Sanone, 1884, t. I, p. 211.

P. SERVAIS.

9. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, de la noble famille des Perez del Pulgar, marquis de Salar, apparenté à sainte Thérèse, par les de Cepeda. Il était né à Grenade le 13 août 1567 et avait montré, dès ses plus jeunes années, les meilleures dispositions pour l'étude. Il suivait les cours de théologie à la célèbre université de Salamanque quand sa vocation se décida, et le 10 mars 1586, il prit l'habit religieux des carmes déchaussés. Ordonné prêtre en 1592 à Malaga, il fut envoyé à Alcalá pour enseigner la philosophie. Deux ans plus tard, il était désigné pour professer la théologie à Salamanque; il occupa cette chaire jusqu'à ce que, à partir de 1604, il fût appelé à remplir diverses charges dans son ordre. C'était un religieux d'une haute vertu et d'un zèle ardent. Au milieu des travaux occasionnés par ses fonctions, il ne cessait d'écrire. Indépendamment d'un traité *De virtute religionis* qui doit être resté manuscrit, et de divers autres travaux de différente nature, il publia en espagnol une *Histoire prophétique du Carmel*, in-fol., Madrid, 1630, où il défendait les traditions de son ordre. Son livre fut déferé à l'inquisition espagnole, mais ne fut point censuré. En 1642, paraît du même auteur une apologie de l'ouvrage incriminé, in-fol., Valence, laquelle met momentanément fin à la polémique. Chargé par ses supérieurs d'écrire l'histoire du Carmel réformé par sainte Thérèse, il ne put en publier que 2 tomes in-fol., comprenant six livres, Madrid, 1644 et 1655. Nous avons de cet ouvrage considérable, qui embrasse l'histoire du Carmel durant la vie de sainte Thérèse, 1515-1582, une excellente traduction française due à la plume élégante du R. P. Marie-René, carme déchaussé, Lérins, 1896. Le P. François de Sainte-Marie se retira, en 1645, à Malaga, et, après y avoir donné pendant deux ans l'exemple de l'observance et de toutes les vertus, il mourut en odeur de sainteté, le 11 septembre 1649, âgé de quatre-vingt-deux ans; il en avait passé soixante-trois en religion.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, Orléans, 1752, t. I, col. 502-504; Daniel de la Vierge, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1129; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1823, t. XI, p. 290; Philippe de la Trinité, *Historia carmelitani ordinis*, Lyon, 1656, p. 604; Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *Vie de la vénérable M. Anne de Jésus*, Malines, 1876, t. I, p. 597-602.

P. SERVAIS.

10. FRANÇOIS DE SALES (Saint). I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine théologique et mystique.

I. VIE. — Saint François de Sales naquit à Thorens, dans le duché de Savoie, en 1567. Son père, François de Sales de Boisy, et sa mère, Françoise de Sionnaz, appartenaient à l'ancienne noblesse de Savoie. Le saint était l'aîné de six frères; son père le destina à la magistrature, et l'envoya étudier de bonne heure aux collèges de la Roche et d'Annecy. De 1581 à 1588 il suivit à Paris, au collège de Clermont dirigé par les Pères jésuites, les cours de rhétorique et de philosophie. Il y joignit l'étude de la théologie : « A Paris, disait-il, j'ai appris plusieurs choses pour plaire à mon père, et la théologie pour me plaire à moi-même. » Il suivit les cours d'Écriture sainte de Générard. Une terrible tentation de désespoir dont il fut délivré aux pieds de Notre-Dame de Bonne-Délivrance, à Saint-Étienne-des-Grès, donna une direction particulière aux recherches de son esprit, et pendant plusieurs années il étudia les mystères de la grâce et de la prédestination. En 1558, nous le trouvons à l'université de Padoue, où il s'est prescrit huit heures de travail par jour, quatre pour le droit et quatre pour la théologie. Il prit pour directeur de sa conscience le P. Possevin de la Compagnie de Jésus. Après quatre années de sérieuses études et d'une vie tout angélique, au milieu des 20 000 étudiants qui fréquentaient l'uni-

versité, François reçut le bonnet de docteur en droit civil des mains de Pancirole, en 1592.

Reçu avocat au sénat de Chambéry, il allait être promu sénateur. Son père lui avait choisi pour épouse une des plus nobles héritières de Savoie. Mais François déclara son intention arrêtée d'embrasser la carrière ecclésiastique. La lutte fut vive. M. de Boisy ne pouvait accepter de voir ainsi renversées toutes les espérances qu'il plaçait sur la tête de son fils aîné. Alors l'évêque de Genève, Claude de Granier, obtint pour François, et à son insu, la charge de prévôt du chapitre de Genève, dont la collation appartenait au pape : c'était la première dignité du diocèse. M. de Boisy céda, et François reçut les saints ordres (1593).

Depuis la Réforme, le siège de l'évêché de Genève était, en fait, transféré à Annecy. C'est là qu'avec un zèle tout apostolique, le prévôt se livra sans relâche à la prédication, à la confession, à toutes les œuvres du saint ministère, sans négliger l'étude; même étant évêque, et malgré les travaux accablants de la charge, il consacrait chaque jour deux heures à l'étude de la théologie, unissant la science à l'expérience des âmes, et développant incessamment l'une par l'autre. Il dit lui-même dans la préface de son *Traité de l'amour de Dieu*, le résumé et le couronnement des travaux spirituels et intellectuels de toute sa vie : « J'ay touché quantité de poins de theologie, mais sans esprit de contention, proposant simplement, non tant ce que j'ay jadis appris es disputes, comme ce que l'attention au service des âmes et l'employe de vingt-quatre années en la sainte prædication, m'ont fait penser estre plus convenable à la gloire de l'Evangile et de l'Eglise. »

L'année suivante (1594), François s'offrit pour aller évangéliser le Chablais, où les Genevois avaient imposé la réforme de Calvin, et qui venait de faire retour au duché de Savoie. Il s'établit d'abord, avec son cousin Louis de Sales, dans la forteresse des Allinges. Au péril de sa vie, au prix de fatigues inouïes, par des courses et des prédications incessantes, à force de zèle, de science; de bonté, de sainteté, il arrive à se faire écouter de ces populations sectaires. Il fixe alors sa demeure à Thonon, la ville principale du Chablais. Il confond les ministres que Genève lui envoie; il convertit le syndic et plusieurs des principaux calvinistes. Sur la demande du pape Clément VIII, il se rend à Genève pour conférer avec Théodore de Bèze, qu'on appelait le *patriarche de la Réforme*. Celui-ci l'accueille, l'écoute, semble même un moment ébranlé; mais il n'a pas le courage d'aller jusqu'au bout. Le Chablais se convertit en masse (1597 et 1598). Claude de Granier choisit alors François pour coadjuteur, malgré ses refus, et l'envoie à Rome (1599).

Clément VIII ratifia le choix de l'évêque de Genève et voulut examiner lui-même le candidat, en présence de tout le Sacré-Colège. Cet examen improvisé fut un triomphe. « Aucun de ceux que nous avons examinés jusqu'à ce jour, dit le pape en se tournant vers les cardinaux, ne nous a satisfait d'une manière aussi complète. » Descendant de son trône, il s'approcha de François qui était encore à genoux, et l'embrassa en lui disant à haute voix les paroles des Proverbes, v, 15, 16 : *Bibe, fili mi, aquam de cisterna tua, et fluentia putei tui; deriventur fontes tui foras, et in plateis aquas tuas divide*. La prophétie se réalisa.

A son retour de Rome, François dut aller à Paris pour le règlement des affaires religieuses du pays de Gex, qui dépendait de la France. Là le coadjuteur de Genève se lia d'amitié avec M. de Bérulle, plus tard cardinal, avec Antoine Deshayes, secrétaire d'Henri IV, et avec Henri IV lui-même qui voulut être « de tiers dans cette belle amitié. » Le roi eût voulu fixer le coadjuteur en France : il lui fit prêcher le carême à la cour.

Claude de Granier mort, François de Sales fut sacré évêque de Genève (1602). Il commença par établir dans son diocèse des catéchismes pour les enfants et les fidèles; il traça pour son clergé de sages règlements; il visita soigneusement les paroisses éparses dans les âpres montagnes de son vaste diocèse; il réforma les communautés religieuses. Sa bonté, sa patience, sa douceur sont restées proverbiales. Il avait un grand amour des pauvres, surtout des pauvres honteux. Frugal dans la nourriture, simple dans le vêtement et l'ameublement, il se retranchait sévèrement toute superfluité, et vivait dans la plus stricte économie personnelle, afin de pourvoir plus abondamment à la misère des pauvres. Il confessait, conseillait et prêchait sans cesse. Il a écrit d'innombrables lettres, la plupart de direction; et entre temps il trouva moyen de mettre au jour les livres que nous dirons.

Il fonda, avec sainte Jeanne de Chantal (1610) l'institut de la Visitation Sainte-Marie, pour les filles et les veuves qui, se sentant appelées à la vie religieuse, n'ont point la force ou l'attrait des austérités corporelles pratiquées dans les grands ordres.

Son zèle apostolique ne resta pas confiné dans son diocèse de Genève. Il alla prêcher au dehors des avents ou des carêmes demeurés célèbres : à Dijon (1604), où il rencontra la baronne de Chantal, à Chambéry (1606), à Grenoble (1616, 1617, 1618), où il convertit le maréchal de Lesdiguières. Dans un dernier séjour à Paris (novembre 1618-septembre 1619), il dut monter presque chaque jour en chaire pour satisfaire la pieuse avidité de la foule. De nombreuses conversions en furent le fruit. Il fut en rapport à Paris avec toutes les notabilités religieuses de l'époque, et en particulier avec saint Vincent de Paul. On lui proposa, pour le décider à demeurer en France, la riche abbaye de Sainte-Genève, puis la coadjutorerie de Paris : il refusa tout pour revenir à Annecy.

En l'automne de 1622, saint François de Sales dut suivre la cour de Savoie en France, à Avignon, puis de là à Lyon. Dans cette ville, le 27 décembre, il fut frappé d'une attaque d'apoplexie, et mourut saintement le lendemain, jour des Saints-Innocents. Il était dans sa 55^e année. Il se fit un grand concours autour de sa dépouille mortelle, que le peuple lyonnais voulait conserver à tout prix. A grand-peine on la ramena à Annecy, laissant son cœur à la Visitation de Lyon. Un nombre considérable de miracles et de grâces signalées ont été obtenus à son tombeau qui est vénéré au couvent de la Visitation d'Annecy. Son cœur, à la Révolution, fut emporté par les visitandines de Lyon à Venise, où il est en grande vénération. François de Sales fut béatifié (1661), et canonisé (1665) par Alexandre VII; il fut proclamé docteur de l'Eglise universelle par Pie IX (1877).

II. ŒUVRES. — Pour la nomenclature des œuvres du saint docteur, nous suivrons l'ordre de la nouvelle édition publiée par les soins de la Visitation d'Annecy : commencée en 1892, elle en est en 1913 au xviii^e volume, viii^e des *Lettres*. Le bénédictin anglais dom Mackey a prêté son concours aux religieuses de la Visitation, et les 12 premiers volumes ont été publiés sous sa direction. Il a fait précéder chaque ouvrage du saint docteur de longues et érudites préfaces, où il a traité à fond grand nombre de points concernant les œuvres du saint. Ces préfaces ont été notre guide le plus assuré dans le présent travail. Le P. Navatel, de la Compagnie de Jésus, a surveillé l'édition des trois volumes suivants. Les deux derniers volumes parus, t. xvi, xvii, ne sont pas signés : ils témoignent d'une grande sagacité et probité de travail. C'est cette édition que nous citerons ordinairement. La 1^{re} édition complète des œuvres de saint François de Sales est de Toulouse, 1637. Il ne semble pas que sainte Chantal l'ait connue. L'édition qu'elle prépara, de concert avec le Commandeur de Sillery parut à Paris, en 1641. Cinq autres éditions, in-folio comme les deux premières, et deux éditions en 8 in-12 se succédèrent, à Paris,

pendant le cours du XVII^e siècle. Le XVIII^e siècle ne fit pas d'édition nouvelle des œuvres complètes. Le XIX^e en a vu plusieurs, dont les trois principales sont celles de Blaise, 16 in-8° avec 6 vol. de supplément, Paris, 1821-1833, de Vivès, 12 in-8°, Paris, 1856-1858, et de Migne, 7 petits in-4°, Paris, 1861-1864.

1^o *Les Controverses*, t. I, composées pendant la mission du Chablais, ne furent publiées que longtemps après la mort du saint, dans le VIII^e vol. de l'édition de 1672. Le saint auteur les appelait ses *Méditations*, ses *Placards*. C'étaient, à l'origine, des feuilles volantes que le zélé missionnaire répandait parmi les habitants de Thonon, et faisait afficher sur les places et dans les rues, alors qu'au début, on n'osait venir à ses prédications. Ces feuillets, recueillis par Charles-Auguste, le neveu du saint, et offerts au pape Alexandre VII Chigi, lors des fêtes de la béatification, furent publiés peu après par le minime Harel, avec de nombreuses lacunes, et ce qui est plus fâcheux encore, avec des retouches. Les éditeurs postérieurs ont reproduit le même texte défectueux. L'édition d'Annecy nous donne la vraie leçon.

Le but de saint François de Sales dans les *Controverses* est de prouver « que tous ceux sont en faute, qui demeurent séparés de l'Église catholique, apostolique et romaine. » C'est une démonstration complète de la foi catholique à l'usage des protestants d'alors qui, admettant les saintes Écritures, s'étaient séparés de l'Église catholique romaine. L'ouvrage se divise en trois parties : 1^o l'autorité de l'Église ; 2^o les règles de la foi violées par les ministres ; 3^o les règles de la foi observées dans l'Église catholique.

Dans la I^{re} partie, l'autorité de l'Église, l'auteur combat le schisme chez les habitants du Chablais qui ont écouté et suivi des ministres sans mission et usurpateurs d'une autorité qu'ils n'avaient point. Il retrace devant leurs yeux l'image vraie de l'Église de Dieu défigurée par les protestants : cette Église dont les traits principaux sont d'être visible, de renfermer en elle des bons et des mauvais, de ne pouvoir périr, de n'être ni dissipée, ni cachée jamais, et de ne pouvoir errer ; et les ministres ont tenté de violer et d'avilir son autorité en faisant revivre l'une après l'autre les attaques des hérétiques antérieurs qu'elle avait condamnés dans les cinq premiers siècles. Il établit alors les marques évidentes qui désignent « la vraie Epouse » : unité de chef et de doctrine, sainteté extérieure et intérieure, universalité ou catholicité de temps, de lieux et de personnes. L'Église des protestants n'a pas plus cette marque que les autres : elle n'est pas catholique, « mais encores ne le peut estre n'ayant ni la force, ni vertu de produire des enfants, mais seulement de desrobber les poussins d'autrui. »

Dans la II^e partie, l'auteur établit la règle, ou les règles de la foi, pour montrer comment les « faux prädicants » les ont violées. La règle de la foi, c'est d'abord la parole de Dieu contenue dans l'Écriture sainte et dans la tradition apostolique. Voilà la règle ou plutôt les deux premières règles *formelles*. Mais ces deux règles ne suffisent pas : la sainte parole pourra « recevoir autant de formes qu'il y a de cerveaux au monde... Il faut quelqu'un qui la propose..., quelque infaillible autorité à la proposition de laquelle nous soyons obligés d'acquiescer... » D'où quatre règles d'*application* : l'autorité et l'enseignement de l'Église, l'autorité des conciles, celle des saints Pères, et celle du pape. Au sujet de cette dernière règle, il établit la suprématie de saint Pierre sur les autres apôtres ; il montre que les successeurs de saint Pierre, en lui succédant sur le siège de Rome, lui ont succédé dans sa primauté, et sont les chefs de l'Église, vérité qu'il confirme par les éloges, les titres et prérogatives qu'a données aux souverains pontifes l'antiquité chrétienne, et

qu'il énumère avec amour. Il en conclut que Rome est le centre nécessaire de la communion catholique, et que le pape peut, sans les conciles, définir les matières de foi : « L'Église ne peut pas toujours estre ramassée en un concile general, et les trois premières centeynes d'années il s'en fist point ; es difficultés donques qui surviennent journellement, a qui se pourroit on mieux adresser, de qui pourroit on prendre loy plus asseurée, règle plus certaine que du chef general et du vicaire de Notre-Seigneur ? Or tout cecy n'a pas lieu seulement en saint Pierre, mais en ses successeurs ; car la cause demeurant, l'effect demeure encores ; l'Église a toujours besoin d'un confirmateur infaillible auquel on puyse s'adresser, d'un fondement que les portes d'enfer ne püssent renverser, et que son pasteur ne puyse conduire a l'erreur ses enfans : les successeurs donques de saint Pierre ont tous ces memes privileges, qui ne suivent pas la personne, mais la dignité et charge [publique. » On sait que les premiers éditeurs avaient tout simplement biffé le mot *infaillible* qui gênait leur gallicanisme. Ce mot a été rétabli pour la première fois par l'éditeur Blaise dans un volume supplémentaire de son édition (1821). Au cours des discussions sur l'infaillibilité pontificale, au concile du Vatican, Mgr Mermillod fit photographier et distribuer aux Pères la page du manuscrit Chigi qui contient la phrase citée plus haut. L'impression produite par ce témoignage autographe fut grande : le bref du doctorat de saint François de Sales en a conservé le souvenir : *Imprimis auctoritatem hujus apostolicæ Sedis, ac romani pontificis beati Petri successoris propugnabit, ac ipsius primatus vim ac rationem, ea perspicuitate explicavit, ut Vaticanæ œumenicæ concilii definitionibus feliciter præluserit. Certe quæ de infallibilitate romani pontificis in quadagesimo sermone « Controversiarum » asserit, cujus autographum, dum in concilio res ageretur, detectum est, ejusmodi sunt, quod nonnullos Patres tunc ea super re adhuc anceps ad definitionem decernendam, veluti manu duxerint. Œuvres, t. I, p. XIX.*

La 7^e règle de la foi, continue le saint auteur, règle *extraordinaire*, est l'autorité des miracles. Et la 8^e et dernière règle, la *raison naturelle*, est présentée comme règle *négative*, c'est-à-dire que la vraie foi ne doit rien renfermer de contraire à la raison et aux bonnes mœurs. Et le saint, après avoir établi et développé chacune de ces huit règles de la foi, montre comment « l'Église des prétendus » les a violées.

La III^e partie des controverses : *Les règles de la foi sont observées dans l'Église catholique* est malheureusement incomplète.

Après la récapitulation de tout ce qui précède, l'auteur traite des sacrements en général et de l'altération de la forme des sacrements de baptême et d'eucharistie par les ministres. Enfin le saint docteur parle du purgatoire et des prières pour les morts, et il établit victorieusement la légitimité de la doctrine et de la pratique de l'Église.

Cette rapide analyse des *Controverses* suffit à montrer la valeur théologique de ce traité de l'Église : *Profecto in selectis conclusionibus, seu Controversiarum libris quos sanctus episcopus conscripsit, manifeste elucet miræ rei theologicæ scientiæ, concinna methodus, ineluctabilis argumentorum vis, tum in refutandis hæresibus, tum in demonstratione catholicæ veritatis, et præsertim in asserenda romani pontificis auctoritate, jurisdictionis primatu, ejusque infallibilitate, quæ ille tam scite et luculenter propugnabit, ut definitionibus ipsius Vaticanæ synodi præluserit merito videatur. Décret de doctorat, 19 juillet 1877, Œuvres, t. I, p. XII.* Certains auteurs reprochent à notre saint de n'avoir pas fait assez œuvre d'érudition, de n'être pas sorti des lieux communs de la controverse théologique, et de n'avoir

pas « labouré les amples matières de la théologie positive. » Les *Controverses* sont un livre *vécu*, et non un livre de cabinet; le missionnaire parle à son auditoire, et il lui parle si éloquemment qu'il le convertit. Rien ne résiste à son argumentation; rien ne résiste à la bonté avec laquelle il traite les pauvres protestants égarés, en évitant ces qualifications injurieuses que la chaire et la polémique protestante et catholique se permettaient si largement à cette époque.

2^e *La Défense de l'étendart de la sainte croix*, t. II. — C'est le premier ouvrage de quelque étendue qu'ait publié lui-même le saint docteur. La 1^{re} édition est de Lyon, 1600. Une 2^e parut trois ans après à Paris, sous « le titre prodigieux » de *Panthologie ou Thésor précieux de la sainte Croix*, nous apprend lui-même le saint. Une 3^e édition, postérieure de quelques années, est de Rouen, sous le titre abrégé d'*Etendart de la sainte Croix*. Il ne semble pas que ce livre ait été depuis lors réimprimé isolément et en dehors des Œuvres complètes.

Un pamphlet anonyme du ministre La Faye contre le culte de la croix fut l'occasion de ce livre. Commencé pendant la mission du Chablais, il ne put être terminé qu'un peu plus tard. Dans l'avant-propos, l'auteur attaque de front l'objection protestante que, Dieu seul ayant droit à la gloire et à l'honneur, nulle créature ne peut prétendre à partager avec lui les honneurs religieux. Il affirme qu'après avoir rendu à Dieu l'honneur qui lui est dû, il est juste d'apporter encore un honneur, mais un honneur *relatif*, à certaines créatures, et tout spécialement à la croix de Jésus-Christ. Puis entrant en matière, il traite successivement : 1^o de la vraie croix; 2^o de l'image de la croix; 3^o du signe de la croix; 4^o du culte rendu à la croix. — 1. Le saint établit la légitimité de l'honneur dû à la *vraie croix* par le témoignage des Écritures, les miracles de sa conservation et de son invention, et les textes des Pères : et il établit qu'on a toujours eu confiance en l'efficacité de sa vertu. 2. Il montre l'*image de la croix* toujours en grand honneur dans l'antiquité chrétienne; et la vertu de cette sainte image se manifestant par les bénédictions accordées à ceux qui l'honorent et par le châtimement des profanateurs. 3. Le *signe de la croix* est en usage dans l'Église dès les temps les plus anciens, comme profession publique de la foi, et comme moyen de bénir. 4. Le sens du mot *culte* ou *adoration de la croix* doit être précisé. Le saint, après avoir distingué deux sens dans le mot et l'idée d'adoration, réserve avec l'Église, à la suprême excellence, l'adoration ou culte de *latrie*; et il attribue aux créatures surnaturellement excellentes l'adoration, honneur ou culte de *dulie* et d'*hyperdulie*. Il fait ensuite une seconde distinction entre l'honneur ou adoration de latrie *parfaite* et *absolue* qui ne s'adresse qu'à la divinité, et l'honneur de latrie *imparfaite* et *relative* qui s'adresse « aux appartenances de Jésus-Christ, » et en particulier à la croix. Les derniers chapitres répondent à la grande objection protestante, que le Décalogue interdit la fabrication des images.

On lit dans un livre généralement mieux inspiré, tout à côté du reste de belles et judicieuses pages sur notre saint, quelques lignes d'amère critique sur l'*Étendart de la croix* : François de Sales « retarde sur son temps quand il s'agit de mettre, comme il convient dans de certains sujets, l'érudition au service de la théologie. Ce n'était pas par des textes tirés de l'Écriture que l'on pouvait le mieux défendre le culte catholique de la croix : c'était en recherchant soigneusement, dans les monuments de l'Église chrétienne primitive, des témoignages certains de l'existence de ce culte. Or, l'enquête de François de Sales ne semble pas avoir apporté sur cette matière de lumières nouvelles. Son érudition n'est guère que celle du moyen âge. Il

est plus jaloux d'entasser un grand nombre de preuves telles quelles que d'en établir un nombre suffisant de valables ou d'en découvrir d'inédites. Il ne choisit point, il admet les preuves contestables sans scrupule. Et sans doute on a pu dire pour l'excuser que la plupart des témoignages aujourd'hui rejetés par la critique étaient acceptés alors par les théologiens des deux partis; il n'en est pas moins vrai cependant que l'attention commençait à se porter de ce côté, comme le prouve parfois la contre-réplique de La Faye. » Une note renvoie à la *Réplique chrétienne à la réponse de M. François de Sales*, Genève, 1604, où La Faye signale « la fausse indication de certains passages des Pères... » *Histoire de la littérature française*, publiée sous la direction de M. Petit de Julleville, Paris, 1897, t. III, c. VII, p. 366.

La réponse est facile. Saint François de Sales voulait prouver la légitimité du culte de la croix : c'était une question de raisonnement appuyée sur une question d'érudition. La première a été traitée de main de maître. La seconde consistait à recueillir tous les témoignages de culte rendu à la croix que les monuments de l'Église ancienne pouvaient lui fournir : c'est la tâche dont il s'est acquitté avec autant de succès qu'un théologien de son temps le pouvait faire. Il avait et il montrait autant d'érudition pour le moins que les ministres de Genève, à commencer par son antagoniste La Faye. Il a compulsé et cité tous les auteurs qui pouvaient lui apporter un témoignage qu'il jugeait sérieux. Quant à admettre, comme on le prétend, *sciemment* et *sans scrupule* des preuves *contestables*; quant à être *plus jaloux d'entasser un grand nombre de preuves telles quelles, que d'en établir un nombre suffisant de bonnes*, le jugement, la droiture proverbiale du saint, sa conscience et sa vie tout entière protestent contre une pareille allégation. Et puis le livre lui-même est là pour affirmer le contraire. La Faye, dit-on en note, a signalé la fausse indication de certains passages des Pères : sur plus de quatre cents textes il est permis de faire quelques erreurs d'*indication*. La Faye lui-même est-il infailible dans ses indications de prétendues erreurs? La Faye, en effet, s'était décidé à répondre, en deux factums successifs, et assez pauvrement, avec des injures, surtout. Le saint écrivait à ce sujet : « Mes amis n'ont jamais voulu que je prisse seulement la peine de penser à repliquer, tant la réponse leur a semblé indigne. Ils ont cru que mon livre fournissait assez de défense contre ceux qui l'attaquaient sans que j'y adjoustasse chose du monde. » Lettre à madame de la Fléchère, 23 mai 1609, t. XIV, p. 161. Tout au plus pourrait-on reprocher à cet ouvrage de la jeunesse du saint quelques imperfections de style. Ajoutons que l'*Etendart de la croix* est non seulement une triomphante revendication du culte de la croix; mais c'est encore l'apologie éloquent de tout le principe sacramentel, c'est-à-dire de l'usage des choses matérielles dans les rapports entre Dieu et l'homme.

3^o *Introduction à la vie dévote*, t. III. — C'est un manuel d'ascétisme. Il est né du besoin que constata saint François de Sales de donner un code simple, court, pratique de vie intérieure aux âmes qui, vivant au milieu du monde, se sentent appelées à marcher dans les voies de la piété chrétienne. Une suite d'avis, ou petits mémoriaux et traités pratiques que le saint avait donnés par écrit à l'une de ses parentes, M^{me} de Charmois, furent l'occasion, et devinrent le *noyau* du livre. Sur les instances du P. Fourier, jésuite lorrain en résidence à Chambéry, le saint arrangea les petits traités en question; il y joignit d'autres mémoriaux composés déjà pour d'autres personnes, parmi lesquelles était sainte Chantal; il coordonna et compléta le tout, et le livre parut au commencement

de 1609, à Lyon. L'édition *princeps* ne contenait que trois parties. Dans les éditions suivantes le saint en ajouta deux, s'appliqua à perfectionner la forme; il s'efforça surtout de rendre son livre plus universel et d'en faire disparaître ce qui se rapportait d'une façon trop exclusive à la direction de personnes particulières.

L'auteur commence par expliquer clairement ce qu'il appelle la *dévotion*, et qu'aujourd'hui nous appelions la *piété* : « La vraie et vivante dévotion, o Philothée, suppose l'amour de Dieu, ains elle n'est autre chose qu'un vray amour de Dieu; mais non pas toutefois un amour tel quel : car, en tant que l'amour divin embellit nostre ame il s'appelle grace, nous rendant agreables a sa divine Majesté; en tant qu'il nous donne la force de bien faire, il s'appelle charité; mais quand il est parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, ains nous fait operer soigneusement, frequemment et promptement, alhors il s'appelle dévotion. » Le livre contient : 1. un préambule : la préparation de l'âme à la dévotion; 2. les deux grands *aides* et *moyens* de la dévotion, la prière et les sacrements; 3. la pratique des *vertus* : qui constitue le *corps* de la dévotion; 4. la mise en garde contre l'ennemi, ou comment se conduire dans la *tentation*; 5. la *retraite*, ou renouvellement périodique des bonnes résolutions. Voilà tout l'ouvrage : simplicité, bonté, je dirai presque *bonhomie*, clarté, esprit judicieux et pratique, délicate analyse du cœur humain, en même temps que stimulant puissant pour arracher l'âme à sa nature viciée et l'engager dans les voies de la piété et de la perfection de l'amour de Dieu.

Quand ce livre parut, il eut un succès sans pareil. On n'avait pas encore essayé, en France du moins, de donner un guide clair et pratique pour mener les fidèles vivant au milieu du monde dans les voies de la perfection. On n'écrivait de semblables choses que pour les couvents, et en latin; et la doctrine relevée des livres de dévotion convenait mieux, dit saint François de Sales lui-même, « aux parfaits qu'aux aspirants. » Du vivant même de l'auteur, l'Introduction avait pénétré dans les principales contrées de l'Europe, et avait été réimprimée plus de 40 fois en langue française. Dès 1656, elle avait été traduite déjà en 17 langues. Actuellement on peut avancer sans exagération que les éditions de cet ouvrage dépassent le nombre de mille. Celle de l'abbé F. Boulenger, in-12, Paris, 1909, reproduit l'édition de 1619, mais elle a modernisé l'orthographe.

Le bien que l'Introduction a produit dans le monde est en rapport avec cette diffusion. Le bref du doctorat résume les témoignages d'admiration de près de trois siècles, et les consacre par ces décisives paroles : *Maxime autem vivis coloribus virtutem opere quod « Philothea » inscribitur, pinxit; ac prava sternens in directa, et aspera in vias planas, universis Christi fidelibus iter ad eum ita facile commonstravit ut vera exinde pietas lucem suam ubique effunderet, viam sibi ad regum solia, ad ducum tentoria, ad judiciorum forum, telonia, officinas, et ipsa oppidula pastorum aperiret. Enimvero iis scriptis ex sacra doctrina summa scientiæ sanctorum principia eruit, et ita enucleat, ut insigne ejus privilegium plane visum sit, quod ad omnes fidelium conditiones sapienter, leniterque eandem accommodare noverit.* Œuvres, t. I, p. xviii.

Le livre de la Vie dévote a eu des critiques, quelque parfait qu'il fût pour le fond et pour la forme. Le saint a réfuté lui-même une de ces accusations : « Ce livret a receu généralement un gracieux et doux accueil...; il n'a pas pourtant été exempt d'une rude censure de quelques-uns..., de ce que je dis à Philothée que le bal est une action de soy-même indifférente... J'eusse désiré qu'il leur eust plu de considérer que la... pro-

position est puisée de la commune et véritable doctrine des plus saintz et sçavans theologiens, que j'escrivois pour les gens qui vivent emmi le monde et les cours, qu'au partir de la j'inculque soigneusement l'extreme peril qu'il y a es danses... » Préface du *Traité de l'amour de Dieu*. Il aurait pu ajouter qu'il recommandait instamment à sa Philothée de n'avoir aucune affection à tout cela, ce qui serait « chose contraire à la dévotion et extrêmement périlleuse. Ce n'est pas mal de le faire, mais ouy bien de s'y affectionner. » *Vie dévote*, l. I, c. xxiii. Des âmes timorées se scandaliseraient aussi volontiers du langage dont se sert le saint en maints endroits, avec une verve d'expression à laquelle nous ne sommes plus habitués. Saint François de Sales était de son temps et parlait la langue de son pays, moins raffinée, moins hypocrite, plus sincère et au fond aussi chaste pour le moins que la nôtre. Il pensait qu'il fallait signaler le mal afin que la jeunesse pût s'en préserver; et dans ce temps-là on pouvait appeler le mal par son nom. Les chapitres de la III^e partie sur les amitiés et « amourettes » sont tout aussi pratiques aujourd'hui qu'autrefois, et les leçons qu'on y rencontrera ne seront pas hors de saison. Dans le c. xxxix : *De l'honnêteté du lit nuptial*, le saint donne d'une façon très réservée, mais très claire, de difficiles et nécessaires enseignements : « Je pense avoir tout dit ce que je voulais dire, et fait entendre sans le dire ce que je ne voulois pas dire. » On peut mettre, sans doute, entre les mains des enfants ignorants des éditions spéciales; mais supprimer ce chapitre et les autres que nous avons dit, des éditions courantes, comme on le fait souvent, c'est se priver d'un utile auxiliaire.

4^o *Traité de l'amour de Dieu*, t. iv, v. — C'est l'ouvrage capital et le chef-d'œuvre de saint François de Sales. Ce fut aussi son œuvre de prédilection, à laquelle il travailla de longues années. Les instances de sainte Chantal et des premières visitandines le déterminèrent à achever ce travail, qui parut à Lyon en 1616. Il fallut le rééditer en 1617, 1618, 1620. Il fut traduit bientôt dans la plupart des langues de l'Europe.

Le saint docteur a résumé lui-même le livre dans sa Préface : « J'ay seulement pensé à représenter simplement et naïvement, sans art et encore plus sans fard, l'histoire de la naissance, du progrès, de la décadence, des opérations, des propriétés, avantages et excellences de l'amour divin. » Douze livres, dont le I^{er} est un préambule et le dernier tire des conclusions pour la pratique de la vie.

Le I. I^{er} est une page de psychologie qui sert de préparation à l'« histoire de la divine charité » : c'est l'étude de la place forte que la charité va conquérir et transformer. Qu'est-ce que cet amour qu'il s'agit de rendre divin? La volonté humaine, nous dit le saint auteur, commande à toutes les puissances et passions de l'âme : elle commande même à l'amour; mais à son tour il sait prendre autorité sur elle et lui commander. Et le saint décrit les différentes opérations de l'amour et les différentes sortes d'amour. Il le montre cherchant en vain son objet ici-bas, et tendant par l'inclination de sa nature à Dieu, sans pouvoir l'atteindre, à moins que la grâce ne vienne à son aide. Et c'est là précisément que va commencer l'histoire de la divine charité.

Les l. II-IV racontent cette admirable histoire : d'abord la *génération* du divin amour dans les éternels décrets de la divine providence que l'auteur énumère : l'incarnation en premier lieu, et l'élection de la Vierge Marie, la création de tout le reste des choses tant naturelles que surnaturelles, la rédemption, l'immaculée conception. Nous voyons la *naissance* du divin amour en nous, par notre justification : les attraites divins qui nous sollicitent, tout en nous laissant notre liberté; puis la foi, l'espérance, la pénitence venant successi-

vement habiter notre âme; enfin les « attraitz amoureux de Notre-Seigneur » nous aidant et accompagnant jusqu'à la charité ou amour sacré, qui justifie l'âme. « La charité donc est un amour d'amitié, une amitié de dilection, une dilection de préférence, mais de préférence incomparable, souveraine et surnaturelle. » Le progrès et la perfection de l'âme dans le divin amour peut aller toujours croissant, et il est « aysé », car chaque bonne action peut le procurer; nous obtenons ainsi la persévérance et le don de mourir en la divine charité. C'est au ciel seulement que se fera « la parfaite conjonction de l'âme à Dieu. » Mais malheureusement l'âme peut suivre une autre voie, d'où la *décadence* et la *ruine* de la charité.

Les cinq livres suivants sont consacrés à décrire les « opérations » ou les exercices du divin amour. Les deux principaux exercices sont la *complaisance*, ou *condolérance*, et la *bienveillance* : c'est l'objet du l. VI. Ces deux exercices généraux se pratiquent ou *affectivement* par l'oraison, ou *effectivement* par la conformité à la volonté de Dieu. Les l. VI et VII traitent de l'oraison « ou théologie mystique. » Remarquons que ce mot n'a pas, dans la langue du saint docteur, le sens qu'on lui donne aujourd'hui : pour lui, comme pour les auteurs de son temps, « l'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une même chose. Elle s'appelle théologie parce que, comme la théologie speculative a Dieu pour son objet, celle-ci aussi ne parle que de Dieu; mais avec trois différences : car : 1. celle-la traite de Dieu en tant qu'il est Dieu, et celle-ci en parle en tant qu'il est souverainement aimable... 2. La speculative traite de Dieu avec les hommes et entre les hommes : la mystique parle de Dieu avec Dieu et en Dieu même. 3. La speculative tend à la connaissance de Dieu, et la mystique à l'amour de Dieu; de sorte que celle-la rend ses escoliers sçavants, doctes et theologiens, mais celle-ci rend les siens ardents, affectionnés, amateurs de Dieu, et Philothées ou Theophiles. » « La méditation, » ajoute-t-il, est « le premier degré de l'oraison ou théologie mystique. » On peut suivre, dans ces deux livres, les ascensions de l'âme, de la méditation affective (qui est celle de l'auteur) à la contemplation ordinaire, puis au recueillement amoureux où le saint semble faire commencer les oraisons extraordinaires; puis à la quiétude et à ses différents degrés : l'écoulement et liquéfaction de l'âme en Dieu, la blessure d'amour, la langueuse amoureuse; puis vient l'oraison d'union; puis le ravissement ou extase, et enfin la mort d'amour.

Les l. VIII et IX montrent l'amour devenu *effectif* par l'amour de *conformité* de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu *signifiée* dans ses commandements, conseils et inspirations; par l'amour de *soumission* au bon plaisir de Dieu dans les événements de la vie; par l'amour de *résignation* dans les afflictions; dans l'amour d'*indifférence* qui consiste à « n'aimer rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu. » Le suprême degré de la sainte indifférence est le « trespas très aimable de la volonté » qui « étant morte a soy vit purement en la volonté de Dieu. »

La III^e partie traite des *propriétés, avantages et excellences* du divin amour, qui consistent en ce que : 1. l'amour divin, en suite du premier commandement, doit régner dans notre cœur et y régler nos affections à l'égard des créatures, de nous-mêmes et du prochain; 2. en ce qu'il tient la souveraine autorité sur les vertus, actions et perfections de l'âme. C'est l'objet des l. X et XI.

Le l. XII^e tire les conclusions pratiques et contient « quelques avis pour le progrès de l'âme au saint amour : » le saint recommande la *direction d'intention*, l'*offrande des actions* et la pratique des *pieuses aspirations*.

Le Traité de l'amour de Dieu déroule devant les yeux du lecteur une magnifique synthèse de tout le dogme catholique : les perfections et attributs divins, la providence et l'incarnation, le dogme de Jésus-Christ et de son œuvre tout entière, les prérogatives de la sainte Vierge, la chute et les conséquences du péché originel, la rédemption, la justification du pécheur, la grâce et sa merveilleuse économie, le ciel, la sainte Trinité et les opérations divines *ad intra*. La morale y apparaît autour de la charité que l'auteur veut envisager comme *acte* plutôt encore que comme *habitude*, car dans un sujet si vaste il est forcé de se limiter et d'effleurer seulement certains points : mais quelles pages perspicaces sur le péché, la distinction entre le péché mortel et le péché véniel, sur les vertus et les vices ! L'ascétique avec ses deux grands exercices *affectif* et *effectif*, l'oraison et l'obéissance à la volonté de Dieu, et avec le moyen si pratique de la direction d'intention et des pieuses aspirations, y donne la main à la mystique la plus relevée, mais la plus saisissable à nos intelligences épaissies. *Insignis et incomparabilis Tractatus de amore Dei*, ainsi le caractérise le décret de doctorat qui précéda de quelques mois le bref que nous avons déjà cité. Et ce bref lui-même ajoute : *Equidem duodecim libris insignem atque incomparabilem tractatum « De amore Dei », docte, subtiliter, dilucideque complexus est, qui tot præcones de suavitate sui auctoris habet quot lectores.*

Le Traité de l'amour de Dieu a été, lui aussi, attaqué. Les plus sérieuses attaques visent la doctrine, et nous en parlerons en étudiant la doctrine théologique du saint docteur. D'autres récriminations ont pour objectif la prétendue liberté de langage de l'auteur, qui emprunte à l'amour profane des images et comparaisons pour dépeindre les chastes opérations de l'amour sacré. Nous répéterons ce que nous avons dit à propos des mêmes reproches faits à l'*Introduction à la vie dévote* : autres temps, autres mœurs, et aussi autres appréciations courantes. Ce qui reste admirable et inimitable, c'est la naïve netteté des leçons du saint, en même temps que leur parfaite innocuité, à travers ces gracieux tableaux qu'il a empruntés aux trois amours les plus chastes d'ici-bas, l'amour filial, l'amour conjugal et l'amour maternel.

5^o *Les vrais entretiens spirituels*, t. VI. — Ce livre comprend un recueil d'entretiens faits par saint François de Sales à ses filles de la Visitation, et recueillis par elles. Trois d'entre eux (le III^e, de la fermeté, le VII^e, des trois lois spirituelles, et le XIX^e, des vertus de saint Joseph) sont des sermons prononcés à l'église de la Visitation; les autres sont des conférences familières données au jardin, ou au parloir d'Annecy, sauf les deux dernières qui ont été recueillies à Paris et à Lyon. Sainte Chantal a ajouté, assez librement, au texte de la rédaction de ses filles, divers fragments de sermons ou de lettres en rapport avec le sujet traité.

Les Entretiens spirituels circulaient manuscrits dans les monastères de la Visitation : l'indiscrétion d'un cordelier les livra tels quels à la publicité. Ils parurent en 1628, sous ce titre : « Les Entretiens et Colloques spirituels du Bien-Heureux François de Sales, etc., pour Pierre Drobet, marchand libraire à Lyon. » Ce Drobet était le frère du cordelier en question. Sainte Chantal fut navrée de voir certains passages, qu'elle jugeait trop intimes, ainsi publiés; d'autre part, l'édition fourmillait d'inexactitudes et de fautes grossières. A force de démarches, elle obtint la révocation du privilège royal accordé à l'éditeur Drobet et le retrait de tous les exemplaires. La 1^{re} édition des *Vrais entretiens spirituels*, parut à Lyon, chez Vincent de Cœursilly, en 1629.

L'édition d'Annecy reproduit fidèlement cette version et donne en note les plus intéressantes des sup-

pressions qu'avait faites au texte primitif la sainte fondatrice. De précieux *Appendices* complètent l'ouvrage et reproduisent des pages inédites du saint docteur.

Sous sa forme définitive, l'édition des *Vrais entretiens* comprend donc un recueil de 21 conférences familiares. Au lieu d'avoir suivi l'ordre chronologique, on semble avoir adopté un plan plus didactique : 1^{er} entretien sur l'obligation des Constitutions, et les qualités de la dévotion que les religieuses de la Visitation Sainte-Marie doivent avoir. C'est une vue d'ensemble sur l'état religieux, dans l'esprit de la Visitation. Les sept entretiens suivants traitent des vertus principales et fondamentales : II, de la confiance; III, de la fermeté, à propos de la fuite de Jésus en Égypte; IV, de la cordialité et de l'humilité; V, de la générosité; VI, de l'espérance; VII, des trois lois spirituelles : abandon, générosité, égalité d'esprit. Puis viennent les vertus plus spécialement religieuses et monastiques : VIII, la désappropriation, ou pauvreté; IX, la modestie (ou perfectionnement de la chasteté), avec des considérations sur la manière de faire ou recevoir la correction; et aussi sur le recueillement en Dieu et sur l'oraison; X et XI, l'obéissance, ses conditions, sa pratique, sa valeur et ses qualités; XII, la simplicité dans les diverses circonstances de la vie religieuse; XIII, les règles et l'esprit de la Visitation : « J'ay tousjours jugé que c'estoit un esprit d'une profonde humilité envers Dieu et d'une grande douceur envers le prochain... Il faut donc que l'humilité envers Dieu et la douceur envers le prochain supplée en vos maisons à l'austerité des autres, » ainsi que la ponctualité et simplicité à bien observer les règles. Les trois entretiens suivants signalent les obstacles à la perfection ainsi que le remède : XIV, contre le propre jugement et la tendreté qu'on a sur soi-même; XV, de la volonté de Dieu, qu'il faut regarder et suivre en toutes choses; avec quelques points touchant les confesseurs et prédicateurs; XVI, sur les aversions. Enfin les derniers traitent : XVII, des voix : comment et par quel motif il faut donner sa voix pour l'admission des sœurs à la profession ou au noviciat; XVIII, comment il faut recevoir les sacrements, et réciter le divin office, avec quelques points touchant l'oraison (c'est là, ainsi qu'à l'entretien II, que se trouve décrite brièvement, et fort approuvée, l'oraison de simple remise en Dieu); XIX, sur les vertus de saint Joseph; XX, « auquel il est demandé quel pretention nous devons avoir entrant en religion; » le XXI^e enfin, qu'il fit au parloir de la Visitation de Lyon le soir même de la Saint-Étienne 1622, l'avant-veille de sa mort, sur le document : « Ne rien demander, ne rien refuser. »

Le livre des *Entretiens spirituels* n'a évidemment pas la même valeur documentaire que les ouvrages précédents, puisqu'il n'est qu'un écrit de seconde main. Il n'en jouit pas moins d'une juste autorité. Bossuet le lisait et en faisait grand cas; Fénelon aussi, qui voulut y puiser des propositions pour étayer son système de semi-quiétisme, mais bien à tort comme le démontra victorieusement Bossuet. C'est un traité assez complet de l'observance et des vertus religieuses; c'est, peut-on dire, le traité de l'amour de Dieu dans la pratique d'une vie d'humble religieuse, de visitandine. Il est rempli de pensées profondes, de la plus éminente perfection, dans une langue simple, aimable, toute paternelle. Voici comment le saint définit la perfection des visitandines : « Les filles de la Visitation sont toutes appelees à une tres grande perfection, et leur entreprise est la plus haute et la plus relevee que l'on scauroit penser, d'autant qu'elles n'ont pas seulement pretention de s'unir à la volonté de Dieu..., mais de plus, elles pretendent de s'unir à ses desirs, voire mesme à ses intentions, je dis avant mesme qu'elles soyent presque signifiees; et s'il se pouvait penser quelque

chose de plus parfait... elles entreprendroient sans doute d'y monter puisqu'elles ont une vocation qui les y oblige. » *Entretien V, de la générosité.*

6^o *Sermons*, t. VII-X. — Saint François de Sales ne publia de ses sermons que l'*Oraison funèbre du duc de Mercœur*, Paris, 1602. Les Sermons furent imprimés pour la première fois dans les *Œuvres complètes* de 1641, préparées par le commandeur de Sillery avec le concours de sainte Chantal. On les avait divisés en deux séries : la 1^{re} comprenait 27 sermons ou plans de sermons pris sur les autographes; la 2^e comprenait 33 discours recueillis par les religieuses de la Visitation d'Annecy. Les éditions suivantes des sermons publiés soit à part comme en 1643, soit dans les *Œuvres complètes*, furent assez fautives; et la plus fautive de toutes est la dernière en date où l'on a travesti, sous prétexte de l'arranger, le texte original. C'est l'un des plus grands services rendus par l'édition d'Annecy, que d'avoir restitué un texte authentique des sermons et d'avoir considérablement enrichi le recueil.

Le docte éditeur a fait deux parts des *Sermons*. La I^{re} partie comprend les sermons autographes, et la II^e les sermons recueillis par les auditeurs : les premiers forment les vol. VII^e et VIII^e, et les seconds, les IX^e et X^e. Dans les sermons de la I^{re} partie, il faut encore distinguer les sermons des premières années, antérieurs à l'épiscopat, et même, à part quelques exceptions, antérieurs à la mission du Chablais, qui sont généralement écrits en entier de la main du saint; et les sermons postérieurs qui ne sont que des sommaires ou canevas, des notes décousues, ou des recueils de textes de l'Écriture et des Pères, écrits aussi de la main du saint.

Les sermons recueillis par les religieuses de la Visitation comportent les inconvénients et imperfections inévitables en pareil cas : les auditrices relatent ce qu'elles ont cru entendre et comprendre, et comme elles s'en souviennent.

Les sermons conservés *in extenso* et écrits de la main du saint ont été souvent jugés injustement. On a blâmé le style, par endroits fleuri à l'excès, sans réfléchir qu'ils appartiennent aux débuts de l'orateur. Ils contiennent des « surcroissances » qui, selon la parole de notre saint, demandent à être « esfeuilées et esbourgeonnées. » C'est l'exubérante végétation de la jeune vigne qui affirme la vigueur du cep et la richesse de la sève. Et puis il y a, sous ces pampres quelque peu touffus, une telle délicate fraîcheur, un tel zèle apostolique que le lecteur ne songe guère à s'en choquer. Les sommaires, plans, notes, écrits de la main du saint, et de la plupart desquels l'édition de dom Mackey a révélé l'existence, apportent fréquemment des divisions claires et méthodiques, des rapprochements inattendus, des applications neuves et ingénieuses des textes sacrés, et toujours une profondeur de doctrine, une richesse de pensées, une vivacité d'imagination qui ravit. Il y a là une mine précieuse.

Le bref de doctorat a caractérisé ainsi la prédication du saint : « Le grand amour que le saint prélat portait à l'Église, le zèle brûlant dont il était animé pour sa défense, lui inspirèrent la méthode de prédication qu'il adopta, soit pour annoncer au peuple chrétien les éléments de la foi, soit pour former les mœurs des plus instruits, soit pour conduire les âmes d'élite sur les sommets de la perfection. Se reconnaissant redevable aux doctes et aux ignorants, et se faisant tout à tous, il sut se mettre à la portée des simples, en même temps qu'il parlait la sagesse parmi les parfaits. Il donna aussi les enseignements les plus sages sur la prédication, et, en remettant en honneur les exemples des Pères, il contribua dans une large mesure à rappeler à son ancienne splendeur l'éloquence sacrée, qui avait été obscurcie par le malheur des temps. De cette

école sortirent les orateurs éminents qui ont produit des fruits si merveilleux de salut dans l'Église universelle. C'est pourquoi saint François de Sales mérite d'être reconnu de tous comme restaurateur et maître de l'éloquence sacrée. » *Œuvres*, t. I, p. xx.

Ce titre est mérité. Simplement, humblement, sans prétendre imposer jamais ses idées personnelles, mais par le seul ascendant de sa vertu, il exerce autour de lui la plus salutaire des influences. Dans les chaires de la capitale, pendant ses deux longs séjours, il prêche « autant qu'il y a de jours en l'année; » le clergé s'empresse autour de lui, on l'admire sincèrement, et peu à peu on l'imita. La *Lettre sur la prédication*, dont nous allons parler, devient célèbre : on la traduit en latin et elle pénètre partout. Saint Liguori la popularisera en Italie, et plus tard Sailer en Allemagne; et les conseils si judicieux que donne le saint, joints au souvenir de son exemple, pèsent d'un tel poids sur l'appréciation des contemporains et de la génération qui suivit immédiatement que les anciens errements de la prédication, le mauvais goût, la bizarrerie, les jeux d'esprit, la mondanité, tout ce que le saint avait si hautement condamné, disparaissent peu à peu pour toujours de la chaire française et aussi de la chaire chrétienne.

La simplicité et le naturel sont les qualités maîtresses du saint orateur : elles contrastaient singulièrement avec les recherches, l'emphase, les extravagances même de l'éloquence alors à la mode. Il se mettait à la portée de ses auditeurs et Charles-Auguste, son neveu, rapporte qu'au sortir d'un de ses sermons, un docte ecclésiastique s'en allait répétant : « Quel homme est cestuy-ci ! Il traite si bien de la théologie qu'il fait entendre et comprendre les choses les plus difficiles et les plus hautes aux femmes et aux hommes de la plus basse condition. » *Histoire du bien-heureux François de Sales*, l. IX. Sa parole est toujours animée de cette ferveur ardente et communicative que la piété chrétienne a nommée l'unction. Son cœur est possédé de l'amour de Dieu et de l'amour des âmes : ce double amour l'inspire, l'émeut, le transporte au point que ses auditeurs ont déposé l'avoir vu parfois en chaire resplendissant comme un séraphin. Nourri de la sainte Écriture, il la commente, l'élucide, et l'applique avec non moins de sûreté que de grâce : elle devient par moments la trame même de son discours, tant il en est pénétré.

Il y a là de remarquables leçons de théologie dogmatique, morale, ascétique, mise à la portée de tous. Dans le dogme, c'est la sainte Trinité, le Saint-Esprit, les mystères de Notre-Seigneur et de sa mère, la grâce, la béatitude céleste, la sainte eucharistie, l'Église. Dans ses sermons de controverse, rien ne résistait à son argumentation serrée et victorieuse : citons en particulier la suite des sermons sur l'eucharistie prêchés à Thonon au cours de la mission du Chablais, et qui eurent de si admirables résultats. Il n'abordait du reste ce genre de sermons que quand les circonstances l'y obligeaient, et il disait qu'il valait mieux *exposer* que *discuter*. Il réfute d'avance les hérésies modernes et prévient de trois siècles les définitions du concile du Vatican. Il prononçait à Grenoble, au cours du carême de 1617 : *Papa errare non potest, ex cathedra docens*, t. VIII, p. 286.

Il excelle dans la morale, et met sous les yeux de pratiques et piquants tableaux de mœurs, des remarques témoignant d'une fine analyse des sentiments du cœur humain; son zèle aimant et énergique lui donne des accents touchants. Parmi ses canevas nous citerons entre autres deux études assez fouillées, appartenant toutes deux au carême de Grenoble, l'une sur l'amour des richesses, t. x, serm. cxxxi, et l'autre sur la charité fraternelle, serm. cxxxv.

Dans ses sermons ascétiques, aux religieuses de la

Visitation, on retrouve toutes les qualités des *Entretiens*. Il a, pour ne citer que celles-là, quelques instructions sur l'oraison et la prière, t. ix, serm. vii, et deux instructions pour la vigile de Noël, qui sont délicieuses, t. VIII, serm. xcv et cii.

7° *Lettre sur la prédication*, à l'archevêque de Bourges, t. XII, lettre ccxix. — Par son importance, cette lettre mérite une mention à part. François l'écrivit le 5 octobre 1604 à André Frémoyot, le nouvel archevêque de Bourges et le frère de la baronne de Chantal, qui lui avait demandé des conseils sur la prédication. Rédigée au courant de la plume, en l'intervalle de deux jours, elle est un petit traité, où sont condensés les conseils les plus judicieux, sur ce thème : « Qui doit prescher, pour quelle fin l'on doit prescher, que c'est que l'on doit prescher, et la façon avec laquelle on doit prescher. » Qui doit prêcher? Celui qui a reçu la mission; et il lui faut en outre doctrine et vertu. — Pour quelle fin? Pour faire ce qu'a fait Notre-Seigneur, pour que les pécheurs reviennent à la vie, et que les justes qui l'ont déjà l'aient plus abondante. Pour cela, il faut instruire et émouvoir. Quant au 3° précepte de la rhétorique ancienne, plaire ou *délecter*, le saint proscrivait les manières de faire mondaines qui charment l'oreille sans rien apporter à l'âme; mais il accueillait volontiers « la délectation qui suit la doctrine et le mouvement, » et qu'il pratiquait lui-même avec tant de perfection. — Que prêcher? Le saint examine successivement : 1. les sources : ce sont la Bible, les Pères, les vies des saints, les histoires profanes — mais « comme l'on fait les champignons » — et aussi le grand livre de la nature; 2. la façon d'exploiter les sources, c'est-à-dire étudier les quatre sens de l'Écriture, retenir les courtes sentences, et aussi les raisonnements des Pères et docteurs, et en particulier de saint Thomas, mais à la condition de savoir « clairement se faire entendre, au moins aux médiocres auditeurs; » et à cela servent grandement les exemples de la Bible et des saints, et les similitudes ou comparaisons; 3. la disposition de la matière : « faut tenir méthode de toute chose : il n'y a rien qui ayde plus le predicateur, qui rende sa predication plus utile, et qui agree tant à l'auditeur. » Puis il distingue la manière dont il faut traiter : 1. les mystères; 2. les sentences de l'Écriture ayant trait à une vertu ou à un vice; 3. l'homélie; 4. l'histoire, ou le panégyrique d'un saint. — Comment faut-il prêcher? ou la forme : il faut parler affectionnement et dévotement, simplement et candidement, et avec confiance.

8° *Lettres*, t. XI-XVIII (recueil encore inachevé; le t. XVIII, paru en 1913, va jusqu'en août 1619). — Les *Lettres* sont l'ouvrage qui a été publié jusqu'ici de la manière la plus défectueuse : elles offrent pourtant l'intérêt le plus universel, à cause des sujets qu'elles traitent : et le plus profond, parce que c'est elles qui font le mieux connaître le saint.

L'édition *princeps* est de 1626, à Lyon. La mère de Chantal et le prévôt Louis de Sales firent cette publication. Comme l'unique but était de répandre la doctrine spirituelle du saint, et qu'on craignait de révéler l'identité de plusieurs destinataires encore vivants, les éditeurs n'hésitèrent pas à tailler, trancher et supprimer dans le texte; puis à réunir et à coordonner tant bien que mal les fragments survivant aux élagages. Les *Lettres* furent jointes aux *Œuvres complètes* à partir de l'édition de 1637.

L'édition *princeps* comprenait 519 lettres. Hérisant et l'abbé Corru (1758); Blaise avec les *Lettres inédites* du chevalier Datta (1835); Vivès dont le classement est fort singulier et incommode; Migne enfin, qui publia sans révision et un peu pêle-mêle les documents recueillis par l'abbé de Baudry, enrichirent successivement la collection principale, et on arriva ainsi à près

de 1 400 lettres. L'édition d'Annecy en apportera plus de 500 nouvelles; et elle donne toutes les lettres dans leur intégrité, avec leur date et le nom de leur destinataire.

On voit apparaître tour à tour dans les *Lettres* l'ami et le parent affectueux, le conseiller judicieux, l'homme dévoué toujours prêt à rendre service, le patriote fidèle et le sujet obéissant, le politique avisé et l'économiste, le canoniste, l'évêque qui juge et commande, le défenseur de la justice, le prédicateur de la foi, le polémiste, le théologien et le docteur, le moraliste et l'éducateur, l'ascète et le mystique, le législateur monastique, le protecteur et le guide des âmes consacrées à Dieu, et surtout le directeur des consciences, le père « prenant volontiers en charge une âme qu'il aura rencontrée au desir de la sainte perfection, la portant en son sein, comme une mère fait son petit enfant, sans se ressentir de ce faix bien-aimé. » Préface de la *Vie dévote*. La grande partie de ces *Lettres* sont des conseils de direction, de cette direction dans laquelle le mandataire divin s'efface et apprend à l'âme dirigée à écouter docilement le maître intérieur, le seul vrai directeur. Les conseils sont appropriés à toutes les situations, à tous les besoins, à toutes les bonnes volontés. Le saint directeur traite tous les sujets avec une attention égale, toutes les âmes avec un profond respect.

En toutes ces lettres de direction, c'est la même idée fondamentale et la même marche ascendante et continue : aider doucement l'âme à se dégager d'elle-même, la rapprocher de plus en plus de Dieu et l'unir intimement à lui. Rien n'est intéressant comme de suivre la progression constante en ces âmes d'élite qui s'appelaient sainte Chantal, M^{me} de la Fléchère, la mère Favre, la mère de Bréchar, la mère de Blonay, la présidente Brulart, M^{me} de Cornillon, sœur du saint, le duc de Bellegarde, car les hommes n'y sont point étrangers, et on y rencontre même des évêques. On y retrouve l'*Introduction à la vie dévote*, ou, si l'âme en est capable, le *Traité de l'amour de Dieu*, reproduits au vif, complétés, dans les actes et circonstances de vies fort différentes et variées. Et le plus intéressant, c'est de voir le bon saint, si désireux de s'effacer, se découvrir à tout instant à son insu, et, livrer, avec une exquise naïveté, tous les trésors de son âme.

Les plus remarquables de ces lettres sont celles qu'il adresse à sainte Chantal. On peut suivre le développement de cette âme que François avait reçue toute meurtrie par les douleurs du veuvage, comprimée par un directeur maladroît, ardente, généreuse, pleine de désirs et de bonne volonté, mais ignorante encore dans les voies spirituelles, *Mémoires de la mère de Chaugy*, part. I, c. ix, bien que Dieu la pressât vivement, bien qu'il l'attirât déjà à l'oraison « d'une simple vue et sentiment de sa divine présence, » timorée, scrupuleuse même. Il lui enseigne à se dégager d'elle-même, à être fidèle à l'appel divin; il la guide et l'affermi dans les voies de l'oraison : il l'aide à monter avec une lenteur prudente, mais sûre et droite, jusqu'aux plus hauts sommets. Il n'est point, du reste, un novice dans ces parages : il a la science et l'expérience. Plus tard, à Annecy, alors qu'il écrira le *Traité de l'amour de Dieu*, la mère de Chantal lui sera, elle et ses filles de la Visitation, un sujet admirable d'études et d'expériences. Sa sainteté, à lui-même, grandira à ce contact, et en bénéficiera abondamment. Quant à rechercher lequel des deux a le plus gagné à un commerce si intime et si saint, c'est une question oiseuse : Dieu seul pourrait y répondre. D'autre part, intervenir les rôles tels qu'on les a envisagés depuis trois siècles, et faire du directeur presque un dirigé, semble tout à la fois risqué et paradoxal.

Dans plusieurs de ces *Lettres*, surtout dans celles qui s'adressent à sainte Chantal, le saint emploie des ex-

pressions affectueuses qui ont choqué quelques esprits chatouilleux. L'usage courant du pays et du temps autorisait amplement ce langage. Du reste, rien n'était plus pur que le cœur du saint évêque, rien de plus dégagé des sentiments de la terre que l'affection qu'il portait à ses filles spirituelles; le sceptique Sainte-Beuve lui-même l'a reconnu; et les destinataires et les lecteurs ne pouvaient se méprendre à ces expressions d'une paternité toute de l'âme et ne respirant que le zèle de l'amour de Dieu. C'est ainsi qu'entre toutes les autres, le saint conduisait l'âme de sainte Chantal, dans son progrès incessant, à l'immolation la plus complète, à la cime de la perfection et de la sainte indifférence : les lettres des 17, 18, 19 et 21 mai 1617, au t. xvii, en font foi. Ces suprêmes sacrifices, demandés par le saint directeur, ne signifient pas, comme on l'a prétendu naguère, qu'il subsistait encore, dans une amitié qui fut toujours toute surnaturelle, quelque chose de trop sensible ou de trop humain. Ils étaient simplement, après un long et incessant progrès, le couronnement de la sainteté et de l'union avec Dieu.

9^e Règle de saint Augustin, et Constitutions pour les sœurs religieuses de la Visitation, Lyon, 1619. — De toute la législation religieuse donnée à ses filles, le saint fondateur ne put faire imprimer que les Constitutions, avec la traduction de la règle de saint Augustin, précédées d'une remarquable préface.

L'éloge des *Constitutions* de la Visitation est fait au bréviaire romain, leçon III^e du 11^e nocturne de la fête de saint François de Sales, au 29 janvier : *Constitutiones sapientia, discretione et suavitate mirabiles*. Une bulle de Clément XI, donnée en faveur de la Visitation au premier centenaire de sa fondation, le 22 juin 1709, renchérit encore : *Ordo vester... constitutionibus sapientia, discretione ac suavitate mirabilibus instructus fuit*. Elle ajoute : *...Si saluberrimas Constitutiones et monita vobis a sancto institutore relicta, quibus ad christianam perfectionem iter tutum, expeditum ac planum sternitur, diligentissime custodiat*. Pie X, dans le bref adressé à l'institut de la Visitation, à l'occasion du 3^e centenaire, le 13 décembre 1909, donne le commentaire de cet éloge : *Ea nempe sancti doctoris fuit mens ut filiæ Deo formarentur quibus inesset spiritus gratiæ et precum, quæ ipsum in spiritu et veritate adorarent : quæ animi demissione suique despicientia ejus gloriæ amplificandæ studerent; quæ quasi columbæ in tacito nidō delitescerent, terrenis omnibus abdicatis, et in cælestium rerum contemplatione defixæ, sese Deo exhiberent hostias viventes*. Telle est bien la pensée du saint fondateur : offrir les secours de la vie religieuse aux jeunes filles, aux veuves mêmes qui n'ont pas l'attrait ou la force de porter les austérités corporelles des ordres religieux : c'est le but qu'on pourrait appeler extérieur. Le but intérieur et intime, c'est de réaliser une forme de vie religieuse selon la méthode de piété qui était chère à François et qui constituait le fond de sa doctrine spirituelle : être uni à Dieu en s'appliquant à conformer sans cesse sa volonté à la volonté divine; en recherchant en toute action le bon plaisir divin : *Quæ placita sunt ei facio semper*.

Les *Constitutions* de la Visitation se trouvent dans les *Œuvres complètes* de Vives et de Migne. Elles ont été imprimées à part, à l'usage des religieuses, à différentes reprises. La dernière édition est d'Annecy, 1889.

10^e *Coustumier et Directoire pour les sœurs religieuses de la Visitation Sainte-Marie*, Lyon, 1628, plusieurs fois réimprimés depuis. L'édition définitive est de 1637. — Le *Coustumier* est en substance l'œuvre de saint François de Sales; mais c'est sainte Chantal qui l'a arrangé définitivement en volume. Il en est de même du *Directoire spirituel pour les actions journalières* : c'est une méthode pratique et courte de se tenir

uni à Dieu, tout le long de la journée, en s'efforçant de faire chaque action aussi parfaitement que possible sous le regard et dans l'imitation de Jésus-Christ. Le *Directoire* a été joint au *Coustumier* dès l'origine; on le trouve aussi toujours à la suite des *Règle et Constitutions*, dont il est le complément intime : les uns disant ce qu'il faut faire, et l'autre la manière de le bien faire. On a appelé le *Directoire* le *moule* de la visitandine.

11° *Opuscles*. — Ce sont de nombreux écrits de peu d'étendue, désignés sous ce titre par les éditeurs. Les premières éditions les appelaient *Sacrées reliques*. Quelques-uns ont été publiés du vivant du saint; mais la plus grande partie a été recueillie dans ses papiers intimes. L'édition d'Anney contiendra un certain nombre de pièces inédites. Elle mettra aussi de l'ordre et de la critique dans les quatre-vingts et quelques pièces déjà publiées. La disposition actuelle est des plus fantaisistes. Voici quelques indications sur leur contenu.

1. *Opuscles concernant la théologie pastorale*, et la législation ecclésiastique du diocèse de Genève, la législation des monastères et confréries : *Constitutiones synodales diocesis Gebennensis*, Thonon, 1603; *Avertissement aux confesseurs*, imprimé à la suite; *Ritualement sacramentorum*, etc., Lyon, 1612; *Adresse pour la confession générale*; *Examen de conscience sur les commandements de Dieu et de l'Église*; *Avis aux confesseurs et directeurs* pour discerner les opérations de Dieu de celles du malin esprit dans les âmes; *Manière de faire le catéchisme*; *Statuts de la confrérie de la sainte croix*; *Statuts pour les prêtres de la Sainte-Maison de Thonon*; pour les chanoines réguliers de Sixt; pour les ermites du Mont-Voirion; pour les bénédictines du Puy d'Orbe.

Les différents avis du saint aux confesseurs ont été recueillis en demandes et en réponses, par un saint prêtre de Rodez, Raymond Bonal, fondateur des premiers oblats de Saint-François de Sales, ou prêtres de Sainte-Marie. Ils forment, sous ce titre : *Idee d'un bon confesseur selon la doctrine et la vie de saint François de Sales*, la 1^{re} partie de son *Cours de théologie morale*, ouvrage classique à la fin du xvii^e siècle. Voir t. II, col. 956. L'*Idee d'un bon confesseur* a été plusieurs fois réimprimé à part, et même au xix^e siècle.

2. *Opuscles théologiques*. — Les uns, en partie inédits, sont ses notes et cahiers d'étudiant. Le titre 1^{er} du « Code Fabrien », *De summa Trinitate et fide catholica*, publié en 1606 par le président Favre, doit être rangé dorénavant parmi les Œuvres du saint docteur. Il en est peut-être aussi de même d'un *Traité de la démonomanie*, que le saint composa certainement et dont il n'est pas resté trace dans ses papiers : dom Mackey croit le reconnaître dans le *Traité des énergumènes* du cardinal de Bérulle, auquel saint François de Sales l'aurait abandonné. Cette catégorie d'écrits se complète par quelques écrits polémiques sur la sainte eucharistie, en particulier : *Simple considération sur le symbole des apôtres pour confirmation de la foy catholique touchant le tres saint sacrement de l'autel*, imprimé en 1597 ou 1598. D'autres écrits de polémique sur l'eucharistie sont inédits, ainsi qu'une pièce sur la Virginité de la très sainte Vierge.

3. *Opuscles de spiritualité*, concernant le saint lui-même : ses règlements de piété d'écolier, et ce qu'on peut appeler le *Directoire spirituel* qu'il s'était composé et qu'il avait pratiqué dès ce temps-là, préludant à celui qu'il devait donner un jour à la Visitation. On peut y ranger le *Règlement*, dit de Padoue, « pour la conversation avec toute sorte de personnes, » les pieuses considérations et prières que François s'était prescrites, tant avant qu'après la sainte communion et la sainte messe, enfin son judicieux *Règlement de vie épiscopale*.

4. *Opuscles de spiritualité*, écrits pour le bien des âmes qui lui demandaient conseil. — Vient ici en première ligne la *Déclaration mystique sur le Cantique des cantiques*, étude sur les différents obstacles et sur les différents degrés de l'oraison. C'est au sujet de cet écrit tout particulièrement que le bref de doctorat affirme qu'aux yeux du saint « plusieurs mystères des Écritures, relatifs au sens moral et anagogique, sont dévoilés, des difficultés sont aplanies, et des obscurités éclaircies par un jour nouveau, d'où il est permis d'inférer que Dieu, l'inondant des flots célestes de sa grâce, a ouvert l'esprit de ce saint prélat pour qu'il comprît les Écritures et qu'il les rendit accessibles aux savants et aux ignorants, » t. I, p. xix. Vient ensuite toute une série de petits *Traités* ou *Avis*, pour l'*Exercice du matin*, la *Préparation de la journée*, l'*oraison*, la « conduite utile » de la journée, le *recueillement* et la *retraite spirituelle*, le *dépouillement* et le *parfait abandonnement de soi-même* entre les mains de Dieu; des *avis* et *préparations pour la confession et la communion*; la *manière d'entendre dévotement la sainte messe*; des *avis* sur la *tristesse* et l'*inquiétude*, etc. La spiritualité des trois derniers siècles est venue s'alimenter abondamment à ces opuscles de saint François de Sales, y trouvant la formule, pratiquement réalisée, des enseignements donnés à Philothée et à Théotime : la *Conduite pour la confession et la communion* d'Adrien Gambart, le disciple et l'ami de saint Vincent de Paul; le *Directeur spirituel* des âmes dévotes et religieuses, Reims, 1634, et surtout la *Vraie et solide piété* de Collot, docteur en Sorbonne, Paris, 1728, s'en sont inspirés largement et ils ont eu une vogue qui n'est point morte encore.

III. DOCTRINE THÉOLOGIQUE ET MYSTIQUE. — 1° La doctrine théologique *dogmatique* de saint François de Sales est avant tout sûre et solide. C'est la doctrine traditionnelle de l'Église. Elle s'appuie sur la sainte Écriture, elle en jaillit plutôt; et le texte sacré est devenu, non seulement la règle, mais comme la substance, et souvent même l'expression de sa pensée : il devient la trame même de son discours, comme nous l'avons dit de ses *Sermons*. Elle s'appuie sur les Pères, et surtout sur saint Augustin; sur les grands théologiens, et particulièrement sur saint Thomas. Il n'a adopté une opinion différente de celle de saint Thomas que sur trois ou quatre questions. La première est la question du *motif déterminant de l'incarnation* : saint Thomas déclare que ce motif est la chute d'Adam auquel il fallait un rédempteur; saint François de Sales, à la suite de Scot, enseigne que tout a été fait pour le Verbe incarné, centre et but de toutes les œuvres de Dieu; et le Verbe se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché. Il préludait en cela à la belle doctrine des théologiens de l'Oratoire, de Bérulle, de Condren, de Thomassin; de cette opinion, comme d'une conséquence naturelle, découle la doctrine de l'immaculée conception. La seconde question est celle de la *prédestination*. Après la terrible tentation de désespoir dont il faillit mourir à Paris, après de longues années d'études et de réflexions sur ce sujet, il arriva à conclure que le décret divin de la prédestination d'une âme d'adulte est rendu *post prævisa merita*, comme l'enseignent les molinistes, et non pas *ante prævisa merita*, comme le soutient l'école thomiste. Il exprime bien nettement sa conviction sur ce point au l. III, c. v, du *Traité de l'amour de Dieu* : « Il voulut le salut de tous ceux qui voudroient contribuer leur consentement aux grâces et faveurs qu'il leur prépareroit, offrirait et départiroit à cette intention. » C'est probablement dans ce chapitre, dit dom Mackey, que sont insérées « les quatorze lignes qui lui coûtèrent la lecture de douze cens pages grand volume, » ainsi qu'il le confiait plus tard à son ami Mgr Camus, t. IV,

p. xli. Une autre question est celle des *conditions de l'acte surnaturel* dont nous parlons un peu plus loin.

Le bref de doctorat signale l'autorité dont jouissait déjà dès son vivant la science théologique de François de Sales : Clément VIII le choisit pour aller discuter avec Bèze et tâcher de ramener l'hérésie : « Une autre preuve non moindre de l'estime dont jouissait le saint évêque, ajoute-t-il, c'est qu'à l'époque où s'agitait à Rome la célèbre discussion *De auxiliis*, notre prédécesseur Paul V, de sainte mémoire, voulut avoir sur la matière l'opinion du saint prélat, et que, déférant à son avis, il jugea que la discussion si vive et si longtemps prolongée, sur une question très subtile et pleine de périls, devait être assoupie par le silence imposé aux partis, » t. I, p. xvi.

Cette théologie solide et profonde, que nous avons admirée dans le *Traité de l'amour de Dieu*, François a su la faire simple, claire, saisissable à tous. D'abord, il n'aimait point qu'on encombrât la théologie, comme c'était la mode alors, d'un amas de paroles « methodiques, lesquelles bien qu'il faille employer en enseignant sont néanmoins superflues, et si je ne me trompe importunes en écrivant. » *Lettres*, t. xv, let. dcccxiv. Dans ses livres comme dans ses sermons, il adaptait ses leçons à la capacité intellectuelle de ses lecteurs et de ses auditeurs de façon à être toujours compris. Il constate lui-même avec une certaine satisfaction qu'« il regne aux endroits les plus malaysés de ces discours une bonne et aimable clarté. » Et tout en se mettant ainsi au niveau des humbles, il n'en captive pas moins l'attention des plus savants.

Un autre caractère de sa théologie, c'est d'être *affective*; elle parle non seulement à l'intelligence, mais au cœur, et elle fait de l'étude une véritable oraison. Il recommandait cette méthode à l'auteur d'un traité de théologie : « J'apprenverois qu'es endroits où commodément il se peut vous fisses les argumens pour vos opinions en ce style (affectif). » *Ibid.* Ce caractère très particulier, qui peut sembler quelque peu singulier au premier abord, est la conséquence immédiate du grand principe pratique sur lequel le saint docteur a étayé sa vie tout entière : tout, dans notre vie, doit être employé pour nous unir à Dieu, prière, travail, étude, occupations, devoir, souffrances, contradictions, en toute circonstance, à tout instant. Ce n'est pas seulement une belle théorie qu'il expose, c'est une direction d'intention qu'il veut incessante; la théorie passe à la pratique; et c'est ainsi que la théologie spéculative devient, à son grand avantage du reste, une oraison.

2° La théologie morale de saint François est caractérisée aussi par la *clarté*. Il veut qu'on voie clair dans la conscience humaine, dont il a exploré tous les coins et recoins. Il a nettement exposé ces luttes mystérieuses de la volonté aux prises avec le péché dans le drame obscur de la tentation, et il aide à discerner le point précis et capital où l'âme passe du *sentiment* au *consentement*. Cette morale si nette est encore une morale humaine, vécue, à la portée de toutes les bonnes volontés, s'accommodant de toutes les situations qui sont dans le devoir; elle est bien éloignée de la morale austère et exagérée des jansénistes.

Le principe qui a dirigé ses spéculations dogmatiques pénètre aussi dans sa théologie morale. Il insiste auprès de l'âme afin qu'elle ne s'en tienne pas avec Dieu aux rapports de la simple vie chrétienne; il prêche la *dévotion*, la perfection toujours grandissante de l'amour de Dieu qu'il veut voir opérer « soigneusement, fréquemment et promptement. » On l'a appelé à juste titre le docteur de la dévotion, le docteur de la piété chrétienne.

3° La doctrine *ascétique* du saint peut se résumer ainsi : 1. *Le but*, c'est l'union de l'âme à Dieu par la

conformité incessante avec la volonté divine : « Que toute leur vie et exercice soient pour s'unir avec Dieu, » écrit-il à la première page du *Directoire spirituel* des visitandines : c'est une vie d'obéissance, de fidélité aimante, délicate, généreuse, constante à la volonté de Dieu, laquelle volonté de Dieu, il nous l'apprend, *Traité de l'amour de Dieu*, l. XII, c. vi, n'est autre chose pratiquement que le *devoir du moment présent*.

2. *La méthode*, la marche à suivre, c'est d'aller tout droit au but, se confiant à Dieu pour triompher des obstacles. Toute vie spirituelle comprend en général deux grands exercices : a) la lutte contre la nature viciée; b) l'union de la volonté à Dieu; en d'autres termes, la *pénitence* et l'*amour*. Saint François de Sales prend pour premier et principal objectif l'*amour*. Il ne néglige point la pénitence, élément absolument nécessaire. Il exige la mortification des sens; il recommande à Philothée la discipline et le jeûne : cependant il place en première ligne la mortification de l'esprit, de la volonté et du cœur. Et la mortification qu'il met avant toute autre, c'est celle qui consiste à couper court à la nature pour être tout au *devoir du moment présent* et à la volonté de Dieu, tout à l'*amour*. Cette mortification *intérieure*, toujours possible, même quand certaines mortifications extérieures ne le sont pas, il la demande incessante, et accomplit par amour.

3. *Le modèle*, le *soutien*, c'est Notre-Seigneur qu'il faut regarder à tout instant : « Vous apprendrez ses contenance et formerez vos actions au modèle des siennes, » *Introduction à la vie dévote*, part. II, c. i; c'est sous son regard qu'il faut faire toutes choses : « encore que nous ne le voyons pas, si est-ce que de haut il nous considère, » c. ii; c'est sur lui qu'il faut nous appuyer avec confiance : « Tout par lui, tout pour lui, tout avec lui, tout lui ! » t. iv, let. dxcii, p. 289.

4. *Les moyens pratiques* pour aider l'âme dans l'accomplissement de la volonté de Dieu sont : a) l'oraison simple et affectueuse; b) le souvenir de la présence de Dieu; c) la direction d'intention fréquente; d) le recours à Dieu par de pieuses et confiantes invocations de bouche, ou aspirations de cœur. Il faut joindre à cela l'humble confession et la communion fréquente.

Cette doctrine spirituelle, simple, accessible à tous, sûre, est appréciée ainsi, au bréviaire romain : *Suis etiam scriptis, cælesti doctrina refertis, Ecclesiam illustravit, quibus iter ad christianam perfectionem tutum et planum demonstrat*. Les termes employés par le décret et par le bref de doctorat expriment la même idée à peu près dans les mêmes termes : chemin aplani et assuré, t. I, p. xi, xviii. En voulant rendre accessibles à tous les âpres sentiers de la vertu, le saint docteur n'a pas rabaisé le niveau de la perfection évangélique. S'il rend la vertu plus facile, c'est dans un sens tout à fait relatif. A chaque page de ses écrits, en effet, est insinué le renoncement; ce qu'il veut en premier lieu, c'est la mort à la nature mauvaise; il est impitoyable contre elle et il ne fait grâce à aucun de ses plus minimes rejets. M. Olier ne l'appelait-il pas « le plus mortifiant des saints ? » Sans doute, dit dom Mackey, on pourrait extraire de ses ouvrages, comme de la sainte Écriture elle-même, des passages où le relâchement croirait trouver une excuse : il ne faut jamais perdre de vue que les enseignements du saint docteur forment un *système complet*, qui doit être envisagé dans son ensemble : ainsi considérée, chaque partie fait contrepoids à l'autre : la liberté est accordée, mais sous des conditions qui la rendent inoffensive; un rempart n'est enlevé que pour être remplacé par un autre aussi effectif et plus pratique. Ses préceptes de spiritualité, malgré leur modeste apparence, élèvent à l'héroïsme de la vertu par la continuité de

leur application et par la captivité à laquelle ils soumettent l'homme tout entier, » t. I, p. LXVIII.

Ajoutons un mot sur sa doctrine de l'oraison et de la communion fréquente.

L'« oraison », que saint François de Sales enseigne à Philothée, et la « méditation », qu'il explique à Théotime, sont ce que les auteurs modernes appellent *oraison affective*. Cf. Poulain, *Les grâces d'oraison*, part. I, c. II. La méditation qu'il demande est « une pensée attentive réitérée ou entretenue volontairement en l'esprit, afin d'exciter la volonté à de saintes et salutaires affections et résolutions. » Il n'aimait point les longs discours en l'oraison : où une seule considération suffit, il n'en faut pas prendre plusieurs. « Il faut lascher la bride aux affections ; » « en ces affections nostre esprit se doit espanser et estendre le plus possible. » L'oraison affective conduit l'âme à l'oraison de simplicité ou de simple remise en Dieu, qui n'est autre chose qu'une des formes de la contemplation ordinaire. Voir CONTEMPLATION, t. III, col. 1622. C'est l'entendement, dans cette espèce d'oraison, mais c'est le plus souvent la volonté qui agit et « contemple », en se remettant à la volonté de Dieu. Cf. *Traité de l'amour de Dieu*, I, VI, c. IV. Cette oraison de simple remise en Dieu devint bientôt habituelle à la Visitation. Le saint en a parlé d'une façon générale dans le *Traité de l'amour de Dieu*, loc. cit., et dans les *Entretiens spirituels*, entr. II et XVIII, t. VI, p. 29, 349.

Au sujet de la communion fréquente, saint François de Sales fut un précurseur : il fut l'un des champions les plus marquants dans le courant de réaction qui se forma avant et après le concile de Trente, contre les habitudes qui éloignaient les fidèles de la sainte table depuis plusieurs siècles déjà. Après avoir pratiqué lui-même la fréquente communion, telle qu'on l'entendait alors, et s'en être fait l'apôtre dès sa jeunesse, devenu prêtre et évêque, il la prêcha du haut de la chaire, il l'enseigne dans ses livres, il y conduit les âmes, comme confesseur et comme directeur. Il donne aux visitandines, dans leurs Constitutions, plus de communions que n'en avait aucun institut religieux en France à cette date. Et il est intéressant de suivre dans ses *Lettres* la méthode, la tactique, si je puis parler ainsi, par laquelle il conduit les âmes *pedetentim* de la communion éloignée à la communion mensuelle, puis à la communion de tous les quinze jours, puis à la communion hebdomadaire, la « fréquente communion » d'alors. Quand il trouvait une âme docile et généreuse, au risque de se heurter aux préjugés des prêtres et des religieux les plus saints et les plus savants, il poussait discrètement à une communion toujours de plus en plus fréquente : sainte Chantal fut bientôt conviée par lui à la communion de tous les jours, presque inouïe à cette époque.

On serait porté de nos jours à lui reprocher la sévérité de la règle qu'il donne dans l'*Introduction à la vie dévote*, part. II, c. XX, pour la communion fréquente (c'est-à-dire hebdomadaire), règle qui impose de ne pas garder d'affection au péché véniel. Si saint François de Sales apparaît plus exigeant que d'autres sur la condition de la pureté de la conscience, en revanche, quand il rencontre cette pureté, il est en avance sur les théologiens et les directeurs de son temps pour autoriser la fréquence des communions, et ses historiens rapportent qu'il eut à subir maintes attaques à ce sujet. Au fond, la pensée par laquelle il résume tout son enseignement n'est-elle pas celle-là même qui a inspiré le décret de Pie X ? « Deux sortes de gens doivent souvent communier : les parfaits parce qu'estans bien disposés, ilz auroient grand tort de ne point s'approcher de la source et fontaine de perfection, et les imparfaits afin de pouvoir justement prétendre à la perfection ; les forts afin qu'ils ne de-

viennent foibles, et les foibles afin qu'ils deviennent forts ; les malades afin d'être guéris, les sains afin qu'ils ne tombent en maladie. » *Introduction à la vie dévote*, part. II, c. XXI. Voir R. Pernin, *Rapport au congrès eucharistique de Vienne, 1912, sur saint François de Sales et la communion fréquente*, dans les *Annales salésiennes*, Paris, septembre et octobre 1912.

4° La théologie mystique (en prenant ce mot mystique dans son acception actuelle et non dans celle que lui donne saint François de Sales), a, chez ce saint docteur, les trois mêmes qualités. — 1. Son enseignement est solide et sûr, appuyé qu'il est sur les auteurs approuvés et en particulier sur sainte Thérèse, dont le saint avait fait une étude à fond, et sur son expérience personnelle. Bossuet, induit en erreur par les paroles trop humbles du saint et par le désir de triompher de Fénelon, dit qu'en 1610 l'évêque de Genève ne connaissait pas encore l'oraison de quiétude. Cf. Poulain, *op. cit.*, c. XXVIII, n. 23. Les témoins de sa vie parlent autrement : sainte Chantal, *Déposition*, a. 33 ; dom Jean de Saint-François, qui fait, au procès de canonisation, déclaration que ce bienheureux enseigna « non pas tant ce qu'il sçavoit que ce qu'il sentoit, » *Process. remiss. Paris.* ; et l'un de ceux qui l'ont le plus intimement connu, le Père de Coëx, affirmait : « Il n'écrivit rien qu'il n'eût reçu du Saint-Esprit, et mille fois goûté et expérimenté. » Son enseignement mystique était fondé enfin sur l'expérience qu'il acquit dans les premières années de la Visitation, avec la sainte mère de Chantal d'abord, et ensuite avec les religieuses de la fondation. « L'immense bonté de Dieu, dit la mère de Chauby, *Mémoires*, part. II, c. II, gratifiait ces chères âmes de faveurs du tout surnaturelles. Par la grâce divine plusieurs eurent en peu de temps des oraisons de quiétude, de sommeil amoureux, d'union très haute ; d'autres des lumières extraordinaires des mystères divins où elles étaient saintement absorbées ; quelques autres de fréquents ravissements et saintes sorties hors d'elles-mêmes pour être heureusement toutes arrêtées et prises en Dieu, où elles recevaient de grands dons et grâces de sa divine libéralité. » Il s'agit ici des mères Favre, de Bréhard, de Chatel, de Blonay, de la Roche et Anne-Marie Rosset surtout, dont la vie était une suite ininterrompue d'opérations surnaturelles de l'ordre le plus élevé : saint François de Sales l'a eue en vue dans la composition de plusieurs chapitres des I, VI-VIII du *Traité de l'amour de Dieu*.

2. Son enseignement était clair, ordonné, à la portée de tous les esprits, en des matières fort relevées cependant et peu nettes dans les auteurs. Il ne veut pas traiter des « suréminences, » qu'il n'entend pas. Préface du *Traité de l'amour de Dieu*. Il ne s'occupera pas non plus des phénomènes mystiques, visions, révélations, paroles intérieures qui ne sont pas l'oraison proprement dite. Il ne nomme même pas ce que sainte Thérèse et les auteurs appellent le *mariage mystique*, la septième et dernière demeure du *Château intérieur*, qu'il a pourtant suivis pas à pas jusque-là dans sa classification des états d'oraison. En revanche, il a plusieurs ravissants chapitres sur un sujet que les autres omettent, le dernier mot de l'oraison mystique ici-bas, le « suprême effet de l'amour affectif qui est la mort d'amour. »

3. Son enseignement mystique est enfin affectif et entraîne à l'odeur des divins parfums toute âme qu'il rencontre sur sa route : cette âme le plus souvent est encore dans les basses vallées : elle ne s'élèvera peut-être jamais à ces hauteurs sublimes : le saint docteur veut lui apprendre du moins à tirer quelque profit de cette étude, et à réchauffer sa ferveur au brûlant contact de l'oraison des saints. Il parle de l'oraison d'union et de ses sublimités : mais à défaut d'une grâce si relevée, n'avons-nous pas « le sacrement de la

tres sainte eucharistie, auquel un chacun peut participer pour unir son Sauveur à soy mesme reellement et par maniere de viande? Theotime, cette union sacramentelle nous sollicite et nous ayde à la spirituelle de laquelle nous parlons. » *Traité de l'amour de Dieu*, I. VII, c. II. Et puis, si nous ne pouvons prétendre à un état prolongé de pareille union, nous pouvons du moins la pratiquer en quelque sorte « par des courtz et passagers mayz frequens eslans de nostre cœur en Dieu par maniere d'oraysons jaculatoires faites à cette intention, » I. VII, c. III. Les extases et ravissements excitent nos infructueux desirs. Si les extases de l'entendement et les extases de l'affection sont trop hautes pour notre petitesse, il nous reste les extases et ravissements de l'action, où nous pouvons nous donner libre carrière, « quand nous ne vivons plus selon les raysons et inclinations humaines, mayz au dessus d'icelles, selon les inspirations et instinctz du divin Sauveur de nos âmes, » I. VII, c. VIII. Enfin dans les enseignements donnés à Théotime, comme dans ceux qu'avait déjà reçus Philothée, notre saint place l'exercice de l'humilité et des solides vertus bien au-dessus des « unions Æïfiques et autres telles perfections...; ces perfections ne sont pas vertus... Et il ne faut pas prétendre à telles grâces, puisqu'elles ne sont nullement nécessaires pour bien servir et aymer Dieu. » *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. II.

Il nous reste à dire quelques mots de l'appui que Fénelon crut trouver en certains textes du saint docteur, des réponses de Bossuet, et aussi de ses attaques.

Fénelon avait appuyé sur l'autorité de saint François de Sales ses théories du pur amour. En cet état, selon lui, notre âme, envisageant Dieu comme infiniment aimable en soi, sans aucun regard sur ses bienfaits et sur notre intérêt propre, pouvait se rendre indifférente à tout et laisser de côté le désir des vertus, et même le désir du salut. C'était la suppression pratique de la vertu théologale d'espérance. Bossuet, dans son *Instruction sur les états d'oraison*, venge admirablement la vertu d'espérance, et montre l'abus criant que font « les nouveaux mystiques » de paroles isolées de leur contexte et détournées de leur vrai sens, « quoiqu'il n'y ait rien qui leur soit plus opposé que la doctrine et la conduite du saint évêque..., qui était en cette matière, sans contestation, le premier homme de son siècle. » Il fait remarquer judicieusement que « les écrivains qui, comme ce saint, sont pleins d'affections et de sentiments, ne veulent pas toujours être pris au pied de la lettre. Il se faut saisir du gros de leur intention; et jamais homme ne voulut moins pousser ses comparaisons ni ses expressions à toute rigueur que celui-ci. » Il entre ensuite en plein dans la question et montre le vrai sens de tous ces passages que Fénelon emprunte au saint : la maxime « Ne rien demander, ne rien refuser; » la sainte et parfaite indifférence qu'il a enseignée au *Traité de l'amour de Dieu*, comme aussi les comparaisons restées célèbres de la statue, du musicien sourd, de la fille du chirurgien, de la reine Marguerite, etc. Saint François de Sales recommande l'indifférence en tout ce qui n'est pas la volonté de Dieu; mais cette indifférence, qui au fond est le dernier mot du véritable amour, ne doit et ne peut jamais tomber sur ce qui est de la volonté de Dieu déclarée et signifiée; son domaine exclusif est ce qui concerne la volonté dite de *bon plaisir*, celle qui concerne les événements de la vie que nous devons subir indépendamment de notre volonté. Non seulement le saint évêque n'a jamais sacrifié ni amoindri l'espérance, à qui il fait une si belle place dans le *Traité de l'amour de Dieu*, mais encore « tout est rempli, dans ses *Lettres*, de la céleste patrie. » Bossuet, *États d'oraison*, I. VIII, IX, édit. Gaume, t. IX.

Bossuet, fatigué de se heurter sans cesse à de nouvelles allégations empruntées au saint évêque, exaspéré d'entendre Fénelon répéter à tout propos que « les particuliers ne doivent jamais se donner la liberté de condamner ni les sentiments ni les expressions d'un si grand saint, » sentit un jour la patience lui échapper. Après avoir réclamé le droit de ne pas accorder toujours une autorité doctrinale infaillible aux saints canonisés, il voulut renverser le dernier rempart de son adversaire et il entreprit d'établir que l'évêque de Genève, en fin de compte, n'était point une aussi grande autorité en matière de dogme qu'en matière de direction : « On ne trouvera pas toujours sa doctrine si liée ni si exacte qu'il serait à désirer. » Et à l'appui de sa thèse Bossuet prétendit trouver trois erreurs pélagiennes ou semi-pélagiennes dans les c. XVI et XVII du I. I du *Traité de l'amour de Dieu*, où le saint docteur parle de « l'inclination naturelle d'aymer Dieu sur toutes choses » qui se trouve en nous. Saint François de Sales considère-t-il ces « commencements d'amour » comme une affection d'ordre surnaturel? Bossuet le pense, et dénonce l'erreur. Une lecture attentive ne permet pas une pareille interprétation. Le saint envisage ces « commencements d'amour » comme un sentiment purement naturel qui ne peut préparer *positivement* l'âme à la justification, mais qui est capable seulement de la dispenser *négalivement*, en écartant les obstacles, et mettant l'homme en état d'être saisi *tout gratuitement* par la grâce. C'est ce que Fénelon démontra victorieusement dans sa réponse, plus solide en cette défense du saint docteur qu'il ne l'était sur son propre terrain. Cf. Bossuet, *Préface sur l'Introduction pastorale de M. de Cambrai*, sect. XI, édit. Gaume, t. IX, p. 413. Fénelon, 5^e lettre en réponse aux divers écrits..., édit. Gaume, t. II, p. 620 sq.; dom Mackey, *Œuvres complètes*, t. IV, p. LVI. Il n'y avait au fond, en plusieurs points de ce désaccord entre Bossuet et saint François de Sales, qu'une question libre d'école, où Bossuet prétendait trouver une question de doctrine. En ce qui concerne, en particulier, les conditions de l'acte surnaturel, on sent chez saint François de Sales l'influence de saint Bonaventure et de Molina.

On sait comment la lutte qui avait passionné l'Église de France se termina par l'humble soumission de Fénelon. Les allégations de Bossuet contre la doctrine de saint François de Sales laissèrent-elles des traces dans l'esprit des contemporains, et jetèrent-elles quelques nuages sur la réputation doctrinale de l'évêque de Genève? Peut-être, dans les premiers temps qui suivirent. Cependant, au cours du XVIII^e siècle, le savant pape Benoît XIV rendit à la doctrine de saint François un éclatant témoignage qui est cité dans le bref de doctorat : *Suis antecessoribus concinens Benedictus XIV, sanctissimæ memoriæ, libros Genevensis præsulis scientia divinitus acquisita scriptos affirmare non dubitavit, illius auctoritate usus difficiles quæstiones solvit, « sapientissimum animarum rectorem » appellavit*, t. I, p. XIII.

Enfin Pie IX, résumant les sentiments de ses prédécesseurs et répondant au vœu exprimé par les Pères du concile du Vatican, déclara solennellement que la doctrine de François de Sales brille de telle sorte qu'elle est tout à fait celle d'un docteur de l'Église : *Quæ nimirum in sublimi sanctitatis culmine ita in eo supereminet, ut doctoris Ecclesiæ tota propria sit virumque hunc inter præcipuos magistros Sponsæ suæ a Christo Domino datos, accensendum suadeat*, t. I, p. XVIII. Et l'auréole des docteurs de l'Église vint consacrer définitivement l'autorité de la doctrine salésienne.

L'influence que saint François de Sales a exercée pendant sa vie n'a fait que grandir dans les trois siècles suivants, apportant aux âmes le contrepoison

des erreurs protestantes, jansénistes et naturalistes, si diamétralement opposées à ses leçons. Ses écrits, répandus partout, et populaires aujourd'hui comme au XVII^e siècle, ont enseigné la vraie et solide piété; ils ont ouvert à tous les voies de l'oraison mentale et de la vie spirituelle; ils ont favorisé et développé la fréquente communion. La dévotion au Sacré-Cœur, qui est née à la Visitation de Paray-le-Monial, avait été préparée par lui, ainsi que le reconnaît le bref de doctorat : *Illud plane mirabile est, quod Spiritu Dei plenus, et ad ipsum suavitatis auctorem accedens, devoti cultus erga Sacratissimum Cor semina miserit*, t. I, p. XIX.

La Visitation Sainte-Marie continue d'être la fidèle dépositaire et le modèle de la doctrine salésienne.

Au XIX^e siècle, une véritable efflorescence de religieux et de prêtres est venue se réclamer des leçons de l'évêque de Genève : les missionnaires de Saint-François de Sales d'Annecy, désireux de reproduire la vie apostolique; les salésiens du vénérable dom Bosco, qui l'ont pris pour patron de leurs œuvres d'éducation chrétienne professionnelle de la classe ouvrière; les oblats de Saint-François de Sales de la vénérable Marie de Sales Chappuis, et du vénéré P. Brisson, de Troyes, qui essaient de reproduire dans les œuvres du saint ministère l'esprit religieux donné par le saint à la Visitation; les prêtres de Saint-François de Sales du vénéré M. Chaumont, de Paris, qui se pénètrent de l'esprit sacerdotal du saint dans la vie du prêtre séculier; d'autres associations sacerdotales ou laïques; plusieurs congrégations religieuses de femmes vouées aux œuvres extérieures, forment la postérité spirituelle du saint docteur.

On trouvera plus haut, col. 738 sq., la nomenclature des diverses éditions des Œuvres.

Nous laissons de côté les références purement littéraires et historiques.

Les Vies de saint François de Sales parues au XVII^e siècle ont toutes un charme particulier. Voici la liste des principaux auteurs : dom Jean de Saint-François, Paris, 1624; l'abbé de Longueville, Lyon, 1624; le P. Philibert de Bonneville, Lyon, 1624; le P. de la Rivière, Lyon, 1624; Charles-Auguste de Sales, en latin d'abord, puis en français, Lyon, 1633 et 1634 (rééditée dans l'édition de Vivès); le P. Nicolas Talon, S. J., imprimée en tête dans les *Œuvres complètes* de 1640, 1643, 1647, puis imprimée à part, rééditée par l'abbé de Baudry, Lyon, 1837; Henri de Maupas du Tour, évêque du Puy, puis d'Évreux, Paris, 1657; de Hauteville : *La maison naturelle de saint François de Sales*, Clermont et Paris, 1669; la Mère de Chaugy, *Abrégé de la Vie du bienheureux François de Sales*, 1646, rééditée par l'abbé de Baudry, Lyon, 1837; anonyme (l'avocat Cotelendi), *Vie de saint François de Sales*, 1687, qui est surtout un roman historique; Bussy-Rabutin, ou plutôt, sous son nom, Louise-Françoise de Rabutin, sa fille, 1699; Marsollier, Paris, 1700, *Vie* souvent réimprimée, mais contenant des inexactitudes nombreuses. Il n'y a pas eu de Vies nouvelles de saint François de Sales publiées en France au cours du XVIII^e siècle.

Au XIX^e siècle, sans parler du roman de Loyau d'Amboise, Paris, 1833, parurent les travaux sérieux de l'abbé de Baudry, dont une partie a été publiée dans Migne; ceux de l'abbé T. Boulangé, *Études sur saint François de Sales*, 2 in-8°, Paris, 1844; puis les Vies par M. Hamon, 2 in-8°, Paris; la 7^e édit. a été complétée par MM. Gonthier et Letourneau, Paris, 1909; François Pérennès, dont la Vie parut d'abord en tête de l'édition des *Œuvres complètes* du saint par Migne, Paris, 1861, puis fut publiée à part et eut plusieurs éditions; le comte Anatole de Ségur, *Vie populaire*, Paris; A. de Margerie, dans la collection « Les saints », Paris, 1902.

Esprit du bienheureux François de Sales, par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, Paris, 1641; ouvrage abrégé par Collot, Paris, 1727; réédité en son intégrité par Mgr Depéry, 3 in-8°, Paris, 1840; *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du B. François de Sales*, par le P. Nicolas Caussin, S. J., inséré à la fin du t. II des *Œuvres complètes* de 1647; *Advis chrétiens*, par le P. Dagnel, S. J., et *Regulæ Salesianæ*, fondées sur ces *Advis*; cardinal Mermillod, *Le pape par*

saint François de Sales, Paris, 1871; Sauvage, *Saint François de Sales prédicateur*, Paris, 1874; P. Desjardins, S. J., *Saint François de Sales, docteur de l'Église*, Paris, 1877; Mgr Freppel, *Cours d'éloquence sacrée*, IV^e leçon, Paris, 1893; *Annales salésiennes, passim* sur la vie, les œuvres, l'esprit de saint François de Sales, Paris, 1889-1913; R. Pernin *Directoire spirituel pour les prêtres*, Paris, 1896; dom Mackey, *Saint François de Sales et la formation du clergé*, dans la *Revue du clergé français*, t. XXV, p. 516; *L'idéal du séminaire selon saint François de Sales*, t. XXIX, p. 581; *Saint François de Sales, directeur spirituel*, t. XXXVII, p. 390; F. Strowsky, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en France*, Paris, 1898; *Saint François de Sales*, dans « la Pensée chrétienne », Paris, 1908.

R. PERNIN.

11. FRANÇOIS DE TOLOSA Guipuzcoa, mineur observant espagnol, avait été supérieur de sa province des Cantabres avant d'être élu définitif, puis commissaire et enfin ministre général de son ordre, de 1587 à 1593. Clément VIII le créa évêque de Tuy en 1597 et il se distingua particulièrement par son dévouement pendant la peste qui en 1599 ravagea cette région, au point d'être surnommé le « père des pauvres ». Il mourut l'année suivante, le 9 septembre, et fut enseveli dans la cathédrale. Selon Wadding, le P. de Tolosa aurait écrit un volume de *Demonstrationes catholicæ*, qui fut édité à Logrono (Juliabriga) en 1622.

Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1907-1908; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1767, t. XXIII, p. 48.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

12. FRANÇOIS DE TOULOUSE, célèbre prédicateur capucin, entra en religion le 14 mai 1628 et mourut dans sa patrie, le 26 avril 1678. Il publia, étant supérieur de la mission des Cévennes : *Jésus-Christ, ou le parfait missionnaire*, in-4°, Paris, 1662; *Le missionnaire apostolique, ou sermons utiles à ceux qui s'emploient aux missions pour retirer les hommes du péché et les porter à la pénitence*, 2^e édit., 12 tomes en 13 in-8°, Paris, 1666-1682, dont une partie a été reproduite dans les *Orateurs sacrés* de Migne, t. X, XI. On a aussi de lui une *Vie de la vénérable Mère Jeanne de Lestonnac*,... fondatrice de l'ordre des religieuses de Notre-Dame, in-4°, Toulouse, 1671. Il avait, écrit Denys de Gênes, l'intention de réunir en une seule édition les œuvres de son confrère le P. François Titelman, mais ce travail ne fut jamais achevé.

Denys de Gênes et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. cap. provinciarum Occidentis et Aquitanie*, Rome, Nîmes, 1894; Id., *Toulouse chrétienne : Histoire des capucins*, Toulouse, 1897, t. II, p. 387.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

13. FRANÇOIS-MARIE DE BRUXELLES, frère mineur capucin de la province flandro-belge, se nommait dans le monde Caesens, écrit Hurter. Entré jeune en religion, il mourut à Gand le 18 octobre 1713, à l'âge de quarante-huit ans; il en avait passé trente et un dans le cloître. Il s'était fait remarquer par la fidélité à ses devoirs religieux et son amour pour l'étude, aussi nous le voyons définitif de sa province et commissaire sur plusieurs couvents. Il fut en outre pendant plusieurs années lecteur de théologie et son nom est resté connu par la publication de son *Cursus theologiæ capucino-seraphicæ, secundum inconcussa tutissimaque dogmata sanctorum Augustini, Bonaventuræ ac Thomæ*, 3 in-4°, Gand, 1698-1701. La *Theologia capucino-seraphica revisa et locupletata* parut de nouveau à Gand en 1705; elle fut l'objet de certaines attaques auxquelles l'auteur répondit en publiant une *Synopsis apolyptice-cantatrix eventuum præcipuorum Ecclesiæ primitivæ Jerosolymitanæ, Romanæ et religiosæ, cum propugnaculo auctoritatis pontificiæ adversus persecutiones et hæreses. Sive panoplia Theologiæ capucino-seraphicæ*, in-4°, *ibid.*, 1710. Le

P. François-Marie préparait une nouvelle édition de sa théologie quand il mourut; elle parut à Gand, 1715-1718, par les soins du P. Archange de Termonde, voir t. I, col. 1759, et de nouveau à Bruxelles, 1744. Bien que l'auteur ne s'attache pas exclusivement à la doctrine de saint Bonaventure, les derniers éditeurs des œuvres du docteur séraphique le citent avec éloge parmi ses disciples, et ils appellent son ouvrage *opus succosum et accommodatissimum*.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 651; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; S. Bonaventuræ opera omnia, Quaracchi, 1882, t. I, p. LXXII.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

14. FRANÇOIS PITIGIANI D'AREZZO, frère mineur de l'observance, ministre de sa province de Toscane, définitiveur général de son ordre, fut aussi théologien des ducs de Mantoue, en particulier de Ferdinand de Gonzague, qui abandonna la pourpre pour ceindre la couronne ducal. Le P. Pitigiani mourut à Mantoue en 1616 à l'âge de 63 ans. Étant provincial, il avait fait rééditer l'*Exposition de la règle des mineurs*, publiée un demi-siècle auparavant par le P. Barthélemy de Brendula, in-8°, Florence, 1594. Il donna de son propre fonds la *Practica criminalis canonica*, in-8°, Pérouse, 1609, longtemps en usage dans sa famille religieuse et rééditée après sa mort par le P. Hilarion Sacchetti, son élève, Venise, 1617, 1621; *Commentaria scholastica in Genesim, in quibus ultra explicationem literalem ex Patribus contextam, quinque et nonaginta sex questiones explicantur et resolvuntur*, in-4°, Venise, 1615; ces commentaires embrassent seulement les trois premiers chapitres de la Genèse; *Summa theologiæ speculativæ et moralis, necnon commentaria in III^{um} librum Sententiarum doctoris subtilis Joannis Duns Scoti... in quibus Scoti sententia declaratur, contra thomistas et cæteros contradictores defenditur*, 2 in-fol., Venise, 1613-1616. Après sa mort, le même P. Sacchetti publia la *Summa in IV librum*, in-fol., Venise, 1619, avec le portrait de l'auteur. Il avait publié auparavant ses *Adnotationes in VIII libros Physicorum Joannis Duns Scoti*, Venise, 1617, rééditées dans les *Opera omnia* de Scot, Lyon, 1639, t. II. On attribue encore au P. François d'Arezzo une *Expositio I et II libri Posteriorum*, et une autre *In Formalitates Antonii Syrracti*, Venise, 1606.

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1908; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 574.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. FRANCOLINI Balthazar, jésuite italien, né à Fermo le 20 novembre 1650, entré dans la Compagnie de Jésus le 1^{er} novembre 1666, enseigna avec la plus grande distinction la philosophie et la théologie au Collège romain, où il mourut le 10 février 1709, après une longue série de polémiques retentissantes engagées contre les théologiens rigoristes de la faculté de Louvain. Son premier ouvrage, publié sous le pseudonyme de Daniel del Pico, *Raccolta d'alcune decisioni ed istruzioni colla quale si dimostra qual sia stata la pratica della Chiesa nel propagare la fede tra gl'infedeli*, s. l., 1702, est un essai pour dirimer les ardentes controverses suscitées par la question des rites chinois, et qui parut faire suite à la consultation du tribunal des rites adressée par Tcheou-fou à l'empereur K'ang-hi, en 1701. On a mis en doute jusqu'à ces derniers temps l'authenticité de cet important ouvrage. Cf. de Backer, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. I, col. 1941. Mais la question n'est plus douteuse. Le manuscrit original a été retrouvé en 1885 dans la bibliothèque du château de Cheltenham, en Angleterre; il porte la signature Baldassar Francolini en regard

du pseudonyme. L'attention du P. Francolini s'était portée de bonne heure sur les questions pénitentielles alors vivement débattues. Il publia successivement : *De clavium potestate præsertim in remittendis peccatis et infligendis censuris dissertationes ac theses*, Rome, 1703; *Ecclesiasticus ex regulis Patrum feriatius, seu quæ per Patres et canones liceat ecclesiastico viro animi relaxatio*, *ibid.*, 1703; *Veteris Ecclesiæ rigor in administrando sacramento penitentiae a rigidiorum quorundam scriptorum calumniis vindicatus*, *ibid.*, 1704; *Clericus romanus contra nimium rigorem munitus duplici libro, quorum uno veteris Ecclesiæ severitatem, altero præsentis Ecclesiæ benignitatem a rigidiorum quorundam scriptorum calumniis vindicatus*, *ibid.*, 1705. Cet ouvrage suscita aussitôt le plus violent émoi parmi les professeurs de la faculté de théologie de Louvain et une partie du clergé des Pays-Bas. L'attaque était directe; les réponses furent violentes. J. Opstraete écrivit aussitôt son *Clericus Belga Clericum romanum muniens...*, Liège, 1706, qui trouva grand crédit en France. Cf. *Journal des savants*, 1706, p. 452 sq. Le P. Ant. Bardon, dominicain, publia en Allemagne son *Francolinus, Cleri romani pædagogus...*, Cologne, 1706, où Francolin était accusé de laxisme; cet ouvrage fut condamné par le Saint-Office, le 10 novembre 1706. En Italie, l'avocat Blaise Maioli de Avitabile faisait paraître ses *Lettre apologetique theologico-morale*, Naples, 1708, pamphlets virulents qui furent mis à l'index le 15 janvier 1714. Enfin Pierre le Drou, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, doyen honoraire de la faculté de théologie de Louvain, mettait au jour son grand ouvrage, destiné à préciser et à défendre la doctrine augustinienne : *De contritione et attritione dissertationes quatuor*, Louvain, 1707, où la nécessité d'un acte de charité tout au moins imparfait, mais s'attachant à Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses, était revendiquée comme un enseignement indubitable et constant de l'Église catholique. Francolin soutint vigoureusement la lutte et maintint solidement ses positions. Il répondit d'abord à Opstraete par son *Balthassar Francolinus S. J. theologus Clerici romani institutor ab anonymi scriptoris accusationibus vindicatus*, Rome, 1706. S'appuyant sur les négociations engagées à Rome par la faculté de théologie de Louvain en 1679 et 1698, Opstraete affirmait que, « dans l'ordre ordinaire, le pécheur ne peut se préparer que peu à peu et par degrés et qu'on ne doit l'absoudre que lorsqu'on s'aperçoit qu'il est enfin parvenu au point qu'il faut, c'est-à-dire s'il fuit les occasions du péché, s'il résiste aux tentations, s'il s'applique à la prière et aux autres exercices de piété, s'il contrarie son penchant par la pratique des vertus opposées. » Cf. *Journal des savants*, 1708, p. 454. Francolin demande tout d'abord à ses adversaires d'avoir le courage de leurs opinions et de soutenir ouvertement leurs doctrines au lieu de dissimuler leurs erreurs sous le voile de l'anonyme, et il précise, en les discutant longuement, tous les points de la controverse doctrinale et historique dans deux importants ouvrages : *Præsentis Ecclesiæ benignitas in administrando sacramento penitentiae a rigidiorum quorundam doctorum calumniis vindicata*, Munich, 1707, et *De dolore ad sacramentum penitentiae rite suscipiendum necessario libri duo*, Rome, 1706. Ce magnifique traité, où se déroulent tout l'historique de la controverse et la discussion de la théorie augustinienne sur l'insuffisance de l'attrition pure et simple jointe à l'absolution pour la rémission des péchés, reste le chef-d'œuvre de Francolin. C'était le coup le plus rude porté aux doctrines rigoristes. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1707, p. 2098-2111. Francolin publiait en même temps un excellent manuel de théologie où la partie positive recevait une ampleur surprenante

pour l'époque : *Tirocinium theologicum*, Rome, 1706, dont le succès fut immense. Les éditions de Milan, Venise, Prague, Strasbourg, Passau, Ingolstadt, Gratz, Gênes, Vilna, etc., en firent presque aussitôt, surtout en Autriche et en Pologne, un ouvrage classique. Francolin a laissé en outre trois traités fort érudits sur la discipline pénitentielle, sous ce titre qui résume le sujet : *De disciplina pœnitentiæ libri tres quorum primus totam canonum pœnitentialium disciplinam exponit. Alter forum sacramentalis pœnitentiæ statuit... Tertius quid observari in hoc foro velint communi consensu veteres recentisque suorum doctores ostendit*, Rome, 1708. C'est toute l'histoire de la législation canonique et de son application, remarquablement exposée pour le temps et aujourd'hui encore consultée avec fruit.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 939-945; *Journal des savants*, 1708, p. 435 sq.; *Mémoires de Trévoux*, 1707, p. 1778-1794, 2098-2111; *Suppl. ad Nova acta eruditor.*, t. IV, p. 481 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. III, col. 222.

P. BERNARD.

2. FRANCOLINI Marcel, canoniste italien, né à Montalboddo dans la Marche d'Ancône, vivait à la fin du xvi^e siècle. On a de lui deux traités *De tempore horarum canonicarum*, Rome, 1581, et *De matrimonio spadonis*, Venise, 1605.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du xvi^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 1412.

B. HEURTEBIZE.

FRANCON, théologien bénédictin, mort le 13 septembre 1135. Il embrassa la vie religieuse à Affligem sous la conduite de Fulgence, premier abbé de ce monastère, auquel il succéda vers l'an 1123. Geoffroy le Barbu, duc de Lorraine et comte de Louvain, Henri I^{er}, roi d'Angleterre, avaient l'abbé Francon en haute estime à cause de sa science et de sa piété. Il est auteur d'un traité en douze livres *De gratia Dei*, qui fut imprimé pour la première fois à Anvers en 1565. On a en outre de cet auteur deux lettres : *Quod monachus abjecto habitu non potest salvari*; *Epistola ad moniales ac sorores in Bigardis ad Forestum consolatoria*, P. L., t. CLXVI, col. 715-808.

Histoire littéraire de la France, t. XI, p. 588; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 1750, t. XXI, p. 596; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. II, p. 604; Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 248; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. II, p. 399; *Biographie nationale* (de la Belgique), t. VII, p. 269-270; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 80, 142, 176; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 343; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1731, t. V, col. 37.

B. HEURTEBIZE.

FRANZELIN Jean-Baptiste, jésuite autrichien, le restaurateur de la théologie positive au xix^e siècle. Né en 1816, à Altino dans le diocèse de Trente, il entra en 1834 au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Gratz en Styrie. Après avoir enseigné pendant six ans les belles-lettres dans les collèges de Tarnopol et de Lemberg, il fut envoyé à Rome, en 1845, pour y suivre, au Collège romain, les cours de théologie. Forcé par la révolution de 1848 de se réfugier en Angleterre, il acheva ses études théologiques à Louvain, puis fut nommé professeur d'Écriture sainte au scolasticat de Vals près le Puy. Chargé, en octobre 1851, d'une chaire de théologie dogmatique à l'université grégorienne, il ne tarda pas à rendre célèbres son nom et sa méthode d'enseignement. Esprit large et pénétrant, travailleur infatigable, Franzelin, au cours de ses études, n'avait négligé aucune des branches du savoir humain : il possédait une connaissance approfondie de l'histoire ecclésiastique et profane,

de la littérature sous ses formes les plus diverses, de la philosophie et de la théologie scolastiques; les controverses d'histoire dogmatique soulevées par les récentes découvertes de l'archéologie et par la critique renouvelée des textes anciens excitèrent au plus haut point son intérêt. Très versé dans l'étude des langues orientales, qu'il enseigna quelque temps, et helléniste excellent, il savait, outre l'allemand sa langue maternelle, et parlait avec une rare correction l'anglais, l'italien, le français et le polonais. Par tout cet ensemble de connaissances variées comme par toutes les secrètes et vives tendances de son esprit et de ses goûts, le jeune professeur, déjà initié de longue date aux études patristiques méthodiquement conduites, était destiné à orienter aussitôt son enseignement dans la voie des recherches positives. Après la longue et sèche période d'abstractions et de vaines formules que venait de traverser la théologie, c'était une hardiesse extrême et une grande nouveauté, mais en même temps une profonde nécessité. Depuis la *Symbolique* de Mœhler, en 1832, d'illustres travaux avaient ouvert la voie et marqué peu à peu les étapes. Les études apologétiques de Drey, à Tubingue, de Denzinger et d'Hettinger, à Wurzburg, puis les érudites recherches d'Hergenröther sur le schisme de Photius, sur la théologie de Grégoire de Nazianze, la savante dissertation de Dœllinger sur *Hippolyte et Calliste*, et les nombreux ouvrages suscités par la publication des *Philosophoumena* en 1851; enfin, les curieuses découvertes archéologiques d'Autun et de Rome, interprétées, discutées et vulgarisées par le cardinal Pitra et par Garucchi, fournissaient à la théologie une matière nouvelle et lui ouvraient des horizons inconnus. Franzelin entra résolument dans cette voie que Perrone lui indiquait comme la plus obvie, et le succès de ses cours, dans la grande salle du Collège romain, prouva bien vite que cette exposition savante et cette méthode solide, basées sur la critique des textes, des monuments et des faits, répondaient à un des besoins les plus impérieux du temps.

C'est alors que furent élaborés et plusieurs fois enseignés au Collège romain avant d'être publiés les grands traités théologiques qui font la gloire de Franzelin : 1^o *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1868; 2^o *Tractatus de sacramentis in genere*, *ibid.*, 1868; 3^o *Tractatus de Deo trino secundum personas*, *ibid.*, 1869; 4^o *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, *ibid.*, 1870 : c'est le chef-d'œuvre du maître; 5^o *Tractatus de Deo uno secundum naturam*, *ibid.*, 1870; 6^o *Tractatus de Verbo incarnato*, *ibid.*, 1870; 7^o *Theses de Ecclesia Christi, opus posthumum*, *ibid.*, 1887. Plusieurs de ces traités ont eu diverses éditions. Théologien du pape au concile du Vatican, le P. Franzelin prit une part extrêmement active et brillante à la préparation et à la discussion des schèmes de la constitution dogmatique. Cf. *De primo schemate constitutionis dogmaticæ disquisitio coram 24 Patribus deputatis habita*, dans les *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio lacensis*, t. VII, col. 1611-1628. Membre consulteur de plusieurs Congrégations romaines, il ne cessa de travailler avec un zèle infatigable au bien de l'Église, et ce fut en récompense de ses éminents services, comme aussi pour donner à son enseignement une consécration solennelle et pour permettre à son dévouement de s'exercer sur un plus vaste domaine, qu'il fut promu par Pie IX au cardinalat, le 3 avril 1876, en dépit de ses vives instances pour détourner de lui cet honneur qu'il jugeait immérité. Le cardinal Franzelin ne voulut rien sacrifier de la simplicité de sa vie et de l'extraordinaire activité de son labeur : il donna, par surcroît, une attention plus suivie aux problèmes religieux de l'heure actuelle. Le grand

mouvement de retour à l'Église universelle, inauguré par Tchadaïev (1794-1856) et dont Soloviev (1853-1900) allait devenir l'âme, n'avait cessé de s'imposer à son esprit : il en avait prévu le rapide développement et, depuis son séjour à Lemberg et à Tarnopol, il en suivait avec le plus ardent intérêt toutes les phases. Dans la retentissante controverse soulevée par M. Bulgakow et par le professeur Langen touchant la procession du Saint-Esprit, le cardinal Franzelin intervint pour remettre exactement au point la doctrine traditionnelle de l'Église catholique et dissiper tous les malentendus, dans son *Examen doctrinae Macarii Bulgakow episcopi Russi schismatici et Josephi Langen neoprotestantis Bonnensis de processione Spiritus Sancti paradipomenon tractatus de SS. Trinitate*, Rome, 1876. Franzelin mourut à Rome au Collège germanique, le 11 décembre 1886, usé par un labeur excessif qui n'admettait nulle relâche et par la rigueur de ses mortifications.

Arenhold, *Die Vorzüge der dogmatischen Traktate Franzelin's dargestellt und begründet*, Fulda, 1873; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{te} de Jésus*, t. III, col. 950 sq.; G. Bonavenia, *Raccolta di memorie intorno alla vita dell' E^{mo} cardinale Giovanni Battista Franzelin*, Rome, 1887; *The Month*, 1887, t. LX, p. 305-24; *Civiltà cattolica*, 78^e série, t. V, p. 194-209; *Études religieuses*, 1887, t. XXIX, p. 333; J. Berselli, *De vita J. Baptistae Franzelin commentarius*, Rome, 1887; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 1507 sq.

P. BERNARD.

FRASSEN Claude, cordelier de l'observance, est sans conteste une des plus belles figures qui aient illustré l'ordre franciscain à la fin du XVII^e siècle. Né à Péronne en 1620, il entra chez les observants vers l'âge de dix-sept ans, voulant mettre à l'abri des dangers une vertu qu'il avait de bonne heure consacrée à Dieu et à la Vierge Marie. Il avait 30 ans quand ses supérieurs l'envoyèrent au grand couvent de Paris, pour suivre les cours de la Sorbonne et y prendre ses grades académiques. Ce fut le 11 décembre 1662 qu'il conquist celui de docteur en théologie, mais déjà simple bachelier il enseignait ses jeunes confrères, « formant les docteurs par la saine doctrine de ses savantes leçons, comme il formait les religieux par les bons exemples de sa vie régulière. » *Mémoires de Trévoux*. Chez lui, en effet, comme chez un vrai fils de saint François, le zèle de l'étude n'avait pas éteint l'esprit de sainte oraison, et il cultivait la piété au pair de la science. Estimé de tous, à commencer par le roi, la reine Marie-Thérèse, les membres du clergé, les conseillers au parlement, les communautés religieuses, souvent il était appelé à donner son avis dans les cas difficiles, et malgré cela il trouvait le temps de réciter le petit office de la Madone chaque jour en plus du bréviaire. A maintes reprises gardien du grand couvent, où il demeura pendant les soixante dernières années de sa vie, il se plut à le restaurer et à embellir son église. Par deux fois (1682 et 1688) envoyé au chapitre de son ordre, élu définitif général, il fit montre en ces circonstances d'une prudence qui lui valut les félicitations de Louis XIV. Directeur expérimenté, son confessionnal était très entouré; infirme, il s'y traînait ou s'y faisait porter, car, disait-il, si mourir sur la brèche est un honneur pour le soldat, le prêtre doit ambitionner de mourir à l'autel ou dans les fonctions de son ministère. Arrivé à l'âge de 83 ans (86, disent d'autres auteurs), il fut frappé d'apoplexie, mais sa vigoureuse constitution reprit le dessus; sa plus grande épreuve fut la perte de la vue; il la supportait courageusement et répondait à ceux qui s'apitoyaient sur son sort par des paroles de la sainte Écriture. Au mois de février 1711, une nouvelle attaque le priva de la consolation de monter à l'autel, et au bout de peu de jours, le 26, il rendait sa belle âme à Dieu; il était âgé de 91 ans

et en avait passé 74 dans la vie religieuse. Le matin de sa mort, de bonne heure, il avait encore récité les heures de la Madone, de peur de mourir sans lui avoir payé ce tribut quotidien. On l'ensevelit dans l'église de son couvent, devant l'autel de sainte Élisabeth, qu'il avait fait ériger.

Un des premiers ouvrages du P. Frassen avait été la *Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement*, in-12, Paris, 1667, livre plusieurs fois réimprimé et traduit en italien par un confrère anonyme, *Direzione spirituale per chi vuol vivere santamente*, Lucques, 1715; Venise, 1722. Dans le même genre de travaux il faut mentionner *La règle du tiers-ordre de la pénitence*, qui fut également très souvent rééditée. Mais ses œuvres plus importantes sont les suivantes : *Philosophia academica ex selectissimis illustriorum philosophorum, praesertim vero Aristotelis et doctoris subtilis Scoti rationibus ac sententiis (ordinata)*, in-4^o; 2^e édit., 2 in-4^o, Paris, 1668; 3^e édit., auctior et emendatior, 3 in-4^o, Toulouse, 1686; Venise, 1739; *Scotus academicus, seu universa doctoris subtilis theologia dogmata, quae ad nitidum et solidum academicae Parisiensis methodum concinnavit, selectissimis SS. Patrum oraculis firmavit et illustravit, necnon explanatione graviorum controversiarum quae nunc temporis in scholis agitari solent ditavit et amplavit...* Cl. Frassen Peronensis, 4 in-fol., Paris, 1672-1677. Le P. Charles-Jacques Romilli, général des conventuels, en fit faire une nouvelle édition à Rome, 12 in-4^o, 1720-1722. Le P. Joseph-Marie Fonseca d'Evora, procureur général des observants, le fit également rééditer ainsi que la *Philosophia academica*, 16 in-4^o, Rome, 1726. Le *Scotus academicus* parut aussi à Venise, 1744, 12 in-4^o. Quand il mourut, l'auteur travaillait à une nouvelle édition et on conserve à la Bibliothèque nationale de Paris un exemplaire avec ses corrections. Il préparait même un t. V, qui ne vit pas le jour. Ce sont les corrections manuscrites du P. Frassen qui ont été utilisées dans la dernière édition, 12 in-12, Rome, 1900-1902. L'ouvrage de Frassen est, en effet, le meilleur manuel de théologie scotiste et il se recommande par la clarté de son exposition. Les *Disquisitiones biblicae quatuor libris comprehensae*, dans lesquels il examine successivement l'antiquité des Écritures, leurs éditions et leurs versions, leur canonicité, puis propose une conciliation des textes qui semblent en opposition, parut à Paris, 1682, in-4^o. Cet ouvrage donna occasion au dominicain Noël Alexandre d'écrire sa *Dissertatio ecclesiastica, apologetica et anticritica adversus Claudium Frassen, seu dissertationis Alexandrinæ de vulgata Scripturae sacrae versione vindicia*, in-12, Paris, 1682. Frassen n'avait pas caché qu'il attaquerait le P. Noël Alexandre au sujet de son étude sur la Vulgate, qui est la dernière des trois publiées dans la *Dissertationum ecclesiasticarum trias*, Paris, 1678. Son livre était à peine paru que le dominicain l'étudia, chercha comment lui répondre et, sans aucun ménagement, fit paraître sa dissertation, reprochant amèrement au cordelier de l'avoir insulté. Il l'accusait, en outre, d'avoir plagié l'ouvrage de Huet, évêque d'Avranches, *Démonstrations évangéliques*, tout en le critiquant. Le jugement de l'Église ne fut pas favorable au dominicain, car la *Dissertationum trias* fut condamnée avec d'autres de ses ouvrages par Innocent XI (10 juillet 1684). Les *Disquisitiones* de Frassen furent, au contraire, rééditées par lui, in-4^o, Paris, 1695. Il leur donna pour complément les *Disquisitiones biblicae in universum Pentateuchum*, publiées à Paris en 1705. Très loué au moment de son apparition, *Acta eruditorum*, Leipzig, 1682, p. 354; 1706, p. 380, ce double ouvrage est aujourd'hui oublié. L'auteur en préparait une réédition que la mort ne lui permit pas

de mener à terme. Il parut de nouveau avec des additions critiques, historiques et chronologiques, signées P. F. N. W., à Lucques, 1764, on trouve aussi la date de 1769, puis à Venise, 1781, avec de nombreux remaniements. Le *Conciliatorium biblicum* a été inséré dans le *Cursus completus Scripturæ sacræ* de Migne, t. II, col. 738 sq. On attribue encore à notre cordelier une *Explication de la règle des frères mineurs*, par suite d'une confusion avec celle du tiers-ordre, dont il a été fait mention; on le dit encore auteur de *Vies de S. Jean de Capistran* et de *S. Paschal Baylon*, Paris, 1693. Quant à la traduction des *Lettres de S. Paulin*, Moréri fait remarquer qu'elle est de Claude de Santeuil; le P. Frassen obtint simplement le privilège du roi pour l'impression.

Mémoires de Trévoux, février 1712, p. 104-114; Moréri, *Dictionnaire historique*, art. *Frassen*; Giraud et Richard, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1845; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 653-656, 1184; Férét, *La faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, Paris, 1900, t. V, p. 194-203.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

FRASSINETTI Joseph, prêtre italien, naquit à Gênes, le 15 décembre 1804, de commerçants modestes, mais très pieux. De ses quatre frères, trois entrèrent, comme lui, dans le clergé séculier, et le dernier fut chanoine régulier de Latran. Sa sœur Paule fut la fondatrice de l'institut des sœurs de Saint-Dorothée pour l'instruction des petites filles. Il reçut les premières leçons d'un franciscain, le Père Angélique, et il suivit les cours de rhétorique, de philosophie et de théologie au séminaire archiépiscopal de Gênes. Ordonné prêtre à Savone, le 22 septembre 1827, il s'affilia aux deux congrégations séculières des missionnaires urbains de Saint-Charles et des Ouvriers évangéliques, et il s'adonna à l'étude et aux exercices de piété. En 1831, il fonda avec Louis Sturla la congrégation de Saint-Léonard de Port-Maurice, qui a pour but la sanctification des jeunes lévites. En 1832, il obtint au concours la paroisse de Quinto, qui eut les prémices de son activité pastorale. Il se choisit des collaborateurs valides et capables, s'appliqua à corriger les abus et à former les enfants à la vie chrétienne; aidé par sa sœur, il multiplia les associations pieuses et commença la longue série de ses publications par un excellent opuscule : *Riflessioni proposte agli ecclesiastici*, in-8°, Gênes, 1837; 2° et 3° édit., 1838, en vue d'aviver le zèle du clergé. Pour favoriser les études cléricales, il publia : *Osservazioni sopra gli studii ecclesiastici proposte ai chierici*, in-8°, Gênes, 1839. Son *Catechismo dogmatico* parut sous le titre : *Compendio della teologia dogmatica*, in-32, Gênes, 1839; 26° édit., Turin, 1903. Le 1^{er} mai 1839, il fut nommé prévôt de la paroisse Sainte-Sabine de Gênes, qu'il administra pendant vingt-neuf ans avec un zèle tout apostolique. Aidé par deux de ses frères et par sa sœur, il multiplia les catéchismes, les prédications, les pieuses associations ou confréries et il mérita d'être comparé au curé d'Ars. Par ses publications de piété et d'édification, il ressemblait à saint Alphonse de Liguori. Il mourut, le 2 janvier 1868. Du catalogue des 86 écrits qu'il fit paraître de son vivant, nous détachons les ouvrages suivants : *Saggio intorno alla dialettica ed alla religione di Vincenzo Gioberti*, in-32, Gênes, 1840, réponse aux principales calomnies contre la Compagnie de Jésus et réfutation de l'écrit de Gioberti : *Il moderno gesuita*; 3° édit. augmentée; *Gesù Cristo regola del sacerdote*, in-12, Florence, 1852; 11° édit., Gênes, 1899; trad. franç. par le P. Mirebeau, Paris, 1881; trad. allemande et espagnole; *Il conforto dell' anima divota, con un' appendice sul santo timor di Dio*, in-18, Naples, 1852; 14° édit., Rome, 1906; trad. franç. par l'abbé Rostan sous le titre : *Conseils*

et encouragements à l'âme pieuse, Nice, 1885; trad. espagnole et anglaise; *Memorie intorno alla congregazione del beato Leonardo da Portomaurizio*, Oneglia, 1859; *Manuale pratico del parrocho novello*, in-8° Novare, 1863, traité de théologie pastorale; 10° édit., Turin, 1902; trad. franç. par F.-X. Marette, 4° édit., Paris, 1873; trad. allemande, espagnole et anglaise; *Compendio della teologia morale di S. Alfonso Maria de' Liguori, con apposite note e dissertazioni*, 2 in-8°, Gênes, 1865, 1866; 10° édit., 1905, sur la trame de l'*Homo apostolicus*; trad. franç. par l'abbé Fouriez, 2° édit., Tamines, 1894, voir col. 618 sq.; trad. espagnole et portugaise; on en a extrait : *Dissertazione sulla comunione quotidiana*, 1865, d'après saint Thomas et Suarez. Dix écrits de Frassinetti ont été publiés après sa mort. De leur nombre nous citerons : *Il convito del divino amore*, in-32, Gênes, 1868; 4° édit., Rome, 1906; trad. espagnole et allemande; le P. Eugène Couet l'a fait passer en français : *Le banquet de l'amour divin*, Tourcoing, 1907. L'abbé Fouriez a traduit une instruction de *La divozione illuminata*, 1867, sous le titre : *Petit traité de la confession et de la communion*, Braine-le-Comte, 1890; 2° édit., 1894. L'institut des *Figli di Santa Maria immacolata*, qui s'est formé en congrégation pour l'instruction chrétienne des petits garçons, sous la direction du P. Antoine Piccando, a été fondé par Frassinetti en 1860. Il a entrepris l'impression de toutes les œuvres manuscrites de son fondateur. Treize in-8° ont déjà paru, Rome, 1906-1913 : ce sont des instructions catéchétiques et des explications de l'Évangile pour le peuple, avec une préface du cardinal Svampa. Parmi les œuvres encore inédites signalons : *Compendium omnia continens sensa moralia D. Alphonsi de Ligorio digesta*; *Dottrina di S. Alfonso de' Liguori sull' amministrazione dei sacramenti agli infermi*; *De integritate confessionis sacramentalis pro faciliiori et emendatiori sacramentorum confessionum exceptione*; *De scrupulosis, de opinione probabilis*, etc.; *Osservazioni alla Regula fidei del Veron*; *Note alla Volgata, ricavate dal Sacy*.

Elogio storico del Frassinetti estratto dal periodico tedesco « Kirchenblatte » di Salisburgo, trad. italienne par le P. Melandri; Poggi, *Della vita e delle opere di Gius. Frassinetti*, Gênes, 1868; Fassiole, *Memorie storiche intorno alla vita di Gius. Frassinetti*, Gênes, 1879; G. Capurro, *Giuseppe Frassinetti e l'opera sua. Studi storica-critico*, in-4°, Gênes, 1908, suivi du catalogue général des œuvres éditées et inédites de Frassinetti; G. B. Revelli, *Il serpo di Dio Giuseppe Frassinetti, priore a Santa Sabina in Genova*, in-32, Bologne, 1910.

E. MANGENOT.

FRATICELLES, béguins hétérodoxes et bizoques.

— I. État de la question. II. Histoire. III. Doctrines.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — 1° *Délimitation du sujet*.

— Les historiens qui se sont occupés des fraticelles l'ont fait souvent de façon confuse. Ils ont élargi maintes fois le sujet et rattaché à ce mouvement plusieurs hérésies du moyen âge ou une partie considérable de l'histoire de l'ordre franciscain qui s'en distinguent. La fameuse bulle *Sancta romana atque universalis Ecclesia* de Jean XXII (30 décembre 1317), dans les *Extravagantes*, tit. VII, c. unic., précise le point de vue auquel il faut se tenir. Le pape déclare que, au mépris des canons qui défendent d'instituer aucun ordre nouveau, *nonnulli profanæ multitudinis viri, qui vulgariter fraticelli seu fratres de paupere vita, bizochi sive beguini, vel aliis nominibus nuncupantur*, en Italie, en Sicile, dans le midi de la France et dans diverses provinces en deçà et au delà des monts, portent un costume religieux, vivent en religieux, dans des maisons où ils habitent en commun, et mendient publiquement comme s'ils appartenaient à un ordre religieux approuvé par le Siège apostolique. La plupart d'entre eux se targuent d'être de l'ordre de saint François et de

suivre la règle du saint à la lettre, bien qu'ils ne relèvent ni du général ni des provinciaux de cet ordre. Ils prétendent avoir été approuvés par le pape Célestin V, ce qui, même s'ils en fournissaient la preuve, ne serait pas valable, car Boniface VIII a révoqué toutes les concessions de Célestin V. Quelques-uns mettent en avant des approbations d'évêques ou d'autres supérieurs. Certains se donnent pour des tertiaries de saint François. Le pape dissout ces groupements et annule leurs actes. Ce que Jean XXII condamne, c'est donc une forme de vie religieuse indépendante des ordres approuvés par l'Église. Ceux qui en font profession se réclament de l'ordre de saint François : ce sont, d'une part, des soi-disant religieux qui se disent observateurs stricts de la règle de saint François et approuvés par Célestin V, et, d'autre part, des gens qui tiennent par des liens plus ou moins lâches au tiers-ordre de saint François. On les nomme fraticelles ou frères de la pauvre vie, bizoques ou béguins.

Ainsi les fraticelles n'apparaissent pas aux origines franciscaines. Ils ne se confondent pas avec les franciscains joachimites, quoiqu'ils aient, en général, des tendances nettement joachimites ; il y a des joachimites en dehors des fraticelles et il y en a eu avant eux. Fraticelle n'est pas l'équivalent de spirituel ; les fraticelles sortent des rangs des franciscains spirituels dont ils constituent une fraction extrême, mais ils n'existent qu'à partir du pontificat de Célestin V, tandis que les spirituels, bien que cette appellation ne soit guère plus ancienne que celle de fraticelles, remontent aux premiers temps de l'ordre. La question des fraticelles n'est pas toute la question de la pauvreté qui se posa au XIII^e et au XIV^e siècle. Les fraticelles ne figurent point dans la lutte contre Guillaume de Saint-Amour et interviennent peu dans les débats entre franciscains et dominicains. Quand Jean XXII eut réglé la question de la pauvreté, il eut contre lui, avec les fraticelles, les spirituels et une portion importante des conventuels. Ces derniers, à la suite de Michel de Césène, général de l'ordre — d'où leur nom de michaélites — et de Guillaume Occam, s'unirent à Louis de Bavière contre Jean XXII et soutinrent non seulement, comme les spirituels et les fraticelles, que le pape avait outrepassé ses droits, mais encore que l'empereur pouvait le déposer et lui substituer un autre pape. Les fraticelles, nous le verrons, ne marchèrent pas avec eux. C'est abusivement qu'on a désigné les michaélites sous le nom de fraticelles. Cf. L. Richard, *Bulletin critique*, Paris, 1885, t. VI, p. 350 ; F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 272-277. A plus forte raison devons-nous rejeter la thèse de Wadding que les fraticelles n'eurent rien de commun avec les franciscains, que les fondateurs de cette secte furent le cathare bagnolais Hermann Pongiluppi et les chefs des apostoliques, Segarelli et Dulcin. Cf. F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1888, t. IV, p. 153-158.

Les fraticelles sont des franciscains spirituels qui se rattachent à Célestin V et qui veulent vivre séparés du reste de l'ordre. Dans leur sillage on trouve des tertiaries franciscains, plus ou moins authentiques, des prétendus religieux qui entendent avoir une existence religieuse indépendamment des ordres approuvés par le Siège apostolique : ce sont les bizoques et les béguins hétérodoxes.

2^o Les noms. — Le mot *fraticelli*, ou *fratricelli*, ou *fraterculi*, en français fraticelles, ou fraticelles, ou frérots, a désigné parfois des ermites ou des pénitents orthodoxes, par exemple, dans la canzone *Spirto gentil* de Pétrarque. *Sonetti, canzoni e triumph*, Venise, 1541, fol. 41 b. Au commencement du XIV^e siècle, il fut appliqué aux franciscains spirituels que Célestin V

avait autorisés à se détacher de l'ordre et à former la communauté des *pauperes heremite domini Celestini* ; du moins ne se trouve-t-il dans aucun document du XIII^e siècle. Nous le rencontrons, pour la première fois, dans la bulle *Sancta romana* de Jean XXII. Il ne fut guère en usage qu'en Italie ; il ne passa pas dans la France méridionale et, s'il fut question des fraticelles d'Allemagne, ce fut tardivement et pour désigner des hérétiques qui étaient plutôt des frères du libre esprit que des fraticelles proprement dits. Avec le temps, les fraticelles se ramifièrent : dans un procès contre les fraticelles de Naples (1362), nous voyons que, sans parler de ceux qui se rattachaient à leur fondateur, Ange de Clareno, la secte avait deux fractions, dont l'une reconnaissait pour chef frère Thomas, évêque d'Aquin, et l'autre était sous la direction d'un ministre général. Les membres de cette dernière fraction s'appelaient fraticelles de *ministro*, ou parfois frères de la pauvre vie, frères évangéliques, frères de la vérité, frères de frère Philippe de Majorque (du nom du fils du roi Jacques II, fraticelle fervent), ou encore vrais frères mineurs. Enfin, assez communément les textes de la fin du XIV^e siècle et du XV^e qualifient ces hérétiques de fraticelles de l'opinion, de *opinione* (ils appelaient opinion l'ensemble de leurs doctrines) ; il arrive même que le mot *fraticelles* disparaît, et qu'ils sont nommés simplement « ceux de l'opinion », par exemple, dans un mémoire de l'augustin André de Cascia contre saint Bernardin de Sienna. Cf. *L'université catholique*, Lyon, 1890, t. VI, p. 579, note 1.

Le mot *béguin* a eu des significations différentes. Il y eut des béguins, des béguines et des béghards orthodoxes ; il y en eut d'hétérodoxes, et ces derniers furent de deux sortes, les uns se rattachant aux frères du libre esprit, les autres aux fraticelles. Voir t. II, col. 529-530. Habituellement les hérétiques du premier groupe reçoivent la dénomination de béghards et de béguines (hétérodoxes), pendant que celle de béguins est réservée aux hérétiques du second groupe. Cette règle souffre des exceptions : Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. XV, Rome, 1578, p. 206, et son annotateur F. Peña, l. II, sch. XXXI, p. 65, entendent par béghards uniquement des fraticelles, et Pelayo (*Pelagius*), *De planctu Ecclesiæ*, l. II, c. LI, cité par Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1317, n. 57, énumère pêle-mêle béghards, béguins, fraticelles, et présente les fraticelles sous les traits des frères du libre esprit. Sauf un petit nombre de cas, les deux catégories d'hétérodoxes apparaissent bien tranchées dans les textes ; quand les béguins sont nommés, il s'agit non pas des frères du libre esprit mais exclusivement des hérétiques frappés par Jean XXII dans la bulle *Sancta romana*. Le mot s'applique, en France et en Espagne, à des religieux du premier ordre franciscain : il y est synonyme de fraticelle. Plus souvent il désigne, surtout dans le midi de la France, et aussi en Espagne et en Italie, des tertiaries franciscains, authentiques ou non, qui embrassent les idées des fraticelles.

En Italie, ces béguins, membres de sectes errantes plus ou moins affiliées au tiers-ordre de saint François, sont, dès le temps de Boniface VIII, appelés *bizoques*, de l'italien *bisaccia* = besace, à cause de la besace qu'ils portaient en mendiant, ou de l'italien *bigio* = gris-brun, à cause de la couleur de leurs habits, cf. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Francfort-sur-le-Mein, 1681, t. I, col. 566, et parfois *pinzocheri*. En France, on a encore les expressions petits frères bis ou bisets, en raison de la couleur grise de leur costume, frères pies, frères agaches, du provençal *agasso* = pie, sans doute parce que quelques-uns avaient un costume mi-parti, blanc et noir, comme les pies.

II. HISTOIRE. — 1^o *Jusqu'à l'élection de Jean XXII (1316)*. — De bonne heure, et déjà du vivant de saint François, s'étaient dessinées deux tendances, l'une large, l'autre rigide, dans l'ordre franciscain. On eut les frères de la communauté, ou conventuels, qui admettaient que la règle était susceptible de modifications, d'adoucissements, surtout en matière de pauvreté, et qui parfois profitèrent des moindres occasions pour se soustraire à ses exigences, et, en face d'eux, les *zelanti*, appelés spirituels à la fin du XIII^e siècle, partisans d'une observance stricte de la règle, la déclarant intangible, prônant à outrance la pauvreté extrême, la vie dans les ermitages, le travail manuel, la pratique scrupuleuse du testament de saint François. Un tiers-parti, qu'illustra saint Bonaventure, homme de juste milieu, ayant l'entente des nécessités pratiques, ramena la perfection religieuse à une observance qui impliquait à la fois plus de rigueur que n'en admettaient les conventuels et une atténuation des aspirations primitives.

En 1279, Nicolas III édicta la constitution *Exiit qui seminat*, que Boniface VIII, vingt ans plus tard, devait insérer dans le *Sextus decretalium*, tit. XII, c. 3. [Le pape s'était proposé de couper court aux dissensions qui existaient dans l'ordre de saint François. Il maintenait très haut l'idéal franciscain, la pauvreté franciscaine; mais, en somme, en « déclarant les choses qui dans la règle pourraient être douteuses, et en exposant avec plus de clarté d'autres choses déjà déclarées par ses prédécesseurs, » il n'était pas sans adoucir la rigueur de la règle. L'émoi fut grand parmi les *zelanti*. Des abus qui s'introduisirent dans l'ordre au mépris de la bulle *Exiit qui seminat*, dont les concessions furent dépassées, augmentèrent l'indignation. Pierre de Jean Olivi mena la campagne contre les frères de la communauté et contre la bulle de Nicolas III. Il condamna la fiction, promulguée par cette bulle, qui attribuait au pape la propriété et aux frères mineurs l'usage des biens de l'ordre. Pour que les frères mineurs fussent vraiment pauvres, ils devaient n'avoir de n'importe quel bien que l'usage pauvre, par quoi Olivi entendait proscrire tout ce qui ne serait pas indispensable à des pauvres pour vivre : ainsi il fallait une maison, mais il était défendu de garder, même en usufruit, une maison commode et élégante; il fallait du pain, mais acquis en mendiant, et il était interdit d'accumuler des provisions. En outre, cette obligation de l'usage pauvre continuait à peser sur les frères qui devenaient évêques ou cardinaux, car de leur vœu de se conformer étroitement à la règle personne ne pouvait les dispenser, pas même le pape. Les principes d'Olivi, outrés par des disciples inconsidérés ou fanatiques, aboutirent aux écarts des fraticelles; en ce sens il est exact de voir en lui, comme le fait Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. xv, p. 206, l'initiateur du fraticellisme. Mais il est bon d'observer qu'Olivi, quelles qu'aient été sur ce point et sur le reste ses déviations de langage et ses erreurs caractérisées, a toujours protesté de son respect pour l'autorité pontificale et de son attachement à l'Église, et s'est élevé avec force contre ceux qui, sous prétexte de fidélité à la règle, s'étaient séparés de l'ordre. Par là il échappe à l'accusation d'avoir été un fraticelle proprement dit.

Plus encore qu'en France dans l'entourage d'Olivi, en Italie, dans les Marches, les spirituels s'attachèrent à la règle, regue littéralement et sans glose. Pour réduire au silence ces critiques importuns, les conventuels condamnèrent quelques-uns des plus convaincus à la prison perpétuelle avec privation des sacrements et suppression de tout livre, sans en excepter le bréviaire; parmi eux, il y avait les frères Pierre de Macerata, Pierre de Fossombrone, et Thomas de Tolen-

tino. Raymond Gaufridi, élu ministre général de l'ordre, mit un terme à leurs souffrances (1290). Il leur rendit la liberté et, voulant les soustraire aux inimitiés qui ne désarmaient pas, les envoya en Arménie. L'hostilité des conventuels les poursuivit, jusque dans ce pays lointain, à telles enseignes que le séjour leur devint intolérable et qu'ils prirent le parti de retourner en Italie.

Or, Célestin V venait d'être élu pape (1294). Ce fut une joie enthousiaste pour les spirituels, qui connaissaient son attachement à l'ordre de saint François et aux idées qui leur étaient chères. Pierre de Macerata et Pierre de Fossombrone, qu'il tenait en haute estime, se présentèrent à lui. Célestin les accueillit avec bienveillance et les autorisa à se détacher de l'ordre et à former une congrégation à part sous le nom de *pau-peres heremite domini Celestini*. Comme pour indiquer d'une façon sensible ce changement de vie, ils changèrent de nom et s'appelèrent, le premier, frère Libérat et son compagnon, frère Ange de Clareno.

Hélas! avant la fin de l'année, Célestin V faisait le grand « refus ». Les avertissements et les instances d'un des pauvres ermites, le poète Jacopone de Todi, auraient contribué à cette décision. Cf. [dom Aurélien], *La vie admirable de notre glorieux père saint Pierre-Célestin pape, cinquième du nom, fondateur de l'ordre des célestins*, Bar-le-Duc, 1873, p. 127. Les conventuels se promirent de prendre une revanche. Aux yeux du peuple chrétien la séparation était leur condamnation; elle proclamait qu'ils étaient infidèles à l'esprit de saint François, sans compter que l'approbation apostolique donnée à l'observance stricte pouvait entraîner des religieux indécis à désertir leurs rangs et à grossir ceux des spirituels. « Des deux côtés c'était donc la lutte pour l'existence, » dit justement F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1887, t. III, p. 619. Sentant que les choses se gâtaient pour eux, les pauvres ermites se retirèrent en Achaïe, dans une des îles de Corinthe, probablement Trixonia. Non pas tous cependant. Jacopone resta en Italie, se joignit aux Colonna contre le nouveau pape Boniface VIII et, condamné par lui à la prison, l'attaqua dans des strophes virulentes, cf. É. Gebhart, *L'Italie mystique*, Paris, 1890, p. 259-266; il semble toutefois que ce qu'il y a de plus injurieux dans ces vers est une interpolation postérieure. Cf. *Analecta bollandiana*, Louvain, 1909, t. XXVIII, p. 233. Un des premiers actes de Boniface VIII (8 avril 1295) fut de casser toutes les concessions de son prédécesseur, si elles n'étaient ratifiées par lui-même. Du coup, l'institution des pauvres ermites était annulée. Libérat et le groupe qui l'avait escorté en Achaïe connurent-ils cette décision pontificale, eurent-ils la claire vision des conséquences qu'elle pouvait entraîner pour eux? Nous l'ignorons. Il ne paraît pas que Boniface VIII ait songé d'abord à les inquiéter. Mais leurs ennemis les dénoncèrent comme enseignant que Boniface n'était pas le vrai pape. De là une série de difficultés pour Libérat et ses compagnons. Libérat fut d'avis que le seul moyen d'en sortir était de se présenter au pape. Laissant en Thessalie son vicaire Ange de Clareno, qui devait le rejoindre en 1305, il entra en Italie, au moment où Boniface VIII mourait et avait pour successeur Benoît XI (1303). Libérat se rendit à Pérouse auprès de Benoît XI; il ne put être reçu par le pape, qu'emporta brusquement la maladie. Pendant la vacance du Saint-Siège, Libérat se réfugia dans le royaume de Naples, où s'unirent à lui plusieurs des siens de retour de la Grèce. Il mourut à Viterbe, probablement dans les derniers mois de 1307; la maladie l'y avait arrêté, en 1305, alors qu'il se rendait à Bordeaux auprès de Clément V. La direction de la société fut prise par Ange de Clareno. Après

divers incidents, après l'intervention en faveur des spirituels d'Arnaud de Villeneuve, médecin du pape, voir t. I, col. 1975, 1977, Clément V se réserva l'examen de leur cause au concile de Vienne; en attendant, il les autorisait à vivre en commun.

C'est vers ce temps-là que le mot *fraticele* fut introduit dans la circulation. Faut-il admettre qu'entre fraticelles et spirituels il y eut identification complète, que la distinction fut purement géographique en telle sorte que les spirituels d'Italie se dénommèrent fraticelles et les fraticelles de Provence spirituels? Faut-il, tout en reconnaissant que les spirituels de Provence furent, dans l'ensemble, de vrais fraticelles moins le nom, distinguer deux groupes de spirituels d'Italie et d'ailleurs, les uns réfractaires à l'idée d'une scission dans l'ordre, tels Olivi et le bienheureux Conrad d'Ofida, les autres, et ce sont les fraticelles, avec Clareno pour chef, constituant une société religieuse autonome et réclamant le maintien de la séparation? Cf. Tocco, *Studi francescani*, p. 397-399; René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, Paris, 1909, p. 371-372. La seconde opinion est préférable. Le principal défenseur des spirituels, au concile de Vienne fut Hubert de Casale et les principaux opposants furent les conventuels Bonagrazia (Boncortese) de Bergame et Raymond de Fronsac. Clément V, par la décrétale *Exivi de paradiso* (6 mai 1312), donna satisfaction au parti de la réforme; en outre, il sévit contre les chefs des conventuels. Toutefois la constitution *Exivi de paradiso*, telle que nous la lisons dans les *Clémentines*, l. V, tit. XI, c. 1, si elle est une justification des spirituels et une interprétation de la règle conforme à leurs idées, ne leur permet pas de garder leur autonomie et les soumet aux supérieurs de l'ordre. C'était laisser la porte ouverte aux difficultés. Elles se multiplièrent. En dépit des efforts du pape, l'œuvre d'apaisement ne progressa pas. Après la mort de Clément (1314), durant le long interrègne qui précéda l'élection de Jean XXII, la querelle devint plus âpre, surtout dans la France méridionale.

2^e A partir de l'élection de Jean XXII (1316). — Jean XXII désapprouvait le mouvement séparatiste qui troublait l'ordre franciscain. Il le montra par une série de mesures, que couronna la bulle *Sancta romana* du 30 décembre 1317. Elle dissolvait les associations de fraticelles, ainsi que celles des béguins et des bizoques, formées sous leur inspiration ou selon leur esprit. La condamnation ne visait pas seulement le présent, elle portait sur le passé; à dater de la révocation par Boniface VIII des privilèges de Célestin V, les frères qui s'étaient séparés de l'ordre avaient été, déclarait le pape, en dehors de la vie religieuse, c'étaient des *profanæ multitudinis viri*. La bulle précisait que ceux qu'elle frappait se trouvaient en Italie, en Sicile, dans le midi de la France et dans diverses provinces en deçà et au delà des mers.

Ces derniers se rencontraient en Arménie, en Achaïe, en Thessalie, dans ces régions d'Orient qui, à certaines heures pénibles, avaient servi d'asile aux pauvres ermites. Le midi de la France, principalement les couvents de Narbonne et de Béziers, furent un centre plus important d'opposition à l'observance large parmi les franciscains du premier ordre. Quant aux béguins, qui se disaient tertiaires de saint François, Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 264, nous apprend qu'ils apparurent en Provence, dans les provinces de Narbonne et de Toulouse et dans la Catalogne. Il ajoute, dans son latin inquisitorial : *plures capti, et detenti, et deprehensi in erroribus, et plures utriusque sexus inventi sunt et iudicati heretici et combusti*, cela en 1317, surtout à Narbonne, à Béziers, dans le diocèse d'Agde, à Lodève, à Lunel, à Carcassonne et à Toulouse. La

répression continua les années suivantes. Un des principaux épisodes fut la comparution devant Jean XXII du célèbre franciscain Bernard Délicieux et de soixante-quatre spirituels des maisons de Béziers et de Narbonne; vingt-cinq furent livrés à l'inquisiteur, quatre furent brûlés, à Marseille, comme hérétiques, un cinquième fut condamné à la prison perpétuelle, les autres furent contraints à désavouer publiquement leurs erreurs. Bernard Délicieux subit un procès, dans lequel l'accusation ne porta plus sur son adhésion au parti des spirituels, mais sur d'autres points plus sûrement compromettants; mis en prison, il y mourut (1320).

Moins violente et plus tardive en Italie, la répression fut cependant sérieuse. Ange de Clareno, qui résidait en Avignon auprès du cardinal Jacques Colonna, l'ancien adversaire de Boniface VIII, fut d'abord emprisonné par ordre de Jean XXII à la suite de la constitution *Sancta romana*. Il recouvra la liberté, moyennant la promesse d'entrer, non plus dans l'ordre des pauvres ermites qui était dissous, mais dans l'ordre des célestins, fondé par le même pape Célestin V qui avait approuvé les pauvres ermites, et professant de vivre et de mourir dans la très haute pauvreté du Christ. A la mort du cardinal Colonna, Clareno reprit le chemin de l'Italie (1318). Malgré ses engagements, il reconstitua la société des pauvres ermites. Il était, en apparence, un moine célestin vivant à Subiaco. En réalité, il était toujours le chef des fraticelles. Entre Subiaco et Tivoli, et à Rome même, ils avaient des maisons; d'autres existaient dans les Marches, l'Ombrie, les provinces napolitaines, la Sicile. Tous les frères voyaient en Clareno leur ministre général. Il instituait des ministres provinciaux, des custodes et des gardiens. Il distribuait des obédiences et adressait des circulaires aux membres de sa famille religieuse dispersée. Bref, c'était la révolte contre le pape. Quinze ans s'écoulèrent sans que Clareno fût véritablement inquiété. A la faveur du conflit entre Jean XXII et Louis de Bavière, les fraticelles passaient inaperçues et recrutaient de nouveaux disciples. Jean XXII finit par fixer sur eux son attention. Il ordonna de procéder rigoureusement contre les rebelles et contre leur chef (1334). Clareno évita une arrestation en se dérochant par la fuite. Trois ans après, le 15 juin 1337, il mourait dans la Basilicate, chargé d'ans, accablé d'infirmités, fidèle à son idéal.

Nous avons vu que la bulle *Sancta romana* visait les fraticelles d'Italie et de Sicile. On s'est demandé si les fraticelles siciliens furent uniquement des disciples de Clareno, ou si le pape n'avait pas également en vue les franciscains dissidents de Toscane, qui s'étaient réfugiés en Sicile pour échapper aux poursuites de Boniface VIII et y avaient formé, sous la direction d'Henri de Ceva, une secte vivace. Ceux-ci eurent de nombreux points de contact avec les fraticelles et le nom de fraticelles leur convient; il leur a été appliqué assez rarement. Ils résistèrent, pendant un siècle et demi, à une répression énergique.

Dans ces débats, de pratique la question de la pauvreté était devenue théorique. La question pratique, propre aux frères mineurs, regardait le mode et la mesure de l'application de la règle franciscaine; la question théorique était universelle et se référait à la teneur de la vie évangélique et à la pauvreté du Christ et de ses apôtres. On passa rapidement de l'une à l'autre après que Jean XXII eut pris une attitude différente de celle de Clément V. Celui-ci, dans la constitution *Exivi de paradiso*, avait adopté la doctrine de l'usage pauvre et donné raison, en partie, aux spirituels. Jean XXII, dès le commencement de son pontificat, pencha du côté des conventuels. Engagé dans cette voie, il alla plus loin. Il ne pouvait admettre

que la pauvreté ait la valeur absolue que lui reconnaissent les frères mineurs, ni qu'on l'envisageât comme l'équivalent de la perfection évangélique, ni que la règle de saint François fût au-dessus du pouvoir du pape. Il pensa qu'une définition dogmatique et générale terminerait les agitations franciscaines. Avant de prononcer sa sentence, il consulta les plus hautes autorités de l'Église, demandant que chacun donnât son avis et répondit aux objections des adversaires. Finalement, par la bulle *Ad conditorem* (8 décembre 1322), *Extravagantes*, tit. xiv, c. 3, il révoqua la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III. Critiquant l'expédient de ses prédécesseurs qui consistait à attribuer à l'Église la propriété et aux frères mineurs l'usage des biens de l'ordre, il remarquait qu'il y a des choses qui se détruisent par l'usage même et qui, pourtant, ne peuvent avoir un propriétaire distinct de celui qui en fait usage; aussi le pape renonçait-il à la propriété des biens des frères mineurs, les biens stables et les mobiliers d'églises exceptés, et par là, bon gré mal gré, les franciscains devenaient propriétaires. Les franciscains eurent beau objecter que le pape rompaît avec la tradition de l'Église, de Grégoire IX à Clément V; Jean XXII ne s'arrêta pas en route. Par la décrétale *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323), *Extravagantes*, tit. xiv, c. 4, il condamna comme hérétique la doctrine, soutenue au chapitre général des frères mineurs à Pérouse, d'après laquelle le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en propre ni en commun. Le 10 novembre 1324, la bulle *Quia quorundam*, *Extravagantes*, tit. xiv, c. 5, condamnait ceux qui avaient attaqué les deux bulles précédentes.

Ce n'est pas le moment d'apprécier la conduite de Jean XXII qui, en somme, « mis en demeure de déclarer le fond de sa pensée, répondit par la seule réponse qu'il eût à faire, par un anathème, » dit C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1890, t. XLII, p. 416, ni d'étudier la question dogmatique soulevée par les décrétales de Jean XXII et d'élucider la difficulté qui résulte de leur opposition avec les décrétales *Exiit qui seminat* de Nicolas III et *Exiit de paradiso* de Clément V. Bornons-nous à constater que, loin d'apaiser les esprits, comme il en avait eu le dessein, Jean XXII déclencha un orage formidable. Après s'être contenté d'agir contre Jean XXII sans rompre ouvertement avec lui, Michel de Césène, chef des conventuels et général de l'ordre, mandé auprès de Jean XXII qui l'accabla de reproches, s'enfuit nuitamment, en compagnie de Guillaume Occam, auprès de Louis de Bavière, dont il embrassa le parti. Beaucoup de conventuels se révoltèrent, à son exemple, contre Jean XXII.

Les michaélites eurent donc en commun avec les fraticelles la doctrine de l'évangélisme de la règle franciscaine et le rejet des décisions de Jean XXII sur la pauvreté religieuse. Pour tout le reste, ils en diffèrent complètement. Les opposants les plus déclarés de Jean XXII furent précisément les plus fougueux adversaires des spirituels et des fraticelles : tels Michel de Césène, Occam, Bonagrazia, etc. Les michaélites, s'ils avaient triomphé, auraient certainement manifesté aux spirituels et aux fraticelles leur antique aversion. De son côté, Clarendon n'avait pas confiance en eux; ni il ne se réjouit de l'élection ni il ne s'attrista de l'abdication de l'antipape Nicolas V (le conventuel Pierre de Corvara); il savait bien que, si Pierre s'était affermi sur le siège pontifical, les fraticelles n'auraient pas eu de lui l'autorisation de se séparer de l'ordre. Voir sa lettre à Philippe de Majorque, dans F. Tocco, *Studii francescani*, p. 298. Les fraticelles ne se rallièrent pas à Louis de Bavière, ne se rendirent pas auprès de lui, si nous en exceptons Hubertin de Casale; et encore

Hubertin n'est-il pas un vrai fraticelle, lui qui n'avait pas appartenu au groupe des ermites du pape Célestin nommés plus tard fraticelles et qui, s'il les a défendus, a fini par déposer, avec une dispense pontificale, l'habit des frères mineurs pour revêtir celui des bénédictins. Cf. F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle. Étude sur Hubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 51, 218-221, 239-253. Bref, on a eu tort de confondre fraticelles et michaélites et d'annexer à l'histoire du fraticellisme la lutte de Louis de Bavière et de ses partisans franciscains contre Jean XXII.

Après la mort de Jean XXII (1334), les fraticelles et les béguins étaient affaiblis, mais non prêts à disparaître; tous les papes d'Avignon s'occupèrent de les réduire sans y réussir. Leur quartier général fut la Marche d'Ancone. Ils furent nombreux aussi dans le royaume de Naples, où ils jouirent de la protection du roi Robert et de la reine Sancia; quand Louis de Duras risqua son infructueuse tentative de révolte contre la reine Jeanne (1362), la popularité des fraticelles lui parut un appoint tel qu'il afficha publiquement des sympathies pour eux. Ils subsistaient un peu dans toute l'Italie. On en découvrit en France, en Espagne, en Allemagne. Ils tenaient bon outre-mer, en Arménie, en Perse, en Égypte, en Syrie, en Crimée, en Grèce, partout où ils avaient réussi à s'implanter. Les papes excitèrent contre eux le zèle des inquisiteurs. Tout ce qui paraissait avoir quelques traits de ressemblance avec le fraticellisme devenait aisément suspect. Le vieil historien du bienheureux Jean Colombini, Feo Belcari, *Vita del b. Giovanni Colombini da Siena*, c. xxxviii, dans ses *Prose*, édit. O. Gigli, Rome, 1843, t. I, p. 114; cf. G. Bonafede, *Il colombino di Giesù overo vita, virtù, miracoli e dottrina del b. Colombino da Siena fondatore del sacro ordine de' Giesuati*, c. xiv, Rome, 1642, p. 144, raconte qu'au temps où Colombini et ses petits pauvres les jésuites vinrent à Viterbe, faisant cortège à Urbain V, des cardinaux, des évêques, des frères mendiants les accusèrent de n'être pas étrangers à l'hérésie des fraticelles de l'opinion; Urbain V, qui les connaissait et qui les aimait, dut les défendre. Les troubles occasionnés par le grand schisme d'Occident profitèrent peu à la cause des fraticelles; également opposés au pape d'Avignon et à celui de Rome, l'un et l'autre les combattirent. Martin V et Eugène IV redoublèrent d'efforts contre la secte. Saint Jean de Capistran et le bienheureux Jacques de la Marche reçurent, en 1426, la mission de ramener à l'Église tous ces dissidents; en outre, Jean de Capistran était nommé inquisiteur, sans limitation territoriale, avec plein pouvoir de choisir des délégués, pour avoir raison de leur résistance. L'action de ces deux observants s'exerça pendant plus d'un quart de siècle. On retrouve des fraticelles dans la Marche, en 1466. En 1471, des fraticelles sont découverts à Piombino et sur le littoral de la Toscane; c'est la dernière fois qu'ils apparaissent dans l'histoire. Les fraticelles sont parle Florimond de Ræmond, *L'histoire de la naissance, progrès et decadence de l'hérésie de ce siècle*, I, II, c. xvi, n. 6, Paris, 1655, p. 164 b, et qu'on a vus, dit-il, « dans Posvanie en notre siècle, » sont plutôt une des sectes issues du protestantisme qui renouvèlèrent la secte du libre esprit. Voir FRÈRES DU LIBRE ESPRIT.

Tout en condamnant avec insistance les fraticelles, parce qu'ils appuyèrent trop souvent leurs revendications sur des doctrines suspectes ou subversives, empruntées au joachimisme, manquèrent de mesure et de justice envers les frères mineurs qui ne pensaient pas comme eux, et en vinrent jusqu'à répudier l'autorité du pape, l'Église eut de l'indulgence pour ces hommes fidèles à garder un idéal très haut et dont quelques-uns furent de saintes gens. Clément V leur

témoigna de la bienveillance; Célestin V les porta dans son cœur. Saint Louis de Toulouse tenait quelques-uns d'entre eux en grande amitié. Le bienheureux Simon de Cascia, de l'ordre des augustins, au cours des prédications qu'il fit à Florence peu de temps avant sa mort (1348), louait Ange de Clareno qu'il regardait comme son père spirituel. Plusieurs des fraticelles les plus connus ont été, dans l'ordre franciscain, l'objet d'un culte que l'Église a ratifié ou toléré. Le *Martyrologium franciscanum* du récollet Arthur du Moustier (*a Monasterio*), 2^e édit., Paris, 1653, p. 100-101, 157-158, 182-183, 407-408, 605, 628-629, enregistre, parmi les bienheureux, avec Pierre de Jean Olivi, précurseur des fraticelles, Thomas de Tolentino et trois de ses compagnons martyrisés en Arménie (1321), Ange de Clareno, Libérat, Conrad d'Offida, Jacopone de Todi. Remarquons toutefois que saint Libérat, dont Clément XI approuva le culte en 1713, ne semble pas avoir été le fondateur des fraticelles, mais un autre Libérat. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. II, c. xxrv, § 34, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. II, p. 94-96. Ce n'est pas tout. De l'association des fraticelles sortit, à une date et dans des conditions restées obscures, l'ordre des clarenins ainsi dénommés d'Ange de Clareno, reconnu par l'Église et qui subsista jusqu'à la fin du xiv^e siècle. Vers le milieu du xiv^e siècle, au petit couvent de Brogliano, entre Camerino et Foligno, « dans une contrée montagneuse plus particulièrement pénétrée de la pure tradition franciscaine, et qui avait été, depuis plus d'un siècle, comme la citadelle des *zelanti*, » sous l'impulsion du bienheureux Jean de Valle et avec l'autorisation du ministre général de l'ordre, naquit le mouvement qui reçut le nom d'observance, et « devait finir plus tard par ramener à l'austérité primitive la presque totalité des frères mineurs » et sauver ce qu'il y avait de meilleur dans le programme des fraticelles; mais « plus prudents, plus modestes, plus dociles » que les fraticelles, les observantins « se dégagèrent du joachimisme, ne parlaient plus de transformer l'Église, ni de faire schisme dans leur ordre. » P. Thureau-Dangin, *Saint Bernardin de Sienne (1380-1444)*, Paris, 1896, p. 262-263. Or, les compagnons de Jean de Valle accueillirent quelque temps Clareno parmi eux et sans doute subirent son influence; ainsi se transmettait, pour ne jamais périr, à l'ordre de saint François quelque chose de l'idéal des pauvres ermites du pape Célestin V.

III. DOCTRINES. — Après avoir dit que la seule hérésie qui ait vraiment agité l'Italie au xiv^e siècle fut la doctrine de la pauvreté du Christ, C. Dejob, *La foi religieuse en Italie au xiv^e siècle*, Paris, 1906, p. 309-310, avance que la révolte des fraticelles contre l'autorité ecclésiastique « n'entraîna pas d'atteinte au dogme. » Dejà la bulle *Sancta romana* de Jean XXII prouve le contraire; le pape y déclare que *ipsorum quamplurimi, sicut fide digna relatione percepimus, a veritate catholicæ fidei deviantes ecclesiastica sacramenta despiciunt ac errores alios student multipliciter seminare*. L'indication est vague; d'autres textes donnent des précisions. Les griefs portés par les conventuels, du temps de Boniface VIII, contre Clareno et ses disciples, cf. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1888, t. IV, p. 1-2, furent au nombre de six : 1^o ils déniaient au pape le pouvoir d'obliger l'ordre de saint François à posséder en commun; 2^o ils soutenaient que l'autorité du pape n'existait plus, qu'elle avait passé aux spirituels et qu'elle resterait dans leurs mains tant que l'Église ne serait point réformée; 3^o ils ajoutaient que Boniface VIII n'était pas le pape légitime; 4^o ils disaient que le pouvoir d'ordre et celui de juridiction n'existaient plus que chez eux; par conséquent, toute ordination faite

par le pape ou les évêques était invalide; 5^o ils prétendaient que l'Église d'Orient doit être préférée à l'Église d'Occident; 6^o empiétant sur le pouvoir ecclésiastique, ils administraient les sacrements, prêchaient et fondaient des couvents sans autorisation. Clareno repoussa énergiquement ces accusations et professa, jusqu'au pontificat de Jean XXII, une parfaite soumission à l'Église. Voir une belle profession de foi de lui dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885, t. I, p. 523. Mais ultérieurement Clareno enseigna que le pape n'avait pu nier la pauvreté absolue du Christ et de ses apôtres sans se condamner lui-même et tomber dans l'hérésie; que la règle de saint François s'identifie avec l'Évangile et que le pape n'a pas le droit d'y toucher; que « le seul remède était de laisser son manteau aux mains des persécuteurs, de saisir sa règle, de choisir en partage la pauvreté évangélique, et d'aller se cacher au fond de quelque retraite solitaire, jusqu'au jour où Dieu, dans les desseins cachés de sa miséricorde, changerait enfin la face des choses et donnerait une vie nouvelle à son Église. » Cf. *Archiv*, t. I, p. 567. Les plus modérés des fraticelles adoptèrent cette manière de voir de Clareno. Allant plus loin, d'autres rejetèrent la légitimité du pape Boniface VIII d'abord, celle de Jean XXII ensuite, et justifiaient toutes les accusations doctrinales portées contre eux. Ils proclamèrent *quod Ecclesia romana facta est meretrix et, ad hoc ut possit melius fornicari, transivit ultra montes*. A les en croire, ils étaient la véritable Église. En Sicile, ils élurent (vers 1313) un pape nommé Célestin; un peu plus tard, dans le midi de la France, ils désignèrent pour pape frère Guillaume Giraud à la place de Jean XXII. Cette théorie des deux Églises, l'une, l'Église romaine, charnelle, riche, souillée de crimes, l'autre, la leur, spirituelle, pauvre, sainte, seule vraie, fut chère au groupe sicilien d'Henri de Ceva; Jean XXII, dans sa bulle *Minorum fratrum* (1318), cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1318, n. 45-51, leur attribue encore les doctrines suivantes : 1^o en aucun cas le serment n'est licite; 2^o les prêtres pécheurs perdent le pouvoir d'administrer les sacrements; 3^o la promesse du Christ d'envoyer le Saint-Esprit n'a pas été réalisée dans les apôtres, mais se réalise en eux; 4^o ils parlent contre le sacrement du mariage. Évangélisme de la règle de saint François, déchéance de la papauté et de l'Église romaine, invalidité des sacrements conférés par les prêtres hérétiques et indignes, autant de points fondamentaux dans la croyance des béguins de la France méridionale; ils y ajoutent un culte enthousiaste pour la mémoire et les écrits de Pierre de Jean Olivi, disant *quod tota doctrina et scriptura fratris Petri Johannis Olivi... est vera et catholica, et eandem credunt et dicunt fuisse a Domino revelatam*, qu'il est *lumen et lux quam Deus misit in mundum, et propter hoc illi qui non vident istud lumen ambulans in tenebris*. Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, édit. C. Douais, p. 272, 273. Les idées d'Olivi sur la fin du monde prochaine hantent leur imagination. Du reste, beaucoup de fraticelles se repaissent volontiers des rêves millénaires du joachimisme. La thèse de l'invalidité des sacrements administrés par les mauvais prêtres leur est commune avec les arnaldises et les vaudois. Par ailleurs, en s'éloignant de leur point de départ, surtout dans la deuxième moitié du xiv^e siècle, alors que la discorde s'introduisit dans leurs rangs, certains fraticelles pratiquèrent un échange de doctrines avec diverses sectes hérétiques, notamment avec les apostoliques et avec les frères du libre esprit. Pour Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. xv; part. III, p. 206-207, 294, béghards, béguins, fraticelles, michaélites, frères de la pénitence du tiers-ordre de saint François, c'est tout un. G. Boffito, *Erelici in Pie-*

monte al tempo del gran scisma, dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, Rome, 1897, t. xviii, p. 391-402, a publié le procès d'un fraticelle du Piémont (brûlé à Chieri, le 10 mars 1395), qui met en présence d'un vrai syncrétisme hérétique, mais d'un syncrétisme exagéré jusqu'à l'incohérence par le manque de culture, naturel au simple artisan dont il s'agit. Cf. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1904, t. lxxxv, p. 141. Des cas analogues durent être fréquents dans le milieu populaire où les béguins hétérodoxes se recrutaient.

C'est vraisemblablement par des infiltrations des sectes contemporaines que s'expliquent les doctrines immorales de certains fraticelles. Dans un procès de 1334, un fraticelle affirma avoir entendu dire plusieurs fois et en plusieurs lieux *quod fornicari cum mulieribus vel actus ipse fornicationis non est peccatum*. *Archiv*, t. iv, p. 14; cf. p. 79. La déposition d'un béguin retrace de véritables scènes de débauche, qui auraient été provoquées sous couleur d'épreuves à faire subir à la chair. Cf. le *Liber sententiarum* de Bernard Gui (à la suite de l'*Historia inquisitionis* de P. de Limborch), Amsterdam, 1692, p. 382-383. Saint Bernardin de Sienne, *Prediche volgari*, édit. L. Banchi, Sienne, 1884, t. ii, p. 356, parle d'orgies nocturnes qu'on mettait sur leur compte. Un procès de 1466 contre les fraticelles d'Ascoli révéla l'existence d'assemblées de nuit dans lesquelles, toutes lumières éteintes, on se livrait à la débauche; on composait également une poudre sacramentelle avec les cendres d'un enfant que l'on tuait. Cf. *Archiv*, t. iv, p. 117-130. Jusqu'à quel point méritent créance tous ces aveux qu'avait précédés l'emploi de la torture? Il serait difficile de les accueillir en toute sécurité. Si de pareils excès se commirent, les fraticelles n'y glissèrent pas en vertu de leurs doctrines, mais sous l'influence des frères du libre esprit ou des apostoliques. Cf. L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 87, 92-93.

Reste à indiquer le contre-coup du fraticellisme sur la doctrine du droit de propriété. Primitivement il n'était question que de la pauvreté religieuse et de l'excellence d'une vie où l'on ne possédait rien en propre. Dans la lutte, les fraticelles en arrivèrent à dénoncer les richesses de l'Église. L'un d'eux disait que « l'on devrait brûler les ossements de saint Silvestre et de Constantin qui enrichirent l'Église. » *Archiv*, t. iv, p. 13. De là à conclure que cette Église fastueuse était déchue et que la véritable Église était constituée par les pauvres fraticelles il y avait une distance qui fut vite franchie. On ne s'attaqua pas seulement aux biens de l'Église. Le droit de propriété lui-même fut ébranlé dans ses fondements. Quelques-unes des réponses à la consultation de Jean XXII au sujet de la pauvreté du Christ présentent la propriété comme le fruit du péché et le résultat de la corruption humaine. Le cardinal Bertrand de la Tour, par exemple, écrivait : *Nec potest quis dicere hoc est meum, hoc est tuum, quia species est de jure gentium et humana consuetudine, sequituri naturali contraria*. Même langage sous la plume du cardinal Vital du Four. Cf. F. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Naples, 1910, p. 73, 82. N. Rodolico, *La democrazia fiorentina nel suo tramonto (1378-1382)*, Bologne, 1905, p. 73-74, pense que ces théories eurent leur répercussion sur les tentatives de la révolution sociale au moyen âge. F. Tocco, *Studi francescani*, p. 406-409, ne croit guère à cette influence. Quoi qu'il en soit dans l'ordre des faits, logiquement toutes les protestations contre l'injuste partage des biens entre pauvres et riches étaient en germe dans la thèse des fraticelles.

I. SOURCES. — Elles sont très nombreuses : nous nous bornons aux plus importantes.

1° *Écrits des fraticelles*. — Sur ceux d'Olivi, voir F. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886-1887, t. ii, p. 363-374; t. iii, p. 409-552; I. Jeiler, *Ein unerörterter Brief des P. Olivi*, dans l'*Historisches Jahrbuch*, Munster, 1882, p. 648-659; L. Oliger, *Descriptio codicis Capistran. aliquot opuscula fr. Petri Joh. Olivi continentis*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, 1908, t. i, p. 617-622. Un document capital est l'*Historia septem tribulationum ordinis minorum* d'Ange de Clarenò, publiée partiellement par I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. ii, p. 417-526, et en majeure partie par F. Ehrle, *Archiv*, 1886, t. ii, p. 106-164, 249-336; la 1^{re} et la 2^e tribulations, omises par Ehrle, ont été publiées par F. Tocco, *Rendiconti della reale accademia dei Lincei*, 5^e série, Rome, 1908, t. xvii, p. 1-32. Des lettres de Clarenò ont été publiées par F. Ehrle, *Archiv*, 1885, t. i, p. 508-569; des fragments de son *Breviloquium* par F. Tocco, *Studi francescani*, Naples, 1909, p. 294-296; le P. Van Ortroy doit publier son *Expositio regulæ*. Cf. A. Fiérens, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1907, t. viii, p. 62-63, note. Sur les écrits d'Hubert de Casale, cf. F. Callaey, *Étude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911, p. 257-272; à citer principalement l'*Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, Venise, 1485, et les écrits que nous allons retrouver à propos du concile de Vienne et de la consultation de Jean XXII. Les défenses des spirituels du midi de la France ont été publiées par F. Ehrle, *Archiv*, 1886, t. ii, p. 159 sq.; 1888, t. iv, p. 52 sq. Voir encore la *Lettera dei fraticelli a D. Giovanni dalle Celle*, dans l'*Il paradiso degli Alberti*, appendice, doc. xii, édit. Wesselowski, Bologne, 1867, t. i a; la *Lettera dei fraticelli a tutti i cristiani nella quale rendono ragione del loro scisma*, publiée par G. Vanzolini, dans la *Scelta di curiosità letterarie*, 53^e livraison, Bologne, 1845 (n'est pas de 1336, comme l'a cru Vanzolini, mais est postérieure d'un siècle environ); des fragments de polémique des fraticelles publiés par F. Tocco, *Studi francescani*, p. 502-523. Au mouvement des spirituels et des fraticelles se rattachent les *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, compilés entre 1322 et 1328, édit. P. Sabatier, Paris, 1902; les incomparables *Fioretti* qui en procèdent; le *Speculum perfectionis*, édit. P. Sabatier, Paris, 1898; le *Liber conformitatum vitæ beati Francisci ad vitam Domini nostri Jesu Christi* de Barthélemy de Pise. Sur un écrit inédit d'Arnau de Villeneuve, *Informatio beguinarum vel lectio Narbone*, cf. F. Tocco, *Studi francescani*, p. 225-226.

2° *Actes des papes et des conciles*. — Voir, dans le *Corpus juris canonici*, les *Clémentines*, l. V, tit. xi, c. 1, et les *Extravagantes* de Jean XXII, tit. vii, c. unic.; tit. xiv, c. 1-4. Pour les constitutions *Exiit qui seminat* de Nicolas III et *Ezivi de paradiso* de Clément V, cf. *Seraphica legislationis textus originales*, Quaracchi, 1897, p. 177-263. De nombreuses bulles des papes ont été publiées par Raynaldi (Rinaldi), *Annal. eccl.*, an. 1294, n. 26; 1297, n. 55; 1317, n. 55, 61; 1318, n. 45-52; 1321, n. 18; 1322, n. 51, 69; 1323, n. 61; 1325, n. 20, 26-27; 1326, n. 23; 1331, n. 4-5; 1332, n. 29; 1334, n. 18; 1335, n. 63; 1336, n. 63-64; 1340, n. 64-65; 1341, n. 84; 1344, n. 8; 1346, n. 70; 1354, n. 31; 1357, n. 12; 1368, n. 16; 1370, n. 16; 1372, n. 36; 1374, n. 14; 1418, n. 11; 1421, n. 4; 1424, n. 7; 1426, n. 18; 1428, n. 7-8; 1432, n. 24; 1441, n. 7; F. Ehrle, *Archiv*, t. iv, p. 16-20, 65-78; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1898-1903, t. v-vii. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans l'*Archiv*, t. ii, p. 353-416; t. iii, p. 1-195, a publié divers écrits qui furent présentés au concile de Vienne, par Hubert de Casale pour les fraticelles, et contre eux par les deux avocats des conventuels Raymond de Fronsac et Bonagrazia de Bergame. Sur la conciliation entre la décrétale *Exiit qui seminat* de Nicolas III et les constitutions de Jean XXII, voir des fragments d'un manuscrit de la Vaticane publiés par Raynaldi, an. 1324, n. 31-35, et les indications de L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. ii, p. 362-363. Avant de définir la question de la pauvreté, Jean XXII prit l'avis des hommes compétents, cardinaux, évêques, théologiens; leurs consultations ont été publiées en partie par Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1322, n. 56-68; an. 1323, n. 38-60, et plus complètement par F. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti*, Naples, 1910, p. 51-173. Y joindre la consultation d'Hubert de Casale, publiée par Baluze, *Miscellanea sacra*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. ii, p. 279-280, et celle de Robert d'Anjou, roi de Naples, publiée par G.-B. Siragusa, *L'ingegno il sapere e gl' intendi*.

menti di Roberto d'Angiò con nuovi documenti, Palerme, 1891. Les consultations des théologiens qui, à la demande de Jean XXII, examinèrent les articles extraits du commentaire d'Olivi sur l'Apocalypse, se lisent dans Raynaldi, an. 1325, n. 20-25; Baluze, *Miscellanea sacra*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. II, p. 258-270; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 527-585. Sur le procès (1364) d'un professeur de l'université de Paris, Denis Soulechat ou Foullechat, comme rectifie Denifle, cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1368, n. 16-17; Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1893, t. III, p. 114-124.

3° Documents d'inquisition. — Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, édit. C. Douais Paris, 1886, p. 2, 84, 93, 141-144, 145-150, 264-287, 298-299; *Liber sententiarum inquisitionis tholosanæ (1307-1323)*, à la suite de l'*Historia inquisitionis* de P. de Limborch, Amsterdam, 1692; N. Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. VIII-IX, XI, XV-XVII; part. III, Rome, 1578, p. 184, 185-188, 199, 200-201, 206-219, 294; Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. I, p. 481-485; N. Papini, *Notizie sicure della morte, sepoltura, canonizzazione e traslazione di san Francesco d'Assisi e del ritrovamento del lui corpo*, Florence, 1822, append., n. 64-65; Dressel, *Vier Documente aus römischen Archiven*, Berlin, 1872, p. 1-48; B. Hauréau, *Bernard Déléclieux et l'inquisition albigeoise (1300-1320)*, Paris, 1877 (pièces justificatives); H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. III, p. 651-655 (textes non reproduits dans la traduction française); A. d'Ancona, *Varietà storiche e letterarie*, Milan, 1883, t. I, p. 345 sq.; F. Ehrle, *Ludwig der Bayer und die Fraticellen und Ghibellinen von Todi und Amelia im Jahre 1328*, dans *Archiv*, t. I, p. 158-164; t. II, p. 653-669; autres procès de fraticelles, *Archiv*, t. IV, p. 8-20, 64-138; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 601-603, 686-688; G. Boffito, *Eretici in Piemonte al tempo del gran scisma (1378-1417)*, dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, Rome, 1897, t. XVIII, p. 381-412; L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320 al 1333*, Pérouse, 1899; C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition dans le Languedoc*, Paris, 1900, t. I, p. XXXIII, XXXVIII-XLIII, LIX, CXVI-CXXIX, CCXLVI; F. Tocco, *Studii francescani*, p. 321-338, 346-352; J.-M. Vidal, *Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset noble roussillonnais inculpé de béguinisme (1332-1334)*, dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, Paris, 1910, t. I, p. 555-589, 682-699, 711-724; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1902, deux procès en appendice.

4° Histoires et chroniques. — Les anciennes Vies des papes du temps des fraticelles, surtout celles des papes d'Avignon dans Baluze, *Vitæ paparum avinionensium, hoc est historia pontificum romanorum qui in Gallia sederunt ab anno Christi 1305 usque ad annum 1394*, Paris, 1693; *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (composée en grande partie avant 1369, hostile aux fraticelles), dans les *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 1-575 (il y est souvent question du mouvement des fraticelles, à partir du généralat de Raymond Gaufredi, p. 419; à remarquer, p. 474-476, 597-604, le récit du martyre de Thomas de Tolentino); *Chronica* de frère Nicolas Glassberger (écrite vers 1508, par un observantin), dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II; Nicolas (et non Jean), de l'ordre des mineurs, *Chronicon de gestis contra fraticellos*, publiée par Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1762, t. III, p. 206-359, par H. Lämmer, *Meletematum romanorum mantissa*, Ratisbonne, 1875 (réduction différente), et par F. Zambrini, dans la *Scelta di curiosità letterarie*, 50° livraison, Bologne, 1864 (traduction italienne, plus conforme à la rédaction publiée par Lämmer qu'à l'autre; la chronique est l'œuvre d'un partisan de Michel de Césène); *Cronica della quistione insorta nella corte di papa Giovanni XXII circa la povertà di Cristo*, publiée par Zambrini en appendice à la chronique du mineur Nicolas; K. Müller, *Einige Aktenstücke und Schriften zur Geschichte der Streitigkeiten unter den Minoriten in den ersten Hälfte des XIV Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1882, t. V, p. 63-112.

5° Écrits contre les fraticelles. — Le cardinal Jacques Fournier (plus tard Benoît XII) écrivit contre les doctrines d'Olivi, des fraticelles, des michaélites; voir des fragments d'un traité dans N. Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part.

II, q. XVII, p. 216-219; cf. J.-M. Vidal, *Notice sur les œuvres du pape Benoît XII*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1905, t. VI, p. 561-563. Sainte Brigitte († 1373), *Revelationum*, I. VII, c. VII-VIII, XX, Rome, 1628, p. 197-200, 228-230 (donne tort aux fraticelles, tout en condamnant les partisans de l'observance large). Lettres du bienheureux Jean dalle Celle ou de Vallombreuse (vers 1380) aux fraticelles de Florence, publiées par Wesselsowski, dans *I paradiso degli Alberti*, appendice, Bologne, 1867, t. I a; F. Tocco, *Studii francescani*, p. 431-494; Pia Cividali, *Il beato Giovanni dalle Celle*, Rome, 1907, extrait des *Memorie della classe di scienze morali storiche e filologiche della R. accademia dei Lincei*, 5° série, Rome, 1907, t. XII, p. 353-477. *Tractatus fr. Andreæ Richi de Florentia*, O. F. M., contra fraticellos (1381), publié par L. Olier, *Archivum franciscanum historicum*, 1910, t. III, p. 252-279. Saint Jacques de la Marche († 1476), *Dialogus contra fraticellos*, dans Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. II, p. 596-616; cf. L. Olier, *Archivum franciscanum historicum*, 1911, t. IV, p. 3-23.

II. TRAVAUX. — F. Peña, *In Director. inquisit. N. Eymerici scholiorum seu adnotationum*, I. II, sch. XXXI-XXXIII, Rome, 1578, p. 64-72; L. Wadding, *Annales minorum*, 2° édit., Rome, 1732-1734, t. V-X; P. de Limborch, *Historia inquisitionis*, I. I, c. XIX, Amsterdam, 1692, p. 67-71; D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venise, 1724, t. III, p. 393-397, 403-417, 442-446, 477-482 (représentatif de l'ancienne manière de voir d'après laquelle les fraticelles, fondés par le cathare Hermann Pongiluppi, étaient un horrible assemblage des hérésies du moyen âge, surtout des apostoliques et des frères du libre esprit); J. Lenfant, *Histoire de la guerre des hussites et du concile de Basle*, Amsterdam, 1731, t. II, p. 342-345; Noël Alexandre, *Histor. eccl.*, Venise, 1778, t. VIII, p. 75-78; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 424-470; A.-F. Ozanam, *Les poètes franciscains en Italie au XIII^e siècle*, 6° édit., Paris, 1882, p. 151-192; V. Verlaque, *Jean XXII, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1883; cf. L. Richard, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1885, t. VI, p. 349-353; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 419-455; *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 223-546; *La quistione della povertà nel secolo XIV*, Naples, 1910, p. 1-173, 276-306; L. Richard, *La chronique des tribulations franciscaines d'après un manuscrit de la Laurentienne*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1884, t. XLV, p. 523-532, 703-704; F. Ehrle, *Zur Fraticellen Geschichte*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885, t. I, p. 154-156; *Die Spiritualen vor dem Inquisitionstribunal*, *ibid.*, t. I, p. 156-158; surtout *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciskanerorden und zu den Fraticellen*, *ibid.*, t. I, p. 509-570; t. II, p. 106, 164; t. III, p. 553-623; t. IV, p. 1-190 (capital, ainsi que les articles mentionnés plus haut du même, dans le même recueil, sur Olivi, le concile de Vienne, les fraticelles et Louis de Bavière, Ange Clareno; cf. C. Molinier, dans la *Revue historique*, Paris, 1890, t. XLIII, p. 403-415); H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. III, p. 1-89, 129-180; trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 1-108, 154-206; É. Gebhart, *L'Italie mystique, histoire de la renaissance religieuse au moyen âge*, Paris, 1890, p. 237-270; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 71-87; L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 2° édit., Fribourg-en-Brigau, 1894, p. 360-364; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1899, p. 104-114; Zöckler, dans la *Realencyklopädie*, 3° édit., Leipzig, 1899, p. 225-236; F. Savini, *Su i flagellanti, su i fraticelli e su i bizochi nel Teramano durante i secoli XIII e XIV*, dans l'*Archivio storico italiano*, Florence, 1905, t. XXXV, p. 82-91; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1907, t. III, p. 37-40; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte der Franziskanerorden*, Fribourg-en-Brigau, 1909; trad. latine par le P. Haselbeck, Fribourg-en-Brigau, 1909; René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, Paris, 1909; J.-M. Vidal, *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1910, t. LXXXVIII, p. 361-403; K. Balthasar, *Geschichte der Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Munster, 1911; F. Callaey, *L'idéalisme franciscain au XIV^e siècle*, Étude sur Ubertin de Casale, Louvain, 1911, bibliographie, p. XIV-XXVII; K. Hefele, *Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brigau, 1912, p. 66-69.

F. VERNET.

FRAUDE. — I. Définition. II. Historique. III. Enseignement des théologiens.

I. DÉFINITION. — Par fraude, on entend, en général, tout artifice ou toute machination dont une personne se sert pour en tromper d'autres et s'enrichir à leurs dépens, principalement celles avec lesquelles elle fait un contrat ou une convention. La fraude est aussi l'acte par lequel, pour léser le fisc, on soustrait des marchandises, ou des denrées, aux droits de douane ou d'octroi, en tout ou en partie.

Trop souvent, cependant, les auteurs, même les juristes et les théologiens, ne s'accordent pas sur le sens exact à donner au mot fraude, et confondent celle-ci avec le dol, la dissimulation, le faux, etc. Sa signification précise se dégagera mieux des considérations historiques qui vont suivre.

II. HISTORIQUE. — 1^o *Droit romain.* — 1. Au sens obvie, le mot latin *fraus* correspond parfaitement au mot français fraude, et peut se traduire par fourberie, ruse, tromperie, tricherie, supercherie, mauvaise foi, etc. A l'origine, il exprimait simplement un préjudice, un tort, un dommage causé à quelqu'un, *même sans l'intention de lui nuire*. Cf. Loi des Douze Tables; lois Rubria; loi Aquilia; loi *Ælia Sentia*, etc. On retrouve encore ce mot employé dans un sens analogue par Cicéron, Tite-Live, César et d'autres auteurs de diverses époques. Cf. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, au mot *Fraus*, 10 in-fol., Prato, 1870-1887, t. III, p. 138 sq. Le droit romain primitif ne se préoccupait donc que du fait extérieur, tort, préjudice matériel, sans rechercher les intentions secrètes, et les pensées plus ou moins coupables ayant préparé et amené le dommage.

Plus tard seulement, les Romains, ayant étudié avec plus de soin et plus profondément le côté psychologique de la question, reconnurent que le dommage matériellement injuste, *noxa*, était d'ordinaire le résultat bien prévu et bien prémédité d'une volonté consciemment perverse. L'acte ainsi préjudiciable fut aussi appelé *fraus*. Ce mot, dès lors, exprima un dommage intentionnellement causé, le plus souvent avec l'intention d'en retirer un profit, aux dépens de la victime.

C'est pour ce motif que le célèbre jurisconsulte Ulpien réunit la *fraus* à la *noxa*, l'intention préméditée de nuire devenant, dès lors, une cause de châtiement et de réparation pour le dommage causé. Cf. *Digeste*, l. I, tit. xvi. *De verborum significatione*, p. 131, *ex libro III ad legem Juliam et Papiam*; Foramiti, *Corpus juris civilis*, 9 in-fol., Venise, 1836-1844, t. II b, p. 4215; Krieger, *Corpus juris civilis*, 3 in-4^o, Leipzig, 1870, t. I, p. 967; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, 3 in-4^o, Berlin, 1908, t. I, p. 914; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines. Droit pénal*, l. I, sect. VII, *La volonté*, n. 87, 19 in-8^o, Paris, 1887-1907, t. XVII, p. 101.

2. La fraude ainsi comprise se rapprochait très sensiblement du dol, et ces deux expressions se rencontrent très souvent associées comme synonymes, dans les lois, édits, décrets, commentaires, gloses, textes juridiques de tout genre, comme aussi chez les écrivains d'ordre plutôt littéraire. La seule différence qu'on mettait entre elles, supposé que parfois on en tint compte, c'était que le dol s'accomplissait soit par les paroles, soit par les actes, tandis que la fraude s'opérait par les actes seulement. Cf. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, aux mots *Dolus*, t. II, p. 780; *Fraus*, t. III, p. 139. Toute fraude était un dol; mais tout dol n'était pas une fraude.

Les anciens jurisconsultes distinguèrent, dès lors, deux sortes de fraudes ou de dols. L'une était appelée le *dolus malus*, le dol offensif, injurieux, injuste, ou fraude proprement dite. Par ce terme, ainsi précisé, ils entendaient tout ce qui avait pour but de tromper

autrui, surtout la partie contractante, et de lui nuire dans le dessein d'acquiescer un avantage ou un profit à son préjudice, soit par le silence, soit par le mensonge, soit par des actes dirigés contre ses intérêts : *omnem calliditatem, fallaciam, machinationem ad circumveniendum, fallendum, decipiendum adhibitam*. Cf. Cicéron, *De officiis*, III, 14; *Topic.*, IX; Tite-Live, XXXVIII, 11. Comme l'expliquaient les commentateurs, *calliditas fit tacendo; fallacia, mentiundo; machinatio arte verborum*. *Digeste*, l. IV, tit. III, l. 1. La seconde espèce de fraude était le *dolus bonus*, ou dol défensif, adresse, habileté, ruse, expédients pour se protéger contre des violences, une injustice, un empiètement ou mauvais procédé, éviter un piège tendu à la bonne foi, etc. C'était le cas de légitime défense, le dol défensif. A trompeur, trompeur et demi. Les marchands s'en servaient aussi pour écouler plus facilement leurs marchandises, et à des conditions plus avantageuses; les acheteurs, pour payer moins cher. Alors, comme aujourd'hui, les exagérations des uns vantant outre mesure les objets qu'ils mettaient en vente, comme celles des acheteurs dépréciant à plaisir les objets convoités, pour les avoir à meilleur compte, ne trompaient personne. Elles constituaient bien une tromperie, ou une fraude, mais à laquelle personne, si ce n'est les nigards, ne se laissait prendre. C'était donc un *dolus*, oui; un procédé qu'une conscience délicate eût repoussé et réprouvé; mais, en somme, un *dolus bonus*, une fraude à peu près innocente, et ne tirant pas à conséquence, si ce n'est pour celui qu'une naïveté trop grande poussait à donner dans le piège assez visible pour qu'il fût bien facile de l'éviter. Cf. *Digeste*, l. IV, tit. III, *De dolo malo*, lex 1; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, t. I, p. 82; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines. Droit pénal*, l. I, sect. VII, *La volonté*, n. 87 sq., t. XVII, p. 99 sq.

3. La fraude proprement dite, ayant pour but, en général, d'induire en erreur une des parties contractantes, entraînait, par suite, un vice de consentement, mais non l'absence complète du consentement lui-même. En droit strict, le contrat ainsi conclu, avec toutes les apparences de la légalité, était donc valable, et obligeait même la partie trompée. Tel était le principe constamment appliqué par le droit romain à ses débuts, vu la raideur qui le caractérisait alors.

Peu à peu, cependant, ce système rigoureux parut trop sévère, et les lois s'efforcèrent de protéger celui que les manœuvres frauduleuses de l'autre avaient lésé dans ses intérêts. Les circonstances de l'acte indiquaient la mauvaise foi de l'un d'eux; l'équité exigeait donc que l'acte fût considéré comme non avenu, en partie du moins, et quelquefois en totalité.

Les lois allèrent même beaucoup plus loin, et tendirent à protéger la victime, même contre les fraudes émanées d'un tiers.

a) Pour les fraudes entre parties contractantes, si celui qui était trompé avait fait une promesse, il pouvait attendre, avant de la réaliser, que le trompeur vint lui en demander l'exécution; et si un procès lui était intenté à ce sujet, il pouvait repousser l'action dirigée contre lui, en invoquant l'exception de dol, *exceptio doli*. Celle-ci même devait être soulevée d'office par le magistrat, car elle était toujours entendue dans les compromis, contrats, engagements de bonne foi : *si in ea re nihil dolo malo factum sit, neque fiat*. D'ailleurs, les Romains, qui se connaissaient entre eux et n'avaient qu'une confiance relative dans leur bonne foi réciproque, faisaient très souvent jurer à ceux avec qui ils traitaient qu'aucune fraude n'était commise et qu'aucune ne le serait dans le but d'éluder, en tout ou en partie, les obligations contractées : *dolum malum abesse abfuturum*. De là naissait l'action *ex stipulatu*. Même si celui qui avait été trompé exécu-

tait sa promesse, sans soulever l'exception de dol, il n'était pas, pour cela, complètement désarmé. L'action appelée *condictio indebiti* restait à sa disposition. Grâce à elle, il pouvait se faire rembourser ce qu'il avait indûment payé. Cf. *Digeste*, l. XLIV, tit. iv.

Si, au contraire, le trompeur était celui-là même qui avait fait la promesse, l'autre contractant n'avait pas en sa faveur l'exception du dol, qui, en l'espèce, n'aurait eu aucune raison d'être par rapport à lui; mais il pouvait intenter une action pour se faire indemniser, et cette action s'appelait *actio de dolo*.

Dans certains cas, la victime pouvait faire annuler complètement la convention, en obtenant que les choses fussent remises en l'état où elles se trouvaient avant l'acte : c'était la *restitutio in integrum*.

b) Pour la fraude émanée d'un tiers, on pouvait non seulement par l'action de *dolo* demander réparation à ce tiers, cause du dommage, mais même à la partie contractante, persistant à vouloir profiter d'un contrat que la partie lésée n'avait signé que trompée par les manœuvres frauduleuses du tiers. En supposant, en effet, que le contractant, au début, eût agi de bonne foi et n'eût causé volontairement aucun préjudice, instruit, dans la suite, du véritable état de la question, il se rendait, à son tour, coupable de fraude, quand il voulait abuser de la position fâcheuse où s'était mise, par la faute d'un tiers, l'autre partie contractante. Cf. *Digeste*, l. XLII, tit. iv, l. 1-15; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, t. I, p. 717-719.

c) Quelquefois le débiteur concluait avec d'autres personnes des actes propres à le rendre insolvable, ou, du moins, à augmenter son insolvabilité. Le droit autorisait alors le créancier à invoquer contre lui l'*interdictum fraudatorium*.

4. L'action de *dolo* était, de soi, très grave dans ses conséquences. Considéré comme un délit véritable, le dol entraînait pour celui qui était juridiquement convaincu de s'en être rendu coupable l'infamie et toutes les flétrissures légales qui en découlaient. Aussi n'était-elle accordée par le magistrat au demandeur que lorsque celui-ci n'avait aucun autre moyen de se faire indemniser. C'était l'*ultimum subsidium*. D'ordinaire même, elle était refusée entre ascendants et descendants, patrons et affranchis, etc. Cf. *Digeste*, l. IV, tit. iii, lex 1, *Si de his rebus alia actio non erit*; leg. 7, 9, *Ex magna et evidenti calliditate*. Cf. Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*. Droit pénal, l. IV, sect. v, n. 680, t. xviii, p. 403.

5. Dans l'ancien droit romain se retrouve souvent aussi l'expression *fraudem legi facere*. Par la fraude à la loi on entendait l'acte qui, en se dissimulant sous les apparences de la légalité, ou en se tenant trop strictement à la lettre de la loi, violait non le texte de la loi elle-même, mais ses intentions, sa pensée, son esprit, en somme, allait à l'encontre de la loi et de la légalité : *In fraudem facit qui, salvis verbis legis, sententiam ejus circumvenit; fraus enim legi fit, ubi quod fieri noluisset, fieri autem non vetuit, id fit*. En d'autres termes, c'était tourner la loi, l'é luder, en violer l'esprit, tout en respectant la lettre. Cf. *Digeste*, l. I, tit. iii, *De legibus*, leg. 29, 30; Mommsen et Krueger, *Corpus juris civilis*, t. I, p. 34; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*. Droit pénal, l. I, sect. vii, *La volonté*, n. 88, t. xvii, p. 101.

2° Droit français. — 1. La fraude, suivant le droit français, est l'acte illicite par lequel, en usant de moyens contraires à la bonne foi, on se procure un avantage, même une simple satisfaction, aux dépens d'autrui. Le Code civil, par l'art. 1134, la proscribit implicitement, en faisant de la bonne foi la règle de l'exécution des conventions.

2. Très souvent, dans le droit français : lois, arrêts, édits, etc., les mots fraude et dol sont pris comme

synonymes, l'un étant employé pour l'autre, et réciproquement; ou l'un étant défini par l'autre. Le dol, par exemple, est appelé manœuvre frauduleuse; et la fraude, de son côté, est appelée manœuvre doléuse, a. 1150, 1151. Il semblerait donc que parfois le dol est considéré par le droit comme une espèce du genre fraude; parfois, au contraire, c'est la fraude qui serait considérée comme une espèce du genre dol. Si on s'en tenait aux textes de cette catégorie, on aurait de la peine à trouver la clarté. Cf. Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, au mot *Dol*, 36 in-8°, Paris, 1826-1828, t. viii, p. 249 sq.

Ailleurs, cependant, le droit distingue la fraude du dol. Celui-ci est une tromperie, appuyée sur le mensonge pour induire en erreur quelqu'un avec qui l'on contracte, afin de surprendre son consentement, en lui présentant comme vrais les faits énoncés, quand, en réalité, ils ne le sont pas. Cf. *Code civil*, a. 1116, 1167, 1353. Le simple mensonge ne serait pas un dol; il faut que ce mensonge ait pour but un dommage à produire.

La fraude, au contraire, agit plutôt après coup. Elle atteint la partie contractante, tandis que celle-ci est pleine de confiance sur l'exécution du contrat. Souvent, la fraude ainsi comprise est perpétrée avec des moyens en apparence parfaitement légaux en soi, mais qui, dans leur ensemble et dans leurs fins, violent la loi et la justice tout en feignant de les respecter.

A la différence du dol, la fraude n'existe que si réellement le dommage est produit; d'où l'adage : *fraus non in consilio, sed in eventu*. Tel serait le cas, par exemple, d'un débiteur qui reconnaît sa dette, mais qui, pour éviter de payer, aliène ses biens, de manière à devenir insolvable. L'acte accompli par lui n'avait rien d'illicite en soi, car un débiteur, par le seul fait qu'il est débiteur, n'est pas privé du droit de gestion qu'il a par rapport à ses biens; mais les circonstances démontrent que cet acte d'aliénation n'a eu lieu que pour causer un préjudice à autrui. Si, ensuite, le débiteur ainsi devenu volontairement insolvable recueille une succession sur laquelle le créancier parvient à se faire payer, l'acte malhonnête du débiteur n'ayant eu, en réalité, aucune conséquence préjudiciable au créancier, la fraude, légalement, n'existe plus.

3. Ainsi la fraude n'a pas, comme le dol, pour objectif de surprendre le consentement de la partie contractante; mais celui de la frustrer de l'avantage qu'elle attendait légitimement du contrat. La personne qui intente un procès pour fraude ne se plaint pas d'avoir fait un mauvais marché par suite d'une tromperie dont elle serait victime. Elle ne demande donc pas l'annulation ou la résiliation du contrat; elle y tient, au contraire, et entend en profiter; mais elle se plaint que le contractant manque de loyauté dans l'exécution de la convention, et lui cause ainsi du tort. Cf. Toullier, *Le droit civil français suivant l'ordre du code Napoléon*, 14 in-8°, Paris, 1846-1848, t. iii b, p. 225; Colmet de Santerre, *Cours analytique du code civil*, 9 in-8°, Paris, 1878, t. v, p. 133; Laurent, *Principes du droit civil*, l. III, tit. iv, c. iv, sect. iii, a. 2, n. 441 sq., 41 in-8°, Paris, 1878-1903, t. xvi, p. 507 sq.

4. Quand le débiteur, pour éviter de payer sa dette, vend ses biens immeubles et en convertit le prix en rentes insaisissables, ou en titres au porteur, la loi donne au créancier ainsi lésé le droit de poursuivre l'annulation de la vente, par l'action *révocatoire*. *Code civil*, a. 1167. Cet article, cependant, ne fait que poser le principe de l'action révocatoire, sans aucun développement sur sa matière et ses effets; de sorte que le droit français, considéré en lui-même, protège moins

que le droit romain la partie lésée par les manœuvres frauduleuses d'un tiers. Il a fallu que la jurisprudence, suppléant au laconisme de l'art. 1167, en revint à la doctrine romaine, du moins dans ses grandes lignes. Cf. Toullier, *Le droit civil français suivant l'ordre du code Napoléon*, t. III b, p. 224; Aubry et Rau, *Cours de droit civil français d'après la méthode de Zachariæ*, 8 in-8°, Paris, 1869-1876, t. IV, p. 130; Demolombe, *Cours de code Napoléon*, 31 in-8°, Paris, 1844-1879, t. XXV, p. 144; Laurent, *Principes de droit civil*, I, III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 433, t. XVI, p. 497 sq.

a) En principe, la fraude, en tant qu'elle se confond avec le dol, est, en droit français, une cause de nullité des actes et des obligations qui en découlent. Cf. *Code civil*, a. 1109, 1116, 887, 889, 1455, 1464, 622, 783, 788, 1050, 2053, 2092, 2093; *Code de commerce*, a. 446 sq.; Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, t. VIII, p. 250 sq. C'est à celui qui se dit victime de prouver l'existence des manœuvres frauduleuses, et d'attaquer en justice l'acte dont il réclame l'annulation. Cf. Demolombe, *Cours de code Napoléon*, t. XXV, p. 172; Laurent, *Principes de droit civil*, I, III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 436, 451 sq., t. XVI, p. 501 sq., 519 sq.

b) L'intérêt général réclamant la stabilité des conventions, si le préjudice est faible, la partie lésée ne peut demander la rescission de l'acte, mais seulement une indemnité, pécuniaire ou autre, proportionnelle ou équivalente au préjudice souffert. Cf. *Code civil*, a. 892, 1116, 1150, 1151, 1832; Laurent, *Principes de droit civil*, loc. cit., n. 483, t. XVI, p. 560 sq.

c) Cette action, selon les uns, se prescrit en dix ans, à compter du jour où la victime a connu l'existence de la fraude, *Code civil*, a. 1304; et, selon d'autres, seulement en trente ans, d'après l'art. 2262. Cf. Demolombe, *Cours de code Napoléon*, t. XXV, p. 144 sq.; Aubry et Rau, *Cours de droit civil français d'après la méthode de Zachariæ*, t. IV, p. 144 sq.; Laurent, *Principes de droit civil*, I, III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 467-471, t. XVI, p. 544-547.

5. *Fraude à la loi*. — En droit civil français, la fraude à la loi consiste à dissimuler, sous la forme d'un contrat licite, un fait ou un acte interdit par la loi. Une donation illégale, déguisée sous forme de vente; un prêt usuraire dissimulé de la même façon; un testament, ou un legs à une personne interposée, etc., sont des exemples de fraudes à la loi. Cf. Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, au mot *Simulation*, t. XXXI, p. 224-255; Laurent, *Principes de droit civil*, I, III, tit. IV, n. 497-499, t. XVI, p. 574-576.

3° *Droits étrangers*. — Sauf quelques exceptions de détail, les droits étrangers ont généralement consacré par leurs prescriptions celles du droit romain dans ses traits essentiels. Sur ces matières que nous ne pouvons que sommairement indiquer ici, on consultera avec avantage les ouvrages suivants, publiés sous les auspices de la Société de législation comparée, et imprimés aux frais de l'État à l'imprimerie nationale, sur la proposition du Comité de législation étrangère : Lyon-Caen, *Loi anglaise sur la faillite*, tit. III, a. 9, 163, 165 sq.; *Punishment of fraudulent debtors*, in-8°, Paris, 1888, p. 50, 127 sq., 153 sq.; W. J. Wintgens, *Code pénal des Pays-Bas*, I, II, tit. XXV, *Fraude*, a. 326, 337, in-8°, Paris, 1888, p. 86 sq.; L. Beauchet, *Lois maritimes scandinaves* (Suède-Danemark-Norvège), c. X, sect. I, a. 234-236, in-8°, Paris, 1895, p. 233 sq.; Laneyrie et Dubois, *Code civil portugais du 1^{er} juillet 1867*, a. 299, 663-668, 697, 1042, 1555, 1748-1750, in-8°, Paris, 1896, p. 107, 216 sq., 225, 327, 470, 521, etc.; Bufnoir et Challamel, *Code civil allemand*, I, I, sect. III, tit. III; I, II, sect. II, tit. IV-V, 2 in-8°, Paris, 1904-1906, t. I, p. 187 sq., 483 sq.,

499 sq. Voir aussi J. M. Pantoya, *Repertorio de la jurisprudencia civil española*, 2 in-fol., Madrid, 1886-1887, t. I, p. 604 sq.; Lucchini, *Il digesto italiano*, 41 in-4°, Rome, 1884-1897, t. IX c, p. 621-645; t. XI b, p. 834-915.

III. ENSEIGNEMENT DES THÉOLOGIENS. — 1° Assez souvent les théologiens confondent la fraude avec le dol. Plusieurs, cependant, à la suite de l'angélique docteur, entendent par fraude une tromperie exécutée surtout par les faits, tandis que le dol est une tromperie exécutée surtout par les paroles, quoiqu'elle puisse aussi être accomplie par les faits. *Sicut dolus consistit in executionem astutiæ, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ sive fiat per verba, sive per facta; fraus autem magis pertinet ad executionem astutiæ secundum quod fit per facta*. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. LV, a. 5. Précédemment, à propos du texte sacré, *Linguis suis dolose agebant*, Ps. V, 11, il avait dit que le dol s'accomplit par les paroles : *executio astutiæ ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, ideo dolus maxime attribuitur locutioni*; mais que, cependant, le dol se rencontre aussi dans les faits, *contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud psalmi CV, 25 : Et dolum fecerunt in servos ejus*. *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. LV, a. 4, ad 2^{um}. Cf. q. CXVIII, a. 8.

Le dol est donc considéré comme un genre, *dolus nomen est generale*, tandis que la fraude en est une subdivision, *unde fraus est aliquid contractus et minus commune quam dolus*. Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, I, I, c. II, *De partibus prudentiæ et vitiis oppositis*, dub. IV, *Quod et quibus modis peccatur contra prudentiam*, n. 25 sq., in-fol., Milan, 1613, p. 8 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIV, c. I, p. III, n. 17, 6 in-fol., Venise, 1728, t. III, p. 226; Marc, *Institutiones morales alphonsiæ*, part. I, tr. V, c. II, a. 1, § 2, n. 397, 2 in-8°, Rome, 1900, t. I, p. 254; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. I, I, II, div. III, IV, sect. II, c. I, n. 328, 2 in-8°, Rome, 1902, t. I, p. 569.

2° Comme exemple de fraude, *executio astutiæ ad decipiendum per facta*, Lessius indique la fourberie dont se rend coupable un marchand qui ne donne pas à l'acheteur la quantité exacte de marchandises stipulée, et qui, dans ce but, se sert de fausses mesures ou de fausses balances; ou encore la faute de l'acheteur payant avec des monnaies fausses; *fraus est executio astutiæ per facta, ut quum mensura minor est justo; quum moneta est adulterina*, etc. *Op. cit.*, n. 26, t. I, p. 9. Entendue ainsi, la fraude ne se distingue guère du vol proprement dit, et, sous cette forme spéciale, elle a été directement défendue par Dieu : *Non habebis in sæculo diversa pondera, majus et minus*, Deut., XXV, 13; *Abominatio est apud Dominum pondus et pondus; statera dolosa non est bona*. Prov., XX, 23. Le fraudeur était condamné à payer une somme deux fois plus grande que la valeur du tort volontairement causé par lui. Exod., XXII, 9. Cf. Ps. V, 7; Prov., XI, 1, 18; XIII, 6; XXVIII, 16; Is., XXXIII, 15; Jer., V, 27 sq.; VI, 13; Ezech., XXII, 12; Mich., VI, 10 sq.; Job, XXXIV, 10. Notre-Seigneur promulgua de nouveau cette défense : *Ne fraudem feceris*, Marc., X, 19; et saint Paul la rappela souvent : *Ne quis circumveniat in negotio fratrem suum*. I Thes., IV, 6. Cf. Tit., II, 10; I Cor., VI, 7 sq. Cf. Jac., VI, 10 sq.

Les fraudes de ce genre étaient sévèrement punies par le droit canon, au moyen âge : *Si quis justas mensuras et justa pondera, causa lucri, mutare præsumperit, triginta dies in pane et aqua peniteat*. *Decretal.*, I, III, tit. XVII, *De emptione et venditione*, c. 2. C'était une prescription du concile de Mayence tenu en 1225.

La chose, d'ailleurs, est si évidente que les païens eux-mêmes l'avaient reconnue. De quelque façon qu'elle se commette, et quelle que soit la forme dont elle puisse se couvrir, la fraude est coupable, car elle revêt, en général, la double malice du vol et du mensonge. Cicéron l'a stigmatisée en termes d'une rare énergie, comme absolument indigne d'un homme : *Quum duobus modis, id est, aut vi aut fraude fiat injuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur. Utrumque homini alienissimum, sed fraus odio digna majore. Totius autem injustitiae nulla capitalior quam eorum qui, quum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur*. La fraude, dit le grand orateur, semble être l'injustice du renard; la violence, celle du lion. L'une et l'autre sont absolument indignes de la nature de l'homme; mais la fraude a quelque chose de plus odieux. Rien de plus injuste, en effet, que de vouloir paraître bon, quand on dépouille les autres. *De offic.*, l. I, c. XIII.

3° En ce qui concerne les contrats, rares sont les théologiens qui distinguent le dol de la fraude. Généralement, ils traitent simultanément de l'un et de l'autre, prenant souvent, à l'exemple des juristes et des littérateurs, ces deux mots comme synonymes.

Quoique beaucoup, s'appuyant sur des principes divers, diffèrent dans leur manière d'argumenter, ils se rapprochent tous, néanmoins, dans leurs conclusions pratiques, très sensiblement des prescriptions du droit romain, les regardant comme l'expression la plus exacte du droit naturel. Comme le droit romain et les droits modernes des différentes nations, ils établissent d'abord la distinction fondamentale entre la fraude provenant d'une des parties contractantes et celle émanée d'un tiers. *Valde interest, utrum contrahens decipitur, ab altero contrahente, vel a tertio quopiam, sine culpa alterius contrahentis; et rursus, utrum quando ab alio decipitur, id fiat cum hujus culpa, vel sine culpa; quod notandum est, quia licet utraque deceptio minuatur voluntarium in altero contrahente, non tamen eandem utraque obligationem in decipiente parit*. De Lugo, *Disputationes scolasticae et morales. De justitia et jure*, disp. XXII, n. 68, 8 in-4°, Paris, 1868-1869. Ils admettent ensuite que les contrats de ce genre sont ou nuls, ou rescindibles, au choix de la partie lésée. Cf. De Lugo, *op. cit.*, disp. XXII, n. 73.

Le principe général qui les guide est celui qui est inscrit dans le droit ecclésiastique : *Fraus et dolus nemini debet patrocinari*. *Decretal.*, l. I, tit. III, *De rescriptis*, c. 15, *Sedes*; c. 16, *Ex tenore*. Cf. Fagnan, *Commentaria absolutissima in quinque libros Decretalium*, l. II, *In presentia*, 8, *de probationibus*, n. 64, 5 vol. in-fol., Venise, 1697, t. III, p. 137.

Cette matière ayant été traitée précédemment, voir CONTRAT, t. III, col. 1663, nous n'y reviendrons pas. Notons seulement ici que, d'après le droit canon, quoique l'un des contractants eût été lésé au delà de la moitié du juste prix, le contrat était reconnu valable; pourtant on pouvait demander sa rescission, ou une indemnité équivalente au dommage subi; mais rien de plus. Cf. *Decretal.*, l. III, tit. XVII, *De emptione et venditione*, c. 3, *Quum dilecti*; c. 6, *Quam causa*. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. III, tit. XVII, § 8, n. 184 sq., 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. VI, p. 144-155. Cependant, chose singulière, le mode de réparation à faire, soit par rescission du contrat, soit par indemnité, n'était pas laissé au choix de la partie lésée, comme semble le réclamer le droit naturel et comme l'enseignent la plupart des théologiens; mais bien à la volonté de celui qui avait commis la fraude. C'était en vertu de l'axiome du droit : *Electio in alternativis est debitoris, et sufficit alterutrum adimpleri*. *Regul.* LXX, in VI°. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*,

loc. cit., n. 189, t. VI, p. 147. Il y avait, toutefois, à cet axiome de notables exceptions. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, in reg. LXX juris, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. VI, p. 141-144.

4° Des exemples de fraudes postérieures au contrat et réalisant pleinement la définition, *executio astutiae ad decipiendum per facta*, se rencontrent assez souvent dans les transactions commerciales au sujet de marchandises à cours variables. Entre la date de l'acte de vente et la date fixée pour la livraison, la marchandise peut hausser de prix. Si, alors, le vendeur, prévoyant cela, retarde la livraison et dispose de la marchandise pour profiter du cours plus élevé qu'elle a atteint, il frustré l'acheteur du profit que celui-ci aurait réalisé, et s'enrichit ainsi à ses dépens. C'est une fraude manifestement coupable et injuste, car, suivant l'axiome du droit et de la théologie morale, *res fructificat domino*. Or, l'acte de vente est accompli par le consentement des deux contractants, avant même la livraison de la marchandise. Le transfert de la propriété a donc été opéré par le consentement mutuel du contrat, et l'acheteur est devenu propriétaire. Le vendeur ne peut donc plus sans injustice disposer d'une chose qu'il a encore en sa possession, puisqu'il ne l'a pas encore livrée, mais dont il n'a plus le domaine.

De son côté, l'acheteur commettrait une fraude identique, si, le prix de la marchandise ayant baissé, il refusait, sous de vains prétextes, soit de prendre livraison, soit de payer le prix convenu au moment de l'acte de vente, car, suivant un autre axiome qui n'est que le corrélatif de celui que nous avons cité tantôt, *res perit domino*.

Un autre cas de fraude, *per facta*, postérieure au contrat, est celui du débiteur qui se rend volontairement insolvable, quand le créancier, se fiant à sa bonne foi, n'a demandé ni gage, ni hypothèque légale. Ce débiteur commet évidemment une faute théologique, et comme il tire de son action un avantage personnel au préjudice de son créancier, il est tenu à restitution. Il s'est évidemment enrichi aux dépens de son créancier, quand, par exemple, il a vendu ses immeubles, et en a converti le prix en rentes au porteur sur l'État, valeurs par conséquent insaisissables. La faute est identique, et identique aussi l'obligation de restituer, pour celui qui, de connivence avec le débiteur malhonnête, consent volontairement et sciemment à devenir acquéreur de ses biens dans ces conditions. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. XVII, *De emptione et venditione*, § 7, n. 145-211, t. III, p. 233 sq.

5° Outre les fraudes commises contre les personnes et contre la justice, les théologiens moralistes, comme les anciens juristes romains et les légistes des diverses nations modernes, font fréquemment mention de la fraude contre la loi. Quelqu'un est dit agir *in fraudem legis*, lorsque, soucieux, en apparence, d'observer la lettre de la loi, il en viole l'esprit. *Dicitur et fraus fieri contra legem, aut ipsi legi, quando, artificio quodam, ita agitur contra mentem legis, ut tamen videamur illi non repugnare*. Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. I, c. II, *De partibus prudentiae et vitiis oppositis*, dub. IV, n. 27, p. 29.

Les exemples qu'on peut en apporter sont nombreux et variés. Ainsi, par exemple, pour se dispenser de la loi du jeûne, quelqu'un entreprend, un jour où le jeûne est obligatoire, mais sans motif, un travail pénible qui, de soi, dispense du jeûne; ou bien un pécheur ayant à accuser des péchés réservés dans son diocèse va dans un autre diocèse où ces péchés ne sont pas réservés, et s'y rend uniquement, ou principa-

lement pour échapper à cette loi de la réserve. Cf. Clément X, bulle *Superna* du 21 juin 1670; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, sect. III, a. 4, § 1, n. 403 sq., t. II, p. 292 sq.; Tanqueray, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, De pœnitentia, c. III, n. 352 sq., 3 in-8°, Paris, 1905, t. II, p. 179 sq. Agir ainsi, c'est évidemment aller contre l'esprit de la loi, *fraudem legi facere*, puisque le principal but que le pénitent se propose d'atteindre, en faisant ce voyage, est de se soustraire à la juridiction de son propre pasteur, et d'éluder la loi par laquelle l'autorité ecclésiastique, en réservant le péché, veut forcer le délinquant à se présenter devant elle pour en recevoir la correction nécessaire. L'acte du pénitent tend à rendre cette loi inutile. Le cas serait différent, s'il laissait le diocèse pour un autre motif, et que, trouvant, en dehors, une occasion de se confesser, il en profitât. D'après certains auteurs, n'agirait pas *in fraudem legis* celui qui s'absenterait de son diocèse un jour où le jeûne y est obligatoire, et qui entreprendrait ce voyage dans l'intention de se dispenser du jeûne, en allant ailleurs; car il userait simplement du droit que chacun a d'aller où il lui plaît, la loi du jeûne ne défendant pas de faire un voyage, même d'agrément. Cf. *The catholic encyclopedia*, au mot *Fraus*, 15 in-4°, New York, 1907, 1913, t. VI, p. 250. Cependant, formulée de la sorte, cette opinion paraîtrait hasardée. Il ne faudrait pas que le but principal du voyage fût d'éluder la loi. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, n. 1217 sq., t. I, p. 777 sq.

Les théologiens, jusqu'à ces dernières années, citaient souvent, comme exemple de fraude à la loi, le cas de ceux qui, pour échapper aux prescriptions du concile de Trente au sujet de la clandestinité, allaient contracter mariage dans un endroit où le concile de Trente n'était pas promulgué. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. VIII, sect. III, p. II, n. 780 sq., t. II, p. 557 sq.; Tanqueray, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, tr. De matrimonio, c. III, p. III, n. 410 sq., t. II, p. 484 sq. Mais cette question n'a plus, désormais, qu'un intérêt purement historique, la loi de la clandestinité ayant été radicalement changée par le décret pontifical *Ne temere*, du 2 août 1907.

6° Pour les fraudes contre le fisc, voir Impôts.

7° On a parlé parfois des fraudes pieuses. Tantôt on entendait par là une ruse innocente pour décider quelqu'un à faire une bonne action; et, dans ce cas, c'était plutôt un service rendu à cette personne qu'un tort commis envers elle. Tantôt, au contraire, par fraude pieuse on entendait l'emploi de moyens illégitimes : imposture, mensonge, tromperies, pour assurer le triomphe du bien ou de la religion. Ainsi entendue, la fraude pieuse est évidemment une faute que la pureté des motifs ne saurait excuser, en aucune façon. La fin ne justifie pas les moyens. Suivant l'axiome théologique, universellement reçu par les moralistes catholiques, *non sunt faciendæ mala, ut eveniant bona*. Cf. Rom., III, 8. Si quelque individu peu éclairé a pu se rendre coupable de ces fraudes qui, pour être pieuses dans leur but, n'en sont pas moins fraudes, l'Eglise les a toujours réprouvées, et c'est par la plus criante des injustices qu'on a osé l'en faire responsable. Le saint homme Job disait déjà à ses amis que Dieu n'avait pas besoin de leurs fraudes mensongères pour établir son règne, ou justifier sa conduite. *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut pro illo loquamini dolos?* XIII, 7. Et Notre-Seigneur a défendu à ses disciples toute espèce de duplicité, même en face des fourberies humaines dont ils seraient exposés à être victimes, quand il leur a recommandé de joindre à la prudence du serpent la simplicité de la colombe. Matth., x, 16.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. LV, a. 4-5; q. CVIII, a. 8; Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardi-*

nalibus, l. I, t. II, in-fol., Milan, 1613, p. 8 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIV, c. I, III, 6 in-fol., Venise, 1728, t. III, p. 226; Ferraris, *Prompta bibliotheca, canonica, juridica, moralis, theologica*, au mot *Fraus*, 10 in-8°, Rome, 1785-1790, t. III, p. 492 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. III, tit. XVII, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. III, p. 233 sq.; t. VI, p. 141 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. III, tit. XVII, 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. VI, p. 144 sq.; Velez de Guevarra, *De definitione doli mali*, in-fol., Salamanque, 1569; De Behr, *De actione doli mali*, in-fol., Gœttingue, 1738; Wehrn, *Doctrina juris explicatrix principiorum et causarum damni, habita doli mali*, in-4°, Leipzig, 1795; Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, 36 in-8°, Paris, 1826-1828, t. VIII, p. 249-255; t. XII, p. 447 sq.; t. XXXI, p. 229-255; Dirksen, *Manuale latinistis*, au mot *Fraus*, in-4°, Berlin, 1837; Chardon, *Traité du vol et de la fraude, en matière civile et commerciale*, 3 in-8°, Paris, 1838; Escher, *Lehre vom strafbaren Betrug*, in-8°, Zurich, 1840; Savary des Brulons, *Dictionnaire universel du commerce*, 5 in-fol., Paris, 1841; Toullier, *Le droit civil français, suivant l'ordre du code Napoléon*, 14 in-8°, Paris, 1846-1848, t. III b, p. 224 sq.; Krug, *Ueber Dolus und Culpa*, in-8°, Leipzig, 1854; Orloff, *Lüge, Fälschung, Betrug*, in-8°, Iéna, 1862; Frendelenburg, *Naturrecht*, in-8°, Berlin, 1868; Grurieckn, *Studien über den strafbaren Betrug*, in-8°, Lemberg, 1870; Schwane, *Die Gerechtigkeit*, in-8°, Fribourg, 1873; Aubry et Rau, *Cours de droit civil français d'après la méthode du jurisconsulte allemand Zacharie*, 8 in-8°, Paris, 1869-1876, t. IV, p. 130 sq.; Colmet de Santerre, *Cours analytique de code civil*, 9 in-8°, Paris, 1878, t. V, p. 133 sq.; Natale, *Del dolo e della frode penale, civile e commerciale*, in-8°, Salerne, 1878; Linseman, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 2 in-8°, Fribourg, 1878; Demolombe, *Cours de code Napoléon*, 31 in-8°, Paris, 1844-1879; *Traité des contrats*, t. I, p. 152 sq.; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De contract.*, a. 3, n. 775 sq., 2 in-8°, Rome, 1880, t. I, p. 649 sq.; Bocchialini, *Sulla dottrina del dolo civile e della frode punibile*, in-8°, Parme, 1884; Bédarride et Rivière, *Traité du dol et de la fraude, en matière civile et commerciale*, 4 in-8°, Paris, 1887; Berr, *De la fraude et de sa répression*, in-8°, Riom, 1888; Reginald Winslow, *The law of private arrangements between debtors and creditors*, in-8°, Londres, 1888; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullarum*, tr. VIII, *De justitia et jure*, part. III, c. I, n. 77 sq., 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. III, p. 511-521; Micela, *Trattato della frode*, in-8°, Palerme, 1894; Lucchini, *Il digesto italiano*, 41 in-4°, Rome, 1884-1897, tr. IX c, p. 621-645; t. XI b, p. 834-915; Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, 2 in-8°, Rome, 1900, t. I, p. 254, 661 sq.; Laurent, *Principes de droit civil*, l. III, tit. IV, c. IV, sect. III, a. 2, n. 431-499, 41 in-8°, Paris, 1878-1903, t. XVI, p. 495-576; *Kirchenlexikon*, au mot *Betrug*, 2^e édit., t. II, p. 557 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Rome, 1902, t. I, p. 569, 665 sq.; Tanqueray, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, 3 in-8°, Paris, 1905, t. II, p. 179 sq.; Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*. *Droit pénal*, l. I, sect. VII, *La volonté*, l. IV, sect. V, *Faux et dol*, 19 in-8°, Paris, 1887-1907, t. XVII, p. 99 sq.; t. XVIII, p. 388-406; *The catholic encyclopedia*, 15 in-4°, New York, 1907-1913, au mot *Fraud*, t. VI, p. 249 sq.

T. ORTOLAN.

FRAYSSINOU Denis-Luc-Antoine. — I. Sa carrière. II. Le grand-maître de l'université. III. L'apologiste.

I. SA CARRIÈRE. — Né le 9 mai 1765 à Curières (Aveyron), Frayssinou fut élève à Rodez du célèbre abbé Girard, puis il vint à Paris et fut reçu dans la communauté de Laon, en 1783, avec le futur évêque de Chartres, Clausel de Montals. Il fut admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1788 et il fut ordonné prêtre en 1789. La Révolution le rejeta avec son compatriote et ami, M. Boyer, en Rouergue, où ils firent quelques essais de ministère. Frayssinou avait prêté en 1792 le serment de liberté et d'égalité; puis, il fut obligé de se cacher, pour célébrer la sainte messe dans une cave, ou porter les sacrements aux malades; il vint à Rodez pour s'aguerir en voyant de près la guillotine. Il travaillait avec ardeur, et l'on a conservé une Somme de saint Thomas, où il accumulait ses notes. En 1800, il est professeur de théologie dogma-

tique au séminaire de Saint-Sulpice; en 1801, commencent dans l'église des carmes ses catéchismes raisonnés; en 1803, les conférences ont lieu à Saint-Sulpice, dans la chapelle des Allemands; puis, dans l'église. C'est alors (en septembre 1806) qu'il cesse d'appartenir à Saint-Sulpice, afin d'être tout entier à ses conférences. Fouché, préfet de police, lui reproche de prêcher le cogotisme, et voulait lui faire recommander la conscription militaire; l'intervention du ministre des cultes Portalis ne le sauva que temporairement; la volonté de l'empereur, irrité par l'communication (1809), interrompit ses conférences. Successivement chanoine honoraire, puis titulaire en 1810, Frayssinous est nommé par Fontanes inspecteur de l'Académie de Paris. Après les Cent Jours qu'il passe en Rouergue, il se lie aux missionnaires de France dont il devait prononcer l'apologie (1819), et les aide de ses conseils et de son expérience oratoire. En 1816, il donne des conférences à Bordeaux, refuse l'évêché de Nîmes. Deux ans plus tard, il publie *Les vrais principes de l'Église gallicane sur le gouvernement ecclésiastique, la papauté, les libertés gallicanes, la promotion des évêques, les trois concordats et les appels comme d'abus* : livre d'un gallicanisme mitigé, fait pour défendre le concordat de 1817; 2^e édit., Paris, 1818; 3^e édit., 1826. Le 8 mai 1819, Frayssinous prêche le panégyrique de Jeanne d'Arc à Orléans. Voir *Ami de la religion*, 1819. La même année, le 8 octobre, il est nommé vicaire général du cardinal de Périgord, archevêque de Paris, puis premier aumônier du roi. Il refuse l'évêché d'Amiens, incompatible avec sa charge de cour, et devient évêque d'Hermopolis; il est sacré à Issy, dans la chapelle de Notre-Dame de Lorette, le 11 juin 1822, et le même jour, y donne la tonsure à son ancien pénitent, Xavier de Ravignan. Le 1^{er} juin 1822, Louis XVIII avait nommé l'évêque d'Hermopolis grand-maître de l'université; le 23 juin, il était élu à l'Académie; le 31 octobre, il devenait pair de France; le 26 août 1824, ministre des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique, jusqu'en mars 1828, où l'évêque de Beauvais, Feutrier, le remplaça. Sous le ministère Polignac, Frayssinous fut encore chargé, pour suppléer le ministre laïque de Montbel, de désigner aux nominations épiscopales. En 1830, il se souvient qu'il est premier aumônier, et se rend aux Tuileries au premier bruit de l'insurrection; on put l'en faire sortir, avant que l'émeute y pénétrât; il trouve un refuge à Saint-Lazare, voir Crapez, *Vie de la vén. Catherine Labouré*, p. 56, puis chez les dames du Sacré-Cœur. Il se rendit à Rome, où il passa deux ans. Il est appelé le 26 août 1833 à remplacer les PP. Drulhet et Deplace, S. J, comme précepteur du duc de Bordeaux, à Prague, puis à Goritz. C'est là que, suivant le mot du comte de Marcellus « d'un exil auguste il fut le Fénélon. » Quand l'éducation du jeune prince fut terminée, il entra à Paris, le 12 octobre 1838, puis se retira dans son pays natal en 1839; il s'éteignit à Saint-Géniez, le 12 décembre 1841. Il avait légué ses papiers à Saint-Sulpice.

II. LE GRAND-MAÎTRE DE L'UNIVERSITÉ. — Après Vaulabelle, *Histoire de la Restauration*, t. VI, p. 176, et tous les écrivains hostiles à l'Église, l'*Histoire générale* explique ainsi la nomination de Frayssinous. « La Congrégation, que Montmorency représentait dans le ministère, dictait la nomination de l'abbé Frayssinous, évêque d'Hermopolis, à la dignité de grand-maître de l'université, spécialement restaurée pour lui. » Légende fort bien réfutée par G. de Grandmaison, *La Congrégation*, c. XIII, et que Frayssinous, dans son discours du 25 mai 1826, voir *Ami de la religion*, 1826, avait déjà pris soin de démentir. Il apportait à cette tâche malaisée un vrai zèle sacerdotal, et aussi ce loyalisme intempérant, si caracté-

ristique de la Restauration : « Celui qui aurait le malheur de vivre sans religion, ou de ne pas être dévoué à la famille régnante, devrait bien sentir qu'il lui manque quelque chose pour être un digne instituteur de la jeunesse, » porte la première circulaire de Frayssinous aux fonctionnaires de l'université (17 juin 1822). Voir *Ami de la religion*, 1822, p. 207. Mais, malgré son désir « de voir régner toujours l'accord le plus parfait entre le sacerdoce et l'université » (circulaire aux évêques, *Ami*, 1822, p. 358), Frayssinous avouait « qu'il n'espérait pas faire beaucoup de bien dans l'université, mais seulement y empêcher beaucoup de mal. » Il a signalé dans ses notes, voir Henrion, t. II, p. 354, l'infériorité morale des écoles ouvertes après la Révolution, et incorporées sans épuration dans l'université. Frayssinous voulut (le conseil qui l'entourait n'avait que voix consultative) introduire des prêtres dans l'administration des collèges; et même en 1824 il désigna, pour des charges de recteurs, quelques ecclésiastiques et des magistrats; mais le clergé était déjà impuissant à faire face au ministère paroissial; quant aux religieux, leur petit nombre et l'animosité qui les poursuivait rendaient difficile leur emploi dans ces établissements.

Dès octobre 1822, le grand-maître suspend le cours d'histoire moderne de Guizot, puis le cours de philosophie moderne de Royer-Collard. Il veille à assurer l'enseignement religieux dans les lycées; en 1823, il réorganise la faculté de médecine, et y donne une chaire à des hommes qui devaient l'illustrer : Récamiér et Laënnec.

Lamennais, avec toute son âpreté, s'attaquait au nouveau ministre, *Drapeau blanc*, 22 août 1823 : « N'a-t-on voulu que placer le désordre sous la protection d'un nom respecté...? Une race impie, dépravée, révolutionnaire se forme sous l'influence de l'université... que les écoles cessent enfin d'être les séminaires de l'athéisme et le vestibule de l'enfer. » Il articulait ensuite des faits restés fameux de sacrilège et d'immoralité, qui justifiaient beaucoup mieux ses réclamations que les observations sévères dont Mgr de Quélen les accueillit.

En 1823, l'abbé de Scorbiac, à la demande de Frayssinous, prêcha avec succès des retraites dans les collèges de Rouen, Bourges, Clermont, Limoges, Cahors, Grenoble, Lyon, Moulins. Voir *Ami de la religion*, 1824, p. 123. A cette excellente innovation, Frayssinous voulait en joindre une autre par la création d'une maison de hautes études ecclésiastiques. Circulaire aux évêques, *Ami*, 1825, p. 191. Ce projet échoua; l'archevêque de Paris voulait maintenir sa juridiction sur cette école; pour assurer l'indépendance vis-à-vis de l'ordinaire, il eût fallu recourir à Rome, ce qui eût été difficile quand on avait annoncé l'institution d'un foyer de gallicanisme. Frayssinous n'était plus ministre à la promulgation des ordonnances de 1828. Consulté par le roi, il avait répondu que personnellement il n'aurait pas voulu les signer; mais que, si la nécessité, dont le roi seul était juge, l'exigeait, ce n'était pas criminel. Le 14 juin 1828, un député demanda la mise en accusation de Frayssinous. *Ami*, 1828, p. 337.

III. L'APOLOGISTE. — Les conférences avaient eu le début le plus modeste; elles « n'étaient dans le principe que des entretiens ou dialogues sur la vérité de la religion entre lui et l'abbé Clausel de Coussergues. » Faillon, *Vie de M. Émery*, t. II, p. 5. Elles parurent sous le titre de *Défense du christianisme ou Conférences sur la religion*, in-12, Paris, 1825, et elles comprenaient celles qu'il avait prononcées de 1803 à 1809, et de 1814 à 1822. Elles ont compté en France 17 éditions; il y en eut des traductions anglaise, italienne, espagnole et allemande. Ces conférences avaient pour

objet les prolégomènes de la foi; elles redisaient, dans une forme un peu solennelle et empesée, mais dans leur réalité substantielle et toujours solide, la réponse aux objections du philosophisme, tel que l'avaient déjà combattu Bergier et les apologistes du XVIII^e siècle. La manière un peu superficielle était assez appropriée à un auditoire si éloigné de la religion; et le style, également distant de la pure discussion scientifique, ou de la simple exhortation pieuse, était bien celui qui convenait. Werner, *Geschichte der apologet. Literatur*, t. v, p. 193. On a d'ailleurs fait remarquer que déjà, avec Benjamin Constant, il y avait une forme nouvelle et perfide de l'irréligion, Baunard, *Un siècle de l'Eglise de France*, p. 78-79; mais, ces erreurs étaient alors moins répandues que les restes du voltairianisme.

Frayssinous a donné la première ébauche de cet enseignement supérieur de la religion que le XIX^e siècle verra pratiquer avec tant d'éclat à Notre-Dame. A la mère de Xavier de Ravignan, pour la consoler du départ de son fils, Mgr d'Hermopolis disait : « Je vieillis, votre fils est destiné à me remplacer. » P. de Ponlevoy, *Vie du P. de Ravignan*, t. I, p. 60. C'était vrai, dans tous les sens; et des successeurs du P. de Ravignan plus encore. Mais, si la valeur des ouvrages de Frayssinous n'est plus que documentaire, l'influence de ses prédications à son époque a été considérable. Autour de lui se pressaient assidûment les jeunes gens de la congrégation du P. Bourdier-Delpuits. Cf. Grandmaison, *op. cit.*, p. 187, 47, 49, etc. Le P. de Ravignan, prêchant en présence de Frayssinous, le 7 février 1839, lui rendait un témoignage flatteur, où tout n'est pas piété filiale. *Conférences de Notre-Dame*, t. II, p. 35-36. Lamennais, témoin de la prédication des conférences, écrivait : « Un orateur semble être suscité par la providence pour confondre l'incrédulité, en lui ôtant les moyens de se refuser à l'évidence des preuves de la religion; grave, précis, nerveux, il excelle dans le genre qu'il a créé. L'erreur se débat vainement dans les liens dont l'enchaîne sa puissante logique. On peut, après l'avoir entendu, n'être pas persuadé; il est impossible, qu'on ne soit pas convaincu; et, à l'impression qu'il produit, on dirait qu'il montre à ses auditeurs la vérité toute vivante. »

Des *Conférences et discours inédits* ont été édités par l'abbé Dassinace, 2 in-12, Paris, 1843, et reproduits dans l'édition des *Œuvres oratoires*, par Migne. *Orateurs sacrés*, Paris, 1856, t. LXXVII.

Notice en tête de l'Oraison funèbre de Louis XVIII, roi de France, dans *Oraisons funèbres*, Paris, 1820, t. IV, et des *Œuvres complètes*, édit. Migne; *L'ami de la religion et du roi*, *passim*, voir les *Tables générales* de 1824 et de 1834, au mot *Frayssinous*, et surtout la Notice par Henrion, contenue dans le t. CXII (1842); baron Henrion, *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis*, 2 in-8°, Paris, 1844; Colombet, *Étude sur Frayssinous*, Lyon, 1853; A. Nettement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, Paris, 1858, t. I, p. 155-170; Gaussens, *Éloge*, dans *Éloges, oraisons funèbres et discours*, Bordeaux, 1878, t. I, p. 201-224; G. de Grandmaison, *La Congrégation*, Paris, 1889; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. II, p. 135-139, 591; t. III, p. 253-256; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. v, col. 1159-1160.

J. DUTILLEUL.

FREHER Romuald, théologien allemand du XVIII^e siècle et bénédictin de l'abbaye d'Etal en Bavière. On a de lui : *Fides divina in suis principiis intrinsecis et extrinsecis examinata*, in-4°, Augsbourg, 1719.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 345; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 646.

B. HEURTEBIZE.

FREIDENPICHEL Ambroise, théologien allemand, né à Oberndorf en février 1679, mort le 22 décembre 1729. Religieux bénédictin de l'abbaye de Garstein, il fut envoyé à l'université de Salzbourg où, après avoir reçu le bonnet de docteur *in utroque jure*, il enseigna la philosophie. Élu abbé du monastère de Garstein en 1715, il s'attira l'affection de l'empereur Charles VI qui le combla d'honneurs et de bienfaits. On a de lui : *Usus theoretico-practicus distinctionum philosophicarum*, in-4°, Salzbourg, 1707; *Integra philosophia thomistica secundum causas in tabulis compendiose depicta*, in-4°, Salzbourg, 1708; *Vita et mors*, in-fol., Salzbourg, 1711.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 302; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 345; *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner Orden*, 1882, 3^e livr., p. 24.

B. HEURTEBIZE.

FREIRE Antoine, religieux augustin, né à Beja, en Portugal, prononça ses vœux à Lisbonne, le 16 janvier 1585, et enseigna la théologie dans les collèges d'Évora, Coïmbre et Lisbonne. Sa mort eut lieu dans cette dernière ville, le 2 septembre 1634. On a de lui : 1^o *Thesouro espirital com seu commentario theologico*, Lisbonne, 1624; 2^o *Manuel dos Evangelhos em versao paraphrastica, e meditações*, Lisbonne, 1626; 3^o *Preliudios theologicos*, inédit.

Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana*, Lisbonne, 1741, t. I, p. 282, 283; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 370, 371; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 119; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1859, t. II, p. 392, 393; Moral, *Catálogo de escritores agustinos españoles*, dans *La Ciudad de Dios*, 1903, t. LXII, p. 487, 488.

A. PALMIERI.

FREPPEL Charles-Émile, né à Obernai (Bas-Rhin), le 1^{er} juin 1827, commença ses études littéraires au collège communal de sa ville natale et les acheva au petit séminaire de Strasbourg. En 1844, il entra au grand séminaire et, le 7 juin 1848, il reçut le sous-diaconat. Il fut nommé professeur d'histoire au petit séminaire. Il fut ordonné prêtre le 23 novembre 1849. Deux lettres, qu'il adressa à Bonnetty contre le traditionalisme et qui furent publiées dans les *Annales de philosophie chrétienne*, attirèrent sur lui, par l'intermédiaire de l'abbé Cruice, l'attention de l'archevêque de Paris, qui le nomma, en 1850, professeur de philosophie au séminaire des Carmes. Mais Mgr Ræss, évêque de Strasbourg, le plaça, l'année suivante, à la tête du collège de Saint-Arbogaste. Nommé vicaire en 1852, il demanda et obtint son *exeat*. Il fut reçu le troisième au concours institué pour la nomination des chapelains de Sainte-Geneviève au Panthéon, à Paris, et pendant trois années, il fit à la jeunesse des écoles des conférences religieuses sur la divinité de Jésus-Christ, qui furent publiées après sa mort : *Cours d'instruction religieuse. Conférences de Sainte-Geneviève, prêchées devant la jeunesse des écoles*, 2 in-8°, Paris, 1893; 2^e édit., 1898. Il prêchait aussi l'avent et le carême dans les principales paroisses de la capitale. Vingt-sept de ses discours ou panégyriques, dont quelques-uns avaient déjà été publiés à part, furent réunis en 2 in-8°, Paris, 1869. En 1854, il passa brillamment le doctorat en théologie en Sorbonne, et fut nommé, l'année suivante, professeur suppléant d'éloquence sacrée à la faculté de théologie. Il devint titulaire de cette chaire en 1858. Le sujet de son cours fut l'histoire de l'éloquence sacrée depuis les apôtres jusqu'à Bossuet. Il commença par la fin de son programme. Mais ses premières leçons : *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII^e siècle*, 2 in-8°, ne parurent qu'en 1893, après sa mort. Dans l'année scolaire 1857-1858, il remonta

aux débuts de son sujet, et il publia successivement ses leçons : *Les Pères apostoliques et leur époque*, Paris, 1859; 4^e édit., 1888; *Les apologistes chrétiens au II^e siècle*, 2 in-8°, Paris, 1860; le t. I^{er} est consacré à saint Justin et le t. II à Tatien, Hermias, Athénagore, Théophile d'Antioche et Méliton de Sardes; *Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1861; *Tertullien*, 2 in-8°, Paris, 1864; *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1865; *Saint Cyprien et l'Église d'Afrique au III^e siècle*, Paris, 1865; *Origène*, 2 in-8°, Paris, 1868. Plusieurs de ces volumes ont eu des rééditions. On publia après la mort de l'auteur : *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris, 1893. En 1862, l'abbé Freppel prêcha le carême aux Tuileries sur la vie chrétienne : *Sermons sur la vie chrétienne*, Paris, 1862. En 1863, il publia : *Examen critique de la Vie de Jésus de M. Renan*, qui a eu quinze éditions; et en 1866, *Examen critique des Apôtres de M. Renan*. Ces deux brochures sont reproduites en tête des *Œuvres polémiques*, Paris, 1874, t. I. En 1867, l'abbé Freppel devint doyen des chapelains de Sainte-Geneviève. Pie IX le nomma, le 11 janvier 1869, théologien du concile du Vatican et il fut consultant de la commission pour les réguliers (14 février 1869) et de la commission politico-ecclésiastique (23 mars 1869). Nommé évêque d'Angers par décret impérial du 27 décembre de la même année, il fut sacré à Rome, le 18 août 1870, et le 24 du même mois, il entra au concile comme membre actif. Il assista à la III^e session (24 avril 1870), à laquelle fut promulguée la constitution *Dei Filius*. Il prononça deux discours, le 14 juin, sur le c. III, de *Ecclesia*, et le 2 juillet sur le c. IV. Il avait signé, le 22 avril précédent, le *postulatum* demandant la discussion immédiate du schéma sur l'infailibilité pontificale. Un mémoire de sa main sur la primauté et l'infailibilité du pape, d'après les récents conciles provinciaux de France, parut alors à Turin. Au mois de juillet, il signa la protestation contre la publication des brochures : *Ce qui se passe au concile*; *La dernière heure*, et le 18 du même mois, il assista à la IV^e session, où fut promulguée la constitution *Pastor æternus*. Voir *Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. VII, col. 1050, 1054, 1057, 267, 752, 756, 978, 1752, 495. A la dissolution du concile, il vint gouverner son diocèse. Parmi les actes de son administration épiscopale, signalons spécialement l'institution de l'université catholique d'Angers, en 1875, avec quatre facultés. Le 6 juin 1880, il fut élu député de Brest et il conserva ce mandat législatif jusqu'à sa mort. Il intervint souvent à la Chambre pour soutenir et défendre les droits de l'Église, qui étaient attaqués et violés. Ses discours et ses brochures ont été réunis dans ses *Œuvres polémiques*, qui forment dix séries, in-8° et in-12, Paris, 1874-1888 (chez Palmé); in-12, Paris, 1894 (chez Téqui). La plupart concernent des questions ecclésiastiques et ont eu beaucoup d'actualité. Mgr Freppel mourut à Angers, le 22 décembre 1891. Ses *Œuvres* comprennent 12 in-8°, dont les trois premiers sont intitulés : *Discours*, *Panegyriques*, et les neuf autres : *Œuvres pastorales et oratoires*, Paris, 1880-1894; elles ont eu plusieurs éditions. Des *Sermons inédits, œuvre posthume*, forment encore 2 in-8°, Paris, 1895. Une brochure : *La Révolution française, à propos du centenaire de 1889*, a eu trente éditions.

Riehl, *Mgr Freppel en Alsace et à Paris*, Angers, 1882; A. Lebleu, *Vingt-cinq ans de Sorbonne et de Collège de France*, Paris, 1884, p. 328-343; Ricard, *Mgr Freppel, évêque d'Angers*, in-12, Paris, 1892; A. Crosnier, *Mgr Freppel, évêque d'Angers*, dans G. Bertrin, *Les grandes figures catholiques du temps présent*, Paris, 1895, p. 300-366, et dans A. Crosnier, *Hommes et choses d'Église*, Paris, 1912, p. 159-175; Ét. Cornut, *Mgr Freppel d'après des documents authentiques*

et inédits, Paris, 1893; Lesur et Bournand, *Un grand évêque, Mgr Freppel*, Paris, 1893; V. Davin, *Charles-Émile Freppel*, Paris, 1893; Charpentier, *Mgr Freppel*, Angers, 1903; A. Pavie, *Mgr Freppel*, Paris, 1906; *L'épiscopat français au XIX^e siècle*, in-4°, Paris, 1907, p. 53-55; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1913, t. V b, col. 1824-1826; Tartelin, *Mgr Freppel*, n. 184 des *Contemporains*, Paris, 1896.

E. MANGENOT.

I. FRÈRES DU LIBRE ESPRIT. — I. La secte du nouvel esprit en Souabe au XIII^e siècle. II. La filiation et l'unité des frères du libre esprit. III. La suite de l'histoire des frères du libre esprit.

I. LA SECTE DU NOUVEL ESPRIT EN SOUABE AU XIII^e SIÈCLE. — Les origines des frères du libre esprit sont obscures et il s'en faut que la suite de leur histoire apparaisse en pleine lumière. Pour jeter quelque clarté sur ces questions, il sera utile d'aller droit tout d'abord à des données incontestables.

Une liste de 97 propositions se trouve dans le pseudo-Rainier ou anonyme de Passau, sous ce titre : *Compilatio de novo spiritu*; dans un manuscrit de Munich leur sont annexées 24 autres propositions, qui concordent parfaitement avec elles. Cf. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 461-471. Pour la première fois nous est révélée l'existence d'une secte de l'esprit. Preger, *op. cit.*, p. 173, soupçonna que cette liste avait été dressée par Albert le Grand. La découverte d'un manuscrit de la bibliothèque de Mayence a confirmé cette hypothèse. Nous y lisons que la compilation est l'œuvre d'Albert le Grand, et que l'hérésie fut découverte à Ries (*Retia*), diocèse d'Augsbourg. Si les mots : *hæc est determinatio magistri Alberti quondam Ratisponensis episcopi* signifient qu'Albert rédigea ces articles après avoir été évêque de Ratisbonne, il faut les placer entre 1262, date de sa renonciation à l'épiscopat, et 1280, date de sa mort, plus près, semble-t-il, de la première date que de la seconde. Si, comme il est plus probable, ils signifient que le copiste les transcrit après la mort d'Albert le Grand, mais qu'ils datent du temps où Albert était évêque de Ratisbonne, ils se placent entre 1260 et 1262. R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, Paris, 1905, p. 117, les met entre les années 1259 et 1262.

La secte professait un panthéisme effréné, destructif de toute religion et de toute morale. Elle soutenait que l'âme est tirée de la substance de Dieu, donc éternelle (prop. 7, 95, 96), que toute créature est Dieu (76, 77, 103), que l'homme peut devenir Dieu, l'égal de Dieu (13, 14, 25, 27, 36, 37), Dieu véritable et non seulement Dieu par adoption (29, 84). L'homme uni à Dieu peut l'emporter sur la sainte Vierge (31, 70, 74, 93), à plus forte raison sur les saints, et n'est pas tenu à vénérer les saints (22, 39, 105). Il est l'égal du Christ (23, 65, 85), digne de vénération comme lui (28, 51, 109, 120), et même supérieur à lui (58, 98). Le Christ n'a pas souffert dans sa passion (59, 67, 91, 99, 118); la divinité s'est séparée de son corps (47); il n'est pas ressuscité (48). Les hommes non plus ne ressusciteront pas (40, 107); il n'y a ni enfer ni purgatoire (46, 102). Il n'y a ni anges ni démons, mais les anges sont les vertus et les démons sont les vices (45, 62, 101); il n'y a donc pas à parler de la chute des anges (60, cf. 75, 104) ni des tentations diaboliques (82). Égal de Dieu, l'homme uni à Dieu n'a pas besoin de lui (11) et n'est pas obligé de le révéler (105). Dieu agit en lui, avec lui, par lui (15, 49, 56). Tout ce qu'il fait, Dieu l'a prédéterminé (66, 117). L'homme uni à Dieu est impeccable (21, 24, 94, 100); il peut commettre sans péché l'acte du péché mortel (6), le péché n'est pas péché, et il n'y a, à strictement parler, ni péché ni vertu, mais cela seul est péché qui est estimé tel (55, 61, 75, 85, 117). Cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1899, p. 62-63. La con-

clusion de ces doctrines, c'est d'abord que l'homme uni à Dieu n'a que faire de l'Église. Hérétique, il est dans la bonne voie (20). Il n'a pas besoin du prêtre (16; cf. 3, 17, 116), spécialement pour la rémission des péchés, car il ne doit pas songer aux péchés commis (87), ni s'en repentir (119), ni confesser les péchés mortels à un prêtre, sous peine de péché (41, 50, 64, 79), mais simplement les avouer à un homme de bien ou dire dans le secret devant Dieu : « J'ai péché » (108, 115); cela étant, il est clair que la confession des péchés véniels n'est pas nécessaire (9). L'homme uni à Dieu n'a cure des fêtes de l'Église (32) et des préceptes du jeûne et de l'abstinence (41, 50, 52, 105, 114). Il voit un obstacle à la perfection dans les œuvres de mortification (110) et la prière (44, 50). Il ne fait pas les prières promises (4, 34); il n'offre pas des suffrages pour les morts (8), pas même pour ses parents, et il ne s'afflige pas de la perte de son père et de sa mère (68). Autant que vis-à-vis de ceux de l'Église il est libre vis-à-vis des commandements de Dieu (83); admis à l'embrassement de la divinité, il a le pouvoir de faire ce qui lui plaît (72), et il est meilleur de parvenir à cet état de perfection que de fonder cent monastères (73). Le mensonge est licite (4, 38, 69). Prendre le bien d'autrui est légitime (43, 92, 113). Le travail est condamné (111). Les plaisirs inférieurs du corps ne souillent pas l'âme du juste (63, cf. 97), la fornication n'est pas répréhensible (53, 81), et tout homme uni à Dieu peut assouvir audacieusement la convoitise de la chair de toute manière (106). L'homme uni à Dieu a toute liberté : la liberté mauvaise, le repos et la satisfaction corporelle préparent en l'homme une demeure à l'Esprit-Saint (121). Naturellement la secte se cache et dogmatise dans le mystère (1, 35, 71). Elle se prétend en possession de la vérité (88). Il semble qu'elle admette une initiation graduelle, et que la liste des propositions, avec ses redites, ses confusions, ses contradictions apparentes, présente pêle-mêle les divers degrés d'enseignement correspondant aux catégories différentes des initiés. Ainsi « nous lisons (44) que l'homme uni à Dieu ne doit ni jeûner ni prier; quelques lignes plus bas (52), il nous est dit qu'il est permis d'apporter des adoucissements aux jeûnes prescrits par l'Église; évidemment la seconde règle est pour les nouveaux venus, à qui l'on ne veut pas encore montrer que le chemin où ils s'engagent les mène si loin de l'orthodoxie. Il en est de même pour la confession : une proposition (9) établit qu'il n'est pas nécessaire de confesser les fautes vénielles, l'autre que l'homme uni à Dieu ne doit pas confesser même ses péchés mortels. La première est une préparation et n'est imposée qu'aux néophytes. » Le mauvais ordre où apparaissent les propositions prouve qu'elles sont « plutôt le résultat d'interrogations, d'enquêtes, d'aveux et de dépositions que le résumé d'un traité dogmatique; » ce serait une sorte de formulaire inquisitorial constitué par Albert le Grand au hasard des questions et des réponses. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, p. 56, 58, 59.

II. LA FILIATION ET L'UNITÉ DES FRÈRES DU LIBRE ESPRIT. — Sous le nom de secte des frères du libre esprit (*secta spiritus libertatis, liberi spiritus, de novo spiritu, de alto spiritu*), les anciens hérésiologues et la plupart des historiens modernes ont désigné une secte unique se propageant pendant des siècles, livrant d'une génération à l'autre un crédo substantiellement identique, dont le fond serait, au point de vue métaphysique, le panthéisme et, dans la pratique, une « liberté d'esprit » aboutissant, au moins dans l'ensemble, à des doctrines immorales et antisociales. La secte se montre au grand jour de l'histoire, en Souabe, dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Il est possible de fixer sa généalogie. Elle procède directement des ortliubiens

(voir ce mot), dont le chef, Ortlieb de Strasbourg, fut condamné par Innocent III. Les ortliubiens viennent des amalriciens, lesquels se rattachaient à Amaury de Bène dont ils avaient développé les doctrines, voir t. I, col. 937-939, et à Jean Scot Ériugène de qui se réclamait Amaury. Voir t. V, col. 431. Par delà Ériugène, la secte remonte au néoplatonisme. Avec les hérétiques de Souabe, elle cesse d'être désignée par un nom d'homme pour l'être par le plus essentiel de ses principes; ses adeptes s'intituleront désormais frères du nouvel esprit et bientôt frères du libre esprit. « C'est probablement de la Souabe que partent dans toutes les directions les missionnaires qui courent à la conquête ou plutôt à la « libération » des âmes. » Ils pullulent, au XIV^e siècle, en Allemagne et surtout dans les pays rhénans; ils se montrent dans les Pays-Bas et au nord de la France : béghards et béguines hétérodoxes, turlupins, hommes de l'intelligence, autant de synonymes, divers selon les temps et les lieux, de frères et sœurs du libre esprit. Au XV^e siècle, les traces de l'hérésie sont plus difficiles à saisir. Son travail souterrain nous échappe. Mais le libre esprit a sa part dans les mouvements populaires qui, à partir du milieu du siècle, troublent l'Allemagne et qui ont fini par la grande convulsion de 1525. La secte renaît au commencement du XVI^e siècle. Beaucoup d'anabaptistes et des membres de sectes protestantes des Pays-Bas, d'Angleterre, de France, sont ses « héritiers directs ». R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, p. 115-122, 136-141. Cette thèse est, avec des nuances, celle de C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 470-481, 514-537; C. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 177-178, 225-228, 306-308; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875; H. C. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1901, t. II, p. 379-388, 419-452, 485-487; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, p. 2, 52, 73, 131-132; cf. T. Ruyssen, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, janvier 1901, p. 103; A. Auger, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, juillet 1901, p. 608-609, etc. Les tenants de cette opinion s'accordent à admettre l'unité de la secte du libre esprit, quittes à diverger dans l'appréciation des différences qui existent entre ses formes multiples.

Cette manière de voir n'est plus maintenant aussi générale. En premier lieu, on a refusé de rapprocher de la sorte les ortliubiens et les frères du libre esprit. W. Preger, *Geschichte der Mystik im Mittelalter*, t. I, p. 195, a expliqué l'ortliubianisme par des influences cathares. K. Müller, *Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV^e Jahrhunderts*, Gotha, 1886, p. 130-132, 166-172; cf. P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIV^e siècle*, Paris, 1903, p. 158-160, note, en a fait une secte vaudoise. H. Delacroix n'a pas adopté ces conclusions. Il ne conteste pas les analogies qui existent entre la morale des cathares, d'une part, et, d'autre part, des vaudois, et celle des ortliubiens. Mais il estime que « les principes nettement panthéistes des ortliubiens les rattachent à la doctrine du libre esprit. » On a, pour les distinguer des frères du libre esprit, tiré un argument de leur ascétisme; mais, remarque-t-il ingénieusement, c'est un fait que souvent « la même théorie donne naissance à des pratiques opposées, » et « ni l'ascétisme ni son contraire ne découlent nécessairement des principes panthéistes. La liberté en Dieu peut être conçue aussi bien comme l'affranchissement de tout désir que comme le droit de laisser en le cœur affluer tout le désir. » Aussi est-il d'avis que la différence des principes moraux des ortliubiens et des frères

du libre esprit « en fait deux variétés d'une même espèce et non pas deux espèces irréductibles. » *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, p. 69, note, 70, note, 94-95, 73; cf. p. 131-132. Un débat de ce genre est sans issue, à moins que la découverte de textes nouveaux ne le termine. S. M. Deutsch, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1904, t. xiv, p. 501, observe justement que, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de se prononcer en toute sécurité sur les ortliens. En tout cas, le panthéisme qu'ils ont en commun avec les frères du libre esprit, le principe de la docilité de l'homme aux réponses de l'esprit en lui que les frères du libre esprit admettent comme eux, cf. la 78^e prop. du formulaire d'Albert le Grand, Preger, *Geschichte der Mystik*, t. I, p. 468, ne doivent pas faire oublier les différences considérables qui séparent ortliens et frères du libre esprit. Et, s'il y a chez les uns et chez les autres des doctrines identiques, rien n'établit qu'elles soient dues à une action directe des ortliens sur les frères du libre esprit. Ce n'est pas seulement entre les frères du libre esprit et les ortliens qu'on a nié toute filiation proprement dite, c'est encore entre les frères du libre esprit et les amalriciens, et c'est même entre les diverses manifestations du mysticisme panthéiste et quêtiste du moyen âge englobées sous l'appellation de frères du libre esprit. Il a paru que la tentative de décrire le développement historique et l'organisation d'une seule secte panthéiste au moyen âge doive être abandonnée : les documents nous font connaître des groupes de mystiques hérétiques et une série de représentants isolés du panthéisme dont les doctrines offrent de tels contrastes qu'il est impossible de les ramener à l'unité. Cf. H. Haupt, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 467-468, 471. Quant au point de départ véritable de cette mystique panthéistico-quêtiste, il faut, d'après Haupt, le chercher dans les cercles des béghards et des béguines. Dans leurs maisons de la Haute-Allemagne et dans les cloîtres de femmes des deux grands ordres mendiants, il y eut une poussée presque épidémique vers les états de vision et d'extase, dans la première moitié du XIII^e siècle; des esprits passionnés et manquant de la culture intellectuelle des écoles étaient exposés à mal entendre la mystique aréopagite-victorine et ses vues sur la prise de Dieu par le moyen de la contemplation et à les déformer en un panthéisme grossier. Là où Richard de Saint-Victor dit, *De gratia contemplationis* (et non *De præparatione animi ad contemplationem*), I, II, c. XIII, P. L., t. cxcvi, col. 91 : *hic primum animus antiquum dignitatem recuperat et ingenitum propriæ libertatis honorem sibi vindicat*, des mystiques extravagants pouvaient se laisser tromper et trouver l'occasion de formuler la doctrine hétérodoxe de la liberté de l'esprit. La place que la contemplation et l'union avec Dieu occupent dans les propositions des panthéistes souabes montre que nous avons à considérer en eux non pas, comme le suppose H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. II, p. 241, une secte réformatrice, « les révolutionnaires de l'*Aufklärung*, » mais un sauvage rejeton de la mystique monacale des victorins.

Ceux-là mêmes qui n'accepteront pas cette thèse de Haupt admettront volontiers qu'elle mérite l'examen. Cette circonstance que la doctrine des trois âges, fondamentale dans l'amalricanisme, voir t. I, col. 938, est absente du système des panthéistes souabes empêche d'affirmer à coup sûr que ces panthéistes dépendent directement des disciples d'Amaury de Bène. Nous savons que les maisons des béghards et des béguines furent le foyer principal de l'hérésie du libre esprit, et aussi qu'il y eut, au XIII^e siècle et au XIV^e, en Allemagne, spécialement en Souabe, en même temps qu'une

floraison de la plus pure mystique, une fermentation de mysticisme malsain; il est possible que la mystique victorine, mal comprise par des esprits ignorants et dépourvus d'équilibre, ait donné naissance, dans le milieu mi-monastique mi-laïque des béghards et des béguines, aux aberrations qui nous sont connues par le catalogue d'Albert le Grand. Mais cette hypothèse, si séduisante soit-elle, n'est qu'une hypothèse. Jusqu'à meilleur informé, mieux vaut avouer tout simplement que les origines des frères du libre esprit nous échappent. À défaut d'une filiation proprement dite qu'il est impossible de constater, disons qu'on peut les rattacher logiquement aux ortliens en ce qu'ils professent le même panthéisme qu'eux, surtout aux amalriciens en ce que, à l'instar de ces derniers, ils tirent de leur panthéisme les conséquences les plus immorales, et encore, d'après L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 81, à ces hérétiques, généralement classés parmi les cathares, qui furent brûlés à Cologne en 1163, et qui disaient que tout est pur aux purs et que, étant pleins du Saint-Esprit, ils ne pouvaient pécher. La suite de l'histoire des frères du libre esprit, à partir de leur apparition en Souabe, est moins obscure que les commencements, quoique les documents soient rares et parfois troubles. Il est vrai qu'entre nombre d'individualités ou de groupes, qu'on a coutume de réunir sous le nom de frères du libre esprit, il y a des différences doctrinales si importantes que l'unité de la secte en est ébranlée. Il sera permis cependant de parler des frères du libre esprit comme d'une secte unique, dans un sens large : sous cette désignation se rangent tous les hérétiques, en dépit de leurs divergences sur d'autres points, qui ont fait profession de mysticisme panthéiste, quêtiste, illuministe, et qui en ont déduit la théorie de la liberté de l'esprit entendue comme la légitimation de doctrines immorales ou antisociales.

III. LA SUITE DE L'HISTOIRE DES FRÈRES DU LIBRE ESPRIT. — Faut-il reconnaître des frères du libre esprit, ou des apostoliques, ou des fraticelles, dans les hérétiques condamnés par Boniface VIII, le 1^{er} août 1296? Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1269, n. 34. Ce n'est pas clair. Ange de Clareno, *Historia tribulationum*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 130, raconte qu'Hubertin de Casale, sur l'ordre du pape ou du légat pontifical, travailla, vers 1301, à la répression de l'hérésie de la liberté de l'esprit dans la province de la Toscane, de la vallée de Spolète et de la Marche d'Ancone, « ce qu'avant lui aucun inquisiteur n'avait osé entreprendre. » Clareno fait remonter l'origine de cette hérésie à Amaury de Bène, et mentionne les fondateurs des apostoliques, Segarelli et Dulcin, comme les propagateurs de ces fausses doctrines. Le témoignage de Clareno est souvent sujet à caution en ce qui regarde cette période de la vie d'Hubertin; il était alors en Orient, et il n'écrivit l'*Historia tribulationum* qu'une trentaine d'années plus tard. Cf. F. Callaey, *Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 50-51. On peut se demander s'il n'y a pas quelque confusion dans le rapprochement entre les apostoliques et la secte du libre esprit. Une bulle de Clément V à l'évêque de Crémone, du 1^{er} avril 1311, l'invite à réprimer des hérétiques de cette même vallée de Spolète et des régions voisines, qui *novam sectam novumque ritum... quem libertatis spiritum nominant, hoc est ut quidquid eis libet liceat, assumpserunt*. Le pape déclare qu'ils contristent le Saint-Esprit, et ajoute : *cur carnis illecebras sub Spiritus regimine palliant, quas constat in eodem Spiritu condemnari*? Cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1311, n. 66. Cette fois, nous avons quelques données sur la secte du libre esprit; si le pape, qui ne détaille pas ses doctrines, ne dit pas qu'elle soit panthéiste, il nous

apprend du moins qu'elle revendique le droit de faire tout ce qui plaît, et cela sous le prétexte de l'action du Saint-Esprit. Peu de temps après, au concile de Vienne, Clément V condamnait les béghards et les béguines hétérodoxes, la principale branche des frères du libre esprit. Voir t. II, col. 528-535. Leurs huit erreurs, telles que le concile les énumère, ne sont guère qu'une réédition abrégée des 97 propositions du formulaire d'Albert le Grand. La lutte de l'Église contre le béghardisme remplit le XIV^e siècle et se prolongea au commencement du XV^e.

Répandue en Allemagne, dans les Pays-Bas, en France, en Italie, se maintenant pendant plusieurs générations, en contact avec des hérésies qu'elle influença et qui l'influencèrent, l'hérésie du libre esprit eut des variantes sans fin. Son histoire en devient parfois difficile à suivre. Ce qui l'embrouille également, c'est que, après le commencement du XIV^e siècle, l'étiquette « secte de l'esprit de liberté » se trouve appliquée aux cercles hérétiques les plus différents chez qui l'on suppose le dédain ou la décomposition de la loi morale. Tantôt les béghards allèrent aux extrêmes, par exemple, avec ce Jean Hartmann qu'interrogea, à Erfurt, en 1367, le célèbre inquisiteur Walter Kerling. Cf. I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 384-389. Tantôt, au contraire, ils adoucissent leurs affirmations. Ceux contre lesquels l'inquisiteur Wasmod de Hombourg composa, entre 1395 et 1404, un traité qui a été publié par H. Haupt, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1885, t. VII, p. 567-576, ressemblent plus à des vaudois qu'aux béghards primitifs. De même, les lollards avaient été d'abord confondus avec les béghards par l'usage populaire. Quand les béghards tombèrent dans l'hétérodoxie, on continua à identifier lollards et béghards. A la fin du XIV^e siècle, on appelait béghards, lollards et béguines (*swestrones*, de *Schwester* = sœur) des fraticelles d'Allemagne. Cf. une bulle de Boniface IX, du 31 janvier 1395, dans Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 381-383; en rapprocher le document publié par Döllinger, *op. cit.*, p. 406-416. A la même date, en Angleterre, lollard était synonyme de wiclyfiste. Cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1392, n. 8; an. 1395, n. 18; an. 1396, n. 9. Il y eut compénétration entre les frères du libre esprit et les apostoliques, cf. F. Tocco, *Studii francescani*, Naples, 1909, p. 233, les fraticelles (voir ce mot) et les flagellants, cf. H. C. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, t. II, p. 461, 488, et, si Lea, *op. cit.*, p. 428, paraît commettre une inexactitude en faisant des luciférains « une des branches de la secte » du libre esprit, une action de cette secte sur les luciférains est vraisemblable.

Des frères du libre esprit voulurent tirer à eux les doctrines du grand mystique Eckart. Le « sauvage » qui, dans *Le livre de la vérité* du B. Suso, représente les béghards allègue, à plusieurs reprises, l'autorité du « maître », c'est-à-dire d'Eckart, à l'appui de sa doctrine de la pure liberté. Cf. Suso, *Opera*, édit. L. Surius, Cologne, 1588, p. 296-300; trad. G. Thiriot, Paris, 1899, t. II, p. 254-261. C. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au XIV^e siècle*, Paris, 1847, p. 21, regarde comme « hors de doute la connexion de maître Eckart avec la secte des frères du libre esprit, » et admet que maître Eckart « voulait transplanter leurs doctrines sur le sol de l'Église, en réunissant en un système spéculatif leurs idées populaires et peu cohérentes entre elles. » P.-E. Puyol, *L'auteur du livre De imitatione Christi. I. La contestation*, Paris, 1899, p. 375, 376, va jusqu'à attribuer aux frères du libre esprit une action non seulement sur Eckart, mais sur la « spiritualité allemande », désignant par là « le mouvement de piété qui s'est fait sentir, au XIV^e et au commencement du

XV^e siècle, de Bâle aux Pays-Bas, dans la région qui avoisine les bords du Rhin, » et que dirigeant, avec Eckart, Taulère, Suso et le groupe des « amis de Dieu ». Le B. Jean de Ruysbroeck, à son tour, a été suspect. Gerson, *Epistola super tertia parte libri Ruysbroeck De ornatu spiritualium nuptiarum*, dans *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 463, croit qu'il était de la secte des béghards et, peu au courant de la chronologie, suppose que la décrétale de Clément V au concile de Vienne contre les béghards, voir t. II, col. 532, a pu être dirigée contre lui. Toute cette thèse est inadmissible. Dans son fond, le mysticisme d'Eckart, et, à plus forte raison, celui de son école ne sont point panthéistes. Voir t. IV, col. 2071-2073. Eckart s'est égaré en divers passages. Suso l'a reconnu, lui qui, dans *Le livre de la vérité*, ne veut pas, selon la remarque de son traducteur G. Thiriot, *op. cit.*, p. 261-262, note, être « entièrement l'avocat d'Eckart comme certains l'ont prétendu, il ne veut pas non plus le laver de tout reproche d'hétérodoxie, il veut simplement montrer que, si ce maître s'est trompé dans quelques endroits, dans d'autres il a eu une doctrine parfaitement orthodoxe, qu'il est impossible de le justifier en toute chose, mais que cependant sa doctrine n'a jamais été absolument celle des béghards. » Suso repousse, pour son compte, la « sauvagerie » des frères du libre esprit. Taulère la rejette, *Serm.*, II, in *1^a dominica quadragesimæ*, dans D. Joannis Thauleri sermones, édit. L. Surius, Cologne, 1603, p. 148-152; trad. C. Sainte-Fol, Paris, 1855, t. I, p. 289-295. Cf. Blosius (Louis de Blois), *Apologia pro D. Joanne Thaulero adversus D. Joannem Eckium*, c. III, dans *Opera*, Anvers, 1632, p. 345-347. Dans *Le livre des deux hommes*, Rulmann Merswin signale les doctrines de la secte comme un obstacle au développement de la vie spirituelle. Loin de pactiser avec les faux hommes libres, les « amis de Dieu » sont leurs « pires adversaires », et « ne cessent de dénoncer leurs égarements. » R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, p. 146-147. Ruysbroeck s'occupe souvent d'eux, spécialement dans *L'ornement des noces spirituelles*, I, c. LXXVI-LXXVII, trad. M. Maeterlinck, nouv. édit., Bruxelles, 1908, p. 313-320, proteste contre leur engance « ennemie la plus dommageable », stigmatise leur « vie inique, pleine d'erreurs spirituelles et de perversités, » et, ayant indiqué des différences entre eux, conclut : « Mais tous sont pervers, et les pires méchants qui soient, et il faut les fuir autant que l'ennemi infernal, » p. 313, 317. Cf. A. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, Louvain, 1892, p. IX-X, 102-115, 146.

Le franciscain Alvarez Pelayo (*Pelagius*), *De planctu Ecclesie* (terminé en 1332), c. LII, Venise, 1560, fol. 113, assure que l'erreur de la liberté de l'esprit était la plus commune et qu'elle avait séduit et pervertissait encore beaucoup de personnes. Mais rappelons-nous que Pelayo ne distingue suffisamment les béghards et les béguines hétérodoxes ni de ceux et de celles qui étaient orthodoxes ni des fraticelles et des apostoliques. Quoi qu'il en soit de la diffusion de la secte du libre esprit, les femmes eurent un rôle considérable dans sa propagation. La béguine Marguerite Porete, originaire du Hainaut, qui fut brûlée à Paris en 1310, avait composé, pour la répandre, un livre que Guy, évêque de Cambrai, condamna comme hérétique; elle avait continué de le distribuer après cette condamnation. Voir la sentence de l'inquisiteur Guillaume de Paris, dans H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 575-577 (non reproduite dans la traduction française). Au temps où Ruysbroeck était encore prêtre séculier, vers 1330, il y avait, à Bruxelles, une femme que l'on appelait la Bloermadinne : H. Pomerius (Hendrik van den Bo-

gaerde), *De origine monasterii Viridisvalli*, I, II, c. v, dans les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1885, t. iv, p. 286; trad. Cuyllits (en tête de la traduction du *Livre des douze béguines* de Ruysbroeck), Bruxelles, 1900, p. 37-38, dit que « cette femme, qui avait beaucoup écrit sur l'esprit de liberté » et l'infâme amour vénérien qu'elle appelait l'amour séraphique, était vénérée par de nombreux disciples comme l'inventrice d'une doctrine nouvelle; » Ruysbroeck montra le venin des écrits que, chaque année, elle lançait contre la foi catholique. Cf. P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis neerlandicæ*, Gand, 1896, t. II, p. 386-387. Le 27 mars 1373, Grégoire XI félicita le roi de France de l'appui qu'il prêtait à l'inquisition dans la répression d'une variété de béghards qu'on nommait les turlupins. Cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1373, n. 19. A Paris, la secte reconnaissait pour chef une femme, Jeanne Daubenton, qui fut brûlée en 1372. A la fin du xiv^e siècle, apparaît une nouvelle secte du libre esprit, les hommes de l'intelligence. Elle a deux fractions : l'une penche vers l'ascétisme; l'autre, de beaucoup plus considérable, tire du panthéisme les doctrines les plus immorales. Le fondateur de la secte, Gilles le Chantre, semble avoir été le disciple d'une femme, Marie de Valenciennes, laquelle avait composé, *incredibili pene subtilitate*, un livre où elle appliquait à l'homme *in via* et lié par l'observation des préceptes divins ce qui est vrai de l'amour de l'état béatifique, et en concluait que l'homme élevé ici-bas à l'éminence de la dilection divine, *sit secundum eam ab omni lege præceptorum solutus, adducens pro se illud ab apostolo sumptum* : « *Caritatem habet et fac quod vis*, » dit Gerson, *Tractatus de distinctione verarum visionum a falsis*, signum v, dans *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 588-589.

Au xv^e siècle, le même Gerson signale la persistance des turlupins, *Tractatus de examinatione doctrinarum*, part. II, consid. vi, t. I, p. 550, et des béghards hétérodoxes. *Tractatus contra hæresim de comunione laicorum sub utraque specie*, t. I, p. 523. Après le premier quart du siècle, il n'est plus guère question du libre esprit. S. Bernardin de Sienne, *Adventuale de inspirationibus*, *Serm.*, II, *De inspirationum discretionem*, dans *Opera*, édit. J. de la Haye, Paris, 1635, t. III, p. 167, 177, parle des ravages de l'erreur de la liberté d'esprit, et gémit : *Ah! Deus, quot simplices decipiuntur sub pallio spiritus!* Les textes de ce genre deviennent rares. R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, p. 136-140, suppose, non sans vraisemblance, que le libre esprit n'est pas étranger à ces poussées populaires de colère et de révolte qui troublent l'Allemagne dans la seconde moitié du xv^e siècle et conduisent aux horreurs de la révolution sociale (1525). Il est impossible, en effet, « que la secte du libre esprit se soit subitement tue au moment précis où les foules étaient le plus disposées à saisir son enseignement et à en tirer les applications extrêmes. » Par ailleurs, « n'est-il pas remarquable que tous ces mouvements populaires sont partis de la Souabe ou des régions voisines des Pays-Bas, c'est-à-dire de ce qui a été le pays d'élection du libre esprit? »

Aux approches de la Réforme, la secte reparait. Le grand prédicateur populaire Jean Geiler de Kaisersberg († 1510) met en garde, surtout dans ses sermons sur la *Stultifera navis* de Sébastien Brant, contre les faux interprètes de l'Écriture, qui rejettent les explications des docteurs de l'Église et ont la présomption d'entendre les saints Livres comme il leur plaît, « ainsi que le font, dit-il, les vaudois, ceux du libre esprit, les bohèmes et les autres hérétiques. » Aux partisans de ce libre esprit il reproche d'autres erreurs, qui sont déjà, en substance, tout le luthéranisme, vingt ans avant Luther, » et il les montre frayant les voies « à

celui qui sera le grand falsificateur, l'imposteur par excellence, et, quand celui-là paraîtra, ajoute-t-il, je crains qu'il ne trouve beaucoup d'adeptes parmi nous. Tout porte à croire que le moment de sa venue n'est pas bien éloigné. » Cf. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme. I. L'Allemagne à la fin du moyen âge*, trad. Paris, 1887, p. 585; P. Bernard, *Jean Geiler de Kaisersberg*, dans *Études*, Paris, 1910, t. CXXIV, p. 75-78. Ici le libre esprit se confond presque avec le libre examen. Il ne tarde pas à reparaitre avec sa double caractéristique, panthéiste et immorale ou antisociale. R. Allier, *op. cit.*, p. 141, observe que, parmi les anabaptistes, « beaucoup sont résolument panthéistes, et c'est dans le panthéisme qu'ils cherchent et qu'ils trouvent la justification de leurs égarements. L'illuminé d'Anvers qui, en 1525, va prêcher le libre esprit à Luther, David Joris qui est en Allemagne le principal prophète après les événements de Munster, Nicolas Frey qui promène en Alsace sa théorie de l'union libre, les adamites d'Amsterdam, les familistes des Pays-Bas et de l'Angleterre, Quintin, Bertrand des Moulins, Claude Parceval et Antoine Pocques, qui sont en France les premiers « libertins spirituels », sont les héritiers directs de la secte qui... a maintenu, à travers la seconde moitié du moyen âge, les doctrines et parfois les pratiques de l'anarchisme moral et social. » Tous ceux qui figurent dans cette énumération ne renouvellent pas au même degré la secte du libre esprit. Sur les familistes, voir *FAMILLE D'AMOUR*, t. v, col. 2070-2072. Voir encore *FRATICELLES*, sur les soi-disant fraticelles dont parle Florimond de Raemond, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, I, II, c. XVI, n. 6, Paris, 1655, p. 164 b, et qui sont de vrais sectaires du libre esprit. Chez tous — il y aurait aussi à mentionner les loistes d'Anvers, qui ont été récemment l'objet d'intéressantes études — elle renaît, « plus forte de tout le travail accompli, dans les cerveaux, avec son immonde cortège de mystiques et monstrueuses débauches. » H. Hauser, *Études sur la Réforme française*, Paris, 1909, p. 56.

A peu près éteintes avant la venue du protestantisme, ranimées au xvi^e siècle, les doctrines du libre esprit ne se montrent plus guère à dater de la fin de ce siècle. Ça et là, pourtant, elles se manifestent. Le quietisme de Molinos les ressuscite. De nos temps, en Russie, des sectes ont attiré l'attention qui sont des survivances ou des réapparitions du libre esprit. Cf. A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes. X. Les sectes excentriques. Les mystiques et les protestants indigènes*, dans la *Revue des deux mondes*, 1^{er} juin 1875, p. 586-631.

I. SOURCES. — Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1311, n. 63 (bulle de Clément V à l'évêque de Crémone), et *passim*; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 461-471 (les 121 propositions de la *Compilatio de novo spiritu*); F. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 130-132 (un passage de l'*Historia tribulationum* d'Ange de Clarendon sur la répression des frères du libre esprit par Hubert de Casale); F. Tocco, *Studi francescani*, Naples, 1909, p. 236-238 (sentence de l'inquisiteur de Florence, 31 octobre 1327, contre une adhérente de la secte du libre esprit); P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis neerlandicæ. Verzameling van stukken betreffende de pouselijke en bischoppelijke inquisitie in de Nederlanden*, Gand, 1889-1896, t. I-II. Voir, en outre, les sources indiquées à l'art. BÉGHARDS, t. II, col. 535, et aux articles consacrés aux sectes qui se rattachent à l'hérésie du libre esprit.

II. TRAVAUX. — D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venise, 1724, t. III, p. 426-432; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 420-424, 470-537; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, p. 172-173, 207-216; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au xvi^e siècle*, Paris, 1875;

H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1877, t. II, p. 240-249, 376-381; C. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 225-228, 306-308; H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages*, New York, 1888, t. II, p. 319-323, 350-377, 385-395, 401-414; t. III, p. 124-126; trad. S. Reinach, Paris, 1901-1902, t. II, p. 383-388, 419-452, 461-473, 481-496; t. III, p. 149-151; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893, p. 81-83, 118-124; R. Allier, *Les anarchistes du moyen âge*, dans la *Revue de Paris*, 15 août 1894; cet article remanié est devenu une leçon intitulée : *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, leçons professées à l'École des hautes études sociales, Paris, 1905, p. 109-153; H. Haupt, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 467-472; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1899, p. 52-134; P. Alphanéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903, p. 154-167; F. Tocco, *Due documenti intorno ai beghini d'Italia*, dans *Studi francescani*, Naples, 1909, p. 227-234; F. Callaey, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle. Étude sur Ubertain de Casale*, Louvain, 1911, p. 44-54, 145, 147, 180-181.

F. VERNET.

2. FRÈRES MINEURS. — I. Après une courte esquisse de la vie de saint François d'Assise, leur fondateur, II nous retracerons sommairement l'histoire de l'ordre des frères mineurs et de ses diverses branches. III. Nous jetterons un coup d'œil sur sa propagation dans le monde et ses missions. IV. pour terminer par un essai sur les auteurs ecclésiastiques de la grande famille franciscaine.

I. SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. — Appelé d'Assise, du nom de la ville où il avait vu le jour en 1182, saint François eut pour père un riche marchand drapier, Pierre, fils de Bernardone. Pica, sa mère, était, dit-on, provençale et elle apprit à son petit Jean, c'était le nom qu'il avait reçu au baptême, le « doux parler de France. » Charmé de l'entendre s'exprimer en cette langue, son père le surnomma François; il ne connut plus d'autre nom. Riche, ami du plaisir, ambitieux de gloire, le fils du marchand fraya avec les plus nobles de ses concitoyens qui l'avaient élu l'arbitre de leurs fêtes. Une vision, dont il ne comprit pas le sens, le porta à se mettre à la suite de Gautier de Brienne, qui guerroyait alors dans les Pouilles. La maladie le fit revenir sur ses pas et il reprit sa vie dissipée. Mais il sentait le vide de ces amusements et cherchait sa voie. Bientôt tout ce qui l'avait enthousiasmé lui devint odieux, il ne voulut plus que servir Dieu. Une parole mystérieuse, perçue pendant sa prière dans une chapelle délabrée, fut une première indication; chassé par son père qui ne pouvait s'expliquer son changement de vie, il se fit mendiant pour réparer des temples de pierre, symbole de la restauration qu'il devait accomplir dans l'Église du Christ. Il connaîtra enfin ce que Dieu veut de lui, en entendant lire l'Évangile à la messe du 24 février 1208. La pauvreté, dans ce qu'elle a de plus absolu, doit être son partage; il l'aimera comme une épouse et ne pourra plus vivre sans ressentir ses étreintes.

Des compagnons vinrent se joindre à lui; avec eux, il soignait les lépreux, se retirant dans une cabane abandonnée non loin de leur maladrerie. Quand ils furent douze, ils partirent pour Rome demander au pape Innocent III l'approbation de leur genre de vie, et ils ne l'obtinrent pas sans quelque difficulté (1209 ou 1210). Les disciples affluèrent; au bout de quelques années, ils étaient plusieurs milliers et s'étaient répandus par tout le monde. En 1212, une jeune fille des plus nobles d'Assise, Claire, veut, elle aussi, marcher à la suite de François; Agnès, sa sœur, vint la retrouver, d'autres se joignirent à elles et l'ordre des pauvres dames ou clarisses était fondé. Plus tard, il instituera le tiers-ordre pour ceux qui ne pouvaient quitter le monde pour le suivre (1219).

Comme il se sentait appelé par Dieu à travailler, au salut des âmes, rachetées par le sang du Calvaire, François ne croyait pas assez faire en prêchant aux fidèles; il voulut encore aller annoncer la bonne nouvelle aux Sarrasins, espérant aussi cueillir la palme du martyre et donner ainsi à celui qui est mort pour nous le suprême témoignage d'amour. Deux fois il dut revenir, arrêté sur son chemin; la troisième, voyant qu'il n'obtenait aucun des deux buts qu'il se proposait, il revint en Italie, où le rappelait d'ailleurs le trouble semé dans sa famille par des novateurs. Un martyre tout spécial lui était réservé. En 1224, il s'était retiré dans la solitude sur le mont Alverne; là, dans les jours de la fête de l'Exaltation de la sainte croix, il fut marqué dans sa chair des stigmates du Christ. Des souffrances sans nombre, morales et physiques, vinrent s'ajouter à celles que lui causaient ces plaies sacrées, et pendant deux ans sa vie ne fut plus qu'un douloureux martyre. Enfin l'heure arriva où Dieu allait couronner son serviteur. Au soir du 3 octobre 1226, il s'endormait en chantant sa sœur la mort, auprès de sa chère église de la Portioncule. Le 16 juillet 1228, Grégoire IX, qui comme cardinal avait été son ami, son conseiller et son protecteur, le canonisait solennellement à Assise. Sa fête est célébrée le 4 octobre, et celle de ses stigmates, le 17 septembre.

SOURCES. — La légende de saint François a été écrite aussitôt après sa canonisation par Thomas de Celano, qui, quelques années plus tard, vers 1246, compléta son premier travail, communément appelé *Legenda prima*, par une autre composition dite *Legenda secunda*. Il y ajouta ensuite le *Tractatus miraculorum*. La *Legenda 1^{re}* fut éditée dans les *Acta sanctorum*, 4 octobre, Anvers, 1768; Paris, 1886; elle fut rééditée par Rinaldi, conv., qui y ajouta la *Legenda 2^e*, Rome, 1806. Le chanoine Amoni republia les deux en plusieurs éditions, Assise, 1879; Rome, 1880, sans critique. Le *Tractatus miraculorum* fut publié pour la première fois par le P. Van Ortroy, S. J., dans les *Analecta bollandiana*, t. XVIII. Le chanoine anglican Rosedale, avec plus d'apparence que de réalité scientifique, réunit le tout dans son livre: *St. Francis of Assis according to Brother Thomas of Celano*, Londres, 1904. En 1906, parut à Rome : *S. Francisci Ass. vita et miracula additis opusculis liturgicis auctore Fr. Thoma de Celano* par les soins du P. Édouard d'Alençon, cap. Pour écrire la *Legenda 2^e*, Celano avait entre les mains des documents réunis par ordre du général et écrits par les compagnons du saint. La tradition, très combattue aujourd'hui, place parmi ces documents le recueil connu sous le nom de *Legenda trium sociorum*, éditée par les bollandistes, loc. cit.; Rinaldi, Pesaro, 1831; Amoni, Rome, 1880; Faloci Pulignani, Foligno, 1897; il manque toujours une édition vraiment critique de cette légende, car on ne peut donner ce nom à la *Leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi compagni pubblicata nella sua vera integrità* des PP. M. da Givizza et Th. Domenichelli, Rome, 1899. Une partie des récits des compagnons du saint se retrouve vraisemblablement dans le *Speculum perfectionis*, compilation du commencement du XIV^e siècle, publiée au XVI^e et rééditée, Paris, 1898, par Paul Sabatier, qui voudrait la faire admettre pour la plus ancienne légende de saint François. Afin de faire un tout de ces diverses compositions, saint Bonaventure écrivit en 1261 sa *Legenda major*, ainsi dite pour la distinguer de celle plus abrégée, *Legenda minor*, qu'il composa dans un but liturgique. Telles sont, avec le gracieux livre des *Fioretti*, bien qu'il ne soit pas rigoureusement historique, et le recueil *De conformitate vite B. Francisci ad vitam Domini Jesu de Barthélemy de Riniconico* de Pise (non pas Albizzi comme il a été dit ici, t. I, col. 687), les sources principales de l'histoire de saint François, où sont venus puiser tous ceux qui ont écrit des Vies du saint; leur étude critique a rempli ces quinze dernières années et il serait impossible de mentionner tout ce qui a été publié sur ce sujet. Consulter le *Répertoire de Bio-bibliographie* d'Ulysse Chevalier, Paris, 1905, où l'on trouve plus de dix colonnes consacrées à ces publications antérieures à cette dernière édition; les *Analecta bollandiana* peuvent aussi être consultés utilement. Parmi les Vies de saint François, nous nous bornerons à citer celles qui sont le plus lues : Candide Chalippe-

récollet, Paris, 1727, souvent rééditée, la meilleure au point de vue ascétique; Chavin de Malan, Paris, 1841; Léopold de Chérancé, cap., Paris, 1879; Le Monnier, Paris, 1889; Paul Sabatier, Paris, 1894, à l'Index; en italien, Nicolas Papini, conv., *Storia di S. Francesco*, Foligno, 1825; voir aussi ses *Notizie sicure*, *ibid.*, 1824; Louis Palomes, conv., *Storia di S. Francesco*, Palerme, 1873; Panfile de Magliano, obs., *Storia compendiosa di S. Francesco*, Rome, 1874; en allemand, Joseph Goerres, *Der hl. Franz von Assisi, ein Troubadour*, Strasbourg, 1826; Henri Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin, 1885; Bernard d'Andermatt Christen, *Leben des hl. Franciscus von Assisi*, Inspruck, 1899; Schnurer, *Franz von Assisi*, Munich, 1905; en anglais, W. J. Little, *St. Francis of Assisi*, New York, 1898; Cuthbert, cap., *Life of St. Francis of Assisi*, Londres, 1912; en danois, Jean Joergensen, dont le *Den hellige Franz af Assisi*, Copenhague, 1907, a été bientôt traduit dans toutes les langues principales de l'Europe. Voir plus loin la bibliographie de l'histoire franciscaine.

II. VIE INTÉRIEURE DE L'ORDRE. — L'histoire domestique d'une famille religieuse se confond avec celle de l'observance de sa règle. Les réformes, ainsi que le nom l'indique, ont pour but de revenir à la forme de vie primitive dont l'ordre s'est éloigné. Le relâchement n'est pas toujours cause de cet abandon : il peut être motivé par l'évolution de la famille, le changement des temps, ou les nécessités de la mission à remplir pour rester fidèle à son but, qui est toujours de servir l'Eglise et de travailler au bien des âmes. On le verra par l'exposé sommaire de l'histoire de l'ordre des frères mineurs. Disons d'abord d'où leur était venu ce nom. Un jour, écrit Celano, qu'on lisait la règle, en entendant ces paroles qui y étaient écrites : *et sint minores et subditi omnibus*, je veux, dit François, que cette fraternité soit désormais appelée l'ordre des frères mineurs.

1^o *Des origines avant toute division.* — Il est indéniable que, du vivant même du saint fondateur, son ordre subit des transformations et l'on peut considérer deux périodes très distinctes. Celle des premières années, des temps héroïques, alors que les fils, animés du même enthousiasme que leur père, couraient de concert avec lui sur la voie royale de la pauvreté et du renoncement. La seconde commença quand l'accroissement extraordinaire de la famille et sa propagation rapide dans le monde entier nécessitèrent une organisation et une législation plus précises, comme nous allons le dire. Cette remarque est nécessaire pour comprendre les états d'âme successifs chez saint François.

Il écrivait dans son *Testament* : « Après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montrait ce que je devais faire, mais il me révéla que je devais vivre suivant la forme du saint Évangile, et je la fis écrire en peu de paroles et simplement, et le Seigneur pape me la confirma. » Nous n'avons plus le texte de cette toute première règle, approuvée verbalement par Innocent III en 1209. Elle subit d'ailleurs de fréquentes retouches dans les chapitres que François réunissait chaque année. Une crise, que l'ordre pendant son dernier voyage en Orient (1219), lui montra la nécessité de donner une législation plus précise à ses frères; c'est pourquoi reprenant la règle primitive avec toutes les modifications qui lui avaient été apportées, de ces miettes il fit une hostie, comme il lui avait été indiqué dans une vision. Cette règle, dans le texte de laquelle il fit enchâsser des textes appropriés de l'Évangile par frère Césaire de Spire, nous est parvenue et on la cite souvent sous le titre inexact de *Première règle*, ou mieux sous celui de *Règle de 1221*, date de sa composition. Toutefois il lui manquait, pour obtenir force de loi, l'approbation de l'autorité ecclésiastique, et il semblerait qu'elle devenait nécessaire, car tous les frères ne comprenaient plus l'idéal de leur père. Il est plus que probable que François

consulta le cardinal Hugolin, que, sur sa demande, Honorius III lui avait donné pour protecteur en cour romaine. Celui-ci lui conseilla de modifier et d'abrégier le texte de la règle, avant de le présenter au pape. Alors, écrit saint Bonaventure, il se retira avec deux compagnons dans un ermitage solitaire, où, jeûnant et consultant le Seigneur dans la prière, il faisait écrire ce que lui inspirait l'Esprit-Saint. En descendant de cette solitude, François remit la règle qu'il venait d'écrire au frère Hélié, qui, sous le nom de son vicaire, administrait l'ordre. Quand au bout de quelques jours il lui redemanda le manuscrit, Hélié déclara l'avoir égaré. Alors le saint regagna l'ermitage de Fonte Colombo, où il écrivit de nouveau la même règle, comme si Dieu la lui dictait. Pour les besoins de leur cause, les spirituels entourèrent plus tard cette rédaction de circonstances merveilleuses; tenons-nous-en au récit de saint Bonaventure. Il est bien certain que le texte de la règle ne fut pas révélé mot à mot au fondateur, comme ils le raconteront, pour la placer sur le même rang que l'Évangile; Grégoire IX déclara dans un document officiel qu'il avait aidé François *in condendo regulam et obtinendo confirmationem ipsius*. Cette approbation fut donnée le 29 novembre 1223 par la bulle *Solet annuere* d'Honorius III, dans laquelle la règle est insérée en entier.

La désappropriation totale, tant en commun qu'en particulier, la défense de recevoir de l'argent, par soi ou par personne interposée, tel est le caractère distinctif de la règle franciscaine et ce sera sur cette question de la pauvreté que naîtront les controverses qui amèneront des divisions et occasionneront des réformes. Innocent III aurait dit à François : Le genre de vie que tu désires embrasser me semble trop difficile. Il n'avait pas effrayé les premiers disciples, mais parmi le grand nombre de ceux qui se joignirent à eux, il s'en trouva qui répétaient que la vie choisie par François et ordonnée par la règle était trop austère et même impraticable. Les dernières années du saint furent attristées par cette opposition, qu'il sentait autour de lui, surtout de la part des supérieurs provinciaux; ce lui fut un motif de se démettre de sa charge, qu'il déguisa sous celui de ses infirmités.

Peu avant de mourir, il dicta son *Testament*, dans lequel il insistait fortement sur la pratique de la pauvreté et l'observance de la règle. Ce *Testament* fut l'objet de nouvelles discussions : les uns le voulaient mettre sur la même ligne que la règle, les autres, tout en respectant ces avis de leur père mourant, ne leur reconnaissaient aucune force de loi. Pour trancher la difficulté, le chapitre général de 1230 décida de recourir au pape et de lui demander en même temps la solution d'autres doutes. Par la bulle *Quo elongati*, du 28 septembre 1230, Grégoire IX répondit que le *Testament* n'obligeait pas; et, pour faciliter aux religieux l'observation de la défense de recevoir l'argent, il institua le *nuntius apostolicus*, ou substitut des bienfaiteurs, qui agissait en leur nom et procurait aux religieux, avec les aumônes qui lui étaient confiées, ce dont ils avaient besoin et qu'ils ne pouvaient acquérir par la mendicité. Puis le pape confirmait la défense faite aux frères de posséder quoi que ce soit, en commun comme en particulier, déclarant qu'ils n'avaient que l'usage des choses nécessaires.

Ces déclarations étaient fort utiles pour tranquilliser les consciences et, quand on voit parmi ceux qui les sollicitèrent un saint Antoine de Padoue, on peut croire que ce n'était pas le relâchement qui les faisait implorer. Sans aucun doute, c'était s'éloigner de l'idéal de François, mais c'était un moindre mal que de compromettre l'existence de l'ordre, en imposant à la multitude des religieux des obligations que beaucoup étaient impuissants à porter, et qui, il

faut bien le reconnaître, étaient difficiles à observer. Les esprits pondérés le sentaient et bientôt ils jugèrent nécessaire de demander au Saint-Siège de nouvelles explications, ayant force de loi, sans pour cela solliciter de dispenses. C'est ce qui ressort à l'évidence de la consultation sur la règle, rédigée en 1242 par les docteurs de l'université de Paris, Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle, Robert de Bastia et Richard, connue sous le nom d'*Exposition des quatre maîtres*.

La division des esprits augmentait avec les années et bientôt il se forma deux partis dans l'ordre : ceux qui voulaient observer la règle *ad litteram*, et ceux qui jugeaient quelques adoucissements nécessaires. Saint Bonaventure, qui fut général de 1257 à 1274, appartenait à ce second parti ; il fit tous ses efforts pour concilier les esprits, sans y réussir cependant ; après lui la discorde ne fit que s'accroître. Les zélés de la règle observée à la lettre prirent le nom de *spirituels* et ne ménagèrent pas les attaques ni les invectives contre la *communauté*. Bientôt ils ne respectèrent pas davantage la majesté pontificale et ils iront jusqu'à dénier au pape l'autorité nécessaire pour dispenser de la règle, dictée par Jésus-Christ à son serviteur, et dont les préceptes étaient aussi intangibles que ceux de l'Évangile. Il faut l'avouer, parmi les membres de la communauté un trop grand nombre méritaient leurs reproches, car non contents des mitigations obtenues, ils en prétendaient de nouvelles, ou bien ils élargissaient sans retenue les concessions déjà faites au point de vue de la pauvreté. L'ordre cependant n'était point déchu, comme ils le proclamaient et là où les constitutions de Narbonne, promulguées par saint Bonaventure (1260), étaient observées, il pouvait se glorifier de demeurer fidèle à l'esprit de son fondateur.

Dans le but d'empêcher les interprétations arbitraires, le chapitre général de 1279 jugea opportun de faire codifier, pour ainsi dire, toutes les déclarations antérieures des souverains pontifes. Pour cela, le général se rendit en cour romaine et, après une sérieuse étude de la règle et des bulles de ses prédécesseurs, Nicolas III publia la décrétale *Exiit qui seminat*, du 14 août 1279, où il donne une explication précise et autorisée de certains points de la règle, en particulier sur la pauvreté et la désappropriation. Il y déclare en particulier que le Saint-Siège reçoit la propriété de tout ce qui est donné aux religieux, meubles et immeubles, quand les bienfaiteurs n'ont stipulé aucune réserve à cet endroit ; les religieux n'ont que l'usage des choses et cet usage doit être réglé par la nécessité et conforme à la pauvreté ; puis il examine les divers contrats permis aux frères. Cette déclaration abrogeait toutes les autres qui l'avaient précédée, elle en restreignait quelques-unes et ne concédait aucune dispense nouvelle. La décrétale *Exiit* a toujours été dans la suite regardée dans l'ordre comme une des bases fondamentales de la législation séraphique.

Peu d'années plus tard (18 janvier 1283), Martin IV instituait les syndics apostoliques ; ils n'étaient plus seulement les représentants des bienfaiteurs, comme le *nuntius* de Grégoire IX, mais les délégués du Saint-Siège, pour recevoir les aumônes pécuniaires, faire les contrats, soutenir les procès nécessaires à la défense des intérêts des religieux. Il faut bien l'avouer, l'ordre s'éloignait de plus en plus de l'idéal de saint François, ce qui n'était pas pour faire taire les réclamations des spirituels. Ils devenaient au contraire plus remuants et plus audacieux, en particulier dans la Provence, la Marche d'Ancone, l'Ombrie et la Toscane. Nous passons rapidement sur cette période agitée de l'histoire franciscaine, qui fera l'objet d'un article séparé. Voir SPIRITUELS et FRATERNELLES, col. 773 sq.

Jean-Pierre Olivi était leur chef en Provence ; lui mort (1298), ses disciples ne désarmèrent pas pour cela. La bienveillance de Célestin V avait favorisé les zélés dans la Marche, il les avait même constitués en congrégation indépendante ; ce furent les pauvres ermites célestins. Un des plus célèbres d'entre eux fut Ange Clareno, qui est aussi l'un des principaux historiens de cette époque troublée, bien que ses *Chroniques des tribulations*, écrites après l'avortement de tous leurs projets de réforme, puissent être suspectées de partialité, au moins pour avoir passé sous silence ce qui était défavorable à son parti. Mais de tous, le plus fameux fut Ubertain de Casale, qui devait être le défenseur du parti à l'époque du concile de Vienne. Les querelles, en effet, entre les deux camps étaient devenues telles que Clément V chargea une commission de cardinaux et de théologiens, choisis en dehors de l'ordre, d'examiner les griefs des uns et des autres. Les débats furent longs et passionnés (1309-1312) et la décrétale *Exiit de paradiso* (6 mai 1312) fut une solution si incomplète que des deux côtés on chanta victoire. Dans cette constitution, Clément V ne condamnait pas les spirituels, comme le demandait la communauté ; il loue plutôt le zèle des religieux timorés et se borne à exhorter les supérieurs à punir les transgresseurs de la règle. La partie originale de cette décrétale est celle qui établit la distinction entre les préceptes de la règle, en se basant sur la tradition de l'ordre, qui avait toujours regardé certaines prescriptions comme obligeant *sub gravi*. Après diverses alternatives, les querelles des deux partis furent de nouveau portées devant Jean XXII, dont la constitution *Quorumdam exigit* (7 octobre 1317) marque la défaite finale des spirituels. Sous les peines les plus graves, il les obligeait à rentrer dans l'obéissance aux supérieurs, car un ordre est détruit si les sujets refusent d'obéir ; et à l'encontre de leurs théories sur la pauvreté, qu'ils plaçaient au-dessus de tout, le pape établissait cette gradation entre les trois vœux : *magna quidem paupertas, sed major integritas, bonum est obedientia maximum si custodiatur illæsa*. Tous ne se soumirent pas et plusieurs finirent hors de l'ordre, voire dans le schisme et l'hérésie.

Ces après discussions ne semblent pas avoir eu beaucoup de retentissement en dehors des provinces que nous avons nommées ; il ne faudrait pas en conclure que tout l'ordre fût déchu de sa ferveur primitive. À côté de ces spirituels turbulents et révoltés, il s'en trouvait d'autres qui vivaient dans l'obéissance. Eux aussi auraient désiré plus de fidélité à l'idéal du fondateur, une observance plus exacte de la règle en matière de pauvreté ; mais, tout en partageant les aspirations des autres, ils ne les suivaient pas dans leurs débordements. Parmi eux on peut ranger le B. Conrad d'Ophyde († 1308).

Cette tempête était à peine calmée qu'une autre allait se lever, quand, à la suite des discussions sur la pauvreté du Christ et des apôtres, Michel de Césène, général, Bonagrazia de Bergame, voir t. II, col. 957, et d'autres passèrent au parti de Louis de Bavière, qui avait même trouvé un antipape parmi les mineurs (1322-1328). L'immense majorité de l'ordre était cependant demeurée fidèle au pape et elle entendait demeurer fidèle à sa règle, comme elle le prouva en s'opposant au nouveau général, Gérard Odon, qui voulait demander la dispense de la défense de recevoir de l'argent. La période était critique : par la bulle *Ad conditorem* (8 décembre 1322), Jean XXII avait déclaré que le Saint-Siège renonçait à la propriété des biens meubles et immeubles donnés aux frères mineurs et il avait défendu de nommer des syndics pour les administrer sans une autorisation spéciale. C'était mettre l'ordre franciscain dans la même condition que

les autres ordres mendiants. Le pontife revint sur sa décision quant à la propriété, mais il maintint sa défense pour la nomination des syndics (ils ne furent rétablis que par Martin V, 1^{er} novembre 1428). Les uns avaient accepté facilement cette décision pontificale, les autres avaient cherché à ne point se mêler de l'administration des biens temporels pour demeurer fidèles à l'esprit de leur règle. Les premiers jetaient les fondements de la *conventualité*, les seconds préparaient les voies à l'établissement de l'*observance*, qui devait germer et croître en divers lieux et sous diverses formes avant d'arriver à avoir une constitution définitive.

20 Du commencement de l'*observance* à la division de l'ordre. — En 1334, Jean de la Vallée obtenait du général la permission de vivre dans le couvent solitaire de Brogliano, près de Foligno, avec quelques compagnons, en y observant la règle dans toute sa rigueur primitive. Gentil de Spolète continua son œuvre, mais comme il n'était pas assez réservé dans le choix de ses disciples, recevant des apostats et des hérétiques, la petite congrégation fut dissoute à la demande du chapitre de 1354. Les bons religieux retournèrent sous l'obéissance de leurs supérieurs, qui leur permirent de continuer leur genre de vie austère. Parmi eux se trouvait un frère lai, Paul Trinci de Foligno, lequel, grâce à la protection de son parent Hugolin Trinci, obtenait en 1368 du général la permission de retourner à l'ermitage de Brogliano. Des compagnons vinrent se joindre à lui et bientôt ils se multiplièrent et occupèrent plusieurs couvents solitaires et remontant aux premiers temps de l'ordre, que leur cédaient les provinciaux, à la juridiction desquels ils étaient toujours soumis. Ceux-ci ne tardèrent pas à déléguer leur autorité au frère Paul pour gouverner ces couvents. Quand il mourut (1390), il était commissaire du général pour les ermitages ainsi établis dans l'Ombrie et la Marche; il pouvait même envoyer ses religieux à Rome et par toute l'Italie, ainsi que dans la Bosnie. Ce mouvement se propagea; en 1414, les couvents ainsi réformés étaient au nombre de trente-quatre et l'année suivante on leur adjoignit celui de la Portioncule, tant aimée de saint François. Saint Bernardin de Sienne, entré dans l'ordre en 1402, saint Jean de Capistran en 1414, saint Jacques de la Marche en 1416 devaient se joindre à eux, pour devenir les colonnes de l'*observance* italienne.

En Espagne, il est plus difficile de suivre l'établissement de l'*observance*; mais dans les années qui précédèrent et suivirent le commencement du xv^e siècle, un vaste mouvement s'était fait sentir simultanément dans les diverses provinces, et à côté des fervents religieux qui initièrent cette réforme, on trouve de bonne heure des saints, comme Pierre Régat († 1456) et Didace d'Alcala († 1463).

Le berceau de la réforme en France est le couvent de Mirebeau, près de Poitiers, dans la province monastique de Touraine, concédé en 1388 aux religieux avides d'une vie plus austère. De là, elle se propagea dans les autres provinces du nord de la France, malgré une opposition assez vive des provinciaux, qui contraignit ces religieux à recourir au pape. Benoît XIII ordonna au général de leur faire donner des vicaires provinciaux pour les gouverner. Son ordre ne fut pas exécuté; alors il nomma lui-même un vicaire général pour les réformés des trois provinces de Touraine, France et Bourgogne (13 mai 1408). Les contradictions ne cessèrent pas pour cela; Alexandre V d'abord favorable se montra ensuite contraire; Jean XXIII les protégea à son tour; mais comme ces observants (*fratres regulam observantes*, le participe ne tarda pas à devenir un substantif) ne pouvaient obtenir leur liberté entravée par les provinciaux, deux cents d'entre eux,

et parmi eux les religieux savants ne faisaient pas défaut, recoururent au concile de Constance, près duquel ils eurent gain de cause; on leur accorda (23 septembre 1415) de pouvoir élire en chaque province un vicaire, qui devait être confirmé par le provincial, et ces vicaires provinciaux devaient à leur tour nommer un vicaire général. Son élection était soumise à l'approbation du ministre général, dont les pouvoirs étaient fort restreints vis-à-vis des religieux réformés. C'était le premier pas dans la voie de la division de l'ordre.

Peu à peu la réforme se fit aussi dans les provinces d'Autriche, de Hongrie, de Pologne et d'Allemagne; mais, sauf en Italie, les observants ne se retiraient pas dans les ermitages; ils continuaient à se livrer à l'étude et au ministère apostolique : leur but était d'observer en paix leur règle, suivant les déclarations pontificales *Exiit* et *Exivi*, renonçant aux biens immeubles que ceux de la communauté, ou conventuels, acceptaient de plus en plus facilement. Ils auraient désiré voir l'ordre tout entier embrasser la réforme, et s'ils avaient demandé leur autonomie, c'était en attendant, car ils espéraient toujours que la communauté suivrait leur exemple. Hélas ! les chapitres généraux se succédaient sans rien décider, si bien que ceux qui avaient vu avec regret la scission établie en France en furent réduits à la désirer pour eux aussi. En 1434, le mode de gouvernement des observants français fut étendu à ceux d'Espagne; en 1438, Eugène IV nomma lui-même saint Bernardin de Sienne vicaire général des observants d'Italie. Celui-ci obtenait en 1441 que saint Jean de Capistran lui fût donné comme coadjuteur, et il appartenait à ces deux saints de donner aux observants de cette région une organisation stable. Eugène IV, qui souhaitait la réforme de l'ordre entier, sans trouver une voie pour y arriver, aurait désiré que le chapitre général de Padoue, tenu en 1443, portât ses suffrages sur le B. Albert de Sarteano, compagnon des précédents; mais saint Bernardin s'y opposa, jugeant cette élection plus nuisible qu'utile à la cause de l'*observance*. Le pape en fut quelque peu froissé, néanmoins il ordonna au général, sur les indications de saint Jean de Capistran, d'accorder aux observants deux vicaires généraux, l'un pour les provinces cismontaines, soit l'Italie, l'Autriche, la Hongrie, la Pologne et l'Orient, le second pour les autres provinces, dites ultramontaines. En 1446, le même pontife prescrivait que ces vicaires généraux seraient élus par les observants réunis en chapitre; le général avait le simple droit de confirmer l'élu et de faire la visite des provinces, qui elles aussi élisaient leur vicaire, confirmé par le ministre provincial. C'est à cette époque, pour affirmer son autorité bien relative sur les réformes, que le ministre général prit le titre sonore de *minister totius ordinis minorum*.

Diverses tentatives de réunion et même de suppression totale de l'*observance* remplirent la fin du xv^e siècle, mais sans résultat. Les observants avaient d'ailleurs trouvé de puissants protecteurs chez les souverains, qui, comparant leur vie édifiante à celle des conventuels, les préféraient à ces derniers; ils étaient aussi plus sympathiques aux populations par suite de leur pratique plus stricte de la pauvreté, qui les faisait renoncer parfois aux biens possédés par les couvents lorsqu'ils se réformaient, en faveur des hôpitaux ou autres établissements de bienfaisance. Ces influences terrestres, jointes à la protection que ne pouvait leur refuser le saint fondateur, devait amener le triomphe final de l'*observance*. Avant d'arriver à ce résultat, il nous faut jeter un rapide coup d'œil sur les différentes congrégations réformées qui existaient alors.

En Italie, à côté de la grande famille organisée par

saint Bernardin, on rencontre dans l'Ombrie et la Marche des *pauvres ermites d'Ange Clarenio*, d'abord soumis à la juridiction des évêques, puis réunis à l'ordre du temps de Sixte IV, mais avec l'obligation de reprendre l'habit commun et la permission de se choisir un vicaire général; toutefois l'esprit schismatique, qui avait toujours animé cette congrégation, empêcha cette réunion de se faire d'une façon stable. Les *amédéens*, ainsi nommés de leur instituteur le B. Amédée de Sylva, portugais, occupaient un certain nombre de couvents dans le nord de l'Italie, et à Rome celui de Saint-Pierre in Montorio. En France, il existait deux groupes distincts de réformés : les uns vivaient sous le gouvernement des vicaires, dont nous avons parlé, les autres sous la juridiction des provinciaux; de là deux sortes d'observants, les premiers *sub vicariis*, les seconds *sub ministris*. Au second groupe appartenaient les *collétans*, probablement ainsi nommés parce qu'ils avaient embrassé la réforme sous l'impulsion de sainte Colette, très attachée à la vieille hiérarchie franciscaine. On les appelait aussi observants de la famille ou de la communauté. En Espagne, il y avait eu plusieurs groupes de réformés qui s'étaient fondus avec l'observance; cependant une nouvelle branche était née sur la fin du xv^e siècle. Elle avait eu pour instituteur Jean de la Puebla, qui érigea la custodie des Saints-Ange (1489). Un de ses disciples, Jean de Guadalupe, établit au sein de cette réforme une nouvelle congrégation encore plus austère, indépendante de l'observance, dite des *déchaussés*, ou encore frères du capuce, ou du Saint-Evangile, du nom de leur custodie.

3^o *De la division de l'ordre aux temps présents.* — En France et en Allemagne, les aspirations des observants de ces différentes familles tendaient à l'union, sinon avec la communauté, du moins des diverses réformes entre elles. En Italie, au contraire, les tendances étaient pour la séparation totale. Sous Jules II, on avait bien fait quelques efforts demeurés inutiles, ce qui détermina Léon X, pressé par ailleurs par les instances des souverains et des princes, à prendre une mesure définitive. Des deux côtés, en effet, on s'invectivait très fort, les libelles succédaient aux libelles, la charité y perdait chaque jour et les fidèles en étaient scandalisés. Il convoqua donc pour la Pentecôte de 1517 un chapitre généralissime, auquel devaient prendre part, avec les conventuels, les observants, trop souvent exclus de ces assemblées, et aussi des représentants des autres familles réformées. Réunis au couvent de l'Araceli, tous les observants cismontains et ultramontains supplièrent le pape de ne pas les obliger à s'unir aux conventuels, à moins que ceux-ci ne consentissent à embrasser la réforme; ils demandaient en outre que le général fût choisi parmi les religieux réformés. Les conventuels refusèrent d'accepter ces conditions; ils entendaient continuer à vivre en jouissant des dispenses que les papes leur avaient accordées légitimement. Informé de cette délibération et voyant que l'union projetée était irréalisable, Léon X se résolut alors à unir ensemble toutes les congrégations réformées, en les séparant absolument des conventuels. Aux premiers, il octroyait le titre de *frères mineurs*, avec l'addition facultative de *régulière observance*. Le ministre général de tout l'ordre devait être choisi parmi eux. Les seconds prenaient le nom de *frères mineurs conventuels* et leur général celui de maître général; de plus, son élection devait être confirmée par le ministre de tout l'ordre. Il intervenait ainsi les situations. La bulle *Ite et vos* (27 mai 1517), qui sanctionnait ces dispositions, a été désignée sous le nom de *bulle d'union*, parce qu'elle réunissait toutes les familles de l'observance en un seul corps. Elle fut aussi une bulle de division, puis-

qu'elle séparait les observants des conventuels. Séparation regrettable, mais que l'état des esprits avait rendue nécessaire. Nous allons donc maintenant suivre rapidement ces deux ordres dans leur évolution séparée.

1. *Frères mineurs de l'observance.* — Léon X avait, en décrétant l'union de tous les réformés sous le gouvernement du général de l'observance (nous continuerons à employer ce nom pour éviter toute confusion), ordonné que l'on établît des constitutions nouvelles et uniformes pour le gouvernement de cette grande famille religieuse. En les attendant, les *déchaussés* d'Espagne continuèrent à se gouverner comme par le passé. Il serait trop long de les suivre dans leurs diverses réformes, disons simplement qu'ils ne tardèrent pas à prendre une nouvelle vie sous l'impulsion de saint Pierre d'Alcantara († 1562). En Italie, les *amédéens* et les *pauvres ermites d'Ange Clarenio*, nommés expressément dans la bulle d'union, demeurèrent cependant dans leur indépendance jusqu'au temps où saint Pie V les contraignit à l'obéissance. L'union désirée ne fut jamais complète et elle ne devait pas tarder à subir de nouvelles divisions plus ou moins radicales.

Si dans sa législation générale l'observance était restée fidèle aux principes qu'elle avait reçus de ses promoteurs, dans la pratique de la vie les observants du temps de Léon X présentaient d'assez grandes différences avec ceux de saint Bernardin de Sienna. Par suite de cette tendance à déchoir, inséparable des sociétés humaines comme des individus qui les composent, des abus s'étaient introduits principalement en matière de pauvreté. Les chapitres dans leurs ordonnances, les généraux dans leurs visites insistaient bien pour les éliminer, mais le résultat était insignifiant ou nul. Aussi il ne faut pas s'étonner de voir des religieux, animés d'un désir plus ardent de réaliser l'idéal du saint patriarche, avides d'une vie plus austère, protester contre ces abus, et, ne pouvant les faire supprimer, demander pour eux la facilité de suivre les impulsions de leur ferveur en pratiquant plus strictement leur règle. Pour favoriser ces aspirations, le général François Lychet ordonna de désigner dans les provinces deux ou plusieurs couvents, où pourraient se réunir les religieux animés du zèle de mener une vie plus sévère, comme on le voit dans la province romaine des 1519, deux ans après l'union. Est-ce ce même général qui retira ensuite cette permission, ou bien profita-t-on de son absence pour cela? car l'amour-propre fait que l'on supporte difficilement de voir mener à côté de soi une vie qui vous paraît un reproche! En fait, ces couvents de récollection ne furent pas institués, ou bien ils n'eurent qu'une existence éphémère, sous le prétexte qu'ils pouvaient devenir un principe de nouvelle division. Lychet mourut en Hongrie, le 15 septembre 1520. Son successeur ne fit rien pour favoriser cette réforme intérieure; après lui vint François des Anges Quiñones. Élevé par les disciples de Jean de la Puebla, il avait été en Espagne le zéléur de cette vie réformée qu'il devait continuer à protéger. Son arrivée en Italie fut retardée jusqu'en juin ou juillet 1525 et ceux qui le remplaçaient ne partageaient pas son zèle. Pendant ce temps se passait un fait, assez insignifiant en lui-même, qui devait néanmoins avoir des suites importantes dans l'histoire de l'observance et de sa réforme. Un religieux de la province de la Marche avait obtenu de Clément VII l'exemption de la juridiction de ses supérieurs, afin de pouvoir observer plus parfaitement sa règle. A ceux qui vinrent se joindre à lui, la Pénitencerie accordait, l'année suivante, la permission de mener la vie érémitique sous l'obédience des évêques. D'autres frères, désireux de réforme, voulaient les imi-

ter et leur demandaient de les admettre dans leur société. Ce fut alors que, grâce à la protection de la duchesse de Camerino, nièce de Clément VII, ils obtinrent une bulle qui érigeait leur nouvelle congrégation, sous la haute surveillance des conventuels. Telle fut l'origine des *capucins*, dont nous parlerons plus loin.

Cette séparation n'était pas agréée par tous ceux qui aspiraient à mener une vie plus réformée, ils espéraient toujours pouvoir le faire sans abandonner l'observance. Enfin, après bien des difficultés, ils obtinrent à leur tour une bulle de Clément VII, *In supremum* (16 novembre 1532), ordonnant dans chaque province l'établissement de ces couvents de récollection. Les oppositions des supérieurs continuèrent encore pendant deux ou trois ans, mais, comme c'était favoriser le passage de leurs meilleurs sujets chez les capucins, ils finirent par se montrer moins opposés. Dans les premiers temps, ces couvents de réformés n'étaient habités que par des religieux déjà profès chez les observants, ils purent un peu plus tard recevoir des novices, si bien que leur nombre augmenta rapidement et enfin leurs couvents, érigés en custodies soumises au supérieur de la province où ils existaient, obtinrent en 1579 de former des provinces indépendantes qui ne relevaient plus que du général. De l'Italie la réforme s'était propagée en Autriche et en Allemagne.

L'origine des *récollets* est identique. En Espagne, on trouvait dès 1502 une ou deux maisons de récollection, érigées dans chaque province observante pour les religieux désireux de mener une vie plus austère. La bulle de Clément VII, que nous avons citée, amena la fondation de maisons du même genre en France et en Belgique. À l'exemple des réformés d'Italie les récollets arrivèrent peu à peu à leur autonomie. D'autres réformes de moindre importance s'établirent chez les *déchaussés*, appelés aussi *alcantarins*, d'Espagne, comme les mineurs de l'observance capucins, et en Italie, les couvents de retraite, *ritiri*, institués par le B. Bonaventure de Barcelone († 1684); saint Léonard de Port-Maurice († 1751) appartenait à cette petite congrégation.

Ces diverses réformes comprises sous le nom de *stricte observance*, pour les distinguer de la *régulière observance*, se développaient, on le comprend, au désavantage de la famille dont elles se détachaient de plus en plus, car celle-ci se comportait vis-à-vis d'elles comme l'avaient fait jadis les conventuels par rapport aux observants. Il y eut des tentatives de fusion qui amenèrent par contre-coup des essais de séparation absolue, comme cela avait eu lieu pour les capucins à leur origine.

L'observance était demeurée divisée en deux familles, la cismontaine et l'ultramontaine, qui rarement purent se mettre d'accord sur les constitutions à observer; par ailleurs, le changement de statuts que l'on remarque au cours des siècles qui suivirent son établissement par Léon X, n'était pas fait pour faciliter l'union. Les querelles de nationalité vinrent s'y joindre et entraver l'action réformatrice des supérieurs qui voulaient éliminer les abus. En France en particulier, où le grand couvent de Paris donnait l'exemple du relâchement, les quatre provinces principales faisaient sanctionner par Benoît XIV (23 août 1745) leur usage abusif de posséder des biens-fonds, d'accepter des rentes et de placer des troncés dans leurs églises. C'était un premier pas vers l'union avec les conventuels qui eut lieu en 1771. La Révolution devait y achever l'œuvre de la Commission des réguliers, qui avait déjà décimé les couvents. Dans les autres pays, les prétentions régaliennes étaient venues entraver la vie religieuse, quand Napoléon porta avec lui la suppression dans tous les pays où il con-

duisait les troupes de la Révolution. Le roi d'Espagne, dont le pays avait échappé à cette dévastation, fit octroyer par la bulle *Inter graviores*, 15 mai 1804, une situation privilégiée et anormale aux ordres religieux de son royaume. Ils avaient le privilège de pouvoir pour un sexennat élire un général de leur nation, et pendant les six années suivantes ils demeuraient indépendants du général, choisi dans le reste de l'ordre, qui, de son côté, pendant le gouvernement du général espagnol, était gouverné par un commissaire également indépendant. De fait, les ordres religieux étaient scindés en deux parties indépendantes l'une de l'autre, sans aucun avantage pour leur gouvernement intérieur. Les religieux espagnols ne jouirent que peu de temps de ce privilège, car, à la suite des dernières défaites de Napoléon, les ordres religieux se reconstituaient en Italie, tandis que se préparait en Espagne la révolution qui allait les expulser à leur tour (1833). Le rétablissement des observants en France n'eut lieu qu'en 1851; l'année suivante, les réformés y fondaient un premier couvent, mais comme leur nom avait une tournure protestante, ils prirent celui de récollets, qui n'évoquait que de glorieux souvenirs. Les provinces d'Allemagne se reconstituèrent peu à peu, les autres se consolidèrent. L'ordre toutefois ne renaissait dans un pays que pour compenser les ruines qui s'accumulaient dans un autre, comme cela arrivait en Italie, où des suppressions successives (1854, 1866, 1873) fermaient tous les couvents. En Allemagne, le *Kulturkampf* (1870), en France, les expulsions de 1880 vinrent pour un temps arrêter cet essor de renaissance de vie religieuse. Dans les desseins de la providence, ces persécutions devaient servir à sa propagation en Angleterre et dans l'Amérique du Nord, en attendant qu'une liberté relative permit un nouvel épanouissement franciscain. Il fut trop vite suivi en France des dernières lois de suppression! Timidement aussi les couvents avaient pu se rétablir en Espagne, mais ils vivaient toujours sous le régime de séparation de l'ordre, sans avoir plus la gloire de nommer un général.

Des projets d'union entre toutes les familles gouvernées par un général unique, mais sans autre relation entre elles, avaient été lancés à plusieurs reprises; il y avait aussi un mouvement sourd poussant à leur séparation totale. Ce fut le projet d'union qui l'emporta et en 1897, le 4 octobre, en la fête de saint François, Léon XIII promulgua la constitution *Felicitate quadam*, par laquelle il supprimait toutes les divisions entre observants, réformés, récollets et alcantarins et réunissait toutes ces branches de l'observance en un seul corps, auquel il accordait le privilège de porter le nom simple de *frères mineurs* sans aucun adjectif. Il ne statuait cependant rien de nouveau pour les conventuels et les capucins, qui conservaient leur entière indépendance. Il est encore trop tôt pour parler des résultats de cette union.

2. *Frères mineurs conventuels*. — L'acte souverain de Léon X ne pouvait manquer d'être une douloureuse épreuve pour les conventuels. Jamais leur général ne put se résigner à porter le titre de maître au lieu de ministre, ni à demander sa confirmation à celui de l'observance. Le Saint-Siège ferma les yeux et ne tarda pas à approuver, au moins en pratique, la manière de faire introduite, dès le principe, en confirmant directement l'élu du chapitre. Cela ne faisait pas cesser les difficultés intérieures au milieu desquelles les supérieurs devaient gouverner. Des couvents et même des provinces entières étaient passées plus ou moins librement à l'observance, sans autre avantage pour celle-ci que celui du nombre, mais néanmoins au détriment des conventuels, chez lesquels, il faut le reconnaître, il y aurait eu beaucoup

de réformes à introduire, comme dans d'autres familles religieuses de cette époque. Le concile de Trente y travailla et en particulier il régularisa la situation des conventuels au point de vue de la pauvreté, en décrétant la possession en commun pour tous les ordres mendiants, excepté les capucins et les observants (1563). Pie IV chargea une commission de cardinaux, parmi lesquels était saint Charles Borromée, leur protecteur, de s'occuper de la réforme des conventuels. Le premier résultat fut la promulgation des *Constitutiones pianæ*, ainsi nommée de ce pape qui les approuva (17 septembre 1565). Peu d'années après, saint Pie V fut poussé à les unir aux observants, ce qui cependant n'eut pas lieu, mais eut pour effet d'amener les supérieurs à travailler plus efficacement à une réforme. Étant vicaire général, Félix Peretti, le futur pape Sixte-Quint, en donna l'exemple qu'imitèrent ses successeurs, particulièrement pour le rétablissement de la vie commune. Ces efforts aboutirent à la rédaction des *Constitutiones urbanæ*, approuvées par Urbain VIII et qui sont encore aujourd'hui le fondement de la législation des mineurs conventuels.

A cette même époque, fut décrétée la suppression des conventuels réformés, institués vers le milieu du siècle précédent. Ils portaient un habit presque semblable à celui des capucins, ce qui leur attira des difficultés de la part de ceux-ci. La réforme se faisant dans l'ordre, on jugeait plus utile à ce dessein de dissoudre cette petite congrégation et de disperser ses membres dans les couvents, où ils donneraient le bon exemple. Déjà une première tentative avait échoué, la décision d'Urbain VIII (6 février 1626) ne fut pas suivie d'effet et ces conventuels réformés disparurent seulement en 1668, époque à laquelle les derniers s'unirent pour la plupart aux alcantarins, qui s'établissaient à Naples.

Les conventuels, avons-nous dit, avaient perdu des provinces entières passées à l'observance, le protestantisme supprima un certain nombre de leurs maisons et ils durent en quitter beaucoup en Italie à la suite de la bulle *Instaurandæ* d'Innocent X (15 octobre 1652) qui fermait les petits couvents où l'on ne pouvait mener la vie régulière. Le passage des observants de France à la conventualité leur rendit une prospérité numérique que détruisit bientôt la Révolution. Ils furent victimes des autres suppressions dont nous avons parlé au sujet des observants, et plus que les autres ordres franciscains, ils en souffrirent; car en les dépouillant de leurs biens, ces révolutions leur rendaient un rétablissement plus difficile. En France, ils ne se sont plus restaurés depuis la tourmente révolutionnaire. En Italie, les conventuels sont les gardiens des tombeaux de saint François à Assise, de saint Antoine à Padoue, on les trouve aussi en beaucoup d'autres villes. Ils ont des couvents en Suisse et en Belgique, des missions en Orient et depuis quelques années des résidences dans les États-Unis de l'Amérique du Nord.

3. *Frères mineurs capucins*. — Quand, au commencement de l'année 1525, l'observant Matthieu de Bascio partait furtivement du couvent de Montefalcone pour aller à Rome prier le pape de lui permettre d'observer sa règle à la lettre, en dehors cependant de la juridiction de ses supérieurs, et en prêchant librement par le monde, vêtu d'un habit que des révélations privées lui avaient indiqué comme l'habit véritable de saint François, il ne pouvait certes prévoir que l'histoire lui donnerait un jour le titre de fondateur d'une réforme de l'ordre franciscain. Il ne songeait qu'à lui seul; aussi, lorsque l'année suivante les deux frères Louis et Raphaël de Fossombrone, également observants de la province de la Marche, sortis de leur cou-

vent dans les mêmes conditions, vinrent se joindre à lui, les renvoya-t-il à Rome. La lettre que la Pénitencerie donnait à Louis de Fossombrone pour eux trois, en mai 1526, leur permettait uniquement de mener la vie érémitique, sous la dépendance de l'évêque de Camerino, sans leur conférer aucun pouvoir de recevoir des novices, ni d'admettre qui que ce fût en leur société. Il n'était donc point question de fonder une nouvelle famille. Matthieu de Bascio ne voulait point de ce souci et son rôle se borna à procurer à Louis la protection de la duchesse de Camerino, nièce de Clément VII, quand celui-ci, sollicité par des confrères de les accepter en leur compagnie, obtint la bulle *Religionis zelus*, du 3 juillet 1528, qui érigeait canoniquement la nouvelle congrégation des frères mineurs de la vie érémitique, bientôt appelés capucins, de la forme de leur habit.

Des difficultés sans nombre avaient entouré leur principe, d'autres attendaient leur développement; elles vinrent du dehors, car les supérieurs de l'observance firent tous leurs efforts pour les anéantir et les empêcher de se recruter, en faisant défendre à leurs sujets de passer chez eux; elles vinrent du dedans par suite des menées ambitieuses de Louis de Fossombrone, le véritable organisateur de la famille, qui voulait se maintenir à sa tête (1536), mais qui, ne sachant obéir après avoir commandé, finit misérablement hors de l'ordre; elles vinrent aussi, non moins terribles, de la défection du tristement célèbre Bernardin Ochino, vicaire général, qui apostasiait en 1543. Toutefois la providence avait ses desseins et la jeune famille, si fortement éprouvée, demeura debout, prospéra et se propagea rapidement en Italie, ses adversaires lui ayant fait interdire de sortir de ce pays. La vie érémitique des premières années avait fait place à une vie de pénitence et de prière dans de pauvres couvents situés dans la solitude, dont ils ne sortaient que pour aller prêcher, mendier leur nourriture frugale et assister les malades pendant les épidémies.

Révoquant la défense de ses prédécesseurs (6 mai 1574), Grégoire XIII permit aux capucins de s'établir au delà des monts, où ils étaient vivement appelés; ils se répandirent d'abord en France, puis en Belgique, en Espagne, en Suisse, en Autriche, en Allemagne et dans les autres pays. Paul V, en 1619, les avait entièrement exemptés de la haute juridiction des conventuels, qui se bornaient à confirmer le général élu par le chapitre, et il accordait à celui-ci de prendre le titre de ministre au lieu de celui de vicaire, qu'il avait porté jusque-là. Leurs constitutions, révisées et améliorées en divers chapitres, furent définitivement approuvées par Urbain VIII en 1643. Elles renfermaient toujours, jusqu'à leur dernière adaptation aux nécessités des temps présents et aux décisions des Congrégations romaines (1909), la défense, tombée en désuétude, d'entendre les confessions des séculiers, qui faisait l'objet de continuelles demandes de dispense de la part des particuliers, des communautés et des souverains, surtout depuis leur établissement hors de l'Italie.

A la fin du XVIII^e et au cours du XIX^e siècle, les capucins passèrent par les mêmes épreuves que nous avons dites. Ils avaient été les premiers de la famille franciscaine à se rétablir en France après la Révolution et cette restauration, commencée en 1821 par des survivants de la grande tourmente, fut consolidée par des religieux de la province de Gènes. En Espagne, la séparation introduite par la bulle *Inter graviores* prit fin en 1886, tandis que pour l'ancienne famille de l'observance elle n'est pas encore entièrement effacée.

Conclusion. — L'année 1909 ramenait le septième centenaire de la fondation de l'ordre des frères mineurs dont nous venons d'exposer sommairement l'histoire

domestique. A cette occasion, Pie X publia le 4 octobre les lettres apostoliques *Septimo jam pleno*, par lesquelles il établissait *in perpetuum* diverses règles sur les relations des trois familles du premier ordre franciscain entre elles. Toutes les trois ont également droit au nom de frères mineurs, car en accordant à l'une le privilège de porter ce nom sans adjectif, Léon XIII ne diminuait pas le droit des autres à ce nom commun. Cependant, pour éviter tout malentendu, Pie X prescrivait qu'à l'avenir les trois ordres seraient désignés par les noms de *frères mineurs de l'union léonienne*, pour les anciens observants réunis par Léon XIII, *frères mineurs conventuels* et *frères mineurs capucins*. Les trois généraux, chefs de ces trois familles, peuvent au même titre se dire successeurs de saint François, car elles sont trois rameaux d'un même arbre. Ils ont tous une juridiction égale sur le tiers-ordre séculier, bien que ses membres demeurent soumis à l'une ou l'autre obédience. Enfin les privilèges accordés à une famille, les indulgences et autres faveurs spirituelles sont communes aux trois. Puis, pour sanctionner cette union fraternelle si désirable, il voulut que dans les trois ordres franciscains on invoquât la très sainte Vierge sous le titre de *Regina ordinis minorum*, qu'il ajouta aux litanies de la Madone.

III. VIE EXTÉRIEURE DE L'ORDRE. — Des fils étaient venus à François de toutes les régions, comme il lui avait été promis dans une vision des premiers temps; quand il mourut, les frères mineurs étaient répandus par toute l'Europe et au dehors. Nous pourrions les suivre en France, en Espagne, en Allemagne, en Angleterre, dans la péninsule balkanique et en Syrie, où ils avaient de florissantes provinces. Nous les verrions partout mériter la confiance des petits et les faveurs des grands, attirant tous, riches et pauvres, savants et ignorants, nobles et souverains aussi bien que serfs et artisans à la suite de leur patriarche. On a énuméré les papes, les cardinaux, les évêques sortis des rangs des mineurs, les pontifes, les rois et les reines, les princes de l'Église et du monde qui revêtirent les livrées de la pénitence, ou ceignirent simplement la corde franciscaine; on a raconté les missions de confiance dont les honorèrent les pontifes et les grands, mais après la couronne de saints et de bienheureux qu'ils comptent au ciel, la plus belle gloire extérieure des mineurs est, sans contredit, dans leur apostolat.

1^o François, avons-nous dit, en donna l'exemple; la seule obédience qu'il permettait que l'on demandât était celle qui envoyait chez les infidèles leur porter la bonne nouvelle ou cueillir la palme du martyre. Dans sa règle si courte, un des douze chapitres est consacré à ceux qui vont chez les Sarrasins et autres infidèles. Il n'avait pu verser son sang pour sa foi, ainsi qu'il l'aurait désiré, et il envoyait ceux de ses fils qui avaient ce bonheur. « Enfin, s'écria-t-il, en apprenant le martyre de cinq de ses religieux au Maroc (1220), enfin je puis dire avec certitude que j'ai maintenant cinq véritables frères mineurs ! »

Nous n'avons pas la pensée de raconter tout ce que firent les disciples de François pour la propagation de l'Évangile, mais cet aperçu sommaire sur leur histoire serait incomplet si nous ne disions un mot de leur apostolat. La Syrie, que nous avons nommée parmi les provinces, comprenait les Lieux saints, où l'on veut, avec assez de vraisemblance, sans toutefois en avoir de preuve, que le séraphique patriarche ait été en pèlerinage. Dès 1230, ses frères avaient une résidence à Jérusalem et pendant des siècles ils furent les seuls gardiens catholiques de ces lieux consacrés par la présence du Sauveur. En 1434, Eugène IV confia cette custodie exclusivement aux observants et dans la suite des siècles les diverses fa-

milles de cet ordre se sont fait une gloire d'y envoyer leurs sujets. De bonne heure ils évangélisèrent le nord de l'Afrique, du Maroc à l'Égypte, d'où ils descendirent le long des côtes et pénétrèrent jusqu'en Éthiopie. Tout l'Orient fut visité par eux et par des voies diverses ils passèrent en Russie et dans la Scandinavie et arrivèrent même jusque chez les Lapons. Jean de Plan Carpin avait traversé la Mongolie dès 1247, Guillaume de Rubrouk visitait quelques années plus tard la Tartarie et le Thibet. Au siècle suivant, Odoric de Pordenone allait aux extrémités de la Chine; et à Cambalek (Pékin) il rencontrait Jean de Mont-Corvin que Clément V en avait créé archevêque, avec six suffragants (1307). Sur sa route il avait dans les Indes recueilli les ossements du B. Thomas de Tolentino, martyrisé avec ses compagnons vers 1321. Depuis lors, les mineurs sont toujours missionnaires en Chine. Plus tard, ils évangélisèrent aussi le Japon, où plusieurs cueillirent la palme des martyrs en 1597 et à d'autres dates plus rapprochées. Après la découverte de l'Amérique, les mineurs, qui avaient été les confidentes de Colomb en Espagne, furent les premiers apôtres du Nouveau Monde et leurs missions se transformèrent en provinces. Quand tombèrent les barrières qui enfermaient les capucins en Italie, eux aussi s'élancèrent à la conquête des âmes. Le Congo fut une de leurs premières grandes missions, au xvii^e siècle; ils s'établissaient aussi au Brésil à la même époque, pendant que le P. Joseph du Tremblay organisait les missions du Levant, auxquelles appartenaient les BB. Agathange et Cassien, martyrisés à Gondar (1638), dans cette Abyssinie où est encore vivant le nom du cardinal Massaja († 1889). Encore aujourd'hui les fils de saint François continuent sous tous les cieux l'œuvre apostolique de leurs pères.

2^o Les infidèles ne furent pas les seuls objets du zèle évangélique des mineurs; ils s'employèrent avec fruit à la conversion des hérétiques. En France, ils avaient combattu les albigeois et plusieurs furent victimes du fanatisme de ces dévoyés (1242, à Avignonnet). Les vaudois, les patares, les hussites les rencontrèrent devant eux, et saint Jean de Capistran convertit un grand nombre de ces derniers; il prêchait avec succès la croisade contre les Turcs, et la victoire de Belgrade (1456), qui est en partie son œuvre, fut son dernier triomphe. Le capucin saint Laurent de Brindes chevauchait, une croix à la main, au milieu des troupes du duc de Mercœur, à la bataille d'Albe Royale (1601), dont le succès arrêta pour un temps la marche en avant des armées du Croissant. Son confrère, Marc d'Aviano, fut l'âme de la délivrance de Vienne par les armées de Sobieski (1683).

Au xiii^e siècle, le B. Jean de Parme avait été chargé par Innocent IV de travailler à la réunion des Églises orientales; d'autres s'employèrent également à cette entreprise que ne devait pas couronner le succès.

Le protestantisme sous toutes ses formes rencontra pareillement de vigoureux adversaires parmi les franciscains, qui non seulement furent en butte aux vexations de ces hérétiques, mais qui en diverses circonstances payèrent de leur vie leur zèle à défendre la foi catholique. En Angleterre, c'est le B. Jean Forest avec ses compagnons (1537); en Hollande, les martyrs de Gorcum (1572); dans les Grisons, saint Fidèle de Sigmaringen (1622), et bien d'autres, non moins héroïques dans leur mort, qui n'ont pas obtenu les honneurs des autels. Beaucoup de noms prendront place parmi les auteurs que nous énumérerons, mentionnons cependant Chérubin de Maurienne, capucin, l'apôtre du Chablais († 1609), dont le nombre des convertis est allé grossir celui que l'on attribue à saint François de Sales.

3^o Il n'y a pas que des infidèles à convertir, des

hérétiques à combattre, il y a aussi des pécheurs à ramener, des bons à instruire et à édifier. C'est le but de la prédication ordinaire dans l'Église. De tout temps, les frères mineurs exercèrent cet apostolat pacifique au milieu des populations chrétiennes, annonçant, conformément à leur règle, les vices et les vertus, la peine et la gloire, dans les villes et les bourgades. Nous mentionnerons plus loin les principaux de ceux dont les écrits nous sont parvenus, citons cependant en passant les noms des saints Antoine de Padoue, Bernardin de Sienne, Jacques de la Marche, Joseph de Léonisse, Laurent de Brindes, Léonard de Port-Maurice; des bienheureux Bernardin de Feltre, Ladislav de Gielnow, Ange d'Acri, pour ne parler que de ceux dont les noms sont inscrits au catalogue des saints.

4° A la prédication se rattache l'établissement de dévotions chères à la piété des fidèles et approuvées par l'Église. Dans ce nombre on peut ranger la dévotion à la crèche, dont saint François donna l'exemple, celle au très saint Nom de Jésus, qui eut Bernardin de Sienne pour apôtre, à la passion du Sauveur résumée dans le chemin de la croix que prêchait partout saint Léonard de Port-Maurice. Le glorieux privilège de la Vierge Marie, l'immaculée conception, fut défendu par les mineurs avant d'être défini comme un dogme de notre foi. La dévotion au très saint sacrement exposé sur l'autel, sous la forme des Quarante-Heures, fut propagée par les capucins qui, aux xvi^e et xvii^e siècles, ne prêchaient pas une mission sans les faire célébrer solennellement.

5° Pour dire un mot des œuvres sociales dues aux mineurs, nous citerons simplement les monts-de-piété, dont le premier fut établi à Pérouse par Barnabé de Terni en 1462, et qui eurent pour propagateur le B. Bernardin de Feltre; les sociétés de tempérance, instituées par Théobald Matthew, cap. († 1856). Nous ne pouvons omettre de nommer Louis de Casoria, réf., dont toute la ville de Naples pleura la mort (1885). Il se survit dans sa congrégation des *frères gris* (*Bigi*), qui continuent ses œuvres de bienfaisance en faveur des aveugles et des sourds-muets.

SOURCES. — De nombreuses pages du dictionnaire ne pourraient suffire pour une indication sommaire des sources de l'histoire franciscaine, aussi, comme nous avons fait pour le fondateur, nous nous limiterons à quelques auteurs, et citant seulement les ouvrages d'histoire générale, nous omettrons ceux qui se rapportent à l'histoire régionale ou locale, ainsi que ceux qui ont trait aux controverses, trop fréquentes, hélas ! entre les fils d'un même père appartenant aux diverses familles des frères mineurs. Sauf indication, les ouvrages sont in-fol.

1° *Frères mineurs en général.* — On trouve dans les *Analecta franciscana sive chronica aliaque documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*, éditées par les religieux du collège de Saint-Bonaventure à Quaracchi, 5 in-4°, 1885-1912, de précieuses chroniques pour les temps primitifs de l'ordre. Voici les principales : t. I : Chronique de Jourdain de Giano (1262), déjà éditée par Georges Voigt, Leipzig, 1870, rééditée par H. Boehmer, Paris, 1908; *De adventu fr. min. in Angliam*, par Thomas d'Eccleston, avant 1260, d'après J. S. Brewer, *Monumenta franciscana*, Londres, 1858, t. I, réédité par A. G. Little, Paris, 1909; t. II : Chronique de Nicolas Glassberger, du commencement du xvi^e siècle, qui, outre de nombreuses indications pour les provinces d'Allemagne, en renferme aussi de précieuses pour l'histoire générale; t. III : Chronique des XXIV généraux, attribuée à Arnaut de Serrano (Samatan?), vers 1370, avec plusieurs appendices dont le principal est la chronique de Bernard de Besse, secrétaire de saint Bonaventure, qu'éditait en même temps Hilarin Felder de Lucerne, in-12, Rome, 1897; t. IV et V : *Liber conformitatum* de Barthélemy de Pise, édition critique de cet important ouvrage, déjà édité, Milan, 1510, 1513; Bologne, 1590, dont la paternité est revendiquée pour Barthélemy de Renonico († 1400), et non point de Albizzi, comme on l'a dit souvent; les éditeurs ont recherché avec

soin les sources de valeur inégale où puisa l'auteur et dont quelques-unes ont été mises dernièrement en lumière, comme le *Dialogus SS. fr. min.* et le *Catalogus SS. fr. min.* édités par le P. Léonard Lemmens, 2 in-8°, Rome, 1902, 1903.

La Chronique de Salimbene de Parme, entre 1282 et 1288, renferme de précieuses indications pour les temps primitifs, mais principalement pour celui auquel il vivait, Parme, 1857, *Monumenta historica Germaniae, Scriptores*, 1905-1909, t. XXXII.

La *Chronica septem tribulationum* d'Ange Clareno († 1337), ouvrage de parti, mais une des sources principales pour l'histoire des spirituels, publiée en partie par I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, Munich, 1890, par le P. F. Ehrle, S. J., dans ses études sur cette période troublée de l'histoire franciscaine, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1885-1887, t. I-III, et par F. Tocco, *Le due prime tribolazioni dell'ordine francescano*, Rome, 1908. Cf. René de Nantes, *Histoire des spirituels dans l'ordre de saint François*, in-8°, Paris, 1909.

Les *Monumenta ordinis minorum*, Salamanque, 1506, 1510, 1511, le *Speculum minorum*, Rouen, 1509; Venise, 1613; les *Firmamenta trium ordinum*, Paris, 1512, sont des compilations de même genre, dans lesquelles on trouve des documents intéressants pour l'histoire ancienne et contemporaine de l'ordre avant sa division.

Marien de Florence († 1523) laissa des chroniques manuscrites utilisées par les écrivains postérieurs; une partie semble perdue, on ne possède imprimé que le *Compendium chronicarum*, in-8°, Quaracchi, 1911.

Marc de Lisbonne, évêque de Porto († 1591), écrivit en portugais les Chroniques de l'ordre des frères mineurs, Lisbonne, 1556-1568. Diègue de Navarre traduisit en espagnol la première partie et Philippe de Sosa les deux autres, Alcalá, 1566-1570. Un Bolognais, Horace Diola, donna une traduction italienne de la version espagnole, in-4°, Venise, 1585-1591; il est difficile de se retrouver dans les éditions qui se succédèrent rapidement et furent de bonne heure interpolées. Barezzi Barezzi composa une IV^e partie, Venise, 1608, que continua Barthélemy Cimarelli de Corinaldo († 1628). Léonard de Naples republia le tout, 6 in-4°, Naples, 1680. La *Chronique et institution de l'ordre du Père saint François* fut traduite de l'italien par D. S. (Santeul et P. Blacone), 4 in-4°, Paris, 1600-1609, et 1623. Antoine Daza avait également donné une IV^e partie en espagnol, Valladolid, 1611.

D'autres Chroniques furent publiées par Louis de Rebolledo, Séville, 1598-1603, *Chronica de nuestro seraphico padre S. Francisco y su apostolica orden*; Nicolas Van Estveldt d'Amersfort († 1656), *Chronycke ende Gheslacht-boom van den Seraphycken Vader S. Franciscus*, Bruxelles, 1655.

Pierre Ridolfi de Tossignano, conventuel, évêque de Sinigaglia († 1601), *Historiarum seraphicæ religionis libri tres*, Venise, 1586. François Gonzague, observant, général, puis évêque de Mantoue († 1657), *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587; in-4°, Venise, 1603.

Luc Wadding († 1657), *Annales ordinis minorum*, 8 vol., Lyon, Rome, 1625-1654. Les Annales de Wadding s'arrêtent à l'année 1540; elles furent rééditées par Joseph-Marie Fonseca, Rome, 1731-1736, en y insérant les additions d'Antoine Melissani de Macro († 1704), déjà publiées sous le titre de *Supplementum ad annales Waddingi*, Turin, 1710, par Antoine-Marie Carron de Torre († 1743). Joseph-Marie d'Ancone († 1744) composa une table générale, *Syllabus universalis*, Rome, 1741, qui forme le t. XVII. Par les soins du même Fonseca, Jean De Luca de Venise composa les t. XVIII et XIX (1540-1563), Rome, 1741-1745. Le t. XX (1564-1574), par Gaétan Michelesi d'Ascoli († 1820), Rome, 1794; réédité, Quaracchi, 1899; les t. XXI-XXV (1575-1622) de Stanislas Melchiorri de Cerreto († 1871), Ancone, 1844; Naples, 1847; Ancone, 1849, 1860; Quaracchi, 1886; ce dernier par les soins d'Eusèbe Fernandez († 1897), qui avait réédité le t. XX. François Harold de Limerick en Irlande († 1685) avait été chargé de continuer les Annales après la mort de Wadding; pour s'y préparer, il les résuma, *Epitome annalium*, 2 vol., Rome, 1662, en les faisant précéder de la vie de l'auteur, reproduite par Fonseca en tête de son édition, mais il ne donna pas autre chose. Sylvestre Castet, définitif général en 1670, *Annales des frères mineurs abrégés et traduites en français*, 8 in-4°, Toulouse, 1680-1683. Bernard Sannig, *Der Chronycken des drei Orden des S. Franciscus*, 8 vol., Prague, 1689.

Dominique de Gubernatis de Sospello († v. 1689), *Orbis seraphicus, historia de tribus ordinibus a S. P. S. Franciscus*

institutis, deque eorum progressibus, 5 vol., Rome, 1682; Lyon, 1685; Rome, 1684, 1685, 1689. Le dernier traite *De missionibus*. On veut que cet ouvrage ait été continué et même imprimé, toutefois les indications ne concordent pas entre elles. Un 1^{re} vol. *De missionibus*, attribué à Antoine-Marie Carron, déjà cité, retrouvé en 1858 par Marcellin de Civezza, était en cours d'impression, Quaracchi, 1886, quand la fin du manuscrit disparut dans un incendie.

Chronologia historico-legalis seraphici ordinis, t. I, par Michel-Ange de Naples, 1650; t. II, par Jules de Venise, *ibid.*, 1718; t. III, par Charles-Marie de Pérouse, Rome, 1751; t. IV, par Augustin-Marie de Naples, *ibid.*, 1795.

Damien Cornejo, évêque d'Orense († 1707), *Cronica serafica*, 4 vol., Madrid, 1682-1698; continuée par Eusèbe Gonzalez de Torres, 4 vol., *ibid.*, 1719-1737; Joseph Torrubia de Grenade, *Chronica de la seraphica religion*, Rome, 1756; Pierre Antoine Queresima de Venise († 1728), *Fasti serafici*, in-4°, Venise, 1684; *Giardino serafico*, 2 in-4°, *ibid.*, 1710; Bonaventure de Diecimio, *Secoli serafici, compendio cronologico della storia francescana*, in-8°, Florence, 1757; Pierre Van den Haute († 1796), *Brevis historia ord. minorum*, Rome, 1777; Léon Patrem, *Tableau synoptique de l'histoire de l'ordre séraphique*, Paris, 1879; Héribert Holzapfel, *Manuale historiae ord. fr. min.*, in-8°, Fribourg, 1909, traduit de l'allemand en latin par Gal Haselbeck.

2° *Observants*. — Bernardin de Fossa († 1503), *Chronica fr. min. observantiae*, éditée par Léonard Lemmens, in-8°, Rome, 1902; Flaminio Annibaldi de Latera, *Manuale de' frati minori*, in-8°, Rome, 1776.

3° *Réformés*. — Charles Rapine, *Histoire générale de l'origine et progrès des frères mineurs de S. François, vulgairement appelés en France, Flandre, Italie et Espagne, recollects, reformez ou deschaux*, in-4°, Paris, 1631.

4° *Conventuels*. — Antoine Benoffi († vers 1782), *Compendio di storia minoritica*, in-8°, Pesaro, 1829; Louis Palomes († 1906), *Dei frati minori e delle loro denominazioni*, in-8°, Rome, 1897; traduit en français, *ibid.*, 1901.

5° *Capucins*. — Zacharie Boverius († 1638), *Annales ord. min. S. Francisci qui capucini nuncupantur*, 2 vol., Lyon, 1632-1639; t. III, Marcellin de Pise de Mâcon († 1657), Lyon, 1676; Silvestre de Milan, *Appendix ad t. III*, Milan, 1737; trad. italienne, Benoît de Milan, t. I, 2 in-4°, Turin, 1641; t. I et II, 4 in-4°, Venise, 1643-1645; t. III, Antoine Olgiate de Côme, Trente et Milan, 1708-1711; Maxime Bertani de Valence, Milan, 1714; Appendice, Joseph de Cannobio, Milan, 1744; trad. espagnole, Antoine Moncada de Madrid, 3 vol., Madrid, 1644-1647; trad. française, Antoine Caluze de Paris, 2 vol., Paris, 1675-1677; continuation en italien par Pélerin de Forlì († 1885), 4 in-4°, Milan, 1882-1885.

Charles d'Aremberg de Bruxelles († 1669), *Flores seraphici*, 2 vol., Cologne, 1640; Milan, 1648; Hiérothée de Coblenz, *Epitome historica, in qua ab anno 1205-1525 res francescanæ generatim, dein vero solæ min. capucinatorum representantur*, in-4°, Heidelberg, 1748.

6° *Missions*. — Marcellin de Civezza († 1906), *Storia universale delle missioni francescane*, 11 in-8°, t. I-V, Rome, 1857-1861; t. VI-VII a, b, Prato, 1881-1896; c, d, Florence, 1894; t. VIII-XI, 1 vol., *ibid.*, 1895; Roch Cocchia de Cesinale, archevêque de Chieti († 1900), *Storia delle missioni dei cappuccini*, 3 in-8°, Versailles, 1867; Rome, 1872-1873; Jérôme Golubovich, *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi, 1908, t. I.

7° *Bullaires*. — Pierre de Alva y Astorga, *Indiculus bullarii seraphici*, in-4°, Rome, 1655; Hyacinthe Sbaraglia, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1759-1780, t. I-V; Flaminio Annibaldi de Latera, *Supplementum*, Rome, 1780; Conrad Eubel, t. V-VII, Rome, 1898-1904; *Epitome et supplementum*, Quaracchi, 1908; François de Madrid, *Bullarium fr. min. discaleatorum*, 5 vol., Madrid, 1744-1749; Michel de Zug, *Bullarium ord. min. capucinatorum*, Rome, 1740-1752, t. I-VII; Pierre Damien de Munster, Innsbruck, 1883-1884, t. VIII, X; *Bullarium Terræ Sanctæ*, in-4°, Rome, 1727.

8° *Biographies*. — Arthur du Moustier, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1638, 1653; Fortuné Hueber, *Menologium franciscanum*, Munich, 1698; Benoît Mazzara, *Leggendario francescano*, 3 in-4°, Venise, 1676-1679; 3^e édit., par Pierre-Antoine de Venise, 12 in-4°, 1721-1722; Gabriel de Modigliana, *Leggendario cappuccino*, janvier-mars, Venise, 1767-1768; Faenza, 1783; Bonaventure d'Imola, avril-juin, Faenza, 1788-1789; Sigismond de Venise, *Biografica serafica degli uomini illustri*, in-8°, Venise, 1846; Paul Guérin, *Le palmier séraphique*, 12 in-8°, Bar-le-Duc, 1871 sq.; Léon de Clary, *L'aurole séraphique, vies des saints et bienheureux*

des trois ordres de S. François, 4 in-12, Paris, 1883-1884; traduit en italien, Quaracchi, 1898-1900.

9° *Généralités*. — Charles Müller, *Die Anfänge des Minoritenordens*, in-8°, Fribourg, 1885; Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1840-1861, t. IX, Cappuccini; t. XXVI, Franciscano ordine; *Kirchenlexikon*, t. IV, Franciscaner, par Ignace Jeiler; t. VII, Kapuziner, par Angélique Eberl d'Egmatting; *The catholic encyclopedia*, New York, t. III, Capuchin friars minor, par Cuthbert de Brighthon; t. VI, Friars minor (Order of), par Michel Bihl.

IV. AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES. — I. INTRODUCTION.

Saint François et les études scientifiques. — On a beaucoup disserté sur les intentions de saint François par rapport aux études scientifiques. Il paraît bien évident que, dans l'idéal du saint, le frère mineur, humble et pauvre, ne devait point se préoccuper d'acquérir une science étendue, encore moins de conquérir des grades académiques. Ce n'est pas qu'il condamnât l'étude, mais il la craignait comme un danger, et il aimait mieux voir ses fils vertueux que savants. Si d'un côté il respectait et voulait qu'on vénérait les théologiens, de l'autre il désirait que les savants, en entrant dans son ordre, se dépouillassent de leur science, comme d'une richesse temporelle, pour se jeter nus entre les bras du crucifié. D'après la règle, ceux qui ne savent pas les lettres ne doivent pas se soucier de les apprendre, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas étudié avant leur entrée dans l'ordre ne doivent pas chercher à le faire; car il estimait que chacun devait rester dans sa vocation première. On a bien dit qu'ayant fondé un ordre destiné à la prédication, il voulait par conséquent l'étude. Le frère mineur, encore d'après sa règle, doit prêcher en peu de paroles et simplement les vices et les vertus, la peine et la gloire, ce qui ne requiert pas des études scientifiques très approfondies; aussi il ne permettait que peu de livres dans les couvents et il les voulait à l'usage commun des frères. Tout cela semble bien indiquer l'intention primitive du saint. Elle ne venait pas, répétons-le, d'une opposition systématique à l'acquisition de la science accompagnée d'humilité et de charité, qui édifie, mais de la crainte de voir ses fils s'adonner à la poursuite de la science vaine, qui enorgueillit et détruit. Qu'il ait dans la suite sacrifié une partie de cet idéal à une nécessité évidente, que le cardinal Hugolin ait influé sur lui pour obtenir ce sacrifice : ce ne serait pas pour nous émouvoir. François avait voulu avoir un cardinal protecteur, comme gouverneur et correcteur de sa famille, pour assurer la soumission de son ordre à l'Église romaine; il écrivit son Testament afin que ses frères observassent plus catholiquement leur règle. L'Église, en la personne de celui qui représentait pour lui son chef visible, lui faisait voir que l'étude était nécessaire pour que ses fils la puissent servir plus catholiquement, il ne savait hésiter. Quand il charge saint Antoine de Padoue d'enseigner la théologie à ses frères, il ne le fait pas par contrainte. « Il me plaît, lui écrit-il, que tu enseignes la théologie; » mais sa préoccupation se manifeste dans la suite de sa lettre, il ne veut pas que cette étude soit au détriment de l'esprit intérieur, comme la règle le commande pour toute sorte de travail.

Du vivant de saint François, et avec son consentement, on avait donc commencé à étudier et à enseigner la théologie dans l'ordre des mineurs. Bologne, Paris et Oxford furent les premiers centres d'étude. Saint Antoine, voir t. I, col. 1445, enseignait dans cette première ville; à Paris c'étaient des docteurs de l'université qui venaient donner leurs leçons aux frères, avant de se donner eux-mêmes à l'ordre, comme Almon de Faversham et Alexandre de Halès; à Oxford

ils suivaient les cours publics, jusqu'à ce que Robert Grossetête se fût offert à venir leur servir de maître. Bientôt les religieux purent se suffire à eux-mêmes, les *Studia*, ou couvents d'études, se multiplièrent, et les universités ne furent plus fréquentées que par les sujets d'élite.

II. AU XIII^e SIECLE. — 1^o Scolastique. — Dès le milieu du XIII^e siècle, nous trouvons à Paris, parmi les frères mineurs, des personnages célèbres. Nous venons de nommer Aimon de Faversham, *Speculum honestatis*, qui fut le cinquième général de l'ordre (1240-1244); Alexandre de Halès, le *doctor irrefragabilis* († 1245), qui, comme le disait son épitaphe, *frater collega minorum factus egenorum, fuit doctor primus eorum*. Voir t. I, col. 773. Son disciple Jean de la Rochelle, mort la même année que le maître, dont la *Summa de anima* fut éditée seulement en 1882. Puis c'est le B. Jean de Parme, prédécesseur de saint Bonaventure à la tête de l'ordre (1247-1257); on lui a reproché des tendances joachimites, mais il fut un fidèle observateur de sa règle et un propagateur zélé du retour des orientaux à l'union de l'Eglise, il mourut en 1289. Enfin saint Bonaventure, dont l'éloge serait superflu († 1274). Voir t. II, col. 962.

Dans la seconde moitié du même siècle, les commentateurs du Maître des Sentences se multiplient, citons brièvement Hugues de Digne (vers 1255), ardent joachimite et prédicateur de renom; l'archevêque de Rouen bien connu, Eudes Rigault († 1275); le Lorrain André de Neufchâteau; le Toscan Caro Pantaneto d'Arezzo, inquisiteur dans sa province; l'Ombrien Réginald; les Anglais Thomas de Bungey et Robert Crowche († 1300), qui commenta aussi Aristote. Un nom plus connu est celui de Robert de Bastia († 1280), l'un des quatre Maîtres qui donnèrent la *Declaratio Regule* de 1242. Les Anglais ont le privilège du nombre : ce sont les deux Adam, le premier de Marsh, *doctor illustratus*, que l'on chercha vainement à retenir à Paris pour occuper à l'université la chaire demeurée vacante par la mort d'Alexandre de Halès, voir t. I, col. 387; le second était d'York et contemporain du premier; Guillaume de Melton, continuateur de l'œuvre d'Alexandre, et son homonyme Guillaume de Ware, *doctor fundatus*, qui compta Scot parmi ses auditeurs, dont on a récemment édité les *Questiones disputatæ de immaculata conceptione*, Quaracchi, 1904; le mystique Jean Peckam († 1292), dont les ouvrages sont trop nombreux pour être ici mentionnés. Richard de Middletown, *doctor clarus et solidus* († 1307), que fit malheureusement négliger la réputation naissante du *doctor subtilis*, car il aurait mieux mérité de l'école franciscaine. Jean Duns Scot, en effet, qui le suivit d'un an dans la tombe (1308), allait devenir le chef incontesté de cette école, voir t. IV, col. 1865, éclipsant la gloire du docteur séraphique, qui, sans être complètement oublié, ne trouvera cependant que de trop rares disciples : parmi ceux-ci les deux Anglais Guillaume de la Mare (vers 1290), qui écrivit un *Reprehensorium* contre la doctrine de saint Thomas, et Richard Ruys, qui laissa des commentaires inédits (vers 1270).

2^o Écriture sainte. — A côté de ces scolastiques il faut donner une mention à ceux qui s'occupèrent plus spécialement de l'Écriture sainte, tels que Arlotto de Prato en Toscane, général de l'ordre († 1286), auteur des *Concordantiæ Scripturarum*, souvent imprimées sans porter le nom de l'auteur. Maurice de Provins (vers 1248) avait écrit par ordre alphabétique la *Summa distinctionum de his quæ in Scripturis sacris continentur*, dont une partie fut imprimée sous le titre de *Dictionarium S. Scripturæ*, Venise, 1603. Jean de Galles, surnommé *arbor vitæ*, outre ses *Lectiones Scripturarum*, laissa aussi des opuscles mys-

tiques. Un autre Jean Marchesini, de Reggio en Émilie, est auteur du curieux *Mammotrectus*, sorte de dictionnaire des mots plus difficiles à entendre qui se rencontrent dans la Bible et le bréviaire, maintes fois imprimé. Parmi ces auteurs qui étudièrent les Livres saints, il faut aussi ranger Jean, fils de Pierre Olivi († 1298), le chef des spirituels de Provence et grand propagateur de leurs idées; il eut quelque influence sur le fameux Ubertain de Casale et ses *Expositiones* ou *Postillæ in Apocalypsim* donnèrent sujet à de nombreuses controverses. Il convient de placer près de lui Ponce Carbonell, précepteur de saint Louis d'Anjou; sa fidélité aux théories de son ami le conduisit en prison, où il mourut misérablement en 1297, ainsi que le raconte Ange Clareno dans son *Liber tribulationum*, et lui aussi mérite une mention dans cette nomenclature pour ses œuvres ascétiques originales ou traduites du grec.

3^o Mystique. — En tête de tous les auteurs mystiques, il faut placer le séraphique patriarche lui-même, dont les *Opuscula* ont enfin été édités d'une manière critique, Quaracchi, 1904, ainsi que les *Aurea dicta* de son compagnon, le B. Égide d'Assise, *ibid.*, 1905. Mentionnons encore David d'Augsbourg († 1271), dont plusieurs écrits ont été souvent attribués au plus célèbre de tous, à saint Bonaventure, ainsi que ceux de Conrad de Saxe († 1279), auteur du *Speculum B. M. Virginis*, de Jacques de Milan, auquel on doit le *Stimulus amoris*.

4^o Protestations contre les études. — Les frères mineurs étaient donc entrés dans la voie de la science; ils y avançaient rapidement et la place qu'ils avaient conquise à l'université de Paris avait amené quelques protestations, dont Guillaume de Saint-Amour s'était fait l'écho. Elles en causèrent aussi dans l'ordre, car ce mouvement scientifique n'avait pas été sans quelque détriment pour sa vie intérieure; le titre de *lector parisiensis* était fort ambitionné, et tous les bacheliers et docteurs n'avaient pas l'humilité de frère Bonaventure, ni sa piété. Aussi frère Égide fut entendu plusieurs fois s'écrier : « Paris, Paris, pourquoi détruire l'ordre de saint François ? » Les spirituels protestaient également contre le relâchement des lecteurs venus de Paris. Il ne faudra donc pas s'étonner de voir toutes les réformes à leur principe tomber dans l'excès contraire. Quelques-unes se borneront à renoncer aux grades académiques, d'autres, comme celle des observants d'Italie, iront jusqu'à bannir les études les plus nécessaires au ministère sacerdotal, et il faudra toute l'autorité d'un saint Bernardin et d'un saint Jean de Capistran pour les obliger au moins à l'étude des cas de conscience.

III. AU XIV^e SIECLE. — 1^o Scolastique. — La première moitié de ce XIV^e siècle fut la plus belle période de l'école franciscaine, et il serait impossible de citer tous les noms de ceux qui l'illustrèrent par leur savoir et leurs écrits. Voici, croyons-nous, les principaux : Matthieu d'Acquasparta, général de l'ordre, puis cardinal († 1302), dont la dissertation *De æterna Spiritus Sancti processione* et les *Questiones de fide et cognitione* ont été publiées, Quaracchi, 1895, 1903; Hugues de Newcastle († 1322), dont le *De victoria Christi contra Antichristum* fut publié en 1471; Pierre Auriol, *doctor facundus* († 1322), dont les commentaires sur les Sentences ont été plusieurs fois imprimés et dont on a édité récemment le *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*, Quaracchi, 1896, et les écrits pour la défense de l'immaculée conception, *ibid.*, et Millau, 1904. Le *doctor dulcifluus*, Antoine André († 1320), dont on attribua les ouvrages à saint Bonaventure, voir t. I, col. 1180; Jean Guyon qui dut rétracter plusieurs de ses propositions condamnées par l'université (1310); Gilles de Legnago, contemporain

de Scot; Gautier de Bruges, évêque de Poitiers, mort en 1307 après avoir été déposé par le pape; Ranulphe de Loxley, lecteur à Oxford; Alexandre d'Alexandrie qui fut général pendant un an († 1314), dont plusieurs traités virent le jour, en particulier ses commentaires sur les livres d'Aristote *De anima*, Venise, 1502, et sur la Métaphysique du même, *ibid.*, 1572; Jean d'Erfurt (vers 1350), en qui nous rencontrons un disciple de saint Bonaventure, dont il abrégéa les commentaires sur les Sentences et qui laissa des travaux sur l'Écriture sainte et le droit canon. A la même époque, un Bonaventure de Cineribus, dont on a des *Tabulæ super commentarium S. Bonaventuræ*; enfin François Bonafortuna, que l'on suppose parisien et auditeur de Scot.

On connaît mieux cet autre François de Meyronnes, de Mayronis, auquel on attribua longtemps l'institution de l'*pactus sorbonnicus*, et dont les nombreux ouvrages ont eu plusieurs éditions. Il avait été disciple de Scot, ainsi que Guillaume de Rubione en Aragon, auteur de commentaires sur les Sentences, édités en 1517 à Paris par un compatriote et confrère, Alphonse de Villasanta. Jean de Bassolis avait été aussi le disciple du subtil, et son disciple préféré, dit-on. Voir t. II, col. 475. Jean de Cologne, que plusieurs ont fait vivre deux fois, avait été également instruit par Scot, dont il abrégéa et mit en ordre alphabétique les *Quæstiones* sur les Sentences, Venise, 1475. Guillaume Occam, le chef reconnu des nominalistes, qui finit malheureusement dans le schisme (1347 ou 1349), ouvre une autre série de lecteurs anglais que nous ne ferons que mentionner : Jean de Winchelsea († 1326); Richard Eliphath, lecteur à Cambridge vers 1330; à la même époque, Jean de Rideval; Richard de Conington († 1330), étant lecteur à Oxford, ainsi que les suivants, Martin d'Alnwick († 1336), Gautier de Catton († 1343), Robert de Leicester, Jean de Rudington et Jean de Went, morts en 1348. C'est encore Robert Cothon, le *doctor amicus*, qui ne négligeait aucune occasion de défendre la conception sans tache de Marie. Wadding réclame encore pour cette nation Jean Marbres ou Canonici, plus probablement catalan, dont les *Quæstiones in libros physicorum* ont été imprimées à plusieurs reprises. Parmi les Français nommons Jean Rigaud, évêque de Tréguier († 1328), historien de saint Antoine de Padoue, auteur du *Compendium theologiæ pauperis*, qui n'est qu'un remaniement d'un autre *Compendium*, extrait du *Breviloquium* de saint Bonaventure auquel il a été attribué, ainsi qu'à plusieurs auteurs célèbres, comme à Albert le Grand, à saint Thomas, à Pierre Auriol et à d'autres, mais que Sbaraglia réclame pour Pierre Thomas, catalan, disciple de Scot et défenseur de l'immaculée conception. Le cardinal Bertrand de la Tour († 1334) et Gérard Odon, général de l'ordre en remplacement de Michel de Césène (1329-1342), étaient également français. L'Italie nous donne les noms d'Antoine Aribrandi de Valence en Piémont († 1348), de François Toti de Pérouse, inquisiteur et évêque de Sarno en 1335, enfin de Jean de Ripatransone, qui *claruit sub Joanne XXII*, comme on le lit sur le monument que lui éleva dans sa patrie le futur pape Sixte-Quint.

A cette période appartient encore le fameux Ubertain de Casale, l'ardent champion des spirituels et leur défenseur devant la cour pontificale. Son *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, imprimé à Venise en 1485, est la meilleure révélation sur la mentalité de ces réformateurs et de l'auteur en particulier. On ignore la date de sa mort et les sentiments dans lesquels il termina sa carrière après 1330.

2° *Écriture sainte*. — Parmi ceux qui s'occupèrent plus spécialement des Livres saints, il faut mentionner

Philippe de Moncalieri, pénitencier pontifical en 1338; ses *Postillæ super Evangelia* et des sermons sur l'eucharistie furent en partie édités au xvi^e siècle; le cardinal Vital du Four, mêlé aux controverses sur la pauvreté du Christ sous Jean XXII, dont les commentaires ont été également imprimés; mais de tous et de beaucoup le plus célèbre est Nicolas de Lyre († 1340).

3° *Morale*. — La théologie morale est aussi représentée par l'énigmatique Astesanus d'Asta, voir t. I, col. 2142, auteur de la *Summa Astesana*, 1317, dont les éditions furent multiples. Mentionnons encore le Dalmate Monald de Capo d'Istria, qui écrivit la *Summa aurea* ou *Monaldina*. Wadding le dit mort en 1332, d'autres le reportent au siècle précédent.

4° *Auteurs divers*. — La seconde moitié du xiv^e siècle nous donne encore, bien qu'en moins grand nombre, des noms à enregistrer parmi les auteurs ecclésiastiques. Landulphe Caraccioli, archevêque d'Amalfi († 1351), dont on possède imprimés les *Commentaria moralia in Evangelia*, Naples, 1637, et une partie de ceux sur les Sentences. Alvare Pélage, évêque de Coron († 1352), auteur du *De planctu Ecclesiæ*, édité plusieurs fois, dans lequel il propose des remèdes aux maux qui affligeaient l'Église à son époque. Le docteur parisien Denis Foulechat, que l'université obligea à rétracter plusieurs propositions, jugées malsonnantes, qu'il avait soutenues dans ses commentaires sur les Sentences au sujet de la pauvreté du Christ, 1364 et 1369. Pierre d'Aquila, dit *Scotellus* († 1370), dont les *Commentaria in IV libros Sententiarum* viennent d'être réédités, Levanto, 1907. En Angleterre, nous trouvons parmi les lecteurs d'Oxford quelques auteurs, comme Adam Whodam ou Godham († 1358), disciple d'Occam, dont on éditait les commentaires sur les Sentences, Paris, 1512; Simon Donstede († 1369), qui fut aussi provincial et laissa des commentaires inédits sur Aristote; Jean de Wilton († 1376 à Norwich), qui fut l'apologiste de son ordre. La même année mourait Jean de Mardisley, provincial, qui doit être le Marcheleius de Wadding, ardent défenseur du glorieux privilège de Marie, et en 1397 Guillaume Wiford, qui combattit les erreurs de Wiclef, ainsi que Jean Tyssington, également provincial d'Angleterre. On ignore à quelle nation appartenait un Guillaume de Beaumont, qui écrivit sur les Sentences à la même époque; on manque pareillement de détails sur François de Paris, cité par Denys le Chartreux comme son ami et régent du couvent de Paris. Un autre commentateur de Pierre Lombard, Jean d'Évian, était reçu docteur à Paris en 1375. A ce siècle encore se rattache Jean Fontaine, de Fonte, lecteur à Montpellier, dont le *Compendium* des Sentences, suivant saint Bonaventure, fut imprimé vers 1468, mais on ignore la date à laquelle un fr. Kylianus écrivait ses commentaires demeurés manuscrits, d'après saint Bonaventure et Scot.

Les canonistes et moralistes sont représentés par Jean de Saxe, auquel on attribue des *Sommes* de droit et de cas de conscience, et par Nicolas de Matafaris, archevêque de Zara († 1366), auteur du *Thesaurus pontificalis*, que l'on dit avoir été publié à Paris. Parmi les commentateurs de la Bible on trouve un Guillaume Brito, dont Sbaraglia est assez embarrassé, sans arriver à décider s'il vécut à ce siècle ou au précédent, dont plusieurs ouvrages sont édités; Henri de Mongardino, auteur de *Postilles* sur l'Apocalypse et de commentaires sur saint Jean; Manfred de Tortona († 1360); Jean le Long de Mortegliano († 1363); Pierre de Porpetto († 1368), auquel on attribue la *Biblia pauperum*, publiée sous le nom de saint Bonaventure; Pierre de Lille qui, outre les Psaumes, commenta aussi les Sentences. Sous le titre allégorique des *Vingt-quatre vieillards*,

Othon de Passau († 1398) écrivit un ouvrage ascétique en langue allemande, édité en 1568 et réédité à Landshut, 1836; c'est aussi à lui, croyons-nous, qu'appartient le *Thronus aureus* en honneur de Marie édité sans nom d'auteur, Cologne, 1492.

Dans quelle classe faut-il ranger Jean de Roquetaillade, auquel ses prophéties malencontreuses valurent la prison? On lui attribue aussi des commentaires sur Pierre Lombard, mais il est plus connu par les deux livres vrais ou supposés *De consideratione quintæ essentia*, édités sous son nom, Bâle, 1561, et ailleurs. Il mourut vers 1360.

IV. AU XV^e SIÈCLE. — 1^o Scolastique. — Le XV^e siècle s'ouvre et se ferme par les noms de deux papes que nous devons mentionner parmi les écrivains de l'ordre des mineurs, Alexandre V († 1410) et Sixte IV († 1484). Le premier, Pierre Philaret, et non Philargi, dit Sbaraglia, de Candie, commenta les Sentences, et Alva imprima un *Tractatus de immaculata conceptione*, composé par lui; le second, François de la Rovère, dont les ouvrages *De sanguine Christi* et *De potentia Dei* ont été imprimés à Rome en 1574.

Les commentateurs des livres de Pierre Lombard sont encore nombreux. Nous citerons parmi les Italiens Guillaume Centuari, évêque de Plaisance, puis de Pavie († 1402), qui laissa encore un traité *De monarchia mundi*; l'ancien général, Léonard de Rossi de Giffone, cardinal († 1405), également auteur d'une Somme de théologie morale et d'une Exposition du Cantique; Antoine Visalli de Messine, conventuel (vers 1417); Pierre de Castiglione, qui enseignait à Côme sur le milieu du siècle; Ange de Pérouse, général de l'ordre († 1454), que l'on a confondu à tort avec un autre Ange Serpetri du même lieu († 1384); Antoine Niger ou Neri d'Arezzo († 1470), dont on possède aussi des sermons; Barthélemy Bellati, conventuel († 1479), qui édita plusieurs ouvrages de Scot et revit la *Summa Astesana*. Les commentaires d'Antoine Médicis, conventuel, évêque de Marsico († 1484), de Paul de Mercatello, provincial des observants de la Marche en 1488, sont demeurés inédits; ceux de l'Aragonais Pierre de Castroval ont été imprimés. Voir t. II, col. 1837. L'Angleterre donna, entre autres, Jean Ede, commentateur d'Aristote et de l'Apocalypse († 1406); Reginald Langham, lecteur à Cambridge, qui écrivit des Lectures sur la Bible († 1410), et Jean Foxal, qui enseignait dans les dernières années du siècle: son *Expositio universalium Scoti* a été imprimée, Venise, 1508. Si nous passons en Allemagne, nous trouvons, toujours parmi les commentateurs des Sentences, Hugues de Schlestadt (vers 1450), qui semble avoir suivi saint Bonaventure comme maître; le conventuel Henri de Werl, provincial de Cologne († 1463), auquel on doit aussi un traité *De potestate papæ supra concilium*, écrit à l'occasion du concile de Bâle; enfin Nicolas Lackman, ministre de Saxe († 1479), qui laissa aussi des sermons. On connaît mieux les noms des deux Bretons Guillaume Vorilong († 1464) et Étienne Brulefer, voir t. II, col. 1146, qui suivirent Scot et saint Bonaventure; de l'Angevin Nicolas de Orbellis, dont la date de mort varie suivant les auteurs; Glassberger dans ses Chroniques le fait disparaître en 1475. L'*Opus super quatuor libros Sententiarum ad mentem Scoti* de Gui de Briançon, achevé en 1485, parut à Lyon en 1512; il avait également travaillé sur les Psaumes de la pénitence et les œuvres de Denys l'Aréopagite, mais ces écrits demeurèrent inédits comme les commentaires d'Eustache de la Cour, de Curia, et du conventuel Pierre Réginald, qui vivaient à la fin du siècle: on possède du second le *Speculum finalis retributionis*, Lyon 1494, et ailleurs.

2^o Défense de l'immaculée conception. — L'immaculée conception et les gloires de la Vierge trou-

vèrent de nombreux défenseurs et des théologiens parmi les mineurs. En Italie, le général François Nani († 1499) avait reçu de Sixte IV le surnom de Samson à cause de sa vigueur à soutenir le glorieux privilège de Marie. Louis Turre de Vérone, vicaire des observants cismontains en 1498, l'avait également défendu; il écrivit aussi une apologie des monts-de-piété que propageait alors avec zèle le B. Bernardin de Feltre, comme le fit encore Bernardin de Busti; toutefois celui-ci († 1500) est plus connu pour son *Mariale* et son *Rosarium sermonum*, qui eurent plusieurs éditions; il avait aussi composé un Office de la conception immaculée et il est auteur de celui du saint Nom de Jésus, inséré au bréviaire. Les provinces ultramontaines nous donnent les noms suivants: Daniel Agriola, conventuel de Bâle, qui publia la *Corona B. Mariæ Virginis*, Strasbourg, 1493; Louis de Hilsberg († 1496), dont on a encore un *Trilogium animæ*, Nuremberg, 1498; Pelbart de Temeswar, prédicateur fameux, auteur du *Stellarium coronæ benedictæ Mariæ Virginis*, imprimé plusieurs fois dès avant la fin du siècle, tandis que l'*Index concionatorius pro conceptione immaculata* de Michel de Hongrie ne parut qu'au suivant, Strasbourg, 1508. En Espagne, Alphonse de Fuentebuena publiait le *Titulo virginal de nuestra Señora*, Pampelune, 1499.

3^o Polémique et prédication. — Au commencement du siècle, Guillaume Butler, provincial d'Angleterre en 1413 et lecteur à Oxford, combattit avec zèle les lollards et wiclefistes; il s'opposa à la diffusion dans le peuple de la version anglaise de la Bible, qui ne se faisait pas sans amener quelque scandale. Antoine de Massa en Toscane, après avoir été général, fut évêque de sa patrie où il mourut en 1435; Martin V l'avait chargé d'une mission en Orient, dont on a la relation, et il laissa un manuscrit contre les erreurs des grecs. Alphonse de Spina, juif converti et finalement évêque de Thermopile († 1491), publia le *Fortalium fidei* pour défendre la foi contre les hérétiques, les juifs, les mahométans et autres suppôts des portes de l'enfer. Sur le milieu du siècle, saint Jean de Capistran (voir t. II, col. 1686) travaillait avec succès à l'extirpation des fraticelles en Italie; il combattit également avec fruit les hussites dont il eut la consolation de convertir un grand nombre. Il avait été secondé dans ses missions par saint Jacques de la Marche. À côté de ces deux saints et grands prédicateurs, il convient de placer le B. Albert de Sarteano, leur confrère et ami († 1450), dont on publia seulement des lettres et autres opuscules, 1688, puis les célèbres Antoine de Bitonto († 1454), voir t. I, col. 1444, et Robert Caracciolo, conventuel († 1495). Voir t. II, col. 1697. Les Allemands Jean Gritsch et Jean de Werden s'acquirent une grande renommée, les sermons du second ont été imprimés, en particulier le recueil intitulé: *Dormi secure*, Nuremberg, 1486, jadis très consulté par les prédicateurs. En France, nous ne pouvons omettre de mentionner le frère Richard, qui prépara les voies à la Pucelle; on ne possède pas ses sermons, tandis que ceux de Pierre Auxbœufs, son contemporain, furent plusieurs fois imprimés. L'*Avent* de Jean Tisserand, confesseur de la reine Anne († 1494), parut à Paris, 1517.

4^o Morale et droit canon. — Comme moralistes, nous citerons seulement le B. Ange Carletti de Chivasso en Piémont, auteur de la *Summa angelica*, voir t. I, col. 1271; Barthélemy Caimo, qui édita un *Confessionnaire*, voir t. II, col. 1306, comme le fit plus tard le fameux prédicateur Michel de Carcano († 1485). Trois ans plutôt, mourait le B. Pacifique de Ceredano, auteur de la *Summa pacifica*; Baptiste Trovamala (voir t. II, col. 378) achevait en 1483 sa *Summa baptistina* ou *rosella casuum*. Nicolas d'Osimo, qui avait

été l'instrument de l'indépendance des observants d'Italie (1440), avait ajouté un supplément à la *Summa Pisanella*, souvent imprimée; il écrivit aussi l'*Interrogatorium confessorum*, Venise, 1489. Comme canoniste, nous mentionnerons Marc de Trévise, provincial de Roumanie, qui, étant auditeur de la Chambre apostolique, composa, vers 1430, un recueil des privilèges, exemptions et immunités accordées aux mineurs. Ce recueil, revu par Matthieu de Novare et publié en 1479, fut souvent réimprimé en divers ouvrages.

5° *Écriture sainte*. — L'Écriture sainte fit l'objet des études plus particulières de Pierre Russell, provincial d'Angleterre, qui commenta les Épîtres de saint Pierre, vers 1420; il fut également propagateur des ouvrages de Raymond Lulle. Pierre Calderone de Messine, évêque d'Antioche († 1440), laissa des commentaires sur Osée et l'Espagnol Alphonse de Palenzuola, évêque de d'Oviedo († 1470), en écrivit sur la Bible. Matthias Döring, général de l'ordre, pour le parti qui adhérait à l'antipape Félix V (1443-1449), laissa un *Defensorium postillæ Nicolai Lyran* *contra Paulum Burgensem*, ainsi que des commentaires sur Isaïe. Guillaume Le Menand traduisit la Bible en français, à la demande de Louis XI, et la Vie de Jésus-Christ de Denys le Chartreux, qui parut à Lyon en 1487 et fut plusieurs fois rééditée.

6° *Ascétisme*. — Parmi les écrivains ascétiques, on nomme Pierre Saupin, évêque de Bazas († 1417), dont les opuscules de théologie mystique ont des titres imités de ceux de l'Aréopagite; Jean Canales de Ferrare, voir t. II, col. 1506. Le plus illustre est Henri Harphius († 1477), dont les ouvrages mystiques, imprimés après sa mort, ont alimenté les auteurs des siècles suivants.

V. AU XVI^e SIÈCLE. — Le XVI^e siècle vit la division totale entre conventuels et observants, l'éclosion de nouvelles familles parmi ces derniers et l'établissement des capucins. Désirant donner à chaque famille religieuse les écrivains qui lui appartiennent, nous emploierons les abréviations : alc. alcantarin; cap. capucin; conv. conventuel; déch. déchaussé; obs. observant; réc. récollet; réf. réformé; quand il n'y a aucune indication, l'auteur appartient presque toujours à l'observance ou à une de ses branches.

1° *Scolastique*. — 1. *Scotistes*. — La découverte de l'imprimerie et sa diffusion avaient déjà favorisé la publication des ouvrages anciens, car on commença par ceux-là; elle allait aussi servir aux vivants pour faire connaître leur enseignement et le répandre, en lui assurant une durée plus probable que celle d'un manuscrit. En théologie, comme en philosophie, Scot est toujours le docteur préféré de l'école franciscaine : il est enseigné par les conventuels et par les observants. Parmi ceux-ci, Samuel de Cassine, de la province de Gênes, est auteur de livres isagogiques aux subtilités du maître, Cunéo, 1510; Jean de Montesdoca publie la *Lectura copiosa* de Gratien de Brixen et celle de Paulus Scriptor, Carpi, 1506, et il enseigne à Bologne, à Rome, où il a été appelé par Léon X, et à Padoue. Dans cette dernière ville, la florissante école des conventuels ne connaît pas d'autre maître, et il est commenté par Maurice O' Fihély, « la fleur du monde, » archevêque de Tuam († 1513), par Philippe Varaggi, Antoine Trombetta, archevêque d'Athènes († 1518), Padouan de Grassis († vers 1550) et Jacques Malafossa († vers 1562). Il en est de même de leurs confrères Laurent de Brescia, Jérôme Gadius Capacelli, professeur à Bologne († 1529). Le Portugais Gomez de Lisbonne, leur vicaire général († 1513), l'avait commenté à Pavie, et Jean Vigier de Varazze, qui fut général en 1529 († 1536), archevêque de Chio, l'avait enseigné à Pavie et à Rome. En France, il avait eu pour dis-

ciples Antoine Sirrect, conv., lecteur à Paris en 1504, et les observants Mathurin Le Bret à Angers, Melchior de Flavin à Toulouse, voir col. 20, Jean Douet à Paris, vers la fin du siècle. A Cracovie, il est suivi par Jean de Stobnitz (1507), à Naples par Jean Vallo de Giovinazzo, en Espagne par Damien Giner, François d'Ovando et Joseph Angles, que Sixte-Quint avait donné comme précepteur à son neveu Alexandre Peretti et qu'il nomma évêque de Bosa en 1586. En demeurant ainsi fidèles aux enseignements du docteur subtil, les observants ne faisaient que suivre l'exemple que leur avait donné leur général François Lychet († 1520), qui avait expliqué Scot à Lyon; nous avons vu qu'il en était de même pour les conventuels, et ils étaient encore encouragés dans cette voie par leur confrère Constant Torri, cardinal Sarnano († 1595), qui, outre ses propres ouvrages, dont un est écrit *in via Scoti*, éditait les travaux de ses frères en religion. Sixte-Quint lui avait demandé de donner une édition de saint Bonaventure, mais il ne vit pas la fin de cette entreprise, comme nous allons le dire, car il mourut en 1595.

2. *Bonaventuristes*. — Sixte-Quint et saint Bonaventure : ces deux noms sont intimement liés, car non seulement ce fut cet énergique pontife qui plaça le saint parmi les docteurs de l'Église (1588), mais il fut encore un zélé propagateur de l'étude de ses œuvres. Dans ce but il avait fondé à Rome dans le couvent de son ordre, aux Douze-Apôtres, un collège appelé du nom du docteur séraphique (1587) où au moins vingt religieux conventuels devaient se consacrer exclusivement à l'étude des écrits de saint Bonaventure. C'était le résultat d'un retour auquel, pensons-nous, le concile de Trente n'avait pas été étranger. Dans sa lettre dédicatoire de l'édition des commentaires sur les Sentences (8 septembre 1562), Antoine Pozzo de Borgonovo, obs., qui était théologien au dit concile, écrivait au général François Zamora, en se lamentant de la décadence des études de théologie dans l'ordre, et il proposait comme remède l'enseignement du docteur séraphique. Il ne semble pas que sa voix ait eu alors beaucoup d'écho, et les premiers, on peut dire, à proclamer saint Bonaventure le chef de leur école naissante, furent les capucins. Au commencement de leur réforme, ils avaient défendu d'établir des études dans leur congrégation; l'enseignement se donnait en particulier. A la suite du concile, le chapitre général de 1562 ordonna d'en fonder dans toutes les provinces, comme il en existait déjà dans plusieurs. Pour cela ils s'occupèrent sans retard de faire imprimer une édition des commentaires du docteur séraphique sur les Sentences. Elle parut, Rome, 1569, *munificentia et liberalitate S. D. N. Pii V*, lit-on sur le frontispice, *neqnon solertia congregationis fratrum capucinatorum, præsertim fr. Hieronymi a Pistorio*. Le texte avait été revu par Antoine Posi, conv. († 1580). Quelques années plus tard, son confrère Jean Ballaini (voir t. II, col. 129) publiait ses *Dilucidationes* sur les mêmes commentaires. Le cardinal Sarnano ne put préparer que les trois premiers volumes des sept que compte l'édition vaticane des œuvres de saint Bonaventure, commencée par ordre de Sixte-Quint et achevée sous Clément VIII, 1588-1599. En 1593, mourait à Naples Pierre Trigos de Calatayud, cap., qui, après avoir enseigné saint Thomas pendant son séjour chez les jésuites, suivait dans ses leçons à ses frères le docteur séraphique, et il composa une *Summa theologica*, tirée des commentaires sur les Sentences; *insigne opus*, disent les derniers éditeurs des *Opera omnia*, dont malheureusement seul le 1^{er} vol. a été imprimé, Rome, 1593; le reste de l'ouvrage demeura manuscrit à disparu. En France, Jean de Combis avait donné des *Adnotationes et*

declarationes ad terminos theologales D. Bonaventuræ, Lyon, 1560.

3. *Divers.* — Dans le cours du siècle, on rencontre des esprits indépendants qui ne s'attachaient à aucune école, témoin ce Jean Picard qui publiait le *The-saurus theologorum* emprunté aux maîtres des quatre ordres mendiants, Milan, 1506. Le conventuel français Bernardin Lavinetha interprétait le *Grand art* de Raymond Lulle, Lyon, 1517, mais le cardinal Clément Dolera (voir t. iv, col. 1650) et Nicolas Denyse (voir t. iii, col. 449) ne se réclament d'aucun maître. D'autres s'occupèrent de questions spéciales : Melchior Frizzoli de Parme, conv. († 1520), publie trois livres *De anima*; ses confrères Georges Bénigne Salviati, archevêque de Nazareth († vers 1520), avait donné, entre autres, des *Questiones de natura angelica*, Florence, 1499; et Antoine Bonito de Cuccaro, évêque d'Acerno († 1510), surnommé le Père des pauvres, laissait un *Elucidarium de conceptione intaminata Virginis gloriosæ*, Naples, 1507. Jérôme Malipiero de Venise, obs., auteur du *Pétrarque spirituel*, publia une *Summa divinarum ac naturalium difficultium questionum*, Venise, 1506; Alexis Hurtado de Salamanque, trois dialogues *De Christi Domini republica*, Lyon, 1556; Christophe de Saint-Antoine, obs., espagnol, éditait le *Triumphus Christi Jesu contra infideles*, Salamanque, 1524, pour lequel il se servait de l'ouvrage de Pierre Galatinus, soit Pierre de Caiazzo, auteur du traité *De arcanis catholicæ veritatis*, Ortona, 1508, spécialement dirigé contre les juifs.

2° *Polémique.* — Le protestantisme, sous ses diverses formes, rencontra de nombreux adversaires chez les mineurs; ils le combattirent par la parole et par la plume. Quelques-uns, en petit nombre, renièrent leur profession; mais cette tache fut lavée par le sang de leurs frères martyrs. Un des premiers adversaires de la nouvelle hérésie fut Bernard Dappen, gardien du couvent de Jüterbock près de Wittemberg, auteur des *Articuli per jr. min. de observantia propositi rev. episcopo Brandenburgensi contra lutheranos*, 1519. C'était la première fois, dit-on, que ce nom était employé pour désigner la secte. Nommons encore Jacques Schwederich, professeur à Dresde, qui écrivit le *Collectarium de religiosorum origine*, 1525; à Leipzig, Augustin d'Alfed († 1530), voir t. i, col. 2483, Gaspar Sager († 1525) et François Seiler; en Thuringe, Conrad Clinge, voir t. iii, col. 243, et Gaspard Meckenlör; dans le Brunswick, François Polygranus et Henri Helms; dans le Schleswig-Holstein, Louis Naanam et Thomas Regius, appelé aussi Henri, qui publia la *Biblia alphabetica*, Cologne, 1535; en Silésie, Michel Hillebrandt de Schweidnitz; à Mayence, Jean Wild *Ferus* († 1554) et François ou Jean Kravendon († 1592); à Cologne, Nicolas Stagefyr de Herborn († 1535), dont la *Confutatio lutheranismi Danici* a été publiée, Quaracchi, 1902; Jean de Deventer († 1535), Jean Heller († 1536), Antoine Broickwy († 1541); à Munich, Gaspard Schatzgeyer († 1527), Jean Findling Apobolymæus, voir t. i, col. 1463, successeur du précédent dans la chaire de lecteur à Ingolstadt, Jean Nas, qui mourut en 1590, auxiliaire de Brixen; à Nuremberg, Jean Winzler († 1554); à Bamberg, Jean Link. En Autriche, nous rencontrons Médard de Kirchen († 1533), Georges d'Amberg († 1534), Anselme de Vienne († 1535); à Cracovie, Jérôme de Lemberg († 1536). À côté de ces observants il convient aussi de nommer les conventuels Gervin Haverland à Soest, Thomas Murner à Strasbourg († 1537), et Jean Ricuzzi Vellini de Camerino à Vienne († 1546).

Si nous passons en Angleterre, nous y trouvons le B. Jean Forest, martyr à Londres, 1538, précédé dans la gloire par Thomas Belchiam et ses compagnons de l'observance, les deux conventuels Henri Standish,

évêque d'Asaph († 1354), et son neveu Jean, docteur d'Oxford († vers 1558). Dans le midi de la France, c'est Thomas d'Osimo, dit *Illyricus* († 1527), et sur le déclin du siècle nous trouvons dans le nord Christophe de Cheffontaines, voir t. ii, col. 2352, Noël Taillepiet, qui des observants passa chez les capucins († 1589), et l'impétueux Feuardent, voir t. v, col. 2262, qui commença une lutte sans repos contre les protestants en collaborant à la réédition du livre d'Alphonse de Castro. Voir t. ii, col. 1835. Ce nom nous conduit en Espagne où nous trouvons parmi les auteurs de cette époque André de Véga, obs., qui assista au concile de Trente, auteur d'un traité *De justificatione* contre Calvin, Venise, 1546; François de Cordoue, que l'impératrice avait choisi pour confesseur, et c'est à Prague, 1562, qu'il publia son *Tractatus de hæreticis recipiendis*. François Orantes, également espagnol, avait suivi en Belgique Jean d'Autriche; nous trouvons dans cette dernière région Pierre Regis, dit Conink († 1573), Matthias Felsius Cats († 1576) et Arnold d'Alost († 1578). En Italie, mentionnons Jean de Fano, obs., qui mourut chez les capucins, 1539, après leur avoir été contraire, puis le Silicien François Vita Polinzi, conv. († vers 1550), qui assista au concile de Trente.

3° *Morale.* — Il serait trop long de mentionner tous les frères mineurs qui prirent part aux solennelles assises du concile de Trente, comme théologiens, évêques, cardinaux; citons au moins Jean-Antoine Dauphin, général des conventuels († 1561), qui eut une part active dans les commissions préparatoires. Voir t. iv, col. 150. Quant aux frères mineurs qui ont laissé des ouvrages de théologie morale, nous nommerons Antoine Sassolini de Florence, conv., qui fut général de son ordre et évêque de Minervino, et qui publia la *Conscientia illuminata*, Florence, 1512; l'Espagnol Martin de Castanega, obs., qui écrivait contre les superstitions, Logroño, 1529; Jacques de Molfetta, cap., qui, étant observant, avait imprimé plusieurs ouvrages, donnait en 1543 un commentaire moral sur les dix commandements, souvent réédité; la même année, Louis d'Alcala faisait paraître un traité sur le prêt; Jean de Zumarraga, le premier archevêque de Mexico († 1548), laissa un livre *De sacramento matrimonii*, que l'on dit avoir été imprimé; Pierre-Paul Caporella de Potenza, conv., évêque de Cotrone, éditait à Naples, 1542, une *Questio de matrimonio Catharinæ reginæ non dissolvendo*, écrite par son confrère Henri Standish, que nous avons nommé, et donnait un ouvrage personnel sur les œuvres des infidèles et des fidèles en état de péché. En Espagne, Jean de Duenas, obs., écrivait le *Remedio de peccadores*, autrement dit *Confessionario*, Valladolid, 1545, ainsi que *Espejo del peccador*, *ibid.*, 1553; le célèbre Martin Navarre Aspilcueta (voir t. i, col. 2119) se faisait l'éditeur du *Manuale confessorum et pœnitentium*, Tolède, 1554, publié en portugais par son auteur Antoine de Curara. Rappelons encore Antoine de Cordoue († 1578), dont quelques ouvrages seulement ont été indiqués. Voir t. i, col. 1444.

4° *Prédication.* — Ceux qui enseignaient par leurs écrits étaient nombreux, plus nombreux encore ceux qui vauaient au ministère de la parole. Nous en mentionnerons seulement quelques-uns, dont les ouvrages ont été publiés, en commençant par le fameux Olivier Maillard, vicaire général des observants en France († 1502), et le non moins connu Michel Menot, conv. († 1522); citons encore Mathurin Carré d'Évreux, dont les homélies parurent avant la fin du siècle. En Italie, François Cervini de Montepulciano, conv. († 1513), de la famille de Marcel II, auteur d'un essai de réforme dans son ordre, que Sbaraglia a eu le tort de confondre avec un autre François de

Montepulciano, cap., de la famille Buratti, également parent du même pape († 1571), tous les deux prédicateurs de renom, et c'est au second qu'appartiennent les *Annotationes* sur les grands prophètes. Parmi les conventuels, citons encore François Visdomini de Ferrare († 1573); son compatriote Augustin Righini († 1583); Corneille Musso de Plaisance, évêque de Bertinoro et de Bitonto, très influent au concile de Trente († 1574), et enfin le Sicilien Marc Vit Pitzza de Chiaramonte († 1589). En même temps que le docte François Panigaro, obs. († 1594), prêchait à Rome Alphonse Lopez de Medina Sidonia, cap. († 1593), également goûté de ses auditeurs, dont le cardinal Frédéric Borromée fit déposer les sermons à la bibliothèque Ambrosienne, *aliquando evulganda*. Le nom de Jean Royaerts fut célèbre en Belgique; en Espagne, on citait à côté d'Alphonse de Castro, dont nous avons déjà parlé, Gaspard de Léon, qui publia des homélies, Salamanque, 1554, et Ambroise de Montesino, auteur de sermons estimés, Medina del Campo, 1586; il laissa aussi des commentaires sur les épîtres et les évangiles que l'on devrait avoir sous les yeux pour savoir si l'on faut le ranger parmi les exégètes, ainsi que beaucoup de ceux dont on a des *Enarrationes*, *Dilucidationes*, etc.

5° *Écriture sainte*. — Parmi les véritables commentateurs des Livres saints, nous pouvons citer en première ligne François Tittelmans de Hasselt, obs., qui abandonna sa chaire de professeur à Louvain, pour aller cacher sa science, attestée par de nombreux ouvrages, chez les capucins de Rome († 1537); Adam Sasbouth de Delft († 1553), son successeur dans la chaire d'Écriture sainte; François de Sichein († 1559) paraît plutôt un orateur sacré. L'Espagne nous fournit les noms de Guttierrez de Trejo, dont les commentaires sur les Évangiles furent publiés par son confrère Jérôme de Saint-Michel, Valence, 1554; de François d'Ossuna, prédicateur, ascète et théologien; ses *Abécédaires spirituels*, Séville, 1528, étaient entre les mains de saint Thérèse; de Jean de la Fuente, qui commenta saint Marc, Alcalá, 1582, et de Nicolas Ramos, évêque de Portorico (1591), qui avait pris la défense de la Vulgate, Salamanque, 1576. En Italie, Gabriel Bruni de Venise, conv., provincial de Roumanie en 1508, publia un *Index alphabeticus sacrorum bibliorum*, Venise, 1494. Nommons encore les observants Bonaventure Bianchi de Cotignola, qui donna des *Thesauri S. Scripturarum*, Bologne, 1534; Séraphin Cimurani de Feltre, auteur de la *Conciliatio locorum totius Scripturæ quæ inter se pugnant videntur*, Paris, 1556; Pierre Caponsacchi de Pantaneto en Toscane, qui traita du Cantique et de l'Apocalypse, Florence, 1572; François Giorgi (Zorzi), Vénitien, dont l'*Harmonie du monde* fut traduite en français, Paris, 1578, et qui écrivit six livres de *Problemata in S. Scripturam*, Venise, 1525. En Allemagne, André Plaus de Mayence éditait un *Lexicon biblicum*, Cologne, 1543, une grammaire hébraïque, Vienne, 1552, et d'autres ouvrages pour aider à l'interprétation des Livres sacrés. En France, Nicolas Grand et Richard du Mans, docteur de la faculté de Paris, travaillaient de concert à des commentaires sur les Épîtres de saint Paul, Paris, 1546; on a les ouvrages de François Fremin sur la Genèse et l'Exode, Paris, 1567, 1579; les commentaires sur les Évangiles d'Antoine Birriet, Paris, 1581. Terminons par le B. Ange del Pas de Perpignan, mort en 1596, pendant que paraissait son *Expositio symboli apostolorum*; il laissa aussi d'autres ouvrages théologiques et mystiques.

6° *Ascétique*. — Dans ce dernier genre les écrivains les plus dignes de mention sont le cardinal Marc Vigier de la Rovère, neveu de Sixte IV, conv. († 1516),

auteur du *Decachordum christianum*, Rome, 1507; Antoine de Moneglia, obs., que le cardinal Bona range parmi les principaux mystiques, dont on a le *Sursum corda*, Bologne, 1522; Matthieu Silvaggi de Catane, qui écrivit le livre *De nuptiis animæ cum Christo*, imprimé avec d'autres opuscules mystiques, Venise, 1542; Antoine de Matelica, conv., qui publia une exposition théologique et ascétique sur le *Pater*, Parme, 1535. Saint Pierre d'Alcantara († 1562) est bien connu, ainsi que son opuscule de *La oracion y meditacion*, qui fut traduit en toutes les langues; il en a été de même de l'*Art de servir Dieu*, publié d'abord en espagnol par son auteur, Alphonse de Madrid, Alcalá, 1526. Le petit *Tratado de la paz del alma*, Alcalá, 1580, de Jean de Bonilla, parut en français et a été réédité en cette langue et dans le texte original, Paris, 1912. Nommons encore, parmi les auteurs mystiques de cette nation, Antoine Guevara, évêque de Mondonedo († 1544), Jean-Baptiste Viñones, François Ortiz († 1547), Gabriel de Toro (1548), François de Hevia (1550). Le Portugais Alphonse d'Ilha publia en espagnol son *Tesoro de virtudes*, Medina, 1543; son compatriote Didace Stella († 1598) est l'auteur des *Meditationes de amore Dei*, que saint François de Sales disait un livre « grandement affectif et utile pour l'oraison. » En France, François Leroy († 1540), entre autres ouvrages, a écrit le *Dialogue de consolation entre l'âme et la raison*.

7° *Divers*. — Il nous faut encore mentionner parmi les auteurs franciscains de ce siècle François des Anges, cardinal Quinones († 1540), dont le nom est attaché à la réforme du bréviaire, puis quelques éditeurs d'ouvrages des Pères, comme Jean Lagrenus, conv., qui donna les Sermons de saint Augustin et les Morales de saint Grégoire, Lyon, 1520, 1546; Florent Bourgoïn, auquel on doit un *Index général* des œuvres de saint Augustin, Venise, 1552, enfin Sixte-Quint, dont on possède une édition de saint Ambroise, publiée quand il n'était encore que cardinal, Rome, 1585.

VI. AU XVII^e SIÈCLE. — 1° *Scolastique*. — Au commencement du XVII^e siècle, l'enseignement de la théologie est encore basé sur les livres des Sentences, mais au cours des années on voit apparaître des cours complets ou des abrégés de philosophie et de théologie, dont les auteurs se montrent moins attachés à suivre un maître unique; les tentatives de conciliation entre les divers systèmes deviennent aussi plus fréquentes. D'où cela vient-il? Probablement de la variété des ouvrages qu'il était plus facile de se procurer depuis que l'imprimerie en avait multiplié les exemplaires; peut-être faut-il encore y voir une influence des auteurs de la Compagnie de Jésus. Ses membres n'étaient liés à aucune école; tout en suivant de préférence saint Thomas, ils étaient moins exclusifs que beaucoup de thomistes. Les observants cependant demeurent fidèles au docteur subtil, comme ils y étaient obligés par d'anciennes ordonnances de chapitres, plusieurs fois renouvelées au cours du siècle; il en est ainsi chez les conventuels, même les régents et élèves du collège de Saint-Bonaventure sont en partie scotistes, quelques-uns toutefois ne négligent pas le docteur séraphique, qui trouve ses meilleurs disciples chez les capucins; mais parmi ceux-ci on ne tarde pas à vouloir concilier les écoles. Le nom de saint Augustin revient aussi plus fréquemment sur le titre des ouvrages, conséquence vraisemblable des controverses entre thomistes et molinistes, qui avaient appelé l'attention d'une façon toute spéciale sur les écrits du grand docteur, dont les enseignements avaient nourri les principaux représentants de la vieille théologie scolastique.

1. *Observants*. — Les titres des commentaires de

François de Herrera, procureur général de son ordre en 1606, de Jean Irribaren, de Jérôme Brambilla († 1686) ne révèlent aucune école, mais ils devaient, suivant les ordonnances que nous avons mentionnées, être scotistes comme leurs compatriotes Jean d'Ovando, prédicateur, liturgiste et lecteur à Salamanque en 1610, où il avait succédé à Jean Rada († 1608), évêque de Patti en Sicile, auteur des *Controversiæ theologicæ inter S. Thomam et Scotum*, Venise, 1599, dans lesquelles la victoire appartient toujours au subtil. Dans la même chaire, Matthieu de Sosa se montre également un scotiste très fidèle. Grégoire Ruiz avait enseigné la même doctrine à Valladolid, où il publia aussi des *Controversiæ*, 1615; de même Jean de l'Incarnation, provincial du Portugal à Coïmbre, 1609. Alcalá nous donne toute une série de professeurs de la même école : François de Castillo Velasco, voir t. II, col. 1835, Jean Merinero, qui fut archevêque de Valladolid en 1647, Félix-François, voir t. V, col. 2134, Jean Munoz (1649), Christophe Delgadillo († 1671), Jean Sendin Calderon († 1676), François Diaz (1694). Thomas Llamazares de Valladolid est également scotiste dans son cours de philosophie, Lyon, 1670, et ses questions théologiques, *ibid.*, 1679, comme Hyacinthe Hernandez de la Tour dans le *Cursus integer artium* et ses commentaires, Saragosse, 1663, 1685. Un autre Espagnol, Blaise de Benjumea, suit le docteur subtil dans ses divers traités *De charitate*, *De gratia*, etc., Leyde, 1677. Par contre, Jérôme Tamarit, sous le titre de *Flores theologiæ*, expliquait les Sentences d'après saint Thomas et Scot, Valence, 1622. Les principales controverses entre thomistes et scotistes étaient de nouveau résolues en faveur de ceux-ci par Fulgence Stella, Milan, 1651. Sous la conduite des docteurs des diverses écoles, *præsertim jesuiticæ*, le Portugais François de Saint-Augustin Macedo, qui avait quitté la Compagnie de Jésus pour suivre saint François († 1681), exposait dans ses *Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti*, Padoue, 1671, les opinions de chacun sur les Sentences. Parmi ces éclectiques il faut encore signaler Guillaume Hérinx († 1678), évêque d'Ypres, après avoir été lecteur à Louvain; dans ce même couvent, Guillaume de Sicheim († 1691), auteur d'un cours de philosophie qui servait de manuel aux religieux des provinces belges. Leurs prédécesseurs avaient cependant été ouvertement scotistes, comme Théodore Smising († 1626) dans les *Disputationes theologicæ*; Ambroise Peuplus († 1658), auteur du *Breviarium philosophiæ Scoto-Augustinianæ*; Jean Bosco († 1684), dans la *Theologia sacramentalis et spiritualis ad mentem doctoris subtilis D. Augustino conformem*, et François Notau, dont le *Tractatus de sacramento penitentiae* parut à Mons, 1697. A Cologne, où est enseveli le docteur subtil, Frédéric Stümel avait démontré la parfaite orthodoxie de la doctrine scotiste dont il était un tenant, 1680. On l'enseignait également à Cracovie, témoin André Rochmarinus, dans ses commentaires édités par son compatriote Florent Holecki, Venise, 1627, et Pierre de Posen, que Wadding dit avoir connu à Rome quand il vint au chapitre de 1639, où il fut élu définitive général. A Prague nous trouvons également une école scotiste représentée par Bernard Sannig en 1680 et Amand Herman († 1700), tous deux de Neiss en Silésie, et par Denis Daxacortese de Bergame († 1690), dont les *Exercitia scholastica*, Padoue, 1687, sont principalement fondés sur la doctrine de Scot. En Autriche, Lambert Lambrecht est surnommé le *Scotus Viennensis*, 1696.

Si nous revenons dans les pays latins, nous trouverons des scotistes dans les chaires des diverses familles de l'observance en Italie. A Gênes, Augustin

Gothuzzi, outre son *Gymnasium speculativum*, Paris, 1605, réédite les ouvrages de divers disciples du subtil, comme Fabri et Antoine Palietini de Moneglia conv. († 1579), évêque de Brugnato. Pierre Bonaventure annote les commentaires de Tartaret, Venise, 1607; François Pitigiani d'Arezzo († 1616), voir col. 763, est aussi exégète et canoniste; Laurent Fassano approfondit les *Arcana fere omnia* de la théologie et de la philosophie à la lumière de Scot, Naples, 1618. Dans la même cité, Clément Brancaccio de Carovigno édite un traité *De Deo uno et trino ad mentem Scoti*, 1638; de même, Grégoire Schiero à Lecce, 1646. Jean Irénée Brasavola († 1621), évêque d'Acquapendente, dans les *Quæstiones universales Scoti*, Venise, 1599; Ambroise Sassi de Bologne, dans son étalage *Catastrophis philosophique et théologique*, Bologne, 1642, Jérôme Galli de Borgomanero († 1644), dans son traité de l'Incarnation, sont fidèles à leur école. Jean-Baptiste Fonio de Fognano édite des *Disputationes et quæstiones ad mentem Scoti*, Venise, 1688; Joseph Leali, les *Pædia scotica theologica*, Venise, 1668; Clément Bascetti, qui eut Macedo pour professeur, un *Parvum viridarium theologicum*, extrait des Sentences commentées par le subtil, Vicence, 1688. Théodore Genari († 1684), évêque de Veglia, dans le *Dies intelligibilis scoticus* divisé en douze heures, Venise, 1674, réunit les opinions de Scot, celles de saint Thomas et de saint Bonaventure. Rome surtout doit fixer notre attention. Le collège irlandais de Saint-Isidore, fondé par Luc Wadding (1625), était une ruhe active d'où allait sortir la grande édition des *Opera omnia* du docteur subtil, Lyon, 1639, par les soins de ce même prodigieux Wadding († 1657), aidé par des collaborateurs diligents comme Hugues Cavellus, voir t. II, col. 2045, Jean Pons († 1660), Antoine Hyquet († 1641). François Bermingham et François Moloy, membres du même collège, éditerent, le premier une théologie, Rome, 1646, le second une philosophie, Gratz, 1645, *ad mentem doctoris subtilis*. Bonaventure Baron, neveu de Wadding († 1696), est auteur du *Scotus defensus*, Lyon, 1668. Nommons encore parmi les auteurs de cette nation, que leur foi obligea de s'exiler, Christophe Davenport, autrement dit Abraham de Sainte-Claire († 1680), auteur principalement d'ouvrages de controverse, mais dont on a un ouvrage : *Deus, natura et gratia juxta doctrinam doctoris subtilis*, Lyon, 1634; puis François Relly à Burgos, 1651, et Antoine Bruodinus, professeur au collège irlandais de Prague, 1676. Après avoir salué un autre scotiste dans les lointaines Amériques, Alphonse Briceno, évêque de Caracas († 1667), nous terminerons cette liste des disciples de Scot, parmi les religieux de l'observance, par des Français : Pierre David, qui enseignait à Séz, voir t. IV, col. 153; Martin Meurisse, évêque de Madaure et administrateur de Metz, († 1644); Bertrand Eutrope, gardien des récollets de Toulouse en 1671; Charles Rapine de Noyon († 1698), moins connus toutefois que Gabriel Boyvin († 1680), voir t. II, col. 1122, et Claude Frassen, que sa mort devrait faire placer au siècle suivant, mais qui appartient à celui-ci par ses ouvrages. Voir col. 767 sq.

Les derniers éditeurs des œuvres du docteur séraphique ne trouvent qu'un nom à placer parmi les auteurs bonaventuristes de l'observance, celui du récollet Matthias Hauzeur de Verviers († 1676), et son ouvrage est une *Collatio totius theologiæ* entre Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Scot, Liège, 1652. Nous y ajouterons ceux de Pierre d'Urbina, archevêque de Séville († 1663), qui publia un *Memorial* en défense de la doctrine de saint Bonaventure et de Scot, contre la sentence de l'université de Salamanque proscrivant tout autre enseignement que celui de saint Augustin et de saint Thomas, Madrid,

1628, et de Chrysostome Dobrosielski. Voir t. iv, col. 1479.

2. *Conventuels*. — Sans indication précise de leur école, nous trouvons, parmi les commentateurs des Sentences, Jean-Paul Pallentieri de Castelbolognese, évêque de Lacedonia († 1606), Blaise Conti, professeur à Prague († 1685), voir t. iii, col. 387; mais en première ligne des scotistes convaincus nous rencontrons Guy Bartolucci d'Assise, provincial de Venise et inquisiteur à Adria de 1605 à 1610, dont l'*Opusculum de 243 contradictionibus quæ in Scoti operibus apparere videntur*, Venise, 1589, fut réédité par Wadding dans les *Opera omnia*; il avait aussi donné une nouvelle édition des *Reportata* de Scot publiés par Jean Mayer, Venise, 1597, et plusieurs autres ouvrages. Après lui nous citerons quelques lecteurs et régents des études à Padoue, comme Bonaventure Manenti († vers 1609), Philippe Fabri, († 1630), voir t. v, col. 2060, Matthieu Ferchio, son successeur dans la chaire († 1669), qui éditait cependant un traité *De angelis ad mentem S. Bonaventuræ*, voir t. v, col. 2170, ses contemporains Barthélemy Mastrio († 1673) et Bonaventure Belluti († 1676), voir t. ii, col. 601, avec lesquels il eut quelques polémiques sur la véritable doctrine du maître, car il y avait des controverses entre scotistes à ce sujet. François Pontelongo di Faenza († 1680) fut critiqué par son confrère Alexandre Rossi de Lugo, qui ne le trouvait pas assez fidèle scotiste et celui-ci, étant professeur à Bologne, avait précisément publié un livre *De controversiis inter scotistas*, Bologne, 1641. Eleuthère Albergoni avait également enseigné dans cette ville, comme à Milan, sa patrie, avant de devenir évêque de Monte Marrano († 1636), et il nous reste de lui une *Resolutio doctrinæ scoticæ*, Padoue, 1593, que réédita, Lyon, 1643, Louis Cavalli, mineur réformé. Maurice Centini († 1640), évêque de Mileto, après avoir été lecteur à Ferrare, voir t. ii, col. 2136, appartient à cette école, comme Modeste Gavazzi, né dans cette dernière ville et qui fut archevêque de Chieti († 1658). Bonaventure Thïoli, provincial de Rome avant d'être élevé au siège de Myre († 1670), est auteur du *Scotus moralis* et du *Scotus scripturalis*. Laurent Brancati de Lauria enseignait Scot à la Sapience quand il fut créé cardinal († 1693), et François-Antoine Biondi († 1644), évêque d'Ortona, bien qu'il ait été régent du collège de Saint-Bonaventure, avait publié des *Disputationes scoticæ*, Bologne, 1625. L'Italie méridionale avait également ses professeurs scotistes, comme François-Antoine Casimiri, provincial de Bari en 1607, voir t. ii, col. 1822; Ange Volpi de Montepeloso († 1647), dont la *Summa sacræ theologiæ Scoti*, 12 in-fol., Naples, 1622-1646, fut condamnée *donec corrigatur*; Vincent Ciorla; Scanno, professeur à Aquila († 1655); Gaspard Sghemma de Palerme, professeur dans sa patrie, puis à Naples († 1657); Jean-Marie Sforza de Palagianò, auteur du *Scotus corroboratus ex contradictionibus scholæ adversæ*, Lecce, 1661. En France, nous rencontrons Marc de Bérulle (Berville?) que l'on dit normand, il fut provincial de Lyon en 1662 et publia, entre autres ouvrages, un cours de théologie *ad mentem doctoris subtilis*; le cours de philosophie de Bonaventure Colombo de Nice est in *via Scoti*, Lyon, 1669. En Pologne, Adrien Bratkowicz († 1639) avait aussi commenté la métaphysique *ad mentem Scoti*, Cracovie, 1640.

A côté de tous ces disciples de Scot, il faut donner place aux quelques théologiens qui suivirent et exposèrent la doctrine de saint Bonaventure. Les régents et lecteurs du collège fondé par Sixte-Quint la devaient enseigner, mais beaucoup gardaient leurs préférences personnelles pour le subtil. Nous avons toutefois les ouvrages de Pierre Capullio de Cor-

tone, évêque de Conversano († 1625), voir t. iii, col. 1696; de Bonaventure Passeri de Nôle († 1626), de Vincent Venanzi d'Ancône († 1662), de Boniface Agostini († 1698). Voir t. i, col. 624. Les *Disputationes theologicæ* de Félix Gabrielli de Capradosso, qui fut général, puis évêque de Nocera († 1684), sont *ad mentem S. Bonaventuræ et Scoti*, comme la théologie morale de Mastrio, dont nous avons déjà parlé.

Le grand-maître Alexandre de Halès trouva un éditeur dans la personne de Prosper Urbani d'Urbino († 1609) et le trop oublié Richard de Middleton fut remis en lumière par Louis Silvestri de S. Angelo in Vado († 1621).

3. *Capucins*. — La nouvelle famille franciscaine avait, avons-nous dit, choisi pour maître le docteur séraphique. Trigoso était mort avant d'avoir achevé la publication de sa *Summa theologica*, que les supérieurs pensèrent à faire continuer. On jeta d'abord les yeux sur Maurice Gambarini de La Morra († 1613), qui, étant lecteur à Gênes, avait écrit un commentaire sur les livres des Sentences d'après saint Bonaventure, demeuré manuscrit et aujourd'hui perdu; mais il était occupé dans les missions du Chablais et on dut chercher un autre continuateur en la personne de Théodore Foresti de Bergame († 1637), auquel ses autres travaux ne permirent de donner qu'un seul volume sur la Trinité, Rome, 1633. Voir col. 540. Pendant les mêmes années, François Longo de Corigliano dans les Calabres († 1625) écrivait une *Summa theologiæ ad instar Summæ D. Thomæ*, extraite des œuvres de saint Bonaventure dont le t. i^{er} seul parut à Rome, 1622. En France, Marcel de Riez publiait une *Summa seraphica redacta in scholæ methodum*, Marseille, 1669, dans laquelle il exposait la doctrine théologique du docteur séraphique. Jean-François Duranti de Brescia imprimait à Lyon, 1676-1677, le *Palladium theologicum* de son compatriote Gaudence Bontempi († 1672), ouvrage de théologie scolastique *ad intimam mentem D. Bonaventuræ*. A la même époque, Barthélemy Barbieri de Castelvetro, de la province de Bologne jusqu'à la création de celle de Lombardie en 1679, commençait l'édition de ses ouvrages sur la doctrine bonaventurienne qu'il étudia et enseigna pendant cinquante ans, ouvrages qui lui ont mérité de la part des derniers éditeurs de saint Bonaventure l'éloge de *plerumque fidelior seraphici interpres*. Ce sont les *Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti, seu cursus philosophici ad mentem S. Bonaventuræ*, 3 in-4^e, Lyon, 1677; *Tabula seu index generalis in opera omnia S. Bonaventuræ*, in-fol., *ibid.*, 1681, reproduit dans la dernière édition de Quaracchi; *Glossa seu summa ex omnibus S. Bonaventuræ expositionibus in S. Scripturam*, 4 in-fol., *ibid.*, 1681-1685; enfin le *Cursus theologicus ad mentem seraphici doctoris S. Bonaventuræ in duos tomos distributus*, 2 in-fol., *ibid.*, 1687. Ce savant religieux mourut à Modène le 24 août 1697. A côté de ces expositeurs de la doctrine séraphique, se rangent ceux qui travaillèrent à la concilier avec celle de saint Thomas et celle de Scot, comme Jean-Marie Zamorra d'Udine († 1649), dans ses *Disputationes de Deo uno et trino*, Venise, 1626; il écrivit aussi un autre in-fol. *De eminentissima Deiparæ virginis Mariæ perfectione*, *ibid.*, 1629. Bonaventure de Langres, voir t. ii, col. 986, dont le *Bonaventura Bonaventuræ scilicet Bonaventura et Thomas*, Lyon, 1655, est un travail de comparaison des deux doctrines. Le double *Paradisus, theologicus et philosophicus*, de Marc de Bauduen, Lyon, 1661 et 1663, est arrosé par le *fonte unoquadruplici doctorum angelici, seraphici, subtilis horumque conciliatoris*. Près de ces in-fol. plaçons le petit in-32 de Jean-François

Leoni de Carpi, intitulé : *Enucleatio totius theologiæ continens principalia fundamenta opinionum seraphici, angelici ac subtilis doctorum*, Venise, 1685. Parmi les théologiens bonaventuristes nommons encore Bonagrata de Habsheim († 1672); il venge, en effet, la doctrine séraphique dans l'*Elucidatio quarundam questionum et locorum theologicorum de sacramentis*, Cologne, 1670. Voir t. II, col. 955.

Le premier à composer une *Summa theologica* de saint Bonaventure avait été Trigoso; le premier aussi à donner une *Summa totius philosophiæ Aristotelicæ ad mentem S. Bonaventuræ*, Rome, 1634-1636, fut un de ses confrères, Marc-Antoine Galizio de Carpendolo, qui avait été disciple de Foresti et fut général de son ordre († 1665). Il fut imité par Hyacinthe d'Olp en Catalogne, dans son *Cursus philosophicus*, Barcelone, 1691.

Toutefois le docteur angélique et le subtil trouvèrent, eux aussi, des adhérents parmi les capucins : Louis de Caspe de Saragosse († 1647) publia un *Cursus integer theologicus* suivant saint Thomas, Naples, 1628. Les deux Siciliens Jésuald Bologni de Palerme († 1653) et Illuminé Oddi de Collesano († 1683) donnèrent, le premier une *Subtilis disquisitio in Scoti formalitates*, Palerme, 1652, et le second une *Logica peripatetica*, une *Physica peripatetica* et des *Disquisitiones de generatione et corruptione*, Palerme, 1664, 1667 et 1672, le tout *ad mentem Scoti*. On veut aussi que le *Cursus philosophicus ad mentem Scoti* de François de Moulins ait été imprimé à Lyon, 1687.

2° *Divers*. — Dans l'énumération qui va suivre des auteurs de cours complets ou de traités particuliers sur une question de théologie, sans faire profession d'école, nous allons parler simultanément des membres des trois grandes familles franciscaines. Le Normand Jean-Marie l'Escrivain, Scribonius, que l'on trouve septuagéniaire à Turin en 1637, préfet de la mission d'Albanie et confesseur de la princesse de Carignan, publia, entre autres ouvrages, la *Panthaltia seu summa totius veritatis theologicæ*, Paris, 1620. L'Allemand Antoine Wiesing donna une *Medulla theologiæ scholasticæ*, Augsbourg, 1699. François Pichon Merinero de Madrid écrivit un traité *De Deo incarnato*, Tolède, 1659, ainsi que Charles Lan tieri de Gênes, Naples, 1665. Le Portugais Antoine de Serpa éditait la *Chronologia eucharistica*, Paris, 1648, et Eutrope Bertrand, outre un ouvrage *De sacramentis*, Toulouse, 1657, en donnait aussi un *De eucharistia*, *ibid.*, 1659. Antoine Guarnerio de Mondovi composa des traités *De Ecclesia militante et de patiente ac triumphante*, Rome, 1694, 1708. Sur le pape, son autorité et autres questions controversées du temps de Paul V, il reste des écrits de Jean de Gaa, Alcalá, 1607; de Marc Antoine Capello, conv. († 1625), voir t. II, col. 1683; de Beaudouin de Jonghe, fécond écrivain flamand, qui aborda aussi beaucoup d'autres sujets († 1634); et Léon Marquard d'Augsbourg, lecteur de théologie en 1633, qui recueillit les témoignages de tous les théologiens des diverses Églises en faveur de l'autorité pontificale, Ingolstadt, 1607, et de Denys de Rives, cap., qui écrivit *De primatu S. Petri et Ecclesiæ visibilis infallibilitate*, Lyon, 1662. Live Galante d'Inola comparait la théologie chrétienne avec la platonique, Bologne, 1627.

Les questions de la grâce furent traitées avec ampleur par Louis de Dôle, cap., dans la *Disputatio quadripartita de modo conjunctionis Dei et creaturæ*, Lyon, 1634, et par son confrère Charles-Joseph de Troyes, Tricassinus († 1686), en de nombreux ouvrages. L'observant irlandais Florent Conry, voir t. III, col. 1156 étudia les mêmes sujets, ainsi que François Arriba, voir t. I, col. 1991. François de Tolosa,

voir col. 762, publia en espagnol ses *Demonstrationes catholicas*; Matthias Keul réédita en allemand le *Trésor de la doctrine chrétienne* de Nicolas Turlot, vicaire général de Namur, Cologne, 1699. Le *Catéchisme théologique* de Grégoire de Lyon, cap., était à sa cinquième édition, en 1696.

3° *Défense de l'immaculée conception*. — L'immaculée conception de Marie, dont les frères mineurs avaient toujours été les défenseurs attitrés, divisait les écoles, principalement en Espagne. Philippe III, désirant faire définir la question par le pape, avait choisi pour son légat François de Sosa, ancien général de l'observance, évêque de Ségovie, mais il mourut (1618), avant d'avoir pu remplir sa mission; le roi lui substitua Antoine de Trejo, ancien vicaire général du même ordre, évêque de Carthagène, dont les douze discours sur ce privilège de la Vierge ont été imprimés par Wadding, avec d'autres traités, dans *Legatio Philippi III et IV pro definienda controversia conceptionis B. V. M.*, Louvain, 1624. Parmi ceux qui ont laissé des écrits sur cette question, citons brièvement François Moreno, Séville, 1617; Gaspard de Vigachoaga, Salamanque, 1619; Louis de Miranda, *ibid.*, 1621; Jean de Salzedo, Valladolid, 1625; Jean Serrano, évêque d'Acerne († 1637); Gaspard de la Fuente qui, avec Jean de Gutierrez, Pierre de Valvas, Joseph Maldonado et Pierre de Alva y Astorga, éditèrent l'*Armamentarium seraphicum pro immaculata conceptione*, Madrid, 1649. Pour la même cause ce dernier († 1667) éditait beaucoup d'autres ouvrages. Voir t. I, col. 925. Nommons encore François Guerra, évêque de Cadix, Séville, 1659; Bernardin Inurrigarro, Antoine Rodrigo, Burgos, 1670; enfin Thomas Francez d'Urrutigoyti († 1682), dans le *Certamen scholasticum*, Lyon, 1660. Un autre sujet du roi catholique, François Van Hondeghem de Hazebrouck († vers 1664), fut un des principaux défenseurs de l'immaculée conception en Flandre. En France, c'est Balthasar de Riez, cap. († 1678), dans l'*Éminent privilège de la Mère de Dieu*, Paris, 1663; en Italie, André Peruzzini d'Orciano, dans le *Speculum de conceptione Virginis*, Padoue, 1627; Jean-André Ferrari de Rome, conv. (vers 1685), et d'autres enfin qui ont déjà été cités ou vont l'être à d'autres titres.

4° *Polémique*. — Dans ce XVII^e siècle, comme au cours des précédents, l'erreur sous toutes ses formes anciennes et nouvelles rencontre devant elle les fils de François, le *vir catholicus et apostolicus*. Nous ne pouvons les citer tous, bornons-nous à quelques-uns. Grégoire Angelerio, cap. († 1662), écrivit contre elle la *Preparatio evangelica*, voir t. I, col. 1273; Ange Petricca de Sonnino, conv. († 1673), la *Turris David*, Rome, 1647, et d'autres livres; Bonaventure Boselli Malsavia, conv. († 1666), plusieurs traités, voir t. III, col. 1830; et l'Irlandais Raymond Caron († 1665), ses *Controversiæ generales fidei*, Paris, 1660. Voir t. II, col. 1799. Jean de Siderno, cap., combattit les erreurs des arméniens, Messine, 1645; Égide de Cesaro, conv., celles des grecs, Messine, 1664; Justinien Febvre, cap., réfute les objections des musulmans, juifs et autres orientaux, Rome, 1680, voir t. V, col. 2124; mais c'est principalement le protestantisme qui donne lieu aux controverses. Jean Fonian, obs. d'Aquitaine, publie contre les prétendus réformés le *Téraque romain*, 1604; le cordelier portugais, comme on le nommait, soit Jacques Suarez de Sainte-Marie, prédicateur du roi, évêque de Séz († 1614), prend surtout à partie Du Plessis-Mornay et Du Moulin; contre ce dernier, François Pradiel, autre prédicateur du roi, défend l'eucharistie, 1617; Bernard du Verger, réc., écrit contre Rivet, Santes, 1611. Les capucins comptent toute une armée de polémistes vigoureux : Silvestre de Laval meurt em-

poisonné par ses adversaires († 1616); Irénée d'Avalon prend la défense de ses convertis de Nîmes, Le Puy, 1623; Daniel de Saint-Sever († 1630) soutient, à Lectoure et à Pau, des controverses dont il laisse le récit, voir t. iv, col. 106; le Dauphiné est le théâtre des luttes de Marcellin de Pont de Beauvoisin († 1623); Angélique de Lisle († 1650) exerce son zèle avec fruit à Nîmes, Gap et Orange, voir t. i, col. 1277; Andéol de Lodève dans le Gévaudan, les Cévennes, etc., voir t. i, col. 1177; Célestin et Isidore de Niort à Poitiers, où ce dernier publie son *Missionnaire controversiste*, 1686; Ange de Raconis, protes'ant converti († 1637), en France et en Angleterre, où il controverse par écrit avec Jacques I^{er}. Raphaël de Dieppe († 1637) laissait une *Méthode très facile pour convaincre toute sorte d'hérétiques*, imprimée après sa mort, Rouen, 1640. Un autre Normand, Raphaël de Claves, défendit l'eucharistie contre les protestants, Rouen, 1649, comme l'avait déjà fait Tranquille de Saint-Remy, Paris, 1632; Basile de Soissons († 1698) avait écrit dans le même but la *Défense invincible*, Paris, 1676, et d'autres ouvrages de controverse, voir t. ii, col. 464; Bernardin de Poitiers leur avait adressé ses *Thèses royales*, Poitiers, 1660. Si nous passons dans les autres pays, nous trouverons Valérien Magni de Milan († 1661), en Autriche, en Bohême et en Pologne; le Polonais François de Rodrasen également en Bohême, où il publiait des controverses en latin et en langue vulgaire, Raudnitz, 1620, 1627. En Autriche, c'est encore Bonaventure Hocquard, obs., dont le *Perspectivum lutheranorum et calvinistarum* parut à Vienne, 1648; à Cologne, c'est Bernardin Vetweis de Durén qui publie en allemand un abrégé de controverses et le *Miroir de l'Église*, 1642, 1664. Bonaventure Jackson, gardien du couvent anglais de Douai, publie une *Manuductio ad palatium veritatis*, Malines, 1616, pour y ramener les égarés; dans ce même couvent se réfugiait Vincent Canes, qui, après avoir étudié à Cambridge, se convertissait et écrivit dans sa langue maternelle de nombreux livres de controverse. Dans les Flandres nous voyons Louis du Chasteau, conv. († 1632), voir t. ii, col. 2318, et les observants Matthias Hauzeur, que nous avons déjà nommé, Pierre de Steenberghe († 1660), Simon de Conink († 1664), Barthélemy d'Astroy († 1681), Jean Jacobi († 1695), dont les deux premiers écrivirent en flamand, les autres en français. Terminons par Antoine Masucci, conv., auteur du *Joannes Calvinus oppugnatus*, Naples, 1680.

Les auteurs de traités sur la grâce avaient combattu le jansénisme, le satirique Zacharie de Lisieux, cap. († 1661), écrivit aussi dans ce but la *Relation du pays de Jansénie*, Paris, 1660, et Jacques du Bosc, cordelier et prédicateur du roi, plusieurs ouvrages, en particulier, l'*Eucharistie paisible*, Paris, 1667. Yves de Paris, son confrère, cap., philosophe, moraliste, écrivain ascétique de valeur († 1678), défendit la vie religieuse dans *Les heureux succès de la piété*, Paris, 1632, livre qui eut un certain retentissement, comme le fit aussi Jacques de Chevanes d'Autun, cap. († 1678), dans *Les entretiens curieux d'Hermodore*, Lyon, 1634, dirigés contre les attaques de Camus, évêque de Belley.

5^o *Morale*. — Sur la morale dans son ensemble, ses diverses parties ou ses applications, nous avons à signaler les ouvrages des conventuels italiens Antoine Guerresco († 1605) à Bologne, où il avait professé et publié une *Summa totius sacramenti pœnitentiæ*, 1575; Jean-Marie de Castilenti († 1653), auteur de la *Seraphica theologiæ moralis polyanthea*, voir t. ii, col. 1835; Bonaventure Colonnese, florentin, qui écrivit contre le duel, Florence, 1650; Vincent Montorselli de Montereale, professeur à Florence et à Rome,

qui publia dans cette première ville l'*Institutio ad casus conscientiæ et animarum regimen*, 1641, et les *Selecta moralia sive de animæ morbis et medicamine*, 1655; Jérôme Franceschi, ami des ducs de Toscane Ferdinand II et Côme III, publiait dans leur capitale sa *Theologia moralis*, 1677-1680; Jacques Garzi de Ravenne († 1692) donnait un *Compendium de morale* imprimé dans sa patrie, 1686; enfin Bonaventure Bontempi de Giano († 1700) éditait un *Fasciculus florum moralium ex nobili viridario juris utriusque excerptus*, Rome, 1688. Les diverses familles de l'observance italienne nous fournissent les noms de Vincent Bertini de Sarteano († 1643), qui recueillit trois centuries, la première des questions politiques et morales, la seconde des préceptes du christianisme, la troisième des devoirs politiques et militaires, Sienne, 1637-1643; de Junipère de Trapani († 1646), auteur d'un traité sur le pouvoir des supérieurs d'établir des cas réservés, Venise, 1652; d'Illuminé Moroni de Bergame, dont les *Centum responsa centum quæsitis* parurent à Venise, 1644; enfin de Candide Brognolo, qui, outre le *Speculum clericorum*, Venise, 1644, donna un *Manuale parochorum et exorcistarum*, Bergame, 1651, et l'*Alexicacon, hoc est de maleficiis ac morbis maleficis cognoscendis*, Venise, 1668. Dans le même pays, Jacques Raggi de Gènes, cap. († 1657), auteur d'un gros volume *De regimine regularium*, Lyon, 1647, publia les *Monita necessaria confessariis tempore pestis*, Gènes, 1657.

En France, Claude Le Petit, outre un volume sur les esprits, édita une *Theologia universa moralis et polemica*, Paris, 1640; Berthold Berteau, conv., le *Directeur des confesseurs sous forme de catéchisme*, qui eut douze éditions en France et fut traduit en italien, 20^e édit., Venise, 1672. Vers 1670, Hyacinthe Lefebvre donnait également en français un *Traité de la pénitence*. Nous rappellerons simplement les noms des capucins Callixte Campet de Saint-Sever, voir t. ii, col. 1448, et d'Éloi de la Bassée, t. iv, col. 2349, auquel il convient d'ajouter son compatriote Bonaventure, Louis Le Pippre, ministre de la province wallonne, dont le *Parochianus obediens*, Douai, 1633, réédité sous le titre de *Theophilus parochialis*, Anvers, 1635, et traduit en français sous celui de *Théophile paroissial*, Lyon, 1649, fut combattu par le P. Albi, jésuite. Voir t. i, col. 676. En Flandre, nous rencontrons Pierre Marchand, réc. († 1661), qui le premier de son ordre en Belgique rédigea une somme de théologie morale à l'usage des confesseurs, soit le *Tribunal sacramentale*, Gand et Anvers, 1642-1650, puis Maurice Philips, auteur du *Directorium conscientiæ*, Anvers, 1667. Nous trouvons en Espagne plusieurs auteurs dignes de mention, ce sont Henri de Villalobos de Zamora († 1637), très loué par Wadding, et dont la *Somma de la theologia moral y canonica*, Salamanque 1623, comptait plus de douze éditions avant la fin du siècle; il en donna un résumé sous le titre de *Manual de confesores*, *ibid.*, 1625; Jean de Soria Buitron la reproduisait en partie dans l'*Epilogus summarum*, Cuença, 1650; Martin de Saint-Joseph, auteur de l'*Aviso de confesores y guia de penitentes*, Madrid, 1649; Raphaël Guittart, auquel on doit une compilation des opinions plus probables de Mastrio en morale, Geronda, 1680. Dans la même nation, il faut encore nommer Léandre Monte de Murcie, cap., docte et fécond écrivain dont les *Disquisitiones morales in Iam II^o* de saint Thomas parurent à Madrid, 1653-1660; son confrère Grégoire de Salamanque qui donna divers abrégés, en particulier celui des *Flores d'Éloi* de la Bassée et la *Summa omnium operum* de Léandre du Saint-Sacrement, moraliste fameux des trinitaires réformés, Lyon, 1672; enfin Jacques de Corella, également capucin († 1699), dont la *Summa de la theolo-*

gia moral eût plusieurs éditions, ainsi que la *Pratica de el confessorario*, qui en comptait vingt-quatre en 1742; cet ouvrage fut traduit en italien par Pierre François de Côme, cap., Gênes, 1705 (à l'Index) et en latin par François-Marie de Gradisca, cap., Augsbourg, 1714. Terminons par un des plus justement estimés, Patrice Sporer de Passau, réc. de la province de Strasbourg († 1683), suivant le dernier éditeur de la *Theologia moralis*, dont faisait grand cas saint Alphonse de Liguori, bien qu'il l'estimât quelque peu *benignior*.

6° *Droit canon.* — Le droit canonique et régulier fit l'objet des travaux de plusieurs, entre lesquels nous ne citerons qu'Étienne d'Alvin, qui traita *De potestate episcoporum et praelatorum*, Paris, 1607; Louis de Miranda, qui offrait aux mêmes prélats un *Directorium ou Manuale*, Rome, 1612, après avoir publié son *Liber ordinis judiciarii*, Salamanque, 1601. Le plus célèbre de tous est Emmanuel Rodriguez, Rodericus († 1613), dont les *Quæstiones regulares canonice*, Salamanque, 1598, souvent rééditées, sont toujours un des meilleurs ouvrages de droit régulier. En Italie, Santoro de Meli, réf. de la province de Rome, auteur de *Commentarii in statuta et constitutiones ord. min. de observantia*, Rome, 1643, d'une *Practica criminalis*, *ibid.*, 1645, et de l'*Examen panaliū districtiorum*, *ibid.*, 1649. Ange de Lantusca, réf. († 1670), ajouta un volume au *Bullarium* de Chérubin Laërce, Rome, 1672. Vincent Taccini de Castrofranco († 1698) publia une *Declaratio regularum juris canonici*, Cologne, 1693; Tiburce Navarro, un manuel pour les recours à la Pénitencerie, Rome, 1688. Jean-François Leoni de Carpi, cap. déjà nommé, édita les *Flores decretalium regularium*, Mantoue, 1699, et nous rappellerons ses deux confrères Boverius et Bonagratia de Habsheim.

7° *Écriture sainte.* — L'Écriture sainte commentée nous donne les noms suivants : François Carrière, conv. († 1665), voir t. II, col. 1803; Martin del Castillo dont on a en particulier l'*Ars biblica*, Mexico, 1675; Benoît Laugeois, cap., qui publia la *Science universelle de l'Écriture sainte*, Paris, 1675; André Alleret ou d'Aleret, que Wadding dit conventuel et que refuse Sbaraglia, dont il existe des *Notæ in universam Scripturam*, Sion, 1625; Célestin de Mont-de-Marsan, cap. († 1650), auteur de la *Clavis David sive arcanæ Scripturæ sacræ*, Lyon, 1659, voir t. II, col. 2061; Marin Mersenne, qui édita des *Quæstiones in sex priora capitula Genesis*, Paris, 1623. La *Victoria Hebræorum adversus Ægyptios*, Lyon, 1611, de Jean Nodin est un commentaire des premiers chapitres de l'Exode. Josué fut commenté par Pierre d'Aritzabala, Madrid, 1652; Jonas, par Thomas de Beira qui le paraphrasa en vers, Orihuela, 1623; il médita aussi Jérémie. Le livre de Job fut élucidé par Henri Jonghen, Anvers, 1661; Jean-Baptiste Cavoti de Melphi en avait fait le thème de ses *Lectiones*, Rome, 1617, et Jacques Boulduc, cap., voir t. II, col. 1093, l'avait commenté. François Franchi de Vietri, cap., publia le *Salvator mysticus sive Oseas enucleatus*, Palerme, Salerne et Naples, 1643-1650; son confrère Thomas Calona de Palerme commenta les petits prophètes, Palerme, 1644. Léandre de Dijon, également capucin, tira les vérités de l'Évangile du Cantique des cantiques, Paris, 1659. François de Rojas forma une *Catena aurea* des récits évangéliques, Lyon, 1651, et le Mâconnais Marcellin de Pise, cap. († 1657), exposait les évangiles pour toute l'année dans sa *Moralis encyclopædia*. Charles Rapine expliquait en français les Épîtres de saint Paul, Paris, 1632, et elles faisaient le fond de la *Trina S. Pauli theologia*, Paris, 1659, de Georges d'Amiens, cap. († 1657), auteur du *Tertullianus redivivus*. Son confrère, Jacques de Bordes de Coutances († 1669), avait

édité une *Elucidatio paraphrastica* de l'Apocalypse, Paris, 1658-1659. Nommons encore le Parisien Jean de La Haye auquel on doit la *Biblia magna* enrichie de commentaires, Paris, 1643, que suivit la *Biblia maxima*, *ibid.*, 1660. Il édita également les œuvres de saint François, de saint Antoine et de saint Bernardin de Sienna. On peut encore placer à la suite de ces auteurs François Quaresmio de Lodi († 1658) pour son *Elucidatio Terræ sanctæ*, Anvers, 1639; Venise, 1882, et Marius de Calassio († 1620), qui composa une grammaire et un dictionnaire hébraïques, ainsi que des concordances en cette langue, Rome, 1622.

8° *Prédication.* — L'*Aurifodina universalis* de Robert de Cambrai, cap., dans laquelle on peut trouver les textes de l'Écriture et des saints Pères sur un grand nombre de sujets rangés par ordre alphabétique, Paris, 1680-1696; le *Tertullianus prædicans*, Paris, 1673, de Michel Vivien, réc., encore réédités de nos jours, nous servent de transition pour arriver aux prédicateurs, bien que, dans la longue énumération qui précède, beaucoup de noms auraient pu être suivis de ce qualificatif; nombreux, en effet, sont ceux qui publièrent des sermons, mais il en est qui sont plus connus à ce titre. En France, le XVII^e siècle est la plus belle période de l'éloquence de la chaire; sans avoir la gloire de compter parmi ses membres aucun des maîtres classiques de la parole sacrée, la famille franciscaine peut présenter une foule d'auteurs qui ont laissé un nom dans les annales de la prédication évangélique. Les capucins, en particulier, déploient une activité merveilleuse et, à la moitié du siècle, il n'y aura presque plus de diocèses en France où ils n'aient un ou plusieurs couvents : presque partout, ces fondations étaient le résultat d'un cours de prédications, avant ou carême. Cela suffit à démontrer que leur parole, pour être simple, n'en était pas moins fructueuse et appréciée. Parmi tous ceux dont on possède des recueils imprimés, nous ne citerons, pour ne point paraître exclusif, que deux noms : François de Toulouse († 1678), voir col. 762, et Nicolas de Dijon († 1694). Mentionnons aussi les observants ou récollets : Alexis Troussel, Julien Monceau, 1616, Didace Robert, 1622, Gabriel Fabre, prédicateur du roi († 1637), Vincent de Rouen, 1650, et Barthélemy de La Haye († 1660).

En Italie, au commencement du siècle, on rencontre Séraphin Cortesi, auteur du *Lys angélique*, Venise, 1608; Bernardin Obicino, provincial de Brescia, qui publia toute une série de sermons vers 1610; le Toscan Octavien Spataro († 1625); Salvator Cadana, conseiller du duc de Savoie; sur la fin du siècle, Joseph de Côme vers 1670, Marcel Romain Colonna de Catane († 1679) et Ange Angelini de Feltre, réf. († 1694). On possède aussi des œuvres oratoires imprimées des conventuels Guillaume Plati de Rimini († 1654) et de Philippe de Salerne, provincial de Sicile († 1676). Jérôme Mautini de Narni, cap. († 1632), fut un des plus fameux prédicateurs de la cour pontificale; nommons encore parmi les membres de cette famille Emmanuel Orchi de Côme († 1649), Marius Bignoni de Venise († 1660), et Ange Marie Marchesini de Vicence. Parmi les Espagnols, on cite Didace de la Vega, dont les sermons furent traduits en français et en latin, un autre Didace Murillo de Saragosse († 1616), et surtout Jean de Carthagène († 1617), qui avait été jésuite avant d'être frère mineur et dont les *Homélies* se trouvent toujours en librairie. On remarqua encore Philippe Diez, Portugais († 1601), l'apôtre des étudiants de Salamanque, ses compatriotes Pierre Correa et Jean Zeyta. Nicolas Oranus de Liège († 1634) et Philippe Bosquier de Mons († 1636) sont comptés parmi les principaux prédicateurs de la Belgique. Le nom de Procope de Templin, cap. († 1680), est encore bien connu en Allemagne.

9° *Ascétisme*. — La théologie mystique pourrait, elle aussi, nous fournir une longue suite d'auteurs de traités spirituels aux titres souvent bizarres, comme le comportait le goût du temps. Les ouvrages sur l'oraison mentale formeraient à eux seuls une bibliothèque; en voici quelques-uns. Matthias Bellintani de Salo († 1611), qui avait été un des premiers supérieurs des capucins à Paris et à Vienne, publia une *Pratique de l'oraison mentale*, Brescia, 1573, qu'il revit, augmenta et republia plusieurs fois; elle fut traduite en français, Lyon, 1601, et en latin. Sanctes Sala de Palerme, conv., écrivit le *Volo al cielo dell'orazione mentale*, Bologne, 1601; son compatriote et confrère Philippe Gesualdi de Castroviari, évêque de Cariati († 1619), donna aussi un traité d'oraison. Les *Voies de la contemplation* de Sixte Cuchi, Brescia, 1619, furent plus tard condamnées par l'Index; la *Theopratica* de Jean Verri de Cortenova parut à Inspruck, 1629. En France, le célèbre Joseph du Tremblay, cap., l'Éminence grise († 1638), qui savait allier la vie spirituelle aux occupations absorbantes de la politique, comme le prouvent divers ouvrages, avait donné une *Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison*, Paris, 1626. Au même ordre appartenait Benoît de Canfeld, dont la *Règle de perfection*, Paris, 1610, exerça une profonde influence sur la spiritualité à son époque, voir t. II, col. 718; elle fut englobée dans la condamnation de livres pouvant prêter aux erreurs du quietisme, comme il arriva au *Chrétien intérieur* édité par Louis-François d'Argentan, cap. († 1680), auteur des *Exercices du chrétien intérieur*, dont les éditions furent sans nombre, ainsi que celles des *Conférences*. Cyprien de Gamaches, voir t. III, col. 2474, avait écrit, pour la fille de la reine d'Angleterre, *Les exercices d'une âme royale*, Paris, 1655. Suivant l'expression de saint François de Sales, Laurent de Paris, cap. († 1631), avait bâti un *Palais de l'amour divin*, Paris, 1602 et 1614, qu'il avait enrichi de *Tapisseries*, *ibid.*, 1631; enfin le vén. Honoré de Champigny, cap. († 1624), avait publié l'*Académie évangélique*, Paris, 1624. La *sainte académie de perfection*, Lyon, 1657, eut pour auteur Elzéar des Dombes, obs., et déjà son confrère François Poteron avait donné une *Pratique de perfection*, extraite des œuvres de saint Bonaventure, Paris, 1632, pendant que François Dinet écrivait la *Philosophie chrétienne*, Paris, 1634. Ces volumes toutefois furent moins répandus que le *Chrestien du temps*, Paris, 1654, de François Bonal, ancien provincial d'Aquitaine, édité plusieurs fois et traduit en diverses langues.

On a aussi une méthode d'oraison en espagnol, Valence, 1620, de Jean Ximénès, divers ouvrages ascétiques en cette même langue d'André de Soto († 1625) à Bruxelles, où il avait suivi la princesse Isabelle dont il fut le directeur pendant vingt-six ans. Dans cette même région, Nicolas Gazet publia l'*Encensoir de l'âme dévote*, Arras, 1612, et Bonaventure Dernoey († 1653) laissa la *Moelle de l'Évangile*, qui fut offerte au public, Anvers, 1657, par son confrère Henri Jonghen († 1669). A Lisbonne, Pierre de Saint-Antoine avait ouvert aux âmes pieuses *El jardin espiritual*, 1632, et c'est dans la même ville que Laurent Portel publia son livre bien connu sur les scrupules. Barthélemy de Saluto en Toscane († 1617) en odeur de sainteté au couvent de Saint-François à Ripa, dont la *Vita dell'anima*, Rome, 1614, et les *Lettres spirituelles*, etc., ont été souvent rééditées, nous ramène en Italie. En Sicile, nous pouvons contempler le *Zodiaco spirituale* de Santoro de Messine, conv. réf., Palerme, 1621; dans le nord de la péninsule, nous élever au ciel avec les *Pennæ columbæ davidicæ*, Bergame, 1638, de Clément Pelandi, auteur de bien d'autres livres mystiques. Nous trouvons aussi dans les mêmes con-

trées Alexis Segala de Salo, cap. († 1628), qui entre diverses pratiques spirituelles enseigna l'*Art admirable d'aimer et servir la vierge Marie*, Brescia, 1608, qui fut traduit en français, Lyon, 1614, et autres langues, ainsi que le *Chemin assuré du paradis*, Brescia, 1622, et plusieurs ouvrages de ce pieux auteur.

VII. AU XVIII^e SIÈCLE. — 1° *Théologiens et philosophes*. — Au XVIII^e siècle, d'année en année, la théologie scolastique devient de moins en moins en honneur et les grands ouvrages théologiques se font plus rares; les auteurs ne manquent point pour cela, mais leurs œuvres, sauf quelques exceptions, n'ont plus l'ampleur de celles des écrivains des siècles passés. Les traités sur des matières particulières se multiplient, suivant les besoins de l'époque ou les questions controversées. Les commentateurs des Sentences sont par suite moins nombreux et parmi les frères mineurs nous ne trouvons guère que les suivants: Pierre Junius, irlandais, qui écrivit sur le I^{er} livre, Venise, 1731; les trois Espagnols Antoine Perez († 1710), qui donna des controverses sur le I^{er} livre, Saragosse, 1700; Jean Perez Lopez († 1724), qui commenta le I^{er} et le III^e livre, Barcelone, 1690, et Emmanuel Perez de Quiroga, qui commenta les trois premiers, Ségovie et Valladolid, 1704-1714. Tous déclarent suivre la doctrine du docteur subtil, qui demeure toujours le chef obligatoire de l'école des observants, dont les autres imitent l'exemple; par exemple, Adrien de Nancy, cap. († 1745), se montre scotiste dans son *Analysis theologica*, Nuremberg, 1742, et sans commenter les Sentences, il en suivait la division dans le *Liber argumentationum*, Bamberg, 1729. Voir t. I, col. 462. Charles-François de Varese († 1718) résumait les commentaires et les *Quodlibeta* du subtil dans le *Promptuarium scoticum*, Venise, 1690. C'est toujours la même doctrine qu'enseignent François-Marie Assermet, cordelier de Paris, voir t. I, col. 2123, et Sébastien Dupasquier, conv. († 1705), dans les *Sommes de philosophie scolastique et de théologie*. Le titre de *Clypeus scoticæ theologiæ*, que Barthélemy Durand († 1720), voir t. IV, col. 1962, inscrivait sur un de ses ouvrages, Marseille, 1865, indique son école, comme celui de *Clypeus philosophico-scolasticus*, Krems, 1740, d'Alpe Locherer. A la même époque, Arnold Hachoffer, lecteur à Vienne, éditait un double *Compendium alphabetico-scolasticum*, le premier *juridico-canonicum*, le second *theologico-polemicum*, Linz, 1739. Le nom de Scot se lit pareillement sur les théologies de G. Mahler, Zug, 1702; de Walter Schopen, conv., coadjuteur de Breslau († 1716); de Marin Panger, Augsburg, 1732; de P. Mayer, Wurzburg, 1751, et sur les livres de Crescence Krisper († 1749), de Christophe Antoine Frölich († 1760) et de Willibald Heiss, 1750.

L'Espagne est la plus riche en disciples du *doctor marianus et subtilis*, comme ils aimaient à l'appeler. Nous citerons Jean de la Nativité († 1705), dont la philosophie fut éditée par son confrère Jean de la Trinité, Ségovie, 1711; Jérôme de Sousa († 1711), qui défendit la doctrine scotiste sur la procession du Saint-Esprit, Naples, 1679; Jean Bernique, dans le traité *De divina scientia*, Alcalá, 1705; Antoine Castell († 1718), voir t. II, col. 1834; Jérôme de Lorte y Escartin († 1721), qui a publié la *Mappa subtilis* et la *Mappula scotistica*, Saragosse, 1691, 1693; Charles Moral († 1731), auteur d'une *Theologia mariana*, Madrid, 1730; Joseph de Cuellar († 1754), qui donna un *Cursus theologicus*, Madrid, 1725; P. Beccera dont on a les *Asserta theosubtilia*, Barcelone, 1737-1745; Antoine Albaete, Didace Gonzalez; L. Ramirez, auteur du *De triplici agone scholastico, scotistico-thomistico-academico*, s. l. n. d.; Bonaventure Tellado qui publia la *Trutina metaphysico-scholastica*, Salamanque, 1744; Barthélemy Sarmentero, évêque de Vich († 1775), qui

avec son confrère Louis de la Lanza éditait un *Cursus theologiæ scholasticæ*, 1750; Vincent Gonzalez Penna dont on possède le *Cursus philosophicus*, Salamanque, 1765; enfin Jean d'Ascargorta, auteur mystique, voir t. I, col. 2036, dont le *Manuale confessoriorum* est écrit *ad mentem subtilis doctoris*, Madrid, 1724. Bien qu'irlandais de naissance, Antoine Ruerk peut être rangé parmi les auteurs espagnols, car son *Cursus theologiæ scholasticæ* parut à Valladolid, 1746.

Le Portugal réclame Antoine Melgaco, qui écrivit le *Scotus aristotelicus*, Lisbonne, 1747, et surtout Joseph-Marie Fonseca d'Eborá († 1752), évêque de Porto, auquel on doit la réédition du *Scotus academicus* de Frassen. Voir col. 524. Fonseca était alors en Italie et nous allons passer aux scotistes de cette nation. Louis de Morano en Calabre avait emprunté au docteur subtil son *Gladius utraque parte acutus*, Padoue, 1700, pour combattre les hérétiques de son temps. Bonaventure Trotti de Vietri se déclare scotiste dans le *Theologiæ moralis primus egressus*, Naples, 1707. Les *Asserta theologica* de Charles-Marie Angeletti de Pérouse († 1752) sont *ad mentem* du même docteur, comme la *Theologia scholastica critico-historico-dogmatica* de Joseph-Antoine Ferrari, conv., Venise, 1760. Les *Exercitationes theologico-morales* d'Antoine-Jacques Aymar, Venise, 1762, sont appuyées sur les principes de Scot, ainsi que son traité *De Deo*. Voir t. I, col. 2652. La philosophie de Charles-Joseph de Saint-Florian se revendique de Duns Scot, Milan, 1777. Stanislas de Plaisance montre l'accord du prince des subtils avec saint Augustin dans les questions de la grâce, Venise, 1718. Citons encore Bernard Toselli de Bologne, cap. († 1768), dont l'*Institutio theologica* ainsi que la *philosophica* sont fondées sur la doctrine de Scot. Voir t. II, col. 786. Nous finirons par le plus célèbre de tous ces auteurs, Jérôme de Montefortino, réf. de la province romaine († 1738), dont la *Summa theologia Scoti juxta ordinem Summæ D. Thomæ* a été rééditée en 1900.

François Henno, réc., ne se contenta pas de suivre les divisions de saint Thomas, il se donna encore la mission de concilier sa doctrine avec celle de Scot dans sa *Theologia dogmatica ac scholastica*, Douai, 1706-1713. François-Marie de Bruxelles, cap. († 1713), basait son enseignement théologique sur les saints docteurs Augustin, Thomas et Bonaventure. Voir col. 762. Bernard d'Arras, cap., suivait les principes de saint Thomas en plusieurs ouvrages. Voir t. II, col. 785. Le docteur séraphique était donc de nouveau délaissé; il faut attendre la fin du siècle pour lui trouver un disciple fervent, Benoît Bonelli, réf. de la province de Trente († 1773), qui entreprit une nouvelle édition des œuvres du saint. Il ne publia toutefois que le *Prodromus ad opera omnia*, Bassano, 1767, et plusieurs traités demeurés inédits qui lui étaient attribués, *Supplementum operum omnium*, Trente, 1772-1774. Louis de Flandes, cap. de la province de Valence († 1746), se consacrait à l'étude des ouvrages de Raymond Lulle, et c'est à ce même *doctor illuminatus* qu'Honoré Cordier empruntait des *Articuli catholicæ fidei*, Cologne, 1760.

La *Theologia universa* de Thomas de Charnes, cap. († 1765), est encore bien connue de nos jours; on connaît moins les ouvrages de Dalmatius Kick († 1769), Christian Claess et Charles Larcher († 1786); le premier avait publié une *Theologia dogmatico-scholastica*, Augsbourg, 1765; le second, des *Principia theologiæ dogmaticæ*, Munster, 1781; le troisième, une *Analysis theologia*, Inspruck, 1778. Nommons encore parmi les Allemands Reinhard Pieret, qui écrivit des *Resolutiones de theologiæ præcognitis* sur la nature divine, Ottingen, 1766; Casimir Schnösenberg, auteur d'un traité *De Deo*, Munster, 1783. La foi en général et les prin-

cipaux mystères furent étudiés par Antoine Arbiol, voir t. I, col. 1730; Philippe Neri Chrisman publia une *Regula fidei catholicæ*, Augsbourg, 1745, dont une réédition de 1854 fut condamnée par le Saint-Office. Émilien Binder († 1777) traita *De vera religione revelata*, Inspruck, 1772. Parmi les livres d'Othon Sprugh, provincial de Croatie, nous mentionnerons un traité *De Ecclesia, pontifice et conciliis*, 1774. L'indépendance de l'Église est le thème que développe Bertrand Erdt dans l'*Ecclesia Christi regnans*, Augsbourg, 1783; son infaillibilité est défendue par Georges Hoch, Prague, 1760; Jean-Antoine Bianchi († 1758) publia en italien un important ouvrage sur sa puissance et son indépendance, voir t. II, col. 812; Laurent Fusconi en donna un autre sur son autorité, Rome, 1776. L'existence des anges, leur nature furent le sujet des dissertations de Joseph-Antoine Gualtieri, Gênes, 1766; l'âme humaine est contemplée dans l'*Imago Dei*, Verceil, 1772, d'Udalric de Gablingen, cap. († 1800). Herman Osterrieder († 1783) avait traité des sacrements dans son ouvrage *Septem columnæ in domo sapientiæ excisæ*, Ottingen, 1765, et Bernard de Venise, réf. († 1776), avait traduit leur *Histoire* écrite en français par Charles Chardon, bénédictin, Vérone, 1754. Osterrieder avait aussi donné un traité de la grâce, intitulé *Lux mystica*, 1762, de même le Polonais Alexis Csato, dans le *Deus discernens*, Claudiopoli, 1739; le Fribourgeois Grégoire Moret († 1779) et Juste Mussita de Padoue, réf. († 1796).

2° *Polémistes*. — Parmi les ouvrages que nous venons d'énumérer beaucoup étaient écrits dans un but ou sous une forme polémique. Cette intention est formellement déclarée sur les titres des livres des Allemands Fabien Inckelmann, Ingolstadt, 1717; Angelin Brinkmann, Wetzlar, 1733; Serenus Egger, Augsbourg, 1762, et Paulin Erdt († 1800); de l'Irlandais Antoine Murphy, Prague, 1754; des Espagnols Jean de Consuegra et Pierre de Madrid, Madrid, 1778-1782; des Italiens Charles Bonaventure Rigotti de Roveredo († 1763); J. M. Costa, Bologne, 1788; Bonaventure Amédée de Cesare, conv., voir t. II, col. 2186, et Joseph Tamagna son confrère, Rome, 1790; Joseph-Marie de Soriano, cap., Naples, 1791; des Français Honoré Le Balleur, réc. de la province de Touraine, Paris, 1757, et son confrère Jean-Nicolas-Hubert Hayer († 1780).

Le *Speculum abominationum*, Ypres, 1701, de Louis de Reyn de Dunkerque, cap., est une histoire sommaire de toutes les hérésies, auxquelles il opposa plus tard l'*Antidotum adversus hæresum venena*, Saint-Omer, 1716. Barthélemy Pinchinart, réc., donna lui aussi un *Dictionnaire sur l'origine de l'idolâtrie et de tous les principaux hérétiques*, Paris, 1736. Après ces ouvrages généraux, nous placerons ceux des écrivains qui prirent à parti une secte déterminée. Jean Cecchetti défendait la foi au Christ rédempteur *adversus judæi-cam perfidiam*, Venise, 1750. Laurent Cozza, général des mineurs, puis cardinal, voir t. III, col. 2008, s'occupait du schisme grec. Charles de Breno († 1745) avait publié le *Manuale missionariorum orientalium*, Venise, 1726, pour leur fournir des armes contre les hérésies de ces régions. La religion prétendue réformée sous ses multiples formes fut combattue par divers auteurs. En voici quelques-uns : Illuminé Faveroti de Turin, réf. († 1701), auteur d'un *Réveille-matin*, Grenoble, 1670, et de *La Colombe de Noé*, Lyon, 1673; François Porter, lecteur au collège irlandais de Saint-Isidore à Rome († 1712); Antoine Kopf, qui défendit la primauté de Pierre dans l'*Inviolabilis et inconcussa petra*, Cologne, 1704; Melchior Weber († 1714), qui s'attaqua aux piétistes; Denis de Werl, cap. († 1709), qui a publié la *Via pacis inter dissidentes*, Hildesheim, 1686, et d'autres ouvrages en allemand; son confrère Humble Verhaven de Clèves, éditeur du *Castrum inexpu-*

gnabile S. R. Ecclesiæ, Cologne, 1714. En Suisse, nous voyons deux autres capucins, Rudolphe de Schwitz († 1709), qui publia une foule d'opuscules en allemand, et Joachim de Rapperswill avec la *Reformatio deformis*, Strasbourg, 1726. Citons encore René de Cologne, cap. († 1730), et sa *Refutatio jubilæi lutherani*, Rastadt, 1717. Enfin l'Irlandais Jacques O'Shiell, évêque de Connor († 1725), qui écrivit plusieurs livres de polémique dans sa langue maternelle.

Parmi les principaux adversaires du jansénisme, on doit nommer en Belgique les récollets Bonaventure Van den Dyck († 1721) et Jean-Baptiste Hannot († 1757), qui en est même l'historien pour son époque. En France, les capucins Paul de Lyon, auteur d'un *Theologiæ specimen*, Lyon, 1721, qui avait publié auparavant les *Anti-Hexaples*, *ibid.*, 1716, dirigés contre les propositions de Quesnel, que traduisit en latin son confrère suisse Martin de Lucerne († 1731), sous le titre de *Jansenius exarmatus*, Soleure, 1720; puis André de Grazac, dont les écrits méritèrent des encouragements pontificaux (1725-1730). En Italie, Fortuné de Brescia, réf. († 1754), est auteur du livre *Cornelii Jansenii systema de medicinali gratia Christi redemptoris methodice expositum*, Brescia, 1751, qui fut vivement attaqué et vigoureusement défendu par lui-même. Jean-Jacques Hottinger fut réfuté par Louis Rusca de Lugano, réf. de la province de Milan († 1733). A la fin du siècle, les théories antipontificales de Fébronius furent combattues par Ladislas Sappel d'Augsbourg, réf., que félicita Clément XIII (7 novembre 1775), par Jules-Antoine Sangallo de Conegliano, conv., 1770, et par Viateur Bianchi de Coccaglio, cap. († 1793), dont nous ne pouvons omettre de mentionner le frère, Bonaventure († 1778), qui avait avec lui réédité les *Instituta theologica* de Paul de Lyon, Brescia, 1760; Viateur ne fut malheureusement pas exempt d'une certaine dose de jansénisme.

3^e *Écrits sur l'immaculée conception*. — Cette pieuse croyance eut ses théologiens, comme Salvator Montalbano de Sambuca, cap., dans son *Opus logicum in quo ostenditur immaculatam Dei genitricem fuisse prorsus immunem ab omni debito contrahendi originale peccatum*, Palerme, 1723. Dominique Lossada étudiait la définibilité dogmatique de cette question, Madrid, 1724. Étienne Chiesa cherchait *utrum doctor angelicus docuerit B. Virginem fuisse immunem ab originali culpa*, Paris, 1726. Marc-Antoine Gravois racontait les origines et les progrès du culte de l'immaculée, Lucques, 1762, que Jean De Luca, Naples, 1739; Ignace Como de Marsala, Palerme, 1742, et le Dalmate Grégoire Pie Milesi, Naples, 1747, avaient défendu contre les attaques de Muratori.

4^e *Moralistes*. — La théologie morale en général et dans ses applications fut également le sujet de nombreux travaux, dont nous mentionnerons les principaux. Pendant qu'Antoine Barbeito publiait en espagnol un *Grain de théologie morale*, Compostelle, 1726, son confrère François Echarri donnait un *Directorio moral*, Pampelune, 1782, que réédita François-Antoine Lopez Muñoz, Madrid, 1779. En Allemagne, Kilian Kazenberger éditait ses *Conferentie theologico-morales* et préparait la réédition de l'ouvrage de Sporer, Venise, 1755, avec les additions de Chérubin Mayr, auteur du *Trismegistus juris pontificii*, Augsbourg, 1742-1755. Benjamin Elbel († 1756) laissait sa *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, Augsbourg, 1759, que réédita avec des additions, *ibid.*, 1763, Sebald Minderer († 1784), et qui a encore reparu par les soins d'Irénée Bierbaum, Paderborn, 1890-1892. Rénier Sasserath, conv., donnait lui aussi un *Cursus theologiæ moralis*, Augsbourg, 1771, et un *Directorium confessoriorum*, Cologne, 1780. C'était ad usum confessoriorum que Maurice Cuer éditait une

autre *Theologia dogmatica et moralis*, Munster, 1778. Corbinien Luydl († 1778) avait publié des *Institutiones theologiæ moralis*, Kempten, 1771, et préparait une *Theologia moralis* qu'acheva son confrère Boniface Schneidenbach, *ibid.*, 1772-1780. Joseph-Antoine de Kaiserberg, cap. provincial d'Alsace, est auteur d'une *Theologia moralis*, Strasbourg, 1775. Étienne de Neef, réc., en avait également donné une, Ypres, 1732. Toujours parmi les moralistes, nous citerons les Italiens Augustin de Conegliano, cap. († 1756), voir t. I, col. 2484; son confrère Fidèle de la Pieve di Teco († 1778), dont les *Dissertationes theologico-morales*, Bologne et Lucques, 1777-1779, furent achevées de publier par son compatriote Claude Clavesana († 1805). Fernand Frasconi de Varese († 1742) donna un *Épître de morale*, Milan, 1735; François-Antoine de Goritz, cap. († 1784), en prépara un autre par tableaux synoptiques, que publia son compatriote et confrère Jérôme, Venise, 1805, souvent réédité.

On imprima sous le titre d'*Examen ecclesiasticum* des cas de conscience de Félix Potesta, réf., provincial de Palerme († 1702). On peut encore ranger dans la même catégorie les *Consultas morales varias*, Madrid, 1695-1705, de Martin de Torrecilla, cap. († 1709); les *Resolutiones practico-morales* de son confrère Raphaël de Frascati, Rome, 1741, et d'autres *Resolutiones*, Trente, 1776, de Louis Agelius. Voir t. I, col. 564. C'était des cas réservés que traitait Joseph Pauwels, réc., Louvain, 1750, dans un écrit qui fut attaqué par Fidèle de Maestricht, cap. († 1775). L'obligation d'assister à la messe paroissiale avait été négativement tranchée par Henri Henrart, réc. († 1717), quand son confrère Henri de Neef, déjà cité, écrivit sur le même sujet. Nous rappellerons à ce propos Bernard d'Arras, dont le *Code des paroisses* examinait les droits des curés pour l'administration des sacrements. Voir t. II, col. 785. Son confrère italien Junipère de Diecimo († 1788) traita des contrats et de l'usure dans un *Manuale istruttivo*, Pescia, 1775; B. A. F. Carletti avait écrit sur la restitution, Rome, 1771. D'autres instruisaient les confesseurs d'une manière plus générale, comme Albert Reiffenstuel († 1723), le frère du célèbre canoniste dont nous parlerons tout à l'heure, dans la *Practica confessionalis*, Frisingue, 1719; Savin de Bologne († 1742), dans la *Lux moralis*, Venise, 1722; Gérard Zetli († 1745), dans les trois offices du confesseur, Munich, 1709; enfin Anaclet Weiler († 1757). Le *Nomenclator* attribue un *Enchiridium* à l'usage des confesseurs, Trente, 1753, à François Jean de Dieu Staidel, conv., qui pourrait bien être le même que Bonaventure Staidel, rééditeur de la *Theologia moralis universa* d'Antoine, S. J., Passau, 1766. Pour les confesseurs encore, Gaétan de Bergame, cap. († 1735), avait écrit son *Uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario*, Bergame, 1726, qui a été traduit en allemand, Mayence, 1872, et d'autres ouvrages, dont un sur *L'opinion probable*, Brescia, 1753, dont il craignait que l'on n'abusât, tandis qu'elle était défendue par Jérémie de Padoue, 1747. Vincent de Mezzana, cap., provincial d'Alexandrie, publia une *Praxis sacramenti penitentiae a confessoribus sequenda*, Turin, 1792, tandis que c'était aux pénitents que son confrère Vincent-Marie de Ferrare dédiait une *Vera maniera di bene confessarsi e comunicarsi*, Venise, 1772. David Winther de Munich († 1724), qui avait écrit un livre *De stipendio missæ*, Munich, 1697, en donna un autre *De silentio triplici naturali, civili et sacramentali*, *ibid.*, 1701. Le secret de la confession faisait également le sujet de *Lettres* de Jean Boillot, Dijon, 1703, qui avait aussi écrit sur la *Vraie pénitence*, *ibid.*, 1707. Hyacinthe Campion, voir t. II, col. 1450, avait publié un livre sur le baptême des enfants *non nati, abortivi et projecti*, Budapest, 1767; le

salut des enfants, *in utero matrum decedentes*, fut également étudié dans une lettre anonyme et sans date (1768) de Pierre Marin Mussita de Padoue, réf. († 1791).

5° *Canonistes*. — A dessein nous avons omis de citer parmi les moralistes Anacleet Reiffenstuel, réf. de la province de Bavière († 1703), bien que sa *Theologia moralis*, Munich, 1692, ait été souvent rééditée par ses confrères, pour lui donner la première place parmi les canonistes. Son *Jus canonicum*, Munich, 1700, est, en effet, un ouvrage dont les nombreuses et récentes rééditions, Paris, 1864, attestent l'incontestable autorité. On connaît peut-être encore mieux la *Prompta bibliotheca canonica* de Lucius Ferraris († 1763). Voir t. v, col. 2175. Nous ne séparerons pas de lui son confrère Philippe de Carbognano, rééditeur, lui aussi, de la *Theologia moralis* d'Antoine, S. J., et que l'on dit être le *theologus romanus* dont les observations sont insérées dans la *Bibliotheca canonica*. Nous mentionnerons encore Louis-Marie Sinistrari d'Ameno, réf. de la province de Milan († 1701), dont les ouvrages de droit régulier sont réunis dans la *Practica criminalis illustrata*, Rome, 1753.

6° *Écriture sainte*. — Nous ne retiendrons que deux noms, celui de Bernard de Picquigny, cap. († 1709), dont la *Triplex expositio in epistolas D. Pauli*, Paris, 1703, qu'il publia aussi en français, a été souvent rééditée en ces deux langues et traduite en italien; le second est celui de son confrère Louis de Poix († 1782), qui fut le principal ouvrier de la Société clémentine-hébraïque, fondée au couvent de Saint-Honoré à Paris (1750), dans le but de donner une nouvelle Bible polyglotte, dessein qui ne fut pas exécuté, mais il reste des membres de cette société les *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des livres prophétiques*, Paris, 1755-1764; des traductions des Psaumes, *ibid.*, 1762, et d'autres livres sacrés.

7° *Prédication*. — Les prédicateurs pourraient nous fournir une longue série de noms, nous ne citerons toutefois pour la France que ceux de Séraphin Lemaire de Paris, cap., prédicateur de la cour († 1713), dont La Bruyère a fait l'éloge; d'Irénée de Dijon, préfet apostolique dans l'île de Saint-Domingue, auquel on doit l'*Année pastorale*, Avignon, 1792, et de Zacharie La Selve, réc., auteur de l'*Annus concionatorius*, Paris, 1711, plusieurs fois réimprimé ainsi que ses autres ouvrages de prédication. En Belgique, mentionnons Constantin Letins, réc. († 1714), qui publia la *Theologia concionatoria docens*, Liège, 1710-1713. Parmi les Italiens, nous nommerons seulement trois capucins, prédicateurs du palais apostolique, charge qui fut exclusivement confiée aux religieux de cet ordre par Benoît XIV; ce sont François-Marie Casini d'Arezzo, ensuite cardinal († 1719), le vén. Bonaventure Barberini, archevêque de Ferrare († 1743), qui, bien loin d'avoir quitté son ordre, comme il a été dit, t. II, col. 384, en avait été général, puis Joseph-Marie Luini de Lugano († 1790), évêque de Pesaro. Leurs œuvres ont été imprimées, elles sont toutefois moins répandues que les *Instructions morales sur la doctrine chrétienne* d'Ildephonse de Bressanvido, réf. († 1777), dont il existe des traductions en français et en allemand, plusieurs fois rééditées, comme les sermons et autres ouvrages spirituels du grand missionnaire saint Léonard de Port-Maurice († 1751), qui nous conduit aux auteurs ascétiques.

8° *Ascétisme*. — Pour la France, nous citerons seulement Ambroise de Lombez, cap. († 1778), voir t. I, col. 952; pour l'Italie Casimir de Marsala, cap., voir t. II, col. 1821; Casimir Liboire Tempesti, conv. († 1755), auteur d'une *Theologia mystica* empruntée aux écrits de saint Bonaventure, Venise, 1748; Angélique de Vicence, réf. († 1760), qui laissa divers ouvrages spirituels, et Gaétan de Bergame, cap., déjà nommé. L'Es-

pagne sera représentée par Félix Alamin, cap., voir t. I, col. 658, et Didace de la Mère de Dieu, déch., dont on a l'*Ars mystica*, Salamanque, 1713. Le Tyrol produisit Juvénal de Nonsberg, Ananiensis, cap. († 1713), savant théologien et pieux mystique, qui, outre ses travaux personnels, édita sous le titre de *Fuoco d'amore*, Augsbourg, 1681, les manuscrits laissés par son confrère Thomas de Bergame, simple frère laïc, mort à Inspruck en 1631. Le nom de Martin de Cochem, cap. († 1712), est encore célèbre en Allemagne, principalement pour *Das grosse Leben Jesu Christi*, dont les éditions sont innombrables et qui vient encore de paraître, Munich, 1912. En Bavière, Ubald Stoiber avait publié un *Armamentarium ecclesiasticum*, Augsbourg, 1726, fournissant des armes pour combattre toute sorte de tentations. Finissons par le Belge Boniface Maes, réc. († 1706), qui avait fait un bien immense par ses écrits ascétiques tant en latin qu'en langue vulgaire.

9° *Divers*. — Mentionnons encore les trois conventuels de la famille Pagi des environs d'Aix: le premier, Antoine († 1699), est connu par la *Critica historico-theologica* des Annales de Baronius, dont la publication fut achevée par son neveu François († 1721), qui est auteur du *Breviarium historico-chronologico-criticum* de l'histoire des papes, que finit d'éditer son neveu Antoine le jeune. Nous donnerons également un souvenir aux travaux de Mélinot de Perpignan, cap. († 1755), sur les *Épactes grégoriennes*, Toulouse, 1738, 1743 et 1745.

VIII. AU XIX^e SIÈCLE. — Le XIX^e siècle, commencé au milieu des ruines accumulées par la grande Révolution, dont l'œuvre dévastatrice fut étendue par Napoléon, nous donne une gerbe moins fournie que les précédents. Dans les premières années, nous trouvons quelques survivants du siècle passé, puis, à mesure que les couvents se rétablissent, recommence une nouvelle floraison d'auteurs franciscains. Nous prolongerons leur énumération jusqu'à nos jours, ne parlant toutefois que des morts, qui se survivent dans leurs livres.

1° *Théologie dogmatique*. — Elle est représentée par André Sgambati, conv. de Naples († 1805), dont les *Instituta theologica* avaient paru dans sa patrie, 1775-1783; Rodolphe Schranzhofer († 1805), auteur du *Verbum theologicum abbreviatum*, Bozen, 1769; Léopold Petzelt, conv. († 1806), qui avait publié des *Præcognita ad theologiam dogmatico-historico-scholasticam*, Ottingen, 1769. Au cours de ce siècle, Joseph Archange de Fratta Maggiore imprima un *Cursus theologiæ dogmatico-scholasticæ*, Naples, 1831. Sous le titre *De Christo reparatore*, Wurzburg, 1847, Ange Bigoni, général des conventuels († 1860), donnait une théologie dogmatique avec une forme nouvelle; il laissa aussi de nombreux ouvrages d'apologétique et de spiritualité. Albert Knoll de Bozen, cap. († 1863), est connu par ses *Institutiones theologiæ*, voir t. I, col. 664, que réédita, en les adaptant aux temps présents, son confrère Godefroid de Graun († 1908). Hilaire de Paris commençait une *Theologia universalis*, Lyon, 1870, sur un plan tellement vaste qu'il abandonna son entreprise. Jérôme Van Rooy, réc. († 1880), auteur d'un *Codex dogmaticus*, Malines, 1868, se déclare scotiste dans son traité *De sacramento pœnitentiæ*, *ibid.*, 1872. Son compatriote Bernard Van Loo († 1885) suit saint Bonaventure dans son écrit *De justa et sapienti permissione mali*, Louvain, 1856; il publia aussi une *Introductio in theologiam dogmaticam*, Rome, 1859. Marien Gavasci de Civitanova, cap. († 1899), archevêque de Scythopolis, avait, outre ses travaux personnels, réédité le *Compendium theologiæ universalis* de Thomas de Charnes, Bruxelles, 1872. Son confrère Norbert de Tux († 1907) avait donné un

Compendium theologiæ fundamentalis, Brixen, 1892, remaniement de l'ouvrage de Knoll. A côté de ces publications de caractère général, mentionnons les ouvrages de Thomas de Terni, cap. († 1807), *De scientia Dei, prædestinatione et gratia Christi*, Sondrio, 1780; *Ethices cristianæ narratio*, *ibid.*, 1781; et les réflexions théologiques sur l'autorité et la suprématie du pape, *Chi è il papa?* Rome, 1835, de Clémentin Cini († 1839); enfin les *Libri octo de re sacramentaria*, Rome, 1858, de Jean-Baptiste Maroccu, conv., procureur de son ordre. Citons encore les *Institutiones philosophiæ universæ*, Rome, 1843, qu'avait éditées pour ses confrères, alors qu'il était général de l'observance, Joseph-Marie Maniscalco d'Alexandrie († 1855), évêque de Caltagirone.

2° *Commentaires et éditions de saint Bonaventure*. — Saint Bonaventure va enfin reprendre une place d'honneur : étant provincial de Venise, Bernardin de Portogruaro, réf., plus tard général et archevêque de Sardique († 1895), avait ordonné d'enseigner la doctrine sérapique. Antoine-Marie de Vicence, réf. († 1884), donna dans ce but une nouvelle édition du *Breviloquium*, Venise, 1874; il publiait aussi un *Lexicon Bonaventurianum*, *ibid.*, 1880. Voir t. I, col. 1448. Parmi ses élèves se trouvait Fidèle de Fanna, réf. († 1881); son nom demeure attaché à la préparation de la magistrale édition des *Opera omnia* du docteur sérapique, dont cependant il ne vit pas l'exécution, par les soins d'Ignace Jeiler († 1904), qu'avaient sagement aidé Benoît Bechte († 1892), Hyacinthe Deimel († 1900), et Quintien Muller († 1902). A l'occasion du concile du Vatican, Fidèle avait publié un écrit sur la doctrine de saint Bonaventure, *De romani pontificis primatu et infallibilitate*, Turin, 1870. Louis de Castellano a laissé une dissertation ayant pour titre : *Seraphicus doctor Bonaventura in œcumenicis Ecclesiæ catholicæ conciliis*, Rome, 1874. Bonaventure Baroni († 1887) avait traité de la composition substantielle du corps dans une étude intitulée : *La scuola franciscana guidata dal suo serafico dottore*, Florence, 1886. Basile de Neirone, réf. de la province de Gênes (1891), édita un *Breviloquium philosophiæ christianæ* et un *Speculum theologiæ dogmaticæ*, extraits des œuvres du même saint docteur. C'était pour démontrer la nécessité de retourner plus complètement à l'enseignement de la doctrine bonaventurienne que Prosper de Martigné, cap., provincial de Paris († 1901), avait écrit *La scholastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, ouvrage traduit en italien par Louis de Piedilama, réf. provincial de l'Ombrie († 1890). Évangéliste de Saint-Béat, cap. († 1905), composa dans le même but son opuscule : *S. Bonaventura scholæ franciscanæ magister præcellens*, Tournai, 1888. Toutefois ce retour complet en est encore à se produire, comme le montre le *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventuræ et Scoti*, Madrid, 1894, de Gabriel Casanova († 1912), auteur également d'une *Theologia fundamentalis*, Rome, 1899, ainsi que de nombreuses publications dont les auteurs encore vivants sont des scotistes convaincus.

3° *Mariologie*. — La théologie mariale offre les noms de Remi Buselli († 1889), qui écrivit un ouvrage en italien sur l'assomption, et de Léonard Wörnhart qui en publia un autre en allemand sur l'immaculée conception, Inspruck, 1890.

4° *Apologétique*. — Parmi les apologistes nous rangerons pour l'Italie Emmanuel de Domodossola, cap. († 1802), qui avait publié des dissertations dialoguées sur les dogmes, Rome, 1785, et sur l'Église, *ibid.*, 1788; Antoine Tomaseo de Sebenico († 1835), Jacques Bottau, réf. († 1885). Pour l'Irlande, Arthur O'Leary, cap. († 1802). Pour la France, Archange Desgranges de Lyon († 1822), un des survivants de la Révolution

qui travaillèrent à rétablir les capucins. Voir t. I, col. 1758. Pour l'Allemagne, Valentin Bambach († 1819) et Marcellin Molkenbuhr († 1825). Pour l'Espagne, Raphaël de Velez, cap. († 1850), archevêque de Compostelle. Nous rencontrons aussi au Brésil un grand adversaire des protestants, Célestin de Pedavoli, cap. († 1910).

5° *Théologie morale*. — Dans cette branche, il nous est permis de citer plusieurs auteurs, dont quelques-uns jouissent d'une réputation méritée. En suivant l'ordre chronologique, ce sont : Fulgence Bossaert de Steenvoorde, cap. († 1802), dont les *Instituta theologiæ moralis et scholasticæ*, Ypres, 1782, furent encore réédités après sa mort, voir son article; son confrère italien Claude Clavesana de la Pieve di Teco († 1805), qui avait achevé de publier les *Dissertationes* de son compatriote Fidèle et donna des *Lectiones theologico-morales*, Lucques, 1779; Herculien Oberrauch de Sarntheim († 1808), dont on a divers ouvrages de morale générale et particulièrement; Louis Adalbert Waibel, († 1852), dont la *Moraltheologie* d'après les principes de saint Alphonse est de peu de valeur, au jugement d'Hurter, qui loue par contre les *Principia theologiæ moralis*, Saint-Trond, 1854, de Pie Van der Velden († 1857). On connaît assez le *Compendium theologiæ moralis* de Gabriel de Guarino, cap. († 1893); ses confrères Hilaire de Sexten († 1899) et Timothée de Puylobrier († 1907) laissèrent, le premier un *Compendium de morale*, Meran, 1889, et un *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895; le second une *Theologia moralis universa*, Paris, 1904. En 1907, mourait aussi Irénée Bierbaum, rééditeur de Sporer et d'Elbel. Aux moralistes nous pouvons rattacher Agapit de Palerina, voir t. I, col. 558, et Fulgence Hüllinghoff († 1806), qui avait défendu l'antiquité de la confession privée, Munster, 1789, et donné une *Practica instructio* pour l'administration des sacrements, *ibid.*, 1799. Maur Nardi de Léonisse, cap., évêque de Thèbes († 1911), avait publié une *Dissertatio de onanism conjugali*, Toulouse, 1876, qui reparut sous le titre : *De sanctitate matrimonii vindicata*, Rome, 1896. Le mariage nous amène à nommer un autre capucin, Jésusalde De Luca de Bronte († 1895), dont le *Consecrator christiani matrimonii*, Catane, 1856, fut plus tard condamné; il laissa aussi plusieurs autres travaux théologiques et canoniques. Abraham de Sainte-Suzanne, alc., publia des *Istituzioni canoniche* et des *Nozioni e problemi di diritto canonico*, Naples, 1864 et 1869. Devenu capucin sous le nom de Piat de Mons, le chanoine Loiseau mérite une mention toute spéciale pour ses nombreux travaux principalement sur le droit canonique, dont nous ne citerons que les *Prælectiones juris regularis*, Tournai, 1888, plusieurs fois rééditées. Enfin Pierre Moccheggiani de Monsano († 1905), outre une *Collectio indulgentiarum*, Quaracchi, 1897, publia la *Jurisprudentia ecclesiastica ad usum et commodum utriusque cleri*, *ibid.*, 1905.

6° *Liturgie*. — Sur la liturgie nous indiquerons les trois volumes de dissertations en allemand, *Die Liturgie der Kirche*, Augsbourg, 1810, d'Edelbert Menne; l'*Epitome liturgicum* de Vincent de Massa, Fermo, 1824, et le *Manuale ecclesiasticorum*, Turin, 1833, de Barthélemy de Clanzo, cap. († 1837), qui fut un des premiers à recueillir les décrets de la S. C. des Rites.

7° *Écriture sainte*. — Nommons simplement Chrysostome Probst († 1801), Joseph Romain Joly de Saint-Claude, cap. († 1805), Amand Mauch de Wangen († 1816), Jacques Bertold, Constantin Fuchs et Polychrone Gassmann († 1822), le frère Liévin de Hamme († 1899), auteur du *Guide indicateur de Terre Sainte*.

8° *Prédication et ascétisme*. — Les *Homélies* d'Adéodat Turchi, cap., évêque de Parme († 1803), eurent une

grande vogue. Parmi les nombreux prédicateurs, nommons Louis-Marie de Vicence, réf. († 1824), François Villardi de Ronca, conv. († 1833), dont la meilleure partie des œuvres oratoires a été imprimée, Padoue, 1838; Louis Micara de Frascati, cap., prédicateur du palais apostolique, vicaire général de son ordre, puis cardinal († 1847). Plus près de nous, Épiphanie de Rajano, Erménégilde de Chitignano († 1885), Basile Brizi de Greccio († 1890), Raphaël de Paterno († 1900); les capucins italiens Théodore Piccone de San Remo († 1876), François de Montecolombo († 1888), Anselme de Fontana († 1904), Pierre Albino de Quinto († 1911). En Tyrol, les deux frères Thuille d'Éppan, Vincent de Paul († 1878) et Bernardin († 1893); en Westphalie, Matthias de Bremscheid († 1911); en Belgique, Célestin de Werwicq († 1896); en France, Ubald de Chanday († 1886) et le missionnaire bien connu Marie-Antoine de Laval († 1907), dont les opuscules ascétiques forment une bibliothèque. Des traités de spiritualité de tout genre, parus dans cette période, le *Nomenclator* a retenu seulement le livre de Ludovic de Besse, cap. († 1910) : *La science de la prière*, Rome, 1903, qui a été traduit en allemand; il faut y ajouter : *La science du Pater*, *ibid.*, 1904, et des *Éclaircissements sur les œuvres mystiques de S. Jean de la Croix*, Paris, 1895.

9° Divers. — Nous n'avons rattaché à aucune classe d'auteurs Grégoire Girard de Fribourg, conv. († 1850), dont le *Cours d'éducation*, Paris, 1844, fut suivi d'un *Cours de philosophie* en allemand. Son confrère Louis Pasquali Luzatti, juif converti († 1850), avait publié en italien un *Traité de droit naturel et social*, ainsi que des *Leçons d'esthétique*. Sigismond Cimarosto de Venise, réf. († 1847), publia une véritable encyclopédie en 100 vol., sous le titre un peu long de *Catechismo universale, dommatico-morale, apologetico, canonico-civile, ascetico, liturgico, pratico, storico, erudito...*, Venise, 1821-1831. Mentionnons encore Apollinaire Prevout († 1885), pour son étude sur les *Œuvres et la vie de S. Bernardin de Sienne*, Paris, 1883, et le savant Marcellin de Civezza († 1906), théologien, apologiste, prédicateur et historien, dont le nom restera principalement par son grand ouvrage malheureusement inachevé sur les missions franciscaines.

Conclusion. — Dans cette longue liste des écrivains ecclésiastiques de l'ordre des frères mineurs, nous n'avons rien dit des historiens, hagiographes, biographes, des missionnaires qui ont laissé des relations géographiques ou ethnographiques, des auteurs de grammaires et de dictionnaires pour les missionnaires dans les pays étrangers, des artistes musiciens et autres. Nous aurions pu montrer par des exemples l'activité des fils de François se manifestant dans chaque branche de *omni re scibili*. Bien qu'il soit incomplet, notre travail démontre clairement que les fils du Pauvre d'Assise ont été de tout temps des ouvriers zélés au service de l'Église. Il en résulte qu'en les lançant sur les voies de la science, le cardinal Hugolin, si c'est à lui qu'il faut attribuer ce mérite, ne les a point fait dévier du chemin que leur traçait le séraphique patriarche. L'étude a pu être pour quelques-uns une occasion de ruine, pour la plupart elle a été un moyen de s'approcher de Dieu et de lui conduire les âmes.

Ajoutons un mot sur les vivants. Au commencement de l'année 1913, les frères mineurs dépassent le chiffre de 27 000; plus de 16 000 de l'union léonienne, près de 10 000 capucins; le nombre exact des conventuels est supérieur à 1700; tous continuent l'œuvre de leurs devanciers. Un nouveau champ s'est ouvert à leur activité, celui des publications périodiques, et le nombre de celles qui sont dirigées et rédigées par eux dépasse la centaine; la plupart sont consacrées au tiers-

ordre, tout en étant historiques et littéraires. Trois cependant méritent une mention spéciale : les *Études franciscaines*, fondées en 1899 par les capucins de la province de Paris, la *Revista de estudios franciscanos*, que dirigent depuis 1908 ceux de la province de Barcelone, et l'*Archivum franciscanum historicum*, qui commença à paraître la même année sous la direction des religieux du collège de Saint-Bonaventure à Quaracchi, avec le concours des franciscanistes du monde entier. Donc, aujourd'hui comme hier, les frères mineurs observent le précepte que leur a donné leur fondateur dans sa règle : *Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote*.

Les derniers historiens de saint François ont presque tous consacré quelques pages à ses intentions par rapport aux études scientifiques. Ce sujet a été plus spécialement traité par Évangéliste de Saint-Béat, cap., *S. François et la science*, Tournai, Paris, 1895; Hilarin Felder de Lucerne, cap., *Histoire des études dans l'ordre de S. François depuis sa fondation jusque vers la moitié du xiii^e siècle*, Paris, 1908; trad. de l'ouvrage publié en allemand, Fribourg, 1904; traduit aussi en italien, Sienne, 1911; Ubald d'Alençon, cap., *Les idées de S. François sur la science*, conférence, Paris, 1910.

On trouve un premier essai de bibliographie franciscaine dans le *Liber conformitatum* de Barthélemy de Pise, achevé en 1390. Dans le *Liber III historiarum seraphicæ religionis*, Venise, 1586, Pierre Ridolfi de Tossignano, conv., évêque de Sinigaglia († 1601), énumère les religieux, *qui doctrinis clauerunt*. François Gonzague, général des observants, évêque de Mantoue († 1620), mentionne brièvement les *Scriptores illustres sacri ordinis minorum*, dans son ouvrage *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587. La première bibliographie franciscaine proprement dite est l'*Athenæ orthodoxorum sodalitiæ franciscanæ*, Liège, 1598; Anvers, 1600, d'Henri Willot de Fontaine-l'Évêque († 1599). Après lui, Wadding publia les *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650, dont Hyacinthe Sharaglia, conv., avait préparé une réédition avec des additions et corrections, qui parut après sa mort, (vers 1763), par les soins d'Étienne Rinaldi, conv. († 1837), sous le titre de *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliusve descriptos*, Rome, 1806. Une réédition de Wadding-Sharaglia, avec des additions capricieuses, commencée en 1906, n'est pas encore terminée. Auparavant Jean de Saint-Antoine, déchaussé espagnol, qui avait déjà publié la *Bibliotheca minorum fratrum discalceatorum*, Salamanque, 1728, donnait sa *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733, ouvrage assez rare dans lequel l'auteur a pris soin d'indiquer par la note *vidi* les ouvrages qu'il avait eus sous les yeux. Marcellin de Civezza fit paraître un *Saggio di bibliografia etnografica sanfrancescana*, Prato, 1879, ouvrage incomplet, comme l'indique le titre, mais dans lequel l'auteur a omis de mentionner la famille religieuse à laquelle appartenaient les religieux dont il cite les écrits, comme dans l'*Appendice bibliografica*, Prato, 1883, qu'il ajoutait au vi^e vol. de son histoire des missions franciscaines. En 1886, il publia encore un autre appendice bibliographique au t. II *De missionibus fratrum minorum*, qui continue l'ouvrage de Dominique de Gubernatis, *Orbis seraphicus*. Mentionnons encore la *Bibliotheca seu bibliotheca franciscana de immaculata conceptione* B. M. V. d'Héribert Holzapfel, dans les *Acta ordinis minorum*, décembre 1904, et publiée aussi à part dans un recueil *Acta o. f. m. immaculatam conceptionem B. V. M. concernentia*, Quaracchi, 1904.

Antoine-Marie de Vicence, *Scriptores ord. min. strict. observ. reformatorum provincia S. Antonii Venetiarum*, Venise, 1877; Servais Dirks, réc. († 1887), *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885; Jean Franchini de Modène, conv. († 1695), *Bibliografia e memorie letterarie di scrittori franciscani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1595*, Modène, 1693. On trouve encore dans le *Manuale dei novizi e professi minori conventuali*, Rome, 1897, un chapitre consacré aux *Dottori e scrittori dell'ordine*, mais sans critique. Le premier capucin qui tenta une bibliographie de son ordre fut Jean de Bordeaux († 1650), dont les *Scriptores ecclesiastici ordinis fratrum minorum capucinarum*, Bordeaux, 1649, petit cahier de 16 pages in-8°, sont de la plus grande rareté. Martin de Torrecilla († 1709), sous le nom de Fermin Ratta-

riazi, consacra un chapitre spécial aux écrivains de son ordre dans l'*Apologema, espejo y excelencias de la serafica religion de menores capuchinos*, Turin, 1673, mais plutôt Madrid. Denys de Gênes, Tassorelli, voir t. IV, col. 429, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum*, Gênes, 1680 et 1691, que *republica retea et extensa*, Venise, 1747, Bernard de Bologne, Toselli. Voir t. II, col. 787. Jean-Marie de Ratisbonne († 1874) lui donna un *Appendix* pitoyable, Rome, 1852. Apollinaire de Valence († 1899), *Bibliotheca fratrum minorum capuccinorum provinciae Neapolitanæ*, Rome, Naples, 1886; *Bibliotheca fr. min. cap. provinciarum Occitaniae et Aquitaniae*, Rome, Nîmes, 1894. François-Xavier Molino de S. Lorenzo della Costa, *Cappuccini Liguri scrittori ed artisti*, Gênes, 1909, réédité dans les *Cappuccini genovesi*, *Note biografiche*, *ibid.*, 1912. Enfin la *Bibliotheca mariana ord. min. cap.*, Rome, 1910, de l'auteur de cet article. On trouve encore de nombreux renseignements bibliographiques dans les monographies consacrées aux provinces religieuses ainsi que dans les bibliographies générales que nous ne pouvons énumérer; nous ne ferons exception que pour le *Nomenclator* du P. Hurter, S. J., dont la 3^e édit. est terminée, Inspruck, 1903-1913. Les bibliographes de l'avenir trouveront une tâche plus facile grâce aux trois publications officielles : *Acta ordinis fratrum minorum*, depuis 1882, pour l'Union léonienne, les *Analecta ord. min. capuccinorum*, depuis 1885, et les *Notitia ex curia generalitia fr. min. conventualium*, depuis 1904.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. FRÈRES PRÊCHEURS (LA THÉOLOGIE DANS L'ORDRE DES). On a exclu de cet article l'histoire générale de l'ordre, même, en grande partie, son histoire scolaire et scientifique pour se limiter à une esquisse de son histoire théologique. — I. Période médiévale. II. Période moderne.

I. PÉRIODE MÉDIÉVALE. — I. LE PROBLÈME SCOLAIRE ET DOCTRINAL AU DÉBUT DU XIII^e SIÈCLE. — Au XIII^e siècle encore, comme pendant les siècles précédents, les seuls clercs, c'est-à-dire les hommes d'Église, étudient et enseignent. Le régime scolaire relève essentiellement de l'administration ecclésiastique qui doit y pourvoir, soit par l'action des évêques, soit par celle de la papauté. Malgré les progrès réalisés par le XII^e siècle et la série de maîtres et d'écrivains célèbres que nous rencontrons alors et dont la présence peut nous faire illusion sur la situation générale de l'enseignement, le fait de l'instruction insuffisante du clergé et de la rareté des maîtres constitue un très grave problème que l'Église cherche à résoudre sans y parvenir, même approximativement.

Les quelques écoles monastiques et celles de chanoines réguliers qui avaient jeté un réel éclat pendant la première moitié du XII^e siècle ont disparu, ou ont limité leur préoccupation aux seuls membres de l'ordre en état d'étudier. Les écoles épiscopales, qui ont eu quelque lustre au cours du XII^e siècle, surtout en France, naissent ou disparaissent selon qu'elles sont en possession d'un maître ou qu'elles le perdent. Le fait d'une succession ininterrompue, comme à Chartres, est très probablement exceptionnel. Par contre, les écoles de Paris, où prédomine l'enseignement des arts libéraux et de la théologie, et celles de Bologne, où sont concentrées les études de droit canonique et civil, voient affluer dans leur sein les étudiants et surtout les maîtres dont la désertion rend de plus en plus difficile le recrutement professoral des écoles épiscopales. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885, p. 653 (*passim*); G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1909, p. 9 sq.; L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, Paris, 1866.

Le III^e concile général de Latran (1179) chercha par un décret scolaire à améliorer la situation de l'enseignement. Malgré la modération de ses espérances, il ne put être appliqué. Le IV^e concile de

même nom (1215), dont l'action législative fut capitale pour la fin du moyen âge, se borna à imposer à l'épiscopat un maître de grammaire, par évêché, et un maître de théologie, par archevêché. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 227, 999. Honorius III et ses successeurs intervinrent, soit directement, soit par l'intermédiaire de leurs légats, pour urger l'application du décret de Latran, mais à peu près universellement sans succès. Le problème scolaire restait sans solution par le moyen de l'épiscopat.

Innocent III et son successeur cherchèrent une compensation en organisant solidement les écoles de Paris qui se concentraient de plus en plus en un corps universitaire, et en en prenant la haute direction. Honorius III y défendit en 1219 l'enseignement des lois civiles pour fortifier l'enseignement ecclésiastique. L'Église romaine se rendait compte, de jour en jour, qu'elle devait ne compter que sur elle-même pour surmonter la crise scolaire et la résoudre. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, t. I (1889), p. 90; M. Fournier, *L'Église et le droit romain au XIII^e siècle*, Paris, 1890, p. 21 sq.

La situation était, en effet, dangereuse. Le mouvement d'émancipation des communes, avec la classe remuante des bourgeois, accentuée le mépris du clergé et l'opposition déjà existants; le piétisme laïque se soustrait à l'action de l'Église et procède lui-même à sa propre pastoration; les cathares et les albigeois exercent partout, mais surtout dans le midi de la France et le nord de l'Italie, une propagande intense et ouvrent au grand jour leurs écoles sans que personne leur résiste.

Le problème doctrinal, moins urgent tout d'abord que le problème scolaire, se trouvait finalement engagé dans une impasse dangereuse. Le champ de la pensée philosophique et théologique au commencement du XIII^e siècle est pareil au régime féodal contemporain. C'est le morcellement sans unité et sans force. Il y manque une philosophie solide et ordonnée, surtout une métaphysique. Aristote, dont les grands traités philosophiques entrent alors dans le monde latin accompagnés des œuvres d'Avicenne et d'Averroès, va fournir au monde intellectuel d'alors des richesses incomparables et les éléments de solution pour la constitution d'une philosophie chrétienne et la mise au point de la théologie catholique. Mais Aristote est en opposition avec le dogme chrétien sur des points essentiels, et le danger que son contact fait courir à la doctrine de l'Église est plus visible et plus immédiat que les profits éventuels qu'il peut fournir. L'autorité ecclésiastique va au plus pressé. Le concile provincial de la province de Sens, tenu à Paris, en 1210, défend d'enseigner les nouveaux traités d'Aristote dans les écoles de Paris, c'est-à-dire dans le plus grand et presque unique centre intellectuel de l'Europe. En 1215, le légat pontifical, Robert de Courçon, renouvelle, en la précisant, la prohibition du concile, en attendant que Grégoire IX envisage, en 1231, la possibilité d'une correction des œuvres du Stagirite, projet qui restera d'ailleurs sans issue. L'Orient, qui repoussait la conquête latine, venait livrer au sein même de la chrétienté des batailles intellectuelles aussi dangereuses que celles du croissant contre la croix. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain, 1908-1911, t. I, p. 13 sq.; *La crise scolaire au début du XIII^e siècle et la fondation de l'ordre des frères prêcheurs*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913.

II. LA FONDATION DES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE PROBLÈME SCOLAIRE ET DOCTRINAL. — Le problème scolaire et doctrinal n'était qu'une partie du problème général qui se posait alors pour l'Église. Les nécessités d'une pastoration nouvelle des fidèles et l'arrêt

du progrès des hérésies cathare et vaudoise étaient au premier plan. L'Église romaine chercha à aviser par tous les moyens aux besoins de la chrétienté. C'est ainsi qu'elle encouragea les personnalités ecclésiastiques zélées qu'elle rencontrait en diverses contrées; qu'elle utilisa pour ses fins les anciens ordres religieux, spécialement les cisterciens; qu'elle fonda même de toutes pièces, avec des vaudois convertis, deux nouveaux ordres religieux voués à l'apostolat : les humiliés dans le nord de l'Italie (1201) et les pauvres catholiques (1208) dans le midi de la France, c'est-à-dire dans les deux régions les plus travaillées par l'hérésie. Ces tentatives furent d'ailleurs insuffisantes dans leurs résultats. L. Zanoni, *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia*, etc., Milan, 1911; J. B. Pierron, *Die katholischen Armen*, Fribourg-en-Brigau, 1911.

C'est avec saint Dominique que l'Église romaine allait réaliser intégralement son programme de réformes. Au cours d'une mission diplomatique, accomplie avec son évêque, Diègue d'Acebès, Dominique, sous-prieur du chapitre de chanoines réguliers d'Osma, fut successivement mis en contact avec l'hérésie dans le Languedoc (1203) et la curie romaine (1204). Sous la présidence de Diègue, Dominique entreprit l'évangélisation du midi de la France (1205-1206). L'évêque ayant regagné son diocèse, Dominique resta seul avec ses compagnons et Innocent III établit en sa faveur, et pour la première fois au moyen âge (17 novembre 1206), le régime des prédicateurs apostoliques. Il constitua ainsi, sous sa forme primitive, l'ordre des prêcheurs. Potthast, *Reg. pont. rom.*, n. 2912. Le 22 décembre 1216, Honorius III donnait à la nouvelle fondation sa confirmation solennelle, en ajoutant à la vie canoniale de l'ordre la mission apostolique et doctrinale : *Nos attendentes fratres ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina, confirmamus ordinem tuum*. Potthast, n. 5402, 5403.

Dominique organise aussitôt et développe son œuvre sur la base de la prédication et de l'enseignement. Dès 1216, les constitutions de l'ordre posent l'obligation de l'étude intensive comme fondamentale : *Qualiter intenti debeant esse in studio, ut de die, de nocte, in domo, in itinere legant aliquid vel meditentur, et quidquid poterunt retineant cordatenus, nitantur*. I^{res} Const., dist. I, c. XIII. Les prêcheurs devenaient ainsi le premier ordre, au moyen âge, qui eût posé l'étude à la base de sa constitution. Le 17 août 1217, saint Dominique disperse ses premiers compagnons, qui prennent successivement possession de toutes les grandes villes de l'Europe, en particulier des deux grands centres universitaires Paris et Bologne, où l'ordre se recrute abondamment parmi les maîtres et les étudiants des écoles. La fondation conventuelle dominicaine est essentiellement une école. Il est défendu d'établir un couvent sans un docteur qui enseigne aux religieux et aux clercs séculiers qui y ont libre accès. C'est ainsi que l'Église romaine résout, par l'intermédiaire des prêcheurs, le problème scolaire que les III^e et IV^e conciles de Latran n'avaient pu solutionner. C'est l'épiscopat que nous entendons dans les considérants que fait valoir l'évêque de Metz (22 avril 1221) pour accueillir les prêcheurs dans son diocèse : *Cohabitatio ipsorum, non tantum laicis in prædicationibus, sed et clericis in sacris lectionibus esset plurimum profutura, exemplo domini papæ, qui eis Romæ domum contulit, et multorum archiepiscoporum ac episcoporum*. Dès la première heure, l'ordre était donc constitué comme une vaste institution scolaire. Le second maître général, Jourdain de Saxe, avait raison de définir la vocation des prêcheurs : *Honeste vivere, discere et docere*; et un de ses successeurs, Jean le Teutonique, de déclarer qu'il

était *ex ordine prædicatorum, quorum proprium esset docendi munus*. Mandonnet, *Preachers (Order of)*, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1911, t. XII, p. 354-370; Balme-Lelaidier, *Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*, Paris, 1893; J. Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, Paris, 1907; du même, *Saint Dominique*, Paris, 1899; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1903, t. I; H. Denifle, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, t. I, p. 165; P. Mandonnet, *Les chanoines prêcheurs de Bologne d'après Jacques de Vitry*, dans les *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, t. VIII, p. 15.

III. ORGANISATION SCOLAIRE DE L'ORDRE. — Sans entrer dans l'histoire des écoles dominicaines, nous devons cependant signaler leur organisation, non seulement parce que, établies les premières et les mieux ordonnées, elles ont servi, en bien des choses, de modèle aux autres écoles ecclésiastiques du moyen âge, mais surtout parce que c'est par l'étendue et la valeur de leur action que l'ordre a propagé ses doctrines et a conduit rapidement à une sorte d'hégémonie l'école doctrinale fondée par saint Thomas d'Aquin.

Dans le système scolaire des prêcheurs l'école conventuelle est à la base de l'enseignement. Tout couvent la comporte nécessairement, ainsi que nous l'avons dit déjà; de sorte que constater l'établissement ou l'existence d'un couvent dominicain dans une ville, c'est équivalement y constater l'existence d'une école. L'objet en est exclusivement l'étude de l'Écriture et de la théologie. Elle est obligatoire pour tous les religieux du couvent et ouverte aux clercs séculiers. Elle ne comporte d'ordinaire qu'un seul maître, mais avec quelques auxiliaires, le maître des étudiants et un ou plusieurs répétiteurs. Dans les grands couvents dont l'école prend le nom de *studium solenne*, le personnel enseignant est plus développé. Le maître est secondé par un ou deux bacheliers qui interprètent la Bible et les *Sentences* de Pierre Lombard, et le maître ajoute à ses leçons sur l'Écriture des disputes publiques. Cette école se rapproche, ou même s'identifie à lui par son organisation matérielle, du *studium generale*, mais elle n'en a ni le titre ni les privilèges. Le *studium generale*, qui se trouve dans les plus grands centres, comporte un maître et deux bacheliers. Les maîtres de ces écoles représentent d'ordinaire l'élite intellectuelle de l'ordre; et les étudiants y sont envoyés, en nombre déterminé, de toutes les provinces. Le *studium generale* de Paris, au couvent de Saint-Jacques, est resté, à raison de son incorporation à l'université (1229), le plus important et le plus célèbre de l'ordre pendant le moyen âge. Il posséda deux écoles, à partir de 1231. Le développement de l'ordre et le besoin d'un nombreux personnel scolaire firent ériger, en 1248, quatre nouveaux *studia generalia*, établis à Oxford, Cologne, Montpellier et Bologne. A la fin du siècle et au commencement du suivant, la plupart des dix-huit provinces en possédèrent un dans leur territoire.

Au début du XIII^e siècle, ni les prêtres, ni les religieux ne pouvaient étudier et enseigner les sciences profanes, c'est-à-dire les arts libéraux. Seuls les simples clercs pouvaient prendre part à ces études et à cet enseignement. Les prêcheurs, dont beaucoup n'avaient pas fréquenté les études philosophiques avant leur entrée en religion, ne pouvaient sans elles se livrer à l'étude et à l'enseignement des sciences sacrées avec un véritable profit. Ils rompirent les premiers avec des usages qui peuvent nous paraître aujourd'hui extraordinaires, mais qui alors n'en faisaient pas moins loi. Ils organisèrent dans l'ordre les

études philosophiques, mais en procédant prudemment. Seuls les religieux de l'ordre furent admis à fréquenter ces leçons pendant le XIII^e siècle. On commença tout d'abord à faire un choix de religieux pour ces études, qui furent en quelque sorte un enseignement privé. Mais à partir du milieu du siècle on établit dans les provinces de véritables écoles d'arts : logique, sciences naturelles, morales et politiques. Les prêcheurs durent à cette initiative une culture philosophique prédominante parmi les hommes de leur siècle, et ils fournirent les plus illustres philosophes d'alors, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. C'est pour cela aussi que, dès l'origine, même leurs œuvres théologiques portent un cachet philosophique extrêmement marqué. Mais cette résolution n'alla ni sans dénigrements, ni sans mauvaise humeur de la part de beaucoup d'hommes d'Église, attardés dans des idées et des pratiques scolaires surannées.

Pour des besoins d'apostolat et aussi des raisons d'étude, les prêcheurs établirent dans leur ordre des écoles d'orientalisme. Le chapitre généralissime de 1236 avait donné une première et forte impulsion en ordonnant que, dans tous les couvents et toutes les provinces de l'ordre, on apprit les langues des peuples voisins. C'est ainsi que les provinces de Grèce, de Terre Sainte et d'Espagne se livrèrent particulièrement aux études du grec, de l'arabe, de l'hébreu et des langues asiatiques. Un écrivain protestant, C. Molinier, a pu résumer dans ces quelques mots l'activité des prêcheurs dans leurs *studia linguarum* : « Ils ne se contentent pas de voir professer dans leurs couvents l'ensemble déjà suffisamment complexe de toutes les divisions de la science, telle qu'on l'entendait alors. Ils y ajoutent un ordre entier d'études, qu'aucune école chrétienne, hormis les leurs, ne semble avoir possédé dans ce temps, et où ils n'ont véritablement pour rivaux que les rabbins de Languedoc et d'Espagne. » *Guillem Bernard de Gaillac et l'enseignement chez les dominicains*, Paris, 1884, p. 30.

Mais l'action scolaire des frères prêcheurs dépasse encore les limites déjà tracées. Elle s'étend particulièrement aux universités où s'établissent successivement dans toute l'Europe, dès les débuts du XIII^e siècle. Les prêcheurs prennent une part prépondérante dans la vie des grandes écoles, et A. Luchaire a pu les qualifier avec raison de « clergé universitaire ». *L'université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899, p. 53. Les universités qui, comme Paris, Toulouse, Oxford, etc., possèdent une faculté de théologie dès l'origine, s'incorporent l'école conventuelle dominicaine, qui est organisée selon le type des écoles des *studia generalia*. Quand les universités s'établissent dans une ville, et c'est le cas le plus ordinaire, après la fondation d'un couvent de frères prêcheurs qui possède toujours d'office une école de théologie, les lettres pontificales accordées pour l'établissement de l'université ne concèdent pas de faculté de théologie. Celle-ci est considérée comme existant déjà à raison de l'école dominicaine et des autres écoles de religieux mendiants qui suivirent, peu à peu, l'exemple des prêcheurs. Pendant un temps plus ou moins long, les écoles des prêcheurs sont simplement juxtaposées à ces universités, qui n'ont pas de faculté de théologie, et elles en sont juridiquement indépendantes. Quand ces grands établissements demandent au Saint-Siège une faculté de théologie et que la pétition est concédée, ces universités incorporent d'ordinaire l'école dominicaine qui devient un membre de la faculté de théologie. Cette transformation commence au courant du XIV^e siècle et dure jusqu'aux premières années du XVI^e siècle. Une fois établi, cet état de choses subsiste lui-même jusqu'à la Réforme protestante dans les pays qui l'ont subie, et jusqu'à la Révolution française et

à sa propagation ultérieure chez les nations latines.

Bien plus, les archevêques qui, d'après le décret du IV^e concile de Latran (1215), devaient établir dans leur église métropolitaine un maître en théologie pour l'instruction de leur clergé, se considèrent universellement comme dégagés de cette obligation, par suite de la création dans leur ville archiépiscopale d'une école de frères prêcheurs, ouverte aux clercs séculiers. Quand les archevêques estimèrent cependant devoir exécuter le décret du concile, ou qu'ils y furent contraints par les souverains pontifes, ils firent fréquemment appel aux services d'un frère prêcheur pour desservir la chaire de leur église métropolitaine. C'est ainsi, par exemple, que l'école cathédrale de l'archevêque de Lyon fut confiée constamment aux prêcheurs, depuis les premiers temps de leur établissement dans cette ville jusqu'au début du XVI^e siècle. J.-M.-H. Forest, *L'école cathédrale de Lyon*, Paris, Lyon, 1885, p. 238, 368; J. Beyssac, *Les prieurs de Notre-Dame de Confort*, Lyon, 1909. Le fait, pour être moins continu, est cependant très fréquent ailleurs, à Toulouse, Bordeaux, Tortose, Valencia, Urgel, Milan, etc.

Les papes, qui pouvaient se croire moralement obligés à payer d'exemple relativement au décret scolaire du concile de Latran, se contentèrent, d'ordinaire, pendant le XIII^e siècle, des écoles établies à Rome par les prêcheurs et d'autres religieux venus après eux. Ils suivirent en cela la pratique de la plupart des archevêques. Les maîtres dominicains qui enseignaient à Rome, ou dans les autres villes des États de l'Église, où se transportaient les souverains pontifes, prenaient le nom de lecteur de la curie, *lector curiæ*. Cependant, quand les papes s'établirent à Avignon et commencèrent à exiger des archevêques l'exécution du décret de Latran, ils instituèrent eux-mêmes, dans leur palais, une école de théologie. Cette initiative est due à Clément V (1305-1314). Sur la demande du cardinal dominicain Nicolas Alberti de Prato, cette fonction fut confiée, dès l'origine, à perpétuité à un frère prêcheur, qui porta dès lors le nom de *magister sacri palatii*. Le premier titulaire fut Pierre Godin, qui devint plus tard (1312) cardinal. L'office de maître du sacré palais, dont les attributions furent successivement accrues, est resté jusqu'à ce jour le privilège de l'ordre des frères prêcheurs. J. Catalani, *De magistro sacri palatii*, Rome, 1751 (tout à fait insuffisant pour la question des origines).

Enfin, lorsque vers le milieu du XIII^e siècle les anciens ordres monastiques commencèrent à entrer dans le mouvement scolaire du temps, les cisterciens, en particulier, firent parfois appel aux prêcheurs pour avoir des maîtres en théologie dans leurs abbayes. Pendant les derniers siècles du moyen âge, les dominicains fournirent, par intervalles, des professeurs à différents ordres religieux qui n'étaient pas eux-mêmes voués aux études. Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, t. II, p. 165; Douais, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1884; Mandonnet, *De l'incorporation des dominicains dans l'ancienne université de Paris*, dans la *Revue thomiste*, t. IV (1896), p. 139; Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889 sq.; E. Bernard, *Les dominicains dans l'université de Paris*, Paris, 1883; Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, t. I, p. 30 95; *The catholic encyclopedia*, t. XII, p. 360; *La crise scolaire*, loc. cit. La législation des prêcheurs sur les études se trouve dispersée dans leurs constitutions, surtout dans les *Acta capitulorum generalium*,

Rome, 1898, et Douais, *Acta capitulorum provinciarum*, Toulouse, 1894.

IV. L'ÉCOLE DOMINICAINE AUGUSTINIENNE. — La première génération de maîtres dominicains qui enseigna dans les centres scolaires les plus importants établis par l'ordre avait été recrutée parmi les professeurs séculiers des universités, à Paris, Bologne, Oxford, etc. Quelques-uns même n'avaient pas quitté leur chaire de théologie en prenant l'habit des prêcheurs et avaient continué leur enseignement, comme Robert Bacon à Oxford et Jean de Saint-Gilles à Paris. Leur formation scientifique, comme leurs idées doctrinales, étaient celles des milieux scolaires où ils s'étaient formés. Ils n'apportaient donc à l'ordre naissant des prêcheurs aucune nouvelle doctrine, si ce n'est le fonds commun de la théologie du temps que l'on est convenu d'appeler l'augustinisme. Ces maîtres pouvaient faire valoir diversement ce capital traditionnel, selon leur habileté et leur talent personnels; cela n'allait pas toutefois à créer une direction doctrinale nouvelle. Cependant un maître dominicain parisien, Étienne de Vannosia d'Auxerre, s'avança assez, semble-t-il, pour que quelques-unes de ses propositions fussent censurées par la faculté de théologie de Paris, le 13 janvier 1241. *Chart. univ. paris.*, t. I, p. 170.

L'augustinisme, tel que le professaient le XII^e et le XIII^e siècle, était incontestablement le produit de la pensée du grand évêque d'Hippone, dont le génie dominait, et de combien, l'âge patristique. Ce large fleuve avait traversé les siècles barbares et féodaux et en avait arrosé le sol pauvre et inculte. Les derniers siècles avaient offert à ses eaux des rives plus vastes et plus riches à féconder. Les théologiens du XII^e et du XIII^e siècle vivaient incontestablement de la substance d'Augustin; toutefois ils commençaient, chacun à sa manière, à élaborer, dans ses détails, la doctrine du maître; si bien que l'augustinisme du commencement du XIII^e siècle n'est déjà plus, depuis un siècle, une simple assimilation des doctrines de saint Augustin. Un travail de détermination et d'adaptation s'opère sous l'action du progrès intellectuel et l'accession de nouvelles influences philosophiques. L'augustinisme du XIII^e siècle n'est donc pas adéquat à la pure pensée de saint Augustin. Il cherche à la dépasser et la déforme. Sans guide sûr, dans son effort, voulant la préciser et l'adapter, il devient chaotique.

Saint Augustin lui-même avait, en quelque sorte, fourni le point de départ à cet état de choses. Très ferme d'ordinaire dans ses conceptions théologiques, sa pensée philosophique est plus nuancée et plus fuyante. Elle le doit à l'état philosophique du monde d'alors, où régnait sans conteste le néoplatonisme alexandrin. Malgré leur élan vers les sommets, le platonisme et ses dérivations n'avaient pas créé de métaphysique, c'est-à-dire de base stable à la pensée et d'unité dans le savoir humain. Ils étaient avant tout des élévations de l'âme vers Dieu et des visions de l'imagination, plus qu'un travail de l'intelligence et de la pensée. Le génie d'Augustin, présentant l'insécurité des théories philosophiques mises à sa portée, les avait utilisées avec beaucoup de tact et de mesure, n'en poussant aucune à des conclusions extrêmes. L'absence d'une métaphysique chez les alexandrins l'avait aussi empêché d'unifier la multiplicité de ses points de vue et les variations d'une pensée souvent en progrès avec elle-même.

Le XII^e siècle, jeune et inexpert, ne pouvait se reposer sur des doctrines lumineuses, mais souvent incertaines. Façonné déjà par la discipline de la logique d'Aristote, il avait besoin de simplicité et de précision. C'est ainsi qu'il se mit à élaborer la pensée d'Augustin en la conduisant à ce qui lui paraissait ses légitimes

conséquences : travail qu'aurait sans doute récusé l'évêque d'Hippone. Le résultat fut l'apparition d'une multitude d'opinions secondaires, qui vont en se multipliant jusqu'en plein XIII^e siècle et même beaucoup plus tard, chez les théologiens qui se tiennent plus ou moins sur le terrain de l'augustinisme philosophique. Aussi n'est-il pas rare d'entendre les contemporains de ce mouvement se plaindre de la multiplicité croissante des opinions en chaque point de doctrine. C'est ainsi que l'augustinisme du XIII^e siècle présente sur une grande uniformité de fond une efflorescence chaotique de détails, en attendant que le fond lui-même se désagrège notablement sous l'action continue d'Aristote.

Nous avons essayé ailleurs de définir la nature de l'augustinisme philosophique et d'énumérer les thèses essentielles qui le constituent. On trouvera, en outre, ici même, un exposé, au mot AUGUSTINISME, qui nous dispense de revenir sur cette matière.

C'est à la direction augustinienne qu'appartient la première génération des maîtres dominicains. Ses représentants sont assez nombreux et leur œuvre doctrinale assez étendue pour qu'on doive les considérer comme constituant une école dominicaine augustinienne. Malgré l'importance des écrits issus de son activité scientifique, ce groupe de maîtres éminents est peu connu. La fondation de l'école albertino-thomiste les a éclipsés, et l'ordre des prêcheurs, préoccupé avant tout de promouvoir l'œuvre doctrinale de saint Thomas, n'a rien fait pour les sauver de l'oubli. Les écrits des augustiniens dominicains, dont plusieurs sont de grande envergure, n'ont pas eu d'ordinaire les honneurs de l'impression. De là la difficulté de les étudier et de leur donner la place qu'ils méritent dans l'histoire de la théologie. Il serait curieux de savoir si les augustiniens dominicains se rapprochent entre eux sur un certain nombre de points doctrinaux de façon à former une école, non seulement par le lien commun de leur profession religieuse, mais encore par un commencement d'unité doctrinale. En tout cas, un caractère commun les relie entre eux et à l'école albertino-thomiste : c'est la place prépondérante qu'ils accordent à la philosophie au cours de leur enseignement et de leurs exposés théologiques. Les œuvres théologiques des dominicains augustiniens prennent d'ordinaire la forme de questions ou de commentaires sur le Maître des Sentences, les usages scolaires imposant cette méthode d'enseignement et d'exposition. Paris et Oxford sont les centres principaux, mais non uniques, de leur activité.

Roland de Crémone, le premier maître que les prêcheurs possédèrent à l'université de Paris (1229-1230), puis à Toulouse (1230-1233), nous a laissé d'importantes *Quæstiones super IV libros Sententiarum* (Paris, Mazarine, 439). Bernard Guidonis les appelle une somme, que son auteur a assaisonnée du sel de la philosophie, parce que, déjà dans le siècle, il avait été un grand philosophe († 1259).

Hugues de Saint-Cher († 1263), qui devait devenir cardinal et jouer un rôle important dans les affaires ecclésiastiques, fut maître à l'université de Paris pendant plusieurs années, à partir de 1230. Il composa alors un commentaire sur les Sentences développé et demeuré inédit (Bruxelles, 11422-23; Bâle, B. II. 20; Leipzig, Université, 573; Venise, Marciana, lat. cl. III, 83).

Jacques de Mandres, qui était prieur de Metz, en 1251, mais n'enseigna pas à Paris, a écrit des Questions sur les livres des Sentences. On possède les questions relatives aux deux premiers livres (Munich, *Clm.*, 3749).

Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V († 1275), nous a laissé de son enseignement comme bachelier

(1256-1258), à Paris, des commentaires sur les Sentences. Plus heureux que beaucoup de ses contemporains, son œuvre a eu les honneurs de l'impression, 4 in-fol., Toulouse, 1649.

Moneta de Crémone, avec sa *Somme contre les cathares et les vaudois* (Rome, 1730) en cours de composition en 1241, a élevé le plus important monument d'hérésiologie du XIII^e siècle. Elle est aussi d'une grande richesse doctrinale.

Hugues Ripelin de Strasbourg († 1268) a composé un *Compendium veritatis theologicæ* qui est un petit chef-d'œuvre du genre et a été le manuel le plus répandu de la fin du moyen âge. Bien que l'auteur écarte de propos délibéré tout ce qui est objet de controverse, il se rattache à la direction augustinienne, mais il subit particulièrement déjà l'influence d'Albert le Grand. La composition de son œuvre tombe vers 1260-1265.

Les prêcheurs anglais ont aussi fourni des maîtres de renom. Ils ont enseigné à Oxford, où les écoles de l'ordre étaient, dès l'origine, incorporées à l'université. Le premier, Robert Bacon, entra dans l'ordre étant déjà maître et continua à ce titre son enseignement théologique. Il fut l'ami intime et l'historien de saint Edmond de Cantorbéry. Richard de Fishacre, qui lui succéda, nous a laissé un commentaire inédit sur les Sentences (Paris, Bibl. nat., lat., 1575, 16389; Londres, British Museum, Reg. 10 B. vii; Oxford, Balliol, 57; *ibid.*, New College, 112; *ibid.*, Oriel, 43; Vienne, Palat., lat. 1514). De ces deux maîtres, morts en 1248, Matthieu Paris a écrit qu'ils n'avaient pas alors leurs pareils en théologie et dans les autres sciences (ad an. 1248).

Robert de Kilwardby, qui leur succéda à Oxford, avant de devenir provincial d'Angleterre (1261-1272), archevêque de Cantorbéry (1272-1278) et cardinal de Porto († 1278), est le plus célèbre dominicain augustinien du siècle, et peut-être mérite-t-il la première place parmi tous les autres augustinien de son temps. Sa culture philosophique était très vaste, et il nous est resté de lui de nombreuses productions dans ce domaine, en particulier son *De ortu et divisione scientiarum*, un des plus remarquables traités du moyen âge sur cette matière. On possède aussi de lui, en plusieurs états, un commentaire sur les Sentences (Avignon, 290; Chartres, 325; Oxford, Merton, 131). Soit par la forme de son activité littéraire (plusieurs de ses écrits ont manifestement une destination scolaire), soit par la vigueur et la décision de ses doctrines, Kilwardby était qualifié pour être chef d'école. Les hautes charges qu'il occupa dans son ordre et dans l'Église d'Angleterre y aidaient en outre efficacement. Mais malgré sa valeur personnelle et l'étendue de son activité littéraire, l'augustinisme de Kilwardby avait la faiblesse inhérente à cette direction doctrinale. Il ne put lutter efficacement, même chez les prêcheurs, contre le thomisme, son contemporain. Nous verrons toutefois Kilwardby ne pas déposer les armes en face de son rival et user contre lui (1177), non seulement de son prestige personnel, mais encore de l'autorité que lui conférait sa dignité d'archevêque de Cantorbéry et de primat d'Angleterre.

L'augustinisme devait encore laisser une faible traînée dans l'ordre des prêcheurs. Une collectivité, qui renfermait tant d'hommes d'étude et un corps professoral énorme (il comptait, au moins, quinze cents professeurs à la fin du XIII^e siècle) pouvait difficilement être ramenée à une unité doctrinale absolue. Si quelque chose toutefois peut nous surprendre, ce fut la rapidité et l'universalité du triomphe du thomisme à l'intérieur même de l'ordre.

Siger de Brabant, t. I, c. II, et *passim*.; *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I; Denifle-Chatelain, *Charlularium uni-*

versitatis parisiensis, t. I; Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. V (1889); Bäumker Cl., *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, dans *Allgemeine Geschichte der Philosophie (Kultur der Gegenwart)*, I, 5, 1909, p. 360 sq.; G. Freih. von Hertling, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert*, Munich, 1910.

V. ALBERT LE GRAND ET THOMAS D'AQUIN. — Ce fut sous l'action d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin que l'ordre des prêcheurs, et à sa suite la plus grande partie du monde ecclésiastique, sortit du traditionnel et inconsistant augustinisme, pour se rallier à la création doctrinale nouvelle de ces deux maîtres qui dominent souverainement le XIII^e siècle.

La fondation de l'école thomiste est incontestablement due à l'action personnelle de saint Thomas d'Aquin; mais le maître a tellement frayé le chemin au disciple que leurs noms et leur œuvre sont à jamais inséparables. Albert, né en Souabe, en 1207, et Thomas, né dans le royaume de Naples, en 1225, sont entrés très jeunes, l'un et l'autre, dans l'ordre des prêcheurs. Ils y sont venus, néanmoins, comme tant d'autres, d'un milieu universitaire : Albert, de Padoue (1223), et Thomas, de Naples (1244). L'inclination naturelle et les aptitudes d'Albert l'ont porté, plus peut-être qu'aucun de ses contemporains, vers l'étude des sciences rationnelles, naturelles et sociales. N'ayant pas subi dans le développement ultérieur de sa formation doctrinale l'action de grands centres scolaires, de Paris surtout, ils s'est plus aisément affranchi des influences augustinienues alors régnantes dans son ordre et en dehors. Mais c'est surtout par la prise de possession de la science antique et de la science arabe, dont les grands monuments affluaient alors par leurs traductions dans le monde latin, qu'Albert a été conduit à désertir le champ si pauvre et si maigre de la science et de la philosophie du XI^e siècle. C'est par là aussi qu'il a été pour son jeune disciple l'initiateur à la connaissance d'un monde nouveau. C'est à Paris, vers la fin de 1245, que le jeune Thomas d'Aquin joignit Albert de Teutonie, ainsi qu'on appelait alors le fils des comtes de Bollstätt devenu simple frère prêcheur. Thomas avait vingt ans et son maître moins de quarante. Albert occupait la régence d'une des deux écoles de théologie des prêcheurs, et commençait à mener, concurremment à son enseignement, la composition et la publication de sa grande encyclopédie scientifique. Thomas fut le témoin et un des premiers bénéficiaires des travaux et des leçons d'Albert. Lorsque ce dernier quitta Paris, aux vacances d'été de 1248, pour se rendre à Cologne et y prendre la direction du *studium generale* que les frères prêcheurs venaient d'y établir, Thomas le suivit. Il y resta sous la direction d'Albert pendant quatre années, c'est-à-dire jusqu'au moment où le disciple s'en revint à Paris, en 1252, pour se préparer à y être maître en théologie à son tour. C'est donc pendant sept années consécutives (1245-1252) que l'action d'Albert s'est exercée sur Thomas d'Aquin. Cette séparation ne rompit pas d'ailleurs les rapports doctrinaux de ces deux hommes qui se rencontrèrent, quelques années plus tard, au chapitre général de 1259, tenu à Valenciennes, et où ils travaillèrent, en collaboration avec d'autres maîtres, à un règlement pour les études dans leur ordre. Mais, si à cette heure déjà la pensée de Thomas d'Aquin est très autonome, et si le jeune maître marche par les seules forces de son génie, il n'en doit pas moins à Albert le Grand d'avoir franchi en peu de temps des espaces que d'autres, même avec les années, eussent été impuissants à parcourir. Il nous est resté, en outre, des traces matérielles encore visibles des rapports de Thomas et

d'Albert. Nous possédons de la main du disciple une copie des commentaires du maître sur les œuvres de Denis l'Aréopagite (Naples, Bibl. nation.), et nous avons aussi des *Questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino* (Vatican, lat. 722).

Il existe entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin de nombreux points de contact, mais aussi de grandes différences. Tout d'abord le génie personnel de l'un est des plus dissemblables du génie de l'autre. Albert possède une rare puissance de travail et d'assimilation. Il absorbe pour ainsi dire tout ce qui s'est dit et pensé avant lui, dans le monde antique et le monde arabe. Thomas a une information très vaste, mais elle est discrète, elle écarte tout ce qui ne va pas à son but. Elle est plus avertie et plus critique que celle d'Albert, et la dépasse même en beaucoup d'endroits dans la connaissance des sources. Albert est un peu perdu et noyé au milieu du matériel littéraire qu'il exploite. Il ne domine qu'imparfaitement sa matière. Il manque de précision et de décision dans le détail, de même que d'esprit de synthèse pour unifier son savoir. Par contre, en véritable augustinien, il a par moments des intuitions admirables, et il écrit alors des pages très personnelles et de la plus haute valeur. Thomas domine tout son savoir. Il en élague ce qui est superflu. Il classe ce qui est utile et en définit les parties avec une précision qui défie tout parallèle. Thomas est une puissance d'ordre. Son génie possède également la précision et la finesse dans l'analyse, et la vision dominatrice dans la coordination et la synthèse. Thomas est éminemment constructif, architectonique, pour employer un mot qui lui est familier. En somme, Albert a révélé à son siècle un monde intellectuel qui lui était inconnu; Thomas, avec les débris du monde ancien, en a créé un nouveau.

Albert et Thomas ont eu une même idée directrice très consciente : utiliser, au profit de la pensée et de la science chrétienne, le savoir élaboré avant eux par plusieurs civilisations. Albert a porté ce savoir à la connaissance de ses contemporains sous une forme assimilable et pratique. Thomas y a puisé les matériaux d'une création nouvelle. L'un et l'autre ont travaillé à résoudre le problème de l'assimilation d'Aristote dans la philosophie et la théologie chrétiennes. Le travail d'Albert a eu le mérite de l'initiative, mais est resté provisoire. Celui de Thomas a été définitif.

Les écrits des deux maîtres sont très nombreux et constituent deux séries considérables. L'effort d'Albert a porté spécialement sur les sciences rationnelles, naturelles et morales. Thomas s'est particulièrement consacré aux sciences philosophiques proprement dites et aux sciences sacrées. Leurs écrits, comme méthode et valeur intrinsèque, portent les marques respectives que nous avons signalées en parlant du génie des deux maîtres, puisque c'est par leurs œuvres que nous pouvons surtout les connaître et les juger.

Au point de vue doctrinal, un terrain leur est commun, surtout en philosophie. Albert a déjà adopté quelques-unes des grandes thèses que reprendra saint Thomas. Le maître est cependant plus platonisant que le disciple. En théologie, Albert est d'un traditionalisme caractéristique. Pour lui on ne doit s'écarter en rien de saint Augustin en ce qui touche la foi et les mœurs. Par ce côté, Albert appartient à l'augustinisme, ainsi que par des restes de théories philosophiques empruntées à cette direction. Thomas est beaucoup plus libre. Il voit dans Augustin des données dogmatiques traditionnelles qu'il respecte et vénère en les faisant siennes. Mais il n'hésite pas à

substituer ses vues philosophiques personnelles à celles qu'Augustin a jointes à l'interprétation des dogmes, quand elles lui paraissent insuffisamment solides.

Enfin Albert et Thomas ont porté dans leur œuvre doctrinale un sens religieux et ecclésiastique profond, confirmé qu'il était par leur désintéressement personnel et la sainteté de leur vie.

Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, t. I, c. II; *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 666 sq.; *Dictionnaire d'hist. eccl.*, t. I, col. 515. A ajouter à la bibliographie citée aux endroits précédents : E. Michael, *Wann ist Albert der Grosse geboren?* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXXV (1911), p. 561-576; J. A. Endres, *Albertus Magnus und die bischöfliche Burg Donaustrauf*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. CXLIX (1912), p. 829-836; P. Mandonnet, *Roger Bacon et le Speculum astronomie*, dans la *Revue néo-scholastique*, 1910, p. 313-335; H. Stadler, *Alberti Magni liber de principiis motus processio ad fidem Coloniensis archetypi*, Munich, 1909; C. Brentano, *Albertus Magnus, Ordensmann, Bischof und Gelehrter*, Munich, 1881; F. Pangerl, *Studien über Albert den Grossen (1193-1230). Beiträge zur Würdigung seiner Wissenschaft und wissenschaftliche Methode*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXXVI (1912), p. 304-346, 512-549; H. Lauer, *Die Moralthologie Alberts des Grossen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas*, Fribourg-en-Brigau, 1911; Th. Schmidt, *Die Meteorologie und Klimatologie des Albertus Magnus*, Dürkheim, 1909; H. Langenberg, *Aus der Zoologie des Albertus Magnus*, Elberfeld, 1891; H. Stadler, *Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus*, dans *Sitzungsberichte d. R. Bayer. Akd. d. W. Philos. philol. u. hist. Klasse*, 1912; S. Killermann, *Die Vogelkunde des Albertus Magnus*, Ratisbonne, 1910; J. Wimmer, *Deutsches Pflanzenleben nach Albertus Magnus*, Halle, 1908. Voir aussi une partie de la littérature indiquée à la section suivante.

VI. L'ŒUVRE DOCTRINALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

— Un exposé, même sommaire, des doctrines de saint Thomas serait ici hors de sa place. Nous ne pouvons cependant renoncer à définir l'ensemble de son œuvre et à en relever les caractéristiques principales, puisque, en somme, l'histoire de la théologie dans l'ordre des frères prêcheurs est surtout constituée par le développement, l'utilisation, la propagation et la défense de la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

1^o *Les écrits*. — L'œuvre littéraire de saint Thomas d'Aquin est très étendue. Elle comprend environ soixante-quinze ouvrages de dimensions très différentes. Une littérature apocryphe très abondante se réclame aussi, à des titres divers, de saint Thomas d'Aquin, et elle a pris partiellement place dans les éditions complètes de ses œuvres. Les principales éditions des œuvres complètes sont celles de Rome, 1570, ordonnée par saint Pie V (15 in-fol.); de Venise, 1594, conduite par la précédente avec divers commentaires et adjonctions (18 in-fol.); d'Anvers, 1612, par les soins de Côme Morelles (19 in-fol.); de Paris, 1636 (23 in-fol.); de Venise, 1745, par Bernard de Rubis (28 in-4^o); reproduite, au même lieu, en 1775 (28 in-4^o); de Parme, 1852 (25 in-4^o); de Paris, 1871-1880, par Fretté et Maré, et dont plusieurs volumes ont été réédités à des dates postérieures (34 in-4^o); de Rome, 1882, encore en cours de publication et due à l'initiative de Léon XIII.

Nous n'énumérerons ici que les œuvres les plus importantes de saint Thomas d'Aquin. Les écrits philosophiques comprennent tout d'abord les commentaires sur les principaux livres d'Aristote : l'Interprétation (Periherménias), les Seconds analytiques, la Physique, le Ciel et le Monde, la Génération et la Corruption, les Météores, l'Âme, la Métaphysique, la Morale à Nicomaque et la Politique. Parmi les traités spéciaux de philosophie : De l'unité de l'Intellect, des Substances séparées, de l'Être et de l'Essence, les commentaires

sur le livre des Causes et les Semaines de Boèce, le Gouvernement des princes et le Gouvernement des Juifs.

Les écrits sur l'Écriture sainte comprennent des commentaires sur quelques livres de l'Ancien Testament et sur tous ceux du Nouveau, soit sur Job, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie, les Lamentations, les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul, plus une glose continue sur les quatre Évangiles, composée avec des extraits des saints Pères et connue aujourd'hui sous le nom de *Chaîne dorée*.

Les ouvrages de théologie sont surtout représentés par les commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, la *Somme théologique*, les commentaires sur les *Noms divins* de Denys l'Aréopagite et sur la *Trinité* de Boèce.

Les *Questions disputées* et les *Quodlibeta* sont des ouvrages mixtes, qui contiennent les sujets philosophiques et théologiques.

L'apologétique est spécialement représentée par la *Somme contre les gentils*, le *Traité contre les erreurs des grecs*, et trois ouvrages contre Guillaume de Saint-Amour et ses adeptes, pour défendre les droits des nouveaux ordres religieux mendiants.

Ajoutons à cette liste abrégée l'Office pour la fête du saint sacrement, une des plus belles œuvres de la liturgie catholique. Cf. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 2^e édition, Fribourg, 1910.

L'œuvre littéraire de saint Thomas n'est pas seulement très étendue, prise en elle-même, elle a été encore exécutée avec une surprenante rapidité. Elle a vu le jour en une vingtaine d'années (1253-1273); ce qui représente une moyenne d'environ mille pages in-4^o, à deux colonnes, par année. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que saint Thomas a constamment enseigné pendant ce temps, prêché fréquemment et accompli de nombreux et longs voyages à pied. A la lecture de ses écrits, où tout semble pesé et mûrement réfléchi, on serait porté à croire que le docteur angélique a procédé avec une extrême lenteur. Il n'en est rien. Il a composé ses ouvrages à la hâte, en homme pressé qui a le sentiment de sa fin prématurée. Rien, à cet égard, n'est plus significatif que son écriture. L'autographe de la *Somme contre les gentils*, aujourd'hui à la bibliothèque Vaticane, nous présente une écriture cursive extrêmement abrégée, presque illisible, et très personnelle. Au premier aspect on y reconnaît une main forte et vigoureuse, mais surtout rapide. Quelques-uns des écrits de saint Thomas sont aussi des reportations ou sténographies de ses auditeurs qu'il a lui-même revisées; et le religieux qui lui servait de compagnon a pu lui rendre quelques services. Mais tout cela est bien peu de chose; et c'est le maître, en somme, qui a porté à lui seul le poids de ce travail gigantesque.

Les ouvrages de Thomas d'Aquin sont de nature très diverse. Ils tendent toutefois à se concentrer sur la philosophie et la théologie, c'est-à-dire sur les sciences qui voient s'engager alors les problèmes capitaux pour la pensée chrétienne et pour l'Église. Le choix des sujets et le mode d'exécution sont le plus souvent imposés à leur auteur par les usages et les circonstances. De nombreux petits traités, et même quelques grandes publications, sont dus à des demandes de personnalités très haut placées dans l'Église ou la société civile, ou quelquefois même de simples particuliers au désir desquels saint Thomas n'a pas cru pouvoir se refuser. Cependant une partie principale de ses œuvres lui a été imposée par ses obligations professorales: tels ses commentaires sur le Maître des *Sentences* et sur l'Écriture sainte, les *Questions disputées* et *quodlibétiques*. Ses commentaires sur Aristote et sur quelques autres

auteurs classiques sont nés des besoins intellectuels du temps et des graves problèmes qui étaient alors posés. La *Somme* contre les gentils et la *Somme théologique* sont, comme facture, les œuvres les plus personnelles de Thomas d'Aquin. Il a pu s'y mouvoir en toute liberté, tout en y observant une technique d'exécution qui était classique de son temps. Mais, ici comme ailleurs, Thomas d'Aquin a déployé des qualités personnelles d'écrivain qui lui étaient propres. Il débarrasse son terrain de questions oiseuses ou superflues et y en introduit de nouvelles qui sont utiles ou nécessaires. Il limite les citations et les raisonnements à ce qui est essentiel et strictement propre à la question. Il développe son sujet avec de justes proportions et maintient un sage équilibre entre les parties, qui sont elles-mêmes logiquement coordonnées dans le tout. Quand il commente des textes classiques, qu'il s'agisse de l'Écriture, d'Aristote ou d'autres œuvres, il concentre, avant tout, son effort sur le sens littéral du livre, abondonnant les anciennes méthodes qui encombraient les commentaires de matériaux étrangers et d'amplifications inutiles. Enfin, son style est clair, précis, sobre et approprié à sa pensée. L'équation entre l'expression de l'idée et l'idée elle-même est telle que l'esprit n'est ni distrait ni embarrassé par les mots et les formules. Thomas d'Aquin est l'auteur le plus aisément lisible du moyen âge.

2^o *La méthode*. — Le procédé de saint Thomas touchant son information littéraire et son sens critique dans l'utilisation de ses sources sont très en avance sur son temps. Sa méthodologie rejoint immédiatement celle que nous pratiquons de nos jours.

Thomas d'Aquin est venu à l'époque d'un afflux littéraire énorme, non seulement à raison des productions latines des lettrés du moyen âge, mais aussi à raison des traductions incessantes qui révélaient aux penseurs d'alors la sagesse des civilisations grecque et arabe. L'information de saint Thomas, favorisée par les recherches littéraires d'Albert le Grand, a été énorme pour son temps, où les manuscrits étaient à la fois rares et dispendieux. Il n'a rien négligé pour atteindre des sources encore inexploitées par ses contemporains. On se rappelle l'anecdote où il déclarait à un de ses disciples qu'il préférerait à la possession de Paris les homélies de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu. C'est le symbole de la préoccupation constante où il fut d'atteindre le plus grand nombre de sources littéraires et surtout les meilleures. Thomas, secondé par l'ordre des prêcheurs, organisa une véritable exploration littéraire. Ses soins s'appliquèrent particulièrement à entrer en contact avec l'ancien monde grec. Un de ses confrères, Guillaume de Moerbeke, entreprit, sur son initiative, une revision des traductions d'Aristote sur le grec, ainsi que la traduction des livres encore inconnus des latins, comme les *Politiques* et les *Économiques*. De nombreux ouvrages de philosophes ou de savants grecs passèrent ainsi aux latins, comme l'*Elementatio theologica* de Proclus, les commentaires de Simplicius sur les *Catégories*, sur le *Ciel* et le *Monde* et sur l'*Ame*, ceux de Thémistius sur l'*Ame*, la *Syntaxis* de Ptolémée, pour ne nommer que quelques-uns de ceux qu'utilise saint Thomas. Plusieurs traductions d'Aristote par Boèce, ou à lui attribuées, furent aussi retrouvées. Enfin Thomas fit traduire du grec quelques ouvrages des Pères grecs qu'il utilise en particulier dans son Exposition continue des Évangiles (*Catena aurea*).

Sur cette base d'informations élargies et renouvelées, Thomas déploie un sens critique pénétrant. Il écarte résolument toute une littérature apocryphe, qui avait usurpé le nom d'Aristote et qui avait jeté quelques-uns de ses contemporains dans un complet

désarroi, touchant la doctrine authentique du Philosophe. Il reconnaît aussi, le premier parmi les latins, l'origine du livre des Causes qu'on avait universellement attribué à Aristote. Il purifie également la littérature augustinienne de plusieurs apocryphes. Sans doute saint Thomas d'Aquin n'a pas résolu tous les problèmes d'attributions littéraires : notre temps, malgré ses progrès et ses innombrables ressources, achève à peine cette œuvre. Mais il faut reconnaître que l'effort de saint Thomas et les résultats auxquels il a abouti sont uniques au moyen âge. D'aucuns lui ont surtout cherché noise, dans ce domaine, à propos de son Traité contre les erreurs des grecs. Mais outre que l'on a beaucoup exagéré la part de l'apocryphe dans cet opuscule, il ne faut pas oublier que cette tâche a été imposée par Urbain IV, et que Thomas n'assume d'autre mission que celle d'interprète catholique des textes qui lui ont été soumis, ainsi qu'en font foi la préface et la conclusion du traité.

Le travail de discernement bibliographique une fois opéré, Thomas d'Aquin procède à l'interprétation des textes avec beaucoup de sagacité et d'exactitude. Il détermine le sens par une critique interne comparée, soit qu'il se réfère à la marche et à l'esprit du traité qu'il commente ou utilise, soit qu'il compare les idées d'un même auteur dans ses divers écrits. Quand il opère sur des traductions, comme c'est le cas pour Aristote et quelques autres ouvrages, il compare les diverses traductions et fait appel, à maintes reprises, au témoignage même de l'original grec, aidé en cela, croyons-nous, non par une connaissance personnelle notable du grec, mais par la collaboration de son traducteur, Guillaume de Moerbeke.

Dans la détermination de la pensée des grands auteurs, en particulier de saint Augustin et d'Aristote, Thomas d'Aquin adopte une méthode qui nous déconcerte quelque peu aujourd'hui et induit même en erreur les lecteurs insuffisamment avertis de ses œuvres. Thomas d'Aquin poursuit d'ordinaire un but philosophique et théologique, mais non un but historique. Il cherche à établir la vérité dans les deux domaines qui sont spécifiquement les siens. En présence des grandes autorités profanes et sacrées, il les ramène, par voie d'interprétation, à sa propre pensée. C'est ce qu'il appelle lui-même les exposer respectueusement : *exponere reverenter*. Il ne fait, en cela, que se conformer à un usage universel de son temps. On eût trouvé audacieux alors de qualifier d'erronées les idées des Pères de l'Église, ou même de les écarter simplement. On les exposait, déterminait, ou concordait selon les expressions usitées à cette époque. Saint Thomas a gardé à l'égard d'Aristote une attitude analogue à celle qu'il a prise à l'endroit de saint Augustin. Il l'a tiré à lui. Cela était d'autant plus facile que le Stagirite avait été extrêmement réservé sur certains points de sa philosophie et laissait place, sans trop d'in vraisemblance, à plusieurs interprétations. Thomas a été guidé dans cette manière de faire par un usage qu'il eût paru téméraire de transgresser. Mais il y était aussi naturellement porté par ce que C. Piat a justement appelé sa « charité intellectuelle », et dont il fait volontiers bénéficier, selon son expression, ces *præclara ingenia* qui ne concurent pas la lumière chrétienne, et aux angoisses desquels il est porté à compatir. Toutefois, il ne faut pas manquer d'ajouter que Thomas utilisait volontiers cet état de choses pour ne pas mettre en une trop grande évidence la révolution doctrinale qu'il opérait dans le domaine de la philosophie et de la théologie, révolution dont s'effrayèrent bon nombre de ses contemporains, encore qu'ils n'en saisissent ni toute la portée, ni toute l'étendue. L'histoire et la critique de notre temps ne doivent donc pas se faire illusion sur la portée de

l'attitude prise par Thomas à l'égard des grands penseurs qui l'ont précédé. Ils ne doivent pas croire d'abord que saint Thomas n'a pas eu une claire vision de leur véritable position doctrinale. Saint Thomas fournit lui-même la preuve du contraire. Ils ne doivent pareillement pas mesurer la distance qui sépare Thomas d'Aquin de ses prédécesseurs par l'interprétation bienveillante qu'il a, pour les raisons déjà signalées, donnée à leur pensée et à leurs doctrines, mais par la distance réelle qui les sépare dans leur position respective. C'est à cette condition seulement qu'on possèdera une vue vraiment historique de l'œuvre de rénovation accomplie au XIII^e siècle par Thomas d'Aquin.

Le sens critique de saint Thomas lui a aussi fait prendre une position caractéristique à l'égard des affirmations des sciences de l'antiquité et de son temps. Travaillant à réorganiser la philosophie et la théologie chrétiennes sur une base sûre et durable, il a dégagé les doctrines fondamentales de son système des données problématiques qu'il rencontrait dans le domaine des sciences de la nature. C'est ainsi qu'il a, non seulement tenu en suspicion les théories astronomiques venues de l'antiquité, celles d'Aristote comme celles de Ptolémée, mais il a pressenti la solution qui simplifierait la complexité des mouvements apparents des astres et est allé jusqu'à déclarer que les astres devaient constituer, non un système unique, mais des systèmes multiples. Il a émis les mêmes réserves touchant l'animation des cieux et des astres, et a fait observer qu'il était indifférent à la philosophie que les corps célestes fussent mus par des intelligences, ou par la vertu immédiate de la cause première. Enfin, le même souci de donner une base sûre à ses déductions philosophiques lui fait choisir ses observations expérimentales parmi celles qui prêtaient le moins à une possibilité d'interprétation erronée, fidèle en cela à l'esprit de la philosophie d'Aristote dont il disait, en une heureuse formule : *proprium ejus philosophiæ fuit a manifestis non discedere*. Les exemples vulgaires, dont il se sert couramment pour illustrer sa pensée, sont souvent empruntés aux auteurs anciens, et s'ils n'ont pas toujours aujourd'hui, en soi, la même signification scientifique, ils gardent leur valeur de comparaison, la seule que leur attribue Thomas d'Aquin.

3^e Le génie personnel. — L'œuvre doctrinale de saint Thomas a été aidée, dans son éclosion, par l'état général de culture de son temps et par des circonstances spécialement favorables, comme le milieu intellectualiste de l'ordre des prêcheurs et l'action personnelle d'Albert le Grand. Mais ce à quoi l'œuvre thomiste doit sa supériorité incomparable n'est réductible à aucune influence extérieure : l'œuvre de Thomas d'Aquin est le fruit de son génie personnel. En lui, un homme s'est rencontré qui possédait des facultés exceptionnellement complètes et équilibrées, dont le développement atteignait, en outre, un degré éminent. Ces dons se sont élevés, d'un simple bon sens extrêmement ferme, jusqu'à la puissance créatrice du génie.

Le génie de Thomas d'Aquin est fait d'une égale capacité d'analyse et de synthèse. Le maître, tout d'abord, est extrêmement net sur le procédé propre à chaque science humaine. Dans les sciences spéculatives, où règne le régime exclusif de la déduction, il définit, divise et infère avec une maîtrise consommée, s'arrêtant toutefois à de justes limites, évitant également les écueils opposés de l'indétermination et de la subtilité. Mais il n'est pas inférieur à lui-même lorsqu'il passe dans le domaine de la psychologie et fait usage de la méthode d'introspection. Il observe et analyse avec une maîtrise étonnante toute la vie de l'âme : la conscience, comme les facultés et les opéra-

tions internes, qu'il s'agisse des passions et des sentiments, ou de l'intelligence et de la volonté. Sur le terrain des sciences morales et politiques, il dissèque les faits moraux et sociaux avec la pleine conscience qu'il est sur un terrain mixte, où les principes généraux commandent de haut la matière, mais où les faits et l'expérience deviennent des éléments d'une signification souveraine. C'est même dans les sciences psychologiques et morales que l'écart entre Thomas d'Aquin et ses contemporains est le plus frappant : il les laisse, après lui, à d'énormes distances. Enfin dans le domaine de l'observation des phénomènes de la nature et des faits quotidiens, il témoigne d'un sens du réel qui surprend chez un homme d'ordinaire concentré dans les hautes spéculations de la pensée.

L'esprit de synthèse chez saint Thomas n'est peut-être pas supérieur à son esprit d'analyse, mais, étant un don beaucoup plus rare, il nous étonne davantage. Le maître est venu en un temps où le sol de la philosophie et de la théologie était jonché de tous les débris de la science antique, arabe et médiévale. Des essais partiels de synthétisation, ou mieux de syncrétisme, étaient déjà tentés, mais rien n'était réalisé qui eût une valeur durable. En tout cas, aucune entreprise d'ensemble n'avait paru, hors celle d'Albert le Grand, dont nous avons signalé les qualités et les faiblesses. Ce fut sur un chantier immense, encombré de matériaux de toutes sortes, que Thomas d'Aquin dut élever son œuvre. Il lui fallait créer l'ordre là où d'autres, par leurs essais, n'avaient fait qu'accroître l'anarchie. Malgré sa rare précocité de génie, Thomas eut quelques hésitations au début de son entreprise, c'est-à-dire quand, avant l'âge de trente ans, il commenta le Maître des Sentences. Mais, dès ce moment, il a déjà la claire vision de son œuvre. Là où il n'est pas encore résolu, il s'abstient de prendre position définitive, si bien qu'il aura, au fur et à mesure qu'il avance dans sa carrière, plus à compléter et à préciser qu'à détruire pour refaire. Néanmoins, le travail réformateur entrepris par Thomas d'Aquin était trop vaste et trop compliqué pour qu'il n'eût pas quelques hésitations et quelques incertitudes, pendant les premières années, pressé qu'il était de toutes parts par le poids de la tradition et des idées courantes de son siècle.

Telle qu'elle a été réalisée, l'œuvre doctrinale de Thomas d'Aquin révèle un génie d'organisation de premier ordre. Ayant pris connaissance de tous les problèmes soulevés par la philosophie humaine et la théologie chrétienne; ayant pesé la valeur respective des diverses solutions et des points de vue systématiques déjà essayés, il a vu finalement, dans les coups d'illumination plus ou moins prolongés propres aux génies créateurs, l'ordre final qu'impliquait l'unification de tout le connu et de tout le savoir. Cette vue ultime a été préparée, sans doute, par des tentatives multiples d'adaptation des parties au tout, par des épreuves et des contre-épreuves qui préparaient la synthèse dernière; mais ce travail, dans son ensemble, paraît avoir été rapide et précoce. A l'âge où les hommes, rares d'ailleurs, qui doivent posséder une personnalité intellectuelle, commencent à peine à penser, Thomas d'Aquin était maître de sa doctrine.

La puissance d'intuition et d'ordonnance dont est doué le génie de Thomas d'Aquin résulte d'un sens métaphysique supérieur. Très peu d'esprits s'élèvent et planent sans effort dans les régions de la spéculation et de la pensée pures. C'est des hauteurs de la science de l'être que Thomas a dominé le monde de la pensée et des faits, et c'est encore là qu'il faut se placer si on veut l'entendre dans ce qu'il est vraiment. La métaphysique est le principe unificateur de toutes les sciences comme de l'ordre réel; et c'est parce que Thomas d'Aquin a dépassé la masse des penseurs de son

temps, comme métaphysicien, qu'il lui a été réservé de produire une œuvre unique.

A la puissance d'intuition de Thomas d'Aquin il faut ajouter sa puissance d'attention. Il a possédé comme peu d'hommes la faculté de concentrer toutes ses forces sur l'objet qui sollicitait sa pensée, qu'il se soit agi de ce qu'avaient pensé les autres ou de ce qu'il pensait lui-même. Cette faculté de s'immobiliser dans la vue ou la recherche de la vérité, jusqu'à l'absorption complète et ordinaire de toute activité mentale, crée chez ceux qui en disposent le moyen de dépasser infiniment la puissance de vision, non seulement des esprits superficiels, mais encore des esprits pénétrants qui ne possèdent que par intermittence la faculté de convergence des forces intégrales de leur intelligence. Cet état d'attention intense se traduisait chez Thomas d'Aquin par une rupture de contact fréquente avec le monde extérieur, que tous ses contemporains ont observée et signalée comme donnant lieu de la part du grand penseur à d'étranges méprises et de curieuses distractions.

Cet ensemble de facultés éminentes a conféré à Thomas d'Aquin le don propre au génie, la puissance créatrice. Les esprits qui ne voient chez Thomas d'Aquin que sa méthode courante d'utiliser ses prédécesseurs et de s'entourer d'autorités, conformément à un usage que la tradition avait consacré, ont pu prendre le grand penseur pour un simple compilateur. Mais rien n'est plus éloigné de la vérité que cette vue superficielle. Ce qui est le trait propre et éclatant du génie du docteur angélique, c'est incontestablement sa puissance créatrice supérieure. C'est là, dirai-je, la grande ligne de démarcation qui isole Thomas d'Aquin du reste des plus illustres penseurs chrétiens. Il est vrai que le maître a travaillé lui-même à dissimuler sa propre excellence en s'abritant volontiers derrière l'autorité profane ou sacrée de ses prédécesseurs et en paraissant plutôt suivre les autres que les conduire. Mais ce procédé, que Thomas d'Aquin doit à une très grande modestie personnelle et à la préoccupation de heurter le moins possible ses contemporains par la vue de la révolution qu'il opérait en philosophie et en théologie, ne saurait nous faire illusion. L'étude interne, comme l'étude comparée de son œuvre, proclame, avec une évidence qui éclate aux regards des esprits les moins prévenus, que c'est lui, et lui seul, qui a créé l'ordre et l'unité de la philosophie et de la théologie chrétiennes.

4° *L'œuvre philosophique.* — Au point de vue de l'information philosophique, Thomas d'Aquin doit immensément à ses prédécesseurs, surtout aux grands penseurs de toutes les écoles. Il n'existe pas d'index des auteurs cités dans l'ensemble des œuvres de saint Thomas; mais on peut prendre celui qui a été dressé pour la Somme théologique et qui donne une idée approximative de l'usage qu'il a fait des autorités classiques (édit. Vivès, t. VI, p. 713). Aristote, chez les Grecs, l'emporte sur tous les autres, et la pensée de saint Thomas ne perd presque jamais contact avec celle du Stagirite. Par lui il a connu la philosophie antérieure, surtout celle de Platon, dont il a utilisé plusieurs dialogues (Timée, Phédon, Ménon). Le néoplatonisme est parvenu à saint Thomas par de nombreuses dérivations; mais plus particulièrement par le livre des Causes et sa source principale, l'*Elementatio theologica* de Proclus, par le pseudo-Denys l'Aréopagite. Les philosophes latins qu'il invoque le plus fréquemment sont Cicéron, Sénèque et Manlius Boèce; chez les Arabes, Avicenne et Averroès; chez les Juifs, Maimonide. Il va de soi que le contenu philosophique de la littérature chrétienne, incomparablement moins important d'ailleurs, lui est exactement connu.

Les idées et les systèmes philosophiques antérieurs,

tels qu'ils se présentaient à saint Thomas, étaient entachés de graves erreurs. Thomas d'Aquin les a rectifiées. Il a relevé chez Aristote et ses commentateurs, surtout chez Averroès, les théories de l'éternité du monde, de la négation de la providence, de l'unité de l'intelligence, etc.; chez les néoplatoniciens et Avicenne, la théorie de l'émanation du monde; chez Maïmonide, celle de l'équivocité des attributs de Dieu et des perfections des créatures; dans l'augustinisme, les raisons séminales, l'existence de la matière dans les esprits, la pluralité des formes, l'illumination intellectuelle, le primat de la volonté, etc.

L'œuvre philosophique positive de saint Thomas a abouti à la première et seule grande systématisation scientifique capable de s'intégrer à l'enseignement chrétien. Il a, le premier, proclamé fermement l'autonomie du savoir rationnel, engagé qu'il avait été avant lui, en fait et en principe, dans les spéculations théologiques, spécialement en théodicée, en psychologie et en morale. Joignant l'exemple à la théorie, il a exécuté ses travaux philosophiques sans se réclamer jamais d'une autre autorité que celle de l'expérience et de la raison pour établir ses conclusions scientifiques et les défendre. Il a nettement formulé une théorie du progrès scientifique, défini et classifié les sciences, établi l'esprit propre à chacune, et exécuté le programme des sciences philosophiques particulières : Logique, Métaphysique et Théodicée, Cosmologie, Physique générale, Psychologie, Morale et Politique. Ses principaux ouvrages de philosophie se présentent sous forme de commentaires aux grands ouvrages d'Aristote; mais toute son œuvre théologique et scripturaire est fortement empreinte de philosophie; et l'on rencontre à chaque pas les formules les plus riches et les plus lumineuses sur tous les problèmes de la pensée. Établie sur la base de la connaissance sensible et de l'expérience pour l'état présent de l'homme, la philosophie de saint Thomas passe, dans le domaine de l'absolu, au plus haut et au plus pur intellectualisme. Par la sécurité de son point de départ, le monde sensible, elle se garantit contre les illusions des divers idéalismes, et par sa transcendance intellectualiste, elle rend caduques les matérialismes anciens et nouveaux, les grossiers et les plus subtils. L'effort philosophique de Thomas d'Aquin avait résolu le problème de l'assimilation d'Aristote et doté l'Église d'une philosophie chrétienne puissamment assise.

5° *L'œuvre théologique*. — Elle dépasse en grandeur son œuvre philosophique parce que, non seulement elle augmente la force et la lumière de cette dernière, mais surtout parce que, en se transportant sur le terrain de la révélation chrétienne, plus haut et plus vaste, Thomas d'Aquin y a déployé les mêmes qualités maîtresses.

L'information théologique de saint Thomas ne le cède en rien à son information philosophique. Elle s'étend aux sources du dogme comme aux œuvres essentielles de la pensée chrétienne. Thomas d'Aquin a une connaissance profonde de l'Écriture, des décrets conciliaires, des actes doctrinaux de l'Église romaine, du droit canon, des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Parmi ces derniers, ceux dont il invoque le plus fréquemment l'autorité sont Augustin, Jérôme, Ambroise, Léon le Grand, Grégoire le Grand, Basile, Chrysostome, Denys l'Aréopagite, Jean Damascène, Boèce, Isidore de Séville, Bède, Anselme, Hugues de Saint-Victor, Bernard et Pierre Lombard. *Opera*, édit. Vivès, t. vi, p. 721.

De même que Thomas d'Aquin a proclamé l'autonomie de l'ordre rationnel, ainsi a-t-il proclamé l'autonomie de l'ordre révélé, en maintenant l'impossibilité d'un conflit réel entre deux ordres qui ont la même source de vérité, Dieu. Il existe une barrière

infranchissable entre la nature et la grâce, la raison et la foi. Le dogme repose sur la seule autorité de Dieu révélant et de l'Église dépositaire de son autorité. De sa nature, la vérité dogmatique est hors de la portée de la raison, impuissante qu'est cette dernière à en donner une démonstration intrinsèque. Par là Thomas d'Aquin arrête le fidéisme qui ne pensait pouvoir sauver le dogme qu'en niant la valeur de la raison, et le rationalisme inconscient du xiii^e siècle, qui, tentant de donner une démonstration de l'objet de la foi, le réduisait à un concept purement rationnel. La raison humaine peut toutefois éclairer extérieurement la vérité de foi par des analogies et des motifs de convenance. Les grandes vérités philosophiques sur Dieu et sur l'âme sont des *præambula fidei* qui, de soi, n'appartiennent pas à l'ordre révélé, mais le deviennent accidentellement pour ceux qui n'en possèdent pas la certitude rationnelle. En prenant pour principes les vérités révélées, la raison peut en déduire des vérités secondaires, ou conclusions théologiques, et constituer ainsi une véritable science. Cette science, toutefois, est subalterne, parce que nous ne possédons pas, en ce monde, l'évidence de ses principes. Seuls les bienheureux, dans la vision béatifique, voient dans leur pleine clarté des vérités de la foi; et ainsi la science théologique se trouve dans un état de subordination dans la connaissance présente de ses principes, mais non dans la certitude et la valeur de ses conclusions.

Thomas d'Aquin a donné à la théologie chrétienne, dans sa Somme théologique, un modèle d'exposition au point de vue de l'ordre, de la clarté et de la profondeur qui n'avait pas encore eu son analogue et n'a plus été égalé.

6° *La valeur doctrinale permanente*. — Aux yeux de tout le monde, Thomas d'Aquin est le plus grand penseur du moyen âge; et aux yeux de l'Église catholique, le plus grand philosophe et théologien chrétien. Ce fait est de notoriété universelle et on en trouvera diverses preuves dans la suite de cet article. Saint Thomas est devenu dans l'Église catholique une autorité théologique hors ligne. Mais il ne faut pas oublier que son autorité n'est que la conséquence de sa valeur scientifique. Thomas d'Aquin est une autorité d'ordre exceptionnel, puisqu'il a été un penseur de génie et a créé une œuvre doctrinale à nulle autre pareille. Ce n'est donc pas sur le nom de saint Thomas que s'appuient l'Église et l'école thomiste, comme des esprits superficiels affectent quelquefois de le dire, mais sur la valeur sans pareille de savoir et de raison que ce nom représente. C'est pourquoi aussi cette valeur demeure permanente. Il est d'ailleurs aisé de voir les causes de ce fait.

Les qualités pédagogiques de saint Thomas en font le seul auteur du moyen âge directement utilisable dans ses propres écrits. Il n'est pas de manuel qui puisse être comparé à la Somme théologique. Les auteurs du moyen âge sont trop diffus, désordonnés, incomplets, d'une langue difficile, ou d'une doctrine peu cohérente. Thomas d'Aquin a évité tous ces écueils, et son œuvre doctrinale, si on la compare à celle des auteurs de cette époque, est d'une luminosité et d'une richesse qui la classent à part parmi celles des autres philosophes et théologiens.

Les qualités scientifiques de l'œuvre de saint Thomas justifient aussi sa prééminence. Elle est basée sur des données éternelles, pourrait-on dire. Le docteur angélique a eu soin d'écarter l'artificiel, l'accidentel et le douteux de ses idées systématiques et de ses conclusions; tandis qu'il a toujours pris, comme point de départ de ses constructions doctrinales, les données empiriques ou rationnelles de première évidence et dont la portée n'est pas susceptible de varier. En outre, l'étendue et l'élasticité de ses concep-

tions générales et la modération qu'il apporte dans les solutions de détail laissent les portes ouvertes à tous les progrès intellectuels. Les données scientifiques périmées qu'on rencontre dans les écrits de saint Thomas, assez rares d'ailleurs, ne font aucunement corps avec ses idées systématiques.

Les qualités d'orthodoxie de l'œuvre doctrinale de saint Thomas la distinguent aussi de celle des autres grands théologiens. Sa sainteté de vie unie à la grandeur de son génie lui ont conféré comme un don d'innocence qui lui est propre. C'est pourquoi l'Église catholique, qui doit pourvoir, avec sécurité, à l'éducation de ses clercs et à l'enseignement public des fidèles, a fait de Thomas d'Aquin son docteur officiel. L'Église ne peut, en effet, livrer son enseignement au caprice et aux convictions singulières de ceux qui en sont les agents, non plus qu'aux modes du moment, au risque de courir à l'anarchie et de compromettre les plus hauts et les plus graves intérêts. C'est pourquoi l'Église romaine a, de nos temps plus que jamais, exprimé énergiquement et à maintes reprises sa volonté que l'enseignement ecclésiastique fût donné en conformité des doctrines de saint Thomas d'Aquin. Elle estime que c'est le moyen le plus efficace d'infuser une haute force à la pensée catholique et de la soustraire aux fluctuations incessantes et stériles de la philosophie rationaliste et antichrétienne de notre temps.

La question de la pérennité de la doctrine thomiste implique celle des conditions de sa propagation et de son assimilation pour une époque donnée et spécialement pour la nôtre. La propagation est l'œuvre de la bonne volonté des écrivains catholiques et plus spécialement des écrivains ecclésiastiques. Elle est aussi l'œuvre de leur docilité à l'égard de l'autorité pontificale. Quant au travail supérieur d'assimilation totale de la pensée de saint Thomas, il implique une étude approfondie et sans préjugés. Il faut comprendre la doctrine du maître et la savoir. Il faut surtout l'entendre en fonction de sa synthèse générale et spécialement de sa métaphysique, qui commande toute l'économie de l'œuvre. L'éclectisme n'est pas de mise à l'égard des doctrines thomistes, leur valeur et leur force résident essentiellement dans la puissance de leur unité. On ne brise pas une œuvre d'art pour en recueillir les fragments, à moins de posséder aussi une mentalité d'enfant ou de barbare. Il faut aussi dans le domaine de la philosophie coordonner les éléments souvent dispersés de nombreuses questions, car saint Thomas n'a pas constitué un corps de doctrine philosophique en une œuvre analogue à celle de la Somme théologique. Ce travail demande de la recherche et un vrai sens critique. Enfin saint Thomas doit être traduit en une langue claire et précise, en s'écartant le moins possible de sa terminologie et de la forme de sa pensée. Rien n'est plus fallacieux que de l'interpréter avec la terminologie des philosophies modernes, où les mots et les formules n'ont ni le même sens ni la même valeur.

De S. Thomas Aquinale, dans *Acta sanctorum*, t. 1, martii, p. 655-747; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. 1, p. 271-354; B. de Rubéis, *De gestis, et scriptis, ac doctrina sancti Thomæ Aquinatis dissertationes criticae et apologeticae*, Venise, 1750; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910; A. Tournon, *La vie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1737; K. Werner, *Der hl. Thomas von Aquin*, Ratisbonne, 1889; J. V. De Groot, *Het leven van den h. Thomas van Aquino*, Utrecht, 1907; Bäumker et Hertling, études citées à la bibliographie de la précédente section; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Fribourg, 1899; 2^e édit., Louvain, 1908-1911; H. Grauert, *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie*, Munich, 1912; J.-A. Endres, *Thomas von Aquin*, Mayence, 1910; M. Baumgartner, *Thomas von Aquin*, dans *Grosse Denker*, Leipzig,

1911, t. 1, p. 283; M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kempten, Munich, 1912; Z. Gonzales, *Estudios sobre la filosofia de santo Tomás*, Manila, 1864 (trad. allem. de Nolte, Ratisbonne, 1885); Ch. Jourdain, *Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1858; P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908; A. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 in-8°, Paris, 1910; H. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907. Il est impossible d'indiquer ici, même sommairement, la bibliographie relative à la personne de saint Thomas, à ses écrits et à ses doctrines. On en trouvera un précieux essai dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Bio-bibliographie, Paris, 1907, col. 4471-4493.

VII. L'HÉGÉMONIE DOCTRINALE DE SAINT THOMAS. — Bien que l'œuvre doctrinale de saint Thomas heurtât de front à peu près toutes les idées de ses contemporains, elle posa son emprise sur la masse des esprits avec une rapidité qui étonne; et rien ne témoigne plus manifestement de la valeur des écrits et des doctrines du docteur angélique. L'action de l'ordre des prêcheurs et de l'Église romaine fut particulièrement efficace, nous le verrons, pour assurer la rapidité de l'hégémonie doctrinale de saint Thomas. Mais il existe de ce fait des témoignages divers qu'il faut relever, car il serait vain de porter, à de longs siècles de distance, des jugements de valeur sur des phénomènes généraux, surtout quand ils appartiennent à l'ordre intellectuel, si on n'en établissait les fondements historiques.

Rien n'est plus significatif d'abord que les témoignages contemporains, fournis même par des adversaires. J'écarte *a priori* les jugements des écrivains dominicains. Dès le pontificat d'Urbain IV (1261-1264), Henri de Wurzburg, qui se trouve à la curie romaine en même temps que Thomas d'Aquin, écrit de lui, dans son *De statu curiæ romanæ*, qu'il est à même de recréer la philosophie, si elle venait à périr, et mieux encore que les anciens.

Est illic aliquis, qui, si combusta iaceret,
Inventor fieret, philosophia, nove;
Erigeret meliore modo novus editor illam,
Vinceret et veteres artis honore viros.

H. Grauert, *Magister Heinrich der Poet*, p. 100 et *passim*. De retour à Paris (1269-1272), Thomas y trouve ses plus ardents adversaires. Mais pour Nicolas de Lisieux, le tenant de Guillaume de Saint-Amour, il est « le grand maître », tout comme pour Siger de Brabant, le chef de l'averroïsme parisien, il est avec Albert le Grand, le grand philosophe du siècle : *præcipui viri in philosophia Albertus et Thomas*. Siger de Brabant, t. 1, p. 47, 95. Après la mort de Thomas d'Aquin, le recteur et les maîtres ès arts de l'université de Paris écrivent, dès le 2 mai 1274, au chapitre général de l'ordre des prêcheurs pour lui demander le corps et les derniers écrits de frère Thomas et font du maître défunt un éloge enthousiaste dont il suffit de tirer ces lignes : *Quis posset estimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminenter in mundo, jubar in lucem secuti, immo, ut verius dicamus, luminare majus, quod præerat diei, suos radios retraxisse? Plane non irrationabiliter judicamus solem suum revocasse fulgorem et passum fuisse tenebrosam ac inopinatum eclipsim, dum toti Ecclesie tanti splendoris radius est subtrahitur. Et licet non ignoremus conditorem nature ipsum toti mundo ad tempus speciali privilegio concessisse, nihilominus si antiquorum philosophorum auctoritatibus vellemus inniti, eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta*. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, p. 504. Le célèbre Gilles de Rome, général des ermites de Saint-Augustin, mort archevêque de Bourges (1316), disait à son con-

frère Jacques de Viterbe, plus tard archevêque de Naples († 1308) : *Frater Jacobus, si fratres prædicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes, et nos idiotæ, et non communicassent nobis scripta fratris Thomæ*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. iv (1910), p. 487, note 2. Godefroid de Fontaines, un des maîtres séculiers les plus célèbres de l'université de Paris à la fin du xiii^e siècle et adversaire en plus d'un point de saint Thomas, écrivait dans ses Questions quodlibétiques : « Malgré le respect que je dois à certains docteurs, la doctrine de frère Thomas, celle des saints et de ceux qu'on allègue comme autorités mise à part, l'emporte sur les autres doctrines par son utilité et sa valeur. C'est à l'auteur d'une semblable doctrine que l'on peut spécialement appliquer la parole dite aux apôtres par le Seigneur : *Tu es le sel de la terre, et si le sel s'affadit, avec quoi salera-t-on?* Cette doctrine, en effet, sert de correctif à celles de tous les autres docteurs; elle les rend sapides et succulentes. Si elle venait à disparaître, les étudiants trouveraient ailleurs bien peu de goût. » *Siger de Brabant*, t. i, p. 48. Dante Alighieri, dont l'inspiration doctrinale est si profondément thomiste, n'hésite pas dans la *Divine Comédie*, après le long discours qu'il a mis dans la bouche de Thomas d'Aquin, à déclarer que le parler de Thomas est semblable à celui de Béatrix, pour dire que la doctrine du grand docteur s'identifie à la foi chrétienne. *Paradiso*, XIV, 7-8. Enfin, quand Étienne de Bourret, évêque de Paris, crut devoir rapporter, le 14 février 1325, la condamnation de son prédécesseur, Étienne Tempier, en tant qu'elle aurait pu toucher la doctrine de saint Thomas, il le fit en décernant des éloges qui témoignent de quelle autorité jouissait le grand docteur : *presertim cum fuerit [beatus Thomas] et sit universalis Ecclesie lumen prefulgidum, gemma radians clericorum, flos doctorum, universitatis nostre parisiensis speculum clarissimum et insigne, claritate vite, fame et doctrine velut stella splendida et matutina refulgens*. *Chart. univ. paris.*, t. ii, p. 281.

Les témoignages qu'on vient de lire attestent l'incontestable prééminence prise, de très bonne heure, par la doctrine de Thomas d'Aquin dans le monde des écoles et dans l'Église. La conséquence de cette position fut qu'un titre doctoral fut décerné à saint Thomas d'Aquin. Le premier, en effet, parmi les théologiens de son siècle, il reçut un qualificatif qui, plus que ceux d'*eximius* et d'*egregius* que l'on joint souvent à son nom, témoigne de l'universalité d'action qu'il exerçait déjà. C'est celui de *doctor communis*, qui est en circulation dès le début du xiv^e siècle, et qui continuera à lui être attribué, jusqu'à ce que celui de *docteur angélique* tende, dès le xv^e siècle, à supplanter le précédent dont la portée historique est autrement significative. En tout cas, le titre doctoral de *doctor communis* reste, comme il l'était aux yeux des contemporains, l'équivalent de l'affirmation de l'hégémonie doctrinale exercée de bonne heure par la doctrine de saint Thomas dans l'Église et sur les esprits. Mandonnet, *Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, t. xvii (1909), p. 597.

La puissance de diffusion des doctrines de Thomas d'Aquin trouve encore une preuve dans le fait des traductions qui furent entreprises d'un certain nombre de ses œuvres, dès la fin du xiii^e siècle, en langue grecque et hébraïque. Les principaux fonds grecs des grandes bibliothèques de l'Europe possèdent d'assez nombreux manuscrits qui contiennent des traductions des œuvres de saint Thomas. La Somme théologique semble avoir été traduite deux fois. Une première fois vers la fin du xiii^e siècle par le frère prêcheur Bernard de Gaillac et au xiv^e siècle par Démétrius Cydonius, dont on possède une lettre en grec

sur l'étude de la théologie de saint Thomas d'Aquin, éditée par Franco, et adressée à son frère Prochorus qui a aussi traduit en grec le *De eternitate mundi*. Cydonius a également donné une version de la Somme contre les gentils, achevée en 1355. Au xv^e siècle, Michel Sophianus a traduit les commentaires du *De anima*, et le *De ente et essentia*. Ce dernier traité fut commenté par Georges Scholarius qui prit le nom de Gennadius, quand il devint patriarche du Constantinople. Certains manuscrits grecs de la Somme théologique portent à la fin cette exclamation qui témoigne que Thomas trouvait chez les grecs d'ardents admirateurs : *O ulinam Thoma, non in Occidente, sed in Oriente natus fuisses! Scriptores ord. præd.*, t. i, p. 435; N. Franco, *I codici vaticani della versione greca delle opere di san Tommaso d'Aquino*, Rome, 1893. Les rabbins juifs traduisirent aussi en hébreu, dès la fin du moyen âge, divers traités et fragments philosophiques de saint Thomas. Ils continuèrent même pendant les siècles suivants. Il n'est pas banal d'entendre un d'entre eux, Abraham Nachmias, déclarer à la fin du xv^e siècle, dans la traduction des Métaphysiques de saint Thomas, que ce docteur est « le grand philosophe, le chef des théologiens, qui ne s'écarte guère du droit chemin et ne dit dans ses écrits ni un mot de trop ni un mot de moins. » Un dominicain, Joseph Ciantes, a traduit, plus tard, en hébreu, la Somme contre les gentils, imprimée à Rome, en 1657. M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 483, 1066 (au mot *Thomas d'Aquino*).

Enfin, lorsqu'on parcourt les catalogues des manuscrits des bibliothèques de l'Europe, il saute aux yeux qu'aucun théologien médiéval n'a vu une diffusion de ses écrits comparable à celle des œuvres de saint Thomas d'Aquin : témoignage irrécusable de l'hégémonie doctrinale exercée par le maître dominicain sur la pensée chrétienne avant l'âge de l'imprimerie.

VIII. POSITION DE L'ORDRE DES PRÊCHEURS A L'ÉGARD DES DOCTRINES DE SAINT THOMAS. — L'enseignement de Thomas d'Aquin, de son vivant, avait atteint un grand nombre de religieux de l'ordre, et ses disciples comme ses multiples écrits portaient sa pensée à ceux que n'avait pu atteindre sa parole. On peut dire qu'à sa disparition l'ensemble de l'ordre était gagné à ses doctrines. Nous en avons l'écho dans les paroles mêmes écrites, l'année d'avant sa mort, en 1273, par l'ancien maître général de l'ordre, Humbert de Romans, dans la célèbre consultation composée à la demande de Grégoire X, sur les questions qui devaient être traitées dans le second concile de Lyon. C'est incontestablement en faisant allusion à Albert le Grand et surtout à Thomas d'Aquin, encore vivants l'un et l'autre, que Humbert fait la déclaration suivante : *Philosophia sic conculcata est per viros quosdam catholicos excellentis ingenii, qui omnia, quæ apud eam sunt, investigaverunt et multo clarius quam ipsi philosophi plura intellexerunt, propter divinam scientiam quam habuerunt, et in his in pluribus eos illuminaverunt, quod non solum non rebellat philosophia fidei catholicæ, sed reducta est quasi tota in obsequium ejus*. *Concilia omnia tam generalia quam particularia*, Cologne, 1551, t. ii, p. 967; E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expectandarum*, Londres, 1690, p. 187; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. i, p. 88.

La première forme sous laquelle intervint l'ordre des prêcheurs, relativement aux doctrines de Thomas d'Aquin, fut la répression des rares adversaires qui se trouvaient dans l'ordre. L'influence exercée chez les prêcheurs par la première génération de leurs maîtres augustiniens ne pouvait cesser en un jour; et une collectivité vouée spécialement à l'étude,

comme celle des prêcheurs, ne pouvait manquer de renfermer quelques dissidents, comme il s'en rencontra toujours d'ailleurs au cours de son histoire. La condamnation, faite à Oxford le 18 mars 1277, de la théorie de l'unité des formes, par l'archevêque dominicain de Cantorbéry, Robert de Kilwardby, un augustinien de grande marque, provoqua la première intervention de l'autorité officielle de l'ordre. La province d'Angleterre, dont Kilwardby avait été longtemps le plus illustre maître et le provincial, était par la force des choses plus augustinienne de doctrine que les autres provinces de l'ordre; et quelques maîtres avaient dû, sinon seconder l'archevêque, du moins souscrire à sa condamnation. Le chapitre général de Milan, en 1278, délégua en toute hâte, en Angleterre, deux religieux de la province de Provence, Raymond de Mévouillon et Jean Vigouroux, avec pouvoir de châtier ceux qui auraient mal parlé des écrits du vénérable père frère Thomas d'Aquin, jusqu'à les priver de leurs charges et même les exiler de leur province, s'ils étaient reconnus coupables. L'affaire était sans doute moins grave qu'on ne l'avait cru, car le chapitre de l'année suivante n'y revient pas et quelques années plus tard nous trouverons les dominicains anglais parmi les défenseurs les plus résolus des doctrines de saint Thomas. *Acta cap. gen.*, t. I, p. 199; *Siger de Brabant*, t. I, p. 233; C. Douais, *Essai sur l'organisation des études*, p. 91.

Jusqu'au milieu du xiv^e siècle, les chapitres ont l'occasion de renouveler, une fois ou l'autre, leurs menaces contre ceux qui s'attaqueraient aux doctrines de Thomas d'Aquin, et ces interventions de l'autorité correspondent sans doute à quelques-unes des manifestations antithomistes qui nous sont connues. *Acta capit. gener.*, t. I, p. 199, 204; t. II, p. 64, 81, 191, 297, 303, 308, 313, 340, 350.

La correction de 1278 semble avoir suffi à mettre au pas la province d'Angleterre, ainsi que nous l'avons dit. Il est assez douteux qu'au xiv^e siècle Robert Holcot († 1349) ait été un dissident, bien qu'on l'ait signalé comme tel. *Script. ord. præd.*, t. I, p. 629; *Chart. univ. paris.*, t. II, p. 592. — Il en fut autrement de la province de Teutonie, où un augustinien, teinté de néoplatonisme, a trouvé des adhérents sans former toutefois une école au sens strict du mot. L'influence d'Albert le Grand n'est peut-être pas étrangère à une partie de ces tendances. Ulrich Engelbert de Strasbourg († 1277), dans son importante *Somme De summo bono*, restée manuscrite, est encore dans la direction augustinienne de la première tradition dominicaine avec des influences arabo-néoplatoniciennes. *Scrip. ord. præd.*, t. I, p. 356; M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Grossen*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. XXIX (1905), p. 82-107. Le célèbre maître Jean Eckhart de Hochheim († 1327), le théoricien et l'inspirateur de la mystique allemande, au xiv^e siècle, incline fortement vers quelques doctrines néoplatoniciennes. Voir t. IV, col. 2054; H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv für Lit. und Kirchengeschichte*, t. II (1886), p. 417, 672. Thierry de Friberg († vers 1315), dont l'activité littéraire s'est particulièrement étendue aux sciences naturelles, est un augustinisant fortement influencé par Avicenne. Il n'hésite pas à combattre directement saint Thomas sur des points essentiels de sa philosophie. E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster, 1906, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. V, p. 5-6; du même, *Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Friberg,*

dans la *Revue néo-scholastique*, t. XVIII (1911), p. 516. C'est sans doute sous les mêmes influences qu'un disciple de Thierry de Friberg, Berthold de Mosburch, écrivit un commentaire de l'*Elementatio theologica* de Proclus. M. Grabmann, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XXIII (1910), p. 53-54; Cl. Bäumker, *Der Anteil der Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters*, Strasbourg, 1912.

La province de France donna, dans la personne de Durand de Saint-Pourçain, un des adversaires les plus acharnés de saint Thomas. Son commentaire sur les Sentences, souvent réédité, est un véritable manifeste et l'auteur a été considéré comme un des fondateurs du nominalisme. Voir t. IV, col. 1964; *Script. ord. præd.*, t. I, p. 586; C. Urbain, *De concursu divino scholastici quid senserint*, Paris, 1894. Ce qui peut paraître plus étonnant, c'est que l'Italie elle-même produisit quelques adversaires des doctrines thomistes. C'est ainsi que le chapitre provincial d'Arezzo, en 1315, punnit Ubertus Guidi, bachelier de Sainte-Marie-Nouvelle, à Florence, pour avoir attaqué les doctrines de frère Thomas d'Aquin dans ses disputes et ses leçons. *Chart. univ. paris.*, t. II, p. 174. Le chapitre général du Puy, en 1344, intervient contre Thomas de Naples, qui a dirigé son enseignement contre saint Thomas. On n'est pas peu surpris d'une semblable attitude chez un religieux qui, non seulement était le compatriote de Thomas d'Aquin, mais encore occupait la chaire même que le grand docteur avait illustrée par ses dernières années d'enseignement. *Acta cap. gener.*, t. II, p. 303; *Chart. univ. paris.*, t. II, p. 614.

L'autorité officielle de l'ordre des frères prêcheurs ne devait pas limiter son action à la répression des adversaires que la doctrine de Thomas d'Aquin pouvait trouver chez quelques-uns de ses subordonnés. Elle fit hautement l'éloge de l'enseignement du plus illustre des docteurs de l'ordre et ordonna énergiquement de le promouvoir. Ce fut le chapitre général de Paris, tenu en 1286, qui débuta dans cette voie. Son initiative fut indubitablement provoquée par la condamnation que Jean Peckham, un frère mineur, ancien adversaire de saint Thomas à Paris, devenu archevêque de Cantorbéry, porta le 30 avril 1286. *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, édit. C.-T. Martin, Londres, t. III (1885), p. 921. Dans ses admonitions, le chapitre général écrit : *Districtius injungimus et mandamus ut fratres omnes et singuli, prout sciunt et possunt, efficacem dent operam ad doctrinam venerabilis magistri fratris Thomæ de Aquino, recolendæ memoriæ, promovendam, et saltem ut est opinio defendendam; et si qui contrarium facere attemptaverent assertive... ipso facto ab officiis propriis et gratiis ordinis sint suspensi.* *Acta cap. gen.*, t. I, p. 235. Le chapitre général de Saragosse, en 1309, porte cette ordonnance : *Volumus et districte injungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomæ de Aquino, et in eadem scholares suos informant, et studentes in ea cum diligentia studere teneantur.* *Acta*, t. II, p. 38. Le chapitre général de Metz, en 1313, non seulement maintient l'enseignement de saint Thomas, mais qualifie sa doctrine de façon telle que nous pouvons voir le progrès accompli dans la diffusion et l'acceptation de la doctrine thomiste, même hors de l'ordre : *Cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thomæ de Aquino sanior et communior reputetur, et eam ordo noster specialiter prosequi teneatur, etc.* *Acta*, t. II, p. 64. Les chapitres généraux ultérieurs reviennent, à l'occasion, sur l'obligation où sont les membres de l'ordre des frères prêcheurs de s'attacher à la doctrine de saint Thomas et de la promouvoir. Mais ces démarches sont assez rares pour voir qu'il n'est guère nécessaire de prendre en main les intérêts d'une cause gagnée.

Citons simplement, pour finir, la qualification que le chapitre général de Castres, en 1329, fait de la doctrine de saint Thomas quand il dit que : *doctrina sancti Thomæ toti mundo sit utilis et ordini honorabilis*, p. 191, et l'ordonnance du chapitre de Brive, en 1346, qui est faite de par la volonté du souverain pontife, p. 308. Voir aussi *Acta cap. gen.*, t. II, p. 196, 262, 280, 297, 367, 372, 391. Il n'est pas douteux que l'ordre des prêcheurs suivit en masse la direction donnée par les chapitres généraux. Plutôt que d'en chercher des témoignages de détail chez les théologiens dominicains, il suffit d'emprunter le jugement d'un adversaire bien informé. Le célèbre médecin espagnol Arnould de Villeneuve († 1311), quittant le terrain de sa science, se lança dans des spéculations pour lesquelles il n'avait ni la compétence, ni la tranquillité d'esprit. Après avoir étudié l'hébreu chez les dominicains de Barcelone, sous le célèbre Raymond Martin, et la théologie pendant six mois, chez les prêcheurs de Montpellier, il se trouva en conflit avec ses anciens maîtres, quand il se jeta dans ses idées de réforme ecclésiastique et la prédiction de la fin du monde. Un des écrits polémiques d'Arnould, dirigé contre les prêcheurs, vers 1304, porte le titre significatif de *Gladius jugulans thomastistas* (Vatic. 3824, fol. 181). C'est là qu'il leur reproche de préférer l'étude de la Somme théologique de saint Thomas à l'Écriture. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos Españoles*, Madrid, s. d., t. I, p. 473; H. Finke, *Aus Tagen Bonifaz VIII*, Munster, 1902, p. CXVII, CXXIII. Cette accusation saugrenue, adressée à des religieux chez lesquels la Bible était le principal livre de texte dans l'enseignement de la théologie, n'en témoigne pas moins de l'autorité acquise, de très bonne heure, par la doctrine de saint Thomas chez les frères prêcheurs. Érasme, dont l'horizon théologique ne dépassait pas celui de l'humanisme, devait formuler le même reproche, deux siècles plus tard, preuve que l'ordre avait tenu ferme le drapeau thomiste pendant les deux derniers siècles du moyen âge. *Thomæ decreta... dominicani pene præferunt Evangeliiis. Opera omnia*, Leyde, t. III (1703), col. 515.

Une question pratique se rattachait directement à la diffusion de la doctrine de saint Thomas dans l'ordre, nous voulons dire celle de la multiplication de ses écrits et de leur adoption comme livres de texte pour l'enseignement.

Le régime des manuscrits au moyen âge rendait très laborieuse et très dispendieuse la vulgarisation des livres. Aussi très peu d'ouvrages philosophiques et théologiques ont-ils eu une grande diffusion et exercé, en conséquence, une action étendue sur la formation des esprits. En imposant officiellement la doctrine de Thomas d'Aquin à l'ordre, les chapitres généraux imposaient par le fait même l'obligation de multiplier les écrits du maître. C'est pourquoi le chapitre général de 1309, en accordant exceptionnellement aux frères envoyés aux études l'autorisation de vendre leurs livres, en cas de nécessité, exceptent la Bible et les œuvres de saint Thomas. *Acta*, t. II, p. 40. Le chapitre de 1315 défend aux convents d'aliéner les livres utiles, en particulier ceux de saint Thomas, et demande que dans les maisons d'études générales, et celles où professe un maître en théologie, on possède tous les écrits de saint Thomas. *Acta*, t. II, p. 83.

L'œuvre doctrinale de saint Thomas était un trésor à nul autre pareil, et il était naturel que les prêcheurs en fissent l'arsenal de leur culture intellectuelle. Mais l'introduction des écrits de saint Thomas, comme livres de textes scolaires, se heurtait à de graves difficultés. À la fin du XIII^e siècle, l'organisation et les usages de l'enseignement étaient définitivement fixés dans les écoles de théologie. La Bible était le texte principal et le Maître des Sentences le texte théologique par excel-

lence. Il en était ainsi dans toute l'Europe chrétienne. Les intérêts scolaires de l'ordre lui commandaient de subir un usage devenu universel. Ne pouvant, ni ne voulant transformer un état de choses déjà ancien, l'autorité des prêcheurs tourna la difficulté. Elle demanda tout d'abord que les questions doctrinales fussent solutionnées selon la pensée de saint Thomas. *Acta*, t. I, 38. Le livre des Sentences, qui était une matière théologique sans esprit systématique, se prêtait très bien à ce que les problèmes qu'il ouvrait fussent clos dans le sens thomiste. C'est ainsi que les prêcheurs interprétèrent Pierre Lombard, comme on dira plus tard, *in via Thomæ*. Sur leur exemple, d'autres lurent à leur tour les Sentences *in via Alberti*, *in via Durandi*, *in via Scoti*. Toutefois l'ordre fut étranger à l'interprétation selon Albert et selon Durand, bien que ces deux maîtres lui appartinssent. Les chapitres généraux firent un pas de plus. Celui de 1313 ordonne que dans le cours des Sentences on traite trois ou quatre articles de la doctrine de frère Thomas; et que l'on n'envoie à l'université de Paris que des frères qui auront déjà étudié au moins pendant trois ans cette doctrine. *Acta*, t. II, p. 65. En 1314, le chapitre de Londres ordonne que le maître des étudiants lise, de Pâques au premier août, un traité de morale, ou le texte d'un écrit de saint Thomas, ou les deux simultanément. *Acta*, t. II, p. 72, 81. Les textes de saint Thomas prenaient donc place à côté du texte des Sentences, et des traités particuliers étaient interprétés par le maître des étudiants. Les trois ou quatre articles de saint Thomas dont les lecteurs des Sentences devaient faire l'exposé à chaque leçon n'étaient autres que les articles de la Somme théologique. L'usage avait même précédé, et de beaucoup, sans doute la législation des chapitres généraux, car le chapitre provincial de Pérouse renouvelle, en 1308, une prohibition, qui peut paraître étrange venant de sa part, celle de substituer la Somme de saint Thomas au texte des Sentences. *Item, volumus et ordinamus firmiter observari quod lectores et baccellarii legant de Sententiis et non de Summa Thomæ*. Archives générales O. P., III, 1, fol. 175. Le personnel enseignant de l'ordre tendait donc, fortement, et de bonne heure, à substituer le texte de la Somme théologique à celui des Sentences. L'autorité de l'ordre s'opposa à une transformation aussi brusque d'un usage scolaire universel, ses propres intérêts étant liés au régime général de l'enseignement qui prévalait alors. On ne peut nier toutefois que ce fût un malheur que la Somme théologique ne se substituât pas au livre des Sentences dès le XIV^e siècle. Rien n'eût été plus efficace pour arrêter ou atténuer la décadence théologique qui frappa les deux derniers siècles du moyen âge. Car, ainsi que l'a écrit le P. F. Ehrle, S. J., « la destinée de la Somme théologique était celle même de la science ecclésiastique. » *Stimmen aus Maria Laach*, t. XVIII, p. 298. Ce ne fut qu'à la fin du XV^e siècle que l'ordre des prêcheurs établit l'enseignement direct et exclusif de la Somme de saint Thomas dans les cours de théologie des grands studia, usage qui se généralisa au siècle suivant. Cette mesure contribua indubitablement à la renaissance théologique du XVI^e siècle, ainsi qu'on le verra plus avant.

Thomas d'Aquin n'ayant pas seulement été un grand docteur, mais un homme d'une grande sainteté de vie, l'ordre, en présence des miracles accomplis par son intercession, s'employa à obtenir sa canonisation. Ce fut le chapitre de la province du royaume de Naples, tenu à Gaète en 1517, sinon l'année d'avant, qui désigna le lecteur Robert de Naples et Guillaume de Tocco pour faire une enquête sur les miracles de saint Thomas. Ce travail fut surtout l'œuvre de Tocco qui, depuis de nombreuses années, s'intéressait à cette affaire. Au terme de son enquête, il écrivit une

biographie de saint Thomas et s'en vint avec Robert de Naples, à Avignon, où se trouvait la curie romaine, muni de pétitions de Marie, reine de Naples, des principaux membres de la noblesse du royaume et de l'université de Naples. Les deux délégués étaient à Avignon au mois d'août. Jean XXII, accédant à leur demande, nomma le 13 septembre l'archevêque de Naples et l'évêque de Viterbe pour l'instruction du procès de canonisation, qui commença à Naples, le 21 juillet 1319. Les actes du procès furent portés à Avignon par les notaires, suivis par Guillaume de Tocco qui avait complété sa légende. Une nouvelle enquête eut lieu à l'abbaye de Fossanova au mois de décembre 1321. Après l'examen du procès, Jean XXII mit Thomas au rang des saints par ses lettres du 18 juillet 1323. Dans le palais pontifical de nombreux orateurs se firent entendre dans la cérémonie du 14 juillet. Le pape et Robert, roi de Naples, furent parmi les nombreux orateurs; et les cérémonies du 18 juillet, présidées par Jean XXII, entouré du collège des cardinaux et des prélats du roi et de la reine de Naples et d'une nombreuse assistance, se déroulèrent pompeusement sous les voûtes de Notre-Dame d'Avignon; et la ville entière célébra la fête comme au jour de Noël. Paris, Bibl. nat. lat. 3112 et 3113; *Acta sanctorum*, t. 1 martii, p. 655 sq.; *Bullar. ord. præd.*, Rome, t. II (1730), p. 159.

Saint Thomas d'Aquin était mort le 7 mars 1274 à l'abbaye cistercienne de Fossanova. Malgré son ardent désir, l'ordre des prêcheurs n'avait pu entrer en possession des restes de son illustre docteur. Les reliques, objet de multiples convoitises, avaient subi diverses vicissitudes. Le corps se trouvait aux mains du comte de Fondi, patron de l'abbaye de Fossanova, et la tête était conservée à Piperno, quand le maître général des prêcheurs, Hélié Raymond, en prit possession, en 1368. De par la volonté d'Urbain IV, les reliques furent transportées à Toulouse, où elles arrivèrent le 28 janvier 1369. Elles furent déposées au couvent des prêcheurs en grande pompe, au milieu d'un concours de peuple immense. Le chapitre général de Valence, en 1370, fit appel à l'ordre pour obtenir les ressources nécessaires pour élever au docteur angélique un somptueux sépulcre. Douais, *Les reliques de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1903; *Acta cap. gen.*, t. II, p. 421.

IX. POLÉMIQUES THOMISTES. — L'opposition que les doctrines de Thomas d'Aquin avaient rencontrée au sein de l'ordre des prêcheurs étaient bien peu de chose auprès de celles qui devaient lui venir du dehors. L'action philosophique et théologique de Thomas d'Aquin avait jeté le désarroi parmi ses contemporains. Le phare qui s'était dressé sur le monde chrétien fut pour plusieurs une pierre d'achoppement et un signe de contradiction. Des maîtres dont la formation intellectuelle était close; des esprits qui croient que tout est déjà achevé avec le passé; des hommes chez lesquels l'esprit de corps et de parti est plus puissant que le goût de la recherche désintéressée et l'amour de la vérité; tous ceux en un mot qui, pour une cause ou une autre, étaient impropres à s'assimiler une doctrine dont l'étendue et la profondeur dépassaient l'aune vulgaire des intelligences, tous ceux-là organisèrent la résistance; les uns passivement, en continuant à se mouvoir dans des ornières faciles parce que longtemps creusées; d'autres en mêlant des concessions aux réserves et aux réticences; d'autres, enfin, en tentant de donner directement l'assaut à la forteresse thomiste. Mais, nous l'avons vu, dans son ensemble, l'ordre des prêcheurs, qui représentait la plus grande puissance intellectuelle du temps, était acquis, ou achevait de l'être, aux doctrines de son illustre maître. Pleinement conscients de la valeur de l'héri-

tage que la providence leur avait transmis, les prêcheurs allaient le propager avec un zèle inlassable et le défendre avec une tenace résolution contre les adversaires qu'ils rencontreraient sur leur route.

Les luttes que les prêcheurs soutinrent pendant la fin du moyen âge, pour défendre leur école, eurent pour but, les unes, de faire face aux agressions d'ensemble de l'augustinisme, les autres, de prendre position sur des questions spéciales qui furent soulevées à raison de diverses circonstances historiques.

1^o *Polémiques générales.* — 1. La première agression suivit de près la mort de Thomas d'Aquin. Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna deux cent dix-neuf propositions visant, pour la plupart, l'averroïsme parisien, mais dont quelques-unes paraissaient toucher l'enseignement de Thomas d'Aquin. Le 18 mars, l'archevêque de Cantorbéry, Robert de Kilwardby, O. P., solidarisa avec l'évêque de Paris, condamnant à son tour diverses propositions dont quelques-unes relatives à la théorie de l'unité des formes substantielles. L'ordre n'entra pas directement en polémique avec l'évêque de Paris. Il tint pour non avenue la démarche d'Étienne Tempier en tant qu'elle pouvait atteindre son enseignement. Ce ne fut que pendant l'année scolaire 1316-1317 que Jean de Naples agita à Paris dans ses disputes quodlibétiques cette question : *Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomæ quoad omnes conclusionones ejus*. L'auteur détacha ensuite la question de ses disputes quodlibétiques et la fit précéder d'un prologue pour en constituer un traité spécial (Paris, Bibl. nat. lat. 14549, fol. 130). Mais un des successeurs même d'Étienne Tempier, Étienne de Bourret, allait se charger lui-même d'achever de rendre caduque la condamnation de 1277 en la rapportant dans le cas où elle aurait touché Thomas d'Aquin, par ses lettres du 14 février 1325, dans lesquelles il insère l'éloge le plus flatteur des doctrines du nouveau saint. L'ordre fut moins passif à l'égard de la démarche de l'archevêque de Cantorbéry. La raison en était que Robert de Kilwardby était un de ses membres et qu'il s'en était pris à une doctrine déterminée, fondamentale dans la philosophie thomiste. Un prélat dominicain, Pierre de Conflans, archevêque de Corinthe, qui résidait à la curie romaine, fit des remontrances à son confrère anglais, qui lui adressa un mémoire justificatif, mais ne dut pas le convaincre. Un religieux du couvent de Paris, Gilles de Lessines, écrivit (juillet 1278) un traité pour défendre la théorie de saint Thomas contre les cantorbériens. *Siger de Brabant*, t. I, p. 231; M. De Wulf, *Le traité De unitate formæ de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901.

2. La réaction augustinienne contre le thomisme se cantonna spécialement chez les frères mineurs. Venant d'une grande collectivité, elle devait avoir plus de force et de ténacité que chez des docteurs isolés. Mais la faiblesse de la réaction augustinienne tenait des défauts mêmes de l'augustinisme que nous avons précédemment signalés. A cette infériorité congénitale s'ajoutait l'impuissance des maîtres augustinisants à s'entendre entre eux sur une multitude de problèmes. Leur unité n'avait d'autre fondement que leur commune opposition à l'école thomiste.

L'opposition franciscaine, qui datait du vivant de Thomas d'Aquin, se manifesta la première. Vers 1280, un frère mineur anglais, Guillaume de la Mare, probablement professeur à Oxford, écrivit une suite de 117 annotations relatives à divers points de doctrine, pris dans les œuvres principales de Thomas d'Aquin et qu'il improuvait très vivement. Le chapitre général des mineurs, tenu à Strasbourg, en 1282, ordonna qu'on ne laissât, dans l'ordre, la Somme théologique de Thomas d'Aquin qu'aux mains des lecteurs les-

plus intelligents, accompagnée des déclarations de Guillaume de la Mare. Ces déclarations, toutefois, devaient être écrites, non en marge de l'ouvrage, mais sur un cahier spécial dont la copie ne devait pas être confiée à des scribes étrangers à l'ordre. Cette décision du chapitre général donnait, en quelque manière, un caractère officiel au correctoire du franciscain anglais, et on peut regarder la position doctrinale prise par lui, comme celle que l'ordre acceptait universellement à cette époque.

Les dominicains anglais d'Oxford ne restèrent pas en arrière en face de l'agression. Ils y répondirent pied à pied, si l'on peut ainsi dire, en relevant chacune des critiques de l'adversaire dont le factum fut désormais qualifié de *Corruptorium*. C'est ainsi que vit le jour, vers 1282, le *Corruptorium corruptorii* qui débute par ces mots empruntés au livre de Job : *Quare detraxistis sermonibus veritatis, quum ex vobis nullus est qui possit me arguere*. L'auteur reproduit sur chaque point controversé l'attaque intégrale de Guillaume de la Mare avant d'y répondre; et c'est grâce à ce procédé que la critique du franciscain anglais a obtenu une notable diffusion.

Le correctoire dominicain a été édité un certain nombre de fois déjà, avec la fausse attribution à Gilles de Rome, des ermites de Saint-Augustin; mais Gilles n'y a aucun droit. On en possède d'ailleurs un assez grand nombre de manuscrits.

Le correctoire des dominicains anglais n'a jamais porté, selon toute apparence, aucun nom d'auteur à son origine; mais il n'est pas douteux que les droits d'auteurs se répartissent entre Guillaume de Makelfield et Richard Kapwell, deux professeurs dominicains de l'université d'Oxford. Leur contribution respective doit correspondre aux deux états dans lesquels on trouve cet ouvrage.

En présence de l'attaque de Guillaume de la Mare, les dominicains parisiens, dont le couvent de Saint-Jacques était le centre principal de la vie doctrinale de l'ordre, ne restèrent pas en retard sur les dominicains d'Oxford. L'un d'entre eux, Hugues de Billom, déjà maître de l'université de Paris et futur cardinal (1288-1298), écrivit un second correctoire contre le franciscain anglais.

Quelques années plus tard, mais avant la fin du XIII^e siècle, un autre dominicain, Jean de Paris († 1306), de son nom patronymique Jean Quidort, maître ès arts, puis en théologie à l'université, écrivit à son tour un nouveau correctorium contre Guillaume de la Mare. Mais cette œuvre est restée inachevée.

Les problèmes débattus dans les correctoires sont d'ordre philosophique et théologique. Mais les premiers sont plus nombreux et plus importants. Beaucoup de questions toutefois sont très secondaires. Les problèmes marquants sont relatifs à la vision béatifique en tant qu'elle est immédiate et essentiellement acte d'intelligence, à la possibilité de la création *ab aeterno*, l'absence de matière dans les anges et dans l'âme humaine, l'identification de l'individu et de l'espèce dans les anges, la matière comme principe d'individuation, l'absence de qualités actives ou raisons séminales dans la matière première, l'unité des formes substantielles dans les composés et dans l'homme, l'égalité primordiale des âmes et des intelligences humaines, la prééminence de l'intelligence sur la volonté, etc. Citons parmi les questions théologiques celle de la nature de la vertu de pauvreté et de sa pratique par le Christ et les apôtres. La supériorité respective des défenses sur l'attaque, dans cette polémique, n'est autre que la valeur respective du thomisme et de l'autogénisme, telle que nous l'avons indiquée plus haut.

3. Une autre défense générale du thomisme fut éla-

borée par un frère prêcheur italien, Robert de Bologne, dont l'activité littéraire tombe à la fin du XIII^e siècle et pendant les premiers décades du siècle suivant. Son œuvre, demeurée inédite, porte en titre : *Apologeticum pro S. Thomæ*. Au dire de Grabmann, « de tous les *correctoria corruptorii fratris Thomæ*, c'est celui qui présente la physionomie la plus caractéristique et qui traite avec le plus de développements les questions controversées. »

Enfin, un des plus célèbres thomistes, Hervé Noël de Nédellec, dit Hervé le Breton, maître à l'université de Paris et maître général de l'ordre des frères prêcheurs (1318-1323), avait commencé, sur le désir du général de l'ordre, Aimeric de Plaisance (1304-1311), une défense générale de la doctrine de saint Thomas sur le terrain théologique, en se conformant, semble-t-il, au plan de la Somme. L'œuvre, si elle eût été achevée, aurait été très vaste. Mais on ne connaît que la première partie et le commencement de la seconde, relatives à la nature de la théologie et à son objet. L'œuvre porte en titre : *Defensa doctrinæ D. Thomæ*. E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa doctrinæ D. Thomæ des Hervæus Natalis*, Munster, 1912.

4. Une autre série de polémiques a été ouverte par divers frères prêcheurs contre plusieurs maîtres célèbres de la fin du XIII^e siècle et du commencement du siècle suivant qui avaient combattu soit directement, soit indirectement, les doctrines thomistes. Bernard de Gannat, dit aussi de Clermont et d'Auvergne, écrivit contre Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome dans les questions où ces auteurs combattent la doctrine de saint Thomas, ou s'en écartent. Ces œuvres polémiques datent, semble-t-il, des premières années du XIV^e siècle. Un prêcheur anglais, Robert de Hereford, composa vers le même temps, sinon plus tôt, des ouvrages polémiques contre Henri de Gand et Gilles de Rome. Hervé de Nédellec, dont nous avons déjà parlé, écrivit une suite de questions contre Henri de Gand. Thomas de Jorz, professeur à Oxford, prieur provincial d'Angleterre (1297-1303), confesseur d'Édouard I^{er} et cardinal de Sainte-Sabine († 1310), a composé un commentaire sur le I. I^{er} des Sentences où il combat la doctrine de Scot opposée à celle de saint Thomas, Venise, 1523. C'est, selon toute vraisemblance, la polémique thomiste la plus ancienne contre Jean Scot. La date doit s'en rapporter, semble-t-il, aux années 1290-1294. Durand de Saint-Pourçain, que nous avons rencontré parmi les plus farouches adversaires dominicains de saint Thomas, trouva, à son tour, un contradicteur énergique dans son compatriote, Durand d'Aurillac. L'œuvre que ce dernier lui opposa, quoique demeurée inédite, est d'une grande portée. La composition en tombe vers les années 1332-1334. Les progrès des doctrines thomistes et les faveurs manifestes que leur accordait l'Église romaine ralentirent le mouvement des polémiques pendant la fin du moyen âge. L'école thomiste, ne cessant cependant d'avoir des adversaires, prit de temps à autre la défense de son enseignement et produisit des travaux de grande envergure. De ce nombre sont les célèbres *Defensiones* de Jean Capréolus († 1444), que l'on a appelé *princeps thomistarum*, Tours, 1900-1908. Pierre Niger († 1481) qui fut le bras droit de Matthias Corvinus, roi de Hongrie, dans la fondation de l'université de Budapest, a composé deux écrits de défense : *Clypeus thomistarum contra modernos et scotistas*, Venise, 1481; *Clypeus thomistarum adversus omnes doctrinæ doctoris Angelici obrectatores*, Venise, 1504. Enfin Diego de Deza († 1523), le célèbre protecteur de Christophe Colomb et un des plus hauts dignitaires de l'Église et de l'État au temps

de Ferdinand et d'Isabelle, nous a laissé deux ouvrages polémiques en faveur de saint Thomas dont le plus important porte en titre : *Novarum defensionum doctrinæ angelici doctoris beati Thomæ de Aquino super quatuor libris Sententiarum quæstiones profundissimæ et utilissimæ*, 4 in-fol., Séville, 1517. La littérature des *Defensoria* peut revendiquer sa part de succès dans le triomphe du thomisme. Ce travail incessant des doctrines de Thomas d'Aquin avec celles de ses adversaires était éminemment propre à montrer la valeur respective des théories mises en présence. Les *Defensoria* représentent la part combative et conquérante du thomisme. Ils sont une littérature d'avant-garde qui témoigne de la vitalité de l'école et de la conviction du succès dont étaient animés ses adeptes.

5. L'école thomiste ne s'employa pas seulement à repousser les attaques dirigées contre la doctrine de son chef; elle entreprit encore une suite de travaux destinés, soit à montrer l'unité de doctrine de saint Thomas sur les points où la pensée du maître avait subi quelques variations, soit à faciliter la consultation de ses œuvres. De ces préoccupations naquirent les concordances et les tables.

Une main inconnue, mais probablement celle d'un adversaire, rédigea, peut-être avant la fin du XIII^e siècle, une suite de 32 conclusions, où il confronte divers points de doctrine du commentaire sur les Sentences avec les points similaires de la Somme théologique, pour en faire ressortir les dissemblances. Le problème de la concordance des doctrines de saint Thomas était posé. Un thomiste zélé, très probablement le frère prêcheur Benoît d'Assignano, dit aussi de Côme, ville dont il devint évêque († 1339), composa vers 1310-1312, à Paris, une concordance de cent articles, pris dans le commentaire des Sentences, avec la doctrine correspondante des autres écrits. Cet important travail est resté à l'état manuscrit. Un dominicain anglais, Thomas de Sutton, composa, vers la fin du XIII^e siècle, une concordance de trente articles, dans laquelle saint Thomas lui-même semble se donner comme l'auteur du traité, conçu à la manière des Rétractations de saint Augustin. Cette composition est depuis longtemps éditée parmi les œuvres complètes de saint Thomas.

La littérature des concordances et, plus encore, la fréquentation quotidienne des œuvres de saint Thomas firent sentir le besoin de tables générales de ses écrits. L'œuvre du maître était trop étendue pour qu'il fût aisé de trouver immédiatement les passages où chaque point de doctrine était exposé, surtout avec le régime si incommode des manuscrits. La première table, ou index des matières des écrits de saint Thomas, fut entreprise par un religieux parisien, Hervé de La Queue. La composition de ce travail tombe, semble-t-il, entre 1350 et 1360. On en trouve d'assez nombreux manuscrits, mais il n'a jamais été imprimé. Au XV^e siècle, un nouvel essai de tables fut entrepris par un prêcheur lombard, Pierre de Bergame, professeur de théologie à Bologne († 1482). Ces tables sont beaucoup plus développées que les précédentes. Elles furent éditées par l'auteur lui-même en 1475 à Bologne. Le travail de Pierre de Bergame est divisé en deux parties. La première est un index des matières sous ce titre : *Index universalis in omnia opera D. Thomæ de Aquino*; la seconde est une concordance : *Concordantiæ locorum doctoris angelici, quæ sibi invicem adversari videntur*. Le fait que Pierre de Bergame a cru devoir constituer une partie spéciale pour établir la concordance des doctrines de saint Thomas témoigne que ce problème, dont les origines remontaient au XIII^e siècle, n'avait pas perdu son actualité deux siècles plus tard. Les tables de Pierre de Bergame ont été souvent rééditées; mais elles

ont subi des remaniements successifs, qui ont eu pour résultat de fondre ensemble les deux parties primitives et d'en développer beaucoup le contenu. P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. VII (1913), p. 46 sq.; F. Ehrle, *Der Kampf und die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in dem ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, avril 1913, p. 266-318 (1^{er} article).

2^o *Polémiques spéciales*. — Un certain nombre de points doctrinaux ont spécialement émergé du domaine de la philosophie et de la théologie pendant la fin du moyen âge; et l'école thomiste, qui était au premier plan, s'y est trouvée particulièrement engagée.

1. Saint Thomas d'Aquin avait formulé, avec une grande précision, la théorie de l'unité de la personne humaine en faisant de l'âme intellectuelle la forme unique du composé humain. Il avait été en butte, d'une part, à l'averroïsme parisien, partisan de l'unicité de l'intelligence dans l'espèce humaine, et de l'autre, au pluralisme augustinien des formes. Une première tentative de condamnation avait menacé l'hylémorphisme thomiste à Paris, en 1270; et l'archevêque de Cantorbéry, nous l'avons vu, l'avait prohibé en 1277. L'école thomiste défendit énergiquement ses positions. Les *Correctoria*, dont nous avons parlé, lui accordent une place importante, et de nombreux traités furent consacrés à ce problème. Avant le concile de Vienne (1311) où fut portée cette question, la *Tabula scriptorum ordinis prædicatorum*, close cette même année, nomme comme auteurs de traités sur cette matière, en dehors d'Albert le Grand et saint Thomas, Pierre de Tarentaise, Gilles de Lessines, Hugues de Billom, Guillaume de Hotham, Guillaume de Mackelfield, Thomas de Sutton, Jean de Faenza et Pierre de Pistoie. Vers ce même temps Hervé le Breton écrivit un important traité sur la même matière. La question fut portée au concile général de Vienne, qui définit la doctrine thomiste sur la nature du composé humain, déclarant hérétique quiconque soutiendrait *quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani per se et essentialiter*. Cette doctrine fut confirmée par le V^e concile de Latran (1515), et par Pie IX dans sa lettre à l'archevêque de Cologne (15 juin 1857). Voir FORME DU CORPS HUMAIN. On peut voir par la décision du concile de Vienne avec quelle rapidité s'opérait l'hégémonie doctrinale de Thomas d'Aquin, puisque le point le plus combattu peut-être de sa doctrine s'imposait en peu de temps aux définitions du concile général. Denifle, *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte*, t. II, p. 226; T. M. Zigliara, *De mente concilii Viennensis*, Rome, 1878, p. 88-89; F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv*, t. II, p. 353.

2. La question de la nature de la pauvreté religieuse et de la pratique tenue par Jésus-Christ et les apôtres à l'égard des possessions prit de graves proportions entre les prêcheurs et les mineurs. Saint Thomas avait formulé explicitement sa doctrine dans la Somme théologique, très vraisemblablement sous l'inspiration de l'Église romaine. Il tenait que la pauvreté n'est pas une fin, mais un moyen, et que la perfection de sa pratique dans les ordres religieux consiste dans son adaptation au but poursuivi par la société; en outre, quoique menant une vie pauvre, le Christ et les apôtres avaient possédé. Les polémiques furent violentes du côté des mineurs. Parmi les prêcheurs qui écrivirent sur ces matières, signalons Robert de Kilwardby, Jacques de Voragine, Pierre de la Palud, Jean de Naples, Robert de Bologne, Benoît de Côme, Hervé le Breton. Les auteurs des *Correctoria*

corruptorii s'en occupèrent aussi. L'affaire ayant pris au temps de Jean XXII des proportions désastreuses, après un sérieux examen, le pape condamna comme erronées et hérétiques les propositions affirmant que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé, et qu'ils ne pouvaient faire acte de propriétaires dans l'usage, la vente, l'achat ou la commutation (12 novembre 1323, *Cum inter nonnullos*). F. Ehrle, *Archiv für Lit.-und Kirchengeschichte*, t. III, p. 517; A. Ott, *Thomas von Aquin und das Mendikantenium*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 320; F. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Naples; Balthazar, *Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Munster, 1911; Jacques de Voragine, *Defensorium contra impugnantes fratres prædicatores (quod non vivant secundum apostolicam vitam)*, Venise, 1504, 1516; Raynaldi, *Annales*, ad an. 1323, n. 61.

3. Une autre querelle théologique éclata entre les prêcheurs et les mineurs, relativement au sang du Christ répandu dans la passion. Les derniers prétendaient qu'il avait cessé d'être uni à la divinité, tandis que les premiers prétendaient le contraire. La question avait été soulevée une première fois à Barcelone, en 1351, mais elle reprit en Italie, en 1362, à l'occasion de la prédication tenue le jour de Pâques de cette année par le frère mineur Jacques de la Marche, à Brescia. Pie II évoqua l'affaire à son tribunal, et des disputes instituées devant le pape aux fêtes de Noël durèrent trois jours. La majorité des cardinaux et le pape lui-même se prononcèrent en faveur de l'opinion dominicaine; mais il ne fut porté aucune condamnation. Le pape défendit aux deux parties (1^{er} août 1464) d'agiter cette question. Les orateurs qui défendirent l'opinion des prêcheurs furent Dominique des Domenichi, évêque de Torcello, un haut personnage du clergé séculier, dont la mémoire a été publiée, *De sanguine Christi tractatus*, Venise, 1557; et trois religieux dominicains, délégués par le maître général de l'ordre Conrad d'Asti, à savoir, Gabriel de Barcelone, Jacques de Brescia et Vercelli de Vercell. Un autre prêcheur Barthélemy Lapacini de Florence, évêque démissionnaire de Coron, écrivit aussi, peu après, un traité *De divinitate sanguinis Christi*. On trouve toute la littérature de cette question dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris (lat. 12390, fol. 1-78). L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, Fribourg-en-Brisgau, t. II (1904), p. 197; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. III, p. 287; t. IV, p. 413; Benoît XIV, *De beatificatione et canonizatione sanctorum*, l. II, c. xxx.

4. Le XIV^e siècle vit, avec Durand de Saint-Pourçain, O. P., et Guillaume Occam, O. M., s'ouvrir la direction philosophique que l'on a appelée le nominalisme. L'unité de cette suite de philosophes et de théologiens qui n'admettent pas la réalité des raisons communes, mais simplement des singuliers, correspond à leur théorie fondamentale. Ce sont des esprits dont les idées philosophiques et théologiques sont très variables, mais qui ont cela de commun : leur impuissance à concevoir la métaphysique. Ils suppriment toute valeur à l'universel, c'est-à-dire au seul intermédiaire par lequel l'esprit puisse passer du monde des sens au monde spirituel, et réduisent ainsi la philosophie à un simple empirisme. La plupart sont des âmes de grammairiens qui équiparent le rôle des mots avec celui des idées. De là le nom de terministes qu'ils ont aussi porté. Ils sont les grands agents de la décadence de la pensée à la fin du moyen âge. L'école thomiste résista de son mieux à cette invasion qui fit le tour des universités de l'Europe, mais y fut aussi souvent repoussée, en particulier à Paris, où Louis XI porta

un décret (1^{er} mars 1473) pour interdire cette manière d'enseignement. On a souvent placé le prêcheur anglais Robert Holcot parmi les nominalistes, mais cela me paraît assez mal établi. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas*, t. II, p. 216; Baluze-Mansi, *Miscellanea*, Lucques, t. II (1761), p. 293; du Boulay, *Hist. univ. paris.*, t. V, p. 706; K. Werner, *Die nominalisierende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1882.

5. L'averroïsme, contre lequel Albert le Grand et surtout Thomas d'Aquin avaient si énergiquement combattu, ne disparut pas complètement avec la condamnation parisienne de 1277. Il reparut au temps de Philippe le Bel et se continua sous des formes plus ou moins atténuées. Au début du XV^e siècle, les débats se rouvrirent, en Italie, et les frères prêcheurs s'y trouvèrent très activement mêlés. Le général de l'ordre, Thomas de Vio, dit Cajétan, publia un commentaire sur le *De anima* d'Aristote, Florence, 1509, où, abandonnant la position prise jadis par saint Thomas, il soutient que le Stagirite n'a pas enseigné l'immortalité individuelle, mais l'immortalité collective de l'âme humaine; Cajétan, toutefois, déclarait très explicitement qu'en cela la doctrine d'Aristote est philosophiquement erronée. Il s'agissait, en somme, d'un problème de critique philosophico-historique. Quelques années après, le concile de Latran, par son décret du 19 décembre 1513, condamnait, non seulement l'enseignement averroïste, mais exigeait, en outre, que les professeurs de philosophie résolussent les arguments contraires des philosophes, ce que Cajétan n'approuvait pas, réservant cet office aux seuls théologiens. Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 842. Pierre Pomponazzi, ayant publié à Bologne, en 1516, son traité *De immortalitate animæ*, dans le sens averroïste, tout en faisant profession expresse de fidélité à l'enseignement chrétien, souleva de nombreuses polémiques et fut tenu pour suspect. Chrysostome Javelli, un philosophe de marque, régent en théologie au couvent de Saint-Dominique, de concert avec l'autorité ecclésiastique et sur la demande de Pomponazzi, chercha à tirer ce dernier du mauvais pas où il s'était engagé, en rédigeant un bref exposé théologique de la question qui serait joint, à l'avenir, à l'ouvrage de Pomponazzi. Mais les polémiques ne devaient pas s'arrêter de si tôt. Plusieurs dominicains entrèrent en lice. Jérôme de Formariis soumit à l'examen la polémique de Pomponazzi avec Augustin Nifi, car il lui semblait que la doctrine des deux philosophes appelait des rectifications, Bologne, 1519. Barthélemy Spina, qui devait devenir plus tard maître du sacré palais, s'en prit, dans trois écrits, à Thomas Cajétan, devenu cardinal, et à Pierre Pomponazzi, Venise, 1519. Il dirigea contre le premier son *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animæ contra Thomam Cajetanum*. Spina, qui était l'admirateur de Cajétan et avait soigné l'édition de ses commentaires sur la I^{re} II^e, Venise, 1518, en la faisant précéder d'un superbe éloge de l'auteur, n'hésita pas à accuser Cajétan d'avoir ouvert la voie à Pomponazzi. Isidore de Isolani connu de par ailleurs par le premier traité que l'on ait écrit sur saint Joseph, publia aussi un traité sur cette même question de l'immortalité de l'âme, Milan, 1520. Enfin Chrysostome Javelli composa lui-même, en 1533, une étude sur l'immortalité de l'âme, dans laquelle il réfutait le point de vue de Cajétan et celui de Pomponazzi. *Ch. Javelli Opera*, Venise, 1577, t. III, p. 52. Cajétan maintint non seulement sa position à l'égard de ce qu'avait été la pensée d'Aristote, mais déclara encore que l'immortalité de l'âme était une vérité de foi et que la philosophie ne pouvait la confirmer que par des raisons probables. *In Ecclesiasten* (1534), c. IV; E. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Florence, 1868.

6. Le ^{xiv}^e siècle vit naître les premières disputes sur la conception immaculée de la sainte Vierge. Cette doctrine, mise explicitement au jour, au commencement du ^{xii}^e siècle, par le bénédictin anglais Eadmer de Cantorbéry dans son *Tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, édit. Thurston-Slater, Fribourg-en-Brisgau, 1904, resta à peu près étrangère aux théologiens du ^{xiii}^e et du ^{xiv}^e siècle. Et cependant le petit traité d'Eadmer est un des meilleurs qui ait été élaborés au moyen âge sur cette question. Au début de sa carrière théologique (1253-1254), Thomas d'Aquin affirma très explicitement que *talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit*. In *IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, q. 1, a. 3, ad 3^{um}. Mais il s'aperçut vite, semble-t-il, au cours même de ce premier ouvrage, qu'une pareille affirmation, ainsi que diverses opinions qui se faisaient jour, aboutissaient à soustraire la sainte Vierge à la rédemption du Christ. C'est pourquoi tout son effort doctrinal tendit à sauvegarder les droits de Jésus-Christ sur la personne de sa mère dans l'œuvre du rachat de l'humanité. A cette fin, il posa toujours la question sous cette forme : la Vierge Marie n'a pas été sanctifiée avant son animation, afin que le corps de la Vierge, conçu dans les conditions ordinaires, représentât la cause instrumentale qui aurait produit le péché dans l'âme lors de l'animation. Toute l'argumentation de saint Thomas va à exiger ce que nous appelons, et ce qu'il appelle lui-même, le *debitum culpæ*, et par là la nécessité de la rédemption pour la sainte Vierge. Quant à la question de savoir à quel moment exact la Vierge avait été sanctifiée dès le sein de sa mère, il l'écarta très consciemment. Il affirma que la sanctification avait suivi rapidement l'animation, mais déclara qu'on en ignorait le moment. C'est pour cela qu'il ne posa jamais la question de savoir si la Vierge Marie avait été sanctifiée au moment même de son animation. Plusieurs de ses prédécesseurs et contemporains, comme saint Bonaventure, avaient expressément posé le problème et l'avaient résolu par la négative. Saint Thomas, voulant laisser la question ouverte et ne pas prendre position, évita d'aborder le point critique pour n'avoir pas à donner une solution positive ou négative. Il lui eût été aisé, s'il l'eût voulu, de distinguer dans l'acte de la sanctification de l'âme de Marie, au moment de l'infusion, entre la priorité de nature et la priorité de temps, conformément à une distinction qui lui était familière et qu'il avait employée pour la sanctification des anges et du premier homme. Il crut devoir s'abstenir. S'il eût suivi son inclination personnelle, il eût sans doute conclu à l'affirmative, comme en témoigne sa première déclaration dans le l. I sur les Sentences. Mais le sens théologique supérieur de Thomas d'Aquin ne lui permettait pas d'aller plus loin en présence du silence de la tradition, de la position négative d'un grand nombre de théologiens, et en particulier de l'attitude réservée de l'Église romaine qui ne célébrait pas la fête de la Conception. Saint Thomas s'abstint de jeter le poids de son suffrage dans un sens ou dans l'autre. Sa pensée était celle même exprimée longtemps après par Grégoire XV, dans ses lettres du 4 juillet 1622 : *Spiritus Sanctus nondum tanti mysterii arcanum Ecclesiæ suæ patefecit*. On eut donc tort, à mon avis, de vouloir tirer saint Thomas à soi dans les camps opposés, puisqu'il s'était volontairement abstenu. N. del Prado, *Santo Tomas y la Immaculada*, Vergara, 1909; Fr. Morgott, *La doctrine sur la Vierge Marie ou Mariologie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1881, p. 139 sq.

L'école thomiste suivit dans son ensemble la direction négative. Mais on juge souvent très mal de sa position, parce que, employant la terminologie même de saint Thomas, elle appelle péché originel dans la

sainte Vierge le *debitum culpæ*, en vertu duquel Marie appartient à l'ordre de la rédemption, ce qui est la doctrine même catholique, exposée dans la définition du dogme de l'immaculée conception. En tant que les théologiens thomistes ont nié la sanctification de Marie dans le premier instant de sa conception personnelle, ils ne pouvaient se réclamer de saint Thomas; mais ils se sont réclamés du silence de la tradition ecclésiastique primitive, et de sa position assez négative, depuis que ce problème avait été explicitement soulevé, et c'est leur sens théologique de la tradition qui leur a fait prendre semblable position; ils protestèrent toujours d'ailleurs qu'il appartenait à l'Église romaine de déterminer cette question. Au reste, la violence des polémiques qui éclatèrent à propos de ces matières, entre les thomistes d'une part, et les nominalistes et les scotistes de l'autre, dut son acuité beaucoup plus aux oppositions de tempérament et d'intérêts des combattants qu'à l'objet même de la dispute. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les divers adversaires de l'école thomiste, qui avaient eu à subir des défaites doctrinales multiples, portèrent de préférence leur effort sur ce terrain polémique, où ils pouvaient plus aisément irriter l'opinion publique en donnant à l'attitude des thomistes une apparence odieuse à l'égard de la Vierge Marie.

Le premier éclat se produisit en 1387, à l'université de Paris, à l'occasion de la maîtrise en théologie du dominicain aragonais Jean de Montson. La faculté de théologie, dévoyée dans le nominalisme et le gallicanisme, n'attendait qu'une occasion d'entrer en conflit contre l'école thomiste, boulevard d'une saine doctrine théologique et des droits pontificaux. Elle fit condamner quatorze propositions de Jean de Montson. Celui-ci, et l'ordre après lui, en appelèrent à la curie romaine d'Avignon. Clément VII évoqua l'affaire à son tribunal, le 12 juillet 1391. L'état de trouble où se trouvait alors l'Église, à raison du schisme, fit laisser la cause en suspens. Les dominicains restèrent hors de l'université jusqu'en 1403. Ils y furent réintégrés à condition de ne pas enseigner les propositions condamnées. De là le fait qu'un certain nombre de prêcheurs parisiens se trouvent parmi les défenseurs de l'immaculée conception. *Chart. univ. paris.*, t. III, p. 486; t. IV, p. 56. Le concile de Bâle aborda aussi cette question, et chargea Jean de Torquemada (Turremata) de faire un rapport aux Pères sur ce sujet. Le *Tractatus de veritate conceptionis beatissimæ Virginis* fut présenté au mois de juillet 1437 (Rome, 1547; Oxford et Londres, 1869). C'est un des plus beaux travaux d'érudition du ^{xv}^e siècle. Au temps du ^v^e concile de Latran, Léon X demanda un mémoire sur la même question au maître général de l'ordre, Thomas de Vio Cajétan, qui répondit par un court traité daté de Rome, 1515, conçu avec une grande précision théologique et exécuté avec beaucoup de tact et de modération. *Opuscula*, Venise, 1531.

7. Le ^{xiv}^e et le ^{xv}^e siècle furent témoins des luttes contre les droits de la papauté et de la constitution de l'Église. Les prétentions du pouvoir civil, la connivence des clergés nationaux et l'action néfaste de l'université de Paris et des théologiens nominalistes, jetèrent l'Église romaine dans la situation la plus fâcheuse. Ce furent les doctrines de Thomas d'Aquin qui servirent d'arsenal aux défenseurs des droits de la papauté, et au premier plan se trouva l'ordre des prêcheurs. Ses théologiens défendirent par la plume les droits pontificaux dans de nombreux ouvrages dont quelques-uns sont des plus remarquables.

Au temps de Philippe le Bel, Jean de Paris, subissant plus que de raison l'influence du milieu français, écrivit son *Tractatus de potestate regia et papali*, qui semble avoir inspiré Dante dans sa *Monarchia*. Il est,

semble-t-il, le seul prêcheur qui ait faibli dans la défense des droits pontificaux. C. Cipolla, « *De Monarchia* » di Dante Alighieri e l'opuscolo « *De potestate regia et papali* » di Giovanni da Parigi, Milan, 1892. Au temps de Jean XXII, alors que se firent jour avec éclat les prétentions de l'empire avec Louis de Bavière, les prêcheurs se levèrent en nombre pour défendre la papauté. Tolémée de Lucques composa sa *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, édit. M. Krammer, Hanovre et Leipzig, 1909; M. Grabmann, *Ein Selbstzeugnis Tolomeos von Lucca für seine Autorschaft an der Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, dans *Neues Archiv der Geschichte für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1912, p. 818; Guillaume Pierre de Godin, composa son traité, *De causa immediata ecclesiasticæ potestatis*; Hervé de Nédélec dirigea spécialement contre les erreurs d'un maître parisien, Jean de Pouilly, *Chart. univ. parisi.*, t. II, p. 243, son *De potestate papæ*. Guido Vernani de Rimini écrivit un bref traité *De potestate summi pontificis*, et un autre dirigé spécialement contre la *Monarchia* de Dante (1327) : *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiæ compositæ a Dante Alighieri*, Bologne, 1746.

A la fin du grand schisme, Jean Dominici fut le soutien de Grégoire XII et dirigea sa politique en attendant qu'il déposât au nom de son maître, devant le concile de Constance, le souverain pontificat. Il le défendit également par la plume (Vienne, *Hofbibl.*, lat. 5102); A. Rösler, *Cardinal Johannes Dominici, O. Pr. Ein Reformator Bild aus der Zeit des grossen Schisma*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; P. Mandonnet, *Beiträge zur Geschichte des Kardinals Giovanni Dominici*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1900, p. 388. Au temps du concile de Bâle, la papauté trouva les plus fermes défenseurs de ses droits dans l'action personnelle et les ouvrages de Henri Kalteisen et de Jean de Torquemada contre les idées schismatiques du concile, et contre les prétentions des grecs au concile de Ferrare-Florence dans André de Rhodes et Jean de Montenero. Les écrits de Torquemada sur l'autorité des souverains pontifes et la constitution de l'Eglise dominent la littérature similaire de la fin du moyen âge. M. Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903.

X. ACTIVITÉ THÉOLOGIQUE DE L'ORDRE. — La production littéraire de l'ordre des prêcheurs a été, dans son ensemble, la plus étendue et la plus importante qu'aient fournie les collectivités du moyen âge. Elle commença avec les débuts même de l'ordre des frères prêcheurs. Un chroniqueur, contemporain de ces premières années, écrit : *Isti [predicatores] studio et lectioni sacræ Scripturæ jugiter insistentes, tantum in scribendo libros opus faciebant et eos diligentissime a magistris suis audiebant, ut cum sagittis, et arcu, et omni armatura fortium possent ingredi [lisez : aggredi], et stare pro defensione sanctæ matris Ecclesiæ*. *Monument. Germaniæ hist., Scriptores*, t. XXIII, p. 377. Dans un pamphlet, plein d'arrogance et composé par Jean Peckam contre Robert de Kilwardby, aux environs de 1270, l'irascible franciscain veut bien faire cette concession, en parlant de l'ordre des frères prêcheurs : *illic personæ plures insignes profecerunt in magnum scientiæ præconium, qui et studiis suis membranas plurimas impleverunt*. G. Tocco, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Naples, 1910, p. 235. A plusieurs siècles de distance, François Suarez, S. J., écrivait, de son côté, en jugeant de l'activité théologique des prêcheurs : *Ex eo ordine, tanquam ex equo Trojano, prodierunt strenui propugnatores fidei, adeo ut rari fuerint in republica*

litteraria alicujus nominis viri, in doctrina sacra conspicui, qui dominicanæ familiæ non essent alumni. *De religione*, tr. IX, l. II, c. vi, n. 11.

Il ne peut pas être question, ici, de dresser même une simple liste des écrivains dominicains qui ont traité des sciences ecclésiastiques au moyen âge, ni même d'énumérer les seuls théologiens. On peut voir pour l'histoire des sciences scripturaires ce que nous en avons dit dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Dominicains*. Nous avons déjà signalé, plus haut, les théologiens les plus remarquables qui relèvent de la direction augustinienne, les dissidents thomistes et les polémistes qui ont défendu les doctrines de l'école. Qu'il nous suffise maintenant de présenter quelques observations générales soit sur la direction prise par la littérature thomiste théologique, soit sur quelques œuvres spéciales, demeurées supérieures en leur genre, et qui ont quelquefois le caractère de véritables créations.

1^o *Travaux théologiques*. — Les œuvres théologiques occupent le premier plan dans l'activité littéraire des frères prêcheurs, par leur importance comme par leur nombre. Un grand nombre de théologiens ont composé des commentaires sur le Maître des Sentences, Pierre Lombard, c'est-à-dire sur le texte classique dans les écoles de théologie. A côté des commentaires des Sentences, d'ordinaire œuvres des bacheliers, dans les universités, prennent place les questions disputées et les questions quodlibétiques, qui sont toujours des travaux de maîtres. Les sommes théologiques exposent la matière théologique d'après un plan plus complet et mieux ordonné que celui de Pierre Lombard, et surtout avec des principes et des solutions philosophiques fermes qui faisaient défaut dans le livre des Sentences. Des manuels de théologie, et plus spécialement des sommes du sacrement de pénitence, à l'usage des confesseurs, ont aussi été composés en grand nombre.

Les plus anciens commentaires dominicains sur les Sentences sont ceux de Roland de Crémone, de Hugues de Saint-Cher, de Robert Fitsacre, de Robert de Kilwardby et d'Albert le Grand. La série commence avec l'année 1230, sinon plus tôt, et les derniers sont antérieurs au milieu du XIII^e siècle. *Siger de Brabant*, t. I, p. 53. La *Tabula scriptorum ordinis prædicatorum*, close en 1311, bien qu'incomplète, indique un bon nombre de ces commentaires sur les Sentences. *Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte*, t. II, p. 226.

La Somme théologique de saint Thomas (1265-1273) est restée le chef-d'œuvre de la théologie. A. Portmann, *Das System der theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin*, Lucerne, 1885; J. Berthier, *L'étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Paris [1905]. Celle d'Albert le Grand, monumentale, mais diffuse, est demeurée inachevée. La *Summa de bono* d'Ulrich de Strasbourg († 1277), un disciple d'Albert, est encore inédite, mais est du plus haut intérêt pour l'histoire de la pensée au XIII^e siècle. M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strasbourg*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXIX (1905), p. 82. La Somme de théologie de saint Antonin, évêque de Florence, jouit d'un grand crédit auprès des moralistes et des économistes. C. Ilgner, *Die Volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonius von Florenz*, Paderborn, 1904.

Le *Compendium theologicæ veritatis* de Hugues Ripelin de Strasbourg († 1268) est le manuel le plus répandu et le plus parfait du moyen âge. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, p. 86. Le premier manuel des confesseurs est dû à Paul de Hongrie et fut composé pour les frères de Saint-Nicolas de Bologne (1220). Il est édité sans attribution d'auteur dans la *Bibliotheca Casinensis*, t. IV (1880), p. 191; et avec

une fausse attribution dans Duellius, *Miscellanea*, I. I, Augsbourg, 1723, p. 59. La *Summa de pœnitentia* de saint Raymond de Peñafor, composée en 1235, est restée classique au moyen âge, et est un des ouvrages dont les manuscrits ont été le plus multipliés. La *Summa confessorum* de Jean de Fribourg († 1314) est, au dire de F. von Schulte, le produit le plus parfait de ce genre de littérature. Le Pisan Barthélemy de San Concordio († 1343) nous a laissé une *Summa casuum*, composée en 1338, dans laquelle la matière est disposée par ordre alphabétique, et elle jouit d'un grand succès aux XIV^e et XV^e siècles. Les manuels pour les confesseurs de Jean Nieder († 1459), de saint Antonin († 1459), de Jérôme Savonarole († 1498), ont eu de leur temps un notable crédit. *Scriptores ord. præd.*, t. I, *passim*; H. Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1906, *passim*; F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, Stuttgart, t. II (1877), p. 410 sq.; J. Dietterle, *Die Summa confessorum von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIV (1903)-XXVIII (1907); J. Göttler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakramentes*, Fribourg-en-Brisgau, 1904.

2° *Travaux apologetiques*. — Les prêcheurs, nés au milieu de l'hérésie albigeoise et spécialement établis pour la défense de la foi, consacrent leurs efforts littéraires à atteindre toutes les catégories de dissidents à l'égard de l'Église catholique. Ils produisirent, et de beaucoup, les œuvres les plus puissantes dans le domaine de l'apologetique. La *Summa adversus catharos et valdenses*, Rome, 1743, de Moneta de Crémone, en cours de composition en 1244, est l'ouvrage le plus complet et le plus solide qu'ait élaboré le moyen âge contre les cathares et les vaudois. La Somme contre les gentils de saint Thomas d'Aquin est une des plus fortes créations du maître. C'est la défense de la foi en face de la philosophie non chrétienne, surtout de la philosophie arabe. Raymond Martin, dans son *Pugio fidei*, en cours de composition en 1278, Paris, 1642, 1651; Leipzig, 1687, s'est spécialement mesuré avec le judaïsme. Cet ouvrage, basé en grande partie sur la littérature rabbinique originale, est le monument d'orientalisme le plus considérable du moyen âge. A. Neubauer, *Jewish controversy and the Pugio fidei*, dans *The expositor*, 1888, p. 81; J. Loeb, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au moyen âge en France et en Espagne*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XVII, p. 136. Le Florentin Ricoldo de Monte-Croce, missionnaire en Orient († 1320), a composé son *Propugnaculum fidei*, spécialement contre le Coran. C'est un des rares ouvrages médiévaux latins composés directement sur la littérature arabe. Demetrius Cydonius traduisit le *Propugnaculum* en grec au XIV^e siècle, et Luther en allemand au XVI^e. Mandonnet, *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, dans la *Revue biblique*, t. I (1893), p. 44; Grabmann, *Die Missionseide bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. I (1911), p. 137. Giovanni Dominici a composé (1405), sous le titre de *Lucula noctis*, un ouvrage en forme contre les dangers de l'humanisme dans l'éducation de la jeunesse chrétienne. C'est le seul grand ouvrage écrit contre les déviations religieuses et morale de la Renaissance. B. Johannis Dominici cardinalis S. Sixti *Lucula noctis*, édit. R. Coulon, Paris, 1908. Le *Triumphum crucis* de Jérôme Savonarole († 1398) est une apologetique des plus remarquables par son fond comme par son allure toute moderne. A. Décisier, *L'apologetique de Savonarole*, dans les *Études*, t. CXXIV (1910), p. 483.

3° *Travaux pragmatiques*. — En dehors des ouvrages scripturaires, philosophiques et théologiques, les prêcheurs ont fourni une production littéraire considérable, en vue de faire face aux besoins de toutes les classes sociales, et que nous appellerons littérature pragmatique, ou pratique, pour pouvoir simplifier notre exposé.

Les prêcheurs ont composé, pour l'utilité des clercs, des traités théoriques de prédication, des modèles ou matières de sermons et des collections de discours. On rencontre, parmi les plus anciennes de ces productions, les *Distinctiones* et le *Dictionarius pauperum* de Nicolas de Biard († 1261), le *Tractatus de diversis materiis prædicabilibus* d'Étienne de Bourbon († 1261), le *De eruditione prædicatorum* de Humbert de Romans († 1277), les *Distinctiones* de Nicolas de Goran († 1295) et de Maurice d'Angleterre († vers 1300), etc. *Script. ord. præd.*, t. II, p. 968, 970; Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886; T. E. Crane, *The « exempla » or illustrative stories from the « Sermones vulgares » of Jacques de Vitry*, Londres, 1890.

Les prêcheurs ont frayé la voie dans la composition des grandes collections de vies de saints ou égendiers visant à la fois l'utilité des clercs et l'éducation des fidèles. Barthélemy de Trente a rédigé son *Liber epilogorum in gesta sanctorum* en 1240. Roderic de Cerrate a composé, après le milieu du XIII^e siècle, une collection de *Vitæ sanctorum*, Madrid, Université, cod. 146. L'*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, composée en 1243, d'après le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, est l'œuvre de Jean Mailly. La *Legenda sanctorum* de Jacques de Voragine, universellement connue sous le nom de *Légende dorée*, a été rédigée vers 1260. « Le succès du livre, écrit le P. Poncelet, hollandiste, fut prodigieux; il dépasse de loin celui de toutes les autres compilations analogues. » Il fut d'ailleurs traduit de bonne heure dans toutes les langues vulgaires de l'Europe. Le *Speculum sanctorale* de Bernard Guidonis est un travail de caractère beaucoup plus scientifique, dont les trois premières parties furent achevées en 1324, et la quatrième en 1329. Pierre Calo († 1348) entreprit, vers le même temps, sous le titre de *Legendæ sanctorum*, une « immense compilation », cherchant à être plus complet que ses devanciers. A. Poncelet, *Le légendier de Pierre Calo*, dans *Analecta bollandiana*, t. XXXIX (1910), p. 5-116.

La littérature catéchétique est aussi abordée de bonne heure par les prêcheurs. Raymond Martin rédige, en 1256-1257, son *Explanatio symboli ad institutionem fidelium*. *Revue des bibliothèques*, t. VI (1896), p. 32; J. M. March, *La « Explanatio symboli » obra inédita de Ramon Martí, autor del Pugio fidei*, dans *Amari des Institut d'Etudis Catalans*, 1908, et Barcelone, 1910. Saint Thomas a écrit quatre petits traités qui représentent la matière d'un catéchisme, tel qu'on le comprenait au moyen âge : *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis*; *Expositio symboli apostolorum*; *De decem præceptis et lege amoris*; *Expositio orationis dominice*. A. Portmann et X. Kunz, *Katechismus des hl. Thomas von Aquin*, Lucerne, 1900. Laurent d'Orléans a composé, en 1277, à la demande de Philippe le Hardi, dont il était le confesseur, un véritable catéchisme en langue vulgaire, connu sous le nom de *Somme le Roi*. Mandonnet, *Laurent d'Orléans l'auteur de la Somme le Roi*, dans la *Revue des langues romanes*, 1913, p. 20. Voir t. II, col. 1900. Au commencement du XIV^e siècle, Bernard Guidonis composa un abrégé de la doctrine chrétienne, qu'il remania plus tard, devenu évêque de Lodève (1324-† 1331), en une sorte de catéchisme à l'usage de ses curés pour l'instruction des fidèles. *Notices et extraits de la Biblio-*

thèque nationale, Paris, 1879, t. xxvii b, p. 362; C. Douais, *Un nouvel écrit de Bernard Gui. Le synodal de Lodève*, Paris, 1894, p. vii. Le *Discipulus* (1418) de Jean Hérolt jouit de son temps d'un notable crédit. N. Paulus, *Johann Herolt und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Volksunterrichts am Ausgang des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. xxvi (1907), p. 417.

Les prêcheurs mirent aussi la main à des œuvres de pédagogie. Guillaume de Tournai écrivit un petit traité *De modo docendi pueros* (Paris, Bibl. nat., lat. 16435), que le chapitre général de 1265 recommanda, ainsi que la prédication et la confession pour les enfants des écoles. *Acta cap. gen.*, t. i, p. 125; *Scriptores ord. præd.*, t. i, p. 349. Vincent de Beauvais a particulièrement écrit pour l'éducation des princes. Il composa d'abord (1250-1252) son *De eruditione filiorum regum*, Bâle, 1481, puis le *De eruditione principum*, publié parmi les œuvres de saint Thomas, à qui on l'a attribué à tort, ainsi qu'à Guillaume Perrault; enfin (vers 1260), le *Tractatus de morali principis institutione*, qui est un ouvrage d'ensemble demeuré inédit. *Script. ord. præd.*, t. i, p. 239; R. Friedrich, *Vincenzius von Beauvais als Pädagog nach seiner Schrift De eruditione filiorum regum*, Leipzig, 1883. Aux premières années du xv^e siècle, Giovanni Dominici composa un ouvrage très estimé sur le gouvernement de la famille : *Regola del governo di cura familiare*, édit. D. Salvi, Florence, 1860. Saint Antonin de Florence est l'auteur d'une *Regola a ben vivere*, édit. Palermo, Florence, 1858.

Enfin, les prêcheurs composèrent des écrits pour le gouvernement de l'Église et des États. On connaît le traité de saint Thomas *De rege et regno*, destiné au roi de Chypre (achevé par Ptolémée de Lucques) et le *De regimine subditorum*, rédigé sur la demande de la comtesse de Flandre. Humbert de Romans a composé sur la demande de Grégoire X un traité sur les matières qui devaient être examinées au II^e concile général de Lyon (1274). Cette œuvre témoigne chez celui qui en est l'auteur d'une connaissance exceptionnelle de la situation de la chrétienté entière. Cet écrit est publié, sans aucune attribution, dans *Concilia omnia*, Cologne, t. ii (1551), p. 967, et reproduit de même dans E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expectandarum*, Londres, 1690, p. 185; en abrégé, avec attribution, dans Martène, *Amplissima collectio*, t. vii, p. 174. Jérôme Savonarole rédigea en 1493, sur la demande du gouvernement florentin, ses *Trattati circa il regimento e governo della città di Firenze*, édit. Audin de Rians, Florence, 1847, dans lesquels il témoigne d'un sens politique supérieur. Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. i; H. Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, t. ii (1906); U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Bio-bibliographie, Paris, 1905.

II. PÉRIODE MODERNE. — I. RENAISSANCE THOMISTE. — Le xiv^e et le xv^e siècle marquent, d'après l'opinion courante, une décadence intellectuelle en philosophie et en théologie. L'école thomiste et l'ordre des prêcheurs ne purent se soustraire aux conditions générales du milieu historique qu'ils traversaient. Ils subirent un fléchissement dans la quantité et la qualité des productions théologiques. Cependant, l'ordre possède encore au xv^e siècle une vitalité doctrinale notable. C'est à ce moment que les prêcheurs produisent des hommes comme Jean Capréolus, saint Antonin de Florence et Jean de Torquemada, dont les œuvres sont des plus remarquables. Dès la fin du xv^e siècle, la vie doctrinale reprend chez les prêcheurs une vigueur nouvelle qui se manifeste dans tout son éclat au xvi^e siècle et se continue, avec une remarquable intensité encore, pendant les deux siècles suivants.

Les causes de ce renouveau sont multiples. Les uns tiennent à l'état général de la civilisation de l'Europe à cette époque et nous toucherons la plus immédiate dans le paragraphe suivant, en signalant l'action de l'humanisme sur la théologie dominicaine. D'autres causes sont plus spéciales et nous devons les signaler.

À la fin du xv^e siècle, les universités sont établies ou achèvent de s'établir partout en Europe. À cette époque l'ordre des prêcheurs est associé partout à la vie universitaire. Ses écoles sont incorporées aux facultés de théologie et l'enseignement doit faire face aux exigences de ces milieux qui renaissent eux-mêmes à une vie nouvelle. C'est ainsi que le chapitre général de 1551 désigne vingt-sept couvents universitaires où ses étudiants peuvent prendre les grades de maîtres en théologie. *Acta capit. gener.*, t. iv, p. 324. L'ordre des prêcheurs possède alors, un peu partout, des maîtres distingués; mais aucune université n'allait fournir une suite de maîtres comparable à celle de Salamanque qui atteint au xvi^e siècle son âge d'or. La première chaire de théologie, bien que conquise par voie de concours, fut occupée, à peu près sans interruption, par des dominicains pendant plus de deux siècles. Elle posséda, au xvi^e siècle, une suite de titulaires de tout premier ordre. Il suffit de nommer : François de Victoria, Melchior Cano, Dominique Soto, Barthélemy de Médina et Dominique Bañez. P. Getino, *Historia de un convento*, Vergara, 1904; *Vida y procesos del maestro Fr. Luis de Leon*, Salamanque, 1907; F. Ehrle, *Die Vaticanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des 16 Jahrhunderts*, dans *Der Katholik*, t. lxxiv (1884) et t. lxxv (1885). Non contents d'occuper une place honorable dans les universités d'Europe, les prêcheurs en fondèrent eux-mêmes plusieurs dans les nouveaux pays qu'ils évangélisèrent : Saint-Domingue, en 1538, *Bull. ord. præd.*, t. iv, p. 571; Santa-Fé de Bogota, en 1612, t. v, p. 690; Manille, en 1645, t. vi, p. 154; Quito, en 1681, *ibid.*, p. 359; La Havane, en 1721. *Ibid.*, p. 523.

D'autres fondations d'un autre ordre exercèrent une action profonde sur la vie doctrinale de l'ordre pendant la période moderne. Ce fut la création de grands collèges d'études pour la formation du personnel enseignant de l'ordre. Ces instituts supérieurs furent dus d'ordinaire à la munificence de religieux arrivés à de hautes dignités. Largement rentés et régis par une législation spéciale en vue de leur destination, ils possédèrent une grande stabilité et formèrent un grand nombre d'hommes de valeur qui fournirent des carrières universitaires. Les deux plus célèbres de ces établissements furent, en Espagne, celui de Saint-Grégoire de Valladolid, établi en 1488, par Alonso de Burgos, conseiller et confesseur des rois de Castille, *Bull. ord. præd.*, t. iv, p. 38; Arriaga, *Historia del colegio de S. Gregorio de Valladolid*, ms. Valladolid, *Archivo de la Deputation provincial*, et Rome, *Archives générales de l'ordre*; celui de Saint-Thomas de Séville établi sur le modèle du précédent, en 1515, par l'archevêque dominicain Diego de Déza. *Historia del colegio mayor de Sto Tomás de Sevilla*, Séville, 1890.

Avec ce régime d'institutions scolaires, une transformation dans la méthode d'enseignement donne une nouvelle activité à l'école thomiste, nous voulons dire la substitution du texte de la Somme théologique à celui du Maître des Sentences. Cette modification s'opéra lentement et elle est due à l'ordre même des prêcheurs. Depuis 1480, les professeurs dominicains de l'université de Pavie sont nommés avec cette clause : *qui legat opera beati Thomæ de Aquino. Memoria e documenti per la storia dell' università di Pavia*, Pavie, 1878, p. 189. Dans ses ordonnances du 14 février 1483 pour le *studium* général de Cologne, le

maître général de l'ordre, Salvo Cassetta, ordonne : *quod indefectibiliter, semel in die non celebri, universaliter regens vel aliquis magistrorum loco ejus, nisi infirmitas vel alia rationabilis causa obstitit, legat in partibus sancti Thomæ. Analecta ordinis prædicatorum*, t. III (1895), p. 377. Gaspar Grünwald de Colmar, le professeur dominicain de théologie à l'université de Fribourg-en-Brigau, eut affaire avec le sénat universitaire parce qu'il lisait la Somme de saint Thomas au lieu de la Bible. H. Schreiber, *Geschichte des Albert Ludwigs-Universität zu Freiburg im Brigau*, Fribourg-en-Brigau, 1857, t. I, p. 131. Pierre Crockaert de Bruxelles, au début du xvi^e siècle, interprète la Somme à l'université de Paris. *Script. ord. præd.*, t. II, p. 29. Le chapitre général de Valladolid, en 1523, confirmait en loi l'usage pour le couvent de Paris : *ut (magistri et baccalaurei) ad minus tres lectiones quotidie de sancto Thoma, in scola suo nomini sacra, legantur. Acta cap. gener.*, t. IV, p. 186. Jean Dietenberger, régent du couvent de Trèves, commence d'interpréter le 17 janvier 1518, la I^a II^e. H. Wedewer, *Johannes Dietenberger*, Fribourg-en-Brigau, 1888, p. 35; François de Victoria, le disciple de Pierre de Bruxelles, commenta la Somme théologique pendant son enseignement à l'université de Salamanque (1526-1546). *La ciencia tomista*, Madrid, t. III (1912), p. 29. D'autres universités suivirent le mouvement : Rostock, en 1520, O. Krabbe, *Die Universität Rostock*, Rostock, 1854, p. 321, Cologne, en 1570; F. G. von Bianco, *Die alte Universität Köln*, Cologne, 1856, *Anlagen*, p. 335; Ingolstadt, en 1575; C. Prantl, *Geschichte der Ludwig Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landtschul, München*, 1872, t. II, p. 295; Louvain, en 1596, R. Martin, *L'introduction officielle de la « Somme théologique » dans l'ancienne université de Louvain*, dans la *Revue thomiste*, t. XVIII (1910), p. 230). Enfin, nous citerons les ordonnances du chapitre général de Salamanque, en 1551, parce qu'il nous présente en raccourci l'esprit de l'autorité de l'ordre dans les matières de l'enseignement et qu'il établit le texte de la Somme de saint Thomas pour toutes les écoles de l'ordre : *Ordinamus ut non solum in sacra theologia, sed etiam in philosophia, ab omnibus lectoribus legatur, declaratur et defendatur semper doctrina sancti Thomæ, sicut mandatum est a patribus nostris in pluribus capitulis generalibus; ita ut in summis legatur ab omnibus Petrus Hispanus, et bene intelligatur, rejectis sophisticis argutiis; in logica, textus Aristotelis, et in philosophia similiter, cum integro commento sancti Thomæ, relictis inutilibus et sophisticis argumentis. In sacra theologia, item declaratur totus articulus, scilicet sancti Thomæ, et ex ipsomet sancto Thoma elucidetur, et difficultatibus respondentur, ut habetur apud Capreolum et Cajetanum, relictis propriis phantasiis et scartafacciis, a quorum scribendorum obligatione omnes et singulos scholares absolvimus, nolentes eos ad id posse a quoquam, magistro generali inferiore, de cætero obligari. Acta cap. gen.*, t. III, p. 316.

La conséquence de l'introduction de la Somme théologique de saint Thomas comme livre de texte fut l'apparition de la longue lignée des commentateurs de la Somme. Les premiers commentaires de la Somme théologique sont ceux de Thomas de Vio Cajétan, composés de 1507 à 1522, considérés comme l'interprète classique de saint Thomas; ceux de Conrad Köllin, sur la I^a II^e, Cologne, 1512; ceux de François de Victoria, demeurés manuscrits († 1546); ceux de Barthélemy de Médina, sur la I^a II^e, Salamanque, 1577, et la III^a, Salamanque, 1578; ceux de Dominique Bañez sur la I^a, Salamanque, 1584-1588, la II^a II^e, 1584-1594, et la III^a, demeuré en manuscrit. Les commentaires de François Silvestri de Ferrare sur la Somme contre les gentils jouissent d'une grande

autorité, Venise, 1534. *Script. ord. præd.*, t. II; Hurter, *Nomenclator*, t. II-III.

II. L'HUMANISME ET LA THÉOLOGIE THOMISTE. — La décadence théologique du xiv^e et du xv^e siècle fut l'œuvre des écoles dissidentes du thomisme, surtout du nominalisme. Les commentaires de Gabriel Biel sur les Sentences peuvent donner une idée de l'état de poussière où était tombé l'enseignement théologique au début du xvi^e siècle. Gardée contre les dangers de la décadence par l'étude constante des œuvres de saint Thomas, son école ne se perdit ni dans les subtilités, ni dans les doctrines aventureuses. Thomas de Vio Cajétan, dont l'œuvre philosophique et théologique est de tout premier ordre, en est encore à la méthode d'exposition médiévale. Sans doute il est un théologien de transition par son originalité et son indépendance personnelle; mais sa méthode comme sa langue sont encore médiévales, et c'est à cela, après son incomparable talent, qu'il doit sa supériorité, même sur les plus grands thomistes de l'ère nouvelle.

Une collectivité, comme celle des prêcheurs, vouée par vocation à la vie doctrinale, ne pouvait se soustraire entièrement au grand mouvement littéraire humaniste de la fin du xv^e et du commencement du xvi^e siècle. Si les prêcheurs luttèrent contre les imprudences et les audaces de l'humanisme, spécialement contre Reuchlin et Érasme, ils n'en subirent pas moins l'action de la Renaissance dans le domaine des lettres et des arts. Ils fournirent même à ce double mouvement des contributions très remarquées, soit avec des lettrés à la façon de François Colonna, l'auteur du célèbre Songe de Poliphile (1499), et de Matthieu Bandelio, un des novellistes italiens les plus connus du xvi^e siècle; soit avec des artistes comme fra Bartolomeo, Guillaume de Marcillat et fra Carnavale. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est l'action que l'humanisme exerça sur les théologiens dominicains.

Ce furent les prêcheurs espagnols qui entrèrent le plus rapidement et le plus généralement dans le mouvement d'humanisation de la théologie. Cette révolution fut l'œuvre de François de Victoria. Éduqué à l'université de Paris, où il eut pour maître Pierre de Bruxelles, Victoria porta en Espagne un programme de rénovation théologique qu'il exécuta pendant les vingt années d'enseignement pendant lesquelles il occupa la première chaire de théologie de l'université de Salamanque (1526-1546). Nouveau Socrate, Victoria, dans son enseignement, ne donna d'autre fruit que celui que sa parole exerça sur un nombre considérable d'auditeurs. Quelques-uns de ses disciples ont publié des fragments de ses leçons dont plusieurs, comme celles sur le droit des gens, sont une véritable création. Mais il subsiste de nombreux manuscrits de ses cours, relevés par ses auditeurs, et dont une édition est en projet. Victoria fut véritablement le précepteur de l'Espagne théologique, et ses contemporains l'ont comblé des plus rares éloges. Victoria a abandonné la méthode serrée et courte des anciens thomistes pour y substituer une méthode d'exposition littéraire, d'une langue sobre et riche, embellie par l'érudition ecclésiastique et d'où sont écartés non seulement les problèmes subtils, et les questions oiseuses, mais aussi, semble-t-il, une bonne part de la métaphysique. Des disciples que forma Victoria, nul n'est plus authentique que Melchior Cano († 1560), le célèbre créateur de la méthode théologique avec son traité général *De locis theologicis*, édition posthume, Salamanque, 1563. En dehors du talent et de l'originalité de pensée dont témoigne cette œuvre, elle est tributaire du plus authentique humanisme par la pureté et la beauté de la langue. Cano y égale les plus grands latinistes de la Renaissance; et c'est ainsi que, par une étrange coïncidence, un théologien se trouve avoir clos le mou-

vement déjà disparu de l'humanisme du xvi^e siècle. Dominique Soto († 1560), dont la formation première était parisienne, se tient à égale distance du goût humaniste et de la forme médiévale. Les deux disciples de Cano, Barthélemy de Medina († 1581) et Dominique Bañez († 1604), écrivent en une belle langue théologique, mais tiennent plus de l'humanisme, surtout le premier, par l'ampleur et le développement de la matière qu'ils traitent et les préoccupations d'érudition, que par la recherche littéraire. Chez Bañez d'ailleurs le retour à la grande tradition thomiste, préoccupée avant tout du fond et des hauts problèmes, est déjà pleinement effectué. Getino, *Historia de un convento*, Vergara, 1904; *El maestro Fray Francisco de Vitoria, dans La ciencia thomista*, t. I (1910)-III (1913); Q. Albertini, *L'œuvre de Francisco de Vitoria et la doctrine canonique du droit de guerre*, Paris, 1903; F. Caballero, *Vida de Melchor Cano*, Madrid, 1871; A. Viel, *Dominique Soto, dans la Revue thomiste*, t. XII (1904)-XIV (1906); P. Duhem, *Dominique Soto et la scolastique parisienne*, dans le *Bulletin hispanique*, t. XII (1910)-XIV (1913); P. Alvarez, *Santa Teresa y el P. Bañez*, Madrid, 1882.

En Italie, les théologiens dominicains subirent moins fortement qu'en Espagne l'action de l'humanisme. Deux théologiens cependant sont à signaler, Chrysostome Javelli († 1538) et Ambroise Catharin († 1553), moins pour leurs tendances littéraires que pour leurs tendances doctrinales. C'est à l'humanisme qu'ils doivent, le premier, son goût pour les sciences morales et politiques, *Opera omnia*, Venise, 1577, et, le second, ses qualités de polémique, et l'un et l'autre, des innovations doctrinales sur la prédestination et la grâce qui procèdent des humanistes ecclésiastiques du temps et dont nous parlerons plus avant. J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553)*, Munster,

L'humanisme parut rendre quelques services à la théologie en lui donnant une langue plus élégante et plus abordable, en enrichissant ses exposés de développements d'érudition et d'histoire. En réalité, il lui a incomparablement plus nuï qu'il ne lui a été utile. Il a détruit l'esprit scientifique et philosophique du moyen âge, en supprimant ou en remplaçant arbitrairement la synthèse métaphysique qu'avait réalisée le génie de saint Thomas. Il a dissimulé sa pauvreté et sa nudité de fond sous des accumulations de matériaux étrangers à la science elle-même et sous des amplifications d'exposition qui lassent et égarent le lecteur sans éclairer et convaincre son esprit. L'humanisme a pu, en apparence, vivifier la théologie; il a, en réalité, été l'obstacle qui a arrêté jusqu'à nos jours la restauration de la philosophie et de la théologie chrétiennes. Nous sommes encore, trop souvent, sous le régime de la démonstration par les lieux communs de la rhétorique, au lieu de céder à l'empire de la raison et de l'expérience. *Revue thomiste*, 1902, p. 604.

Encore que les théologiens de l'ordre des frères prêcheurs aient sacrifié plus ou moins au goût du temps pendant le xvi^e siècle, ils se sont néanmoins tenus, d'ordinaire, dans de justes limites. Le seul reproche que l'on puisse faire à quelques-uns d'entre eux, même au xvii^e siècle, c'est, comme tant d'autres, d'être tombés dans une diffusion qui les rejetait, comme méthode, aux antipodes des habitudes pédagogiques de saint Thomas. Du moins restèrent-ils fidèles, presque dans leur totalité, aux idées et aux doctrines du fondateur de leur école.

Deux théologiens célèbres, cependant, donnèrent naissance à des courants doctrinaux dont l'action devait se faire sentir fortement, pendant les siècles suivants, dans le domaine de la théologie. Nous voulons dire Ambroise Catharin avec ses théories sur la prédestination et la grâce, et Barthélemy de Medina

avec l'invention du probabilisme. Ces deux doctrines, entièrement hétérogènes à la doctrine thomiste sont issues d'un état d'esprit humaniste : le manque de compréhension philosophique et la tendance à une simplification excessive des problèmes ardu du dogme et de la morale thomiste. On admirera en tout cas la richesse doctrinale de l'arbre thomiste, en voyant s'en détacher du pied ces deux pousses sauvages, que des mains étrangères à l'ordre des prêcheurs ont adoptées et cultivées avec des soins pour le moins excessifs. Après avoir donné à l'Église, au moyen âge, sa plus grande école de théologie, l'ordre des prêcheurs donna aux temps modernes les deux grands chefs de file de la théologie humaniste. Nous les retrouverons plus loin.

III. LES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE PROTESTANTISME.

— Lorsque la révolution religieuse du commencement du xvi^e siècle éclata en Allemagne et jeta dans l'Église entière un profond désarroi, les prêcheurs, à raison de leur vocation doctrinale, comme de la place qu'ils occupaient dans le haut enseignement et l'administration ecclésiastique, se trouvèrent aux premiers rangs pour essayer l'assaut des assaillants et défendre la citadelle de l'Église.

Le célèbre prédicateur d'indulgences Jean Tetzel eut à subir les premières attaques de Luther dès 1517. Il défendit correctement la doctrine traditionnelle catholique, et la critique historique l'a lavé des calomnies dont Luther chercha à souiller sa mémoire. N. Paulus, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mayence, 1899; *Zur Biographie Tetzel's*, dans *Der Katholik*, 1901, t. I; Mandonnet, *Jean Tetzel et sa prédication des indulgences*, dans la *Revue thomiste*, 1899, p. 481. Ce fut le cardinal Cajétan, ancien général de l'ordre, qui eut à traiter, comme légat pontifical, avec Luther lors de la diète d'Augsbourg (octobre 1518). Le cardinal, habitué à manier les hommes, procéda avec Luther avec beaucoup de mansuétude, mais ne put rien obtenir d'un homme déjà obstiné dans sa révolte. L'affaire de Luther suivit son cours à la curie romaine et Cajétan et divers théologiens dominicains durent y prendre une part importante. Voir t. II, col. 1317; P. Kalkoff, *Forschungen zu Luthers römischem Prozess*, Rome, 1905; *Zu Luthers römischem Prozess*, Gotha, 1912.

Mais ce fut surtout par leur activité littéraire que les prêcheurs firent face à Luther et à ses adhérents qui inondaient l'Allemagne et le monde de livres écrits. Un des savants les plus versés dans l'histoire des troubles religieux du xvi^e siècle, N. Paulus, a résumé en ces mots le rôle des frères prêcheurs en Allemagne dans leur résistance au protestantisme : « On est en droit de dire que, dans la lutte difficile que l'Église catholique eut à soutenir en Allemagne, au xvi^e siècle, aucune autre société religieuse n'a fourni de si nombreux et si bons écrivains que l'ordre de saint Dominique, » p. VI. Les frères prêcheurs, d'ailleurs, ne limitèrent pas leur activité littéraire contre la réformation dans les seuls pays germaniques. L'effort fut général et prolongé, et l'autorité supérieure de l'ordre, dans les premiers chapitres, tenus après la révolte de Luther, presse avec véhémence les religieux de lutter par tous les moyens contre l'hérésie, et même, s'il le faut, de subir la mort. *Acta cap. gen.*, t. IV, p. 186, 200. Les maîtres généraux ajoutaient par leurs lettres le poids de leur autorité à celle des chapitres. C'est ainsi que Garcia de Loaysa, dans sa lettre circulaire de 1523, exhorte spécialement les frères à l'étude des sciences sacrées, à raison des besoins spéciaux de l'Église en face de l'hérésie : *Quod si aliquo unquam christiano populo fuit commodum et salutare, nunc est maxime necessarium, cum vineam Domini trulentius aper exterminet, et singularis ferus flagitiosis et per-*

versis dogmatibus Christi fidem depascatur; pro qua tuenda majores olim nostri scribendo atque prædicando, vitas, corpora, animasque posuere. Acta cap. gen., t. iv, p. 180.

Les prêcheurs qui entrèrent en lutte contre Luther par la plume pendant les premières années des troubles luthériens (1518-1521) ont fourni la principale part de la polémique catholique, et ils ont droit, semble-t-il, à ce qu'on écrive ici leurs noms : Jean Tetzel, Silvestre Prierias, Isidore de Isolani, Thomas Radini-Tedeschi, Ambroise Catharin, Thomas de Vio, Cyprien Benet, Jacques Hochstraten, Eustache de Zichenis.

Les prêcheurs allemands fournirent, comme de juste, le premier et le principal effort contre Luther et la révolution protestante. N. Paulus, qui s'est fait l'historien de ceux qui furent le plus en évidence, leur a consacré trente-trois monographies. Tous ont lutté par la parole et l'action, et aussi, pour la plupart, par la plume. Nous rencontrons parmi les principaux polémistes Jean Mensing, Pierre Sylvius, Matthieu Sittard, Jean Dietenberger, Ambroise Pelargus, Michel Vehe, Jean Fabri de Heilbronn, Barthélemy Kleindienst.

Les prêcheurs italiens se rencontrèrent aussi les premiers et les plus nombreux pour faire face à Luther et à ses adeptes. Le récent historien des adversaires littéraires italiens de Luther, F. Lauchert, écrit : « Entre les différents ordres religieux, les dominicains, en Italie comme en Allemagne, occupent, par leur nombre, la place principale, » p. 1-2. Ceux qui furent les plus actifs, et qui jouissent d'une particulière réputation, sont Silvestre Prierias, Ambroise Catharin et Thomas Cajétan. N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Fribourg-en-Brigau, 1903; F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-Brigau, 1912; H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, Louvain, 1911; J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553)*, Munster, 1910.

Les prêcheurs qui se montrèrent les vaillants défenseurs de l'Église en face du protestantisme eurent à souffrir de suspicions peu ou point justifiées dans la personne de quelques-uns des nombreux prélats qui occupaient des charges épiscopales. Le danger était tel dans l'Église que les moindres soupçons créaient les plus graves embarras aux chefs des diocèses. C'est ainsi qu'en 1548 Jacques Nachianti, évêque de Chioggia, fut menacé d'un procès en cour de Rome, dont il sortit d'ailleurs parfaitement indemne. G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Paderborn, p. 160. Gilles Foscarari, évêque de Modène, fut impliqué, en 1558, dans le procès du cardinal Morone, mais il fut pleinement réhabilité, en 1560, par le cardinal Alexandrin, inquisiteur général, et Foscarari comme Nachianti parut avec honneur au concile de Trente. *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 185. La cause du célèbre Barthélemy de Carranza, archevêque de Tolède et primat d'Espagne, fut motivée par la publication de son catéchisme en langue vulgaire, Anvers, 1558. Son long procès, commencé en Espagne et achevé à Rome, fit éclater la sainteté de sa vie sans porter atteinte à l'intégrité de sa foi. *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 236; *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1844, t. V; Menedez Pelayo, *Los heterodoxos Españoles*, Madrid, 1880, t. II, p. 359; B. Martin Minguez, *Vindicacion del Sr. D. Bartolomé Carranza de Miranda, arzobispo de Toledo*, Madrid, 1902; J. Cuervo, *Carranza y el Dr. Navarro*, dans *Revista Ibero-Americana*, t. III (1902), p. 601; t. IV (1902), p. 50, et *La ciencia tomista*, t. VI (1913), p. 369.

Les prêcheurs payèrent d'ailleurs de leurs biens et de leurs personnes, dans tous les pays où sévit le fléau des guerres de religion, engendré par le protestantisme. Un nombre considérable de couvents furent pillés et ruinés, leurs habitants maltraités, et un assez grand nombre de religieux mis à mort. L'un d'entre eux, Jean de Gorcum, a été canonisé. Les religieuses dominicaines d'Allemagne, en présence des séductions et des violences de la réformation, se montrèrent particulièrement héroïques. A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. V; K. Hothenhänsler, *Standhaftigkeit der altwürttembergischen Klosterfrauen im Reformations-Zeitalter*, Stuttgart, 1884.

IV. LA THÉOLOGIE HUMANISTE ET LE CATHARINISME. — Quelques théologiens dissidents de l'ordre des frères prêcheurs allaient, au XVI^e siècle, comme Durand de Saint-Pourçain, au XIV^e siècle, créer des courants théologiques nouveaux. L'un d'entre eux fut Ambroise Catharin Politi. Les nouvelles doctrines sur la prédestination et la grâce, que cet écrivain mit en circulation, avaient des antécédents chez les théologiens humanistes du XVI^e siècle; mais aucun d'eux ne les exposa d'une façon aussi systématique ni les soutint avec autant d'audace que lui. C'est pourquoi le catharinisme incarne plus spécialement les déviations de la théologie humaniste.

Le centre du rudiment doctrinal qui forme la théologie de Luther était la négation du libre arbitre. Cette position devait être particulièrement battue en brèche par les théologiens catholiques. « Malheureusement, les premiers polémistes catholiques, qui s'engagèrent dans cette voie, étaient peu et mal préparés à cette entreprise. Ils appartenaient au milieu humaniste, tout au moins n'étaient-ils pas des professionnels de la théologie. En défendant les thèses de l'orthodoxie catholique contre le dogme luthérien, ils abandonnèrent plus ou moins complètement la grande direction créée dans ces matières par saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, laquelle dominait depuis longtemps, malgré quelques dissonances secondaires, la théologie catholique. Pris au dépourvu d'une formation technique et sûre, ils se livrèrent à leur goût et à leur initiative personnels, cherchant à s'abriter, tant bien que mal, derrière quelques écrivains grecs, tels qu'Origène et Chrysostome, dont les vues éparses n'avaient jamais constitué un système en ces matières, ni joui dans l'Église d'un appréciable crédit. L'intervention de ces théologiens improvisés eut pour effet de créer, à l'intérieur de la théologie catholique, une nouvelle antithèse, dont les conséquences allaient être de longue portée. Pendant près de deux siècles et demi, les polémiques dogmatiques dans l'Église catholique devront se mouvoir sur le terrain délimité par la dogmatique luthérienne, et mettre aux prises les anciennes écoles augustinienne et thomiste avec les théories issues de la théologie humaniste. »

La polémique d'Érasme et de Luther sur le libre arbitre (1525-1527) ouvre le feu avec fracas, bien qu'avec peu de lumière. L'humaniste, sans étude de la théologie classique de l'Église, improvise ses solutions; et malgré sa circonspection, il en vient à affirmer des énormités, comme celle-ci : *Sine Dei voluntate nihil fit, fateor; sed generaliter illius voluntas pendet a nostra voluntate*. H. Humbertclaude, *Érasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre*, Paris, 1910; K. Zickendraht, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, Leipzig, 1909; Ch. Andler, *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther*, Paris, 1909; Ch. Goerung, *La théologie d'après Érasme et Luther*, Paris, 1913. Jacques Sadolet, un des grands humanistes italiens et évêque de Carpentras, plus tard

cardinal, en commerce littéraire avec Érasme, commença sous l'influence de ce dernier à commenter l'Épître aux Romains. L'œuvre parut à Lyon, en 1535. Elle n'évita pas la censure romaine. Déjà Sadolet dépasse Érasme en imprudence, car, sans fil conducteur, il tend à être plus systématique. Il abandonne, en la critiquant vivement, la doctrine de saint Augustin, pour se mettre à la remorque du commentateur de Chrysostome sur saint Paul, dont le texte grec venait d'être publié à Vérone (1529). S. Ritter, *Un umanista teologo, Jacopo Sadoletto (1477-1547)*, Rome, 1912. L'exemple de Sadolet entraîna le bénédictin Lucien de Otobonis de Mantoue qui publia, Brescia, 1538, des commentaires aux sermons de saint Jean Chrysostome sur l'Épître aux Romains *in eos, qui Chrysostomum divinum extenuasse gratiam, arbitriique libertatem supra modum extulisse suspiciantur et accusant*. L'ouvrage de Lucien de Mantoue fut mis à l'index par Paul V (1559). Albert Pighius, un autre humaniste, dédia à Sadolet un *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, Cologne, 1542, où il dépasse encore son maître, et n'hésite pas à qualifier l'opinion de saint Augustin sur la prédestination *ut parum probabilem, nec divinae bonitatis dulcedini admodum congruentem*, fol. 134. Linsenmann, *Albertus Pighius und seine theologischer Standpunkt*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1866, p. 571. Quelques autres auteurs entrèrent encore dans la même voie, tel l'auteur anonyme qui publia les *Commentarii in Pauli ad Romanos et Galatas Epistolae*, Lyon, 1544.

Mais ce fut Ambroise Catharin qui concentra, à lui seul, tout ce mouvement de désertion à l'égard de la théologie traditionnelle. Avec son absence de sens théologique et son audace, rassuré par les amis et les hautes protections qu'il possédait à la cour romaine, il synthétisa la nouvelle théorie sans la couvrir de restrictions et de faux-fuyants, avouant, sans scrupules, ce que les autres avaient omis ou dissimulé. Il commença à exposer sa doctrine dans son *De praesentia, providentia et praedestinatione Dei*, Paris, 1541, et il revint à plusieurs reprises plus tard sur ces matières et d'autres qui y sont connexes. Le fond de sa doctrine, c'est qu'en matière de salut les hommes forment un double ordre : celui des prédestinés et celui des non-prédestinés. Les premiers, très peu nombreux, reçoivent des grâces de telle nature qu'il ne peut pas advenir qu'ils ne se sauvent pas. Leur nombre est déterminé il ne peut être augmenté ni diminué, tant par rapport à la prescience qu'à la providence divine, et cette condition ne détruit pas le libre arbitre. Les non-prédestinés peuvent se sauver ou périr, car bien que leur nombre soit déterminé dans la science divine, il ne l'est pas dans l'ordre de la providence de Dieu, autrement le libre arbitre serait détruit. Ainsi Dieu permet que diverses choses arrivent parce qu'il n'a pas pourvu d'une façon certaine à leur existence, et cela a lieu spécialement pour ce qui dépend de notre libre arbitre. Il est à peine besoin de faire observer les contradictions dont est grosse cette doctrine et le manque de notions philosophiques qu'elle implique.

Telle qu'elle est, elle devait cependant inspirer de nombreux théologiens qui s'appliquèrent à en atténuer les formules et à en marquer les lacunes, sans en modifier cependant notablement le fond. *Script. ord. prae.*, t. II, p. 144; J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553)*, Munster, 1910.

Quelques théologiens séculiers de Louvain, à cette époque, se sont déjà gardés de ce qu'il y a d'extrême dans les doctrines de Catharin, mais c'est au prix de l'unité de leurs idées, car ils n'arrivent pas à systématiser les anciennes influences augustino-thomistes avec les théories mises en circulation par les théolo-

giens humanistes dont nous avons parlé. Tels sont Jean Driedo († 1535), *De gratia et libero arbitrio; De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*, Louvain, 1537; Ruart Tapper (1559), *Explicationes articulorum ven. facultatis S. theologiae Lovaniensis circa dogmata ecclesiastica ab annis triginta quatuor controversa*, Anvers, Louvain, 1545-1547; et Jean de Bologne, *De aeterna Dei praedestinatione et reprobatione*, Louvain, 1544. M. de Baets, *Quaestiones de operibus divinis quae respiciunt creaturas*, Louvain, 1903.

V. LES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE CONCILE DE TRENTE.

— Les frères prêcheurs prirent une part importante au concile de Trente, tant par le nombre et la qualité des prélats et des théologiens que l'ordre fournit que par le rôle doctrinal prépondérant que joua saint Thomas d'Aquin dans les discussions théologiques et la rédaction des décrets conciliaires.

Le personnel que l'ordre fournit au concile se répartit entre les archevêques et évêques, les procureurs de prélats absents, les théologiens désignés par les papes et les princes, les théologiens des évêques, et quelques autres qui y parurent à des titres spéciaux. Le maître général de l'ordre eut voix délibérative comme les évêques. Les prêcheurs présents à Trente furent plus ou moins nombreux selon les trois périodes du concile dont le nombre des membres fut assez différent. Sous Paul IV (1545-1549), le concile compta dix archevêques ou évêques dominicains dont la plupart déployèrent une grande activité, tel Sébastien Lecavella, archevêque de Naxos, Thomas Stella, évêque de Salpe, Jacques Nacchianti, évêque de Chioggia, Ambroise Catharin, évêque de Minori, Pierre Bertano, évêque de Fano, Thomas Casella, évêque de Bertinoro. Le général de l'ordre, François Roméo de Castiglioni assista à une partie seulement des sessions. Barthélemy de Carranza et Dominique Soto furent délégués par l'empereur Charles-Quint, et trois autres frères prêcheurs furent députés au concile au nom de Jean III, roi de Portugal. Une quinzaine d'autres théologiens dominicains furent aussi présents à des titres divers. Sous Jules III (1551-1552), le concile eut moins d'importance et l'ordre n'y compta que trois Pères et une douzaine de théologiens. Parmi ces derniers, avec le maître général déjà nommé, Barthélemy de Carranza et Melchior Cano, délégués par Charles-Quint. Sous Pie IV (1562-1564), nous trouvons au concile cinq archevêques et une vingtaine d'évêques dominicains, et plus de trente théologiens dont quatre délégués par le pape, deux par Philippe II et deux par le roi Sébastien de Portugal. Dom de Barthélemy des Martyrs, évêque de Braga et primat de Portugal, prit avec Pierre de Soto, l'ancien confesseur de Charles-Quint, une part prépondérante dans la question de la résidence de droit divin des évêques.

A aucun moment l'école thomiste n'eut des intérêts plus graves engagés au concile que pendant la première période. C'est à ce moment, en effet, que furent traitées les questions dogmatiques relatives à la justification, un point central de la théologie qui confinait à un grand nombre d'autres. Il est vrai que le concile avait déclaré vouloir définir la foi catholique pour repousser les erreurs luthériennes et non pour prendre position parmi les opinions des docteurs catholiques. Mais par la force même des choses on ne pouvait approfondir une question sans être en présence des opinions des docteurs catholiques et, en particulier, de celles de saint Thomas. La situation pour l'école thomiste tirait sa gravité de ce fait qu'un certain nombre de personnages présents au concile étaient nettement malveillants à l'égard des doctrines de saint Thomas. Ambroise Catharin, le transuge dominicain, était présent au concile, bien que le chapitre général de l'ordre, tenu à Rome, en 1542, eût fait extraire

quinze propositions de ses œuvres, considérées comme erronées. Catharin avait été conduit au concile par l'un des légats, le cardinal del Monte, qui avait été jadis son élève, et demeura son constant protecteur. Remuant et audacieux, comme il était, Catharin se constitua le centre du groupe de théologiens humanistes qui se trouvaient au concile. Il trouva ses meilleurs soutiens dans Lucien de Mantoue, alors abbé de Pomposa, dans Jacques Laynez, S. J., et quelques autres. Sadolet, en relation avec le groupe humaniste, l'encourageait par ses lettres et ses élucubrations théologiques. Un autre des légats, le cardinal Cervini, était manifestement favorable au parti catharinien, et ne savait pas toujours dissimuler ses sympathies personnelles dans des fonctions qui auraient dû le placer au-dessus des écoles ou des factions. Heureusement bon nombre de Pères et de théologiens se tenaient dans la direction de la théologie augustinienne et thomiste. Dominique Soto, en particulier, qui jouissait d'un grand crédit, s'opposa à Catharin. On vit même un moment le concile s'offrir en spectacle ces deux prêcheurs, devenus ennemis, parce qu'il avait plu à Catharin de soulever devant l'assemblée de Trente la question de la certitude individuelle de l'état de grâce. Le combat continua d'ailleurs par écrit entre les deux protagonistes, Catharin voulant indûment tirer à lui les résolutions du concile. En présence de la désinvolture des théologiens catharinistes, surtout après un discours malheureux de Lucien de Mantoue, O. S. B. qu'il dut d'ailleurs rétracter, le maître général de l'ordre des prêcheurs protesta contre le peu de respect que certains théologiens se permettaient de témoigner à l'égard de saint Thomas. La position des thomistes au concile se trouvait d'ailleurs fortifiée par la commission que Paul III avait nommée à Rome, pour étudier simultanément la question de la justification, et dont les référés et les avis étaient transmis aux présidents du concile. Parmi les cinq membres de cette commission, trois étaient dominicains, dont le maître du sacré palais, Barthélemy Spina, le plus actif de tous.

Le décret sur la justification, qui avait demandé un si long temps pour son élaboration, fut finalement dressé dans une forme où, évitant la terminologie de l'école, les Pères se tenaient autant que possible sur le terrain commun de la tradition catholique générale. Ils n'avaient pu cependant, sur les points les plus délicats, se priver du secours de saint Thomas. C'est ainsi que le texte du décret sur le mode de la préparation de la justification, sess. VI, c. VI, est emprunté dans ses moindres détails à un article de la Somme théologique, III^a, q. LXXXV, a. 5. Le décret énumère six actes préparatoires à la justification. Ils sont les mêmes quant à leur nature, leur nombre et leur ordre que chez saint Thomas. Pareillement, dans le chapitre suivant du même décret, les Pères, assignant les causes de la justification, reproduisent la doctrine de saint Thomas dans sa Somme théologique, I^a II^a, q. CXII, a. 4; II^a II^a, q. XXIV, a. 3.

L'autorité de saint Thomas, d'ailleurs, devait demeurer prépondérante dans la suite du concile. Quelques-uns des écrits de Catharin, par contre, n'échappèrent à la condamnation du concile, en 1563, que par les bons offices d'Alphonse Salmeron, S. J., à qui Catharin avait imposé le bonnet de docteur, en 1549, ainsi qu'à deux autres de ses confrères. Une ancienne tradition rapporte que la Somme théologique de saint Thomas avait été placée auprès de la Bible dans la salle du concile. Quoi qu'il en soit du fait, cette tradition était le symbole de la place occupée effectivement par la doctrine de saint Thomas dans les discussions et les décisions des théologiens et des Pères de Trente. Un des évêques présents au concile au temps de Pie IV,

Jérôme Vielmi, O. P., écrivait et publiait, au moment où s'achevait le concile, un éloge de saint Thomas, où il traduit ainsi l'attitude générale des Pères à Trente : *Certe in hac Tridentina œumenica synodo, quam, cum hæc scribimus, frequentissimam celebramus, nemo Patrum esse videtur, cui religio non sit, cum de fidei dogmatibus agitur, a Thomæ sententia vel latum unguem recedere, aut ab illa provocare. De D. Thomæ Aquinatis doctrina et scriptis*, Vienne, 1763, p. 79 (la 1^{re} édition est de Venise, 1564). Le concile venait de s'achever quand Pie V proclama saint Thomas d'Aquin docteur de l'Église (11 avril 1567), et dans les considérants, il fait valoir que saint Thomas, par sa doctrine, a réduit les hérésies dans le cours des temps, et que cela a paru clairement, depuis peu, par les sacrés décrets du concile de Trente : *et liquido nuper in sacris concilii Tridentini decretis apparuit. Bull. ord. præd.*, t. v, p. 155. Enfin, quand, le 3 novembre 1593, Clément VIII déclara aux religieux de la Compagnie de Jésus, réunis pour la tenue de la V^e congrégation générale, que son désir était qu'en matière de doctrines ils suivissent saint Thomas, qui est un docteur insigne, il ajouta que « le concile de Trente avait approuvé et adopté ses œuvres. » A. Astrain, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, t. III (1909), p. 580.

Avant de se séparer, le concile avait entrepris la préparation d'un catéchisme officiel où fût exposée la doctrine de l'Église pour l'usage du clergé. La composition de cet ouvrage fut confiée, par le concile même, à trois religieux dominicains des plus estimés des Pères : Léonard de Marinis, archevêque de Lanciano, Gilles Foscarari, évêque de Modène, et François Foreiro, théologien du roi de Portugal. Le travail toutefois était encore à l'état d'ébauche quand le concile se sépara. Les trois théologiens continuèrent l'œuvre, qui fut publiée par ordre de Pie V, sous le titre de *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii quinti pont. max. jussu editus*, Rome, 1566. Ce catéchisme est plus connu sous le nom de *Catéchisme romain*, et jouit dans l'Église d'une autorité doctrinale particulière, à raison de son origine et des recommandations qu'en ont faites les souverains pontifes. A. Reginaldus, *De catechismi romani auctoritate*, Toulouse, 1648; Naples, 1765.

A. Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini*, Agram, [1874]; *Concilium Tridentinum*, édit. Societas Goerresiana, Fribourg-en-Brisgau, 1901 sq.; J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Polltus*, Munster, 1910; J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdoktrines*, Paderborn, 1909; A. Reginaldi, *De mente S. concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem*, Anvers, 1706.

VI. LE THOMISTE ET LE JANSÉNISME. — L'Augustinus, ouvrage posthume de Cornélius Jansénius, évêque d'Ypres, publié à Louvain en 1640, rouvrit les polémiques sur les matières de la prédestination et de la grâce. Jansénius avait consacré le labeur de sa vie à cette exposition monumentale des doctrines de saint Augustin. Sa pensée était de mettre en opposition cet enseignement, si autorisé dans l'Église, avec la nouvelle théologie, spécialement celle de Molina et de Suarez. Le parallèle qu'il dressa à la fin de ses trois vol. in-fol., en trente et quelques pages, de la doctrine semi-pélagienne des Marseillais et de quelques théologiens récents, ne laisse pas de doute sur la visée pratique de son entreprise. Malheureusement pour lui, Jansénius se mit à l'école de saint Augustin, en passant à pieds joints sur la théologie classique du moyen âge, y compris celle de saint Thomas d'Aquin, et il commit cette erreur de croire que la tradition théologique peut être tenue comme non avenue. En présence des imprécisions doctrinales de saint Augustin, il était périlleux de perdre de vue les précisions et la systé-

matiation que saint Thomas avait apportées à la doctrine de l'évêque d'Hippone. L'*Augustinus* souleva une opposition très vive dans la Compagnie de Jésus dont les théologiens étaient pris à parti. Au premier moment, les prêcheurs purent croire que Jansénius était un allié puisqu'il combattait leurs adversaires. Mais une fois au clair sur le contenu de l'*Augustinus*, ils n'hésitèrent pas à écarter un dangereux concours. Pendant les polémiques jansénistes et les phases successives par lesquelles passa le problème, les prêcheurs gardèrent leur attitude traditionnelle et se maintinrent sur le terrain de la doctrine de saint Thomas. Placés entre les deux adversaires, ils eurent à subir parfois les coups des uns et des autres et furent tour à tour accusés de pactiser avec les jansénistes ou les molinistes. Mais ces arguments de polémistes qui font flèche de tout bois n'ébranlèrent pas la résolution de l'école. L'autorité de l'ordre, en particulier, resta toujours ferme au côté de l'Église romaine, qui déclara constamment dans ses condamnations ne pas vouloir porter atteinte aux doctrines de saint Augustin et de saint Thomas.

L'agitation janséniste ayant, dès l'origine, pour centres principaux Louvain et Paris, deux théologiens dominicains dans ces deux villes écrivirent contre la doctrine de Jansénius. Alexandre Sébille, régent des études à Louvain, publia : *D. Augustini et SS. Patrum de libero arbitrio interpres thomisticus adversus Cornelii Jansenii doctrinam*, Mayence, 1652; et Bernard Guyard, docteur à l'université de Paris, *Discrimina inter doctrinam thomisticam et jansenianam*, Paris, 1655.

L'affaire des cinq propositions tirées de Jansénius préoccupa les théologiens et le général de l'ordre quand elle fut portée à Rome. Il semblait, en effet, que les questions débattues dans les congrégations *De auxiliis* allaient être reprises. Comme les deux parties présentes à Rome cherchaient à tirer à elles pour s'en prévaloir le général et ses conseillers, ceux-ci refusèrent d'accepter aucun autre terrain que celui des doctrines de saint Thomas. A cette fin, divers mémoires furent préparés par l'ordre. Mais le pape, qui ne voulait pas rouvrir la question *De auxiliis*, se limita à l'examen et à la censure des cinq propositions (31 mai 1653). Innocent X ne cessa d'ailleurs de déclarer constamment que la censure de Jansénius ne devait pas porter la moindre atteinte aux doctrines de saint Augustin et de saint Thomas. Il fit même donner ordre par le cardinal Barberini au général de la Compagnie de Jésus de faire savoir à ses religieux qu'ils n'eussent pas à se prévaloir de la constitution contre saint Augustin et la grâce efficace, sinon il prendrait des mesures contre eux. *Journal de M. de Saint-Amour. De ce qui s'est passé à Rome dans l'affaire des cinq propositions*, s. l., 1662, *passim* et p. 568.

Les censures portées par la faculté de théologie de Paris, en janvier 1656, contre Antoine Arnauld soulevèrent de vives polémiques. Le P. Jean Nicolaï, O. P., professeur à l'université et régent au collège de Saint-Jacques, y fut particulièrement impliqué. Divers écrits furent échangés entre lui et Antoine Arnauld qui l'accusait d'abandonner les doctrines de son ordre. Les *lettres provinciales* de Pascal, qui commencèrent à paraître à cette occasion, jetèrent le débat dans le grand public. Le célèbre polémiste prit à parti dans ses deux premières lettres le P. Nicolaï et ceux qu'il appelle les « nouveaux thomistes ». En réalité, la doctrine de Nicolaï est celle de saint Thomas, mais il s'était rallié, sur la question de la grâce suffisante, aux idées émises en cette matière par Diégo Alvarez, un des défenseurs de la cause thomiste devant les congrégations *De auxiliis*. Ce point de vue devait d'ailleurs être accepté par plusieurs thomistes au XVII^e siècle. Mais dans ses

polémiques contre Nicolaï, Arnauld exagère, pour les besoins de sa cause, la position doctrinale de son adversaire, qui fut un écrivain abondant et très érudit. *Script. ord.* *præd.*, t. II, p. 647; *Supplementum novissimum*, p. 3; *Œuvres de messire Antoine Arnauld*, Paris-Lausanne, 1775-1783, t. XIX-XX; *Les Provinciales de Blaise Pascal*, édit. Molinier, Paris, 1891; Guillermin, *De la grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, t. IX-XI (1901-1903); J. Nicolaï, *Thomistica ac orthodoxa de gratia divina veritates jansenianis erroribus ac dogmatibus opposita*, Paris, 1656; *Judicium seu censorium suffragium, de propositione Antonii Arnaldi*, s. l. n. d. [Paris, 1656].

La publication de la bulle *Unigenitus* (8 septembre 1713) renouvela et aggrava les anciens troubles du jansénisme. Les 101 propositions condamnées, sans aucune détermination précise du sens de la condamnation, ouvraient la porte à toutes les interprétations. Avec des préoccupations diverses, jansénistes et molinistes déclarèrent y voir la condamnation des doctrines de saint Augustin et de saint Thomas, que l'Église n'avait cessé de couvrir de son autorité. Il eût fallu simplement conclure que les propositions condamnées ne l'étaient ni dans le sens de saint Augustin, ni de saint Thomas. Mais ceux qui avaient provoqué la constitution cherchaient à en tirer le plus de profit pour leur école. L'autorité des prêcheurs et la masse de l'ordre n'hésitèrent pas un seul instant, en présence de l'acte pontifical. Mais des docteurs et des professeurs, jetés dans la mêlée, suivirent le mouvement d'appel qui se forma contre l'acceptation de la bulle, particulièrement en France. Le plus célèbre d'entre eux fut Noël Alexandre, docteur de l'université de Paris et historien ecclésiastique très réputé. Les généraux de l'ordre réagirent énergiquement contre les appelants, qui se rangèrent à l'obéissance quand ils virent par les déclarations pontificales que les doctrines thomistes étaient non seulement indemnes, mais louées et favorisées par le Saint-Siège. R. Coulon, *Jacobin, gallican et « appelant »*, le P. Noël Alexandre, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. VI (1912), p. 9. Les éloges que les papes firent plus tard de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, affirment que la bulle *Unigenitus* laisse indemne la doctrine de l'école thomiste. Le pontificat du pape dominicain Benoît XIII vit rentrer dans l'Église bon nombre d'appelants, et le P. Hyacinthe Amat de Graveson, O. P., s'employa particulièrement à ramener le cardinal de Noailles à l'acceptation de la bulle. *Journal de l'abbé Dorsanne*, Rome, 1753; *Mémoires et instructions secrètes du cardinal de Noailles*, s. l., 1756; E. de Barthélemy, *Le cardinal de Noailles d'après sa correspondance inédite (1651-1728)*, Paris, 1886.

VII. LES FRÈRES PRÊCHEURS ET LE PROBABILISME. — Le XVI^e siècle vit naître une théorie nouvelle qui prit place dans la théologie morale et devait demeurer célèbre sous le nom de théorie de la probabilité. Les idées de saint Thomas sur les conditions nécessaires pour agir licitement dans l'acte moral quand la conscience n'arrive pas à atteindre la certitude étaient des plus rationnelles et des plus claires. Dans beaucoup d'actes humains, nous n'agissons que sur des données probables. La probabilité pour saint Thomas, à la suite d'Aristote, c'est la justification d'une action à laquelle les hommes sages donneraient leur approbation. Elle est suffisante pour agir. Contre l'opinion probable il n'y a qu'une opinion improbable que l'on ne saurait suivre. Lorsque notre raison semble trouver une égale probabilité entre deux alternatives qui s'opposent, ni l'une ni l'autre n'est probable, et l'esprit ne possède autre chose que l'état de doute, et l'on ne peut agir dans cette condition. Il faut éclaircir le doute par soi-même ou par d'autres et suivre alors l'opinion pro-

nable, l'opinion contraire ne l'étant plus. Si l'on ne pouvait sortir du doute, il faudrait prendre l'alternative la plus sûre.

C'est un dominicain espagnol, Barthélemy de Médina, premier professeur de théologie à l'université de Salamanque, qui mit en circulation une nouvelle doctrine, absolument irréductible à celle de saint Thomas. C'est lui qui a créé la nouvelle théorie générale sur la probabilité et la forme spéciale qui a pris le nom de probabilisme. Il a exposé ses idées dans ses commentaires sur la I^{re} II^{me} de la Somme théologique, q. xix, a. 6, publiés à Salamanque en 1577. « Il me semble, dit-il, que, si une opinion est probable, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable. » Puis, au cours de sa démonstration; il définit ainsi l'opinion probable : « Une opinion n'est pas dite probable par cela que l'on apporte en sa faveur des raisons apparentes, et qu'il y a des gens qui l'affirment et la défendent; à cette enseigne, toutes les erreurs seraient des opinions probables. Une opinion est probable qui est soutenue par les hommes sages et confirmée par d'excellents arguments qu'il n'est pas improbable de suivre. C'est la définition d'Aristote. » On voit combien, par sa définition de la probabilité, Médina est soucieux de fermer la porte au laxisme après l'avoir, en apparence, ouverte par l'affirmation qu'on peut toujours suivre une opinion probable, même contredite par une opinion plus probable. L'erreur n'en restait pas moins : la possibilité que le oui et le non sur un même objet aient, dans l'ordre moral, une suffisante justification.

La théorie de Médina entra sans bruit en circulation, en un temps où d'autres polémiques attiraient ailleurs l'attention. Médina avait fait valoir le côté utilitaire de sa théorie, tout comme les théologiens humanistes dans les matières de la prédestination et de la grâce. Un certain nombre de dominicains espagnols suivirent leur confrère : Louis Lopez, Dominique Bañez, Diego Alvarez, Barthélemy et Pierre de Ledesma. Les nouvelles théories sur la probabilité entrèrent un peu partout sans considération d'école. Les jésuites, en général, l'adoptèrent; mais il y eut aussi parmi eux des opposants. La facilité à rendre toutes les opinions probables dès que les contradictoires pouvaient l'être ne tarda pas à aboutir à de graves abus. Les *Provinciales* de Pascal, en 1656, jetèrent dans le domaine public ces questions demeurées jusqu'alors à l'intérieur des écoles. Le scandale fut grave, et Alexandre VII signifiait cette même année au chapitre général des dominicains sa volonté de voir l'ordre combattre efficacement les doctrines probabilistes. Depuis lors, les frères prêcheurs, chez lesquels cette doctrine avait été mise pour la première fois au jour et avait trouvé ses premiers propagateurs, se montrèrent ses plus énergiques adversaires, et l'ordre ne connut plus d'écrivains probabilistes,

VIII. ACTIVITÉ DOCTRINALE DE L'ORDRE. — Du xvi^e au xviii^e siècle, l'ordre des frères prêcheurs déploya, dans son ensemble, une grande activité doctrinale et produisit des œuvres théologiques remarquables.

Nous avons signalé antérieurement quelques institutions scolaires qui accrurent la vitalité scientifique de l'ordre. Nous n'en mentionnerons ici qu'une seule, à raison de son caractère et de son importance. Le cardinal Jérôme Casanate († 1700) avait constitué le couvent de la Minerve son légataire, en vue de l'établissement d'une bibliothèque publique, de deux chaires pour l'enseignement du texte de saint Thomas et d'un collège de théologiens pour la défense de la foi et du Saint-Siège. Ce projet fut exécuté. La bibliothèque, qui fut appelée Casanata, devint la principale bibliothèque publique de Rome et les dominicains en gar-

dèrent l'administration jusqu'au moment où Pie IX fut dépouillé de ses États. L'enseignement de saint Thomas et le collège théologique groupèrent à Rome un nombre respectable de religieux, pris dans les diverses provinces de l'ordre, et dont les travaux soutinrent la réputation de cette belle institution. R. Coulon, *Le mouvement thomiste au xviii^e siècle*, dans la *Revue thomiste*, t. xix (1911), p. 421.

Nous ne pouvons songer ici à dresser un catalogue fastidieux des travaux théologiques publiés par les prêcheurs pendant la période moderne de leur histoire. Ce serait d'ailleurs faire double emploi avec les notices biographiques qui sont consacrées ici à chacun de ces auteurs. Comme il est utile toutefois de fournir un catalogue des noms principaux, afin que ceux des lecteurs qui désireraient se rendre compte de l'œuvre accomplie par l'ordre pendant ces derniers siècles de son histoire puissent se reporter à ces noms, nous signalerons les plus marquants en nous limitant, quand il y a lieu, à quelques annotations très sommaires.

Les grands centres théologiques de l'ordre, au point de vue littéraire, furent l'Espagne, l'Italie et la France. Mais l'enseignement de l'ordre s'étendit à tous les pays catholiques, où les prêcheurs possédaient de nombreux professeurs, non seulement dans leurs maisons d'étude, mais dans la plupart des universités.

L'Espagne, ainsi que nous avons eu l'occasion de le signaler déjà, fournit une remarquable activité théologique dès la première moitié du xvi^e siècle, grâce à la fondation d'établissements comme le collège de Saint-Grégoire de Valladolid et celui de Saint-Thomas de Séville, et à l'action réformatrice de François de Victoria († 1546). A la suite du maître paraissent les noms de Dominique Soto († 1560), Melchior Cano († 1560), Pierre de Soto († 1563), Martin de Ledesma (1581), Barthélemy de Médina († 1581), Louis de Grenade († 1588), Dominique Bañez († 1604), Thomas de Lemos († 1629), Diègue Alvarez († 1635), Jean de Saint-Thomas († 1644), François de Araujo († 1664), Pierre de Godoy († 1677).

L'Italie a donné, de son côté, un grand nombre de théologiens. Silvestre Prierias († 1524), Silvestre de Ferrare († 1526), Thomas de Vio Cajétan († 1534), Chrysostome Javelli († 1537), Ambroise Catharin († 1553), Capponi de Poretta († 1614), Jérôme de Médicis († 1622), Vincent Gotti († 1742), Vincent Dinelli († 1754), Daniel Concina († 1756), Fulgence Cuniliati († 1759), Joseph-Augustin Orsi († 1761), Vincent Patuzzi (1762), Thomas Ricchini († 1779), Salvatore Roselli († 1785), Antoine Valsecchi († 1791), Pierre-Marie Gazzaniga († 1799), Louis V. Cassito (1823), Philippe Anfossi († 1825).

La France a particulièrement fourni des théologiens de marque pendant le xvii^e siècle et une partie du siècle suivant : Jean Nicolaï († 1663), Vincent Contenson († 1674), Vincent Baron (1674), Antoine Réginald († 1676), Jean-Baptiste Gonet (1681), Antoine Goudin († 1695), Antonin Massoulié (1706), Noël Alexandre († 1724), Hyacinthe Serry († 1738), Charles-René Billuart († 1751), belge.

Pendant la période moderne, les prêcheurs fournirent d'importantes contributions aux sciences sacrées en dehors des sciences théologiques proprement dites. Ils suivirent le grand mouvement de critique et d'érudition qui se dessine dès les débuts du xvi^e siècle. Les études bibliques, historiques, l'archéologie sacrée, la patristique et l'orientalisme ont reçu un apport notable de diverses personnalités dominicaines, et nous donnons le nom de quelques-unes des plus marquantes : Santes Pagnini († 1541), Barthélemy de las Casas († 1566), Sixte de Sienne († 1569), Abraham

Bzowius († 1637), Thomas Campanella († 1639), Jacques Goar († 1653), François Combefis († 1679), Michel Vansleb († 1679), Noël Alexandre († 1724), Jacques Echard († 1724), Michel Le Quien († 1733), Joseph Augustin Orsi († 1761), Bernard de Rubeis († 1775), Innocent Ansaldi († 1779), Joseph Allegranaz († 1785), Thomas Mamachi († 1792), Jean-Baptiste Audiffredi († 1794), Gabriel Fabricy († 1800), Philippe Becchetti († 1814). *Scriptores ordinis prædic.*, t. II et III (par le R. P. Remi Coulon); Hurter, *Nomenclator*, t. II-V.

IX. LA RESTAURATION DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS. — La Révolution française et les secousses dont elle a successivement agité les pays de l'ancien et du nouveau monde amenèrent la ruine successive d'un grand nombre de provinces de l'ordre. Le nombre réduit des religieux et les conditions précaires dans lesquelles ils vivaient amoindrirent extrêmement l'activité littéraire des dominicains dont l'effort devait, avant tout, faire face aux besoins de la prédication et de la pastoration. L'ordre cependant ne cessa de maintenir fermement ses traditions doctrinales dans son enseignement.

La restauration de l'ordre en France par le Père H.-D. Lacordaire imprima à l'ordre entier une forte impulsion. Elle se traduisit avant tout par une très grande activité dans la prédication. L'institution des conférences de Notre-Dame de Paris a mis en évidence l'activité des prêcheurs de France. Ils y ont donné un haut enseignement pendant un demi-siècle de durée, depuis leur fondation en 1835. Le Père Jacques Monsabré, en particulier, y a traité, pendant une vingtaine d'années (1872-1890), du dogme catholique d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin; et son successeur actuel, le P. Janvier, qui est aussi un frère prêcheur, donne, dans le même esprit, un exposé de la morale chrétienne depuis 1903.

Le renouveau de l'ordre pendant la seconde moitié du XIX^e siècle lui a permis une organisation plus complète des études dans les diverses provinces de l'ordre. Quelques-uns aujourd'hui possèdent un corps professoral qui ne le cède en rien aux meilleures institutions ecclésiastiques. L'ordre a maintenu, créé ou renouvelé plusieurs écoles supérieures de sciences sacrées. Le collège pontifical de la Minerve à Rome, qui avait traversé les agitations révolutionnaires, a été remplacé par le Collège angélique, en 1910, par les soins du maître général le R^m P. Hyacinthe Cormier, avec tous les droits et privilèges d'une université pontificale, et où sont admis les clercs séculiers et réguliers. L'université de Manille, fondée par l'ordre, n'a point interrompu son existence depuis le XVIII^e siècle et elle est toujours florissante. L'école biblique de Jérusalem, fondée vers 1890, est ouverte aux religieux et aux séculiers, et elle s'est acquis, par l'enseignement et les publications scientifiques de ses professeurs, une haute réputation. La faculté de théologie de l'université de Fribourg, en Suisse, a été confiée, en 1890, aux prêcheurs; elle compte aujourd'hui plus de 250 étudiants.

A côté de ces organisations scolaires, l'ordre a créé un certain nombre de périodiques pour le progrès des sciences ecclésiastiques et la diffusion des doctrines théologiques de saint Thomas. La *Revue biblique*, organe de l'école de Jérusalem, a été fondée en 1892 par le P. M.-J. Lagrange. La *Revue thomiste* (1893) a été créée par le P. Thomas Coconnier († 1908). Les *Analecta ordinis prædicatorum* (1893) sont plus particulièrement destinés aux membres de l'ordre. La *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1907), rédigée par les dominicains de la province de Paris, jouit d'une haute estime dans le monde savant. Les mêmes religieux publient la

Revue de la jeunesse (1909) d'un caractère à la fois doctrinal et pratique, et la *Revue Lacordaire* (1913), destinée à préparer une édition critique des œuvres du célèbre orateur. La *Revue Saint-Thomas-d'Aquin* (1913) vise surtout à une vulgarisation des doctrines du docteur angélique. La *Ciencia tomista* (1910), publiée à Madrid par les dominicains espagnols, s'est conquis dès la première heure un notable crédit.

La restauration des doctrines thomistes au XIX^e siècle a été l'œuvre collective de nombreux hommes d'Eglise et surtout de la papauté. Par là ce mouvement déborde, et de beaucoup, l'histoire de l'ordre des frères prêcheurs. Celui-ci cependant s'y appliqua de son mieux. Le maître général Vincent Jandel, dans son règlement des études, rappela les anciennes prescriptions législatives en cette matière, et les chapitres généraux de Gand, en 1871, et de Louvain, en 1885, y ajoutèrent le poids de leur autorité. L'activité théologique des frères prêcheurs a été surtout l'œuvre de la génération présente. Pour cette raison nous écartons de cette notice ce qui la concerne : *Scribantur hæc in generatione altera*. Néanmoins, parmi les disparus, plusieurs ont aidé de leur collaboration le grand mouvement de la restauration thomiste. Au premier plan se placent les cardinaux Thomas Zigliara († 1893) et Zéphirin Gonzalez († 1894), qui par leurs manuels de philosophie et de nombreux écrits estimés ont représenté dignement l'ordre des frères prêcheurs dans le renouveau des doctrines thomistes. Une place doit être accordée au P. Réginald Beaudouin († 1907), qui a été le principal précepteur théologique de la province de France. Il a agi surtout par son enseignement. Le *Tractatus de conscientia*, Tournai, Paris et Fribourg-en-Brisgau, 1911, édité par les soins d'un de ses disciples, le P. A. Gardeil, peut donner une idée de sa méthode et de sa doctrine. Nommons aussi un des hommes de la génération nouvelle, le P. Benoît Schwalm, prématurément disparu († 1908), et dont l'activité théologique a pourtant été hautement appréciée. Enfin le P. Henri Denifle († 1905), sous-archiviste du Saint-Siège, qui a laissé une œuvre historique incomparable, a renouvelé l'histoire scolaire du moyen âge, éclairci un grand nombre de points doctrinaux et écrit une œuvre magistrale sur les origines du luthéranisme.

Le XIX^e siècle a été témoin de la forte impulsion donnée par les souverains pontifes à l'étude de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. En cela, l'Eglise romaine n'a fait que renouer la tradition des siècles antérieurs, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par les témoignages que nous avons rapportés au cours de cet article. En présence des négations des philosophies antichrétiennes, il était urgent de placer une doctrine à la fois sûre et profonde, capable de s'opposer comme un mur d'airain à toutes les entreprises destructives des philosophies rationalistes. C'est ce qu'ont vu les trois derniers souverains pontifes qui se sont exprimés un si grand nombre de fois et avec une volonté si catégorique que l'on est en droit de dire que l'autorité de saint Thomas dans l'Eglise occupe une place suréminente et unique. A l'occasion du septième centenaire de la mort de saint Thomas (1874), Pie IX, dans ses lettres du 3 mars, écrivait : *Hos inter lætos eventus... celebraturi nunc sumus sextum sæcularem annum depositionis angelici doctoris, sancti Thomæ Aquinatis, a divina providentia largiti ad eandem doctrinam miro modo illustrandam, et adversus errores omnes invictè muniendam. Siquidem is ad sublimia natus, complexus ingenio humanum excedente modum, quidquid veteres disputaverant philosophi, quidquid docuerant Ecclesiæ Patres, supernaque lumine irradiatus ad intelligendas Scripturas, extraxit diges-*

sitque scientiæ universalis corpus, ubi theologia ad scientificam exacta methodum, luculentius latiusque explicata, ac novis aucta commendationibus principaretur; philosophia vero suis purgata mendis, una cum ceteris scientiis ipsi spontaneo concordique famularentur obsequio, unde fieret ut fulgidissima veri ad unum revocati lux non modo singulas eorum perfunderet et promoveret, sed etiam quoquoque fuerunt aut futuri erant errorum tenebras disculceret, et efficacissima ad eos conterendos arma suppeditaret. Dans son bref du 9 juin 1870 au P. Raymond Bianchi, O. P., à propos de son ouvrage : *De constitutione monarchica Ecclesiæ juxta Divum Thomam Aquinatem*, Pie IX écrivait : *Quam [auctoritatem S. Thomæ] sane eo majori facimus quod eximia et prorsus angelica sanctissimi hujus viri doctrina ab ipso Christo Domino commendata feratur; et facta testatur Ecclesiam in œcumenicis conciliis post illius obitum habitis tantum detulisse scriptis ejusdem, ut sententiis inde ductis sæpe etiam verbis usa fuerit, sive ad elucidanda catholica dogmata, sive ad erumpentes errores conterendos.*

Aucun pape, semble-t-il, n'a fait autant que Léon XIII pour la glorification de saint Thomas d'Aquin et la propagation de sa doctrine dans l'Église catholique. Tout le monde connaît ce célèbre monument doctrinal qu'est l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879. Après avoir célébré l'œuvre doctrinale de Thomas d'Aquin et fait de lui le plus bel éloge qui fût peut-être jamais, il adresse cette pressante exhortation à l'épiscopat entier : *Vos omnes, venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomæ sapientiam restituatis, et quam latissime propagatis.* Le 15 octobre 1879, Léon XIII érige l'Académie romaine de Saint-Thomas. Le 18 janvier 1880, il décrète une nouvelle édition des œuvres de saint Thomas dont il fera les frais. Le 4 août 1880, il proclame saint Thomas le patron des écoles et des universités catholiques. Le 25 décembre 1880, il érige une chaire de saint Thomas à Louvain. Le 30 décembre 1882, il adresse ses lettres à la Compagnie de Jésus pour l'exhorter à la fidélité à la doctrine philosophique de saint Thomas. Le 25 novembre 1898, il écrit au ministre général des frères mineurs : *Discedere inconsulte ac temere a sapientia doctoris angelici, res aliena est a voluntate nostra, eademque plena periculi.* Le 8 septembre 1899, il publie son encyclique pour l'éducation du clergé français : « Est-il besoin, écrit-il, d'ajouter que le livre par excellence, où les élèves pourront étudier avec plus de profit la théologie scolastique, est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin ? Nous voulons donc que les professeurs aient soin d'expliquer à tous leurs élèves la méthode, ainsi que les principaux articles relatifs à la foi catholique. »

Enfin Pie X, le 23 janvier 1904, renouvelle les prescriptions de Léon XIII : *Ad nos quod attinet, quando pontificatus noster incidit in tempora traditura patribus sapientiæ inimica fortasse magis quam unquam antea, omnino oportere ducimus, ut quæ decessor illustris de cultu philosophiæ doctrinæque thomistiæ constituit, ea religiosissime servanda, atque etiam in spem uberiorum fructuum provehenda curemus... Quæ tamen cohortatio non ad hos tantummodo spectet, sed pertineat, uti debet, ad omnes, quicumque in catholicis orbis terrarum scholis philosophiam tradunt; nimirum curæ habeant a via et ratione Aquinatis nunquam discedere, in eademque quotidie studiosius insistant.* Le 6 mai 1907, il écrit au cardinal F.-R. Richard, archevêque de Paris : *De philosophia petimus a vobis ne unquam patiamini in seminariis vestris minus sancte observari quæ providentissime, litteris encyclicis Æterni Patris, decessor noster præcepit. Per-*

magni ad custodiam et tutelam fidei hoc interest. Dans l'encyclique *Pascendi*, du 8 septembre 1907 : *Quod rei caput est, philosophiam scholasticam sequendam præscribimus, eam præcipue intelligimus quæ a sancto Thoma Aquinate est tradita, de qua quidquid a decessore nostro sancitum est, id omne universis observari jubemus.* *Episcoporum erit, sicubi in seminariis neglecta hæc fuerint, ea ut in posterum urgere atque exigere. Magistros autem monemus ut rite hoc teneant. Aquinatem deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse.*

P. MANDONNET.

FREUX (André des), théologien dogmatique, né à Chartres, entré dans la Compagnie de Jésus après avoir résilié sa cure de Thiverval, en 1541, fut secrétaire de saint Ignace, enseigna la langue grecque à Messine, puis l'Écriture sainte et la théologie à Rome, où il mourut le 26 août 1556. Célèbre par sa traduction latine des *Exercices* de saint Ignace, si souvent réimprimée jusqu'à celle du P. Roothan et qui a longtemps passé pour être le premier livre imprimé de la Compagnie de Jésus, le P. des Freux, ou Frusius, a publié deux ouvrages de théologie dogmatique : 1° *Theologicæ assertiones collectæ ex interpretatione libri Geneseos*, Rome, 1553; 2° *Assertiones theologicæ tum ad 1^{am} partem divi Thomæ Aquinatis spectantes, tum vero ad omnes libros Veteris ac Novi Testamenti, ibid.*, 1554.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C¹ de Jésus*, t. III, col. 1046; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 222.

P. BERNARD.

FREVIER Charles-Joseph, né à Arras en 1629, entra dans la Compagnie de Jésus en 1706, professa dans divers collèges et fut envoyé à la Martinique, puis, rentré en France vers 1750, s'occupa de controverses théologiques touchant l'Écriture sainte. On a de lui : *La Vulgate authentique dans tout son texte. Théologie de Bellarmin*, Rome, 1753, ouvrage qui suscita de vives polémiques. Le P. Frevier mourut en Normandie vers 1775.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C¹ de Jésus*, t. III, col. 970; *Journal encyclopédique*, 1761, t. I, n. 3, p. 3-15; *Journal de Trévoux*, 1750, a. 35; *Mémoires de Trévoux*, 1753, p. 2017 sq., 2186 sq., 2351 sq.; Zaccaria, *Saggio critico della letter. corrente*, t. II, p. 86-96; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1410; Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine*, Paris, 1911, p. 17-20.

P. BERNARD,

1. FREYBERGER André, controversiste allemand, né à Olbersdorf, en Silésie, en 1670, admis dans la Compagnie de Jésus en 1695, professeur au collège Saint-Clement à Prague où il fut pendant 38 ans archiviste. Il mourut dans cette ville le 31 mars 1738. On a de lui les ouvrages suivants : 1° *Alt- und neue Irr-Geister welche Johann Gunther, lutheranischer Predicant in Leipzig, in seiner Vindictica... ausgehen lassen*, Dresde, 1714; 2° *Glaubensweg nach der Richtschnur des heil. Wort Gottes gerichtet mit welcher die katholische Religion gegen der lutherischen gehalten und erwiesen wird*, Prague, 1707; 3° *Wucher Catechismus, id est, instructio christiana quam facile christianus per contractum usurarium et fœnerationem pecuniæ... pati possit*, Prague, 1731; 4° *Scripta controversistica cum D. Joan. Gunthero, ibid.*, 1733; 5° *Opusculum Patris Ant. Natalis de indulgentiis*, Prague.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C¹ de Jésus*, t. III, col. 972; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1045; Migne, *Dictionnaire des conversions*, col. 302.

P. BERNARD.

2. FREYBERGER Udalric, théologien allemand, né à Füssen le 8 octobre 1617, mort à Salzbourg le 22 mars 1680. Religieux bénédictin de l'abbaye de Saint-Pierre de Salzbourg, il professa à l'université de cette

ville la philosophie, la théologie morale et l'Écriture sainte. On a de lui : *Logica in pugno exposita pugnæ*, in-4°, Salzbourg, 1644; *Disputatio de motis*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De cælo*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De ortu et interitu*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De anima in genere et specie*, in-4°, Salzbourg, 1645; *De obligatione legum in foro conscientie*, in-4°, Salzbourg, 1654.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 345.

B. HEURTEBIZE.

FREYTAG François, controversiste allemand, né à Paderborn, entré dans la Compagnie de Jésus en 1676, mourut à Osnabrück le 26 mars 1707. On a de lui : 1° *Annus aureus sive de aurea charitatis et intentionis methodo tractatus*, Osnabrück, 1700; 2° *Brevis instructio catholica de controversiis fidei*, *ibid.*, 1701; 3° *Brevis animadversio contra explicationem Apocalypseos Hieronymi Durern superintendentis*, *ibid.*, 1702; 4° *Apologia utriusque libri jam dicti contra duos prædicantes lutheranos*, *ibid.*, 1703; 5° *Vera defensio domus lauretanæ contra M. Joannem Gerardum Meuschen*, *ibid.*, 1705.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C¹a de Jésus*, t. III col. 975; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 710.

P. BERNARD.

FRIDRICH Melchior, canoniste allemand, né à Landsberg en 1654, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1671, professa le droit canonique dans les universités de Dillingen et d'Ingolstadt. Il mourut dans cette ville le 28 juillet 1709. Il a publié les ouvrages suivants : 1° *Tractatus de consanguinitate*, Augsburg, 1698; 2° *Emptio et venditio ad legem Dei et humanam formata*, Dillingen, 1700; 3° *Quæstiones canonicæ de decimis, quibus universum jus decimandi qua Ecclesiis, qua laicis competens, et immunitas ab iisdem solvendis ex jure tum communi, tum consuetudinario, tum etiam Baviaræ statutis, et concordatis explicatur*, Ingolstadt, 1710; 4° *Forum competens questionibus ex universo jure selectis atque ad praxim utilissimis illustratum, seu tractatus canonico-civilis, in quo primum de foro in genere, dein vero de ordinario... ac, demum etiam de causis quæ ad forum vel sæculare vel ecclesiasticum pertinent*, Ingolstadt, 1709; 5° *Quæstiones canonicæ de simonia*, Ingolstadt, 1709.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C¹a de Jésus*, t. III col. 994; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 937.

P. BERNARD.

FROIDMONT Libert, plus souvent appelé *Fromond* ou *Fromont*, en latin *Fromondus*, est remarquable entre les écrivains belges du XVII^e siècle par l'étendue de son savoir et par la multiplicité et la variété de ses productions. Il dut son nom, d'après plusieurs auteurs, à son lieu d'origine. Il était né, en effet, le 3 septembre 1587, à Fromont, petit hameau de Haccourt, près de Vise, sur la rive gauche de la Meuse, à mi-chemin à peu près entre Liège et Maestricht. Il fit ses humanités au collège des jésuites, à Liège, vint ensuite à Louvain, y suivit les cours de philosophie de la « Pédagogie du Faucon », et fut proclamé troisième, parmi un grand nombre de concurrents, à la promotion de la faculté des arts de 1606. Après cela, les religieux de l'abbaye de Saint-Michel, à Anvers, furent les premiers à bénéficier des connaissances philosophiques qu'il avait acquises. Mais trois ans s'étaient à peine écoulés qu'on le rappelait au collège du Faucon, où il professa la rhétorique pendant quatre ans, puis la philosophie pendant quatorze. Il était dès lors, en vertu des « privilèges académiques », chanoine de la cathédrale de Tournai. Cependant il poursuivait sans relâche l'étude de la théologie, et, en 1628, il obtint le bonnet de docteur. Lorsque le célèbre professeur Corneille Jansénius eut été promu au siège épiscopal d'Ypres, Froidmont, qui était de ses amis et de ses

admirateurs, lui succéda, le 28 janvier 1637, dans sa chaire d'Écriture sainte. C'est vers la même époque qu'il fut nommé président du collège de Craenendonck. En 1638, les suffrages de ses collègues de l'université le portèrent aux honneurs du rectorat, dignité qui n'était alors que semestrielle. L'année suivante, il devenait, pour le rester jusqu'à sa mort, doyen de la collégiale de Saint-Pierre, à Louvain, et, par conséquent, vice-chancelier de l'université. Enfin, en 1640, le prince-évêque de Liège, Ferdinand de Bavière, lui confia la direction du collège ou « Séminaire liégeois ». Comme on peut le deviner d'après cette nomenclature, son activité dut dépasser et dépassa effectivement de beaucoup son rôle enseignant. Il mourut le 28 octobre 1653, date bientôt consignée par les contemporains dans ce chronogramme : *Sol Academiæ obiit*. Il fut inhumé dans le chœur de l'église de Saint-Pierre, où se lisait naguère encore une épitaphe rappelant ses mérites scientifiques. Il avait voulu témoigner, jusque par delà la tombe, son intérêt pour la science et spécialement pour les jeunes étudiants peu fortunés, en légant une bourse d'études de six mille florins au « Grand collège des théologiens » et deux autres au « Collège du pape Adrien VI ».

Libert Froidmont est surtout connu comme théologien et comme exégète; mais ses talents, autant que son savoir et ses goûts, étaient très divers. Ils lui valurent, de son vivant, une réputation précoce. Il écrivait et parlait le latin avec une facilité et une élégance peu communes et il a laissé des commentaires estimés sur plusieurs œuvres de Sénèque. Il possédait la connaissance du grec et de l'hébreu au point de tirer de là un excellent parti pour ses travaux d'exégèse. Et ce qui étonnera peut-être davantage, il y avait en lui un mathématicien et un physicien qui surent se faire apprécier de Descartes : celui-ci non seulement prêta grande attention aux objections de Froidmont contre certaines propositions du *Discours de la méthode*, de la *Dioptrique* et des *Météores*, mais, en y répondant point par point, il dut rendre hommage à la parfaite compétence de son critique. C'est en s'expliquant à ce propos, dans une lettre au professeur de médecine Plempius, qu'il disait : *Mihi sane videor ex tanti viri et in iis materiis de quibus ago tam versati judicio, multorum aliorum sententias cognoscere*. Toutefois, en astronomie, Froidmont restait partisan décidé du système de Ptolémée. Il le montra bien lorsque, en 1631 et 1632, il entama une polémique contre Philippe Laensbergh, médecin zélandais, et son fils, Jacques Laensbergh, l'un et l'autre défenseurs de la théorie copernicienne. Plus justifiée et plus heureuse fut la campagne à laquelle il prit part, lui troisième, contre quatre prédicants calvinistes qui, récemment installés à Bois-le-Duc, dans le Brabant septentrional, par les États généraux de Hollande, avaient lancé une provocation à un débat public. Corneille Jansénius, qui, de concert avec Guillaume van Engelen (voir ce nom), avait relevé le défi, s'étant trouvé empêché à un certain moment de se trouver au rendez-vous, désigna comme son suppléant Froidmont, qui accepta et se montra digne d'un tel choix. Nous avons là un indice de l'amitié et de la communauté d'idées qui unissaient ces deux hommes. Il en est un autre, et plus connu. A la mort de l'évêque d'Ypres, Froidmont avait été chargé, en même temps que Lamœus (Reginald Lami), secrétaire du défunt, et Calenus (Caelen), archidiacre de Malines, de la publication de l'*Augustinus*. Il réussit, en effet, avec eux, à le faire paraître, en 1640, après en avoir lui-même revu et corrigé toutes les feuilles. Pour en arriver là, on avait tenu secret le travail de l'impression, et non seulement on s'était passé de l'approbation de Rome, mais il avait fallu tromper la vigilance et déjouer tous les efforts de l'internonce

Stravius. Ainsi, les trois éditeurs avaient apporté à leur commune tâche un zèle assez peu en harmonie avec les intentions et les protestations de Jansénius. Celui-ci, sur le point de mourir, en recommandant d'imprimer son œuvre le plus fidèlement possible et en se disant « persuadé qu'on pourrait difficilement y changer quelque chose, » n'avait-il pas ajouté : « Cependant, si le Saint-Siège veut quelque changement, je suis fils d'obéissance et j'entends me conformer aux volontés de cette Église dans laquelle j'ai toujours vécu : telle est ma suprême volonté. » Il avait encore répété, dans son *Épilogue* final, l. X, *Epilogus omnium* : « Tout ce que j'ai affirmé, ... je le soumets au jugement et à la décision du Siège apostolique et de l'Église romaine, ma mère, pour y adhérer désormais, si elle juge qu'il faut y adhérer, pour le rétracter, si elle le veut, pour le condamner et l'anathématiser, si elle prononce qu'on doit le condamner et l'anathématiser. » Néanmoins, c'est par erreur qu'on a accusé les amis de Jansénius d'avoir supprimé intentionnellement la première de ces déclarations : elle figure bel et bien au verso de la première feuille de l'édition originale. Mais Froidmont ne s'en tint pas au fait de la publication irrégulière et plus ou moins subreptice que nous avons signalée : il s'employa, pendant plusieurs années, il se dépensa, avec une ardeur et une constance dignes d'une meilleure cause, à défendre la doctrine du livre, au mépris des vrais principes traditionnels, au mépris des enseignements et des censures du Saint-Siège, au mépris même des exemples de sage réserve que lui avait laissés l'auteur, peut-être plus illusionné que coupable, de l'*Augustinus* et du jansénisme. Des volumes ou pamphlets que sa plume féconde et facile enfanta dans ce but, la plupart parurent anonymes ou pseudonymes, trahissant ainsi, de prime abord, des intentions à tout le moins équivoques ou peu sûres d'elles-mêmes.

Nombreux sont les ouvrages ou opuscules qui nous restent de Froidmont. Tous ont été écrits en latin. Voici les principaux, ramenés autant que possible à quelques catégories distinctes, suivant les différents domaines abordés tour à tour par ce laborieux et disert polygraphe. A la période de ses débuts et de son activité surtout *scientifique*, au sens restreint de ce mot, appartiennent : 1° *Cœnæ saturnaliæ, variatæ Somno sive Peregrinatione cælesti*, in-8°, Louvain, 1616 : dissertations variées, du genre qu'on appelait alors *Quæstiones quodlibeticæ* et que nous nommons *Mélanges*; 2° *Dissertatio de cometa anni 1618*, in-8°, Anvers, 1619 : compte rendu d'observations personnelles sur ce phénomène; 3° *Meteorologicorum libri VI*, in-8°, Anvers, 1627; 4° *Labyrinthus sive de compositione continui*, in-4°, Anvers, 1631; 5° *Commentarii in libros Quæstionum naturalium Senecæ Justo Lipsio intactos et in Ἀπολογισμῶν sive Ludum Claudii Cæsaris eodem Seneca auctore*, in-fol., Anvers, 1632. L'adversaire de Copernic entre en scène dans : 6° *Ant-Aristarchus sive Orbis terræ immobilis, adversus Philippum Lansbergium*, in-4°, Anvers, 1632; il réplique dans : 7° *Vesta sive Ant-Aristarchi vindex, adversus Jacobum Lansbergium*, in-4°, Anvers, 1634. Au champion de la foi catholique contre les entreprises de la Réforme nous devons : 8° *Causæ desperatæ Gisberti Vaetii adversus Spongiam Cornelii Jansenii crisis*, in-4°, Louvain, 1636; 9° *Sycophanta, epistola ad Gisb. Voetium*, in-4°, Louvain, 1640. Gisbert Voet était le plus remuant de ces quatre prédicants hollandais qui travaillaient, avec l'appui du gouvernement, à calviniser la cité de Bois-le-Duc. Jansénius avait publié contre lui, en 1630, son *Alexipharmacum civibus Sylvæducentibus propinatum*, puis, l'année suivante, comme réplique aux critiques de Voet, un autre tract, intitulé : *Spongia notarum quibus Alexi-*

pharmacum aspergit G. Voetius. C'est cette *Spongia* qui est rappelée dans un des titres de Froidmont. Nous pouvons rapporter spécialement au littérateur ou latiniste, outre les *Commentaires* sur Sénèque, les trois oraisons funèbres que voici : 10° *Alberti Pii, Belgarum principis, laudatio funebris*, in-8°, Louvain, 1621; 11° *Laudatio funebris Joannis Drusii, monasterii Parcensis, ordinis præmonstratensis, abbatis*, in-8°, Louvain, 1635; 12° *Laudatio funebris Joannis Francisci a Balneo, S. R. E. cardinalis, Academiæ Lovaniensis protectoris*, in-4°, Louvain, 1641. Mais les études scripturaires de l'auteur, imprimées pour la plupart seulement après sa mort, méritent une mention spéciale. Elles comprennent : 13° *In Acta apostolorum commentarius*, in-4°, Louvain, 1634 : excellent, au jugement de Calmet, et souvent réédité; 14° *Commentarius in omnes epistolas Pauli apostoli et septem catholicas*, in-fol., Louvain, 1663 : Froidmont s'y montre plus théologien qu'exégète, et son œuvre est surtout un abrégé des longs et savants commentaires d'Estius; 15° *Commentarius in Canticum canticorum*, in-4°, Louvain, 1652; on y sent l'influence des idées jansénistes; il en faut dire autant du : 16° *Commentarius in Apocalypsim*, in-4°, Louvain, 1657. Tous ces commentaires ont été réimprimés ensemble et en format in-fol., Louvain, 1663; Paris, 1670; Rouen, 1709. Signalons encore ici un traité psychologique, apprécié à l'époque où il parut : 17° *Philosophiæ christianæ de anima libri IV*, in-4°, Louvain, 1649, et 18° un *Catechismus in usum philosophorum facultatis artium scriptus*, in-16°, Louvain, 1633, qui fut, au commencement du XVIII^e siècle, retouché et amélioré par un autre professeur de Louvain, Pierre Danes.

Après l'apparition de l'*Augustinus* et en présence des réclamations qu'elle suscita, l'attention de Froidmont et son activité de polémiste se portèrent principalement de ce côté. Parmi les études qu'il consacra à la doctrine de l'évêque d'Hippone, considérée dans son ensemble ou dans l'une ou l'autre de ses parties, voici d'abord : 19° *Brevis anatomia hominis*, in-4°, Louvain, 1641. C'est une analyse de la nature humaine d'après l'idée que s'en serait faite saint Augustin, eu égard spécialement à notre déchéance originelle et à ses répercussions sur notre libre arbitre. Elle fut proscrite par un décret d'Innocent X en date du 25 avril 1654. Le même sort était réservé à tous les écrits similaires qui vont désormais se succéder dru, longue, trop longue série, dont presque toutes les unités, par le fait d'une prudence à tout le moins fort humaine et suspecte, se présenteront sous la sauvegarde de l'anonymat ou de la pseudonymie. Pour en mieux saisir le caractère, il convient de noter que, le 1^{er} août 1641, le Saint-Office avait condamné l'*Augustinus* et en avait interdit la lecture, et que bientôt Urbain VIII renouvela interdiction et condamnation par sa bulle *In eminenti* (1642). En juin 1641, on combattait encore à visage découvert. Nous en avons la preuve dans : 20° *Epistola Libertii Fromondi et Henrici Caleni ad Patres Societatis Jesu Lovanii*, qui est datée du 16 de ce mois. C'est tout ensemble une plainte amère contre les détracteurs et « calomnieurs de Jansénius » et un défi de justifier, dans une discussion orale devant des arbitres à choisir de commun accord, la réalité des erreurs qu'on lui a imputées. Nous y voyons déjà poindre la fameuse distinction de la question de droit et de la question de fait. Après cela, nous rencontrons successivement : 21° *Augustini Hipponensis et Augustini Iprensis de Deo omnes salvare volente homologia*, in-4°, Louvain, 1641 : on y défend la thèse restrictive à la fois de la liberté humaine, simple affranchissement de la contrainte extérieure, et de la volonté efficace en Dieu de sauver les hommes; 22° *Conventus Africanus, sive Disce-*

platio judicialis apud tribunal præsulis Augustini, enarratore Artemidoro Oneirocritico, in-4°, Rouen, 1641. Il s'agit d'une discussion sur le même sujet et dans le même sens, mais sous forme de plaidoyer. D'ailleurs, il est juste d'ajouter que l'identification d'« Artemidore l'Oniromancien » avec Froidmont n'est pas certaine; plusieurs voient en lui un juriste, Pierre Stockmans, qui enseignait alors le droit à Louvain. 23° *Somnium Hipponense, sive De controversiis theologicis modernis Augustini judicium, relatore Philetymo*, in-4°, Paris, 1641; 24° *Querimonia Jacobi Zegers, typographi Lovaniensis, adversus libellum regie capellæ Bruxellensis concionatoris*, in-4°, Louvain, 1641. Ici, c'est l'imprimeur de l'*Augustinus* qui est censé tenir la plume: il expose longuement ses doléances sur le tort qu'on lui cause, et, pour les appuyer, il prétend établir le parfait accord doctrinal du livre sorti de ses presses avec le grand évêque dont ce livre a pris le nom. L'adversaire visé dans le titre est le Père Pierre de Bivero, jésuite espagnol, résidant alors à Bruxelles, comme prédicateur des infants Albert et Isabelle et du cardinal infant Ferdinand. 25° *Chrysippus, seu De libero arbitrio, ad philosophos peripateticos*, in-4°, Louvain, 1644; 26° *Collatio Antverpiensis ad clarissimum virum Petrum Aurelium*, in-4°, Paris, 1647. Anvers avait effectivement, le 3 avril 1646, entendu une Conférence, faite par un jésuite contre l'*Augustinus*; mais de cette conférence, on ne nous présente, sous le titre ci-dessus, que les articles principaux, reproduits, puis discutés et combattus un à un. C'est donc par erreur que tel ou tel bibliographe, en portant à l'actif de Froidmont un *Novus Prosper contra novum Collatorem*, dont je n'ai découvert aucune trace ailleurs, le donne comme dirigé « contre l'écrit intitulé: *Collatio Antverpiensis*; 27° *Lucerna Augustiniana, qua breviter et dilucide declaratur concordia et discordia qua duo nuper eximii doctores S. th. Duacenses conveniunt a cæteris hodie S. Augustini discipulis*, in-4°, s. l., 1650; 28° *Emunctorium Lucernæ Augustinianæ, quo fulgines a quibusdam aspersæ emunguntur*; 29° *Colloquia S. Augustini et S. Ambrosii*, en vers latins rimés. Enfin, deux études *De libero arbitrio* émanant du P. Petau et de son confrère le P. Deschamps (de celui-ci, sous le pseudonyme de Ricardus) donnèrent encore à notre janséniste l'occasion de trois ripostes: 30° *Vincentii Lenis theologi Arausiaci Theriaca, adversus Dion. Petavii et Antonii Ricardi De libero arbitrio libros*, in-4°, Louvain, 1648; 31° *Vincentii Lenis epistola prodroma gemella ad Petavium et Ricardum*, in-4°, Louvain, 1649; 32° *Antonii Ricardi stratagemata, quo bellum sui suorumque defensivum ab erroribus Massiliensium transulit in S. Augustini et episcopi Iprensis offensivum*, in-4°, Louvain, 1650.

En terminant cette longue nomenclature, on ne peut s'empêcher de regretter vivement que Froidmont ait dépensé si mal à propos des connaissances, une ardeur et une endurance qui eussent été, il l'a prouvé par ailleurs, très utilement employées, soit à combattre la propagande calviniste, soit à poursuivre ses travaux sur l'Écriture sainte. Les circonstances de temps et de milieu expliquent en partie, sans l'excuser, cette déplorable et tenace aberration.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. II, p. 819-821; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1038-1040; A. Le Roy, art. *Froidmont*, dans la *Bibliographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1880, t. VII; Piron, *Algemeene levensbeschrijving der mannen en vrouwen van België*, Malines, 1860; Reusens et Barbier, *Analecques pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, Louvain, 1881-1888, t. XVII, p. 197; t. XVIII, p. 112; t. XIX, p. 117-118; t. XXI, p. 125-126.

J. FORGET.

FROMAGEAU Germain, théologien et canoniste, né vers 1640, mort à Paris le 7 octobre 1705. Docteur

en Sorbonne le 24 avril 1664, il s'occupa principalement de la solution des cas de conscience soumis à la faculté de théologie. Ses décisions avec celles du docteur Delamet, qui l'avait précédé dans cette fonction, furent recueillies et publiées sous le titre: *Résolution de cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Église*, in-8°, Paris, 1714: l'ouvrage, qui devait avoir cinq volumes, demeura inachevé; mais il fut repris sous une autre forme et avec un titre différent: *Le Dictionnaire des cas de conscience décidés suivant les principes de la morale, les usages de la discipline ecclésiastique, l'autorité des conciles et des canonistes et la jurisprudence du royaume*, 2 in-fol., Paris, 1733. Il avait signalé 199 propositions dangereuses dans les ouvrages de Quesnel.

Dictionnaire des cas de conscience, dans la Préface; Journal des savants, juin 1715, t. LVII, p. 640; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 494.

B. HEURTEBIZE.

FROMENTIÈRES (Jean-Louis de), né à Paris en 1632, mort à Aire en 1684. Formé à l'Oratoire à l'excellente école du P. Senault, il se consacra à la prédication et acquit rapidement une juste célébrité. Il monta dans les principales chaires de Paris, reçut, dès 1662, le titre de confesseur et prédicateur ordinaire du roi qui, en 1673, le nomma évêque d'Aire. Il gouverna sagement et charitablement son diocèse, y fit d'heureuses réformes et travailla notamment avec zèle à la conversion des protestants. « Bon orateur de second ordre, dit un de ses récents historiens, pour le talent et la vertu, le siège d'Aire compte peu d'évêques qui l'égalent et aucun qui le surpasse. » Ses sermons, qui valent mieux pour le fond que pour la forme, ont été publiés pour la première fois en 1688, en 3 in-8° et souvent réimprimés.

Lahargou, *Messire J.-L. Fromentières*, Paris, 1892; Deger, *Histoire des évêques d'Aire*, Paris, 1908.

A. INGOLD.

FRONTON DU DUC, jésuite français, né à Bordeaux en 1558, entra au noviciat de Verdun le 12 octobre 1577. Dès 1578, il enseigna la rhétorique, puis, ses études achevées, la théologie, à Pont-à-Mousson, à Bordeaux et au collège de Clermont à Paris, où il fut nommé bibliothécaire en 1604. De très bonne heure il s'était attaché à l'étude des textes patristiques et avait aussitôt reconnu la nécessité de donner une édition critique des Pères. A vingt-cinq ans, il publiait les opuscules de saint Jean Chrysostome: *S. Joannis Chrysostomi opuscula, græce et latine*, Ingolstadt, 1583. Tout en achevant ses études de théologie, il prépare les matériaux des grandes éditions déjà projetées. Quatre discours de saint Jean Chrysostome paraissent en 1595 à Ingolstadt, avec la traduction latine: *D. Joannis Chrysostomi orationes quatuor*. I. *Quod nemo lædatur nisi a seipso*. II. *De precatione*. III. *Adversus ebrietatem et in resurrectionem Domini*. IV. *In baptismum Domini*, *ibid.*, 1595. L'évêque de Toul, Christophe de la Vallée, ayant confié au P. Fronton du Duc la recension, pour une édition nouvelle, du bréviaire de son diocèse, le savant éditeur, aidé du P. Toussaint Roussel, s'acquitta de sa tâche avec une maîtrise qui mit en relief sa merveilleuse entente des textes et son incomparable érudition. En même temps, il revisait les manuscrits de Maldonat et publiait ses commentaires sur les Évangiles. La même année paraissaient plusieurs opuscules inédits de Grégoire de Nysse découverts dans la bibliothèque du duc Guillaume de Bavière: *D. Gregorii Nysseni opuscula nonnulla nunc primum in lucem edita*, Ingolstadt, 1596; nouv. édit. en 1599. Pour l'édition des œuvres de saint Irénée par Feuardent, Fronton du Duc écrit de savantes notes sur le I. ^{er} des hérésies, reproduites également dans l'édition de R. Massuet.

1710, et dans la *P. G.*, de Migne, t. VII, d'après l'édition de 1710. Attentif aux polémiques suscitées par les protestants, il répond au *Libre de l'institution, usage et doctrine du S. Sacrement de l'eucharistie en l'Église ancienne*, de Philippe de Mornay, par plusieurs ouvrages dont le succès souleva des colères parmi les hérétiques au moment même où Henri IV signait l'édit de Nantes : *Inventaire des fautes, contradictions, fausses allégations du sieur du Plessis, remarquées en son livre de la sainte eucharistie*, Bordeaux, 1598; 2^e édit., 1599; *Second tome de l'inventaire des fautes, calomnies et fausses allégations du capitaine du Plessis*, *ibid.*, 1601; *Réfutation de la prétendue vérification et réponse du Plessis à l'Inventaire de ses fautes*, *ibid.*, 1602. La polémique ne le détournait point de ses travaux de prédilection, et les éditions partielles de saint Jean Chrysostome, de saint Jean Damascène et de saint Grégoire de Nysse, illustrées de commentaires érudits, se poursuivaient activement : *S. Joannis Chrysostomi tractatus XVII de sanctis apostolis, martyribus et patriarchis dicti, græce et latine*, Bordeaux, 1601; *S. P. N. Joannis Chrysostomi Ad populum Antiochenum adversus Judeos... homiliæ LXXVII, nunc primum græce et latine conjunctim editæ*, Paris, 1602; l'édition était faite aux frais du trésor royal, d'après les manuscrits de la bibliothèque d'Henri IV avec indication scrupuleuse de toutes les variantes; *Notæ in opera S. Basilii Magni*, dans l'édition latine des *Opera*, Paris, 1603; *S. Joannis Damasceni opera*, Paris, 1603.

L'édition des œuvres de Grégoire de Nysse, Paris, 1605, fut également enrichie de notes critiques ou historiques par le P. Fronton du Duc, de même que l'édition de Cologne, 1617, et celle de Paris, 1638, la plus remarquable de toutes. Celle-ci contient du P. du Duc : *De vita Mosis*, t. I, p. 162-256; *Contra Apollinarem*, t. III, p. 261 sq.; *Varia*, t. III, p. 8-36, 45-71; cf. *P. G.*, t. XLIV, col. 297-430, 1327-1346; t. XLVI, col. 544-554; et pour les notes, t. XLIX, col. 107-144; t. XLV, col. 1335-1354. Une édition spéciale de l'*Oratio catechetica*, en collaboration avec Krabinger, parut en 1635 à Munich, d'après les mss. de cette ville. Tout en collaborant à l'édition latine des œuvres de saint Athanase, Paris, 1608, et de saint Jérôme, Paris, 1609, 1623, cf. *Acta eruditor Lips.*, 1684, p. 343 sq., Fronton du Duc poursuivait activement la publication des œuvres de saint Jean Chrysostome jusque-là fort incomplètes et d'une lecture difficile : ce fut son grand titre de gloire. Successivement parurent quelques traités ou discours isolés : *Tractatus panegyrici III*, Ingolstadt, 1605, avec deux discours de saint Basile sur le jeûne; *Tractatum decas de diversis Novi Testamenti notis*, Bordeaux, 1604; *De negatione Petri et de cruce*, Paris, 1606; *Laudatio sanctorum omnium qui martyrium toto terrarum orbe sunt passi*, Paris, 1604. Une édition complète et critique des œuvres du grand docteur était réclamée instamment par tous les érudits de l'époque : immense entreprise qui ne dépassa point les forces du P. Fronton du Duc, mais que les imprimeurs eurent bien de la peine à mener à terme. Elle commença à paraître en 1609 sous ce titre : *S. Joannis Chrysostomi opera omnia nunc primum græce et latine edita. Fronto Ducus variantes lectiones ex mss. codicibus erutas selegit, veterem interpretationem editarum olim Homiliarum recensuit, aliarum novam addidit, utramque notis illustravit*, Paris, 1609. L'édition du P. Fronton du Duc se compose de 12 in-fol. Les deux premiers volumes, imprimés par Claude Morel, ont paru en 1609; mais plus tard leur date fut changée en celle de 1614, année de la publication des deux volumes suivants, dont l'un, les *Homiliæ in Genesim*, sortait des presses d'Antoine Estienne. Cet imprimeur fit

paraître le v^e vol. en 1616 et, en 1621, s'étant associé Sébastien Cramoisy, il mit aux cinq volumes déjà publiés de nouveaux titres portant cette dernière date, et la marque des deux associés, marque encore adoptée pour le vi^e vol., daté de 1624. Les six derniers volumes, d'un format un peu plus grand, ont paru ensemble chez O. Morel, qui, en 1636, de concert avec Séb. Cramoisy, donna une réimpression, sinon totale, du moins partielle des six premiers. Ainsi s'explique une énigme bibliographique qui a longtemps intrigué la curiosité des chercheurs. Fronton du Duc corrigea en outre la traduction latine de l'ouvrage de Jean Zonara : *In canones SS. apostolorum et sacror. concilior. commentarii*, réédité à Paris, en 1612. Il publia en 1613 une édition purement latine des œuvres de saint Jean Chrysostome, dont soixante-six lettres et plus de cent discours ou homélies avaient été traduites entièrement par lui. Par lui encore furent commentées les œuvres de Clément d'Alexandrie : *Κλημέντος ἀλεξανδρείως τὰ εὐρισκόμενα*, Paris, 1629. Il édita les œuvres de saint Basile : *Sancti Patris nostri Basilii Magni... Opera omnia quæ reperiri potuerunt*, Paris, 1618, d'après les mss. de la bibliothèque royale. On doit encore à Fronton du Duc les éditions critiques ou des commentaires des ouvrages suivants : *Theodori Balsamonis expositio in canones*, Paris, 1618; *Notæ ad Metaphrasim S. Gregorii Thaumaturgi in Ecclesiasten*, dans l'édition de Vossius, Paris, 1621, 1626 et 1632; *Divi Paulini episcopi Nolani opera*, Anvers, 1612; *Notæ in Athenagoram*, dans l'*Auctarium Bibliothecæ Patrum*, Paris, 1624, t. I, p. 50 sq.; *Bibliothecæ veterum Patrum seu scriptorum ecclesiasticorum*, Paris, 1624; ces deux volumes connus sous le nom d'*Auctarium Ducænum* comprenaient les textes grecs inédits en regard de leur traduction latine et servaient de supplément à la *Bibliotheca veterum Patrum* de Margarin de la Bigne, Paris, 1624; *Nicephori Callisti Xantopuli ecclesiasticæ historiæ libri XVIII*, texte grec et traduction latine de Jean Lange, Paris, 1630; *Gregorii papæ II epistolæ duæ de sacris imaginibus ad Leonem Isauricum*, dans le tome des *Annales* du card. Baronius, an. 726, n. 28, et dans le t. VII des *Concilia* du P. Labbe, col. 7. La *Bibliotheca Patrum* contient un nombre très considérable de publications et de commentaires du P. Fronton du Duc : *Ænei Gazæi Theophrastus, sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione*, t. II, p. 293; *Agapeti Diaconi expositio capitulum admonitorium ad Justinianum imperatorem*, *ibid.*, p. 363. On en trouvera la liste complète dans Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 245-247. Le P. Fronton du Duc mourut à Paris le 25 septembre 1624, avant d'avoir pu achever son édition de la Bible des Septante, qu'il considérait comme son œuvre capitale. Le P. Étienne Souciet écrivait le 19 septembre 1712 au P. de Vitry : « Le P. du Duc avait dessein de corriger l'ancienne version italique que Sixte V fit rétablir et imprimer à Rome en 1588. Nous avons dans notre bibliothèque du collège de Louis-le-Grand l'exemplaire de cette édition de Sixte toute corrigée de sa main. L'ouvrage était corrigé ou peu s'en fallait. Apparemment la mort l'empêcha de le mettre au jour. Nous avons encore un exemplaire de la version des Septante de l'édition de Francfort corrigé de la main du P. Fronton. » Le plan de ce vaste travail avait été tracé dès 1621 et il est exposé en détail dans une lettre du P. Sirmond à Tengenagel.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 233-249; *Mercurius français*, t. X, p. 783; Baillet, *Jugements sur les grammairiens*, n. 469, 909; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclés. du xviii^e siècle*, t. I; Richard Simon, *Lettres choisies*, Amsterdam, 1700, lettre IX; Blount, *Censura celebriorum auctorum*, p. 643; P. Lambecius, *Comment. de*

bibliotheca Cæs. Vindob., I. I, addit. 4; Ant. de Lantenay, *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885; *Revue catholique de Bordeaux*, 1884, p. 361-7; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 222.

P. BERNARD.

1. FRUITS DE LA MESSE. — I. En eux-mêmes.

II. Leur application.

I. EN EUX-MÊMES. — 1° *Quels sont-ils?* — Les effets du sacrifice de la messe et les preuves de leur existence seront étudiés à l'art. MESSE. Il ne s'agit ici que de ses fruits. Or une nuance seule sépare la notion des effets et celle des fruits de la messe. Tandis que, sous le nom d'effets, on comprend tous les biens que produit le saint sacrifice, soit à l'égard de Dieu, soit à l'égard des hommes, à savoir, selon l'énumération ordinaire, l'adoration et l'action de grâces, la propitiation et l'impétration, on restreint le nom de fruits aux avantages qu'en retirent les hommes. *Fructus sunt bona quæ intuitu sacrificii Deus confert*. S. Liguori, *Theologia moralis*, I. VI, tr. III, c. III, dub. 1, n. 312, Rome, 1909, t. III, p. 291. Nous n'avons donc pas à prouver leur existence, mais seulement à exposer la doctrine de l'Église en ce qui les concerne.

Cette doctrine est admirablement résumée par le concile de Trente, sess. XXII, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 940 : « Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, le même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante qui s'est offert lui-même une fois d'une manière sanglante sur l'autel de la croix, le saint concile enseigne que ce sacrifice est vraiment propitiatoire et que, par lui, si nous allons à Dieu avec sincérité de cœur et rectitude de foi, avec crainte et respect, avec contrition et pénitence, nous obtenons miséricorde et nous trouvons grâce pour être secourus en temps opportun. Dieu, apaisé par l'offrande de ce sacrifice, nous pardonne nos crimes et nos péchés même énormes, en nous accordant la grâce et le don du repentir... Les fruits du sacrifice sanglant de la croix, le sacrifice non sanglant de la messe nous les fait recueillir avec la plus grande abondance... C'est pourquoi, comme l'enseigne la tradition des apôtres, on a raison de l'offrir non seulement pour les péchés, les peines, les satisfactions et les autres besoins des fidèles vivants, mais aussi pour ceux qui sont morts dans le Christ et qui ne sont pas encore pleinement purifiés. » Cf. can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 950.

Un seul mot résume donc pour le concile les fruits du sacrifice de la messe : il est un sacrifice *propitiatoire*, c'est-à-dire, comme l'explique le cardinal Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, th. LV, Rome, 1896, t. I, p. 582, il a la vertu d'apaiser Dieu offensé et, comme conséquence, d'obtenir de lui des bienfaits de toute sorte. C'est ce qu'expriment en d'autres termes la plupart des théologiens lorsqu'ils divisent les fruits de la messe en fruits de *propitiation* et fruits d'*impétration*; ainsi de Lugo, *Tractatus de venerabili eucharistiæ sacramento*, disp. XIX, sect. IX, n. 140, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIII, col. 759 sq.; Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, th. XII, XIII, Rome, 1887, p. 364 sq.

Mais aussi le concile analyse les divers fruits de propitiation que produit la messe. On l'offre, dit-il, *pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus*. — *Pro peccatis*. — La messe efface les péchés, même les plus énormes, non pas sans doute à la manière d'un sacrement de pardon, mais en appelant les grâces de repentir qui obtiendront le pardon : *hujus (sacrificii) oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina etiam ingentia dimittit*. Saint Thomas avait formulé de façon plus didactique cette efficacité de la messe en disant : *Eucharistia, in quantum est sacrificium, ... peccata mor-*

talita... delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis impetrat. In IV Sent., I. IV, dist. XII, q. II, a. 2, sol. 2^a, ad 4^{um}. — *Pro poenis et satisfactionibus*. — La messe offre à Dieu, dans l'immolation de la divine victime, une expiation surabondante de l'offense qui lui a été faite par le péché, une réparation infinie de l'injustice commise envers lui par le pécheur; l'homme peut donc par elle se libérer de tout ou partie des peines qu'il aurait encore à subir après le pardon, soit en cette vie, soit en l'autre. — *Pro aliis necessitatibus*. — La messe, comme tout sacrifice, est une prière, la meilleure et la plus efficace des prières, puisque ce n'est pas seulement le prêtre qui y prie, mais l'Église tout entière au nom de qui il célèbre, et le Christ immolé dont les supplications ne sauraient être repoussées; elle peut donc obtenir de Dieu tous les biens, même temporels, mais surtout les secours surnaturels et les grâces de salut.

2° *Comment la messe produit-elle ces fruits?* — Cette question peut être envisagée sous deux aspects : on étudiera le mode et l'origine de l'efficacité de la messe, puis la certitude que l'on en peut avoir.

1. *Mode et origine de l'efficacité de la messe*. — Cette efficacité lui vient surtout de ce qu'elle est l'immolation du Christ. C'est la même victime que sur la croix, et c'est le même prêtre; c'est le même sacrifice, toujours aussi agréable à Dieu, toujours aussi puissant pour apaiser son courroux, réparer auprès de lui et implorer ses bienfaits. L'oblation valide de la messe produit donc tous les fruits de propitiation dont nous avons parlé, indépendamment des dispositions du prêtre secondaire qui la célèbre ou des fidèles qui y assistent. La messe est, selon l'expression du concile de Trente, *munda oblatio, quæ nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest*. Sess. XXII, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 939. La plupart des théologiens disent que, de ce côté, la messe produit ses fruits *ex opere operato*. L'expression n'est que partiellement juste : la messe ne produit pas elle-même dans l'âme des effets de sanctification, comme le ferait un sacrement; elle n'est pas cause efficiente ou instrument de grâce; elle n'est qu'une puissante supplication auprès de Dieu, supplication toujours exaucée, il est vrai, mais enfin qui ne l'est qu'à cause du mérite hors pair du suppliant qui est le Christ; elle n'agit qu'à la manière d'une prière. On peut cependant garder l'expression *ex opere operato* pour signifier que l'efficacité essentielle de la messe reste la même, quelle que soit la valeur personnelle du prêtre qui la dit et qu'une messe même sacrilège n'en est pas moins l'offrande d'une victime d'agréable d'odeur qui apaise Dieu et l'incline à nous donner ses grâces. C'est de cette efficacité essentielle et d'elle seule qu'il est question lorsqu'on étudie les fruits de la messe.

Il ne faut pas oublier cependant que la piété du célébrant, la dévotion des assistants et de tous les fidèles qui prennent part au saint sacrifice, ajoutent à cette efficacité essentielle une efficacité accidentelle *ex opere operantis*; les prières faites avec plus de ferveur ont plus de force sur Dieu. C'est dans ce sens qu'un texte attribué au pape saint Alexandre I^{er} et inséré au *Corpus juris* recommande aux prêtres d'être plus saints pour que leurs prières soient plus puissantes : *... qui, quanto digniores fuerint, tanto facilius in necessitatibus pro quibus clamant exaudiuntur*. Decr. Gratiani, part. II, caus. I, q. I, can. 91, *Ipsi*, édit. Friedberg, Leipzig, 1879, t. I, col. 391; cf. P. G., t. V, col. 1069.

Et enfin l'Église intervient dans la célébration de la messe; c'est en son nom que le prêtre offre le saint sacrifice; tout entière elle prie et sacrifie avec lui. Dans cette universelle prière, il y a une nouvelle source d'efficacité accidentelle qui se surajoute à

l'immolation du Christ et à la prière personnelle du prêtre. Elle est indépendante de la piété du célébrant et on peut donc la dire *ex opere operato* en un certain sens; mais elle provient de ce que l'Église, épouse aimée du Christ et son corps mystique, sollicite et implore, et par conséquent elle est en réalité *ex opere operantis*. Franzelin, *op. cit.*, th. XIII, p. 370.

2. *Certitude de l'efficacité de la messe.* — A ne considérer que le sacrifice en lui-même, son efficacité est absolument infaillible; les mérites de Jésus-Christ, victime à la messe comme il le fut sur la croix, sont inépuisables et son intercession est toujours toute-puissante. Mais l'efficacité de la messe peut rencontrer des obstacles, soit de la part de l'objet pour lequel on l'offre, soit de la part du sujet qui doit en bénéficier.

Obstacles du côté de l'objet demandé. Quand la messe est célébrée pour obtenir des grâces de pardon ou pour offrir à Dieu une compensation des peines méritées par le péché, son action est infaillible; les grâces seront accordées, la compensation est acceptée. Il en peut être autrement quand la messe est offerte pour demander à Dieu ses bienfaits; si l'objet de la prière n'est pas utile au salut, Dieu manifestera sa clairvoyante bonté en refusant ce qu'on lui demande ou en y substituant une autre faveur plus utile; et si cet objet suppose une dérogation aux lois ordinaires de la providence, Dieu restera libre de l'accorder ou non, d'accepter ou de refuser une prière peu sage ou présomptueuse: il n'y a pas de moyen infaillible d'obtenir un miracle, puisque celui-ci est par définition en dehors du cours régulier des choses. Billot, *op. cit.*, th. LV, corol. I, p. 590.

Obstacles du côté du sujet. L'état de péché dans celui pour qui la messe est dite rendra inefficace la vertu satisfactoire du sacrifice; l'expiation de la peine temporelle est impossible sans le pardon du péché mortel. D'autre part, des dispositions mauvaises, une volonté opiniâtrement rebelle, un refus obstiné de conversion, l'abus prolongé des grâces, etc., peuvent arrêter les miséricordieuses largesses de Dieu et l'empêcher de donner les grâces demandées à celui qui s'en est rendu indigne ou qui certainement en abuserait. La messe n'obtient infailliblement le secours divin qu'à ceux qui sont bien disposés, dit saint Thomas, *In IV Sent.*, I, IV, dist. XII, q. II, a. 2, sol. 2^a, ad 4^{um}, qu'à ceux qui s'unissent au sacrifice par la foi et la charité, dit-il encore. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXIX, a. 7, ad 2^{um}.

De ces considérations il résulte que l'efficacité de la messe dite pour les fidèles vivants laisse toujours place à quelque doute; elle est la plus puissante, la meilleure des prières que l'on puisse faire pour eux; mais, comme toute prière, elle risque de se heurter à des obstacles que dresse devant elle la liberté humaine. Elle n'est infailliblement et pleinement efficace que lorsqu'elle est dite pour le soulagement des âmes des fidèles trépassés; ici seulement plus d'obstacles à craindre, ni du côté de ce qu'on demande à Dieu, ni du côté de ceux pour qui on la demande.

3^o *Quels sont ceux qui participent aux fruits de la messe?* — Le sacrifice est efficace à la manière d'une prière. Seuls peuvent donc bénéficier de ses fruits ceux pour qui il est offert en quelque façon, comme seuls bénéficient de la prière ceux pour qui l'on prie. Et de même qu'il y a des degrés dans l'intention de celui qui offre, il y aura des degrés dans la participation.

Toute messe est dite d'abord dans l'intention très générale d'attirer les grâces de Dieu sur l'Église entière, celle de la terre et celle du purgatoire, puisque celle du ciel n'a plus besoin de nos suffrages. Le prêtre formule cette intention, lorsqu'il prie *pro Eccle-*

sia sancta catholica, et il étend sa prière à l'Église souffrante, lorsqu'au *Memento* des morts il demande à Dieu le ciel « pour tous ceux qui reposent dans le Christ. » Cette application générale des fruits de la messe se ferait même en dehors de toute intention du célébrant, car le sacrifice est avant tout celui de l'Église; c'est par elle et pour elle qu'il est offert, pour la société et pour chacun de ses membres. Chaque messe est donc une source de grâces et un continuuel appel à la miséricorde de Dieu pour tous les fidèles vivants et défunts. *Quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur*, lisons-nous dans la secrète du IX^e dimanche après la Pentecôte.

Parmi les fidèles vivants, il y en a qui coopèrent plus directement à la messe, soit parce qu'ils y assistent et qu'ils l'offrent avec le prêtre, soit parce qu'elle est célébrée en leur nom. Ayant plus de part au sacrifice, ils ont plus de part à ses fruits. Le prêtre exprime cette intention quand, au *Memento* des vivants, il prie Dieu de se souvenir *omnium circumstantium... pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*.

Mais, de tous ceux qui agissent dans le saint sacrifice, le prêtre a le rôle principal; c'est lui qui s'unite de plus près au Christ prêtre et victime; c'est lui qui offre vraiment, et c'est pour lui surtout qu'il offre. Il doit, selon saint Paul, sacrifier pour lui avant de sacrifier pour les autres, *prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi*. Heb., VII, 27. Le prêtre aura donc toujours une part importante dans les fruits de la messe qu'il célèbre.

Enfin une grande portion des fruits de la messe est laissée à la libre disposition du prêtre qui peut, en tant que ministre du sacrifice, l'appliquer à telle ou telle intention. De cette portion, le prêtre est tellement le maître qu'à défaut d'intention de sa part, elle tomberait dans le trésor de l'Église, sans être immédiatement utilisée. Suarez, *De sacramentis*, part. I, disp. LXXIX, sect. IX, Venise, 1747, t. XVIII, p. 828. Aussi est-il recommandé au prêtre d'avoir toujours une intention secondaire, afin de reporter sur quelque autre les fruits de la messe, si celui pour qui il célèbre est incapable d'en profiter. *Ibid.*, sect. X, p. 832.

Les fruits de la messe se divisent donc en un certain nombre de portions, appelées elles-mêmes *fruits*, dont Dieu seul connaît l'importance respective. Les théologiens ne s'accordent guère sur les dénominations à leur donner; ainsi la part qui revient aux assistants est tantôt appelée fruit général, tantôt fruit spécial. Pour plus de clarté, on peut adopter la division que suit Noldin, *Summa theologiæ moralis, De sacramentis*, n. 171, Innsbruck, 1912, t. III, p. 196 sq., et distinguer quatre parts ou quatre sortes de fruits: le *fruit général* qui est pour toute l'Église, le *fruit spécial*, pour tous les assistants ou coopérants, le *fruit très spécial* ou *personnel*, pour le prêtre, le *fruit ministériel* qui dépend de l'intention du célébrant.

4^o *A quel degré participe-t-on à ces fruits?* — La messe en elle-même, *in actu primo*, est un sacrifice d'une valeur infinie. Sans doute, Jésus, à l'état glorieux, ne mérite plus; mais les mérites infinis de son sacrifice sanglant, sans cesse renouvelés par son immolation non sanglante, sont une source inépuisable de grâces qu'aucun besoin n'égale, qu'aucune demande ne trouve tarie, toujours surabondante, quel que soit le nombre de ceux qui y puisent ou la part de biens que chacun en recueille.

Mais *in actu secundo*, c'est-à-dire en considérant les fruits réellement recueillis de la messe, elle est limitée. Elle peut l'être en intensité, si chacun de ceux qui y participent ne reçoit qu'une certaine quantité

de grâces, ne paie par elle qu'une portion limitée des peines qu'il doit; elle l'est en extension, si le nombre des participants diminue la part de chacun.

Que les fruits de la messe soient limités en intensité, que, par conséquent, il puisse y avoir inégalité dans la quantité que chacun en reçoit, personne ne le nie. Aux grâces obtenues par la messe, chacun puise selon la part plus ou moins directe qu'il a à sa célébration, et, à égalité de part, selon ses capacités, c'est-à-dire selon ses dispositions. C'est le principe de saint Thomas : *Quamvis hæc oblatio ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni pœna, tamen fit satisfactoria illis pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suæ devotionis et non pro tota pœna. Sum. theol., III^a, q. LXXIX, a. 5.* Cela est vrai de toutes les sortes de fruits; le prêtre qui célèbre, ceux pour qui il célèbre, les assistants, les membres de l'Église retirent du fruit personnel, ministériel, spécial ou général d'autant plus de grâces que leurs dispositions sont plus parfaites, leur foi plus vive, leur contrition plus intense. Les âmes du purgatoire elles-mêmes ne sont pas toutes aussi capables l'une que l'autre de bénéficier des messes dites pour elles; le fruit qu'elles en reçoivent peut varier, dit le cardinal Billot, soit d'après le degré plus ou moins grand de charité qu'elles possèdent, soit selon la mesure de la dévotion avec laquelle elles ont, durant leur vie, désiré que l'on célébrât des messes pour elles après leur mort. *Op. cit., th. LVI, p. 596.* Ainsi s'expliquent la pratique des fidèles de faire dire des messes multiples à la même intention et la faveur donnée par l'Église à cette coutume.

Ces fruits sont-ils de même limités en extension? Ristent-ils les mêmes, quel que soit le nombre de ceux sur qui ils se répandent, ou se divisent-ils en fractions plus réduites si ce nombre est plus grand? Nous nous heurtons, ici surtout, au mystère de la volonté positive de Dieu; lorsque, en dehors de toute donnée révélée, on prétend scruter les secrets de la distribution des grâces, il n'y a place que pour des hypothèses plus ou moins satisfaisantes, jamais pour la certitude. Saint Alphonse de Liguori en offre un frappant exemple : après avoir, dans sa *Théologie morale*, soutenu comme plus probable l'opinion d'après laquelle les fruits de la messe seraient indéfinis en extension, il s'est implicitement rétracté dans ses ouvrages postérieurs, ainsi que le remarque son savant éditeur et commentateur, le P. Gaudé. *Theologia moralis*, n. 312, Rome, 1909, t. III, p. 293, note j.

L'on s'accorde généralement à ne pas admettre de limites à l'extension des fruits que nous avons appelés général et spécial; du fruit personnel, il ne saurait être question. Bien que le nombre des membres de l'Église s'accroisse de jour en jour, chacun profite de chaque messe comme au temps où l'Église était plus restreinte; c'est une conséquence de l'inépuisable fécondité du saint sacrifice considéré *in actu primo*. Billot, *op. cit.*, th. LVI, p. 599. Et d'autre part, pour la même raison, il serait déraisonnable de prétendre que les fruits de l'assistance à la messe se divisent d'après le nombre des assistants, qu'ils sont d'autant moins abondants que les assistants sont plus nombreux. Le P. Gavazzi, conventuel († 1657), semble avoir été le seul à soutenir l'opinion contraire; il recommandait par conséquent d'assister, autant que possible, aux messes où peu de fidèles étaient présents, cf. Gehr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. Mazoyer, Paris, s. d., t. II, p. 375, note 2; c'était aller contre la croyance de l'Église qui loue et encourage, au contraire, le concours du peuple aux messes solennelles. Ces deux sortes de fruits ne varient donc de degré que selon les dispositions de ceux qui y participent, et non d'après leur nombre.

Pour le fruit ministériel, celui qui dépend de l'intention du prêtre, il n'y a plus le même accord. Une messe dite pour plusieurs personnes est-elle aussi utile à chacune que le serait une messe dite spécialement pour elle? L'hypothèse la plus commune parmi les théologiens, si l'on excepte les casuistes du XVIII^e siècle, est que le fruit de la messe est proportionnellement d'autant plus grand que plus restreint est le nombre de ceux à qui on l'applique. Cette opinion est celle qui concorde le mieux, non seulement avec le sentiment commun des fidèles, mais aussi avec les décisions de l'Église. Elle s'accorde avec le sentiment commun des fidèles qui tiennent à ce que des messes soient dites spécialement pour eux ou pour leurs morts. Saint Thomas expose ainsi cet argument : *Si ergo suffragium pro multis factum tantum valeret singulis ac si pro uno tantum fieret, videtur quod Ecclesia non debuit instituere ut pro aliquo singulariter missa vel oratio fieret, sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis, quod patet esse falsum. In IV Sent., l. IV, dist. XLV, q. II, a. 4, sed contra.* Elle est aussi plus en harmonie avec les règles pratiques édictées par l'Église. Celle-ci ne permet pas, en effet, au prêtre qui doit appliquer plusieurs messes de s'en acquitter par une seule où il réunirait plusieurs intentions. Cette pratique a été condamnée par Alexandre VII, le 24 septembre 1665 : 10. *Non est contra iustitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre. Neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam, promissione etiam juramento firmata, tanti stipendium, quod pro nullo alio offeram.* Denzinger-Bannwart, n. 1110. Ce n'est pas, sans doute, une condamnation de l'opinion spéculative d'après laquelle les fruits de la messe seraient indéfinis en extension; c'est, du moins une condamnation de la pratique qui y serait conforme. Voir t. I, col. 735.

Comment alors expliquer cette participation restreinte aux fruits d'un sacrifice dont on proclame la valeur infinie? Faut-il avec un grand nombre de théologiens, recourir à une disposition arbitraire de Dieu qui aurait fixé pour chaque messe une certaine quantité de fruits à partager entre tous ceux pour qui la messe est dite? Soto a donné à cette explication sa forme la plus nette en disant : *Intentioni sacerdotis... respondet certus et taxatus gradus satisfactionis; et ideo quanto in plures illud distribuatur, tanto singulis minus obvenit. In IV Sent., l. IV, dist. XIII, q. II, a. 1, concl. 2.* Il semble préférable de ne pas introduire cette rigueur mathématique dans la question toute morale de la distribution des grâces. La solution proposée par le cardinal Billot, pour être moins précise, n'en est probablement que plus proche de la vérité. Il fait dépendre la part de ceux pour qui la messe est dite de deux facteurs, de leurs dispositions personnelles et de la netteté avec laquelle le prêtre dirige vers eux son intention. À égalité de dispositions, on reçoit d'autant plus que la messe est plus nettement appliquée; et, à égalité d'application, d'autant plus que les dispositions sont meilleures. Or l'application se faisant par un acte unique de volonté, elle est évidemment d'autant plus nette qu'elle se disperse sur moins de personnes; elle acquiert son degré suprême de netteté si elle est tout entière dirigée vers le même objet; et c'est alors aussi qu'étant plus nette, elle est plus efficace. Billot, *op. cit.*, th. LVI, p. 596, 599.

II. LEUR APPLICATION. — 1^o Sa légitimité et son efficacité. — Une partie notable des fruits de la messe demeure entre les mains du prêtre; il lui est loisible de l'attribuer à qui il veut. Cette partie, nous l'avons désignée avec Noldin sous le nom de *fruit ministériel*; d'autres l'appellent *fruit moyen* ou *spécial*. L'intention par laquelle le célébrant attribue ce fruit à une ou

plusieurs personnes déterminées, c'est l'application de la messe.

Sa légitimité et son efficacité se basent sur ce principe rationnel que le prêtre, ministre du sacrifice eucharistique, peut avoir, en l'offrant, telle intention qu'il lui plaît, pourvu que soient sauvegardées les intentions supérieures voulues par Dieu et par l'Église; elles se basent encore sur le pouvoir formellement accordé au prêtre, au jour de son ordination, de dire la messe « tant pour les vivants que pour les morts; » elles se basent surtout sur la volonté de Jésus-Christ, authentiquement interprétée par la pratique de l'Église. Pourquoi, en effet, celle-ci permettrait-elle la coutume depuis longtemps générale chez les prêtres de dire la messe à une intention déterminée, si cette intention ne correspondait à aucune réalité? Pourquoi leur permettrait-elle, pour cette application, de recevoir des honoraires? Pourquoi, loin de les supprimer comme un abus, s'occuperait-elle avec tant de soin de les réglementer, si elle n'était sûre que l'application de la messe possède une véritable efficacité? Pourquoi surtout imposerait-elle à certains jours cette application, comme elle le fait aux pasteurs d'âmes? Si l'application faite par le prêtre qui célèbre n'avait pour effet d'attirer des grâces spéciales sur telle personne, d'offrir à Dieu une satisfaction en faveur de telle âme du purgatoire, cette pratique autorisée par l'Église ne serait qu'une duperie.

C'est ce que prétendirent les prêtres réunis au synode de Pistoie. Désireux de réformer l'Église d'après leurs principes josphistes et jansénistes, voulant la ramener à ce qu'ils considéraient comme la simplicité des temps apostoliques, ils virent un abus dans la pratique des honoraires de messes, et, pour supprimer l'abus, ils attaquèrent ce qui en est le fondement, à savoir, la doctrine de l'application de la messe. Ils enseignèrent « que le prêtre ne peut appliquer les mérites du sacrifice à qui il veut; » que c'est là « une offense aux droits de Dieu qui seul peut distribuer à qui il veut les fruits du sacrifice et selon la mesure qu'il lui plaît; » que, par conséquent, les fidèles sont dans l'erreur, qui croient « qu'en donnant un honoraire au prêtre pour qu'il célèbre une messe, ils reçoivent de cette messe un fruit spécial. » Ce fut pour l'Église l'occasion d'affirmer sa croyance en justifiant sa conduite. Pie VI, par la bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794, prop. 30, condamna l'erreur du synode comme fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse à l'Église, conduisant à une erreur déjà condamnée dans Wiclef. Denzinger-Bannwart, n. 1530. Cf. erreurs de Wiclef condamnées au concile de Constance, prop. 19 et 25, Denzinger-Bannwart, n. 599, 605. D'après la bulle, la messe « est plus utile à ceux à qui on l'applique, toutes choses égales d'ailleurs, qu'à tout autre; un fruit spécial leur est attribué par suite de l'application spéciale. »

Il convient évidemment de tenir compte des éléments moraux qui, nous l'avons dit, peuvent contrarier l'efficacité de la messe; la quantité des grâces accordées et surtout leur résultat dépendent des dispositions de ceux qui les reçoivent. Il faut tenir compte plus encore de la volonté de Dieu qui, après tout, reste le maître de ses dons, malgré la puissance toute particulière de supplication que possède le saint sacrifice. La mesure des grâces ou des satisfactions que produit une messe pour ceux à qui on l'applique demeure donc enveloppée de mystère. Mais une chose est certaine, parce qu'elle est affirmée par l'Église, c'est que *ipsa oblatio seu applicatio sacrificii quæ fit a sacerdote magis prodest, ceteris paribus, illis pro quibus applicatur, quam aliis quibusque*. Bulle *Auctorem fidei*, loc. cit.

Telle est l'efficacité de l'application de la messe;

elle dirige vers une ou plusieurs personnes déterminées, vivantes ou défunes, un fruit spécial ou ministériel, peu importe le nom sous lequel on le désigne, c'est-à-dire cette portion des fruits de la messe qui reste à la libre disposition du prêtre. Cela seul est admis par l'Église. Le prêtre ne peut donc détourner de leur véritable destination les fruits que nous avons appelés général ou spécial, ceux qui de chaque messe se répandent sur chacun des fidèles et spécialement sur les assistants et les coopérants; leur application se fait d'elle-même par la volonté de l'Église, supérieure à celle du célébrant. Peut-il se priver de son fruit personnel pour le donner à d'autres? La question, bien que très communément résolue dans le sens négatif, reste spéculativement douteuse. L'Église défend seulement au prêtre de percevoir un honoraire pour cette attribution dont la valeur est incertaine; la proposition 8 condamnée par Alexandre VII, le 24 septembre 1665, était ainsi conçue : *Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem*. Denzinger-Bannwart, n. 1108. Voir t. I, col. 734 sq.

2° *A qui peut être appliquée la messe?* — Le principe est posé très clairement par Noldin, n. 175, p. 202 : « En général, on doit dire que le sacrifice de la messe peut être offert pour tous ceux qui sont capables d'en recevoir quelque fruit, à moins qu'il n'y ait une défense de l'Église. » Et après avoir indiqué quels sont ceux qui ne peuvent profiter de la messe, à savoir, les saints dans le ciel, les damnés dans l'enfer et les enfants morts sans baptême, le même auteur ajoute qu'en dehors de ces exceptions, tous, vivants ou défunts, peuvent recevoir les fruits du saint sacrifice; « donc pour tous, même pour les pécheurs, les enfants, les possédés, les hérétiques, les infidèles, on peut offrir et appliquer la messe, à moins d'une prohibition particulière de l'Église. »

Que tous, à part les exceptions indiquées, puissent profiter des fruits de la messe, il suffit, pour nous en convaincre, de nous rappeler ce que sont ces fruits. Aux âmes du purgatoire, la messe fournira une satisfaction pour leurs peines, donc un soulagement ou la délivrance; aux âmes des justes de la terre, elle sera encore une satisfaction pour leurs dettes et en même temps une source de grâces pour leur persévérance et leur perfectionnement; et aux âmes des pécheurs, chrétiens ou non, si la messe ne peut avoir pour elles d'effet satisfactoire, elle obtiendra de Dieu des grâces de conversion et de pardon.

Il est évident d'autre part que la messe ne peut plus être d'aucune utilité aux âmes dont le sort est définitivement fixé pour l'éternité, aux élus, aux damnés, ou aux enfants morts sans baptême. Les fruits d'une messe dite pour elles, en l'absence d'une intention secondaire formulée par le célébrant, ne pourraient que tomber dans le trésor de l'Église.

Il faut donc étudier si, par des prohibitions positives, l'Église n'a pas défendu d'appliquer la messe à des âmes auxquelles, par elle-même, la messe pourrait être utile. Les textes dont nous nous servirons sont intégralement cités dans *l'Ami du clergé*, 5 novembre 1908, p. 1033 sq.; les principaux sont utilisés par la plupart des moralistes.

1. *Messes appliquées aux vivants.* — L'Église permet d'appliquer la messe aux intentions des infidèles vivants, « pourvu qu'il n'y ait pas de scandale, que l'on n'ajoute rien de spécial à la messe et que certainement l'intention de l'infidèle qui donne l'honoraire ne contienne ni mal, ni erreur, ni superstition. » S. C. Concilii, 12 juillet 1865, dans *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 888, Rome, 1893, p. 320;

cf. S. C. de Propaganda fide, 11 mars 1848, *ibid.*, n. 885, p. 319. La question, autrefois discutée par les théologiens, S. Liguori, *Theologia moralis*, n. 309, p. 288, est donc résolue par l'Église dans le sens le plus favorable.

Par contre, il n'est pas permis d'appliquer la messe aux schismatiques (et les théologiens étendent cette prohibition aux hérétiques), « à moins qu'on ne soit expressément certain que l'honoraire est donné dans le but d'obtenir leur conversion à la vraie foi. » S. C. Concilii, 19 avril 1877, *Collectanea*, n. 877, p. 318. La raison de cette différence de traitement paraît être, d'après Noldin, n. 176, p. 203, la volonté de l'Église de souligner davantage la distance qui la sépare de l'hérésie ou du schisme, et d'éviter que sa facilité à prier pour les hérétiques ne puisse être exploitée en faveur de l'indifférentisme. On pourrait cependant dire la messe pour des princes hérétiques, si l'on avait en vue, non leurs intentions personnelles, mais la prospérité de leur règne et de leur État.

L'Église exclut également des fruits de la messe ceux qui sont excommuniés nommément; cette excommunication a pour effet de priver celui qui en est frappé des suffrages communs; le prêtre, agissant comme personne privée, peut bien prier pour eux, même à la messe; mais il n'a pas le droit ni le pouvoir de leur appliquer les fruits du saint sacrifice. Quant aux excommuniés tolérés, la question a été discutée; elle semble devoir être résolue dans le sens le plus bénin. Cf. S. Liguori, *Theologia moralis*, n. 309, p. 288; Gennari, *Consultations de morale...*, part. I, cons. cxxxiii, trad. Boudinhon, Paris, s. d., t. II, p. 428 sq.

2. *Messes appliquées aux défunts.* — L'Église interdit d'appliquer la messe aux âmes des infidèles ou des hérétiques morts dans l'infidélité ou l'hérésie.

Pour les infidèles, la question a été tranchée par une réponse donnée, le 12 septembre 1645, par la Propagande après consultation du Saint-Office, à une demande des missionnaires de Chine. On demandait si des chrétiens chinois pouvaient faire dire des messes pour leurs parents morts dans le paganisme; la réponse fut la suivante : *si vere in infidelitate decedunt, omnino non licere*. *Collectanea*, n. 866, p. 313.

La défense est tout aussi formelle pour ce qui concerne les hérétiques. Le 9 juillet 1842, le pape Grégoire XVI interdisait à l'abbé de Scheyern, en Bavière, d'accepter une fondation qui l'obligeait à célébrer une messe pour la reine hérétique; et il donnait la raison suivante : *Nec enim permittere possumus ut ullo modo fraus fiat prohibitioni illi quæ in catholica ipsa doctrina innititur, de sacro funere pro defunctis acatholicis non celebrando*. Bucceroni, *Enchiridion morale*, Rome, 1905, p. 55 sq. Le 7 avril 1875, le Saint-Office eut l'occasion de préciser davantage la discipline en condamnant même les messes que l'on n'annoncerait pas et pour lesquelles il n'y aurait par conséquent aucun scandale à craindre. On demandait : 1. *An liceat missam offerre pro illis qui in manifesta hæresi moriuntur, præsertim quando hujusmodi applicatio nota esset*. 2. *An liceat etiam in casu quo hujusmodi applicatio missæ tantum sacerdoti et illi qui dat elemosynam nota esset*. Le Saint-Office répondit aux deux questions : *Negative*. *Collectanea*, n. 891, p. 321.

Quelques théologiens ont cru cependant pouvoir échapper à la rigueur de ces réponses si précises. Dans le cas où l'on aurait de sérieuses raisons de croire que le défunt était de bonne foi et qu'il est mort dans la grâce de Dieu, ils enseignent comme probable que l'on pourrait offrir pour lui le saint sacrifice, mais sans l'annoncer pour éviter le scandale, sans même prononcer le nom du défunt dans les oraisons afin de ne pas prier publiquement pour un

hérétique ou un infidèle; ainsi Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, n. 1601, Rome, 1893, t. II, p. 137; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, l. II, n. 176, Fribourg-en-Brigau, 1898, t. II, p. 131; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, l. II, n. 221, Louvain, 1902, t. II, p. 230. Il semble difficile de concilier cette opinion avec la netteté des réponses de Rome que nous avons citées. Une décision signifiée à l'évêque d'Augsbourg par Grégoire XVI, lettre *Officium perlibenter* du 16 février 1842, paraît s'y opposer plus formellement encore : le pape y déclare que la bonne foi supposée ne suffit pas pour contrevenir à la règle de l'Église et pour autoriser à dire une messe pour une personne morte dans l'hérésie, car, dit-il, *secretiora hæc divinæ gratiæ mysteria ad externum Ecclesiæ judicium minime pertinent*. Il ne resterait donc, en pratique, qu'à adopter la solution proposée par Marc dans ses éditions postérieures à 1906; on dirait une messe à l'intention des âmes du purgatoire en général, en priant Dieu de la faire servir à l'âme du défunt en particulier, si c'est possible. Cf. *Ami du clergé*, 5 novembre 1908, p. 1036.

3° *A qui doit-on appliquer la messe?* — En principe, le prêtre est libre d'appliquer à qui il veut le fruit ministériel de la messe qu'il célèbre. Mais il peut avoir aliéné sa liberté par une sorte de contrat, s'il a reçu un honoraire pour l'application de sa messe, s'il a fait une promesse sur ce point, ou s'il a accepté un bénéfice avec la charge d'appliquer des messes. Dans certains cas, l'Église lui impose elle-même cette obligation en faveur des âmes dont il est chargé. Et enfin, quelquefois, un supérieur légitime peut lui commander d'appliquer sa messe à une intention déterminée. Cf. Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, Paris, 1897, t. I, p. 354 sq. Il y a donc cinq sources possibles d'obligation.

1. *Obligation en vertu d'un honoraire reçu.* — Voir HONORAIRES.

2. *Obligation en vertu d'une promesse.* — Si la promesse est purement gratuite et unilatérale, elle oblige dans la mesure où on a voulu s'obliger en la faisant. Le plus souvent, elle ne produit qu'une obligation légère de fidélité à la parole donnée. Dans certains cas seulement, il y aurait obligation grave, par exemple, si le prêtre a eu l'intention formelle de s'obliger *sub gravi*, si la promesse est un véritable vœu fait à Dieu, si le prêtre a voulu par sa promesse prendre sur lui une obligation grave qui incombait à un autre. Il peut arriver même que de telles promesses n'obligent strictement à rien si elles sont moins un engagement formel que l'expression d'un bon désir ou d'une résolution. Il en serait autrement quand la promesse se présente comme un engagement bilatéral et comme un quasi-contrat, par exemple, dans les associations pour les prêtres défunts; il en résulte alors une obligation de justice qui peut devenir grave. Gasparri, *op. cit.*, n. 642 sq., p. 468 sq.

3. *Obligation en vertu d'un bénéfice.* — Certains bénéfices entraînent avec eux la charge d'acquitter des messes aux intentions déterminées par le fondateur; il en résulte une obligation analogue à celle que produisent les fondations de messes. Voir HONORAIRES.

4. *Obligation en vertu de la charge d'âmes.* — Voir t. I, col. 1109-1110; t. III, col. 2450.

5. *Obligation en vertu d'un précepte légitime.* — Le souverain pontife ou les évêques ont le droit d'exiger des prêtres qui leur sont soumis l'application d'un certain nombre de messes à telles intentions qu'ils déterminent; mais, remarque le cardinal Gasparri, *op. cit.*, n. 638, p. 466, ils n'usent que rarement de ce droit pour ne pas priver les prêtres d'honoraires dont

ceux-ci peuvent avoir besoin. Les supérieurs réguliers ont le même droit vis-à-vis de leurs sujets; ceux-ci sont tenus d'obéir, en justice s'il s'agit de messes dont le supérieur reçoit les honoraires et qu'il fait appliquer par ses religieux, par obéissance dans les autres cas.

4° *Comment la messe doit-elle être appliquée?* — Parmi les nombreuses questions que se posent les théologiens et qui appartiennent à la casuistique plus qu'à la théologie morale proprement dite, les deux suivantes ont une importance particulière :

1. *A quel moment doit se faire l'application de la messe?* — Elle doit nécessairement exister au moment où le sacrifice est accompli dans son essence; il faut donc l'avoir faite avant la consécration. Et comme il est à peu près certain que le sacrifice n'est totalement effectué que par la double consécration, on admet généralement qu'une application faite seulement avant la seconde consécration serait encore valide. Mais c'est l'unique condition de temps. Un prêtre peut avoir formulé longtemps d'avance son intention; alors même qu'il ne penserait pas à la renouveler avant la messe, l'intention persiste, non actuelle, ni virtuelle, mais habituelle, et cela suffit. L'application de la messe, dit saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, n. 335, p. 325, « est comme une donation verbale qui, une fois faite, vaut tant qu'elle n'a pas été expressément révoquée. »

2. *Comment doit-elle être déterminée?* — Le principe est qu'il appartient au prêtre seul d'appliquer la messe et de déterminer la ou les personnes qui doivent en bénéficier. Il doit appliquer lui-même la messe : si donc il se contentait de célébrer sans avoir formulé aucune intention, ou s'il laissait à Dieu ou à la sainte Vierge le soin d'appliquer le saint sacrifice selon leurs intentions, une telle application serait nulle et les fruits sans profit pour personne entreraient dans le trésor de l'Eglise; « ni la sainte Vierge, ... ni Dieu ne se chargent de gérer nos affaires personnelles à notre place. » *Ami du clergé*, 2 juillet 1908, p. 618. Mais, d'autre part, il suffit que l'intention soit tellement déterminée que les fruits de la messe ne restent pas en suspens; peu importe que le célébrant détermine explicitement son application, c'est-à-dire qu'il ait en vue telle personne qu'il connaît, ou qu'il ne le fasse qu'implicitement, c'est-à-dire que, sans savoir exactement pour qui il dit la messe, il se réfère à une intention bien nette formulée antérieurement par lui ou par d'autres; dans l'un et l'autre cas, Dieu sait d'une manière précise à qui, selon l'intention du célébrant, doivent aller les fruits de la messe. Voir dans Noldin, n. 177, p. 207, diverses formes d'application qui, sans être explicitement déterminées, sont suffisantes.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXXIX; Bellarmin, *Controv.*, *De sacramento eucharistiae*, I.VII, Paris, 1872, t. IV, p. 369 sq.; Suarez, *De sacramentis*, part. I, disp. LXXXVIII-LXXXIX, Venise, 1747, t. XVIII, p. 803 sq.; de Lugo, *Tractatus de venerabili eucharistiae sacramento*, disp. XIX, sect. IX-XII, dans Migne, *Theologiae cursus completus*, t. XXIII, col. 753 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, I. VI, tr. III, c. III, n. 308 sq., 334 sq., Rome, 1909, t. III, p. 287 sq., 324 sq.; Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiae sacramento et sacrificio*, part. II, th. XII, XIII, Rome, 1887, p. 364 sq.; Gühr, *Les sacrements de l'Eglise catholique*, trad. Mazoyer, Paris, s. d., t. II, p. 351 sq.; *Le saint sacrifice de la messe*, trad. Moeccand, Paris, s. d., t. I, p. 138 sq.; Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, th. LV, LVI, Rome, 1896, t. I, p. 582 sq.; Rosset, *De... eucharistiae mysterio*, part. II, c. v, vi, Chambéry, 1876, p. 589 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, c. IV, sect. II, a. 2, Paris, 1897, t. I, p. 329 sq.; Gennari, *Consultations de morale*, part. I, cons. CXXXIII, trad. Boudinhon, Paris, 1908, t. II, p. 418 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, au mot *Sacrificium*, Rome, 1912, t. III, col. 3526 sq.; Noldin, *Summa theologiae moralis*, part. III, *De sacramentis*,

n. 168 sq., Innsbruck, 1912, t. III, p. 193 sq.; et tous les moralistes, au traité du sacrifice de la messe.

L. GODEFROY.

2. FRUITS DU SAINT-ESPRIT. — I. Théologie positive. II. Théologie spéculative.

I. THÉOLOGIE POSITIVE. — 1° Saint Paul, au c. v, 22, 23, de l'Épître aux Galates, oppose le fruit de l'Esprit, ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος, aux œuvres de la chair, τὰ ἔργα τῆς σαρκός, 19. Le texte grec, les plus anciens manuscrits de la Vulgate, les Pères grecs, les versions anciennes autres que la Vulgate ne connaissent que neuf fruits de l'Esprit. La Vulgate clémentine en recense douze : *charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*. Vraisemblablement, certains mots du texte grec ont donné lieu à des traductions latines divergentes. Les variantes de ces diverses traductions ont été ensuite réunies, juxtaposées et fondues dans la liste duodénaire de notre Vulgate. C'est ainsi que des neuf fruits de l'original il est résulté douze fruits. A l'appui de cette assertion, Cornely remarque que le terme μακροθυμία de la liste grecque est rendu, dans d'autres passages de la Vulgate, tantôt par *patientia*, tantôt par *longanimitas*; de même παράτης par *mansuetudo* et *modestia*; ἐγκράτεια par *continentia* et *castitas*. *Comment. in S. Pauli Epist.*, Paris, 1892, *In Epist. ad Gal.*, v, 22, p. 586.

2° Il n'y a donc pas à faire fonds sur les spéculations qu'a inspirées le nombre duodénaire des fruits du Saint-Esprit. Saint Ambroise en recensait dix et y voyait une allusion au décalogue. *In Epist. ad Gal.*, P. L., t. XVII, col. 368. Saint Thomas rapproche les douze fruits du Saint-Esprit de l'Épître aux Galates des douze fruits de l'arbre de vie de l'Apocalypse, XXII, 2. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXX, a. 3. Il n'y a pas davantage à s'arrêter, comme pour les sept dons, à la signification mystique de *plénitude* ou d'*universalité*, que signifierait le nombre douze, comme le font Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1900, p. 432, et de Bellevue, *L'œuvre du Saint-Esprit*, Paris, 1901, p. 277.

L'énumération des fruits du Saint-Esprit répond chez saint Paul à une énumération des œuvres de la chair bien plus longue et terminée par ces mots καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, et *his similia*, 21. Nous n'avons donc pas affaire, ni dans ce cas ni dans l'autre, à une liste fermée, comme celle des vertus théologales, par exemple. Cf. I Cor., XIII, 13. Saint Augustin estime que l'apôtre n'a pas eu l'intention de nous dire combien il y a de fruits de l'Esprit ou d'œuvres de la chair, mais de manifester à quel genre d'actes les fruits appartiennent. *In Epist. ad Gal.*, v, 22, P. L., t. XXXV, col. 2140 sq. Et saint Thomas, rapportant le sentiment de saint Augustin, conclut : *Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Loc. cit.*, ad 4^{um}.

3° Tandis que les œuvres de la chair sont mises au pluriel dans le texte grec, τὰ ἔργα, le fruit de l'Esprit est signifié au singulier, ὁ δὲ καρπός. Swete voit là une insistance sur le caractère d'unité de l'action de l'Esprit. *The holy Spirit in the New Testament*, Londres, 1909, p. 209. Même pensée chez J. Weiss, *Die paulinischen Briefe*, Leipzig, 1902, p. 364, et chez Cornely qui rapproche cette expression de la théorie de la connexion des vertus de saint Thomas, Cajétan, etc. *Loc. cit.*, p. 586.

Nous irons plus loin. L'intention première de l'apôtre ne serait-elle pas, non d'énoncer une multiplicité numérique de fruits, mais de *qualifier* l'unique fruit de l'Esprit? En d'autres termes, la phrase : *fructus Spiritus est charitas, gaudium, pax*, etc., ne serait-elle pas du même type que cette autre : *Non est enim regnum Dei esca et potus, sed iustitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto*? Rom., XIV, 17. L'accent y semble mis

sur la qualité de ces attributs plutôt que sur leur distinction numérique. Il n'y aurait, en ce cas, *vi textus*, qu'un fruit de l'Esprit, comme ailleurs un don de l'Esprit. Voir DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1732. Cf. F. Sieffert, *Der Brief an die Galater*, Göttingue, 1899, p. 326; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 2^e édit., Leipzig, 1907, p. 266.

Il faut avouer cependant que la distinction numérique des fruits de l'Esprit est dans la logique de l'ensemble du texte de saint Paul. Les œuvres de la chair, numériquement distinctes, y sont opposées au fruit de l'Esprit et à ses qualificatifs. On a pu s'autoriser aussi pour passer du singulier au pluriel de rapprochements de textes. Les bonnes œuvres sont souvent nommées *fruits* dans le Nouveau Testament. Exemples : *A fructibus eorum cognoscetis eos...* *Arbor bona fructus bonos facit*. Matth., VII, 16-18. En fait, Origène rapproche Gal., V, 22-23, de Luc., III, 8 : *Facile ergo fructus dignos pœnitentiæ*. Cf. Act., XXVI, 20, τῆς μεταβολῆς ἔργα.

Aussi la plurification des fruits s'est-elle faite de bonne heure. Une enquête sommaire ne nous a laissé découvrir aucun témoignage à l'appui jusqu'à Origène, mais chez Origène la doctrine des fruits (au pluriel) est courante. Cf. *In Matth.*, tom. XVI, n. 29, P. G., t. XIII, col. 1469; *In Luc.*, homil. XXII, *ibid.*, col. 1858; *In Epist. ad Rom.*, I, VI, n. 14, P. G., t. XIV, col. 1102. Saint Augustin poussera jusqu'au bout le parallélisme des fruits avec les *opera carnis* en nommant explicitement ceux-là : *opera spiritus*. *In Epist. ad Gal.*, P. L., t. XXXV, col. 2140.

4^o Saint Ambroise avait cependant relevé l'intentionnelle opposition de *fructus* et d'*opera*. *In Epist. ad Gal.*, P. L., t. XVII, col. 368. Cette opposition est vigoureusement accentuée par saint Thomas en ces termes : *Quod producitur ex aliquo præter ejus naturam non habet rationem fructus, sed quasi alterius germinis : opera autem carnis et peccata sunt præter naturam eorum quæ Deus nostræ naturæ inseruit... et ideo, quia opera virtutum ex his naturaliter producuntur, fructus dicuntur, non autem opera carnis*. *In Epist. ad Gal.*, lect. VI. Cf. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXX, a. 4, ad 1^{um}. Le mot *fructus* marque donc, par son opposition au mot *opera*, le caractère naturel et en quelque sorte vital du produit. Swete souscrit à cette manière de voir : « La fructification, dit-il, est un processus naturel et nullement mécanique, révélant la présence d'une vie intérieure. » *Loc. cit.*

Mais l'analogie du fruit n'est pas épuisée par ce premier caractère de la connaturalité du produit. Un fruit n'est pas un produit naturel quelconque : il éveille généralement l'idée de saveur, de délectation sensible. *Cum suavitate percipitur*, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. XI, a. 1. *Fructus est id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit et quamdam in se suavitatem habet*. *Ibid.*, q. LXX, a. 1. *Fructus in sui ratione importat quamdam delectationem*. *Ibid.*, II^a II^a, q. CXXXVI, a. 1, ad 3^{um}. Cette signification est sans doute fondée sur l'assonance des termes latins *fructus* et *frui* qui, selon la remarque de saint Thomas, *ad idem pertinere videntur*, *ibid.*, q. XI, a. 1; mais le grec la justifie également, le verbe καρπίζω, porter des fruits, comportant au moyen la forme καρπίζομαι, récolter, et, par extension, jouir de. Cf. le *carpere* latin, et son sens extensif : le *carpe diem* d'Horace. L'étymologie ne fait d'ailleurs ici que traduire en langage de sens commun une assimilation courante. Cette assimilation, saint Thomas croyait en rencontrer une application aux fruits de l'Esprit dans un texte qu'il attribuait à saint Ambroise : *Virtutes fructus dicuntur quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt*. *In IV Sent.*, I, III, dist. XXXIV, q. I, a. 5. Cf. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXX, a. 1, ad 2^{um}. Ce texte

ne se trouve pas tel quel dans saint Ambroise, mais, comme le dit une note marginale de Nicolai, c'est le résumé d'un passage du *De paradiso*, c. XIII, P. L., t. XIV, col. 307. Cf. S. Augustin, *Epist. ad Gal.*, n. 49, P. L., t. XXXIV, col. 2141. Quoi qu'il en soit, l'application aux fruits de l'Esprit va de soi, si tant est, comme le dit Aristote, qu'une délectation soit annexée à toute opération procédant d'une vertu perfectionnant la nature. III *Ethic.*, c. VI, VII. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, *loc. cit.* Conformément à ces notions, nous dirons donc avec saint Thomas que les actes humains peuvent être regardés comme des fruits de l'homme, fruits de sa raison, s'ils procèdent de ses facultés naturelles, fruits du Saint-Esprit, s'ils procèdent de l'homme, sous l'influence du Saint-Esprit, laquelle est en nous, selon saint Jean, I Joa., III, 9, comme une semence divine. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXX, a. 1. Il nous semble, quoi qu'en pense l'abbé de Bellevue, *op. cit.*, p. 217, que la signification des fruits de l'Esprit suggérée par cette nouvelle analyse de l'analogie paulinienne ne dépasse pas les termes du texte et qu'elle explicite bien la véritable pensée de l'apôtre.

On objecte que, s'il en est ainsi, les bonnes œuvres faites sans plaisir ne seront plus des fruits de l'Esprit, ce qui semble assez paradoxal. Mais c'est là comprendre bien matériellement le procédé analogique. Une analogie ne se transporte pas e à nature, mais se transpose. Comme le fruit produit la délectation sensible, le fruit de l'Esprit produit la satisfaction spirituelle, voilà l'analogie. Cette joie spirituelle est toute de conscience, *propter honestatem quam continet delectabile in virtutis*. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 2^{um}. Elle ne fait jamais défaut, étant la propriété même de l'action vertueuse. La patience et la longanimité, par exemple, ne se développent qu'en présence de choses affligeantes, *videntur in rebus contristantibus esse*; mais n'est-ce pas déjà une satisfaction pour l'esprit que de ne pas se sentir troublé, de garder son calme rationnel ou surnaturel, au milieu même des afflictions? S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3, ad 3^{um}.

Faut-il pousser davantage encore l'analogie et, dans la définition du fruit : *id quod est ultimum delectationem habens*, insister sur le caractère de développement suprême, *ultimum*, du germe primitif? Nous pensons qu'ici on quitterait le sens obvie du texte pour tomber dans les spéculations systématiques de saint Augustin et de saint Thomas sur la fruition. Voir plus loin.

5^o Mais, que signifie exactement le mot : *Esprit*, dans l'expression : *fruit de l'Esprit*? L'ensemble du contexte manifeste qu'il s'agit, non de l'esprit naturel de l'homme, mais de l'Esprit divin. L'esprit humain, comme tel, en effet, n'est pas avec la chair dans un antagonisme aussi direct, aussi radical que celui qui est décrit dans ce passage. Mais, cela accordé, il reste à savoir si le mot Esprit désigne *in recto* l'Esprit sanctificateur lui-même, la personne du Saint-Esprit, ou simplement l'âme sanctifiée et sanctifiée par lui. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 110. Saint Jean Chrysostome se prononce pour la seconde alternative. *In Epist. ad Gal.*, V, 22, P. G., t. LXI, col. 673-674. C'est aussi l'opinion de saint Thomas, puisque, pour lui, les fruits du Saint-Esprit sont des actes humains émis par l'homme lui-même, sous l'influence du Saint-Esprit. Et cette manière de voir s'accorde bien avec le caractère de produit *naturel*, qu'avec saint Thomas et Swete nous avons reconnu appartenir à l'expression : *fruit*.

6^o Y a-t-il un ordre intentionnellement voulu dans la liste des fruits de l'Esprit dressée par saint Paul? Cette liste, sans doute, n'est pas absolument close comme énumération; peut-être cependant fournit-elle des lignes générales assez significatives pour enserrer l'ensemble de la vie spirituelle. Il nous semble qu'il en

est ainsi, et nous en trouvons la preuve dans ce fait que des exégètes aussi peu apparentés que saint Thomas, qui compte d'ailleurs douze fruits, et Swete, qui en compte neuf, sont arrivés dans leur essai de classification à des résultats sensiblement concordants. Selon saint Thomas, le Saint-Esprit tend à ordonner l'homme : 1. dans son intérieur; 2. en regard de ce qui lui est juxtaposé; 3. en regard de ce qui est au-dessous de lui. La charité, la joie, la paix, la patience et la longanimité caractérisent le premier œuvre; la bonté, la bénignité, la mansuétude, la fidélité caractérisent le second; la modestie, la continence et la chasteté, le troisième. Swete fait des neuf fruits une simple division tripartite : 1° fruits concernant la vie intime avec Dieu : charité, joie, paix; 2° fruits qui regardent nos rapports avec nos semblables : patience, bénignité, bonté; 3° fruits qui régissent les actes extérieurs, paroles, maintien : fidélité, modestie, continence. On le voit, la coïncidence est trop accusée pour être le résultat du hasard.

7° Une monographie complète de chacun des fruits de l'Esprit présente plus de difficultés. Saint Jérôme l'a tentée. *In Epist. ad Gal., P. L., t. xxvi, col. 419 sq.* Saint Thomas de même. *Loc. cit., a. 3.* Cornely essaie de fusionner ces explications, et y ajoute ses rectifications personnelles. Il nous semble qu'au point de vue textuel, il convient de ne pas chercher une précision trop grande.

L'opposition des fruits de l'Esprit aux œuvres de la chair, poursuivie dans son détail par saint Augustin, *In Epist. ad Gal., P. L., t. xxxiv, col. 2141 sq.*, et par saint Thomas, *loc. cit., a. 4*, ne nous donne également que des résultats assez conjecturaux au point de vue textuel. Comme le remarque saint Thomas, saint Paul *non intendit tradere artem virtutum et vitiorum. In Epist. ad Gal., lect. vi.* Il ne peut être question que d'un apparentement relatif, *secundum quamdam adaptationem. Sum. theol., I^a II^a, q. lxx, a. 4.*

Aussi, pour ne pas allonger cette partie, le lecteur nous permettra-t-il de le renvoyer aux sources citées. Cf. F. Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater*, Munich, 1865, p. 439-442.

II. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. — Son effort sera de faire rentrer les données de la théologie positive des fruits de l'Esprit dans le cadre des synthèses théoriques, des systèmes d'ensemble. Or les fruits du Saint-Esprit évoquent principalement deux théories théologiques : comme *fruits*, ils appellent la théorie de la *fruition*, fondée par saint Augustin et mise au point par saint Thomas; en tant que *vertus*, ils postulent leur grégation à la théorie générale des vertus surnaturelles.

1° Quel est, de *fructus* ou de *frui*, jouir, le terme qui a fondé l'analogie? Cela n'a pas d'importance, répond saint Thomas. Cependant, comme les choses concrètes et sensibles sont à l'origine de toute notre connaissance, il est probable que *fructus* est primitif et *frui* dérivé. *Sum. theol., I^a II^a, q. lxx, a. 1.*

L'analogie entre *fructus* et *frui*, dont nous avons déjà relevé deux convenances, voir plus haut, col. 945, semble en présenter une troisième, si toutefois on se range à la notion de la jouissance, du *frui*, que saint Augustin développe dans le l. I de *De doctrina christiana* et au c. xi du l. X *De Trinitate*, *P. L., t. xlii, col. 982*, et qu'il oppose à l'utilisation, *uti*. Cette troisième convenance tient en ceci que le fruit se présente comme le produit *final* de l'arbre et, au figuré, de toute cause active, et que la jouissance, selon saint Augustin, a pour objet la fin, et non le moyen utilisé pour obtenir la fin : *Frui est amore alicui rei inhærere propter se ipsam. De doctrina christiana, l. I, c. iv, P. L., t. xxxiv, col. 20.* Il suit de là que Dieu seul est objet de fruition. *Ibid., c. xxii, col. 26.* Comment donc les

actes de vertus énumérés sous le nom de fruits de l'Esprit peuvent-ils être encore des fruits, c'est-à-dire des objets de jouissance? C'est le problème que se propose de résoudre saint Thomas, *Sum. theol., I^a II^a, q. xi, a. 3, obj. 2^a; q. lxx, a. 1, obj. 2^a.* Saint Augustin avait déjà préparé la solution en parlant des joies de la science, *frui mur cognitio, De Trinitate, l. X, c. x, P. L., t. xlii, col. 981*; et en admettant, à propos de l'amour du prochain, une espèce de jouissance. *De doctrina christiana, l. I, c. xxxiii, P. L., t. xxxv, col. 33.* Saint Thomas tranche la question par la distinction de trois ordres d'objets : la fin ultime, objet propre de la jouissance; le pur moyen, qui n'est par lui-même, en aucune façon, objet de jouissance, étant simplement utilisable; les fins intermédiaires, finalement ordonnées à une fin ultérieure, mais ayant une bonté relative à laquelle est annexée une délectation spéciale. C'est à ce troisième ordre que les actes des vertus se rattachent, et, pour autant, la qualité d'objet de jouissance, l'appellation de fruits, leur convient. Cf. S. Thomas, *loc. cit. Sunt appetenda formaliter sed non finaliter*, dit saint Thomas. *In Epist. ad Gal., loc. cit.* Et ailleurs : *In Deo delectari debet homo propter se, sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtutis non sicut propter finem; sed propter honestatem quam continet delectabile in virtutis. Sum. theol., I^a II^a, q. lxx, a. 2, ad 2^{um}.* Voir BÉATITUDE, t. II, col. 504-505. Les actes de vertus sont formellement des fins, mais des fins essentiellement relatives à la fin ultime. D'où cette conclusion qui concilie tout : *Opera nostra in quantum ordinantur ad finem vite æternæ, sic magis habent rationem florum. Sum. theol., I^a II^a, q. lxx, a. 1, ad 1^{um}.*

2° C'est à titre d'actes seconds et non d'*habitus* que les vertus figurent dans la liste des fruits. *Sum. theol., I^a II^a, q. lxx, a. 1, ad 3^{um}.* Les fruits sont, en effet, des produits, non des causes. *Ibid., in corp.* Et d'ailleurs, plusieurs des fruits recensés par l'apôtre ne sont pas à proprement parler des vertus, mais des actes conséquents à certaines vertus. Telles la joie et la paix qui sont des effets de la vertu de charité, mais ne constituent pas des vertus spéciales. *Sum. theol., I^a II^a, q. xxviii, a. 4; q. xxix, a. 4.*

Or des actes surnaturels peuvent se rattacher soit aux vertus infuses, soit aux dons du Saint-Esprit. Voir ces mots. Les actes des dons du Saint-Esprit ont reçu dans la théologie de saint Augustin et de saint Thomas le nom de *béatitudes*, en raison de leur coïncidence avec les huit béatitudes de l'Évangile de saint Matthieu. Voir BÉATITUDES. Les dons du Saint-Esprit étant définis précisément par une aptitude spéciale à recevoir l'influence du Saint-Esprit, une question se pose : leurs actes, les béatitudes donc, ne seraient-ils pas identiques aux fruits du Saint-Esprit qui procèdent eux aussi très spécialement de la motion du Saint-Esprit. *Sum. theol., I^a II^a, q. lxx, a. 2, obj. 1^a.* L'abbé de Bellevue, *op. cit.*, p. 277, estime que la doctrine du P. Froget sur les fruits, qui est celle de saint Thomas, enlève toute distinction sérieuse entre les béatitudes et les fruits. Il ne le semble pas. D'abord, les listes sont totalement divergentes, ce qui est un signe de la distinction de leur contenu. *Ibid., sed contra.* Ensuite, comme le remarque saint Thomas, si tout acte des dons, toute béatitude, peut être appelé fruit de l'Esprit, en raison de la jouissance qui est attachée aux actes de vertu, sans distinction, tous les fruits de l'Esprit ne peuvent pas être nommés béatitudes. Car les actes des dons, les béatitudes, sont des œuvres parfaites et excellentes, qui l'emportent sur les actes des vertus infuses ordinaires. La dénomination de *fruit* doit donc être regardée comme une dénomination commune aux actes des vertus infuses et aux actes des dons. *Sunt enim fructus quæcumque*

virtuosa opera in quibus homo delectatur, sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera. Ibid., in corp. Il nous semble que ce principe de distinction est très solide.

3° Une fois admis que les fruits désignés nommément par l'apôtre peuvent être rattachés, soit à des vertus, soit à des dons, une dernière question s'ouvrait. A quelles vertus ou à quels dons se rattachent nommément les fruits du Saint-Esprit de l'Épître aux Galates? On sait, en effet, que les vertus infuses forment, chez saint Thomas, une synthèse organique fortement liée, que les dons du Saint-Esprit sont départis aux différents vertus, soit à titre d'auxiliaires s'il s'agit des vertus théologiques, soit à titre de dons directeurs s'il s'agit des vertus morales. Saint Thomas se devait de faire rentrer les fruits dans cet organisme : il n'a pas failli à cette tâche, et, en parcourant la II^e II^e, on le voit se préoccuper, à plusieurs reprises, de rattacher un fruit du Saint-Esprit à l'acte d'une vertu ou à l'acte d'un don. Ainsi aux dons d'intelligence, de science et de sagesse est attribuée comme fruit spécial la *fides*, ou certitude de la foi, et comme fruit ultérieur la joie, q. VIII, a. 8. La joie et la paix sont directement rapportées à la vertu de charité, q. XXIX, a. 4; q. XXX, a. 4. Et, sans doute, il faut en dire autant de ce premier et principal fruit de l'Esprit qui est la charité elle-même. Le don de conseil ne donne lieu à aucun fruit, pour cette raison curieuse que c'est un don pratique, ordonné à l'action, à une cause donc, ce qui est le contraire d'un fruit : cependant l'acte de ce don se voit rattacher les deux fruits : miséricorde, bénignité, q. LII, a. 4, ad 3^{um}. La bonté et la bénignité sont des fruits directs du don de piété; la mansuétude se rattache indirectement au même don, q. CXXI, a. 2, ad 3^{um}. La patience et la longanimité ressortissent au don de force, q. CXXXVI, a. 4, ad 3^{um}. Enfin les fruits de chasteté, modestie, continence, rattachés au don de crainte, q. XIX, a. 12, ad 4^{um}, se trouvent, par le fait même, du domaine des vertus d'espérance et de tempérance, qui, à des points de vue différents, revendiquent comme auxiliaire le don de crainte. Voir DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1747, et *Sum. theol.*, I^a II^e, q. CXVIII, a. 4, ad 1^{um}.

La bibliographie de la question a été indiquée au cours de l'article. On nous permettra de signaler à titre de curiosité archéologique l'*Arbor prædicamentalis* que les *Salmaniticenses* ont construit avec les données des traités des vertus, des dons, des béatitudes et des fruits de saint Thomas, et surtout la pittoresque planche qui l'illustre, et qui représente, dans les frondaisons de l'arbre des vertus aux rameaux multipliés, des colombes, des fruits exotiques et des têtes d'anges, symboles des dons, des fruits et des béatitudes. *Cursus theol.*, Paris, 1878, t. VI, p. 414 sq.

A. GARDEIL.

FUEL Henri, religieux augustin du XV^e siècle, né à Culmbach. En 1472, il composa un *Tractatus de passione Domini*.

Höhn, *Chronologia provincie rheno-suevicae ordinis S. P. Augustini*, Wurzburg, 1744, p. 113; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 372; Lanteri, *Postrema secula sex religionis augustinianæ*, Tolentin, 1859, t. II, p. 177.

A. PALMIERI.

FUENSALIDA Diego Joseph, théologien moraliste, né à Santiago au Chili, en 1744, fut admis dans la Compagnie de Jésus en 1759. Déporté en Italie avec les jésuites espagnols, il se fixa à Imola et professa la théologie morale au séminaire. Lorsque le cardinal Chiaramonti, évêque d'Imola, fut élu pape, il proposa à Fuensalida de le suivre à Rome comme théologien pontifical. L'humble prêtre refusa cette dignité et mourut à Imola, uniquement occupé de ses études théologiques et d'œuvres charitables. Parmi ses ouvrages, il convient de mettre au premier rang :

1° *Lettera d'un ecclesiastico torinese ad un ecclesiastico di Bologna*, Turin, 1781; 2° *Osservazioni critiche teologiche di Gaetano da Brescia sopra l'analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano di don Pietro Tamburini*, Assise, 1783; 3° *Processo theologico sopra la clausura di monasteri delle Monache di D. Antonio Bonelli*, *ibid.*, 1784; 4° *Le frodi del giansenismo usate già in Francia da' Quesnellisti, e a' di nostri rinuovate in Italia da lor seguaci, segnalamente in Pavia e Pistoia*, *ibid.*, 1788; 5° *Analisi del concilio diocesano di Pistoia celebrato nel mese di Settembre dell'anno 1786*, Assise, 1790.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1056; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 590.

P. BERNARD.

1. FUENTE HURTADO (Diego de la), moraliste espagnol, né à Tolède en 1615, entré dans la Compagnie de Jésus en 1631, professeur de philosophie à Compostelle, puis de théologie à Salamanque, puis recteur de Pampelune et de Salamanque, mourut à Valladolid le 30 avril 1688. On a de lui : 1° *De potestate episcopi circa excommunicationem canonicorum absque adjunctis et effectibus appellationis in foro interno*, Madrid, 1654; 2° *De solemnitatibus juris requisitis ad alienationem rei ecclesiasticæ litigiosæ non possessæ*, *ibid.*, 1672; 3° *An in tractationibus litium locum habeat læsio enormis vel enormissima*, *ibid.*, 1672; 4° *Theologia reformata, qua plures enodantur difficultates ex mente SS. D. N. Innocentii papæ XI*, *ibid.*, 1689; Padoue et Venise, 1701.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1053; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 593.

P. BERNARD.

2. FUENTELAPEÑA (Antoine de), frère mineur capucin de la province de Castille, se nommait dans le siècle don Raphaël Arias y Porres. Un de ses frères était religieux hyéronimite, un second gouverneur perpétuel de Medina del Campo, un troisième, don Emmanuel, fut président du conseil souverain de Castille, archevêque de Séville et cardinal. Pour Raphaël, il revêtit l'habit de Saint-François, à Salamanque, le 23 décembre 1643. Après avoir été longtemps secrétaire de sa province religieuse, il en devint supérieur en 1672; il fut également visiteur des provinces de Sicile, et de nouveau ses frères le voulaient à leur tête en 1690, mais il refusa à cause de ses infirmités. Le P. Antoine avait composé un grand ouvrage sous le titre de *Tripode physico-mathematica*, dont la première partie fut seule publiée : *El ente dilucidado*, in-8°, Madrid, 1677, dans laquelle il examine plusieurs questions assez bizarres de physiologie, traite longuement des fantômes et finit par cette question curieuse pour cette époque : l'homme peut-il voler? Plus tard, il donna au public le *Retrato divino*, in-16, Madrid, 1685, dans lequel il décrit les perfections divines pour exciter l'amour des hommes. Enfin, il écrivit une *Escuela de la verdad*, dans laquelle, sous forme de dialogues entre Lucinde et son directeur, il enseignait aux âmes qui aspirent à la perfection les voies qui y conduisent et les prémunissait contre les illusions; le seul volume publié, in-16, Madrid, s. d., vers 1701, ne contient que le premier traité, *De la oracion mental*. — Le P. Antoine avait été de tout temps un fervent adorateur de Dieu le Père, et il fut, sinon le fondateur, du moins, un ardent propagateur d'une congrégation du Père éternel établie à Madrid. Il avait même composé un office liturgique en l'honneur de la première personne de la très sainte Trinité, *Officium recitandum in laudem Dei Patris omnipotentis dominica V post Pascha*, qu'il présenta au pape Innocent XI, et dont il existe des exemplaires manuscrits (Rome, bibliothèque Casanate, ms. 855; bibliothèque Victor-Emmanuel, ms. 357).

Mémoires de Trévoux, janvier 1702, p. 600; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1845, t. IV.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. FUITE DES OCCASIONS DE PÉCHÉ. L'attrition et la contrition, consistant essentiellement dans le regret et la détestation du péché commis, impliquent nécessairement la ferme propos de ne plus le commettre à l'avenir. Cf. concile de Trente, sess. XIV, c. IV, *De contritione*. Or, nous enseigne l'Esprit-Saint : Qui aime le danger, y périt. Eccli., III, 27. Le pénitent serait donc bien téméraire, et, pour sa persévérance, il ne pourrait compter sur les grâces de Dieu, s'il ne fuyait avec soin les occasions, quelles qu'elles soient : personnes, compagnies, réunions, objets, endroits, etc., qu'une expérience personnelle, ou les lois générales de la prudence lui démontrent être pour lui un véritable danger de pécher.

Fuir les occasions de ce genre n'est pas un simple conseil : c'est un précepte rigoureux. Si votre œil vous scandalise, dit le Sauveur, arrachez-le; et si votre main ou votre pied vous scandalisent, coupez-les, car il vaut mieux perdre un membre du corps que d'être jeté tout entier dans l'abîme du feu éternel, Matth., V, 28-30; XVIII, 8-9; Marc., IX, 49; c'est-à-dire éloignez-vous, même au prix des plus durs sacrifices, de tout ce qui vous porte au péché. Le grand remède au mal, c'est la fuite de l'occasion, dit saint Grégoire de Nazianze: Μέγα κακίας φάρμακον φυγή τοῦ πταίσματος. *Orat.*, XVI, in *patrem tacentem*, c. XVII, P. G., t. XXXV, col. 958.

De ce devoir austère on ne saurait être dispensé, en principe. Parmi les propositions condamnées par le pape Innocent XI, se trouve, en effet, celle-ci qui est la 62^e de la liste : *Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis vel honesta non fugiendi, occurrat*. Et celle-ci encore, qui est la 63^e : *Licetum est quærere directè occasionem proximam peccandi, pro bono spirituali, aut temporali nostro, vel proximi*.

Sans l'accomplissement de cette condition, le ferme propos ne pourrait être considéré comme sérieux. Par suite, il serait insuffisant pour la réception de l'absolution. Comment le pénitent se flatterait-il de détester réellement le péché, s'il s'exposait si imprudemment à le commettre de nouveau? Qui veut atteindre un but doit vouloir prendre les moyens qui y conduisent. *Qui tenetur ad finem, tenetur et ad media*.

L'obligation de fuir les occasions de péché est plus ou moins stricte selon que le péché est plus ou moins grave, et que l'occasion influe plus ou moins efficacement sur la volonté, c'est-à-dire est plus ou moins prochaine, soit d'une façon absolue pour tous, en général, soit d'une façon relative pour tel ou tel individu. Il nous suffira, ici, d'établir le principe. L'application aux divers cas particuliers qui peuvent se présenter nécessiterait de nombreux développements de détails qui trouveront mieux leur place ailleurs. Voir OCCASIONS DE PÉCHÉ.

Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. De *sacramento pœnitentiæ*, c. V, p. IV, n. 57, 6 in-fol., Venise, 1728, t. I, p. 151 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. I, p. 576 sq.; t. II, p. 193 sq.; t. V, p. 99-109; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, De *sacramento pœnitentiæ*, c. II, § 1, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 347 sq.; *The catholic encyclopedia*, au mot *Occasions of sin*, 15 in-4°, New York, 1907-1913, t. XI, p. 196 sq.

T. ORTOLAN.

2. FUITE PENDANT LA PERSÉCUTION. — I. De la part des chrétiens en général. II. De la part de ceux qui ont charge d'âmes.

I. DE LA PART DES CHRÉTIENS EN GÉNÉRAL. — *Quand on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre, recommandait Notre-Seigneur à ses disciples, en leur prédisant qu'on les traînerait de tribunal en tribunal, qu'on les flagellerait dans les synagogues, et qu'un très grand nombre les poursuivraient d'une haine inflexible à cause de lui : Mais, ajoutait-il, je vous le dis en vérité, vous n'achèverez pas toutes les villes d'Israël, que le Fils de l'homme ne vienne. Matth., X, 17-23.*

1^o Erreurs. — 1. Précepte ou conseil, ces paroles sont extrêmement claires. Il a fallu toute la malice des hérétiques et la perversion des impies, pour les détourner de leur sens naturel. On regrette de voir à la tête de ceux qui s'adonnèrent à ce travail ingrat celui qui fut l'un des plus grands apologistes de la religion chrétienne, Tertullien. Tombé dans les erreurs des montanistes, il déploya une incomparable ardeur à répandre les doctrines de cette secte qui, ne concevant pas la vertu sans un rigorisme exagéré, prétendait que fuir, pendant la persécution, pour se dérober aux supplices et se priver de la couronne du martyre, était un véritable crime, que nulle raison ne pouvait excuser.

Le génie de Tertullien, dans le traité *De fuga in persecutione*, écrit en 202, P. L., t. II, col. 103-120, accumule sophismes sur sophismes pour rendre sa thèse acceptable en apparence, malgré les paroles si nettes de Notre-Seigneur qui la contredisent si formellement, et la condamnent à l'avance. Il établit, d'abord, comme un principe d'où découlera tout son raisonnement, que non seulement la persécution est permise par Dieu, mais qu'il la veut directement afin de sanctifier son Église, d'éprouver ses élus. De multiplier le nombre de ses saints et de leur donner l'occasion, par de plus rudes combats, de mériter une récompense plus éclatante. C'est le crible dont il se sert pour purifier son aire, l'Église, agitant cet amas confus de fidèles pour séparer le froment des martyrs de la paille des apostats. Or, ce que Dieu non seulement permet, mais veut directement, est bon et très bon. Dès qu'un homme n'accepte pas ce que Dieu veut, il s'insurge contre Dieu et commet une faute grave : c'est le cas de ceux qui fuient durant la persécution. Ils opposent leur volonté à celle de Dieu. Ils ne disent pas comme Jésus au jardin des Olives : *Non mea voluntas, sed tua fiat*; ils lui disent : *Non tua voluntas, sed mea fiat*!

Et qu'on ne prétende pas que la persécution est voulue par le démon et ses suppôts pour la perte des âmes, et que Dieu la permet seulement afin de tirer le bien du mal. Non ! *Totum quod agitur in persecutione, gloria Dei est probantis et reprobantis, imponentis et deponentis. Quod autem ad gloriam Dei est, utique ex voluntate illius venit...* Donc, en aucune façon, on ne peut attribuer la persécution à Satan et à ceux qu'il inspire : *ex hoc ipso ostenditur nobis non posse diabolo deputari eam (persecutionem), quæ meliores efficit Dei servos. De fuga in persecutione*, c. I, P. L., t. II, col. 104.

Sous sa plume se pressent les textes d'Écriture cités avec abondance à l'appui de son assertion si hasardée : *Ego percutiam et sanabo*, dit le Seigneur; *ego vivificabo et mortificabo*, Deut., XXXII, 39; *Ego sum qui facio pacem et condo mala*, Is., XLV, 7; *Uram illos sicut uritur argentum, et probabo illos sicut probatur aurum*. Zach., XIII, 9. Tertullien est tellement convaincu par sa propre argumentation qu'il ne lui semble pas possible qu'on puisse penser autrement, à moins qu'on ne soit d'une foi faible et frivole : *De isto quis dubitare possit ignorare, nisi plane frivola et frigida fides*. *Ibid.*, c. III, col. 106. Son erreur cependant est manifeste. Assurément, rien n'arrive sans la

permission de Dieu, en ce sens qu'il veut positivement le bien, et que, respectant la liberté humaine, il ne lui enlève pas la possibilité de faire le mal. Mais si Dieu permet le mal, ou mieux, ne l'empêche pas, pour en tirer un plus grand bien, il ne le réprouve pas moins pour cela. Or, malgré les avantages qui en résultent par l'effet de la sagesse divine, la persécution en elle-même n'en est pas moins un mal, puisqu'elle est une injustice et une impiété. C'est le vice cherchant à opprimer la vertu; c'est l'idolâtrie s'insurgeant contre le culte qui n'est dû qu'à Dieu. Vouloir faire remonter jusqu'à Dieu cette iniquité, c'est vouloir faire de la source de tout bien la cause du mal. Si les raisons invoquées par Tertullien étaient vraies, on serait aussi coupable, durant les maladies, de recourir aux médecins et d'user des remèdes, que de fuir durant la persécution, car les maladies viennent de Dieu aussi, puisque rien n'arrive sans sa volonté. Cf. *Salman-ticensis, Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologia*, disp. VII, *De externa fidei confessione*, dub. 1, § 2, n. 14, 20 in-8°, Paris, 1870-1883, t. XI, p. 355.

2. Son principe supposé, prouvé et reconnu, désormais, comme incontestable, Tertullien en déduit les conséquences pratiques. Maintenant que nous savons d'où vient la persécution, dit-il, il nous est chose facile de démontrer qu'on ne doit la fuir en aucune manière, et, le voudrait-on, on ne le peut : *si enim a Deo evenit, nullo modo fugiendum erit quod a Deo evenit... quia neque debeat evitari, neque evadi possit*, c. IV, col. 106. Si Dieu veut la persécution, force vous est de la subir; et s'il ne la veut pas, vous n'avez rien à craindre de la fureur des persécuteurs, c. III, col. 106. Ceux donc qui fuient la persécution, d'abord, font une injure à Dieu, puisqu'ils considèrent comme un mal (car sans cela ils ne la fuiraient pas) cette persécution qui est un bien, attendu qu'elle vient de Dieu et que Dieu ne veut rien si ce n'est ce qui est bon; et c'est un crime de repousser le bon, *quia delictum sit quod bonum est, recusare*; ensuite, ceux qui fuient la persécution font un acte inutile et insensé, car on ne peut éviter ce que Dieu veut : *jam vero non posse vitari, quia a Deo evenit, cujus voluntas non potest evadi*. En résumé, fuir la persécution, c'est blasphémer la sagesse divine, ou se croire plus fort que Dieu : *Igitur qui putans fugiendum, aut malum exprobrant Deo, si persecutiones uti malum fugiant : bonum enim devitat; aut fortiores se Deo existimant qui putant se evadere posse, si Deus tale aliquid voluerit evenire*, c. IV, col. 107. Un argument de ce genre, pour peu qu'il fût pressé, fournirait un excellent appui au fatalisme des musulmans. Cf. Mgr Freppel, *Tertullien*, leçon XIVe, 2 in-8°, Paris, 1864, t. I, p. 313 sq.

3. Il prévoyait bien qu'à sa conclusion trop absolue, on ne manquerait pas d'opposer les paroles de Notre-Seigneur : Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. Matth., x, 23. Aussi s'efforce-t-il de démontrer que ces paroles ne concernaient que les apôtres, et encore uniquement pour le temps que devait durer la mission spéciale que le divin Maître leur confiait alors. *Hoc in personas proprie apostolorum et in tempora, et in causas eorum pertinere defendimus*, c. VI, col. 109. La raison invoquée en faveur de cette proposition est, pour le moins, singulière. Les apôtres, en effet, dit-il, quand ils reçurent ce commandement, n'étaient envoyés qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. Défense même leur était faite d'entrer dans les villes des Samaritains : *In viam gentium ne abieritis, et in civitates Samaritanorum ne intraveritis; sed potius ite ad oves quæ perierunt domus Israel*, Matth., x, 5-6; tandis que nous, ajoutait-il, nous sommes envoyés dans le monde entier; aucune ville n'est exceptée; ... et, quand nous sommes pris, ce n'est pas dans les synagogues des

Juifs qu'on nous flagelle; mais c'est devant les tribunaux romains que nous sommes traînés. La fuite était commandée *ad tempus*, temporairement, aux apôtres, parce qu'il fallait prêcher, d'abord, aux brebis perdues d'Israël, et il était à craindre que l'emprisonnement de ces premiers messagers de la bonne nouvelle n'empêchât la dissémination de l'Évangile. Maintenant que cette œuvre primordiale et fondamentale est accomplie, le précepte de la fuite n'a plus de raison d'être. Comment ne pas voir aussi que ce précepte ne s'étendait pas au delà des frontières de la Judée, seul territoire vers lequel le divin Maître envoyait alors ses disciples? Ne leur disait-il pas, en effet : *Non consummabitur civitates Israel?* Matth., x, 23. En même temps, il leur faisait une défense formelle d'aller vers les nations, *in viam gentium ne abieritis*; mais après que les Juifs eurent repoussé la parole de Dieu qui leur était apportée, à eux, d'abord, saint Paul ne les a-t-il pas avertis que, puisqu'ils s'étaient rendus ainsi indignes de la vie éternelle, les apôtres se tourneraient, désormais, vers les nations païennes?... *quoniam repellitis illud, et indignos vos judicatis æternæ vitæ, ecce convertimur ad gentes*. Act., XIII, 46. *Si ergo cessavit exceptio viæ nationum, poursuit Tertullien, cur non cessaverit et fugæ præceptum pariter emissum?* De fuga, c. VI, col. 109.

L'exemple de saint Paul fuyant de Damas, par-dessus le mur d'enceinte, l'embarrassait bien un peu. Sous peine d'accuser et de condamner le grand apôtre, il est obligé d'avouer que le précepte, ou le conseil de la fuite durant la persécution existait encore. Mais comment Tertullien n'a-t-il pas remarqué qu'à ce moment les apôtres avaient déjà franchi les frontières de la Judée, évangélisé Samarie et porté la bonne nouvelle aux nations païennes? Cf. Act., VIII, 4 sq., 14 sq.; IX, 31; X, 35 sq., 45 sq.; XI, 1, 18 sq. Puis, n'est-il pas manifeste que ce précepte ne concernait pas seulement la première mission des apôtres? Au cours de celle-ci, en effet, ils n'eurent aucune persécution à souffrir, et furent bien reçus par les Juifs, à tel point que, loin d'être obligés de fuir, ils revinrent vers le Christ pleins de joie. Luc., XI, 17. En les envoyant vers la Judée, Jésus leur donnait des conseils et des ordres pour toute leur vie. Nous ne voyons pas, dans l'Écriture, qu'il leur en ait donné d'autres, même après sa résurrection.

4. Non moins curieux est le dilemme par lequel Tertullien, montaniste, termine son c. VI : ou ce principe fut temporaire, ou les apôtres ont certainement péché, puisqu'ils n'ont pas continué à fuir. Or, il n'est pas croyable que tous les apôtres aient depuis constamment désobéi à leur Maître; donc le précepte est seulement temporaire : *aut si perseverare illud Dominus voluit, deliquerunt apostoli qui non usque in finem fugere curaverunt*. Le dilemme comporte une échappatoire. Il ressort de la conduite des apôtres que les paroles de Notre-Seigneur, au sujet de la fuite durant la persécution, étaient moins un précepte rigoureux qu'un conseil dont l'observance dépendait de multiples circonstances, comme nous l'exposerons plus bas.

5. Tertullien achève son argumentation en revenant à son erreur première. La persécution étant l'œuvre directe de Dieu, comment Dieu peut-il ordonner de fuir cette persécution que lui-même envoie? c. VII, col. 110. Le divin Maître veut que nous le confessions devant les hommes, Matth., x, 31; comment le confesserions-nous en fuyant? Il proclame bienheureux ceux qui souffrent persécution à cause de lui. Matth., v, 11. Donc, conclut Tertullien, malheur à ceux qui fuient la persécution.

Mais si ces raisons sont vraies, elles le furent égale-

ment lors de la première mission des apôtres. Comment donc Notre-Seigneur leur a-t-il donné, alors, le précepte ou le conseil de fuir? Et si, alors, cet ordre ou ce conseil ne fut pas déraisonnable, étant tombé des lèvres même du Verbe incarné, pourquoi le serait-il devenu dans la suite? Cf. Mgr Freppel, *Tertullien*, leçons XIII-XIV, t. I, p. 274-277, 290 sq., 310-321; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs écrits*, 3 in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 339.

2° *La vraie doctrine.* — Bien différent est l'enseignement de saint Athanase. Les ariens, ayant cherché par tous les moyens à s'emparer de lui pour le mettre à mort, et n'ayant pas réussi à se saisir de sa personne, voulurent, du moins, se venger en le couvrant d'injures, et en l'accusant publiquement de lâcheté. Il leur opposa sa célèbre apologie tant et si justement admirée, *Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ*, écrite vers 357, *P. G.*, t. XXV, col. 643-680.

1. Sa réponse fut triomphante. Saint Athanase la fit avec cette vigueur de logique et cette justesse d'expressions qui caractérisaient sa si virile éloquence. Après avoir rappelé, dans un tableau court mais frappant, les crimes affreux dont ces suppôts de l'enfer s'étaient rendus coupables envers tous les plus saints évêques de cette époque, il leur oppose d'abord un terrible argument *ad hominem* : s'il est honteux de fuir, combien plus de poursuivre et de persécuter? Celui qui fuit ne s'y résout que pour échapper à la mort; celui qui poursuit et persécute n'a pas d'autre but que de tuer, c. VIII, *P. G.*, t. XXV, col. 653.

2. Il prouve ensuite par les Écritures la licéité de la fuite dans ces conditions. Le texte sacré réprouve-t-il Jacob fuyant la colère de son frère Ésaü, Moïse celle de Pharaon, David celle de Saül? Et le saint prophète Élie, quoiqu'il eût la puissance d'attirer le feu du ciel sur ses persécuteurs, ne s'est-il pas caché pour éviter le ressentiment du roi Achab et de la reine Jézabel? c. X, col. 657.

Et dans le Nouveau Testament, l'évangéliste inspiré de Dieu réprouve-t-il les apôtres qui, dans la crainte des Juifs, se cachaient, tandis que Pierre était en prison? Et saint Paul n'a-t-il pas fui de la ville de Damas, en acceptant de descendre nuitamment, au moyen d'une corbeille, le long des remparts?... Saint Paul, Élie, David, Moïse, Jacob et tant d'autres dont parle l'Écriture, furent-ils donc des timides, des lâches et des peureux? Furent-ils des révoltés contre Dieu leur ordonnant de subir la persécution? Mais, durant même leur fuite, Dieu les comblait de ses grâces, de ses bienfaits et de ses consolations, leur envoyant même parfois ses anges, comme à saint Pierre, pour les aider à fuir! c. XX, col. 669.

D'ailleurs la loi divine donnée sur le Sinaï n'avait-elle pas prescrit de reconnaître à certaines villes le droit d'asile, afin qu'il fût possible à ceux qui étaient poursuivis et menacés de mort d'y trouver un refuge assuré? Le Verbe de Dieu qui avait dicté à Moïse cette loi salutaire, n'a-t-il pas continué à parler de même, lorsque, venu sur la terre, il disait à ses disciples : Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre? Matth., x, 23. Et encore : Quand vous verrez dans le saint lieu l'abomination de la désolation prédite par le prophète Daniel, alors que ceux qui sont dans la Judée s'enfuient dans les montagnes, et que celui qui est dans la campagne ne retourne pas dans sa maison pour prendre son vêtement. Matth., XXIV, 15-18. Les saints connaissaient ces enseignements divins donnés à la terre, avant comme après l'avènement du Christ; ils en firent le principe de leurs actes et le guide de leur vie, c. XI, col. 657-660.

3. Et le Verbe de Dieu lui-même, fait homme par amour pour nous, ne s'est-il pas caché quand on le poursuivait? N'a-t-il pas ainsi évité les embûches

de ses ennemis? Enfant, il a fui en Égypte pour échapper à la colère d'Hérode. A la mort de celui-ci, il retourne de l'exil; mais, pour se mettre à l'abri d'Archélaüs, fils d'Hérode, il se retire à Nazareth, en Galilée. Même, quand, plus tard, il fit éclater sa puissance divine par d'innombrables miracles, il se cacha, cependant, au moment où les Pharisiens tinrent conseil pour décider par quel moyen ils se débarrasseraient de lui. Matth., XXVI, 4. Et quand, après la résurrection de Lazare, ses ennemis, de plus en plus acharnés contre lui, songeaient à le mettre à mort, Jésus ne se montrait plus à découvert, et il se retira au loin dans le désert. Joa., XI, 53-54. Et quand, le Seigneur ayant affirmé qu'il existait avant Abraham, les Juifs prirent des pierres pour les jeter sur lui, Jésus se cacha encore. Joa., VIII, 58-59. Et quand Jean le Précurseur eut été décapité, et que ses disciples eurent enterré son corps, Jésus monta sur une barque, et, traversant le lac, se retira, à l'écart, dans un lieu désert. Matth., XIV, 13. *Ἀπολογία*, c. XII-XIII, col. 660.

Tels étaient les enseignements et les exemples du Sauveur. Mes ennemis, continue le saint proscrit, accuseront-ils aussi le divin Maître de timidité et de lâcheté?

4. Mais pourquoi cette fuite de Jésus, plusieurs fois renouvelée? L'évangéliste nous l'apprend. C'est parce que son heure de souffrir n'était pas encore venue. Joa., VII, 30. Quand son heure fut venue, enfin, il ne se cacha plus, et avertit clairement ses apôtres qu'il allait être livré aux mains des pécheurs. Matth., XXVI, 45.

Par ces paroles, le Sauveur montre que tout homme aussi a son heure, fixée, non par le destin aveugle, comme l'ont faussement imaginé certains philosophes païens, mais par le bon plaisir du Père éternel qui en a ainsi disposé dans les secrets de sa sagesse. Quelle est cette heure pour chacun de nous? Nul ne le sait, c. XIV-XV, col. 661-664.

Quoique le Verbe de Dieu fait homme n'ignorât pas quel temps avait été déterminé pour sa passion par Dieu, son Père, il se cachait, à notre manière, durant les jours qui précéderent immédiatement ce temps. Mais quand le temps déterminé par son Père et par lui fut arrivé, où il avait décrété de souffrir et de mourir pour nous, il ne se cacha plus, mais se montra spontanément afin d'être pris. A ses ennemis qui lui répondirent : « Nous cherchons Jésus, » il dit : Ce Jésus que vous cherchez, c'est moi. Joa., XVIII, 4-6. Non seulement il les en assura une fois; mais il le leur répéta. Ainsi donc, conclut saint Athanase, avant son heure, il ne permet à personne de mettre les mains sur lui; mais, cette heure venue, loin de se cacher, il se livre lui-même, afin de bien montrer à tous que la vie des hommes, comme leur mort, dépend uniquement du souverain Maître qui est aux cieux, c. XV, col. 664.

Telle fut, à l'exemple du Sauveur, la conduite des saints. Poursuivis par les persécuteurs, ils fuyaient et se cachaient. N'étant que des hommes, ils ignoraient absolument, à moins d'une révélation spéciale, le temps fixé par Dieu pour la consommation de leur sacrifice. Ils ne voulaient donc pas se livrer eux-mêmes aux persécuteurs, leur vie ne leur appartenant pas. Comme le dit l'apôtre, ils erraient dans les lieux déserts, couverts de peaux de bêtes, se cachant dans les grottes et les cavernes de la terre, endurant la faim, la soif, le dénuement, les privations de toutes sortes, eux dont le monde n'était pas digne, Heb., II, 37; jusqu'à ce qu'arrivât leur heure, et que Dieu, ou bien fit cesser la persécution, ou leur révélât que le moment était venu pour eux de souffrir la dernière immolation, ou les livrât lui-même aux persécuteurs, selon qu'il lui paraissait mieux, c. XV, col. 665.

Que d'exemples de ce genre nous présentent les pages inspirées de l'Ancien et du Nouveau Testament !

Moïse, après avoir fui dans la terre de Madian la colère du Pharaon d'Égypte, ne craint pas de paraître devant ce roi superbe quand Dieu lui en donne l'ordre. David, qui avait fui devant Saül, ne redouta point les périls de la guerre pour l'intérêt du peuple et la gloire de son Dieu. Quand le choix lui était donné entre la fuite et la mort, et que l'une et l'autre lui étaient également permises, il se jetait, intrépide, au plus fort de la mêlée. Élie, après s'être caché, ayant entendu la voix du Seigneur, vient affronter le roi Achab, III Reg., xviii, 17; de même, le prophète Michée. III Reg., xxii, 15. Et, pour ne pas nous étendre plus longuement, pourquoi saint Paul en appelle-t-il à César, si ce n'est pour une raison semblable? Act., xxv, 11. Et, comme Paul, Pierre qui s'était caché, quand il eut appris par révélation qu'il devait subir le martyre à Rome, se hâta de venir dans cette ville, sans retard, et le cœur débordant d'une céleste joie, c. xvi, xviii, xx, col. 668-671.

5. La peur n'avait pas causé la fuite de ces saints personnages. Au contraire, celle-ci leur était un combat mille fois plus pénible, et une méditation ininterrompue de la mort. En fuyant, ils obéissaient simultanément à deux préceptes : celui de ne pas se donner la mort eux-mêmes, et celui de souffrir la persécution pour la justice; car la fuite est souvent un supplice plus terrible que le trépas. Celui qui a exhalé le dernier soupir ne souffre plus. Au contraire, celui qui fuit est exposé, chaque jour et à chaque heure, à des misères sans nombre. La mort lui serait plutôt une délivrance.

Aussi ceux qui périssent dans la fuite, durant la persécution, ne meurent pas sans gloire. Eux également méritent et obtiennent la couronne du martyre. Ils montrent leur invincible force d'âme, en se condamnant, pour l'amour de Dieu, et par obéissance à ses lois souveraines, à un genre de vie qui est, pour eux, un martyre de chaque instant, c. xvii, col. 667.

6. Un siècle et demi avant saint Athanase, Clément d'Alexandrie avait enseigné les mêmes doctrines, mais en allant même plus loin. Le Sauveur nous recommande, dit-il, de fuir pendant la persécution, parce qu'il ne veut pas que nous nous exposions de nous-mêmes à la mort. En le faisant, nous serions les complices des persécuteurs dans l'iniquité qu'ils méditent de perpétrer. Si celui qui tue un homme pêche, celui qui s'offre de lui-même aux assassins est coupable de sa propre mort et commet une faute grave, car, autant que cela dépend de lui, il favorise la réalisation des mauvais desseins des impies. *Strom.*, IV, c. x, *P. G.*, t. viii, col. 1286. Si non seulement il se livre imprudemment à eux, mais si, de plus, il les irrite, il est comme celui qui provoque témérairement une bête féroce et devient une cause plus efficace encore du crime qui est commis, col. 1287.

Cependant, sous l'inspiration de Dieu, plusieurs saints ont agi autrement, et, loin de se rendre coupables, ont donné l'exemple d'un courage des plus héroïques. La soif du martyre et leur grand amour de Dieu les ont portés à des actes que l'on pourrait considérer comme la dernière limite de la témérité, si l'on ne savait qu'ils furent l'effet de la grâce descendue si abondante en eux. On connaît, par exemple, l'admirable et sublime lettre de saint Ignace, évêque d'Antioche, conduit enchaîné à Rome, pour y être livré en pâture aux fauves de l'amphithéâtre, sous le règne de l'empereur Trajan. Dans son désir ardent de devenir, suivant son expression, le froment du Christ, il souhaitait d'être au plus tôt « moulu par les dents des bêtes féroces. » Ah ! s'écriait-il, qu'elles accourent vite pour me dévorer. Qu'elles ne fassent pas pour moi comme pour d'autres serviteurs du Très-Haut. Elles n'osèrent pas les toucher. Si elles ne

veulent pas venir à moi, j'irai à elles; je les exciterai pour qu'elles me mettent en pièces et ne laissent rien subsister de mon corps. *Ad Rom.*, iv, 1, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. i, p. 256. Cf. Møhler et Reithmayr, *La patrologie, ou histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, part. I, § 1, n. 4, 2 in-8°, Paris, 1843, t. i, p. 128-130; Mgr Freppel, *Les Pères apostoliques et leur époque*, leçon xviii^e, in-8°, Paris, 1859, p. 388-398; Fessler et Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, 3 in-8°, Innsbruck, 1890-1896, part. II, c. i, § 36-37, t. i, p. 146, 155; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs écrits*, 1^{re} période, l. I, § 9, 3 in-8°, Paris, 1905, t. i, p. 70. Saint Jean Chrysostome rapporte un fait analogue dans le panegyrique des trois saintes martyres, Bernice, Prosdoce, vierges, et Domnina, leur mère, qui se jetèrent dans un fleuve pour éviter le déshonneur dont les bourreaux les menaçaient. *P. G.*, t. i, col. 638 sq.

7. Sauf les cas de ce genre, où Dieu découvre sa volonté par les impulsions presque irrésistibles de sa grâce toute-puissante, Clément d'Alexandrie affirme, non sans raison, que se présenter de soi-même au bourreau peut être considéré comme une témérité coupable. C'est s'exposer à l'apostasie que de se jeter imprudemment dans le danger. Est-on en droit de compter sur le secours de Dieu, si l'on va, de soi-même, à ce redoutable combat? *Strom.*, IV, c. x, *P. G.*, t. viii, col. 1286. Il est bon de se défier de ses propres forces. La témérité, fille de l'orgueil, engendre la faiblesse et prépare la chute. Si Pierre avait été moins téméraire, ou plutôt, disons le mot : s'il avait fui comme les autres apôtres, il n'aurait pas renié son divin Maître, par trois fois, à la voix d'une simple servante. La crainte fondée de ne pouvoir supporter les supplices serait une cause suffisante de fuir devant la persécution. Non seulement, dans cette persuasion, la fuite serait permise et licite; mais elle serait strictement obligatoire, *sub gravi*.

Tel n'était pas assurément le sentiment de Tertulien. Avec quelle vigueur et quelle inconséquence il s'élève contre ceux qui pensaient et agissaient de la sorte! Pour les convaincre de leur prétendu crime, son génie, toujours porté aux extrêmes, le fit tomber dans les plus profondes aberrations. Vous fuyez pour éviter de renier Dieu, leur disait-il; mais êtes-vous certains, ou non, de le renier? Si vous en êtes certains, vous l'avez renié déjà; donc votre fuite est fort inutile, *vane jam fugis ne neges, qui jam negasti!* Si, au contraire, vous n'êtes pas certains de le renier, pourquoi ne pas penser plutôt que vous le confesserez vaillamment? Votre incertitude affectant les deux hypothèses, pourquoi prendre la pire, et non pas la meilleure, si c'est en votre pouvoir de le renier ou de le confesser? A moins que vous ne vouliez le confesser qu'à la condition de ne pas souffrir. Mais refuser de le confesser ainsi, c'est le renier. *De fuga in persequutione*, c. vi, *P. L.*, t. ii, col. 108.

Pourquoi, plus sagement, ne pas vous en remettre à Dieu, au lieu de fuir? Ne peut-il pas, si vous fuyez, vous ramener de force devant les bourreaux? Et, si vous ne fuyez pas, ne peut-il point vous protéger contre leur fureur, ou vous rendre invincible? Pourquoi donc ne pas dire : Moi, je reste ! Que Dieu fasse ce qu'il voudra. S'il veut me protéger, il me protégera assurément. *Dominus est, faciat quod vult : non discedo; Deus si voluerit, ipse me proteget*; et s'il veut que je me perde, il me perdra, et si *perire me volet, ipse me perdet*. Je préfère lui laisser la responsabilité de ma perte, en me perdant par sa volonté, que d'exciter son courroux, en me sauvant par la mienne. *Malo invidiam ei facere per voluntatem ipsius pereundo, quam bilem, per meam evadendo*, c. v, x, col. 108, 113.

Oubliant que la liberté humaine reste intacte sous

l'action divine qui gouverne souverainement les individus et les sociétés, Tertullien argumente encore, ici, comme le ferait un adepte du fatalisme. Tout dépend de Dieu. Quoi que vous fassiez, ses décrets sur vous se réaliseront. Fuyez, ou ne fuyez pas. Si vous devez renier Dieu, vous le renierez tout de même, et si vous devez le confesser, vous le confesserez dans les tourments. *Loc. cit.*

Une fois engagé sur cette pente, Tertullien, avec sa logique inflexible, va jusqu'aux conséquences les plus outrées. Ce n'est plus du raisonnement, c'est de l'extravagance. C'est une suite de sophismes aboutissant à l'absurdité et au blasphème. Si vous reniez votre foi dans les tortures, dit-il, du moins vous aurez lutté contre les supplices. Je préfère avoir à vous plaindre que d'être obligé de rougir de vous. Il vaut mieux tomber sur le champ de bataille que de s'enfuir lâchement, c. x, col. 112. Vous avez revêtu le Christ, le jour où vous fûtes baptisés dans le Christ. En fuyant devant le démon, vous déshonorez le Christ qui est en vous, et vous vous rendez au démon, comme un lâche transfuge.

Ces sophismes sont présentés avec une grande éloquence, une vigueur peu commune de pensées, des tours habiles et une extrême richesse d'expressions. Ils n'en sont pas moins des sophismes, et ne résistent pas à un examen calme et sérieux. Quelle aberration dans un si puissant génie ! Préférer la chute lamentable d'un chrétien qui renie son Dieu devant les bourreaux et brûle un sacrilège encens devant les idoles impures, à la sage prudence dont aurait fait preuve ce chrétien, en évitant un combat dans lequel il prévoyait sa défaite ! Ne vaut-il pas mille fois mieux éviter la lutte, quand on a lieu de craindre une défaillance, que de l'affronter témérairement avec la perspective d'une apostasie ? Un excès de présomption est une faute, autant qu'une défiance exagérée. Assurément, il est plus héroïque de combattre, quand on espère, moyennant la grâce d'en haut, persévérer jusqu'au bout ; mais la fuite, si elle n'est pas une action d'éclat, ne doit pas toujours être considérée comme une trahison. Elle peut, au contraire, être la preuve évidente de l'attachement qu'on a pour Dieu, et du désir qu'on a de se maintenir dans la fidélité envers lui. Mais tous n'y parviennent pas de la même façon. *Non omnibus datum est ! Alius sic, alius vero sic.* I Cor., vii, 7.

Comme ils étaient autrement bien inspirés, les Pères de l'Église, les Chrysostome, les Cyprien et tant d'autres, disant avec celui qu'on appelait le théologien par excellence : Non, il ne renie pas le Christ, en fuyant, celui qui fuit précisément pour ne pas le renier. Grégoire de Nazianze, *Adversus Julianum imperatorem oratio invecitva prior*, P. G., t. xxxv, col. 619. Cf. S. Augustin, *Serm.*, cxxxiii, n. 7, P. L., t. xxxviii, col. 741. *Ipsum fugere protestatur fidem; non enim fugeret qui fidem tueri nolle, sed illam palam desereret.* Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. VII, *De externa fidei confessione*, dub. 1, § 2, n. 12, 18, t. xi, p. 354, 357. *Fuga est quedam fidei confessio; nam exilium quod per fugam assumitur quedam pœna est, et non parva.* Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, *De præcepto actus exterioris fidei*, sect. iii, n. 9, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. xii, p. 389 sq. *Qui fugit, non significat per suam fugam se non esse christianum, vel negare velle fidem; sed potius contrarium, se nolle fidem negare, et ideo fugere periculum negandi.* Palmieri, *Opus theologicum morale in Bussembaum medullam*, tr. V, *De præcepto virtutum theologicarum*, sect. 1, c. iii, *De confessione externa fidei*, n. 82, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. ii, p. 31. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, *De præceptis virtutum theologicarum*, tr. I,

De præcepto fidei, c. iii, n. 14, 4 in-4°, édit. Gaudé, Rome, 1905-1912, t. i, p. 306.

Cette fuite peut aussi être l'observance du précepte de fuir les occasions de péché. Celui qui prévoit ne pas pouvoir supporter les supplices, non seulement peut, mais doit fuir. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, tr. XI, p. 355 sq. *Talis fuga non est malum; imo potius est opus virtutis prudentiæ.* Suarez, *loc. cit.*, n. 9, t. xii, p. 389.

8. Saint Grégoire de Nazianze indique une autre raison légitime de fuir : celle d'éviter au persécuteur un nouveau crime. Les chrétiens, dit-il, quelles que soient leur force et leur assurance de persévérer, ne doivent pas agir seulement d'après des considérations qui leur soient personnelles; mais avoir pitié même des persécuteurs, et leur éviter un crime de plus, afin de ne contribuer en rien, autant qu'il dépend d'eux, aux iniquités et à la damnation de leurs ennemis. *Adversus Julianum imperatorem oratio invecitva prior*, c. lxxxviii, P. G., t. xxxv, col. 617. Clément d'Alexandrie avait affirmé aussi qu'une raison de ce genre était suffisante pour justifier la fuite, dans certains cas. *Strom.*, IV, c. x, P. G., t. viii, col. 1286. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. iii, a. 2, ad 3^{um}; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *loc. cit.*, n. 15, t. xi, p. 555.

II. DE LA PART DE CEUX QUI ONT CHARGE D'ÂMES. — 1^o Erreurs. — Déjà si sévère envers les simples chrétiens, Tertullien ne pouvait manquer de l'être encore davantage à l'égard de ceux qui ont charge d'âmes. Seul, le mauvais pasteur abandonne ses brebis au milieu du péril, s'écrie-t-il, en faisant allusion aux paroles de Notre-Seigneur parlant du bon et du mauvais pasteur. Cf. Joa., x, 12. Mais ce pasteur mercenaire, continue-t-il, sera rejeté lui-même en dehors de la bergerie; il perdra le fruit de ses précédents travaux, et le juste juge lui enlèvera même ce qu'il possédait par ailleurs. Matth., xiii, 12; xxv, 29, 30. C'est contre ces pasteurs infidèles que s'élevait déjà le prophète, quand il prononçait ce terrible oracle : *Fræmea, suscitare super pastorem meum..., percutere pastorem.* Zach., xiii, 7. C'est contre eux aussi qu'un autre prophète lançait les plus redoutables malédictions : *Væ pastoribus Israel qui pascebant semetipsos ! Nonne greges a pastoribus pascuntur ? Lac comedebatis, ... gregem autem meum non pascebatis. Quod infirmum fuit non consolidastis... quod perierat non quæstistis... et dispersæ sunt oves meæ, eo quod non esset pastor, et factæ sunt in devoracionem omnium bestiarum agri.* Ezech., xxxiv, 2-10. Or, continue Tertullien, jamais ce lamentable désordre n'atteint un degré plus haut et plus affreux que lorsque, durant la persécution, l'Église est privée de son clergé qui prend la fuite. Et puis, ceux qui sont à la tête des chrétiens ne doivent-ils pas donner le bon exemple ? Si les pasteurs : diacres, prêtres, évêques, prennent lâchement la fuite, comment les simples fidèles pourront-ils persévérer ? *De fuga*, c. xi, col. 113. Ah ! s'écrie-t-il ailleurs, je les connais ces pasteurs indignes ! vaillants comme des lions, quand il n'y a rien à craindre ; timides et prompts à fuir comme des cerfs, au moment du combat ! *De corona militum*, c. i, P. L., t. ii, col. 77.

2^o La vraie doctrine. — 1. S'il y a du vrai dans ces anathèmes de Tertullien contre les pasteurs mercenaires qui laissent les brebis sans défense au milieu du danger, il y a de l'exagération quand l'écrivain affirme que toute fuite, même de la part des pasteurs, ayant charge d'âmes, est illicite et coupable dans tous les cas. Dieu a, parfois, favorisé lui-même leur fuite. Dans son Apologie, saint Athanase trouve dans cette conduite de la providence une raison qui justifie également les pasteurs qui, dans certaines circonstances, se dé-

cident à fuir durant les persécutions. Dieu savait ses serviteurs, dit-il, afin que, délivrés ainsi des embûches de leurs ennemis, et mis à l'abri de leurs mauvais desseins, il leur fût possible de continuer à instruire les peuples, c. XIX-XX, *P. G.*, t. XXV, col. 668-670. Tertullien avait reconnu la justesse de cette raison pour les premiers apôtres. Pourquoi pas pour leurs successeurs? Un motif de ce genre n'était pas exclusivement spécial aux origines de l'Église. Il pouvait se représenter dans la suite des siècles, et, de fait, il se représenta plus d'une fois.

Si, aucun des pasteurs légitimes ne fuyait, tous étaient mis à mort, dit le saint docteur, qui, désormais, prêcherait la parole de vérité et administrerait les sacrements? N'est-ce pas, d'ailleurs, pour ce motif que les persécuteurs poursuivent les pasteurs avec tant d'acharnement? N'est-ce pas pour tarir les sources de l'éloquence sacrée, et réduire au silence toutes les bouches qui s'ouvrent pour glorifier Dieu, ou montrer aux fidèles le chemin du ciel? c. XX, *P. G.*, t. XXV, col. 672.

Mais, chez ces saints confesseurs de la foi, le temps de la fuite n'était pas un temps perdu, ni pour eux, ni pour les ouailles dont ils avaient la sollicitude. Il ne l'était pas pour eux, car les mérites s'accroissaient en proportion de leurs souffrances et des privations de toutes sortes qu'ils avaient à endurer; ce temps n'était pas perdu, non plus, pour leurs ouailles, car, même durant leur fuite, ils ne cessaient pas d'annoncer les vérités de la foi aux fidèles, continuaient à les instruire dans la doctrine, les prémunissaient contre les pièges que leurs ennemis leur tendaient pour surprendre leur consentement à des actes contraires à la loi de Dieu, etc. La fuite des saints est donc utile aux peuples, quoi qu'en pensent les ariens, intéressés à ce que cette fuite n'ait pas lieu, c. XXI, col. 672. Aussi, c'est en vertu d'une sage disposition de la providence que les saints se sont décidés, parfois, à prendre la fuite. Dieu les réservait comme des médecins pour le plus grand avantage des peuples soumis à tant de misères et d'infirmités morales, c. XXII, col. 672. Cf. Salmaticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. VII, *De externa fidei confessione*, dub. 1, § 2, n. 15, t. XI, p. 355.

En écrivant ces paroles, saint Athanase se souvenait, ainsi qu'il le raconte, qu'il avait été délivré comme miraculeusement de la main des soldats ariens qui voulaient le mettre à mort. Quand Dieu était intervenu si visiblement en sa faveur, le saint prélat eût considéré comme un crime, disait-il, de se livrer de lui-même à ceux qui voulaient attenter à ses jours. Sa vie ne lui appartenait pas. Son devoir était de la réserver pour Dieu et pour ses ouailles, tant que Dieu n'en disposerait pas autrement.

Ces réflexions nous révèlent quels sont les vrais devoirs des pasteurs des âmes, en face de la persécution. Avant tout, ils doivent consulter l'avantage spirituel des fidèles confiés à leur sollicitude, n'hésitant pas à s'exposer à la mort, si les intérêts surnaturels des fidèles le réclament; et, au contraire, se conservant, même par la fuite, si leur vie est nécessaire à ceux dont ils ont la charge. Ce sont les pensées que saint Paul exprimait, quand il disait : Je suis pressé par deux sentiments opposés et également ardents : l'un, de mourir, afin d'être avec le Christ; l'autre, de rester en cette chair mortelle, si cela est utile au bien de vos âmes. Phil., I, 23. Pour ce qui est de saint Athanase, on ne peut s'empêcher de reconnaître combien providentielle était sa délivrance des mains de ses ennemis, quand on pense qu'il était presque le plus solide rempart du catholicisme contre l'arianisme, en Orient. C'est pour cela que les sectaires voulurent à tout prix se débarrasser de lui. Pour ce motif aussi Dieu le con-

serva jusqu'à une extrême vieillesse pour le bien de son Église.

Saint Augustin exposait merveilleusement la même doctrine dans sa lettre à l'évêque Honorat, qui l'avait consulté à ce sujet, au moment de l'invasion des diocèses d'Afrique par les Vandales. En nous recommandant, ou en nous conseillant de fuir de ville en ville, répondait le grand docteur d'Hippone, le Seigneur n'a pas voulu que nos ouailles demeurassent sans les pasteurs qui leur sont nécessaires, lui qui pour elles n'a pas hésité à verser tout son sang précieux. Quand le Seigneur fuyait en Égypte, il n'abandonnait pas son Église qu'il n'avait pas encore fondée. Et quand l'apôtre saint Paul s'enfuyait de Damas, parce qu'on en voulait surtout à sa personne, l'Église de Damas ne restait pas abandonnée à elle seule, car elle avait, dans son sein, des prêtres et des lévites, en nombre suffisant pour prendre soin des fidèles. *Faciant ergo servi Christi, ministri Verbi et sacramenti ejus, quod præcepit sive permisit. Fugiant omnino de civitate in civitatem, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quæritur, ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia; sed isti præbeant cibaria conservis suis, quos aliter vivere non posse noverunt.* *Epist.*, CCXXXVIII, ad Honoratum episcopum, c. II, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1014. Cf. *In ps. CXLI*, c. XI, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1840; *Contra litteras Pelitiani*, I, II, c. XIX, *P. L.*, t. XLIII, col. 272. Ainsi, pendant quelque temps, cédant aux prières instantes des fidèles, se cachèrent, non par crainte, mais par charité, saint Polycarpe, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Cyprien et plusieurs autres. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXXV, a. 5; *In Joa.*, c. X, lect. III, n. 3, *Opera omnia*, 34 in-4^o, Paris, 1871-1880, t. IV, p. 504; t. XX, p. 135; *Décret de Gratien*, part. II, caus. VII, q. 1, c. 47, *Sciscitaris*; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 10, t. XII, p. 390; Salmaticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, disp. VII, dub. 1, § 2, n. 15, t. XI, p. 356; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. V, sect. I, c. III, n. 82, t. II, p. 31.

2. Mais, poursuit le grand docteur d'Hippone, si le danger est le même pour tous, évêques, prêtres et laïques, que les onailles ne soient pas abandonnées par les pasteurs dont elles ont besoin. Donc, ou bien que tous fuient dans des endroits où ils seront en sûreté; ou bien, que ceux qui sont obligés de rester ne soient pas délaissés par ceux qui sont leurs pasteurs et leurs guides; de sorte que, ou tous vivent en sûreté, ou tous supportent également l'épreuve que le Père de famille envoie ou permet. *P. L.*, t. XXXIII, col. 1014. Ainsi, dit-il, on pratique cette charité que nous recommandait le disciple bien-aimé : De même que le Christ a donné sa vie pour nous, de même devons-nous la donner pour nos frères, I Joa., III, 16; car, si des laïques, soit qu'ils fuient, soit qu'ils ne fuient pas, sont pris et ont à souffrir, c'est pour eux-mêmes et non pour leurs frères qu'ils souffrent; tandis que ceux qui sont pris et souffrent pour ne pas avoir voulu abandonner leurs frères, qui avaient besoin de leur ministère sacré pour leur salut, ceux-là, sans aucun doute, donnent leur vie pour leurs frères, à l'exemple du divin Sauveur. *Quis infirmatur, et ego non infirmor?* proclamait le grand apôtre. II Cor., XI, 29. *Epist. ad Honoratum*, c. III, VII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1014, 1016; *In Joa.*, c. X, n. 7-8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1731 sq.; *In ps. CXII*, c. XI, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1840. Cf. S. Grégoire de Naziance, *Adversus Julianum imperatorem oratio inveciva prior*, c. LXXXVIII, *P. G.*, t. XXXV, col. 617. Les pasteurs qui subissent la mort, parce que, lorsqu'ils pouvaient fuir, ils ne l'ont pas fait par amour pour leurs ouailles, pratiquent la charité à un degré incompara-

blement plus haut que les laïques, même martyrs. S. Augustin, *Epist. ad Honoratum*, c. iv, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1015. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. clxxxv, a. 5, in corp. et ad 2^{um}; De Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, disp. XIV, n. 42, 8 in-4^o, Paris, 1868-1869; Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, part. II, sect. I, tr. I, *De fide theologica*, c. II, § 2, n. 430, 2 in-8^o, Rome, 1900, t. I, p. 284.

3. Celui qui fuirait, quand les ouailles ont besoin de son ministère, serait non un vrai pasteur, mais un de ces mercenaires dont parle le Sauveur; mercenaire qui ne considère pas les brebis comme siennes, et qui, voyant venir le loup, s'enfuit en laissant le troupeau sans défense à la fureur de cette bête féroce qui le disperse et le tue. Joa., x, 12, 13. Les deux enseignements du divin Maître : celui par lequel il recommande ou conseille la fuite, et celui par lequel il la réprouve et la condamne, ne se contredisent pas, mais se complètent et s'éclairent l'un l'autre. Ce que le Seigneur défend, ce n'est pas précisément de fuir, mais d'abandonner le troupeau. Cf. S. Augustin, *Epist. ad Honoratum*, c. vi, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1015. Le pasteur serait gravement coupable, si, même au temps de la paix, il refusait à ses ouailles les secours de son ministère; mais combien plus grave serait son crime, s'il les leur refusait, au moment de la persécution, alors qu'elles en ont plus besoin que jamais! c. vii-viii, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1016 sq. Cf. *Décret de Gratien*, part. II, caus. VII, q. i, c. 47, *Sciscitaris*. Que ces pasteurs indignes ne prétendent pas, alors, qu'ils se conservent à l'Église, pour des temps meilleurs, car c'est la peur de mourir qui inspire leur fuite, et non le sérieux désir d'être utile aux autres, c. x, *P. L.*, t. xxxiii, col. 1017. Si, encore, quand la fuite est légitime, elle ne peut avoir lieu sans scandaliser les fidèles, il faut s'en abstenir. S. Augustin, *loc. cit.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*; *In Joa.*, c. x, lect. III, n. 2-3, *Opera omnia*, t. xx, p. 134 sq.; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 12, *Opera omnia*, t. XII, p. 390 sq.

4. Voici, pour terminer, des considérations générales qui s'appliquent à toutes les catégories de personnes envisagées précédemment : évêques, prêtres et simples fidèles. Quand la fuite est légitime, il ne s'en suit pas toujours évidemment qu'elle soit obligatoire. On peut donc, alors, ne pas fuir, mais attendre tranquillement, en demandant à Dieu les grâces nécessaires pour combattre vaillamment jusqu'au bout le bon combat, et, en persévérant jusqu'à la fin, remporter la palme du martyre. Celui qui ne fuirait pas ne se tue point, ce qui serait illicite; il se borne à ne pas défendre sa vie, ce qui est acte de vertu, et même de perfection. Son but n'est pas de pousser les persécuteurs à un nouveau crime; mais il ne s'y oppose pas, dans le désir qu'il a de confesser publiquement sa foi.

On ne pourrait pas opposer à cette proposition les paroles de Notre-Seigneur : Quand on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. Matth., x, 23. Ces paroles, en effet, sont moins un précepte qu'un conseil dont l'observation dépend des circonstances; et elles signifient simplement que la fuite, en principe, est permise, sauf les exceptions comportées par les cas particuliers envisagés plus haut.

Qu'on ne dise pas, non plus, qu'il y a opposition entre cette proposition et celles qui ont été soutenues et prouvées au cours de cet article. Celles-ci n'ont eu aussi pour but que de démontrer la licéité de la fuite, et non sa nécessité, sauf le cas où il y aurait, pour un individu, péril prochain de renier sa foi dans les tourments; car, alors, la fuite serait obligatoire *sub gravi*, comme la fuite de toute occasion prochaine de péché grave. Voir FUITE DES OCCASIONS DE PÉCHÉ, col. 951.

En résumé donc, sauf les exceptions indiquées, fuir ou ne pas fuir est chose moralement indifférente, puisque l'un et l'autre sont également licites. Entre les deux, chacun peut donc choisir, suivant les circonstances, son attrait et l'impulsion des grâces que Dieu lui donne. Cf. cardinal Cajétan, *In Matth.*, c. x; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 11, *Opera omnia*, t. XII, p. 390; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, disp. VII, dub. I, § 2, n. 18, t. XI, p. 357.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. III; q. clxxxv, a. 5; *Opusc.*, XVIII, c. xix-xx; *In Joa.*, x, lect. III; *In I^{re} Cor.*, I, in fine; *In II^{re} Cor.*, II, in fine, *Opera omnia*, 34 in-4^o, Paris, 1871-1880, t. IV, p. 504 sq.; t. XX, p. 133 sq.; Suarez, *De fide theologica*, disp. XIV, sect. III, n. 8-13, *Opera omnia*, 28 in-4^o, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 389-391; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. VII, dub. I, § 2, 20 in-8^o, Paris, 1870-1883, t. XI, p. 353-357; Moehler et Reithmayr, *La patrologie ou histoire littéraire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, part. I, § 1, n. 4; part. III, n. 9, 2 in-8^o, Paris, 1843, t. I, p. 128-130; t. II, p. 333 sq.; Mgr Freppel, *Les Pères apostoliques et leur époque*, leçons xv-xviii, in-8^o, Paris, 1859, p. 321-405; Tertullien, leçons XIII, XIV, 2 in-8^o, Paris, 1864, t. I, p. 274-277, 290 sq., 310-321; Clément d'Alexandrie, leçon XIV, in-8^o, Paris, 1865, p. 318; E. Jolyon, *La fuite de la persécution pendant les trois premiers siècles du christianisme*, Lyon, 1903; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 454-460; S. Alphonse, *Theologia moralis*, I, II, tr. I, c. III, n. 14, édit. Gaudé, 4 in-4^o, Rome, 1905-1912, t. I, p. 306; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. V, sect. I, c. III, n. 82, 7 in-8^o, Prato, 1889-1893, t. II, p. 31; Schwane, *Histoire des dogmes. Période anténicéenne*, part. IV, § 77, 6 in-8^o, Paris, 1903, 1904, t. I, p. 694; Bardenhever, *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs écrits*, I^{re} période, I, § 9; I, V, c. II, § 50, n. 8; II^e période, c. I, § 83, 3 in-8^o, Paris, 1905, t. I, p. 66-82, 339; t. II, p. 36, 41.

T. ORTOLAN.

FULBERT, évêque de Chartres (960 environ-1028). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine théologique.

I. VIE. — Fulbert, l'un des plus grands et des plus savants évêques du XI^e siècle, était originaire d'Italie, probablement des environs de Rome. Voir sa lettre à Einard, *P. L.*, t. cxli, col. 192. Il naquit vers 960, d'une famille pauvre et de condition vulgaire : *non opibus neque sanguine fretus, conscendi cathedram pauper de sorde levatus* : il fut élevé et instruit dans une école épiscopale ou du moins ecclésiastique : *Te de pauperibus natum suscepit alendum Christus...* Nam puero faciles providit adesse magistros. *P. L.*, t. cxli, col. 346, 347. Il eut pour maître un évêque d'Italie, qui le fit clerc et dont il nous rapporte un entretien curieux sur l'usage qu'avaient alors les évêques de donner aux prêtres ordonnés une hostie consacrée dont ceux-ci devaient se communier pendant quarante jours après leur ordination. *P. L.*, t. cxli, col. 190.

Il dut ensuite passer à Rome et y fréquenter, nous ne savons à quel titre, la bibliothèque romaine, de laquelle il emprunta un volume. C'est là peut-être qu'il connut le futur pape Jean IX, *P. L.*, t. cxli, col. 241, et le fameux Gerbert.

Il vint à l'école que celui-ci tint à Reims et s'y rencontra avec le roi Robert, dont il fut l'ami, et avec les autres disciples de ce grand maître, sans doute entre 984 et 992. Puis il fut attiré par les écoles de Chartres où s'étaient déjà rendus Héribrand, Richer (991), Herbert, pour y étudier la médecine. Il ne tarda pas d'y être nommé maître et chancelier et compta de nombreux élèves. En 1004, il était aussi diacre et chanoine. En 1006, la faveur de Robert le fit élire évêque et il fut sacré, fin d'octobre ou commencement de novembre, par Léothéric, archevêque de Sens. Il a raconté ses craintes et ses soucis d'alors à l'abbé de Cluny, Odilon. *P. L.*, t. cxli, col. 346. Évêque, il cessa

de pratiquer la médecine, mais il continua d'enseigner.

Il joua un rôle important dans les affaires de l'Église et de l'État, et correspondit avec les rois, les évêques, les moines. Signalons seulement ses relations avec le duc d'Aquitaine, Guillaume, qui le nomma trésorier de Saint-Hilaire de Poitiers, avec les rois Robert, de France, Étienne, de Hongrie, Canut, de Danemark, avec les archevêques ou évêques de Rouen, de Reims, de Sens, de Tours, de Bourges, de Laon, etc., avec les abbés Abbon, de Fleury, Odilon, de Cluny, etc. Il siégea 21 ans et 6 mois et mourut le 10 avril 1028. La France tout entière le pleura, comme si l'étude de la philosophie et l'honneur des prêtres avaient péri avec lui, dit le biographe d'Odilon. Tous les historiens du temps firent son éloge. *Historiens de France*, t. x, p. 47, 129, 247, 225, 177, etc. Ses disciples répandirent partout sa gloire, plusieurs lui élevèrent de pieux monuments sous forme de chants ou d'épithètes. Ils inscrivirent son nom, avec son panégyrique, dans le martyrologe de Notre-Dame de Chartres. A Poitiers, au xii^e siècle, il fut représenté avec l'aurole de la sainteté sur une fenêtre de l'église Saint-Hilaire. Dans la suite, le nom de saint lui fut souvent donné : et depuis la restauration de la liturgie romaine, il est honoré comme tel, dans les diocèses de Chartres et de Poitiers.

II. ŒUVRES. — On peut les ranger en quatre catégories. — 1^o Il forma de nombreux élèves, dont plusieurs nous sont connus par le poème rythmique de l'un d'entre eux, Adelman, écolâtre de Liège, puis évêque de Brescia. *Notices et documents*, publiés par la Société de l'histoire de France, à l'occasion du 50^e anniversaire de sa fondation, p. 83. On en connaît encore plus de cinquante par leurs noms, appartenant à tous les pays, 18 de Chartres, 3 d'Orléans, 2 d'Angers, 4 de Tours, 2 de Poitiers, 1 de Montmajour, 2 de Paris, 1 de Mantes, de Beauvais, de Fougères, 5 de Rouen et de la Normandie, 1 de Saint-Riquier, de Gembloux, de Besançon, 6 de Liège, 1 de Cologne. Parmi eux, il faut signaler Béranger, le fameux archidiacre de Tours, les Chartrains Hildegare, Sigon, ses disciples favorisés, puis Ascelin, Arnoul et Hugues, plus tard évêque de Langres, qui prirent part à la controverse eucharistique, avec Adelman; de même Albert, l'un des plus grands abbés de Marmoutiers, Bernard, historien des miracles de sainte Foy, Angelran, abbé de Saint-Riquier, Olbert, abbé de Gembloux, les écolâtres Ragimbald de Cologne et Rodolphe de Liège, dont nous avons une correspondance scientifique, etc.

2^o Fulbert a composé des sermons dont plusieurs roulent sur la Nativité de la sainte Vierge, solennité qu'il vulgarisa dans les Gaules, entre autres celui qui commence par ces mots : *Approbatæ consuetudinis*. Le premier en Occident, il signala le second remaniement latin du *Protévangile de Jacques*, sur l'enfance de la sainte Vierge. Il faut y joindre une homélie sur un passage du c. xii des Actes des apôtres, et trois traités contre les juifs. *P. L.*, t. cxli, col. 278-340. Mais, il faut lui retirer deux sermons, reproduits parmi les sermons douteux de saint Augustin, sous les n. 194 et 208, dont l'un contient la prière : *Sancta Maria succurre miseris*. Ces deux sermons sont plutôt d'Ambroise Autpert.

Il a composé des pièces de poésie latine de divers rythmes sur les saints ou les fêtes, sur les différents *arts libéraux*, rhétorique, philosophie, comput, arithmétique, sur des sujets *moraux*, spécialement sur sa propre vie. *P. L.*, t. cxli, col. 340-352. Voir aussi Pfister et Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 1893, t. vi, p. 10.

3^o On a encore de Fulbert 128 lettres, toutes très utiles pour l'histoire : elles sont publiées dans Migne,

t. cxli, et pourraient être utilement rééditées d'après le ms. latin de la Bibliothèque nationale 14167 (xi^e et xii^e siècle) et d'après un autre du Vatican encore inutilisé (reine Christine, 278, du xii^e siècle). Il y a deux autres manuscrits, l'un à la Bibliothèque nationale, fonds latin 2872, xi^e siècle, et l'autre à Durham, en Angleterre. Quelques autres œuvres de nature incertaine qui lui sont attribuées sont perdues. Voir Clerval, *Les écoles de Chartres*, p. 43.

4^o Enfin l'une de ses œuvres les plus intéressantes, c'est la cathédrale qu'il rebâtit après l'incendie de 1020 et qui fut dédiée par son successeur Thierry en 1037 : il n'en reste malheureusement que la crypte.

III. DOCTRINE THÉOLOGIQUE. — Les chroniqueurs contemporains de Fulbert louent sa sainteté, sa sagesse, sa science, mais aussi sa philosophie et sa connaissance des lettres divines : il était *acer philosophus*, dit Durand de Troarn, *P. L.*, t. cxlix, col. 1405; *tu divina, tu humana excolebas dogmata*, dit Adelman.

En philosophie, Fulbert et son école paraissent avoir connu les deux courants qui devaient se partager les écoles, à l'occasion des universaux. Le plus grand nombre de ses élèves, à sa suite, cultivait les tendances idéalistes et spiritualistes de Platon; quelques-uns, comme Béranger, s'attachaient davantage aux procédés critiques et sensualistes d'Aristote.

Les premiers lisaient Denys l'Aréopagite, Scot Érigène, saint Augustin. Fulbert, dans sa lettre à Adéodat, Hugues de Langres et Adelman de Brescia, dans leurs lettres à Béranger, distinguaient, au-dessus des sens, deux facultés, la raison et la foi, et au-dessus des objets visibles deux sortes d'objets invisibles, les essences relevant de la raison et les substances spirituelles relevant de la foi. Dans leur pensée, ces deux catégories d'objets étaient également réelles. Fulbert souhaitait à Abbon, *Epist.*, II, *P. L.*, t. cxlii, en le qualifiant de grand philosophe, la jouissance de l'essence de Dieu d'abord, *superessentiam Dei*, et ensuite la possession des essences philosophiques (c'est le mot qu'il emploie), tant de celles que l'on dit être, que de celles que l'on dit n'être pas. A ses yeux, donc, ces deux sortes d'essences, dont les unes existaient et dont les autres ne jouissaient pas de l'existence, avaient une réalité objective égale : car non content de les souhaiter au même titre que l'essence de Dieu, il affirmait des unes et des autres qu'elles avaient quelque chose d'éternel et conséquemment d'agréable aux sages. Ainsi dans ce passage qui respire d'ailleurs le néoplatonisme et paraît imité de saint Denys ou de Scot Érigène, Fulbert prêtait une certaine réalité aux essences purement rationnelles qui sont les objets des idées. Hugues de Langres complétait sa pensée, lorsqu'il écrivait que l'esprit ne fait pas les essences, mais se contente de les juger : *est enim intellectus essentiarum discussor, non opifex : iudex, non institutor*. *P. L.*, t. cxlii, col. 1327. C'est la formule du réalisme dans la question des universaux; c'est la pure théorie platonicienne.

Béranger, contrairement à Fulbert, apparaît comme le tenant de l'aristotélisme et du nominalisme dans l'école de Chartres. Lui aussi aime Platon et se réclame sans cesse de Scot Érigène, mais son esprit inquiet, raisonneur, subit par-dessus tout l'impression du logicisme d'Aristote. Au lieu de subordonner les sens à la raison et la raison à la foi, il se méfie même de la raison pure et la soumet aux sens, faisant de l'expérience sensible l'unique moyen sûr de la connaissance. Il est vrai qu'il attribue aux sens le pouvoir de percevoir à la fois l'accident et la substance, comme s'ils étaient inséparables : d'après lui, l'œil en saisissant la couleur saisit le coloré. Mais cette extension même du pouvoir accordé aux sens confirme son principe sensualiste. Il n'existe, selon lui, que ce que l'on voit et ce que

l'on touche, et l'on ne voit et touche que la substance connotative à l'accident. Appliqué à la théologie, ce principe aboutit à la négation de la transsubstantiation : appliqué à la philosophie et à la nature des choses, il aboutit au nominalisme : car le sens, juge suprême de toute existence, ne perçoit que le particulier, et l'universel, objet de l'idée, n'est pas une réalité, mais un concept, un nom.

Nous ne reprendrons pas ici la question des origines chartraines du nominalisme philosophique en la personne du médecin d'Henri II, Jean le Sourd, qui fut disciple de l'école de Fulbert. Voir A. Clerval, *Les écoles de Chartres*, p. 121. Il est fort probable que ce système passa de Bérenger à Roscelin ou par ce Jean le Sourd, ou directement. Mais pour émaner de cette école, le nominalisme, surtout le nominalisme théologique, ne paraît pas avoir été la doctrine du maître ni de ses principaux élèves. Une tradition rapportait que Fulbert mourant, ayant aperçu Bérenger près de son lit, l'avait repoussé comme un démon. En effet, les clercs chartrains s'opposèrent de toute leur force à l'hérésie et à sa doctrine naissante sur l'eucharistie qui n'était qu'une application de sa dialectique et de son sensualisme.

Fulbert était surtout un théologien, un docteur catholique, comme l'appelaient Adelman. Il recommandait les Écritures, les Pères, les écrivains ecclésiastiques, les canonistes et les liturgistes, parce qu'il s'appuyait principalement sur l'autorité.

Dans l'Écriture, il cherchait d'abord le sens littéral, puis le sens spirituel : *non videtur incongruum, si historiarum veritate servata, quomodo tota spiritualiter possit intelligi demonstrare*. P. L., t. CXLII, col. 273. A défaut des Pères grecs, il citait les Pères latins, et les auteurs subséquents comme Bède et Raban Maur, et dans ses conférences avec ses disciples, il les suppliait de ne jamais quitter la voie royale des Pères et de la tradition. Sa théologie était plus positive que scolastique. Elle fut donc naturellement opposée à celle de Bérenger, et l'on comprend que ses élèves l'aient fortement objectée à celui-ci.

En résumé, Fulbert se place entre l'époque des Pères et celle des scolastiques.

Clerval et Merlet, *Un manuscrit chartrain du XI^e siècle*, 1893; Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 30-142; Pfister, *De Fulberti Carnotensis vita et operibus*, 1885; *Opera*, P. L., t. CXLII; *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 261.

A. CLERVAL.

FULCONIS Gabriel-Marie, chartreux, né à Saint-Étienne-Mont (Alpes-Maritimes), le 5 février 1816, exerça d'abord le ministère paroissial au diocèse de Nice, entra ensuite chez les oblats de Turin en 1842 et finalement se fit chartreux à Collegno, où il prôna ses vœux le 6 octobre 1851. Il fut vicaire des maisons de l'avis de Trisulti, en Italie, et supérieur des religieuses chartreuses de Beauregard (Isère) et de Notre-Dame-du-Card (Somme), en France. Après sa mort, arrivée le 11 mai 1888 à la chartreuse de Notre-Dame-des-Prés (Pas-de-Calais), le chapitre général déclara qu'il avait vécu louablement 38 ans dans l'ordre. Ses ouvrages imprimés, sans nom d'auteur, témoignent de sa haute piété et de sa tendre dévotion. 1° *Tesoro di divozione per le anime amanti di Gesù e di Maria, ossia istruzioni, pratiche e preghiere... estratte per lo più dalle opere di S. Alfonso Maria dei Liguori*, in-16, Turin, 1850; trad. franç., 2° édit., in-32, Lyon, Paris, 1854; 7° édition, Lyon, Paris, 1866; 2° *L'anima santa accesa d'amore verso Gesù e Maria e di tenerissima divozione verso i loro SS. Cuori, ossia riflessioni, preghiere, pratiche e risoluzioni efficacissime per acquistare la santità, distribuite per ciascun iorgno dell'anno*, in-16, Turin, 1864; 10° édit., stéréo-

typée, Turin, 1898; trad. franç., par l'abbé A. Fourot, in-12, Bar-le-Duc, 1872; 2° édit., revue et augmentée, Paris, 1884; 3° édit., Montreuil-sur-Mer, 1891; trad. espagnole, Barcelone, 1896; 3° *Opuscolo ad uso degli aggregati alla privata pia unione di preghiere e buone opere*, etc., in-12, Turin, 1862; 4° *Manuale per uso degli aggregati alla Compagnia dei Santissimi Cuori di Gesù e di Maria*, in-16, Rome, 1866 et 1867; 5° *Manuale compendiato*, etc., in-16, Rome, 1868, 1875, etc.; Paris, 1880. Dom Gabriel-Marie Fulconis a laissé en manuscrits un grand nombre de sermons, un ouvrage en plusieurs volumes sur les merveilles du Cœur admirable de la Mère de Dieu, et quelques traités théologiques. Voir CHAR- TREUX, t. II, col. 2318.

S. AUTEUR.

1. FULGENCE BOSSERT, frère mineur capucin, né à Steenvoorde (Nord), vers 1734, était chanoine de l'église d'Ypres quand il entra en religion à l'âge de trente-huit ans. Ses études antérieures lui firent conférer la charge de lecteur, dont il s'acquitta avec mérite, comme le prouvent les *Principia theologiæ moralis et scholasticæ*, qu'il compléta par un volume unique, *Theologiæ dogmaticæ*, 6 in-8°, Ypres, 1782. L'auteur mourut à Ypres le 12 novembre 1802 et sa théologie fut rééditée par les soins de W. W. Ruys, curé de Huisseling près Ravenstein, 6 in-12, Bois-le-Duc, 1815-1817.

Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1912, t. v, col. 237.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. FULGENCE DE RUSPE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Fulgence, « le plus grand théologien et le plus saint évêque de son temps », Bossuet, *La défense de la tradition*, l. I, c. xiv, naquit en 468 à Telepte dans la Byzacène, au nord de l'Afrique. Issu d'une famille considérable et resté de bonne heure sous l'aile de sa mère, prématurément veuve, l'enfant reçut, avec des maîtres habiles, une éducation très soignée. Jeune encore, ses qualités d'esprit et son expérience des affaires lui valurent l'honneur d'être choisi pour procureur de Telepte. Mais il renonça vite à sa charge; la lecture d'une page de saint Augustin, de l'explication du psaume xxxvi, le décida, nonobstant la douleur et les larmes de sa pieuse mère, à quitter le monde et à embrasser la vie monastique. Moine et bientôt abbé, il se vit chasser, par la haine des ariens, du monastère qu'il édifiait et gouvernait avec succès. Il partit pour la Sicile, dans l'intention d'aller chercher la solitude en Égypte; détourné de son projet en Sicile, par l'évêque de Syracuse, qui lui dépeignit les ravages du monophysisme parmi les moines égyptiens, il visita Rome, puis revint dans sa patrie vers l'an 500. Il y bâtit un nouveau monastère dont il devint l'abbé, et peu après fut ordonné prêtre, malgré lui. En 507 ou 508, il était élevé, malgré qu'il en eût, sur le siège épiscopal de Ruspe, petite ville au bord de la mer.

Exilé par le roi vandale Thrasamond, avec soixante autres évêques catholiques de la Byzacène, il se réfugia comme eux en Sardaigne et y fut l'âme et le modèle du groupe des bannis. Vers l'an 515, son renom de science et de génie déterminait le roi Thrasamond à le rappeler à Carthage, pour y prendre part à des discussions théologiques; mais ses efforts pour le relèvement de l'Église en Afrique et les heureux succès de son zèle alarmèrent les ariens, qui le firent de nouveau reléguer en Sardaigne vers l'an 520. Ici se place l'incident des moines scythes, qui trouvèrent un ferme appui dans les évêques africains, et virent ratifier par saint Fulgence leur formule antinestorienne que « l'une des trois personnes divines a souffert dans la chair » en même temps que leurs plaintes contre le

semi-pélagianisme de Fauste de Riez. Thrasamond mourut en 523. L'avènement d'Hildéric, son successeur, rendit la paix à l'Église d'Afrique et permit aux évêques exilés de rentrer dans leurs diocèses; saint Fulgence pourra encore travailler dix ans au bien de son troupeau. Quand il sentit la mort s'approcher, il se retira de la vie active et s'adonna tout entier aux exercices de la pénitence. « Mon Dieu, disait-il dans sa dernière maladie, au fort de ses souffrances, donnez-moi la patience maintenant, et puis pardonnez-moi. » Il mourut le 1^{er} janvier 533.

II. ŒUVRES. — Saint Fulgence a beaucoup écrit. Indépendamment de ses ouvrages théologiques qui roulent, les uns sur les mystères de la trinité et de l'incarnation, les autres sur les matières de la grâce et de la prédestination, vengeant la foi catholique des attaques des ariens comme de celles des semi-pélagiens, il nous est aussi resté de lui des lettres et des sermons.

1^o Dans la première catégorie on trouve les neuf productions théologiques ci-après, *P. L.*, t. LXV : le livre *Contre les ariens*, col. 205-225, réponse aux dix questions que le roi Thrasamond avait posées, vers 515, à Fulgence, touchant les antithèses dogmatiques des catholiques et des ariens; les trois livres *Ad Thrasimundum, regem Vandalorum*, col. 223-303, nouvelle réponse, vers 515, à de nouvelles objections du prince arien; l'opuscule *De Trinitate ad Felicem notarium*, col. 497-508, courte exposition des dogmes essentiels de l'Église; le livre *Contra sermonem Fastidiosi ariani ad Victorem*, col. 507-528, où l'auteur, s'appuyant à la distinction des idées de nature et de personne, fait ressortir à la fois l'indivisibilité de la Trinité et le caractère personnel de l'incarnation du Fils de Dieu; l'opuscule *De incarnatione Filii Dei et vilius animalium auctore ad Scarilam*, col. 573-603, réponse, de date incertaine, à deux questions, l'une, si le Verbe seul s'est incarné, l'autre, si Dieu lui-même a créé les insectes nuisibles; les deux livres *De remissione peccatorum ad Euthymium*, col. 527-573, qui furent écrits pendant l'exil de Sardaigne et qui mettent en relief les conditions providentielles du salut de l'homme, foi, bonnes œuvres, durée de la vie présente; les trois livres *Ad Monimum*, col. 151-205, écrits pareillement au fond de la Sardaigne, le premier sur la double prédestination, celle des saints à la gloire et celle des méchants à l'enfer, le second sur le sacrifice de la messe, sur le rôle du Saint-Esprit dans l'Église, sur le conseil ou *supererogatio* de saint Paul, le troisième enfin sur le début de l'Évangile de saint Jean; les trois livres, dédiés à Jean et à Vénérius, *Sur la vérité de la prédestination et de la grâce divine*, col. 603-671, et composés vers 523, peu après le retour définitif de Fulgence en Afrique; l'opuscule *De fide ad Petrum seu de regula veræ fidei*, col. 671-768, résumé de main de maître de toute la théologie chrétienne.

Plusieurs ouvrages de saint Fulgence sont perdus, en totalité ou en partie. Le livre *Contre Pintia* n'a pas survécu; celui qu'on imprime sous le titre de *Liber pro fide catholica adversus Pintam episcopum arianum*, col. 707-720, est apocryphe. Les sept livres *Contre Fauste*, évêque de Riez, écrits en Sardaigne avant 523, ont également péri. Des deux opuscules, *Sur le jeûne et la prière*, l'un se retrouve peut-être dans la seconde lettre à Proba : *De oratione et compunctione cordis*, l'autre n'est pas arrivé jusqu'à nous. Du mémoire très court *Sur le Saint-Esprit*, *Ad Abridgem presbyterum*, il nous reste encore deux fragments, col. 833, 834. Les dix livres *Contre l'arien Fabien* ont disparu, sauf trente-neuf fragments précieux, col. 750-834. Le livre *De la prédestination et de la grâce*, col. 843-854, n'est pas authentique; il a usurpé le nom de saint Fulgence.

2^o Nous avons de saint Fulgence treize longues lettres — on dirait presque des livres — les unes de théologie dogmatique, les autres de morale, col. 303-498; nombre de ses lettres ne nous sont pas parvenues.

3^o Dix sermons de saint Fulgence ont seuls survécu; les uns ont trait aux fêtes de Notre-Seigneur et des saints, les autres à des questions de morale ou d'exégèse sacrée, col. 719-750. Le sermon sur *la Purification de la sainte Vierge*, col. 838 sq., et celui sur *saint Vincent* sont apocryphes, ainsi que quarante autres sermons, qui appartiennent en réalité, soit à saint Augustin, soit à saint Pierre Chrysologue, soit pour la plupart à un auteur africain demeuré inconnu.

Tous les écrits de saint Fulgence témoignent d'une science scripturaire étendue, d'un esprit sensé et pénétrant, d'un style lumineux et précis.

III. DOCTRINE. — Après que les besoins spéciaux de l'Église d'Afrique eurent armé l'évêque de Ruspe contre l'arianisme, les erreurs semi-pélagiennes de la Gaule méridionale éveillèrent son attention et l'engagèrent dans de nouvelles luttes. Sa doctrine de la grâce et de la prédestination, telle que nous la révélent en particulier, à défaut de ses livres *Contre Fauste*, sa lettre au diacre Pierre et son ouvrage *Sur la vérité de la prédestination et de la grâce*, n'est dans le fond, nonobstant quelques adoucissements de forme, qu'un écho fidèle du système de saint Augustin. A la base de cette doctrine se trouve, comme de raison, le grand fait de la création du premier homme. La bonté souveraine, qui a présidé à cet acte créateur et l'a imprégné de toutes parts, défend Dieu du soupçon d'une prédestination *in malo*. Mais, resté faillible dans l'état surnaturel où Dieu l'avait originairement élevé, Adam a failli, et la nature humaine entière, corps et âme, a subi de ce fait un changement déplorable. L'âme, privée de la grâce, a vu son intelligence s'enténébrer devant les vérités éternelles, sa volonté incliner au mal et perdre le pouvoir de mériter le ciel. Le corps, en pleine et perpétuelle révolte contre l'âme, est devenu la proie de la concupiscence et la victime de la mort, en attendant l'heure de la mort éternelle. Et ce n'est pas seulement le premier homme qui a porté la peine de sa désobéissance personnelle; c'est le genre humain tout entier qui en a été et en demeure atteint. Car, avec la mort physique, le péché d'Adam, qui en est la raison dernière, pèse sur chacun de ses descendants, à l'entrée de la vie, et engage sa responsabilité. Quoique, d'ailleurs, on pense dans l'insoluble question de l'origine des âmes, soit que, l'hypothèse origéniste de la préexistence de l'âme écartée sans retour, on goûte davantage les idées du traducianisme ou celles du créationisme, le péché originel se transmet par héritage. Le désordre des sens, *fæditas libidinis*, qui, pour saint Fulgence comme pour saint Augustin, fait l'essence du péché originel et est l'annexe inévitable de l'acte génératif, corrompt toute naissance humaine dans sa source. Que cette naissance soit ou non le fruit du mariage, peu importe : *peccatum in parvulis non transmittit propagatio, sed libido*. Tous les hommes ont péché, en effet, dans Adam qui les tenait renfermés, de qui seul ils ont reçu l'être et la subsistance, et par conséquent ils forment tous une *massa damnata*.

L'homme n'est pourtant point tombé si bas qu'il ne puisse être relevé de sa chute et guéri de ses blessures; car enfin, depuis le péché originel, sa nature n'est pas totalement pervertie, ni son libre arbitre aboli. Mais le salut de l'homme n'est l'ouvrage ni de sa propre nature, aujourd'hui aveuglée et paralysée, ni de la loi naturelle ou positive, qui montre sans doute la grandeur du mal, mais qui, faute d'une transformation morale de la volonté, ne saurait apporter au

mal un remède. Notre salut ne nous est possible qu'avec le secours incessant de la grâce divine, que Jésus-Christ nous a méritée dans le mystère de l'incarnation. Grâce intérieure, en dehors des bienfaits de la création et de la révélation, et qui va à éclairer et à fortifier. Grâce sanctificatrice et régénératrice; grâce actuelle aussi, qui assure la persévérance et le progrès de la sainteté recouvrée. La grâce toutefois n'est pas l'élément unique de la sainteté dans les individus; le concours du vouloir humain ne peut être retranché ni remplacé. L'ordre de succession, ou, si l'on veut, de dépendance dans l'activité réciproque des deux facteurs de la sainteté individuelle, méconnu par les semi-pélagiens, est remis en relief par saint Fulgence. Tandis que les semi-pélagiens, en reconnaissant la nécessité de la grâce intérieure, proclament la bonté native de notre volonté, lui attribuent le premier pas dans le chemin du salut, admettent enfin une certaine influence des dispositions morales de l'homme sur la distribution de la grâce, l'évêque de Ruspe, au nom de l'Écriture et de la tradition, repousse leur triple erreur. Il tient que pas une parcelle de l'œuvre du salut, fût-ce la première en date, ne se dérobe à l'action de la grâce; que l'homme ne saurait imposer une espèce de condition à la grâce divine, puisque, sans elle, il est hors d'état de s'en rendre digne; et qu'il ne peut naturellement vouloir le bien, puisque tout, bon mouvement, bonne pensée, bon désir, lui vient de Dieu par la grâce. Ainsi, la grâce prévenante guérit l'impuissance de la volonté non seulement à faire, mais à désirer le bien; seule, elle fait luire à nos yeux la foi et nous permet de mériter. A la grâce qui prévient se surajoute, pour en garantir et en accroître l'effet, la grâce qui coopère, *gratia subsequens*, et affermit notre volonté, le long de la route, jusqu'au terme. A l'une l'initiative, à l'autre l'achèvement du salut; l'une apporte au pécheur le pardon et l'état de justice, l'autre lui vaut ensuite la gloire des saints. Le salut de l'homme, tout en étant la récompense de ses efforts, dépend complètement de la grâce et est en définitive, du commencement à la fin, l'ouvrage de Dieu. Au reste, ce serait une grave erreur de croire que tous les hommes reçoivent la grâce dans la même mesure; Dieu distribue la grâce comme il lui plaît, toujours avec des limites et de façon à laisser persister des imperfections dans l'âme. La perfection entière et parfaite est, avec la glorification, le partage du ciel.

Théorie de la grâce, théorie de la prédestination divine, tout respire également, chez l'évêque de Ruspe, l'esprit augustinien. Saint Fulgence proteste contre l'excès de l'hérésie prédestinatianiste; Dieu ne prédestine personne au mal, au péché; ce qui serait nier visiblement Dieu, puisqu'on imputerait à Dieu lui-même le mal; le réprouvé n'est prédestiné qu'à subir la peine du péché librement commis malgré le vouloir de Dieu. Qu'est-ce en réalité que la prédestination? Rien autre chose que la préparation éternelle de tous les actes de la volonté humaine sur la terre quant à l'affaire du salut, en même temps que celle du sort qui nous attend là haut, *futuri operis divini sempiterna dispositio*. C'est donc, sans qu'il s'y rattache aucune idée de contrainte sur la créature, le tri du bloc de perdition, le choix qui distingue entre les deux parties de l'humanité déchue et sépare les élus d'avec les réprouvés. L'idée de la *gratia secundum meritum præcedens* amenait les semi-pélagiens à ne vouloir d'autre prédestination qu'une prescience divine, prévoyant ce que la liberté de l'homme accomplirait. Selon saint Fulgence comme selon saint Augustin, la prédestination est une œuvre à la fois de prescience et de volonté. Mais, avec un langage moins précis que celui de son maître d'Hippone, Fulgence ne laisse pas d'embrasser, après lui, l'opinion que la

prédestination au salut repose en dernière analyse et avant tout sur la volonté de Dieu; seule la prédestination à l'enfer s'appuie sur la prévision des péchés du coupable. Mais la prédestination au salut ne s'étend point à tous les hommes; car Dieu ne veut pas le salut de tous sans exception, quoique le contraire semble au premier aspect ressortir du texte fameux. I Tim., II, 4. L'évêque de Ruspe, contrairement à l'opinion des Pères d'avant saint Augustin, particularise en Dieu la volonté *salvifique*, au nom de la pleine indépendance de cette volonté, sans taire d'ailleurs qu'un mystère impénétrable couvre les conduites de la justice infinie. Le nombre des prédestinés au salut, déterminé de toute éternité, n'est susceptible ni de diminution ni d'accroissement, la volonté divine étant immuable et toute-puissante. La prédestination est, par conséquent, absolue et infaillible; il en est toujours des prédestinés ce que Dieu a voulu éternellement ou plutôt ce qu'il veut, n'y ayant à ses yeux ni passé ni futur. Le sentiment profond des droits de Dieu sur l'homme et des besoins de l'homme dans toutes les phases de l'œuvre du salut, inspire et caractérise la doctrine de saint Fulgence.

S. Fulgentii vita, P. L., t. LXV, col. 117-150; trad. allemande par A. Mally, Vienne, 1885; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Innsbruck, 1896, t. II, p. 398-432; Bardenheuer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 148-152; Teuffel-Schwabe, *Geschichte der Römischen Literatur*, 5^e édit., Leipzig, 1890, p. 1238; Fr. Wörter, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Münster, 1899, p. 107-155; Ficker, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1900, t. XXI, p. 9-42; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. II, p. 204-206.

P. GODET.

FUNEZ (Martin de), théologien jésuite, né à Valladolid en 1560, mort près de Sicum le 25 février 1611. Admis dans la Compagnie de Jésus en 1577, il enseigna la théologie dogmatique à Gratz, puis la théologie morale à Milan. On a de lui : *Theologica disputatio de vitiis et peccatis in genere*, in-4°, Gratz, 1588; *Theologica disputatio de Deo uno*, in-4°, Gratz, 1589; *Methodus practica aurei libelli Thomæ de Kempis de Imitatione Christi*, in qua docetur homo a principio perfectionis christianæ usque ad summum gradum ordinate progredi, tam magistris quam discipulis vitæ spiritualis perutilis, in-16°, Cologne, 1590; *Disputatio de fide justificante*, in-8°, Gratz, 1592; *Speculum morale et practicum : in quo medulla omnium casuum conscientie continetur. Pro confessorii et penitentibus extractum. Pars prima : qua præcepta decalogi methodice explicantur, ac in species morales ultimas distribuuntur. Pars secunda : qua doctrina septem Ecclesiæ sacramentorum duodecim capitibus methodica forma absoluta continetur. Pars tertia et ultima : qua ecclesiastica præcepta omnia copiosa brevitate pertractantur*, in-12, Constance, 1598.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, in-4°, 1892, t. III, col. 1067; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1788, t. II, p. 101.

B. HEURTEBIZE.

FUNK. — I. Vie. II. Œuvres. III. Caractère.

I. Vie. — François-Xavier Funk, fils d'un modeste aubergiste wurtembergeois, naquit au village d'Abtsgmünd, le 12 octobre 1840. Après de solides et brillantes études classiques au gymnase d'Ellwangen, il suivit en même temps à Tubingue, de 1859 à 1863, les cours de la faculté de théologie et ceux de la faculté de droit, avec d'égales aptitudes et un succès égal; car, en 1862 et en 1863, il fut couronné tour à tour dans les concours des deux facultés. Promu docteur en philosophie à l'automne de 1863, puis ordonné prêtre le 10 août 1864 et nommé vicaire à Waldsee, il obtint ensuite un congé d'un an, afin de poursuivre

en Angleterre et en France, à Paris surtout, ses études d'économie politique; et, de retour dans le Wurtemberg, il fut choisi, le 26 juin 1866, pour répétiteur de morale au séminaire de Tübingue. L'année suivante, il inaugurerait sa collaboration studieuse et fructueuse de trente années à la *Theologische Quartalschrift*. En 1869, à l'âge de vingt-neuf ans, l'étendue et la sûreté précoce des connaissances, la souplesse du talent et la *laboriosité*, un attachement inviolable à l'esprit de l'école catholique de Tübingue, méritèrent à Funk l'honneur d'être appelé à suppléer par intérim Hefele dans sa chaire d'histoire ecclésiastique et de patrologie. L'adhésion momentanée du jeune historien, pendant le concile du Vatican, aux idées antiinfaillibilistes de ses anciens maîtres, l'exposera, pour le reste de sa vie, aux méfiances et aux invectives des adversaires de ses opinions; dès lors, malgré qu'il en ait, il sera sacré libéral, en attendant d'être sacré moderniste. Commer, *Hermann Schell*, p. 185-186. Vainement il protestera; les deux épithètes, accolées à son nom, ne s'en détacheront plus. Quoi qu'il en soit, Funk, le 13 septembre 1870, montera dans la chaire d'histoire ecclésiastique avec le titre de professeur adjoint, et, cinq ans plus tard, après ce nouveau stage, où son activité littéraire et sa réputation iront grandissant, il deviendra professeur titulaire, le 5 février 1875. A trois jours de là, en récompense de ses travaux et de ses services, il sera proclamé par la faculté de théologie docteur *honoris causa*, et, le 3 juin de la même année, il entrera, pour n'en plus sortir, dans le sénat de l'université. Héritier littéraire à la fois de Drey et d'Hefele, ses ambitions et ses espérances étaient pleinement satisfaites, Funk ne rêvera rien de plus ni rien autre. La politique ne tiendra dans sa carrière aucune place. L'intéressait-elle? En tout cas, elle ne l'a point séduit et n'a point empiété sur sa vie; à côté de sa carrière scientifique, Funk n'a pas eu de carrière active. Il ne descendra même pas, nonobstant des invitations pressantes et flatteuses, de sa chaire de Tübingue. Les offres successives d'une chaire à Breslau en 1877, d'une chaire à Wurzburg en 1898, d'une chaire à Washington en 1903, resteront toutes sans écho. Jamais il ne délaissera la faculté de théologie de Tübingue, qu'il personnifiait en lui, pour ainsi dire, et sur laquelle rejaillissait sa grande renommée. En 1893, le sénat académique l'élit recteur de l'université. Aussi bien les honneurs civils du royaume, croix et médailles, ne lui manqueront pas. Membre de la commission wurtembergeoise d'histoire nationale, il sera décoré en 1890 et en 1903 des différents ordres du Wurtemberg. Il mourra presque subitement à Tübingue, terrassé par une affection cardiaque, le 24 février 1907, dans sa soixante-septième année, au moment de mettre la dernière main à l'édition des *Pseudo-Clémentines* que l'Académie des sciences de Berlin lui avait confiée.

II. ŒUVRES. — Indépendamment de solides études parues soit dans la *Real-Encyclopädie* de Kraus, 1882-1886, soit dans la seconde édition du *Kirchenlexikon* de Wetzer et de Welte, Fribourg-en-Brisgau, 1882-1901; indépendamment aussi d'innombrables articles, dispersés en diverses revues allemandes ou étrangères, prodigués surtout à la *Theologische Quartalschrift* de Tübingue, et pour la plupart ayant trait au culte, à la discipline, à la littérature chrétienne des premiers siècles, Funk a publié, tant comme auteur que comme éditeur, les ouvrages ci-après : 1° le livre de *l'Intérêt et de l'usure*, *Zins und Wucher*, Tübingue, 1868, prémices savoureuses des fruits de sa maturité; 2° la *Défense nouvelle de l'authenticité des lettres de saint Ignace d'Antioche*, Tübingue, 1883 : travail décisif, aux conclusions duquel ont fini par se rallier les Lightfoot, les Harnack, les Ramsay, les von der

Goltz; 3° un *Manuel d'histoire ecclésiastique*, Rottenbourg, 1886, traduit en français, 1891, puis en italien, 1903-1904, édité cinq fois du vivant de l'auteur dans sa langue originaire, et où les critiques impartiaux n'ont guère trouvé à reprendre que l'extrême concision; 4° trois monographies, la première sur les *Constitutions apostoliques*, Rottenbourg, 1896, la seconde sur le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques et les écrits du même groupe*, Tübingue, 1891, la dernière sur le *Testament de Notre-Seigneur et les écrits de même famille*, Mayence, 1901 : monographies judicieuses et pénétrantes, qui font autorité, de l'aveu même d'Harnack, en rétablissant l'unité d'origine, la date respective, la dépendance mutuelle des diverses productions de la littérature canonique primitive; 5° une réédition des *Pères apostoliques* d'Hefele, parue d'abord à Tübingue, 1878, et enrichie peu à peu de nouvelles trouvailles patristiques en même temps que d'amples prolegomènes, jusqu'à former deux volumes, Tübingue, 1901. L'édition scolaire qui en fut faite alors à l'usage des séminaires de l'Allemagne et qui, nonobstant la concurrence du livre de Gebhardt, Harnack et Zahn, fut réimprimée dès 1906, est tenue généralement pour un modèle du genre; 6° un excellent recueil en trois volumes, intitulé : *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, 1899, 1907, et dans lequel l'auteur a réuni nombre de ses articles de revues, tous d'une importance capitale pour l'histoire intérieure de l'Église du premier âge, non sans les avoir retouchés et remaniés; 7° une édition savante, avec version latine, de la *Doctrina des douze apôtres*, *Doctrina duodecim apostolorum, canones apostolorum ecclesiastici, ac reliquæ doctrinæ de duabus viis expositiones*, Tübingue, 1887, une des meilleures éditions que cette découverte contemporaine ait provoquées; 8° une édition hors de pair de la *Didascalie*, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905, fruit de vingt années d'études; 9° il faut mentionner encore deux opuscules de circonstance, l'un, *L'université d'Elwangen et son transfert à Tübingue*, *ibid.*, 1889, qui est un hommage de la faculté de théologie catholique au roi Charles de Wurtemberg, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de son règne; l'autre, dédié en 1901 à l'économiste Albert Schæffle, pour son soixante-dixième anniversaire, et qui roule sur deux épisodes intéressants de l'histoire du prêt à intérêt, l'emprunt de la ville de Vérone, en 1740, et le livre *De l'usure* du P. Rossignol.

III. CARACTÈRE. — A la politesse et à la simplicité des manières, à la loyauté et à la bienveillance du caractère se joignait en Funk un esprit à la fois élevé et varié, sensé et clairvoyant, libre avec respect et mesure, infatigable au travail, et qui avait su faire ses preuves en plus d'un genre. Secoué durant quarante ans et plus par la fièvre scientifique, Funk, avec moins de sentiment et de chaleur que de raison et de sagacité, avec un style moins entraînant et moins coloré que net et précis, s'est voué surtout à l'histoire de l'Église. Dans ces travaux, qui étaient sa vocation naturelle, il s'est dégagé de tout autre préoccupation que la recherche de l'exactitude de la vérité. Recherche indépendante, sans passion du nouveau, quoique non sans hardiesse, mais sans complaisance pour les opinions courantes ou pour les préjugés de partis, et sans souci ni de sa réputation ni de ses intérêts personnels. Funk aurait eu honte de lui-même, si la crainte de la polémique et les appréhensions des invectives avaient pu le déterminer à voiler ou à taire le vrai. Le *vitam impendere vero*, dont témoignent ses œuvres et jusqu'aux fluctuations de sa pensée, fut l'inviolable devise de sa vie. L'histoire, sous la plume de Funk, n'est pas un plaider en

faveur d'une cause, une démonstration apportée à l'appui d'une opinion ou d'une résolution préconçue; elle est écrite, selon la maxime de Quintilien, « pour raconter, non pour prouver. » L'exactitude matérielle et la vérité morale du récit sont le but et la loi suprême de l'historien. Mais, si le dessin est correct, la couleur manque; Funk retrace sobrement et fidèlement les événements du passé; il ne les fait pas revivre dans leur forme native; il est un rapporteur excellent bien plus qu'un peintre; de ses pages on dirait des photographies ou des gravures, ce ne sont pas des tableaux vivants. Au surplus, l'évolution du genre historique en Allemagne depuis une trentaine d'années et l'intérêt actuel de l'Église ont décidé du caractère général de l'œuvre de Funk, aussi bien que du choix particulier de ses sujets d'étude. Le temps avait marché et le goût public changé depuis les deux grands devanciers de Funk, Mœhler et Hefele. La vogue et le crédit n'allaient plus, quand Funk entra dans la vie littéraire, aux larges synthèses historiques, où la philosophie et l'art reléguent la critique au second plan; la critique prenait le dessus; les vues d'ensemble ne paraissaient plus guère que des hors-d'œuvre; la recherche minutieuse du détail, où l'on avait plus besoin de la loupe que de la longue-vue, était presque seule à la mode; aux travaux de longue haleine succédaient les monographies ou les articles de revue; aux toiles immenses, les tableaux. Funk a été le trait d'union des deux périodes; il a ménagé en quelque sorte la transition des deux écoles. De l'une il a emprunté l'idée de son *Manuel d'histoire ecclésiastique*; il appartient surtout à l'autre par son travail de pionnier, par ses articles de revues comme par ses savantes éditions. Mais, en morcelant presque à l'infini son champ d'étude, Funk a creusé et cultivé les parcelles de façon à les nettoyer chacune des mauvaises herbes, à les fertiliser et à y recueillir souvent, au vif déplaisir de ses adversaires, des moissons inattendues; là même où l'on n'est pas de son avis, on gagne à l'écouter. C'était, enfin, une tradition d'Hefele, c'était plus encore une nécessité du XIX^e siècle qu'une place privilégiée fût faite dans l'œuvre de Funk à l'histoire du christianisme primitif. Funk, en effet, ne s'est désintéressé ni du moyen âge ni des temps modernes; il en a parlé par occasion avec compétence et utilité. Mais les temps modernes et le moyen âge ne lui ont fourni que la matière d'intéressantes digressions. A deux pas personnellement de Baur et de l'école hégélienne de Tubingue, en présence de leurs efforts communs pour défigurer le premier âge chrétien, Funk s'est porté principalement à la défense des points attaqués, et s'est employé sans relâche à rendre au berceau du christianisme son vrai caractère et sa vraie physionomie. On peut bien dire qu'il était dans l'antiquité chrétienne comme chez lui et qu'ailleurs il était comme en visite.

Historisches Jahrbuch, 1907, t. XXVIII, p. 654-656; *Hochland*, 1907, t. IV, p. 107-109; *Theologische Quartalschrift*, 1908, t. XC, p. 95-137; Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, I^{re} partie, *passim*, Fribourg, 1900; P. Godet, *F. X. Funk*, dans la *Revue du clergé français*, 1908, t. LVI, p. 129 sq.

P. GODET.

FYOT DE VAUGIMOIS, Claude fils d'Anselme-Bernard Fyot de Vaugimois, seigneur de Taroiseau, président aux requêtes du parlement de Bourgogne, et d'Anne-Philippine Valon de Mineure, naquit à Dijon, le 31 août 1689, sur la paroisse de Saint-Médard et Saint-Étienne. Entré au séminaire Saint-Sulpice le 26 octobre 1705, il y suivit ainsi qu'en Sorbonne

le cours régulier des études de théologie et fut licencié le 29 février 1716. Il ne prit le bonnet de docteur que le 22 septembre 1718. Durant ses études, le 14 mai 1712, il avait été nommé abbé de Notre-Dame du Tronchet, au diocèse de Dol en Bretagne. Admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1716, il avait été envoyé au mois de juillet au séminaire Saint-Irénée de Lyon, où, après avoir enseigné pendant quatre ans et demi la théologie, il fut demandé par l'archevêque, François de Neuville, à M. Leschassier pour remplacer M. Rigoley, décédé le 11 février 1721. Nommé, le 4 mars suivant, supérieur du séminaire, il le gouverna avec une piété très éclairée jusqu'à sa mort, le 15 novembre 1758. Pour l'instruction des prêtres, il avait composé les ouvrages suivants: 1^o *Entretiens abrégés avec N.-S. J.-C. avant et après la sainte messe pour les prêtres; avec quelques sentimens de piété sur l'excellence et la sainteté de leur ministère et l'explication des cérémonies du saint sacrifice*, par un prêtre du clergé, in-12, Lyon, 1721; en 1726 fut ajoutée une seconde partie, in-12. Le même ouvrage augmenté de trois autres parties, c'est-à-dire de préparations et actions de grâces tirées des épîtres et évangiles de tous les dimanches de l'année, des préparations et actions de grâces pour les principales solennités de l'année, et pour les fêtes de carême, parut en 4 in-12, à Lyon, en 1729, et avec des corrections et additions en 1740 et en 1746. En 1843, Mgr Devie, évêque de Belley, qui appréciait beaucoup cet ouvrage, en donna une nouvelle édition en 2 in-12. 2^o *Manuel qui comprend différentes méthodes pour entendre la sainte messe, pour la confession et la communion avec des effusions en forme de prières pour la visite du saint-sacrement*, in-12, Lyon, 1731. La 7^e édition parut en 1757; 3^o *Catéchisme, instructions et prières pour le jubilé de l'église primatiale de Saint-Jean de Lyon pour l'année 1734. A cause de la concurrence de la fête du très saint-sacrement avec celle de la Nativité de saint Jean-Baptiste, patron de la dite église*, in-12, Lyon, 1734; Après les instructions sur les indulgences en général, ce volume traite spécialement de l'indulgence particulière à l'église Saint-Jean de Lyon pour l'année 1734. 4^o *La dévotion aux saints anges, réduite en méditations où il est traité de ce qui regarde ces esprits célestes avec une méthode pour entendre la messe en union de ces bienheureux esprits*, in-12, Lyon, 1738; 5^o *Avis importants sur la pratique et l'administration du sacrement de pénitence pour l'utilité des confesseurs et pénitents*, in-12, Bruxelles, 1738. On lui doit encore quelques autres ouvrages de piété, en particulier, les *Prières et pratiques du séminaire de saint Irénée de Lyon*, à la suite duquel dans la 2^e édition de 1739 il ajouta: *Examen de conscience pour les ecclésiastiques pour servir à leur confession générale ou seulement annuelle et leur remettre devant les yeux le détail des devoirs de leur état*.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, 1742, t. I, p. 235-236; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. I, p. 312-325; *Notes historiques sur le séminaire de Lyon*, 2^e fascicule, Lyon, 1882, p. 129-195. Ces deux derniers ouvrages corrigent avec raison les erreurs des écrits suivants: le *Dictionnaire de Moréri*, édition de l'abbé Gouget (1749), et le *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques* de Richard, qui confondent notre auteur avec son grand-oncle Claude Fyot de la Marche, abbé de Saint-Étienne de Dijon; Chaudon et Feller qui marquent sa mort en 1759, et la *Biographie universelle* de Michaud, comme la *Nouvelle biographie générale* de Hæfer qui le font mourir vers 1750; le *Gallia christiana*, Hauréau, t. XIV, col. 1079, qui termine sa notice par ces mots: *obit anno 1753*.

E. LEVESQUE.

1. GABRIEL DE GUARCINO (a Varceno), frère mineur capucin de la province romaine, mort le 5 novembre 1893, à l'âge de 63 ans, après 46 ans de vie religieuse, avait publié un *Compendium theologiæ moralis ex opere morali Scavini, Gury et Charmes conceinnatum et ad sententias constitutionis apostolicæ Sedis ac Sacrarum Congregationum recentiorum decisionum redactum*, in-8°, Viterbe, 1870, souvent réédité depuis : 2^e édit., Turin, 1872; 4^e édit., 2 in-8°, *ibid.*, 1876; 8^e édit., *ibid.*, 1887. Le P. Gabriel était consultant de la S. C. de la Propagande, théologien de la Daterie, examinateur du clergé romain; il avait enseigné la théologie pendant vingt-deux ans, rempli les fonctions de ministre provincial et de définiteur général.

Civiltà cattolica, 22^e année, t. II, p. 581; 24^e année, t. X, p. 207.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. GABRIEL DE SAINT-VINCENT, carme déchaussé, né à Lodi en Lombardie, enseigna avec éclat la philosophie, puis la théologie, dans le collège des missions que les carmes avaient à Rome. Il mourut, dans cette ville, en 1671, après avoir rempli, dans son ordre, les charges de prieur, définiteur et visiteur général. Bien connu à Rome pour sa vaste érudition et sa grande sagesse, il était le conseiller très écouté des savants et des puissants. Dans les dernières années de sa vie, il fut atteint d'une goutte opiniâtre aux mains et aux pieds, et il consacra ses loisirs forcés à publier les leçons qu'il avait jadis enseignées. C'est ainsi qu'il éditait un cours complet de philosophie : *Logica*, in-fol., Rome, 1669; *Physica*, in-fol., Rome, 1670; *De generatione et corruptione*, et *Metaphysica*, in-fol., Rome, 1670; *Philosophia moralis*, in-fol., Rome, 1670. Quelques années auparavant, il avait fait paraître à Rome (où furent imprimés tous ses ouvrages) des commentaires *In I^{am} partem D. Thomæ*, in-fol., 1664; *In II^{am} partem D. Thomæ*, in-fol., 1665. Il est encore l'auteur des nombreuses publications suivantes : *De incarnatione*, in-fol., 1656; *De sacra mentis*, 4 in-4°, 1656; *De censuris* et *De justitia et jure*, 2 in-fol., 1661; *Anagogia christiana* et *De fide, spe et charitate*, 2 in-fol., 1666; *De remediis ignorantie* et *Summa moralis*, 2 in-fol., 1667; *Consilia varia*, in-fol., 1668; *De gratia*, in-4°, 1670.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum ord. carmel. utriusque sexus*, Bordeaux, 1730, p. 282; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 533; Raphaël de Saint-Joseph, *Prolegomena in S. theologiam*, Gand, 1882, p. 81; Henri du Très-Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum exalceatorum*, Savone, 1884, t. I, p. 232-233; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1129; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1823, t. XI, p. 413; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 18-19.

P. SERVAIS.

3. GABRIEL Sévère (Σελήρος, Σέρρος), théologien et polémiste grec du XVI^e siècle. — I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Né à Monembasie, en 1541, Gabriel, comme beaucoup de grecs de cette époque, vint étudier en Italie. Il suivit les cours de l'université de Padoue, fut ensuite ordonné prêtre et, après un séjour dans l'île de Crète, s'établit à Venise dès 1572. Jean Veloudos, *Ελληνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ*, 2^e édit., Venise, 1893, p. 69. Le 29 juin de l'année suivante, la confrérie grecque de la ville l'élut curé de l'église Saint-Georges. Sur la fin de 1575, il fit un voyage à Constantinople, où sa réputation de pasteur instruit et zélé l'avait précédé. Le patriarche œcuménique Jérémie II, sollicité par des protecteurs puissants, notamment par un riche Crétois du nom de Léoninus, créa Gabriel métropolite de Philadelphie de Lydie. La cérémonie du sacre eut lieu le 18 juillet 1577. Étienne Gerlach, chapelain de l'ambassade allemande à Constantinople, décrit la cérémonie dans son *Turkisches Tagebuch*, Francfort, 1674, p. 366-367, et a bien soin de faire remarquer que le nouvel élu ne mit jamais les pieds dans son diocèse.

Il revint en effet sans retard à Venise, où ses paroissiens le reçurent avec enthousiasme. Tout évêque qu'il était, il ne dédaigna pas de reprendre ses fonctions à la cure de Saint-Georges. Pour lui témoigner sa confiance, la communauté orthodoxe lui abandonna toute l'administration spirituelle de la colonie et lui céda en particulier le droit qu'elle avait de nommer à la cure de Saint-Georges. La République de Venise se montra aussi fort aimable pour lui, lui octroya une pension mensuelle de six sequins et l'invita plusieurs fois à siéger au sénat. Martin Crusius, *Turcogræcia*, Bâle, 1584, p. 206-207, 525. Cette bienveillance ne se démentit qu'une fois. En 1588, la Seigneurie le fit mettre en prison comme coupable de haute trahison. Un faux fabriqué par un prêtre constantinopolitain, ennemi personnel du prélat, lui avait valu cette accusation calomnieuse. Gabriel n'eut pas de peine à établir son innocence et jouit de nouveau des bonnes grâces du gouvernement vénitien. Legrand, *Bibliographie hellénique des XV^e et XVI^e siècles*, Paris, 1885, t. II, p. 422.

Cependant les fidèles de Philadelphie attendaient toujours la visite de leur pasteur. Au bout de douze ans, leur patience se lassa; ils envoyèrent au patriarche œcuménique une députation demandant que Gabriel fût mis en demeure d'observer la loi canonique de la résidence. Par une lettre synodale datée de novembre 1590, Jérémie II somma le pasteur infidèle d'aller vivre au milieu de ses ouailles ou de donner sa démission.

Gabriel ne fit ni l'un ni l'autre. Soutenu à la fois par ses paroissiens de Saint-Georges et par la République Sérénissime, il manœuvra si bien qu'il obtint pour le titulaire de Philadelphie, diocèse très pauvre incapable de nourrir son évêque, le droit de résider désormais à Venise avec en plus le titre d'exarque du patriarcat œcuménique pour tous les orthodoxes de Vénétie et de Dalmatie. Jérémie II étendait ainsi sa juridiction en Italie et se consolait de l'échec qu'il

avait subi en 1579, époque où il avait voulu s'adjuger le monastère de Saint-Georges de Venise en le déclarant stavropégiaque. Voir la réponse de Gabriel à la lettre synodale de Jérémie dans Lami, *Deliciae eruditorum*, Florence, 1744, t. xiii, p. 113-115; elle est datée du 12 janvier 1591.

Le métropolite de Philadelphie s'occupa avec zèle du troupeau de son choix; il fit des réformes utiles et proscrivit en particulier l'introduction de la musique italienne dans les offices ecclésiastiques. J. Veloudos, *op. cit.*, p. 73. Mais il ne brilla pas par la largeur de ses idées et son esprit de tolérance. Malgré ses études à l'université de Padoue, il ne possédait de la doctrine catholique et de la théologie patristique qu'une connaissance très superficielle mêlée de beaucoup d'erreurs. Son coreligionnaire, Maxime Margounios, ayant approfondi dans un ouvrage la question de la procession du Saint-Esprit et étant arrivé à des conclusions favorables à une entente avec les latins, fut par lui vivement pris à partie, dénoncé, persécuté avec un zèle où devait se mêler quelque pointe de jalousie. Legrand, *Bibliographie hellénique des xv^e et xvi^e siècles*, Paris, 1885, t. ii, p. xxviii, xli sq. On dut réconcilier les deux adversaires à deux reprises. Le grec converti Jean Demisianos eut aussi à subir les persécutions du métropolite de Philadelphie, Legrand, *Bibliographie hellénique du xviii^e siècle*, Paris, 1895, t. iii, p. 181, et Pierre Arcudius fut un jour expulsé par lui de l'église Saint-Georges et traité d'apostat. J. Veloudos, *op. cit.*, p. 73. Cette intolérance lui valut d'ailleurs l'amitié et les éloges des schismatiques de l'époque, dont plusieurs lui dédièrent leurs ouvrages et leurs éditions de livres liturgiques. Nommons parmi ses amis Méléce Pigas, Jean Nathanaël, Jean Bonafeus, Manuel Glynzounios. Par contre, il inspira la verve satirique de Jean Matthieu Caryophylle, évêque uni d'Iconium, qui le traite de *Σαβουροκέφαλος* (cervelle embrouillée) en jouant sur son nom de Σέβηρος.

Gabriel Sévère mourut le 21 octobre 1616, dans le monastère de Sainte-Parascévè, à Lésina, en Dalmatie, au cours d'une visite pastorale. Son corps fut transporté à Venise dans l'église Saint-Georges, où ses compatriotes lui élevèrent un monument en marbre, qui se voit encore. On conserve dans la *Scoletta* de la colonie grecque à Venise un portrait de Gabriel peint à l'huile. Voir dans Legrand, *Bibliographie hellénique des xv^e et xvi^e siècles*, t. ii, p. lxxix, une photographie de ce portrait.

II. ÉCRITS. — Gabriel a laissé, outre un certain nombre de lettres publiées les unes dans la *Turco-græcia* de Martin Crusius, qui fut l'un de ses correspondants, les autres par Lami, *Deliciae eruditorum*, Florence, 1744, t. xiii, plusieurs écrits théologiques et polémiques, qui montrent en lui un théologien d'assez petite envergure, d'érudition plutôt courte, ayant subi dans une certaine mesure l'influence de la scolastique latine, mais n'en restant pas moins défenseur opiniâtre et souvent maladroit des doctrines schismatiques. Voici la liste de ces écrits :

1^o Τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφείας Γαβριήλ, ἐπιτρόπου καὶ ἐξάρχου πατριαρχικοῦ Συναγμάτων περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Venise, 1600; 2^e édit., Venise, en 1691. Legrand, *Bibliographie hellénique des xv^e et xvi^e siècles*, t. ii, p. 142; du xviii^e siècle, t. ii, p. 2-3. Chrysanthè, patriarche de Jérusalem, reproduisit cet ouvrage, en lui faisant subir quelques modifications, dans son Συναγμάτων περὶ τῶν ὁφεικίων κληρικῶν καὶ ἀρχοντικῶν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας ἐκκλησίας καὶ τῆς σημασίας αὐτῶν... μετὰ τῶν ἐγχειριδίων τῶν περὶ τῶν ἐπτά μυστηρίων Γαβριήλ Φιλαδελφείας καὶ Ἰωὴν μακαριολοῦ, σὺν ὁμίλῃ τινὶ θεσπεσίᾳ Γενναδίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Tergovist, 1715; Venise, 1778, p. 91-122. Richard Simon fit entrer deux

morceaux de cet ouvrage (texte grec avec traduction latine) dans sa *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula*, Paris, 1671, à savoir, toute l'introduction sur les sacrements en général et le traité de l'eucharistie. Morin inséra le Περὶ μετανοίας, d'après l'édition de 1600, dans son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae*, Anvers, 1682, et le Περὶ τῆς τάξεως τῆς ἱερωσύνης, dans le *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Anvers, 1683. Ouvrage médiocre, résumé très sec et très incomplet de basse scolastique, le Συναγμάτων de Gabriel Sévère sur les sacrements devint célèbre en Occident, grâce aux controverses entre catholiques et protestants, qui cherchaient dans la croyance de l'Église grecque, spécialement touchant le sacrement de l'eucharistie, des arguments en faveur de leurs thèses respectives. Ces circonstances lui valurent d'être cité par le cardinal Du Perron, Arcudius, Allatius, les auteurs de la *Perpétuité de la foi touchant la sainte eucharistie*, le P. Nouet, de tracasser le ministre Claude de Charenton, d'attirer l'attention de Richard Simon et de Morin.

Dans l'introduction, qui correspond à notre traité des sacrements en général, Gabriel Sévère parle successivement de la division des sacrements, de l'étymologie et des divers sens du mot μυστήριον, de la définition, du nombre, de la différence, du caractère indélébile, de l'auteur et du rang des sacrements. Il insiste surtout sur la convenance du septénaire sacramentel, qu'il compare à toute sorte de choses : aux sept dons du Saint-Esprit, aux sept colonnes de la maison bâtie par la Sagesse, aux sept trompettes qui renversèrent les murs de Jéricho, aux sept lampes du candélabre vu par Zacharie, etc. Il affirme énergiquement l'indélébilité du caractère du baptême et de l'ordre. Contrairement aux théologiens schismatiques de nos jours, il admet aussi que la confirmation imprime un caractère indélébile, et ne dit mot de la reconfirmation des apôtats : τὰ μυστήρια, dit-il, τὰ παρέχοντα τοῖς αὐτὰ λαμβάνουσι χαρακτῆρας ἀνεξάλειπτους, ἔστι τὸ θεῖον δηλαδὴ βάπτισμα καὶ ἡ ἱερωσύνη· ἔτερον δὲ καὶ τὸ θεῖον μὲρον εὐσεβῶς καὶ ὁρθῶς λέγουσιν εἶναι. Richard Simon, *op. cit.*, p. 51. Traitant de la confirmation *ex professo*, il déclare explicitement que le confirmé se distingue de ceux qui n'ont pas reçu l'ἅγιον μύρον par le caractère : δεύτερον, ποιεῖ αὐτὸν διαφέρειν τῶν ἄλλων τῶν μὴ ταύτην ἐχόντων τὴν σφραγίδα. Chrysanthè, *op. cit.*, p. 85'. Remarquons encore qu'il emploie les termes scolastiques de matière et de forme (ἡλη, εἶδος), de transsubstantiation (μετουσίωσις, μετουσιούσθαι), qu'il trouve la forme de la confirmation dans la prière de la consécration du chrême par l'évêque, qu'à la suite des théologiens catholiques et contrairement à l'enseignement des théologiens orientaux de nos jours, il distingue trois parties dans le sacrement de pénitence : la contrition, la confession et la satisfaction, ἱκανοποίησις. L'emploi de ce dernier terme est important : il montre que Gabriel Sévère admet l'existence d'une peine temporelle restant au compte du pénitent même après l'absolution sacramentelle. C'est d'ailleurs une doctrine qu'il enseigne clairement en plusieurs endroits de ses écrits. Il donne comme forme d'absolution une formule déclarative : οἱ τῆς ἁγίας ἐξομολογήσεως ἔννομοι ὑπουργοὶ τῷ πρὸς αὐτοὺς ἐρχομένῳ ἁμαρτήσαντι λέγουσιν· Ἡ χάρις τοῦ Παναγίου Πνεύματος διὰ τῆς ἐμῆς ταπεινότητος ἔχει σε συγκεχωρημένον καὶ λελυμένον, Chrysanthè, *op. cit.*, p. 85', alors que l'eucologe grec ne renferme que des formules déprécatives. Il compte cinq ordres mineurs, alors que les grecs n'en connaissent depuis longtemps que trois. Il trouve la forme du sacrement de mariage dans les paroles qui expriment le consentement

mutuel des époux, alors que ceux de son Église accordent généralement ce rôle à la prière de la bénédiction du prêtre. Il ne dit rien du sujet de l'extrême onction.

2^o Κατὰ τῶν λεγόντων τοὺς ὀρθοδόξους τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας υἱὸς κακῶς τε καὶ παρανόμως ποιεῖν τῷ τιμῶν καὶ προσκυνεῖν τὰ ἅγια δῶρα, ἥνικα ὁ χειρουργὸς ἄδετα ὕμνος, καὶ ὁ ἱερεὺς φέρων ταῦτα, εἰσδεύει εἰς τὸ ἅγιον βῆμα. "Ετι περὶ τῶν μερίδων ἐν τῷ ἁγίῳ δίσκῳ ἐπιτιθεμένων. "Ετι περὶ τῶν κολύβων καὶ σπερμάτων, τῶν προσφερομένων ἐν ταῖς εὐχαρίσιν τῶν ἁγίων καὶ ὑπὲρ τῶν νεοκτιζομένων ὀρθοδόξων, Venise, 1604. Cf. Legrand, *op. cit.*, xvii^e siècle, p. 38-40. Ces trois opuscules furent reproduits, traduits en latin et commentés par Richard Simon dans l'ouvrage cité plus haut. Le premier a trait à une cérémonie de la messe grecque, dite la *Grande entrée*, ἡ μεγάλη εἰσόδος. Pendant que l'on chante au chœur le *chérubicon* (offertoire), le prêtre et le diacre portent processionnellement de l'autel de la *prothèse* au maître-autel le pain et le vin du sacrifice. Bien que cette matière ne soit pas encore consacrée, les assistants lui rendent les honneurs par des prosternations et des signes de croix. Dès le moyen âge, les latins trouvèrent à redire à ces marques de vénération et accusèrent de ce chef les grecs d'idolâtrie. Siméon de Thessalonique dut prendre la défense de ses coreligionnaires. *De templo*, 78, P. G., t. CLV, col. 729. Les attaques se renouvelèrent au xvi^e siècle et les protestants en prirent occasion de contester la croyance des grecs à la présence réelle. C'est pour répondre aux uns et aux autres que Gabriel Sèvere composa son opuscule. Contre les protestants il affirme très nettement la présence réelle et la transsubstantiation, μετουσίωσις. Aux latins il explique avec beaucoup d'ingéniosité que le pain et le vin de la messe sont dignes d'un double honneur avant leur consécration, d'un honneur naturel, τιμὴ φυσική, qu'ils méritent en tant que créatures de Dieu, d'un honneur participé, τιμὴ μετοχική, qui leur vient des prières de l'Église les désignant pour être transsubstantiés au corps et au sang de Jésus-Christ. A ce titre, ils ont un droit plus grand que les images mêmes du Sauveur à notre vénération, vénération qui n'est pas une adoration proprement dite, προσκυνούμεν γοῦν ἄρα ταυτὶ τὰ ἅγια δῶρα... οὐ μὲν δὴ καὶ λατρεύομεν. Ce n'est qu'après être devenus par la consécration le corps et le sang du Christ que les dons sacrés doivent recevoir le culte de latrie, la τιμὴ μετουσιαστική.

L'opuscule sur les parcelles, μερίδες, fait encore allusion à un rite de la messe grecque, assez récent d'ailleurs. En dehors de l'hostie principale destinée à être consacrée, le prêtre grec découpe dans le pain d'autel un certain nombre de parcelles en l'honneur des saints, et pour les vivants et les morts dont il désire faire mémoire; durant le sacrifice, ces parcelles sont rangées autour de l'hostie principale; puis on les mélange au précieux sang avec l'hostie consacrée. Sont-elles consacrées, et peut-on les donner aux fidèles comme étant le corps et le sang de Jésus-Christ? Gabriel Sèvere répond à cette question par un non catégorique. Les parcelles, dit-il, ne sont pas transsubstantiées par le contact du corps et du sang du Christ, et le prêtre doit se garder d'en communier les fidèles. Elles reçoivent cependant une sanctification participée, μετοχικῶς τοῦ ἁγιασμοῦ μεταλαμβάνουσιν, tout comme les âmes des saints participent à la sainteté de Dieu sans se changer en la divinité.

Le troisième opuscule examine l'origine et le symbolisme des *colybes*, κόλυβα, sorte de gâteau de préparation compliquée dont le fond est constitué par des grains de froment bouillis, que les grecs ont coutume de bénir et de manger en l'honneur des saints et en mémoire des défunts. On distingue, en effet, des *colybes*

festivals et des *colybes* mortuaires. Voir sur les *colybes* l'article de Mgr Petit, *La grande controverse des colybes*, dans les *Échos d'Orient*, t. II, p. 321-331. Les *colybes* sont vraisemblablement un vestige des anciens repas funéraires en usage dans l'antiquité païenne, maintenus et sanctifiés par les premiers chrétiens. Gabriel de Philadelphie leur attribue une origine tout évangélique. Notre-Seigneur a dit dans l'Évangile : *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet*; saint Paul, dans la 1^{re} Épître aux Corinthiens, compare le corps humain à une semence jetée en terre. Le grain de froment symbolise ainsi le corps humain couché dans la tombe par la mort et devant un jour ressusciter glorieux. Les condiments qui entrent dans la préparation des *colybes* représentent les vertus de l'âme et du corps. Gabriel affirme en passant que dans l'autre monde les âmes se reconnaissent.

3^o. L'ouvrage principal de Gabriel Sèvere est une trilogie apologétique et polémique dirigée contre les latins et spécialement contre les jésuites Bellarmin et Possevin, qui avaient traité les grecs de schismatiques et d'hérétiques dans leurs écrits. Le titre est le suivant : Γαβριὴλ τοῦ Σεβήρου τοῦ ἐκ Μονεμβασίας ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφείας "Εκθεσις κατὰ τῶν ἀμαθῶς λεγόντων καὶ παρανόμως διδασκόντων, ὅτι ἡμεῖς οἱ τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας γνήσιοι καὶ ὀρθόδοξοι παῖδες, ἐσμὲν σχισματικοὶ παρὰ τῆς ἁγίας καὶ καθόλου Ἐκκλησίας. La division est ainsi indiquée : 1. Πόσαι εἰσὶν αἱ γενικαὶ καὶ πρῶται διαφοραὶ καὶ ποῖαι, ἃς ἔχει ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία τῇ Ῥωμαϊκῇ; 2. Ποία ἐστὶν ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία; 3. Πῶς πιστεύομεν ὀρθά, κρατοῦμεν βέβαια, καὶ οὐτε σχισματικοὶ ἐσμεν, οὐτε αἰρετικοί.

De cette trilogie la première partie seule a été publiée à Constantinople, en 1627, avec d'autres écrits de Méléce Pigas, de Georges Coressios, de Nil de Thessalonique, de Barlaam, et une dissertation anonyme sur le feu du purgatoire. Voir la description de cette édition dans Legrand, *op. cit.*, xvii^e siècle, t. I, p. 240-243. L'ouvrage entier se trouve dans les cod. 1616, 2137 et 1291 du Mont-Athos, d'après le catalogue de Sp. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge, 1885. La partie publiée seule nous a été accessible. Gabriel compte cinq divergences principales entre l'Église orientale et l'Église romaine, les cinq du concile de Florence, à savoir : la procession du Saint-Esprit, la primauté du pape, l'usage du pain azyme comme matière de l'eucharistie, le feu du purgatoire, la béatitude complète des saints. Il écarte délibérément dans son introduction certaines divergences secondaires, comme la question du calendrier, qui était tout à fait actuelle de son temps, le jeûne du samedi, la génuflexion dominicale.

1^{re} divergence, περὶ τῆς τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως. Gabriel ne dit rien de bien nouveau sur cette vieille question. Il croit trouver le fondement de la doctrine catholique du *Filioque* dans l'identification que faisaient les théologiens latins entre la personne du Saint-Esprit et l'opération, ἐνέργεια, commune à toute la Trinité. Lui-même distingue si bien l'essence divine de son opération qu'il paraît côtoyer le palamisme : ἄλλο ἐστὶν ἡ θεία ἐνέργεια καὶ ἄλλο ἡ θεία οὐσία. Il exprime en ces termes sa conception de la procession du Saint-Esprit : ὥσπερ τὰ δύο ταῦτα, ἦγον ὁ ποταμὸς καὶ τὸ ὕδωρ, ἐξέρχονται ὁμοῦ ἀπὸ μιᾶς πηγῆς, οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐξέρχονται ὁμοῦ ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Πατρὸς : *De même que ces deux choses : le fleuve et l'eau, sortent en même temps et ensemble d'une même source, ainsi le Fils et le Saint-Esprit sortent en même temps et ensemble de l'hypostase du Père*. Pour la manière de traiter les témoignages patristiques, il suit la méthode habituelle aux polémistes grecs : apporter en faveur de la pro-

cession a *Patre solo* tout texte qui affirme simplement la procession du Saint-Esprit a *Patre*; interpréter de la mission temporelle tout texte affirmant la procession a *Patre Filioque* ou a *Patre per Filium*. Avec cette exégèse, il arrive à mettre de son côté tous les Pères, même saint Ambroise, même saint Augustin, même saint Épiphanes et saint Cyrille d'Alexandrie.

2^e divergence, περί της ἀρχῆς τοῦ πάπα. Notre théologien cherche à établir les deux thèses suivantes : a) Pierre n'a reçu du Christ qu'une primauté d'honneur sur les autres apôtres et non une primauté d'autorité et de domination, τὸ πρωτεῖον τῆς ἐξουσίας καὶ δεσποτείας; b) les successeurs de Pierre, les évêques de Rome, ont obtenu la primauté du rang, τὸ πρωτεῖον τῆς τάξεως, dans l'ancienne Église, de la part des conciles, en considération du rang de capitale qu'avait la ville de Rome.

3^e divergence, περί της ὕλης τοῦ ἐνζύμου καὶ ἀζύμου. Gabriel admet que Jésus-Christ a mangé la Pâque légale au jour voulu, mais il prétend qu'il a anticipé de quelques heures le moment fixé par la loi. Au soir du jeudi saint, on avait à la fois du pain fermenté et du pain azyme. Jésus-Christ institua l'eucharistie avec du pain fermenté.

4^e divergence, περί τοῦ καθαρτηρίου πυρός. Gabriel admet tout l'essentiel du dogme catholique du purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'une peine temporelle post mortem pour les péchés pardonnés, et le soulagement d'une certaine catégorie de défunts par les suffrages des vivants : διὰ τῶν θείων μυστηρίων πάλιν καὶ προσευγῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν δωρεῖται τοῖς κεκοιμημένοις ὁρθόδοξοις χριστιανοῖς τὴν ἐλευθερίαν καὶ ἀφῆσιν τῶν διὰ τὰς ἀμαρτίας τιμωριῶν καὶ τὴν ἐλευθερίαν ταύτην αἱ ἀξίαι ψυχαὶ μᾶλλον τὴν λαμβάνουσιν. Tout en rejetant le purgatoire comme lieu distinct de l'Hadès, il ne fait pas difficulté de reconnaître qu'il y a dans l'Hadès plusieurs compartiments : πλὴν ὁ τόπος οὗτος ἔχει πολλὰς καὶ διαφόρους μόνας καὶ πολλὰ εἶδη τιμωριῶν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἀμαρτιῶν δηλονότι. Au sujet de la peine du feu, il ajoute : « Elle me sourit, cette opinion de certains théologiens de l'Église occidentale qui disent que le feu éternel est celui-là même par lequel les âmes sont châtiées pour un temps. Ce feu, tel que Dieu l'a créé, est de sa nature éternel; si on le dit temporel, ce n'est pas en vertu de sa nature, mais à cause des âmes qui en sont délivrées; de même, il est dit éternel et perpétuel en considération des âmes qui y sont punies éternellement, ἀρέσκει μοι ὁμοῦς καὶ ἡ γνώμη τινῶν διδασκάλων τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας, οἵτινες λέγουσιν ὅτι τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον εἶναι ἐκεῖνο εἰς τὸ ὁποῖον πηγαίνουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ τιμωροῦνται πρὸς καιρόν. » Une chose que Gabriel se refuse à accepter, c'est que le pape ait juridiction sur les âmes des défunts et qu'il puisse ouvrir à son gré les portes de l'Hadès. Il est vrai que le théologien grec se bat ici contre un fantôme.

5^e divergence, περί της μακαριότητος τῶν ἁγίων. Sur ce point encore Gabriel est au fond d'accord avec la théologie catholique : « Voici, dit-il, quel est mon avis sur cette question : Les âmes des saints et des bienheureux voient, en tant qu'âmes, καθὸ ψυχῶν, la béatitude et la gloire de Dieu, suivant la parole de l'Écriture : *Les âmes des justes sont dans la main de Dieu*, et comme le grand Basile l'a dit dans le passage cité plus haut; mais en tant que l'âme et le corps doivent recevoir un jour la parfaite jouissance de la divine béatitude, je dis que les saints n'ont pas encore une pleine félicité, qui existera seulement lorsque le Christ jugera toute la terre et rendra à chacun selon ses œuvres. »

En dehors des ouvrages que nous venons de mentionner, on possède encore du métropolite de Philadelphie un *Office en l'honneur de Marc d'Éphèse*,

Ἀκολουθία εἰς Μάρκον τὸν Ἐφέσου, Constantin Economos, Ἐκκλησιαστικά συγγράμματα, Athènes, 1862, t. I, p. 560, et un discours sur le sacerdoce, λόγος περί ιερουσύνης, Nicodème, Πηδάλιον, Athènes, 1841, p. 2. Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im XVI Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 84, se trompe, quand il donne comme inédite la lettre suivante : Τοῖς ἐν τῇ Ἐπιδιόρυ τῇ λακωνικῇ θεοσεβαστάτοις κληρικοῖς καὶ τοῖς λοιποῖς Γαβριὴλ ὁ μητροπολίτης Φιλαδελφείας ὁ Σεβήρος εὐ πράττειν. Cette lettre n'est pas autre chose que la préface du *Συναγμάτιον* sur les sacrements, et M. Legrand la donne dans sa *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. II, p. 143-144. Disons enfin que Gabriel collabora à l'édition des œuvres de saint Jean Chrysostome par Saville. Cette édition, devenue très rare, parut à Éton en 1612.

E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des grecs aux XV^e et XVI^e siècles*, Paris, 1885, t. II, p. xxviii sq., 142-151, 422; *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. I, p. 38-40, 239; t. II, p. 142-242; t. III, p. 2-3, 181; Martin Crusius, *Turcogræcia*, Bâle, 1584, p. 206, 207, 220, 275, 522, 525, 533, 534; Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula, nunc primum de græcis conversa, cum notis uberioribus, quibus nationum orientalium persuasio, maxime de rebus eucharisticis ex libris præsertim manuscriptis vel nondum Latino donatis illustratur*, Paris, 1671; Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 525; S. Gerlach, *Türkisches Tagebuch*, Francfort, 1674, p. 366-367; Jean Veloudos, Ἑλλήνων ὁρθόδοξων ἀποικία ἐν Βενετία, 2^e édit., Venise, 1893, p. 68-75; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 216-218; A. P. Vretos, *Νεοελληνική φιλολογία*, I^{re} partie, Athènes, 1854, p. 186-187; Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 218-219; A. Demetrakopoulos, Προσθήκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάβα, Leipzig, 1871, p. 32-33; J. Lami, *Deliciae eruditorum*, t. XIII, *Gabrielis Severi et aliorum graecorum recentiorum epistolæ*, Florence, 1744, p. 1-131; Ph. Meyer, *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 3^e édit., t. VI, p. 327-328; *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im XVI Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 78-85, 132, 174; L. Allatius, *De perpetua consensione Ecclesiæ occidentalis et orientalis*, I, III, c. VII, Cologne, 1648; P. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, I, I, *De baptismo*, c. II, Paris, 1672.

M. JUGIE.

GABRIELI (Jean-Marie de), cardinal, théologien, né à Citta di Castello le 12 janvier 1654, mort à Caprarola le 17 septembre 1711. Ses études terminées au Collège romain, il entra dans la congrégation cistercienne réformée, connue en France sous le nom de feullants. Il fit profession à Rome dans l'abbaye de Sainte-Pudentienne le 30 octobre 1672 et reçut le nom de Jean-Marie de Saint-Floride. Pendant douze ans, il enseigna la théologie à Turin et à Rome. Il fut membre des académies des saints canons et de l'histoire sacrée. Jean-Marie de Saint-Floride, qui avait été supérieur général de sa congrégation, était président de la Propagande, lorsque, le 14 novembre 1699, il fut élevé au cardinalat par le pape Innocent XII. On a de ce théologien les ouvrages suivants : *De romano pontifice et de Ecclesia asserta dogmatica ad mentem divi Bernardi abbatis sanctæ romanæ Ecclesiæ doctoris melliflui*, in-fol., Rome, 1686; *Promptuarium selectarum assertionum historicarum, criticarum, dogmaticarum ex sacræ Scripturæ, historiæ ecclesiasticæ, summorum pontificum, conciliorum et sanctorum opulentissimo penu depromptarum per octo priora religionis christianæ sæcula distributarum*, in-fol., Rome, 1687. La mort l'empêcha de publier une théologie dogmatique, positive et scholastique qu'il avait préparée contre les juifs, les hérétiques et les schismatiques. Il avait fait partie de la commission chargée par le pape d'examiner les *Maximes des saints*, et il avait pris la défense de Fénelon. Il s'était prononcé

aussi pour Sfondrate au sujet du *Nodus prædestinationis*.

C.-J. Morotius, *Cistercii reflorescentis... chronologica historia*, in-fol., Rome, 1690, p. 122; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 352; Phéliepeaux, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quietisme*, 2 in-12, s. l., 1732-1733, t. I, p. 310 sq.; t. II, *passim*.

B. HEURTEBIZE.

GABRIELIS Gilles, théologien belge, né à Haccourt, mort en 1697. Licencié de l'université de Louvain, religieux du tiers-ordre de saint François, il enseigna la philosophie pendant trente-deux ans. Il publia : *Specimina moralis christianæ et moralis diabolicæ in praxi*, in-8°, Louvain, 1675. Cet ouvrage où se retrouvent les erreurs de Baius et de Jansénius fut condamné par un décret du Saint-Office le 27 septembre 1679. Mandé à Rome, l'auteur promit des corrections et publia une nouvelle édition de son livre sous le titre : *Specimina moralia*, in-8°, 1680. L'inquisition d'Espagne le condamna par un décret du 28 août 1861; et en effet les mêmes erreurs s'y retrouvent. Malgré la défense portée par le Saint-Office de traduire ce livre capable d'infecter les fidèles, dom Gerberon, réfugié en Hollande pour cause de jansénisme, en publia une traduction sous le titre : *Essais de théologie morale*, 1682. Une condamnation vint, le 2 septembre 1689, atteindre et la traduction et l'édition publiée à Rome. Dom Gerberon publia à nouveau son travail en 1686, in-12, avec le titre de *Essais de la plus sûre morale*. Les erreurs du livre de Gilles Gabrielis avaient été combattues dans les deux ouvrages suivants : *Scrupuli ex lectione Speciminum moralium P. F. Gabrielis Leodiensis oborti Cornelio Zegers*, Cologne, 1680, et *R. P. Egidii Gabrielis Moralis doctrinæ reiteratum examen, ejusque catholica repelita castigatio*, Liège, 1683. On attribue encore à Gilles Gabrielis : *Thesis theologica de sacramento pœnitentiæ, peccatoribus, præsertim consuetudinariis et recidivis legitime administrando*, in-4°, Bruxelles, 1676.

R. P. Jean de Saint-Antoine, *Bibliothèque universelle franciscaine*, t. I, p. 15; *Journal des savants*, 14 avril 1681, p. 139; *Bibliothèque janséniste ou catalogue alphabétique des livres jansénistes*, in-12, Bruxelles, 1740, t. I, p. 172; *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, in-12, Anvers, 1755, t. II, p. 65; t. IV, p. 12; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 343; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 616-617.

B. HEURTEBIZE.

GAÉTAN MARIE DE BERGAME, frère mineur capucin, se nommait dans le siècle Marc Migliorini. Né le 27 février 1672 d'une famille de commerçants aisés, il étudia avec succès sous la direction d'un oncle prêtre, directeur d'un florissant collège de sa ville. A dix-huit ans il étonnait ses concitoyens par une soutenance publique de droit canonique et civil, que présidait l'évêque de Bergame. Marc Migliorini avait ensuite abordé l'étude de la théologie et une brillante carrière ecclésiastique s'ouvrait devant lui. Ce ne fut donc pas sans édification qu'on le vit abandonner tout pour entrer chez les capucins, dont il revêtit le froc le 3 mai 1691. Après avoir complété ses études, il fut destiné à la prédication et il se dépensait, en particulier dans les missions, où il remportait de grands fruits, sans calculer avec ses forces. Dans la vigueur de l'âge il fut atteint par la maladie; une fois rétabli, le P. Gaétan ne se reposa pas pour cela : contraint de renoncer en grande partie à son activité extérieure, il s'assit à sa table de travail, qu'il ne quittait que pour se rendre aux exercices de la communauté. Toutefois, s'il était assidu au chœur, il s'absentait souvent du réfectoire, se contentant les

jours de jeûne d'un seul repas, et jamais, même dans sa vieillesse, il ne voulut accepter aucun adoucissement. Le P. Migliorini, comme ses compatriotes avaient continué à le nommer, mourut dans le couvent de sa ville natale, à l'âge de quatre-vingt-un ans, le 10 septembre 1753.

Bien qu'il n'ait commencé à écrire qu'à l'âge de cinquante ans, le P. de Bergame a laissé une œuvre importante, qui a été réunie après sa mort en 12 in-4°. Nous ne donnerons pas le détail des nombreux opuscules qu'ils renferment, nous indiquerons seulement ses principaux ouvrages. Notre auteur vivait à une époque où de part et d'autre on discutait âprement sur l'opinion probable, il se rangea nettement du côté des antiprobabilistes et l'on retrouve partout dans ses œuvres la préoccupation que lui causait l'abus du probable. Elle se fait jour dès les premières pages de l'ouvrage par lequel il débuta, après avoir édité quelques opuscules. Il a pour titre : *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario*, in-4°, Bergame, 1726; Brescia, 1732; 4^e édit., Venise, 1736, dans laquelle il inséra une *Istruzione sopra i contratti ed usure*, déjà publiée à part, in-12, Bergame, 1730; dans la 6^e édition, Venise, 1744, il inséra aussi un *Esame sopra il vizio dell'osteria*, imprimé une première fois à Bergame, 1725. Quand l'auteur mourut, son livre était arrivé à sa 11^e édition, Venise, 1750, sans compter les tirages sans son approbation, qui se continuèrent après sa mort. On trouve une 14^e édition, Venise, 1832, puis une, 2 in-12, Bassano, 1836. Un *Compendio dell'uomo apostolico*, in-12, parut à Venise, 1756. En 1855, le chanoine Louis Ohler, professeur au séminaire de Mayence, en donnait une traduction libre : *Des Cajetan von Bergamo Ermahnungen im Beichtstuhl*, 4^e édit., Mayence, 1872. Le P. Gaétan publia ensuite : *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al pulpito*, in-4°, Venise, 1729, dont Benoît XIII accepta la dédicace; on dit même que ce pontife ordonna aux supérieurs d'exempter l'auteur de toutes les observances conventuelles pour lui permettre de se livrer entièrement à la composition de ses ouvrages : dispense dont le saint religieux ne voulut pas profiter. Le P. Floridus de Burghausen provincial des capucins de Bavière, traduit en latin les deux livres précédents : *Homo apostolicus ad pulpitem et confessionale*, Munich, vers 1750. Le troisième grand ouvrage du P. de Bergame a pour titre : *Riflessioni sopra l'opinione probabile*, 2 in-4°, Brescia, 1739; après avoir démontré l'abus qui se fait de l'opinion probable, il enseigne à en faire bon usage. Cet ouvrage ne fut réédité que dans les collections des œuvres de l'auteur. Benoît XIV accepta la dédicace d'un autre travail du P. Gaétan : *La morale evangelica predicata*, in-4°, Padoue, 1743; 2^e édit., *ibid.*, 1748; 4^e, *ibid.*, 1762. Les *Istruzioni morali, ascetiche sopra la povertà de frati minori cappuccini*, in-4°, Padoue, 1750, portent en tête une approbation très élogieuse de Laurent Ganganelli, le futur Clément XIV, qui continua toujours, étant pape, à faire sa méditation quotidienne en se servant d'un livre de notre P. de Bergame. Ce livre était les *Pensieri ed affetti sopra la passione di Gesù Cristo*, 2 in-8°, Bergame, 1733; on le réédite encore tous les jours. Il fut traduit en français, en allemand, en flamand, en espagnol, et il sert dans beaucoup de provinces capucines pour la lecture du sujet d'oraison. Un autre ouvrage ascétique non moins estimé fut celui sur l'humilité, *L'umiltà del cuore*, in-12, qui était à sa 5^e édition en 1740; il fut également traduit en plusieurs langues, en particulier en anglais par le cardinal Vaughan, qui consacra les derniers temps de sa vie à ce travail, *Humility of heart*, in-12, Westminster, 1905; 2^e édit., *ibid.*, 1906. D'autres opuscules ascétiques du P. Gaétan ont été

également traduits en diverses langues; aucun cependant ne le fut autant que le *Cappuccino ritirato*, exercices de retraite que l'auteur avait écrits pour son compte, mais que son supérieur publia dès 1719. Jamais il n'y mit son nom, tout en revoyant les éditions qui parurent de son vivant. Après sa mort, comme nous l'avons dit, on réunit les *Opere del P. F. Gaetano Maria da Bergamo* en 12 in-4°, 1776-1780, avec une biographie écrite par son compatriote, le P. Alexandre Viscardi († 1790); il y manque cependant l'écrit sur la pauvreté des frères mineurs; par contre on y trouve des opuscules inédits. Une autre édition d'œuvres choisies, 36 in-12, fut publiée à Monza, 1838-1846.

Quand on ouvre un volume du P. de Bergame, on demeure surpris du grand nombre de citations, empruntées aux saints Pères, qui occupent le bas des pages. L'auteur en avait fait une étude spéciale et parmi ses manuscrits, aujourd'hui conservés à la bibliothèque de Saint-Alexandre de Bergame, se trouve un gros in-folio : *Sentimenti dei SS. Padri distribuiti in ordine alfabetico*, qu'il avait composé pour son usage.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. cappucinatorum*, Venise, 1747; *Novelle letterarie* de Venise, 1729-1753; Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. VIII; Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, t. II d, p. 936; Valdimir de Bergame, *I cappuccini Bergamaschi*, Milan, 1883; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1893, t. II, col. 1553.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GAFFAREL Jacques naquit à Mannes en Provence, en 1601. Il étudia la théologie à l'université de Valence, où il prit le grade de docteur. Il vint ensuite à Paris, où il fut reçu docteur en droit canonique. Connaissant bien les langues orientales, il étudia la cabale et publia : *Abdita divinæ Cabalæ mysteria contra sophistarum logomachiam defensa*, in-4°, 1623. Devenu bibliothécaire du cardinal Richelieu, il fut envoyé par ce prélat en Italie en 1626 pour y rechercher des livres et des manuscrits rares. Il continuait ses études sur les sciences occultes et il publia : *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles*, Paris, 1629. Le syndic de la faculté de théologie de Paris, Georges Froger, dénonça ce livre, le 1^{er} août 1629. La faculté exigea de l'auteur un désaveu formel. Après sommation canonique, Gaffarel s'exécuta et signa, le 4 octobre, sa rétractation. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1734, t. II b, p. 285-286. Réimprimé plusieurs fois, en 1631 à Rouen, et deux autres fois, sans nom d'imprimeur ni de lieu de l'impression, en 1632 et en 1650, le livre fut réfuté par Ch. Sorel, sous le pseudonyme du sieur de l'Isle : *Des talismans ou figures faites sous certaines constellations pour faire aimer et respecter les hommes, les enrichir, guérir leurs maladies, avec des observations contre le livre des Curiosités inouïes de Gaffarel*, Paris, 1636. Une traduction latine des *Curiosités* parut, 2 in-12, à Hambourg, en 1676-1678, avec des notes de Grégoire Michaelis; nouvelle édition par Fabrècius, 2 in-8°, Hambourg, 1706. En 1632, Gaffarel fit un séjour à Rome, où il se lia d'amitié avec Allatius. L'année suivante, il était à Venise. Il se rendit ensuite en Grèce, visita les côtes de l'Asie. De retour en France, il devint successivement aumônier du roi, protonotaire apostolique, prieur de Saint-Gilles et de Revest de Brousse, abbé du couvent de Sigonce en Provence et enfin commandeur de Saint-Omméil. Il s'occupa de la conversion des calvinistes et eut du succès dans ses prédications, notamment à Grenoble en 1641. Il fut accusé d'émettre dans ses sermons des propositions favorables au protestantisme. Il se contenta de répondre du haut de la chaire qu'il pardonnait à ses détracteurs. Il mourut

au couvent de Sigonce en 1681. Ses autres ouvrages sont : *Les tristes pensées de la fille de Sion sur les rives de l'Euphrate, ou paraphrase du psaume CXXXVI*, in-12, Paris, 1624; *Calenæ hebraica in omnes Veteris Testamenti libros; De musica Hebræorum stupenda libellus; De stellis cadentibus opinio nova; Dies Domini, sive de fine mundi a rabbi Elcha ben David conscriptum et ex hebræo in latinum a Gaffarello conversum*, in-12, Paris, 1629; *Traité des bons et des mauvais génies; Nihil fere nihil, minus nihilo, sive de ente et medio inter ens et non ens positiones* XXVI, Venise, 1635; *Mariales gemitus*, in-4°, Paris, 1638; *Quæstio pacifica*, in-4°, Paris, 1645, pour concilier les dissensions religieuses de l'époque au moyen des principes philosophiques, des rituels orientaux et des dogmes des hérétiques; *Index codicum cabbalisticorum quibus Joannes Mirandulanus comes usus est cum commentario D. Amelii*, Paris, 1651; réimprimé dans la *Bibliotheca hebraica* de J. Ch. Wolf; *Histoire universelle du monde souterrain, contenant la description des plus beaux antres et des plus rares grottes, caves, voûtes et spélunques de la terre*, in-fol., Paris, 1666, dont il n'a paru que le prospectus. Gaffarel y disait que le jugement dernier n'aurait pas lieu dans la vallée de Josaphat, parce qu'elle était trop exigüe pour contenir tous les hommes.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. VII, p. 2-4; *Biographie universelle*, Paris, 1816, t. XVI, p. 248-250; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1858, t. XIX, col. 146-147; Feller, *Dictionnaire historique*, Lyon, 1822, t. V, p. 7-8; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 408-409; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 429, note.

E. MANGENOT.

GAGARIN Jean-Xavier, éminent controversiste du XIX^e siècle, né à Moscou le 1^{er} août 1814, d'une vieille famille princière. Attaché d'ambassade à Munich, puis à Paris, ses études approfondies et extrêmement méthodiques d'histoire religieuse avaient ramené peu à peu son esprit loyal et pénétrant au centre de l'unité catholique, et le 19 avril 1842, mettant résolument sa conscience au-dessus de toutes les affections de sa famille et des intérêts de sa carrière, rompant les liens très chers qui l'unissaient à la famille impériale, mais plus dévoué que jamais à sa patrie qui l'exilait, il abjura le schisme dans la chapelle de M^{me} Swetchine, à Paris, en présence du P. de Ravignan. Le 12 août de l'année suivante, ayant obtenu du P. Roothan l'autorisation d'entrer dans la Compagnie de Jésus, il se présentait au noviciat de Saint-Acheul, pleinement récompensé de ses héroïques sacrifices et n'ayant plus qu'un désir, celui de consacrer sa vie à propager parmi ses compatriotes la conviction qui le ramenait à la véritable Église. Après avoir professé à Brugelette la philosophie et l'histoire, il passa deux années en Syrie et consacra sa vie au saint ministère et à de savants travaux sur la question religieuse en Orient, soit dans la *Civiltà cattolica*, dont il était le correspondant pour la partie russe, soit dans les *Précis historiques*, soit dans les *Russische Studien*. Il publia successivement les ouvrages suivants : *De l'enseignement de la théologie dans l'Église russe*, Paris, 1856; *Les Starovères, l'Église russe et le pape*, Paris, 1857; *Lettres à une dame russe sur le dogme de l'immaculée conception*, Tournai, 1857; *Curieux témoignage en faveur de l'immaculée conception*, Paris, 1858; *De la réunion de l'Église orientale avec l'Église romaine*, *ibid.*, 1860; *Réponse d'un Russe à un Russe, critique de l'ouvrage : Orthodoxy et papisme d'un grec anonyme*, *ibid.*, 1860; *Tendances catholiques dans la société russe*, *ibid.*, 1860; *L'avenir de l'Église grecque-unie*, *ibid.*, 1862; *Œuvres choisies de Pierre Tchadaïef, publiées pour la première fois*, *ibid.*, 1862; *La primauté de saint*

Pierre et les livres liturgiques de l'Église russe, ibid., 1863. Tous ces ouvrages traduits en russe, en allemand et en anglais eurent un immense retentissement, surtout chez les peuples slaves. Profondément versé dans l'histoire religieuse de la Russie, le P. Gagarin abordait toutes les questions qui prétaient matière à discussion, depuis les controverses soulevées au sujet des manuscrits slaves et de l'alphabet de saint Cyrille jusqu'aux derniers griefs formulés par M. Venioukof contre l'Église romaine. Ses articles se succèdent avec une fécondité étonnante dans le *Correspondant*, le *Contemporain*, l'*Ami de la religion*, les *Précis historiques*, l'*Univers* et d'autres périodiques russes ou français, sans que jamais son immense érudition se soit trouvée en défaut même sur un point de détail, comme on peut le voir dans sa controverse avec la *Revue de Posen*, non moins que son remarquable talent d'écrivain, sa parfaite courtoisie d'homme du grand monde et sa touchante modestie de religieux. Aux ouvrages précédemment cités s'ajoutent bientôt une longue série de brochures ou de mémoires motivés par les circonstances et répondant à l'heure opportune aux principales difficultés historiques ou dogmatiques accumulées par les adversaires de l'union des Églises : *Constitution et situation présente de toutes les Églises de l'Orient*, Paris; *L'Église romaine, le siège de Carlowitz et le patriarcat de Constantinople, ibid.*, 1865; *La réforme du clergé russe, ibid.*, 1867; *Les Églises orientales unies, ibid.*, 1867; *Mgr Lubienski, évêque d'Augustowo, ibid.*, 1869; *Le texte: Tu es Petrus et super hanc petram (Matth., xvi, 18) dans la version slavonne de la Bible*, Versailles, 1871; *Les jésuites de Russie, 1772-1785*, Paris, 1872; *Un nonce du pape à la cour de Catherine II. Mémoires d'Archetti, ibid.*, 1872; *L'Église russe et l'immaculée conception, ibid.*, 1876; *L'Église russe et l'Église catholique. Lettres au R. P. Rozaven, ibid.*, 1876; *La question religieuse en Pologne*, Berlin, 1877; *L'impératrice Anne et les catholiques en Russie*, Lyon, 1878. L'infatigable activité du savant religieux n'était ni épuisée ni ralentie par ces absorbants travaux. De concert avec le P. Charles Daniel, son esprit clairvoyant et pratique, vivement touché par le sentiment des nécessités religieuses du temps présent, avait conçu le projet d'une revue doctrinale, consacrée à l'examen approfondi des questions de dogme, de philosophie ou d'histoire religieuse et se donnant pour mission, dans la mêlée confuse des attaques et des erreurs, dans le heurt incessant des opinions, de veiller plus spécialement au maintien et à la défense de l'orthodoxie. Ainsi parurent en 1857 les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, en deux séries de trois volumes, pour devenir bientôt après, sous le titre d'*Études religieuses*, l'importante revue dirigée par des Pères de la Compagnie de Jésus et dont la principale initiative appartient au P. Gagarin. Ce saint religieux, qui avait fondé l'*Union de prières pour la conversion de la Russie*, travaillait encore de toutes ses forces par ses écrits à la conversion de la Russie et venait d'achever la traduction en russe d'une encyclique de Léon XIII, quand la mort le surprit à Paris, en pleine dispersion, le 19 juillet 1882.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1089-1905; J. Brucker, *Études*, t. CXXXIV, p. 6 sq.; *Russische Studien zur Theologie und Geschichte*, 1857, part. III, p. 64 sq. P. BERNARD.

GAGE. Le mot gage est pris dans deux sens bien différents. Tantôt — mais alors il est généralement employé au pluriel — il signifie le salaire qu'on paie à un domestique; tantôt l'objet que l'on met entre les mains d'un créancier comme garantie du paiement de ce qu'il a prêté. On s'occupera du gage entendu de la première manière, quand on traitera de la rétribution du travail. Il ne sera question ici que du gage consi-

déré comme nantissement et du contrat auquel il sert d'objet. — I. Notion. II. Espèces. III. Aperçu historique. IV. Choses qui peuvent être données en gage. V. Conditions requises chez celui qui donne le gage. VI. Droits et obligations du créancier gagiste.

I. Notion. — Le gage est un contrat par lequel un débiteur remet un objet, meuble ou immeuble, à son créancier pour sûreté et garantie de sa dette. Ce contrat, comme tous les contrats réels, ne devient parfait que par la livraison ou prestation de la chose. Il suppose nécessairement l'existence d'une obligation à laquelle il se rattache et dont il vient garantir l'exécution. Quoique établi en faveur du prêteur, il lui impose de multiples devoirs. Il est à noter qu'il n'est pas de l'essence du contrat que le nantissement soit fourni par l'emprunteur lui-même; il peut l'être par un tiers pour le débiteur, qu'il cautionne, ainsi, d'une certaine manière.

II. ESPÈCES. — Les théologiens, comme les canonistes et les jurisconsultes, distinguent deux espèces de contrat de gage : le gage proprement dit et l'antichrèse. Il y a gage proprement dit — *pignus*, comme s'expriment le droit romain et le droit canon — lorsque la chose donnée en nantissement est un objet mobilier; antichrèse, lorsque c'est un immeuble. L'antichrèse confère au créancier, jusqu'à ce qu'il soit intégralement payé, un droit de rétention sur l'immeuble et, en outre, un droit de jouissance, à la charge d'imputer le produit net de cette jouissance sur les intérêts d'abord et ensuite sur le capital de sa créance. Il reçoit la jouissance de l'immeuble en échange de la jouissance, qu'il confère au débiteur, du capital de la dette pour sûreté de laquelle l'antichrèse a été constituée. Dans l'antichrèse, comme dans le gage, la propriété de l'objet livré en garantie demeure tout entière à l'emprunteur.

On a rapproché l'hypothèque du contrat de gage. Les deux choses ne se confondent pas, comme certains ont incliné à le croire, quoiqu'elles aient l'une et l'autre le même but : garantir le remboursement d'une créance. L'hypothèque confère au créancier qui l'a prise le privilège d'être payé, sur le prix de l'immeuble hypothéqué, avant tous les autres créanciers. Cet immeuble ne lui est pas remis, comme il le serait dans l'antichrèse; il reste en la possession du débiteur, seulement il y reste avec une charge qui ne disparaît qu'avec le paiement de la dette. Le propre du gage, au contraire, est de faire passer l'objet des mains de l'emprunteur dans celles du prêteur qui en reçoit livraison et en conserve la garde jusqu'à ce qu'il soit payé. C'est pourquoi on donne le nom de semi-gage, et non pas de gage simplement, au mobilier meublant un appartement loué, parce qu'il reste la propriété du locataire et demeure à son usage, quoiqu'il serve de nantissement au propriétaire de l'immeuble et qu'il ne puisse être enlevé, sans son consentement, tant que le loyer n'est pas payé.

Le gage et l'antichrèse ne doivent pas davantage être confondus avec le contrat pignoratif qui n'a servi, la plupart du temps, qu'à dissimuler une pratique usuraire sous les apparences d'une convention permise. Il consistait en une vente à réméré simplement apparente, faite par un emprunteur à son prêteur, d'un objet que celui-ci relouait aussitôt au vendeur pour une somme déterminée, laquelle somme était censée représenter l'intérêt dû pour le capital prêté. Ce capital se trouvait garanti par la livraison de l'objet vendu; mais comme la vente n'était pas réelle, le vendeur pouvait rentrer en possession de son bien en payant sa dette. Le contrat pignoratif différait de la vente à réméré en ce qu'il ne faisait pas passer l'objet entre les mains du créancier, et de l'antichrèse en ce qu'il ne conférait pas au prêteur un

simple droit de jouissance, mais un droit de propriété, au moins fictif. Il fut inventé à l'époque où le prêt à intérêt était défendu et servit à tourner la loi prohibant l'usure. Il permettait d'affirmer qu'on ne touchait pas un intérêt pour de l'argent prêté, mais un revenu pour un immeuble loué. Ce n'était qu'un paravent et un leurre. La vente n'était pas sérieuse; elle constituait une pure fiction, car, ni l'acquéreur, ni même la loi, ne la considéraient comme réellement transmissive de propriété. Quand arrivait l'expiration du temps fixé pour le rachat, si le débiteur ne pouvait pas l'opérer en remboursant la somme prêtée, le créancier prorogeait le droit de réméré pour une nouvelle période ou exigeait, par sommation, le paiement du capital et des intérêts. Dans le cas de non-exécution, il faisait prononcer par les tribunaux la saisie et la mise en vente de ce qui avait fait l'objet du contrat pignoratif. Il s'en portait fréquemment acquéreur et le payait, la plupart du temps, à des prix dérisoires. Les théologiens et les canonistes furent toujours très justement sévères pour ces conventions; ils n'y virent, avec raison, qu'une forme dissimulée de l'usure et un moyen de rendre illusoire les prohibitions de l'Église. Ils exigèrent, autrefois, que les sommes versées comme fermage fussent défalquées du capital et non considérées comme un légitime intérêt de l'argent, toutes les fois que n'existait pas quelque titre extrinsèque de *lucrum cessans* ou de *damnum emergens* donnant droit de percevoir au delà du capital prêté. Sans condamner absolument l'usage du contrat pignoratif, notre droit français prohibe rigoureusement l'impignoration lorsqu'elle renferme une convention usuraire ou déguise un pacte commissaire défendu. Cf. Code civil, a. 2078, 2088.

III. APERÇU HISTORIQUE. — De tout temps, les prêteurs se sont préoccupés d'exiger des garanties de leurs emprunteurs et de prendre des mesures pour assurer le remboursement de leur argent. Si l'on en croit Hérodote, dans l'antique Égypte, le débiteur donnait en gage le corps embaumé de son père et de sa mère, et c'était pour lui un déshonneur de ne point le retirer aussitôt qu'il le pouvait. Chez les Juifs, le prêt sur gage était couramment pratiqué. La loi ne permettait pas de réclamer un intérêt pour l'argent prêté à un Hébreu, mais elle permettait d'exiger un gage qui fût, à la fois, une reconnaissance et une garantie de la dette. Il était tout naturel que le créancier, ne retirant aucun bénéfice des sommes mises à la disposition d'autrui, eût le droit de se précautionner contre les pertes. Nous voyons, II Esd., v, 3, les Juifs du temps de Néhémie engager, durant la famine, leurs vignes, leurs champs et leurs maisons pour avoir du blé, et l'auteur du livre de Job, xxiv, 3-9, nous montre des prêteurs sans entrailles se faisant livrer le bœuf de la veuve, l'âne de l'orphelin, les ustensiles du pauvre.

Le contrat de gage proprement dit ne fit qu'assez tard son apparition dans le droit romain; il n'existait pas sous la loi des Douze Tables, il est d'origine prétorienne. Jusque-là, le seul gage qu'eût le créancier était la personne même de son débiteur. Ce ne fut que petit à petit que la législation se modifia et qu'elle arriva à permettre au prêteur, ne pouvant obtenir autrement le remboursement de son argent, de faire saisir et vendre certains biens de l'emprunteur. Plus tard seulement, elle reconnut et sanctionna le vrai contrat de gage. Ce contrat fut, non institué par elle, mais inventé par les intéressés. Afin de trouver plus facilement de l'argent, celui qui désirait contracter un emprunt fixait tels et tels de ses biens que, en cas de non-paiement, le prêteur pourrait faire saisir et vendre pour rentrer dans ses fonds; mais ces biens, il ne les livrait pas à son créancier, il en gardait la gestion,

il pouvait s'en servir, il avait même le droit de les aliéner, pourvu qu'il ne le fit pas en fraude, ce qui rendait singulièrement illusoire la garantie du prêteur. Celui-ci exigea bientôt que l'objet servant de gage fût remis entre ses mains; la loi sanctionna la mesure et, de la sorte, par des étapes successives, on arriva au contrat de gage tel qu'il existe aujourd'hui. Quelquefois, le gage n'était pas remis au prêteur lui-même, mais confié à un tiers désigné d'un commun accord par le créancier et le débiteur. Il était défendu par la loi de convenir que si, au bout du temps fixé, le débiteur ne s'était pas libéré, le gage deviendrait la propriété du créancier; la pratique aurait donné naissance à trop d'injustices et à trop d'abus. Le prêteur était simplement autorisé à faire vendre l'objet gagé ou à en faire fixer le prix par voie judiciaire; il retenait le montant de sa créance, mais était tenu de remettre le surplus à l'emprunteur.

Au moyen âge, le prêt sur gage fut pratiqué sur une très vaste échelle et donna naissance aux plus criantes iniquités. Il fut, pendant longtemps, monopolisé par les juifs, les lombards, les cahorsins, en un mot, par ceux qui faisaient profession d'usure et vivaient de l'exploitation du pauvre. L'ordonnance de 1360, qui autorisa les juifs à résider en France, leur permettait de prêter sur gage au taux incroyable de 4 deniers pour livre et par semaine, ce qui faisait à 86 % par an. L'ordonnance de 1380 la confirma beaucoup plus qu'elle ne la modifia. Elle se borna à défendre de donner et d'accepter, comme gage, les reliques des saints, les ornements d'église, les vases sacrés, les coutres, le ferrement des charrues et les fers de moulin. Elle statuait, en outre, que si, au bout d'un an et un jour, le débiteur ne s'était pas libéré, le créancier pouvait faire vendre le gage, à la condition de remettre au propriétaire toute la partie du prix qui dépassait le montant de la créance. Les créanciers juifs s'arrangeaient généralement pour acheter eux-mêmes, à vil prix, l'objet livré en gage ou pour le faire acheter par quelqu'un qui était de connivence avec eux. C'était l'occasion de monstrueux abus. Pour porter remède au mal et soustraire les malheureux à l'impitoyable rapacité des usuriers, un franciscain, Barnabé de Terni, conçut l'idée d'une banque où l'on prêterait sur gage, mais sans exiger aucun intérêt. De riches bourgeois charitables mirent à sa disposition les fonds nécessaires et il réalisa son projet, en 1440, d'après les uns, et en 1462, d'après les autres. L'institution, à laquelle il donna le nom de mont-de-piété, prit de très rapides et de très considérables développements. Grâce à l'ardente et courageuse propagande que les fils du Poverello d'Assise ne cessèrent de faire en sa faveur, elle se répandit vite dans toute l'Italie. Dès la fin du xv^e siècle, il y avait des monts-de-piété dans presque toutes les grandes villes de la Péninsule. Parmi les hommes qui s'employèrent avec le plus de zèle à en accroître le nombre, une mention spéciale doit être faite du B. Bernardin de Feltre, qu'on peut regarder, sinon comme le fondateur, au moins comme le grand apôtre et le véritable organisateur de ces établissements. Il établit celui de Padoue en 1491, celui de Florence en 1492, celui de Pavie en 1494. Jusqu'à lui, les prêts avaient été gratuits; il préconisa le système des prêts à petits intérêts, afin de faire face aux frais et aux charges de l'œuvre, d'assurer son avenir en ne la faisant plus dépendre uniquement du bon vouloir des personnes charitables dont les générosités assuraient seules sa marche, de la mettre en état de lutter plus avantageusement et sur une plus vaste échelle contre la banque juive. Il admettait, pourtant, que les prêts ne dépassant pas trois livres devaient être gratuits, des prêts de ce genre n'étant faits, d'ordinaire, qu'à de très pauvres gens. Ses

idées rencontrèrent, d'abord, une formidable opposition; on l'accusa de reconnaître l'usure et de vouloir la favoriser, mais le V^e concile de Latran lui donna raison. Tout en reconnaissant qu'il serait désirable et plus parfait que les monts-de-piété prêtassent gratuitement, il déclarait que le fait d'exiger un intérêt modéré pour couvrir les frais de l'œuvre ne constituait pas, de la part de ces établissements charitables, une pratique condamnable et usuraire. Le 9 mai 1515, Léon X publiait un décret dans lequel il disait : *Definimus montes pietatis in quibus, pro eorum expensis et indemnitate, aliquid moderatum ad solas ministrantium impensas et aliarum rerum ad illorum conservationem pertinentium, pro eorum indemnitate dumtaxat, ultra sortem, absque lucro eorumdem montium recipitur, neque mali speciem præferre, neque peccandi incentivum præstare, neque ullo pacto improbari*. V^e concile de Latran, sess. x, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 739 (624). On n'autorisait le prélèvement d'un intérêt que dans la mesure où il était nécessaire pour faire face aux frais d'administration, mais le principe de la non-gratuité du prêt était consacré et, peu à peu, on arriva à des taux, qui, tout en restant modérés, permirent aux monts-de-piété d'augmenter leur capital et d'étendre leurs opérations. De l'Italie, ces établissements se répandirent dans les autres pays. Des ordonnances royales de 1626 et de 1643 réglementèrent leur fonctionnement en France, où il s'en était fondé de nombreux, dès le xvi^e siècle. La Révolution les supprima, mais ils furent rétablis par l'ordonnance du 12 janvier 1831. Ils sont les seuls établissements de prêt sur gage autorisés; ils se trouvent investis d'une sorte de monopole, la loi du 12 pluviôse an XII ayant ordonné la fermeture de tous les établissements privés. Depuis longtemps, ils ont passé du contrôle de l'Église sous celui de l'État, et les emprunteurs n'y ont pas gagné. Tout bien compté, les monts-de-piété, qui, dans la pensée de leurs fondateurs, étaient destinés « à remédier aux maux infinis de l'usure, » font payer, sous diverses formes, à leurs clients un intérêt qui n'est pas inférieur au taux légal. Le droit français reconnaît, sous le nom de nantissement, le contrat de gage et le Code civil en détermine les conditions. Cf. a. 2071 sq.

IV. CHOSSES QUI PEUVENT ÊTRE DONNÉES EN GAGE. — Chez les Hébreux, il était défendu de prendre en gage les objets de première nécessité : le manteau de la veuve, Deut., xxiv, 17; les deux meules ou seulement la meule de dessus du moulin, sans lesquelles il était impossible de moudre le grain nécessaire à la subsistance de la famille. Deut., xxiv, 6. Si l'emprunteur se trouvait dans un dénûment tel qu'il n'eût que son manteau pour se protéger contre la fraîcheur des nuits, le créancier était tenu de le lui rendre le soir, quitte à le lui reprendre le lendemain. Exod., xxii, 25. Le droit canon interdisait de livrer en gage, sauf le cas d'extrême nécessité, les vases sacrés, les ornements servant aux cérémonies du culte, les livres liturgiques, les reliques des saints et les vaisseaux qui les renfermaient : *Nullus presbyter præsumat calicem vel patenam vel vestimentum sacerdotale aut librarium ecclesiasticum tabernario vel negotiatori aut cuilibet laico vel femine in vadium dare, nisi justissima necessitate urgente*. De pignoris, c. 1. Il a été dit plus haut que l'ordonnance de 1360 confirma cette prohibition et défendit en outre, non pas seulement d'exiger, mais même d'accepter, en gage, les coutres, les ferrements de charrue et les fers de moulin. La règle aujourd'hui admise, par la théologie comme par le droit, c'est que tout ce qui peut faire l'objet d'un légitime contrat de vente peut pareillement faire l'objet d'un légitime contrat de gage. Peuvent donc être données en gage les choses immobilières et mobilières et même les

choses incorporelles : un simple droit, par exemple. Autrefois, sous prétexte que les choses incorporelles ne sont pas susceptibles de tradition, *res incorporales traditionem recipere non possunt*, on n'admettait pas qu'elles puissent servir de gage, le contrat de gage supposant nécessairement, disait-on, la livraison de l'objet. Aujourd'hui, on reconnaît, comme alors, que la livraison de l'objet est essentielle au contrat, mais on admet avec le Code civil français, a. 1689, la possibilité d'une tradition véritable pour les choses incorporelles, aussi bien que pour les choses corporelles; pour une créance, par exemple, que pour un champ, un animal domestique ou un tableau. Cette doctrine était déjà courante parmi les théologiens, au temps de De Lugo. Celui-ci dit dans son traité *De iustitia et jure*, disp. XXXII, sect. II, a. 26 : *Res corporales et incorporales, qualia sunt jura, atque ideo pignus, quod apud te habes debitoris tui, oppignorari a te rursus potest alteri; tuo autem debitore tibi solvete, cessat secunda oppignoratio quia non habes amplius jus in re illa, quod possis pignori dare*. Nomina etiam debitorum, seu quæ tibi debentur, poteris oppignorari. On s'est demandé, autrefois, si le débiteur peut se donner ou donner un des siens comme gage; la question ne se pose plus depuis longtemps. L'homme ne peut pas plus être l'objet d'un contrat de gage que d'un contrat de vente. Il n'y a que deux cas où il puisse être objet de contrat : dans le mariage et dans l'adoption.

V. CONDITIONS REQUISES CHEZ CELUI QUI DONNE LE GAGE. — Pour pouvoir donner une chose en gage deux conditions sont requises. Il faut être propriétaire de cette chose et avoir la capacité de l'aliéner. On n'a pas le droit d'engager la chose d'autrui, sans le consentement de son propriétaire. Celui-ci, s'il n'a pas donné son consentement, pourra réclamer son bien et en exiger la restitution du créancier qui l'a reçu en nantissement, alors même que ce créancier l'aurait reçu de bonne foi, c'est-à-dire dans l'ignorance qu'il était de la propriété d'un autre que celui qui le lui a remis. Mais, dans ce cas, le détenteur de bonne foi peut attendre, pour se dessaisir du gage, d'y être condamné par sentence du juge. Celui qui le lui a injustement remis n'a pas qualité pour le réclamer sous prétexte qu'il ne pouvait valablement disposer d'une *res aliena* et qu'il a le devoir de la rendre à son maître. Ce dernier seul est admis à poursuivre la restitution.

Il ne suffit pas, pour pouvoir faire valablement constitution de gage, d'être légitime propriétaire de l'objet donné en nantissement, il faut encore ne pas être dans un des cas d'incapacité d'aliéner prévus par le droit. L'incapable peut toujours faire prononcer la nullité du contrat et exiger la restitution de sa chose. Le tuteur, le curateur, l'administrateur peuvent régulièrement engager les biens de leur pupille ou de leur commettant, pourvu qu'ils le fassent dans son intérêt et avec une suffisante prudence. Pouvant emprunter pour lui, ils peuvent garantir cet emprunt par un gage lui appartenant. Chacun peut prendre sur ses propres biens pour cautionner la dette d'un autre. Le contrat de gage, dans ce cas, impose les mêmes obligations et produit les mêmes effets que dans les cas ordinaires. Celui qui a fourni le nantissement n'a le droit de faire rendre la chose donnée en garantie que tout autant que le débiteur s'est acquitté de sa dette.

VI. DROITS ET OBLIGATIONS DU CRÉANCIER GAGISTE. — Il a le droit : de se faire délivrer le gage stipulé; de ne pas s'en dessaisir tant qu'il n'est pas remboursé intégralement; de le revendiquer et de le reprendre lorsque, contre son gré, il est tombé en la possession d'un tiers; d'être payé, avant tout autre créancier, sur le prix de l'objet gagé, lorsque cet objet est vendu; de faire ordonner, en justice, que le gage lui demeurera

en paiement et jusqu'à due concurrence, d'après une estimation faite par experts, ou qu'il sera vendu aux enchères; de se faire payer les peines et débours occasionnés par l'entretien et la conservation de la chose gagée; de se faire indemniser des dommages qu'aurait pu lui occasionner les vices occultes de cette chose.

A ces droits correspondent de nombreuses et graves obligations. Le créancier gagiste est tenu : de rendre le gage aussitôt qu'il est complètement payé; d'en avoir un soin suffisant pendant qu'il le détient; d'indemniser le propriétaire si, par sa faute, pendant qu'il l'a entre les mains, le gage vient à se détériorer ou à se perdre; d'imputer, s'il détient un immeuble, les fruits qu'il perçoit en déduction des intérêts et, si ceux-ci ne les épuisent pas, en amortissement du capital de la créance; de faire faire les réparations nécessaires et d'assurer l'entretien de cet immeuble, mais il pourra défalquer ensuite les sommes ainsi dépensées du chiffre des revenus touchés; de tenir compte des services rendus et des fruits produits par les animaux domestiques donnés en gage. Dans le cas de non-paiement de la part de son débiteur, le créancier gagiste n'a pas le droit de s'approprier purement et simplement le gage, il n'a pas même le droit de l'acheter en fixant lui-même le prix. Le prix doit être fixé par expert, à moins que l'objet ne soit vendu aux enchères. Pour prévenir les pratiques usuraires et empêcher la cupidité d'exploiter la misère, le droit — l'ancien comme le nouveau — refuse de tenir pour valide le contrat dans lequel il serait stipulé que le créancier pourra s'approprier le gage ou en disposer à sa guise, s'il n'est pas remboursé à une certaine époque. La stipulation est nulle, alors même que, de fait, la valeur du gage ne dépasserait pas le chiffre de la dette. Par contre, le débiteur ne peut, à moins que le détenteur du gage n'en abuse, en réclamer la restitution qu'après avoir payé entièrement, tant en principal qu'en intérêts et frais, la dette pour la sûreté de laquelle le gage a été donné. Il est à noter que le gage d'un meuble corporel n'est réellement constitué que si l'objet a été mis aux mains du créancier ou d'un tiers convenu entre les parties. De plus, le droit français exige que le gage soit constaté dans un écrit public ou sous seing privé, dûment enregistré, contenant la déclaration de la somme due, ainsi que l'espèce et la nature des choses remises en gage, ou un état annexé de leurs qualités, poids et mesures.

Molina, *De justitia*, disp. DXXIX; De Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXXII, sect. II.

L. GARRIGUET.

1. GAGLIARDI Achille, théologien ascétique, né à Padoue en 1537, entra dans la Compagnie de Jésus en 1559 et acquit bientôt une immense réputation de science et de vertu. Successivement professeur de philosophie au Collège romain, de théologie dogmatique à Savone et à Milan, il devint recteur de Turin et de Milan, où il fut le directeur spirituel de saint Charles Borromée, puis de Venise et de Brescia, et mourut à Modène, le 6 juillet 1607. Il composa, à la demande de saint Charles Borromée, un exposé de la foi catholique : *Catechismo della fede catholica*, in-4°, Milan, 1584. Son principal ouvrage, traduit en plusieurs langues, même en arabe, et bien souvent réimprimé, fut son abrégé de la perfection chrétienne : *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana*, Brescia, 1611. On lui a souvent attribué, mais sans fondement historique, la paternité du *Combat spirituel*, dans ses chapitres essentiels; mais aucun document sérieux ne permet d'établir que le P. Lorenzo Scupoli, théatin, se soit servi d'un manuscrit laissé par le P. Gagliardi. Dans la controverse *De auxiliis*, le P. Gagliardi intervint activement, mais dans le sens de la conciliation. Il rédigea pour le pape Clément VIII un mémoire en

forme de traité sur les plus hauts problèmes de l'économie de la grâce et prépara un formulaire d'entente, dont il posa les bases dans une lettre à Clément VIII, le 20 août 1600, sans qu'il lui fût possible de rapprocher les esprits et de faire coïncider les points de vue.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1095-1099; Rotmarus, *Almæ Ingolstadiensis Academiæ*, Ingolstadt, 1581, t. I, p. 161; *Journal des savants*, décembre 1782, p. 2573; *Mémoires de Trévoux*, juillet 1743, p. 1289.

P. BERNARD.

2. GAGLIARDI DE ROTA Antoine, religieux augustin, de la congrégation de Lombardie. Il vécut longtemps à Milan, au couvent de Saint-Marc, où il mourut vers l'an 1688. La plupart de ses ouvrages théologiques inédits se conservaient dans la bibliothèque du même couvent. On en trouve la liste complète dans Argelati. Nous mentionnons seulement ses ouvrages imprimés : *Sagra Zona di Maria santissima di Consolazione*, Milan, 1678; *Il vero amico sine alla morte*, Milan, 1680; *La vera scuola per gli agonizanti*, 1681; *Conservare spirituali per gli impensati bisogni dei dicitorei evangelici*, Milan, 1684; *Il pittore di se stesso ed è il cristiano, che dagli originali di alcune delle sublimi azioni di Cristo ricava in quindici lezioni le copie per adornarne se stesso*, Milan, 1684; *Il divoto di ogni di*, Milan, 1685; *La Vergine nel cuore ferita*, Milan, 1685; *La santa Anatomia, che consiste in cinque pie lezioni*, Milan, 1688; *La Susanna divotamente considerata*, Milan, 1687; *La celeste Pandora, ed è Maria sempre vergine*, Milan, 1687; *La virtù mascherata e senza la maschera*, Milan, 1687; *L'uomo di Die*, Milan, s. d.; *Li sette pianeti nel cielo di Maria*, Milan, s. d.; *Le sette meraviglie del cielo, e sono le sette festività di Maria*, Milan, s. d.; *Le nove gemme di Ezechiello, e sono le nove virtù praticate di Maria Vergine*, Milan, s. d.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. I, col. 650-652; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 377-379.

A. PALMIERI.

GAGNA Gaspar-Joseph naquit à Cherasco (Piémont) en 1686 et entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1707. Il enseigna la philosophie et la théologie à Turin, y fut recteur du collège et provincial et y mourut le 25 mars 1755. Il a écrit la *Lettere d'Eugenio Apologista della Dissertazioni della Storia del probabilismo e del rigorismo ad un collega del Padre F. Daniele Concina*, in-4°, Lubiana (Venise), 1745. Concina répondit et Patuzzi fit l'apologie de son confrère. Voir t. III, col. 686-687. Mais le P. Balla défendit Gagna. Voir t. I, col. 129.

Zaccaria, *Storia letteraria*, t. XIV, p. 339-340; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1100; t. IX, col. 389; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1647, note 2.

E. MANGENOT.

GAGUIN Robert, religieux de l'ordre de la Merci. On n'est pas bien renseigné sur la date de sa naissance. D'après de Vaissière, il faudrait la placer entre 1420 et 1425. Il naquit à Calonne-sur-Lys, au diocèse d'Arras, aux confins de l'Artois. Dès sa jeunesse, il entra dans l'ordre de la Merci, plus connu sous le nom d'ordre des mathurins, et fit son noviciat au couvent des Préavins, diocèse de Saint-Omer. A ce qu'il raconte lui-même, dans un de ses discours latins, ses supérieurs lui témoignèrent beaucoup de bienveillance et l'aiderent à développer ses talents. Aux frais d'Isabelle, comtesse de Flandre et fille de Jean I^{er}, roi de Portugal (1385-1433), il se rendit à Paris et y fréquenta les cours de l'université. Son maître en belles-lettres fut Guillaume Fichet, un des humanistes les plus estimés de son temps. Il étudia aussi le droit canon, reçut le diplôme de docteur, et vers l'an 1467 ou 1468 il fut nommé doyen de la faculté de droit

Au dire d'Érasme, il était devenu par son éloquence l'ornement de l'université de Paris. En 1468, il se rendit en Espagne pour les affaires de son ordre, et il racheta un grand nombre de captifs. De retour à Paris, en 1473, il prit part au chapitre général de sa famille religieuse et y fut élu supérieur général. En 1476, Louis XI (1461-1483) le chargea de complimenter Alphonse V, roi de Portugal (1438-1481), à son entrée à Paris. L'année suivante, il l'envoya en Allemagne pour y faire échouer le mariage de Maximilien I^{er}, fils de Frédéric III (1440-1493), avec Marie, duchesse de Bourgogne; mais ses démarches ne furent pas couronnées de succès. Rentré dans son couvent, il reprit ses travaux historiques et littéraires, et par son influence et ses relations il rendit d'utiles services à l'université. En 1486, Charles VIII (1483-1478) lui confia une nouvelle ambassade auprès d'Innocent VIII (1484-1492) et de la république de Florence pour les gagner à la cause de René de Lorraine, qui ambitionnait la couronne des rois de Naples. Mais une fois de plus l'éloquence du P. Gaguin ne lui valut pas une victoire diplomatique. Cependant Charles VIII, qui avait beaucoup d'estime pour lui, l'envoya en Angleterre en 1489 et 1490, auprès du roi Henri VII (1485-1509). Ce fut là sa dernière ambassade. A son retour, il s'appliqua sérieusement à réformer son ordre. En 1479, il rédigea les *Statuta ordinis fratrum sanctæ Trinitatis et Redemptionis captivorum*, qui donnent des renseignements intéressants sur la vie et les mœurs de ses religieux. Il dressa aussi l'inventaire des couvents et des biens immeubles de son ordre et la liste des privilèges accordés à ses religieux par le Saint-Siège. Ses biographes ne s'accordent pas sur la date de sa mort. Mais un manuscrit de la bibliothèque Mazarine, qui renferme l'*Obituarium sancti Mathurini ab anno 1483*, a consigné cette date d'une manière précise. Il mourut le 22 mai 1501.

Nous n'avons pas ici à retracer le rôle du Père Gaguin comme historien ou comme humaniste, ni à citer ceux de ses ouvrages qui ne rentrent pas dans le cadre de la théologie. Comme théologien, il est connu presque uniquement par un discours et un poème, pour la défense du dogme de l'immaculée conception. Le Père Vincent Bandelli de Castelnuovo (diocèse de Tortona), religieux dominicain, avait publié à Milan un *Libellus de veritate conceptionis gloriosæ Virginis Mariæ* (1475), et à Bologne, en 1481, un *Tractatus de singulari puritate et prerogativa conceptionis Salvatoris nostri Jesu Christi*. Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 2. Pour réfuter ces brochures, Gaguin composa une dissertation : *De immaculatæ Virginis conceptu, adversus Vincentium quemdam*, Paris, 1488, Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 7414, t. II, p. 428; réimprimé en 1490, à Paris, sous ce titre : *De mendacissimo Virginis Mariæ conceptu cum commentariis Caroli Ferrandi*. Une autre édition, parue en 1498, porte ce titre : *Libellus de conceptione Virginis Deiparæ adversus Vincentium de Castro Novo, prosa et carmine*, Paris, 1498, Hain, n. 7417. Une autre édition parut en 1500. *Ibid.*, n. 7418. On cite une traduction française de cet ouvrage. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, n. 2611, t. II, p. 261. Il est rédigé en prose et en vers. La partie en vers est connue aussi sous le titre : *De puritate conceptionis*. Brunet cite une édition de 1617 (Paris) intitulée : *Detestatio Gaguini contra Vincentium*. Manuel du libraire, Paris, 1861, t. II, col. 1437. La dernière édition de cette pièce a été donnée par Bonneau, *L'immaculée conception de la Vierge, poème par Robert Gaguin*, Paris, 1885. Elle est précédée d'une *Oratio de conceptione Virginis ad fratres sui ordinis*, insérée dans les *Opera varia* de Gaguin, Paris, 1497, Hain, n. 7425, p. 422. Le Père Gaguin s'efforce d'y réfuter l'objection

du Père Bandelli qui attaquait l'immaculée conception, parce que saint Joachim et sainte Anne avaient engendré la sainte Vierge par un acte de concupiscence. Si donc l'acte générateur des parents de la sainte Vierge était entaché de la faute originelle, la sainte Vierge elle-même n'était pas exempte de la souillure d'origine. La réponse du Père Gaguin est originale sans doute, mais elle n'est pas convaincante. Nous la donnons ici dans le texte latin, parce qu'on reproche, à bon droit, à notre théologien des crudités de style qui ne permettent pas de le traduire : *Nuntio divinitus accepto, pietate magis quam voluptate congressi, sine libidine, ut pie credi fas est, Mariæ generationi semen in moris sudorem posuerunt. Incubis enim, quos in dæmonibus fieri traditur potestas est sumpti alicunde seminis servandi atque effundendi, quum tamen humanæ libidinis sunt expertes; cur igitur quispiam mente purgatus et per continuum pietatem ab animi perturbatione sepositus, et cui atrila sit caro exercitatione virtutum et diuturnitate jejuniis effæta, cur, inquam, sine ulla Veneris titillatione, si Deus unice adjutor est, non operatur genituram? De Vaisière, p. 100. Dans le poème, Gaguin soutient aussi que, puisque Ève est née sans le péché d'origine, la sainte Vierge, qui représente la plus haute perfection de la nature humaine, ne doit pas y être soumise.*

Le Père Gaguin est l'auteur aussi de plusieurs pièces de caractère religieux et d'un récit du martyre de saint Richard enfant : *De sancto Richardo puero martyre. Acta sanctorum*, martii t. III, p. 593-594. D'Achery a inséré une de ses lettres : *Epistola ad Franciscum Ferrebout pontificii juris laureatum*, dans le *The-saurus novus anecdotorum*, Paris, 1718, t. I. Une édition critique de ses lettres et de ses discours a paru dans la *Bibliothèque littéraire de la Renaissance*, par L. Thuasne : *Roberti Gaguini epistolæ et orationes. Texte publié sur les éditions originales de 1498, précédé d'une notice biographique et suivie de pièces diverses en partie inédites*, 2 vol., Paris, 1903.

Gaguin, *Compendium super Francorum gestis*, Paris, 1507, fol. CCCV-CCXII (plusieurs lettres et épigrammes adressées à Gaguin); Le Mire, *Elogia belgica*, Anvers, 1609, p. 176, 177; Sander, *De brugsibus eruditionis fama claris*, Anvers, 1624, p. 151; André Valère, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 795-796; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 1075, 1076; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2611, 2612; Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et profana*, Madrid, 1742, t. IV, p. 72-73; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, Paris, 1745, t. XLIII, p. 1-30; il a utilisé surtout les lettres de Gaguin et il donne de bonnes indications bibliographiques; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Padoue, 1754, t. III, p. 3; Biographie universelle, Paris, 1816, t. XVI, p. 265-269; Roty, *Études sur Robert Gaguin*, Arras, 1840; Nouvelle biographie générale, Paris, 1877, t. XIX, col. 168, 169; Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e et au commencement du XVI^e siècle*, Paris, 1879, t. I, p. 17, 18; Biographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1880, t. VII, p. 418-423; Philippe, Guillaume Fichet, Paris, 1888; De Vaisière, *De Roberti Guaguini ministri generalis ordinis S. Trinitatis vita et operibus*, Chartres, 1896 (thèse très bien conduite avec une excellente analyse de l'œuvre historique et littéraire de Gaguin; sur ses lacunes, voir *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1896, t. LVII, p. 443, 444); Delisle, *La Cité de Dieu de saint Augustin illustrée d'après les indications de Robert Gaguin*, dans le *Journal des savants*, 1898, p. 563-568; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de los escritores trinitarios*, Rome, 1899, t. II (Appendice), p. 521-525; *Denkschrift zum 400 Todestage des Robertus Gaguinus, nebst seinen Elegien zum Lobe Heidelbergs und des deutschen Geistes*, Heidelberg, 1901, p. 23-27; Allen, *Opus epistolarum Erasmi Roterdami*, Oxford, 1906, t. I, p. 145-154, 194, 195, 283, 284.

A. PALMIERI.

1. GAIANITES, secte monophysite née au début du ^v^e siècle, au sein de ce qu'on a appelé le monophysisme sévérien, c'est-à-dire du parti monophysite hostile à la fois aux formules dyophysites du concile de Chalcédoine et à l'erreur eutychienne proprement dite. Les gaianites ou gaianistes, Γαϊανῖται, Γαϊανῖσται, furent ainsi appelés du nom de leur premier évêque, Gaianos, dont il sera parlé tout à l'heure. On leur donne encore les noms suivants : 1° *julianistes*, de leur principal théologien et véritable fondateur, Julien d'Halicarnasse; 2° *aphthartolâtres* ou *incorrupticoles*, à cause de leur doctrine sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ avant la résurrection; 3° *aphthartodocètes* et *phantasiastes*, à cause des erreurs qu'on leur a prêtées et qu'on a déduites de leur théorie christologique; 4° enfin, Anastase le Sinaïte, *Hodegus*, c. xxiii, P. G., t. lxxxix, col. 296, les appelle *nagranites*, Ναγρανῖται, et j'ignore pourquoi.

Sur l'ensemble de la christologie, julianistes et sévériens étaient d'accord. Les uns et les autres ne voulaient reconnaître en Jésus-Christ qu'une seule φύσις, tout en maintenant contre les eutychiens que l'humanité et la divinité restaient sans confusion. Les premiers cependant se montraient plus strictement monophysites dans la terminologie que les seconds, et refusaient d'admettre, à la suite de Sévère, la permanence et la différence des *propriétés en qualité naturelle*, ἰδιότητος ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ, après l'union. Pour eux la *propriété*, ἰδιότης, était unique comme la φύσις. C'est du moins ce qui ressort du témoignage de l'auteur du *De sectis*, de celui d'Anastase le Sinaïte et de celui de saint Jean Damascène. Le premier écrit : « Confessant que les termes unis sont sans confusion, les gaianites ne veulent en aucune manière entendre parler de différence ou du nombre deux, mais ils affirment qu'après l'union les termes unis forment quelque chose d'unique. Les théodosiens ou sévériens, au contraire, confessent que les parties dont est formé le Christ sont différentes, bien que le résultat soit unique : ὁμολογοῦντες ἀσύγχυτα εἶναι τὰ ἐνωθέντα, οὐκ ἀνέχονται ὅλως οὐδὲ διαφορὰν εἶπεν, οὐδ' ὅλως τὸ δύο ὀνομάσαι, ἀλλ' ἐν τι τὰ ἐνωθέντα μετὰ τὴν ἐνωσιν λέγουσιν. *De sectis*, act. VII, 4, P. G., t. lxxxvi, col. 1245. Anastase le Sinaïte dit également que, tandis que les sévériens reconnaissent deux propriétés après l'union, la divine et l'humaine, les gaianites n'en confessent qu'une, la divine et l'impassible, καὶ μίαν ἰδιότητα ἐπ' αὐτοῦ, τοῦτ' ἐστὶ θεϊκὴν καὶ ἀπαθῆν. *Hodegus*, loc. cit. Enfin, saint Jean Damascène déclare qu'entre les deux sectes il y a entente, sauf en ce qui regarde la différence des propriétés et l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. *De hæresibus*, 84, P. G., t. xciv, col. 756.

C'est, en effet, sur cette question de l'incorruptibilité ou plutôt de l'impassibilité du corps de Jésus-Christ que Julien et Sévère se brouillèrent. La rupture se produisit au début du règne de l'empereur Justin (518-527), en Égypte, où s'étaient réfugiés les évêques monophysites expulsés de leurs sièges dans le reste de l'empire. D'après Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. xix, P. L., t. lxxviii, col. 1033-1034, ce fut un moine qui donna occasion à la querelle. Il demanda à Sévère s'il fallait dire que le corps de Jésus-Christ avait été corruptible ou bien incorruptible. Le patriarche monophysite répondit que les saints Pères avaient déclaré que le corps du Christ avait été corruptible. Cette réponse circula vite dans les milieux monastiques et populaires d'Alexandrie, où elle fit sans doute scandale. Une députation de fidèles de la ville alla trouver Julien d'Halicarnasse, qui résidait dans les environs, probablement à Ennaton, et lui demanda son avis sur la question. Julien se prononça dans un sens opposé à

celui de Sévère : *ille dixit*, écrit Liberatus, *sanctos Patres contraria dicere*; ce qui peut signifier que les saints Pères ont dit le contraire de ce que leur faisait dire Sévère, ou bien que les Pères ne s'étaient pas entre eux sur la question. C'est probablement à la suite de cette consultation que Julien écrivit le traité (λόγος) contre les dyophysites signalé par le pseudo-Zacharie le Rhéteur, K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, ix, 9, p. 177, où il cherchait à concilier entre eux les textes patristiques, particulièrement ceux qui étaient extraits des écrits de saint Cyrille d'Alexandrie, de manière à leur faire dire que le corps de Jésus-Christ avait toujours été incorruptible, aussi bien avant qu'après la résurrection.

Là-dessus, il entama une correspondance avec Sévère dont on lui avait rapporté la réponse à la question du moine. Une première lettre accompagnée du traité susdit demandait respectueusement à l'ex-patriarche d'Antioche son avis sur la controverse qui commençait à agiter les esprits à Alexandrie. Sévère fit attendre sa réponse; il aurait voulu écarter une discussion capable de jeter la division dans le parti antichalcédonien. Cependant, ne pouvant se dérober, il écrivit à Julien qu'il trouvait dans son traité des propositions insoutenables, sans s'expliquer davantage. Dans une seconde lettre, l'évêque d'Halicarnasse revint à la charge, affirma nettement sa doctrine sur l'incorruptibilité du corps du Christ et pria son correspondant de lui montrer en quoi il s'écarterait du chemin tracé par les saints Pères. Cette fois encore, Sévère évita d'engager la lutte à fond; il prétexta sa mauvaise santé, qui l'empêchait de répondre point par point à l'ouvrage de Julien, saisit habilement l'occasion que lui fournissait la lettre de celui-ci de concilier les passages de saint Paul et de saint Jacques relatifs au rôle des bonnes œuvres dans la justification, digression qui lui permettait d'écarter le véritable objet du débat, et termina en manifestant sa surprise de la publicité que Julien avait donnée à son *τομος*. Voir les deux premières lettres de Julien avec les réponses de Sévère dans le pseudo-Zacharie le Rhéteur, *op. cit.*, p. 177-188, et dans Michel le Syrien, *Chronique*, l. IX, c. xxvii, édit. Chabot, Paris, 1902, t. II, fascicule 2, p. 224-235. Dans une troisième lettre, Julien s'emporta et reprocha à Sévère l'attitude dédaigneuse prise à son égard; il se posa en incompris et, pour mieux s'expliquer, composa un ouvrage intitulé : *Additions* et une *Apologie*. Dans sa troisième réponse, Sévère prit la peine de justifier sa conduite en faisant l'histoire de la controverse; prévoyant que toute entente était impossible avec l'évêque d'Halicarnasse, il rompit ouvertement avec lui et réfuta ses *Additions* et son *Apologie*. Ces réfutations sont conservées dans des traductions syriaques. L'ouvrage contre les *Additions* en particulier se trouve dans le *cod. Vatic. 140* et dans le *cod. Addit. 12158* du British Museum. Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. x a, p. 169-201, en a donné de larges extraits. Le patriarche monophysite revient à plusieurs reprises dans sa correspondance sur la controverse avec Julien, notamment dans la lettre qu'il écrivit en 533 à l'empereur Justinien pour s'excuser de ne s'être pas rendu à Constantinople sur son invitation. Pseudo-Zacharie, *op. cit.*, p. 201-204. Cf. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 173-175. Il dut également batailler contre les partisans de Julien, notamment contre Romanus et Felicissimus, qu'il attaqua dans un ouvrage spécial.

De son côté, Julien déploya une grande activité pour défendre et propager sa doctrine. En dehors des *Additions* et de l'*Apologie*, les manuscrits syriaques signalent de nombreux écrits de lui, en particulier un traité contre les eutychianistes et les manichéens,

parmi lesquels ses adversaires s'efforçaient de le ranger. Lebon, *op. cit.*, p. 174. Gieseler, *Commentatio qua monophysitarum veterum errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustrantur*, II^e partie, Goettingue, 1838, p. 5, a publié dix anathématismes de Julien par lesquels celui-ci repousse les erreurs qu'on lui a fausement attribuées.

C'est entre les années 523 et 528 que la querelle entre Julien et Sévère battit son plein, puisque, dès 528, les principales pièces de la controverse étaient traduites en syriaque, à Édesse, par les soins de Paul de Callinice; mais la dispute se prolongea entre les partisans des deux adversaires durant tout le patriarcat de Timothée IV (518-536), qui se montra plutôt favorable à la thèse sévérienne. Liberatus, *op. cit.*, col. 1034. L'Église monophysite d'Alexandrie fut véritablement scindée en deux fractions rivales. Si Sévère eut pour lui la portion la plus éclairée de la population représentée par le clergé et la noblesse, Julien trouva ses plus chauds partisans dans les milieux monastiques et populaires, qui adoptaient d'instinct la thèse qui paraissait être davantage à l'honneur du Sauveur. Aussi, quand Timothée IV mourut en 536, à l'élue du clergé et des grands, Théodose, partisan de la doctrine sévérienne, le peuple et la plupart des moines opposèrent-ils leur candidat, Gaïanos, un julianiste notoire. Liberatus, *op. cit.*, col. 1036-1037; l'auteur du *De sectis*, act. V, 4, 5, col. 1232. Ils réussirent même à expulser Théodose pour quelques mois. Ce dernier ne reprit possession du trône patriarcal que par l'intervention du cubilaire Narsès, envoyé tout exprès par l'impératrice Augusta pour rétablir l'ordre à Alexandrie. Ce ne fut pas chose facile; la masse du peuple resta fidèle à Gaïanos : *Populi autem*, écrit Liberatus, *pugnauerunt pro Gaiano multis diebus, qui cæsi a militibus maiorem sui partem amiserunt : sed et militum major pars cecidit numerus. Vincebatur autem Narses non armis sed civitatis concordia; de superioribus domorum jactabant mulieres super milites quidquid manibus occurrisset; at ille igne vicil, quod ferro non potuit. Op. cit.*, col. 1037.

Que devint Gaïanos après le rétablissement de Théodose ? S'il fallait ajouter foi au récit de Sévère d'Achmounain, Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum*, Paris, 1713, p. 139, il se serait réconcilié avec son rival et serait resté sous son obédience avec le titre d'archidiaque. Quoi qu'il en soit, il est sûr que les julianistes ne désarmèrent pas et gardèrent une hiérarchie séparée. Les sévériens comme les catholiques continuèrent à les réfuter. Leur doctrine faillit devenir l'orthodoxie impériale sur la fin du règne de Justinien. En 564, le vieil empereur théologien publia un édit imposant à la foi de ses sujets la thèse gaianite sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. Les évêques orthodoxes se trouvèrent fort embarrassés. Pressés d'accepter la nouvelle doctrine, ils répondirent qu'ils s'en tiendraient au sentiment de celui des leurs qui brillait alors le plus par l'éclat de sa doctrine comme de sa vertu, c'est-à-dire d'Anastase I^{er}, patriarche d'Antioche (550-599). Celui-ci résista courageusement à la manie théologique du vieux César; il lui adressa un rapport spécial sur la doctrine aphthartodocète et lui prouva clairement qu'elle répugnait à l'orthodoxie. Il écrivit en même temps aux moines de la première et de la seconde Syrie pour les mettre en garde contre l'erreur. Profondément irrité, Justinien se préparait à envoyer Anastase en exil, lorsqu'il mourut. Évagre, *H. E.*, I, IV, c. xxxix-xli, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2781-2785; Nicéphore Calliste, *H. E.*, I, XVII, c. xxix-xxx, *P. G.*, t. cxlvii, col. 292-300.

Sous le patriarche orthodoxe Euloge d'Alexandrie (579-607), gaianites et théodosiens se réconcilièrent

pour quelque temps, en sacrifiant mutuellement leur doctrine respective. Euloge dénonça ce honteux compromis dans un écrit intitulé : *Λόγος στηλιτευτικός κατὰ τῆς γεγενημένης τοῖς Θεοδοσιανοῖς τε καὶ Γαϊνίταις τοῖς αὐτοῖς ἀπεράλοις προσκαίρου ἐνώσεως*. Photius, *Bibliotheca*, 227, *P. G.*, t. ciii, col. 953-956. A la même époque, nous trouvons à Rome un moine aphthartodocète du nom d'André, faussaire renommé, qui par l'une de ses falsifications donne occasion à Eusèbe de Thessalonique de le réfuter dans un ouvrage divisé en dix livres. Photius, *Bibliotheca*, 162, col. 452-457. Voir EUSÈBE DE THESSALONIQUE, t. iv, col. 1551-1553. Saint Sophrone de Jérusalem parle à plusieurs reprises des gaianites dans son *Éloge des saints Cyr et Jean*. Mai, *Spicilegium romanum*, t. iii, p. 174, 179, 386. Nous savons par Jean d'Éphèse, Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. iii, p. 455-459, que la secte essaya de s'organiser hors de l'Égypte, et l'on vit à Éphèse un évêque julianiste du nom de Procope. A la fin du VII^e siècle, sous le patriarche jacobite, Simon († 700), l'évêque des gaianites alexandrins se nommait Théodore. Il tenta d'envoyer aux Indes un évêque de sa secte à l'insu de l'émir d'Égypte. Renaudot, *op. cit.*, p. 184. Quelques années plus tard, le patriarche jacobite Alexandre (704-726) réussit à faire accepter sa juridiction par un grand nombre de gaianites qui se trouvaient dans la vallée de Habib et les villes de Panos, Abousir, Semnud, Rechid, Damiette et les environs. Renaudot, *op. cit.*, p. 194-196. Il semble qu'il existât encore des gaianites en Égypte du temps du patriarche Jacob, au début du IX^e siècle. Renaudot, *ibid.*, p. 267.

Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, xix-xx, *P. L.*, t. lxxviii, col. 1032-1038; K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, ix, 9-13, 16, Leipzig, 1899, p. 177-188, 201-204; J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche d'Antioche* (1116-1199), I, IX, c. xxvii, t. II, p. 224-235; l'auteur du *De sectis*, act. V, 3; VII, 6; X, 1, 2, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1229-1232, 1246, 1260; Timothée, *De receptione hæreticorum*, *ibid.*, col. 44, 57; L. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, Londres, 1902-1904, t. II, p. 288, 345, 350; Évagre, *H. E.*, I, IV, c. xxxix-xli, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2781-2785; Nicéphore Calliste, *H. E.*, I, XVII, c. xxix-xxx, *P. G.*, t. cxlvii, col. 292-300; Anastase le Sinaïte, *Hodegus contra acephalos*, c. xxiii, *P. G.*, t. lxxxix, col. 295-304; S. Jean Damascène, *De hæresibus*, 84, *P. G.*, t. xciv, col. 753-756; Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum*, Paris, 1713, p. 139, 184, 267; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 455-459; J.-C. Gieseler, *Commentatio qua monophysitarum veterum errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustrantur*, Goettingue, 1833-1838; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 173-175; Chr.-F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1778.

M. JUGIE.

2. GAIANITE (LA CONTROVERSE) ET LA P-SIBILITÉ DU CORPS DE JÉSUS-CHRIST. —

I. La controverse entre Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche. II. La doctrine gaianite et les Pères. III. La doctrine gaianite et les théologiens. IV. Conclusion.

I. LA CONTROVERSE ENTRE JULIEN D'HALICARNASSE ET SÉVÈRE D'ANTIOCHE. — Nous avons raconté plus haut comment Julien et Sévère entrèrent en lice au sujet d'un point spécial de christologie : l'état du corps de Jésus-Christ pendant sa vie terrestre, avant la résurrection. Il importe maintenant de préciser l'objet du débat, car les termes injurieux d'*aphthartodocètes*, d'*aphthartolâtres* d'une part, et celui de *phthartolâtres* d'autre part, seraient de nature à induire en erreur. Ni l'évêque d'Halicarnasse n'a nié la réalité de l'humanité de Jésus-Christ, ni le patriarche d'Antioche n'a prétendu que le corps du Sauveur

avait réellement éprouvé la corruption du tombeau. Les positions doctrinales des deux adversaires étaient tout autres. Voici comment on peut les définir :

1^o *Thèse de Julien d'Halicarnasse*. — Jésus-Christ, nouvel Adam, a pris, dès le premier instant de sa conception dans le sein de la Vierge, une chair semblable à celle d'Adam avant son péché, c'est-à-dire une chair impassible, incorruptible et immortelle. Cette incorruptibilité de la chair de l'Homme-Dieu est exigée tant par l'union hypostatique que par l'œuvre de la rédemption; par l'union hypostatique, car le Verbe se devait à lui-même de faire participer la chair qu'il s'est unie à sa propre incorruptibilité et ne pouvait être soumis comme malgré lui aux infirmités et aux nécessités qui s'imposent à la nature déchue; par l'œuvre rédemptrice, car le Sauveur devant délivrer le genre humain de la corruption devait lui-même être exempt du mal qu'il venait guérir. Cela ne veut pas dire cependant que le Christ n'ait réellement souffert dans sa chair, et qu'il ne soit véritablement mort. Ce qui, dans le bloc des pénalités qui pèsent sur l'humanité déchue, n'implique aucun déshonneur, comme la faim, la soif, la fatigue, la douleur sensible, la mort même (πάθη ἀδιάβλητα), le Christ l'a réellement éprouvé; mais ces souffrances ont été de sa part tout à fait volontaires et spontanées; il s'y est soumis par condescendance, κατ'οἰκονομίαν, toutes les fois qu'il l'a jugé opportun, en dérogeant aux lois de son humanité incorruptible et impassible. En d'autres termes, par nature, par état permanent, le corps du Verbe incarné était impassible avant la résurrection, tout comme il le fut après; mais par un miracle fréquemment renouvelé pendant sa vie mortelle, Jésus-Christ a dérogé aux lois qui régissaient sa chair impassible, et l'a soumise très librement aux infirmités qui n'ont rien de répréhensible. Léonce de Byzance, *Contra nestorianos et eutychianos*, l. II, P. G., t. LXXXVI, col. 1333. Affirmer cela, disait Julien, n'est pas tomber dans l'erreur d'Eutychès et nier la consubstantialité du corps du Christ avec le nôtre. En effet, le Christ n'a pas cessé d'être notre consubstantiel après sa résurrection, alors que sans conteste possible sa chair est devenue incorruptible et impassible. Lui accorder cette incorruptibilité et cette impassibilité avant la résurrection n'est donc pas rejeter sa consubstantialité avec nous.

Pour appuyer cette thèse, Julien en appelait à la fois à l'Écriture et aux Pères. Le passage du ps. xv : *Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, commenté par saint Pierre, *Act.*, II, 31 : *Providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem*, était son grand cheval de bataille. Il faisait là-dessus un raisonnement fort subtil, qu'on peut ainsi résumer : le Christ n'a jamais connu la corruption, la διαφθορά, qui indique une dissolution complète. S'il n'a pas connu la corruption, il n'a pas non plus connu le chemin qui y conduit, c'est-à-dire la corruptibilité, τὸ φθαρτόν. Il faut donc dire que, dès le premier moment de l'union, sa chair a été incorruptible. Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. x, *Severi Antiocheni liber adversus Julianum Halicarnassensem*, p. 192.

Chez les Pères, Julien trouvait des passages en apparence contradictoires, les uns affirmant que la chair du Christ avait été incorruptible, les autres qu'elle était corruptible. Il opéra la conciliation dans le sens de l'incorruptibilité. Il écrivait dans sa première lettre à Sévère : « On a vu des gens qui disent que son corps est corruptible, en se servant de témoignages de saint Cyrille. Le premier est tiré de ce qu'il écrivait à Succensus, disant : « Après la résurrection, c'était bien le corps qui avait souffert, mais alors, il n'y avait plus

« en lui d'infirmité humaine, et il était impassible. » De là ils veulent démontrer qu'avant la résurrection il était corruptible, puisqu'il nous était consubstantiel, et qu'après la résurrection, il obtint l'incorruptibilité. Le second témoignage est tiré de ce qu'il écrivit à l'empereur Théodose en ces termes : « Est-il étonnant « et prodigieux que le corps qui fut naturellement « corruptible soit ressuscité sans corruption ? » Ceux-ci parlaient d'après ces passages. Moi, j'ai rétabli tout le chapitre et je me suis efforcé d'en montrer le sens d'après plusieurs docteurs. » J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, p. 225-226; Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 178. Dans sa seconde lettre, il parlait dans le même sens : « Je pense que, dans tout ce que j'ai écrit, j'ai confessé la vérité de l'incarnation, et je me suis efforcé de montrer que les Pères sont d'accord entre eux. Je ne suppose pas que nous devions croire et penser que le même soit à la fois corruptible et incorruptible. Nous confessons passible celui qui a guéri l'univers par ses plaies, mais nous savons qu'il est plus élevé et plus grand que les souffrances; que, s'il fut mortel, il a cependant foulé aux pieds la mort, et nous savons qu'il a donné la vie aux mortels par sa mort. » Michel le Syrien, *op. cit.*, p. 228.

La vraie pensée de Julien se fait encore jour dans quelques phrases détachées citées par ses contradicteurs. On lit dans la *Vie de Sévère* par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthonia, édit. M. A. Kugener dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. II, p. 251-252 : « Celui qui avait le pouvoir de souffrir et de ne pas souffrir, alors qu'il pouvait ne pas souffrir et que son corps aussi était impassible, fut volontairement passible pour nous, » et ailleurs : « Nous le disons passible en ce qu'il souffrit (en fait) et non pas en ce qu'il fut susceptible de souffrir (par sa nature). » Dans sa lettre à Justinien, Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 202, Sévère cite de lui cet autre passage : « Nous disons que le Christ nous est consubstantiel non par la faculté de souffrir, mais par l'essence. C'est par la nature qu'il est impassible, incorruptible, et aussi qu'il est notre consubstantiel. » Lorsqu'il souffrait miraculeusement, le corps du Christ ne perdait pas pour cela cette propriété d'incorruptibilité et d'impassibilité qui était la loi de sa nature : *Nemo sibi persuadeat Domini corpus vel tunc fuisse passibile cum sponte patiebatur; semper enim ei comes incorruptibilis fuit. Porro nec sancti Cyrilli verba : « ulterius corruptibile » ita intelligenda sunt, quasi antea fuerit corruptibile, et quasi evidenter demonstratum fuerit post resurrectionem tantummodo fuisse incorruptibile illud quod secundum naturæ proprietatem erat incorruptibile. Etenim de natura corruptibili sumptum fuit id quod propter suam cum Verbo conjunctionem effectum est incorruptibile; quod reapse nulli se corruptioni obnoxium voluit, neque in conceptu, neque in obitu, utpote carens generalibus seu intimis naturæ nostræ proprietatibus. Severi adversus Julianum*, édit. Mai, *loc. cit.*, p. 186. Si Julien consentait à dire que le corps du Christ fut passible, ce n'était qu'à cause des souffrances auxquelles il se soumit en fait, ou encore parce que ce corps avait été pris d'une chair passible et corruptible et que, dès lors, on pouvait concevoir par la pensée un moment irréel où la chair passible prise par le Verbe dans le sein de Marie devenait impassible par son union avec le Verbe. *Ibid.*, p. 187. C'est par le même procédé que Sévère arrivait à dire : *deux natures, δύο φύσεις, avant l'union*. Aussi, n'a-t-il pas de peine à comprendre la distinction de son adversaire : *Jam si tu dixeris incorruptibilem atque impassibilem carnem ejus ante etiam fuisse, atque eatenus tantum appellari corruptibilem atque passibilem, quatenus de nostro corruptibili passibilique genere sumpta fuit, sed eam reapse jam inde ab unionis momento præditam fuisse*

in corruptibilitate et impassibilitate, tunc enimvero adversus te insurgentes atque exclamantes audies omnes illos verorum mysteriorum magistros. Ibid., p. 187.

Les disciples de Julien furent en général fidèles à sa doctrine. Nous le savons par Léonce de Byzance, l'auteur du *De sectis*, Anastase le Sinaïte et saint Jean Damascène. Dans le dialogue qu'il a composé entre un orthodoxe et un aphthartodocète, *Contra nestorianos et eutychianos*, II, P. G., t. LXXXVI, col. 1315-1358, Léonce de Byzance donne un bon résumé de l'argumentation julianiste. La principale raison mise en avant par les gaianites est d'ordre christologique. Il faut accorder au Christ quelque chose de plus qu'à nous, col. 1352. Ce n'est pas par sa nature propre que le corps du Christ a été doué d'impassibilité et d'incorruptibilité. Ce privilège est un don du Verbe à son humanité, mais un don qui s'impose, car comment concevoir que la chair prise de la Vierge n'ait pas déposé sa corruptibilité dès l'instant de son union avec le Verbe incorruptible, col. 1325, 1328-1329. L'aphthartodocète avoue cependant à son interlocuteur orthodoxe que certains de son parti ne concèdent pas que le corps du Christ n'ait été impassible qu'en vertu de l'union hypostatique; ils veulent qu'il ait possédé cette qualité par sa nature même, la chair de la Vierge d'où il a été pris ayant subi une transformation préalable qui lui a conféré l'incorruptibilité, col. 1325.

Il y a une autre convenance à considérer de la part du Verbe : celui-ci ne pouvait être assujéti par son humanité comme malgré lui à la souffrance et à la mort. Or c'est ce qui serait arrivé si le corps du Christ, une fois l'union réalisée, avait été passible par sa constitution même. Il faut que les souffrances du Verbe incarné soient de tout point volontaires. Le théologien julianiste pose toujours le dilemme suivant : Ou le corps du Christ a été incorruptible, ou le Christ a subi les souffrances humaines par nécessité de nature, col. 1329. Cf. col. 1340.

L'aphthartodocète de Léonce tire un troisième argument du titre de nouvel Adam donné à Jésus-Christ : pour mériter ce nom, Jésus a dû avoir un corps semblable à celui d'Adam avant son péché. D'ailleurs n'a-t-il pas été tout à fait impeccable ? Pourquoi aurait-il pris la chair de l'homme pécheur ? col. 1348.

L'auteur du *De sectis* formule d'une manière très claire la thèse gaianite : « Les gaianites, dit-il, confessent que Dieu le Verbe s'est véritablement incarné de la Vierge, qu'il est devenu homme parfait; mais ils déclarent que son corps a été incorruptible dès le moment de l'union. Ils reconnaissent bien qu'il a supporté toutes les infirmités humaines : la faim, la soif, la fatigue, mais ce n'a pas été de la même manière que nous. Nous autres, disent-ils, nous éprouvons la faim et la soif par nécessité naturelle; mais le Christ a tout supporté volontairement. Car il n'était pas l'esclave des lois de la nature; les souffrances pour nous sont involontaires; il serait inconvenant de dire qu'elles ont eu ce caractère pour le Christ. » *De sectis*, act. X, P. G., t. LXXXVI, col. 1260. A l'objection que leur font les orthodoxes : « Si le corps du Christ a été incorruptible, il n'a donc pas été consubstantiel au nôtre, qui est corruptible, » les gaianites répondent : « De même que vous, dyophysites, vous confessez que le corps du Christ a été consubstantiel au nôtre après la résurrection, de même nous, en le proclamant incorruptible avant la résurrection, nous confessons qu'il a été consubstantiel au nôtre. » Anastase le Sinaïte, *Hodegus*, c. xxiii, P. G., t. LXXXIX, col. 295-304, et saint Jean Damascène, *De hæresibus*, 84, P. G., t. xciv, col. 756, nous donnent une idée semblable de la doctrine gaianite.

Le prêtre Timothée, dans son *De receptione hæreticorum*, P. G., t. LXXXVI, col. 44, distingue trois sortes

de gaianites : les uns disent que le corps du Christ était incorruptible de toute manière, κατὰ πάντα τρόπον ἀφθαρτον εἶναι; ils doivent être identiques à ceux dont parle Léonce de Byzance, qui admettaient que le corps de Marie avait été rendu incorruptible avant l'incarnation afin de pouvoir fournir au Verbe une chair incorruptible. Les autres disent que le corps du Christ était passible en puissance, mais que le Verbe l'a toujours maintenu incorruptible, δυνάμει μὲν φθαρτόν, μηδὲν δὲ φθαρῆναι τῇ ἐπικρατεῖα τοῦ Λόγου; c'est la thèse gaianite primitive affirmant que l'incorruptibilité du corps du Christ dérive non de sa nature même, mais de l'union hypostatique. Quant à la troisième catégorie de gaianites dont parle Timothée, c'est plutôt une secte eutychienne proprement dite. Ses partisans reçurent le nom d'*actistèles*, parce qu'ils enseignaient que le corps du Christ avait été non seulement incorruptible, mais encore incréé, ἄκτιστον. Sur les *actistèles*, voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. v, col. 1607.

Si le résumé que donne Évagre de l'édit de Justinien promulguant comme règle de foi l'aphthartodocétisme est exact, il semble qu'il n'exprimait pas la pure doctrine julianiste, mais une conception beaucoup plus loin de l'orthodoxie, allant jusqu'à nier la réalité des souffrances du Verbe incarné. On y lit, en effet, que le corps du Christ ne pouvait éprouver les souffrances naturelles et les passions irrépréhensibles, que la nourriture que prenait le Christ avant sa passion produisait sur son corps le même effet que la nourriture prise après sa résurrection; que ce corps n'avait subi aucun changement, aucune altération, dès l'instant de sa formation dans le sein de la Vierge, même par les souffrances physiques et volontaires. *H. E.*, I, IV, c. xxxix, P. G., t. LXXXVI, col. 2781. Il est probable cependant que ce résumé, d'où toute contradiction n'est pas absente, ne rend pas clairement la vraie pensée de Justinien, qui avait sans doute adopté telle quelle la thèse julianiste.

Celle-ci avait quelque chose de spécieux et de séduisant, et il n'est pas étonnant qu'elle ait rencontré de la faveur dans certains milieux catholiques, comme nous l'apprend Léonce de Byzance, *op. cit.*, col. 1317. Le mot d'incorruptibilité, ἀφθαρσία, exerçait comme un charme magique sur certains esprits, col. 1317; cf. col. 1349 : εἰς τοῦτο δὴ τῆς ἀτοκίας τὸ μέγεθος τὸ κομψὸν ὑμᾶς τῆς ἀφθαρσίας ἀπήγαγεν ὄνομα. Certains faits évangéliques, comme la naissance virginale de Jésus, sa marche sur les eaux, sa transfiguration, voire même son jeûne de quarante jours au désert, pouvaient donner à la thèse quelque apparence de vérité, et certains Pères semblaient la favoriser par leurs écrits.

On voit, après cet exposé, dans quelle mesure sont fondés les reproches de docétisme, de manichéisme et d'eutychianisme qu'on a formulés contre Julien et ses disciples. Nous savons que l'évêque d'Halicarnasse réfuta dans un ouvrage spécial les eutychianistes et les manichéens, Lebon, *op. cit.*, p. 174, et qu'il repoussa dans dix anathématismes certaines erreurs qu'on lui attribuait à tort. Gieseler, *op. cit.* Sévère fut le premier à l'accuser de manichéisme et de docétisme : « Julien cachait les impiétés de Manès sous le mot d'incorruptibilité comme sous une peau de brebis. Cet homme insensé ne confessait les souffrances du Christ que du bout des lèvres. » Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 201-202. Cette accusation a été répétée non seulement par les écrivains sévériens et jacobites, mais encore par plusieurs orthodoxes. Il faut reconnaître que le point de vue de Julien était si subtil, son langage parfois si équivoque, que ses adversaires étaient naturellement amenés à le soupçonner de docétisme. On ne conçoit pas très bien, en effet, comment un corps impassible

de sa nature devient passible accidentellement et comme par miracle. Sans être proprement eutykien, Julien subit comme à son insu l'influence de la pensée eutykienne, qui mêle les propriétés hypostatiques et les propriétés naturelles ou spécifiques.

2° *Thèse de Sévère*. — Dans son traité contre Julien, Sévère commence par établir avec une précision toute scolastique la distinction entre le naturel et le surnaturel. Avant son péché, Adam portait dans son âme une empreinte divine qui le rendait semblable à Dieu et d'où découlait pour son corps l'impassibilité et l'immortalité. Mais cette impassibilité et cette immortalité étaient des dons gratuits, le corps de l'homme étant naturellement passible et mortel; aussi, par le péché, l'homme perdit-il avec la grâce divine ces privilèges, qui ne font pas partie intégrante de sa nature. *Severi adversus Julianum*, édit. Mai, *loc. cit.*, p. 177. C'est un corps passible et mortel, comme fut celui d'Adam après sa chute, que le Christ a pris. Il a sans doute ignoré complètement la corruption du péché et ce qui, dans les suites de la transgression d'Adam, porte au péché et à quelque chose de déshonorant. Par la préservation de la divinité, son corps a aussi échappé à cette dissolution complète, $\delta\iota\alpha\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$, dont parlent David et saint Pierre; mais par sa nature et sa constitution intime, ce corps ressemblait absolument au nôtre; il était naturellement passible, mortel, sujet à la corruption; il a éprouvé la faim, la soif, la fatigue, la douleur de la même manière que le nôtre. Ce n'est que par miracle qu'il a pu être parfois, pendant sa vie mortelle, soustrait à ces infirmités, qui n'ont rien de répréhensible, $\pi\acute{\alpha}\theta\eta\iota\ \alpha\delta\iota\alpha\epsilon\lambda\eta\tau\alpha$, et cela jusqu'au jour de la résurrection, où il a reçu pour toujours les dons primitifs d'impassibilité et d'incorruptibilité. *Ibid.*, p. 181.

Les julianistes recouraient surtout à des considérations d'ordre christologique pour établir leur doctrine. Sévère fait surtout valoir pour la sienne des raisons sotériologiques. Si le Verbe a pris une chair passible, c'est parce qu'il convenait que les formes de la justice fussent observées dans l'œuvre de notre rédemption, et aussi pour que nous eussions dans la personne du Christ un modèle à imiter : *Emmanuel noluit pro casu nostro vi sua ac polestale pugnare, sed iure legitimo agere, quod sane civiliter fieri non poterat, nisi in carne pugnasset mortis capax; quam ita victicem resurrectione sua demonstravit, facta ea imputribili et immortalis in qua mortem expertus fuit*. *Ibid.*, p. 181. Cf. p. 183.

Il n'y avait d'ailleurs aucune inconvenance pour le Verbe à s'unir un corps passible comme le nôtre, car notre nature, même dépouillée du don de l'immortalité, n'en reste pas moins l'œuvre de Dieu. Le déshonneur pour le Christ n'aurait existé qu'au cas où il aurait participé à la faute pour laquelle l'homme a perdu l'immortalité. *Ibid.*, p. 184-185. Et qu'on ne dise pas que, si la chair du Christ a été passible comme la nôtre, ses souffrances n'ont pas été volontaires; c'est très librement que le Verbe incarné a voulu souffrir dans son humanité et a permis que celle-ci se comportât selon les exigences de sa nature. *Ibid.*, p. 188. Quant à l'argument que Julien tirait de la différence de sens des mots *corruption*, *corruptibilité*, le patriarche d'Antioche y répondait en faisant remarquer que ces termes chez les Pères comme dans l'Écriture étaient pris indifféremment l'un pour l'autre. *Ibid.*, p. 187-188.

II. LA DOCTRINE GAIANITE ET LES PÈRES. — Sévère ne fut pas le seul à s'attaquer à la doctrine julianiste. Plusieurs docteurs orthodoxes la réfutèrent également et à peu près dans le même sens que lui. Signalons, pour l'Orient, Léonce de Byzance, Anastase d'Antioche, Anastase le Sinaïte, saint Jean Damascène; pour

l'Occident, saint Fulgence, Eusèbe de Thessalonique.

L'argumentation de Léonce de Byzance est particulièrement remarquable et dénote un examen approfondi de la question. Il commence par montrer les dangers de la thèse julianiste. Celle-ci peut conduire facilement à nier la réalité des souffrances du Sauveur : « Comment a-t-il souffert, s'il n'a pas souffert comme nous ? » *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1321. Elle compromet l'indissolubilité de l'union hypostatique ou tout au moins en relâche les liens. Si, en effet, le corps du Verbe incarné est incorruptible en vertu de l'union, il faudra que cette union subisse quelque modification, lorsque le corps sera en fait soumis à la souffrance et à la mort. D'ailleurs, les dons de Dieu sont sans repentance. Si le Verbe avait, dès l'origine, accordé à sa chair le don d'impassibilité, il ne lui aurait pas retiré aussitôt après. *Ibid.*, col. 1329. Le grand tort des gaianites est de faire dépendre les qualités du corps du Christ de l'union hypostatique; la raison de l'union fait abstraction des propriétés naturelles de la chair; en d'autres termes, il y a au fond de la thèse gaiante une confusion entre les notions de nature et de personne, entre l'action du Saint-Esprit formant le corps de Jésus dans le sein de Marie et l'action du Verbe s'unissant substantiellement et hypostatiquement ce corps, col. 1352, 1353.

La thèse gaiante va contre la manière habituelle d'agir de la providence tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Partout, en effet, nous remarquons la loi du perfectionnement progressif : d'abord ce qui est virtuel, imparfait; puis le développement, le perfectionnement. Le corps du Christ a commencé par être soumis aux lois de sa nature propre; ensuite, il a été perfectionné par les dons surnaturels d'incorruptibilité et d'impassibilité, col. 1333. En affirmant que c'est par une dérogation aux lois de sa nature que le corps du Christ a souffert, les gaianites oublient que le naturel est ce qui se produit d'une manière habituelle, tandis que le miraculeux est l'exceptionnel. Or, pendant trente-trois ans, Jésus-Christ a éprouvé habituellement les besoins et les infirmités inhérents au corps humain; ce n'est qu'exceptionnellement qu'il s'est soustrait à ces lois de notre nature, col. 1333 sq. Parmi les exceptions miraculeuses par lesquelles Jésus-Christ a soustrait son corps aux lois de sa nature propre, Léonce signale la naissance virginale, le jeûne de quarante jours, la marche sur les eaux, la transfiguration, col. 1336.

La chair du Christ a donc été soumise par sa nature même aux mêmes infirmités, aux mêmes besoins que la nôtre; elle a seulement ignoré le péché et ce qui y incline. Car ce n'est pas la chair d'Adam innocent, mais la chair d'Adam transgresseur que le Christ a prise. Il est venu, en effet, sauver les coupables et non les innocents, payer la dette des pécheurs, fournir en sa personne l'idéal de perfection que doivent reproduire ceux à qui il a voulu se rendre de tout point semblable. Or comment Jésus-Christ aurait-il pu être notre modèle dans une chair incorruptible et impassible ? Comment aurait-il payé notre dette ? Comment, dans le combat contre le démon et le péché, aurait-il observé les lois de la justice ? col. 1348-1349. Tout comme Sévère, Léonce insiste beaucoup sur l'argument sotériologique. Parlant de l'état du corps d'Adam innocent, il dissipe avec beaucoup de sagacité une équivoque derrière laquelle s'abritaient les julianistes, et que plusieurs de leurs adversaires ne paraissent pas avoir perçue. Le corps d'Adam innocent, disent les disciples de Julien, était incorruptible et impassible. Or Jésus-Christ est le nouvel Adam. Mais, remarque Léonce, si le corps d'Adam était incorruptible et impassible, d'où vient que, pour échapper à la mort, il devait se nourrir des fruits de l'arbre de vie ? L'immortalité ne tenait donc pas à sa nature, mais était un don de

Dieu, et un don qui avait besoin d'être conservé par la manducation des fruits du jardin. On peut donc dire que le Christ a pris un corps semblable à celui d'Adam, c'est-à-dire un corps naturellement mortel.

Cette dernière considération du théologien byzantin mérite d'attirer l'attention. Les julianistes et plusieurs de leurs contradicteurs, par exemple, Anastase le Sinaïte, *loc. cit.*, col. 301, semblent croire que l'immortalité et l'impassibilité d'Adam au paradis terrestre étaient de même nature que l'immortalité et l'impassibilité du corps du Christ ressuscité : μεταποιηθὲν (τὸν σῶμα τὸ δεσποτικὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν) εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀποκαταστῆν τοιοῦτο, οἷον ἦν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ. πρὸ τῆς παραδόσεως, dit Anastase le Sinaïte. Or, si ce n'est pas là une hérésie, ὅτι μὴδὲ δόγμα τὸ κατὰ τὸν Ἀδὰμ τυγχάνει, dit Léonce, *loc. cit.*, col. 1348, c'est au moins une erreur. L'immortalité de nos premiers parents n'était que conditionnelle; elle était maintenue par le moyen de la nutrition; en un mot, comme le dit saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xcvi, a. 3, le corps d'Adam innocent n'était pas soustrait aux lois de l'animalité; ce n'était pas encore le corps spirituel dont parle l'apôtre, le corps du Christ ressuscité. Voilà ce à quoi ne réfléchissaient pas les gaianites, quand ils prétendaient que Jésus-Christ avait pris un corps semblable à celui d'Adam innocent.

Un contemporain occidental de Julien d'Halicarnasse, Boèce, a très clairement marqué les rapports de l'humanité du Christ avec la nature d'Adam et la nôtre : *Tres intelligi hominum possunt status. Unus quidem Adæ ante delictum, in quo tametsi ab eo mors aberat, nec adhuc ullo se delicto polluerat, poterat tamen in eo voluntas esse peccandi. Alter in quem mutari potuisset, si firmiter in Dei præceptis manere voluisset. Tunc enim id addendum foret, ut non modo non peccaret, aut peccare vellet, sed ne posset quidem peccare aut velle delinquere. Tertius status est post delictum, in quo mors illum necessario subsequuta est et peccatum ipsum voluntasque peccati... Ex his igitur tribus statibus Christus corporeæ naturæ suæ singula quodam modo indidit. Nam quod mortale corpus assumpsit, ut mortem a genere humano fugaret, in eo statu ponendus est qui post Adæ prævaricationem pœnaliter inflictus est. Quod vero non fuit in eo voluntas ulla peccati, ex eo sumptum est status, qui esse potuisset, nisi voluntatem se insidiantis fraudibus applicasset. Restat igitur status ille cum nec mors aderet et adesse poterat delinquendi voluntas. In hoc igitur Adam talis fuit ut manducaret et biberet, ut accepta digereret, ut laberetur in somnum et alia quæ ei non defuerunt. Humana quidem, sed concessa et quæ nullam pœnam mortis inferrent; quæ omnia habuisse Christum dubium non est. Nam et manducavit et bibit et humani corporis officio functus est. Neque enim tanta indigentia in Adam fuisse credenda est, ut, nisi manducasset, vivere non potuisset; sed si ex omni quidem ligno escam sumeret, semper vivere potuisset hisque non mori : ideoque paradisi fructibus indigentiam explebat. Quam indigentiam fuisse in Christo nullus ignorat, sed potestate, non necessitate. Et ipsa indigentia ante resurrectionem in eo fuit; post resurrectionem vero talis exstitit, ut ita illud corpus immutaretur humanum, sicut Adæ præter prævaricationis vinculum, mutari potuisset. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, c. viii, P. L., t. LXIV, col. 1353-1354. Boèce, on le voit, exprime très nettement ce que Léonce de Byzance ne fait qu'insinuer.*

Le théologien byzantin fait encore valoir contre la doctrine gaianite cet argument par l'absurde : Si le corps du Christ a été impassible et incorruptible, dès le premier instant de l'union, si, dès le début, le Christ a montré en sa personne l'humanité totalement régénérée, l'homme nouveau dans tout son éclat; ses souffrances ultérieures, la vie qu'il a menée ensuite

parmi nous n'auront plus de raison d'être, puisque, du premier coup, le but de l'incarnation, qui est de restaurer l'état primitif, aura été atteint, col. 1352. Et le gaianite avoue qu'en effet le fait seul de l'incarnation aurait suffi pour notre salut, col. 1324; mais Dieu a voulu nous témoigner son amour d'une manière plus sensible et sauvegarder en même temps les droits de la justice en agissant comme il l'a fait, col. 1324.

La preuve scripturaire chez Léonce est peu développée. Il cite de l'Ancien Testament les passages suivants : *Christus Dominus in corruptionibus nostris comprehensus est*, Lament., iv, 20; *Quæ utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem*, Ps. xxix, 10; et le c. LIII d'Isaïe. Au Nouveau Testament il emprunte les paroles du Sauveur : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*, Matth., xxvi, 41, et ce texte de saint Paul : *Etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vixit ex virtute Dei*. II Cor., xiii, 4. Quant au fameux passage du discours de saint Pierre sur lequel s'appuyaient les julianistes : *Neque derelictus est in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem*, Act., ii, 31, Léonce trouve le moyen de le retourner contre eux, en faisant remarquer que la manière dont s'exprime le prince des apôtres suppose que le corps du Christ était susceptible de se corrompre, col. 1340, 1344.

Passant à la doctrine des Pères, Léonce commence par déclarer qu'il ne saurait y avoir de véritable contradiction entre eux : « Il faut croire, en effet, que ce n'étaient pas eux qui parlaient, mais l'Esprit du Père qui parlait en eux, » col. 1356. Sans doute, sur la question présente ils ont paru dire des choses peu concordantes, mais il est facile de les concilier soit entre eux soit avec eux-mêmes, en faisant attention aux multiples sens des termes : *corruption*, *incorruptibilité*, et aux divers moments de la vie du Christ. Incorruptibilité est souvent synonyme chez eux d'absolue pureté morale, d'impeccabilité. Ils ont pu affirmer que le corps du Christ était incorruptible soit en le considérant après la résurrection, soit à cause de son union au Verbe incorruptible, gage de sa future préservation de la dissolution du tombeau, col. 1356. Suit une longue liste de témoignages patristiques destinés à établir le bien-fondé de cette exégèse.

Si nous avons insisté sur l'argumentation de Léonce de Byzance, c'est qu'elle est représentative de la théologie grecque en la matière. Les autres docteurs orthodoxes qui se sont occupés spécialement de la controverse julianiste n'ont guère fait que résumer la doctrine de leur illustre devancier. C'est le cas pour le compilateur à qui l'on doit le *De sectis*. Il formule en ces termes la thèse orthodoxe : « Nous confessons que les souffrances du Christ furent volontaires; nous ne disons pas qu'il souffrit par nécessité de la même manière que nous, mais nous affirmons qu'il se soumettait volontairement aux lois de la nature et que volontairement il laissait son corps éprouver les impressions qui lui sont propres, de la même manière que nous éprouvons nous-mêmes ces impressions. » Act. X, col. 1260. Le traité d'Anastase d'Antioche, adressé à Justinien, ne nous est pas parvenu, mais le court résumé qu'en donne Évagre, *loc. cit.*, prouve qu'il soutenait la même thèse que Léonce et l'auteur du *De sectis*. Quant à Anastase le Sinaïte, il produit contre les gaianites un curieux argument, qu'il estime irréfutable, parce qu'il est basé sur l'expérience. Il met aux prises, dans un court dialogue, un orthodoxe et un gaianite. Après avoir fait confesser à son interlocuteur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, l'orthodoxe lui propose l'expérience suivante : « Apportez-nous un peu de la communion prise dans votre Église, que vous dites la plus orthodoxe. Nous mettrons en toute révérence le saint corps du Christ et son sang dans un vase, avec l'honneur

qui lui est dû ; si d'ici quelques jours il n'est ni corrompu ni altéré, ni changé, il sera évident que votre doctrine est vraie, et que le Christ est en effet, depuis l'union hypostatique, de toute façon incorruptible ; s'il est corrompu ou changé, il faudra convenir nécessairement ou bien que vous ne recevez pas le vrai corps du Christ, mais une simple figure, ou bien que le Saint-Esprit n'est pas descendu sur le pain à cause de votre doctrine perverse, ou bien qu'avant sa résurrection, le corps du Christ est corruptible, comme étant immolé, mis à mort, blessé, partagé, mangé. » *Hodegus*, c. xxiii, *P. G.*, t. lxxxix, col. 297. C'est sans doute parce qu'il ne distinguait pas le corps du Christ des accidents du pain et du vin, et qu'il se figurait que ce corps dans l'eucharistie était possible comme pendant sa vie mortelle, qu'Anastase a parlé ainsi. C'est l'interprétation que suggèrent deux autres passages de l'*Hodegus*, c. xiii, col. 208-209 ; c. xiv, col. 248. Il est évident que les gaianites, s'ils avaient de l'eucharistie une idée moins réaliste et plus orthodoxe, pouvaient facilement rompre les mailles du filet où voulait les prendre leur adversaire.

Saint Jean Damascène consacre à la question qui nous occupe deux chapitres du III^e livre de la *Foi orthodoxe*. Dans le premier, c. xx, *P. G.*, t. xciv, col. 1081-1084, il affirme que le Christ s'est soumis aux passions naturelles et irrépréhensibles. Il entend par là la faim, la soif, la fatigue, la peine, les larmes, la corruption, ἡ φθορά, la crainte, l'agonie sanglante et autres impressions ou émotions qu'éprouvent naturellement tous les hommes. Ces infirmités sont les suites de la transgression d'Adam. Le Christ les a prises, mais très volontairement, de sorte qu'on peut dire qu'elles étaient en lui à la fois selon la nature et d'une manière surnaturelle ; selon la nature, κατὰ φύσιν, parce qu'il laissait sa chair éprouver normalement ce à quoi elle était naturellement sujette ; d'une manière surnaturelle, ὑπὲρ φύσιν, parce que ces infirmités ne s'imposaient pas à lui contre son gré. C'est volontairement qu'il eut faim, volontairement qu'il eut soif, volontairement qu'il eut peur, volontairement qu'il mourut. Dans le second chapitre, c. xxviii, col. 1097-1100, le saint docteur attaque directement Julien et Gaïanos. Il commence par déclarer que le mot corruption, φθορά, peut signifier ou ces passions naturelles et irrépréhensibles dont il a déjà parlé, ou la dissolution du corps en les éléments qui le composent. Jésus-Christ a connu la première sorte de corruption, mais a ignoré la seconde, et son corps est devenu tout à fait incorruptible et impassible après la résurrection. Par la manière dont il s'exprime, le Damascène pourrait faire croire que Julien niait la réalité des souffrances du Sauveur et par là même la consubstantialité de son corps avec le nôtre ; mais à y regarder de près, on s'aperçoit que c'est par voie de déduction qu'il attribue à l'évêque d'Halicarnasse une pareille doctrine. Il a déjà dit, en effet, *De hæresibus*, 84, col. 756, que les gaianites reconnaissaient que le Christ avait réellement éprouvé les passions naturelles et irrépréhensibles.

La controverse gaianite ne fit guère de bruit en Occident. Deux Pères seulement, saint Fulgence de Ruspe et Eusèbe de Thessalonique, paraissent s'en être occupés *ex professo*. Interrogé par un certain comte Réginus, qui avait eu vent de la querelle entre Sévère et Julien, saint Fulgence exposa aussi brièvement que clairement une doctrine équivalente pour le fond à celle de Léonce de Byzance. Après avoir déclaré que le mot « corruption » s'entend soit du péché, soit de la peine infligée pour le péché, *corruptionem dupliciter dicimus, cujus una pars in sola hominis culpa, altera invenitur in pena*, *Epist.*, xviii, *P. L.*, t. lxxv, col. 494, il enseigne que Jésus-Christ s'est soumis aux pénalités

du péché originel qui n'ont rien de peccamineux, *procul dubio, in quantum corpori ejus inerat suscepta mortalitas, in tantum ei potuit inesse corruptionis infirmitas, illius scilicet corruptionis, quæ abest ab omni peccato*, col. 495. Il ajoute : *Ad corruptionem pertinet corporis animalis et mors quæ præcedit putredinem, et putredo quæ sequitur mortem*. Le Christ a passé par la mort, mais son corps a échappé à la dissolution, non qu'il fût naturellement incorruptible, mais parce qu'il est ressuscité sans retard, col. 496. Toute la pensée de Fulgence est bien résumée dans cette phrase : *Quocirca apparet Christum ante passionem, imo usque ad passionem et mortem, mortale atque animale corpus habuisse, et pro nobis in eodem corpore veram famem, veram sitim, fatigationemque sensisse, vera clavorum ac lanceæ percipisse vulnera, et ex hoc verum dolorem non necessitate sed voluntate sensisse, veræque mortis acceptatione pro nobis animam suam propria potestate possuisse*. Des infirmités du corps Fulgence passe à celles de l'âme, à ce que nous appelons proprement les passions. Le Christ les a éprouvées, mais elles ont été chez lui volontaires et exemptes de toute faute morale, *nostrarum animarum infirmitates habuit Christus, veras quidem, sed voluntarias*. C'est à la fois pour être notre modèle et notre consolation que le Christ a voulu se rendre ainsi semblable à nous.

L'ouvrage d'Eusèbe de Thessalonique contre le moine apthartodocète André ne nous est pas parvenu, mais Photius en donne un bon résumé dans sa *Bibliothèque*, 162, *P. G.*, t. ciii, col. 453-457. Le moine que réfute Eusèbe était un gaianite *sui generis*. C'est ainsi qu'il ne voulait entendre le mot « corruption », φθορά, que du péché, qu'il enseignait que le monde était incorruptible et impérissable, qu'il prétendait qu'Adam avait reçu un corps incorruptible et impassible de sa nature et que l'argile dont Dieu l'avait formé était elle-même incorruptible. Ce moine n'admettait pas non plus la distinction entre les πάθη ἀδιάλγητα et les πάθη εὐδιάλγητα et déclarait, en conséquence, que Jésus-Christ avait pris un corps soustrait au changement, à la souffrance, à la corruption, au flux vital. C'était, à ce qu'il semble, un apthartodocète, au sens vrai du mot. Dans sa réfutation, Eusèbe insistait sur les significations multiples du mot φθορά et des composés καταφθορά et διαφθορά, sur le caractère surnaturel et gratuit des dons d'immortalité et d'impassibilité accordés à Adam innocent, et déclarait que le corps du Christ avait été passible et mortel jusqu'à la résurrection. Il empruntait des arguments aux deux Testaments et aux Pères : Athanase, les trois Grégoire, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Proclus, Méthode le martyr et Quadratus, tous docteurs dont André avait travesti la pensée.

L'argument de tradition joua un grand rôle dans la controverse gaianite. C'est, semble-t-il, le souci de concilier entre elles les affirmations des saints Pères qui suggéra à Julien sa théorie de l'incorruptibilité originelle du corps du Christ. Ses disciples en appelèrent toujours à certains témoignages des anciens, et il y a lieu de se demander si ce fut toujours à contresens. Il est incontestable que la thèse défendue par Léonce de Byzance et saint Fulgence a pour elle la très grande majorité des docteurs antérieurs, mais il faut reconnaître que les julianistes étaient fondés à se réclamer de certains noms illustres et qu'ils trouvaient dans les Pères les plus orthodoxes des passages favorables à leur doctrine, au moins en apparence. Notre intention n'est pas de relever ici tous ces passages. Qu'il nous suffise de signaler ceux qui parlent d'une certaine déification de la chair du Christ, θέωσις, donnée comme un résultat de l'union hypostatique. Saint Grégoire de Nysse en particulier a des expressions très fortes, qui paraissent même dépasser Julien et

rejoindre Eutychès, si on les prend à la lettre. Pour prouver à Apollinaire qu'attribuer au Christ une humanité complète n'aboutit pas à confesser deux fils, il écrit : « Si ce qui est mortel est devenu immortel par son union avec l'immortel; si également ce qui est corruptible est devenu incorruptible, si, en un mot, toute l'humanité a été changée en l'impassible et le divin, quelle raison peuvent faire valoir ceux qui divisent l'unique en deux ? » *Contra Apollinarem*, II, P. G., t. XLV, col. 1273 sq. Cf. Petau, *De incarnatione*, I, X, c. I, 5-8.

A un endroit de ses *Stromates*, VI, c. IX, P. G., t. IX, col. 292, Clément d'Alexandrie semble bien soutenir l'opinion émise par certains julianistes, entre autres par Justinien dans son son édit de 564, à savoir que la nourriture prise par Jésus-Christ avant sa résurrection ne produisait pas sur son corps les mêmes effets que produit sur le nôtre la digestion des aliments : « Il mangeait, dit-il, non pour soutenir son corps, qu'une vertu sainte maintenait, mais pour que son entourage ne conçût pas de lui des idées fausses, comme cela arriva dans la suite à quelques-uns, qui le prirent pour un fantôme. Clément va même plus loin : il déclare que Jésus-Christ était absolument impassible, incapable d'éprouver le moindre mouvement passionnel, aussi bien le plaisir que la douleur, αὐτός δὲ ἀπαχαλῶς ἀπαθής ἦν, εἰς δὲ οὐδὲν παρισσώδεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονή, οὔτε λύπη. Nous y avons vu que Julien et ses disciples n'allaient pas jusque-là et qu'ils admettaient qu'en fait le Christ avait éprouvé les πάθη ἀδιάρλητα.

Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, I, X, 23, P. L., t. X, col. 361 sq., a aussi un passage fort obscur, qui a reçu bien des interprétations et dont on peut dire que, s'il ne nie pas la réalité des souffrances du Sauveur, il exprime au moins la conception julianiste : *Homo Jesus Christus, Unigenitus Deus, per carnem et Verbum ut hominis filius ita et Dei Filius, hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit; in quo quamvis aut ictus incideret aut vulnus descenderet aut nodi concurrerent aut suspensio elevarer, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent; ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens aut aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturæ suæ inferret, ut foret, ut compungit, ut vulneret, sed naturam suam in hæc passio illata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari vel purgi ignem vel aerem vulnerari, quamvis naturæ teli sit et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est Dominus Jesus, dum cæditur, dum suspenditur, dum moritur; sed in corpus Domini irruens passio nec non fuit passio nec tamen naturam passionis exseruit, dum et pœnali ministerio deservit, et virtus corporis sine sensu pœnæ in se deservientis excepit.* Saint Hilaire paraît bien affirmer que Jésus-Christ n'éprouvait pas la sensation de la douleur, lorsqu'on le frappait. Claudien Mamert, *De statu animæ*, I, II, c. IX, P. L., t. LIII, col. 752, n'hésitait pas à interpréter le texte dans ce sens, mais il avait raison d'ajouter que l'évêque de Poitiers avait rétracté cette erreur. On trouve, en effet, dans son commentaire des Psaumes des affirmations très orthodoxes, qui contredisent celles du *De Trinitate*, par exemple, celle-ci : *Ut absolutissimum humilitatis esset exemplum, omnia quæ hominum sunt et oravit et passus est. Et ex communi nostra infirmitate salutem sibi est deprecatus a Patre, ut nativatem nostram cum ipsis infirmitatibus nostræ iniisse intelligeret officiis. Hinc illud est quod esurivit, sitivit, dormivit, lassatus fuit, impiorum cœlus fugit, mœstus fuit et flevit et passus et mortuus fuit.* In ps. I, III, 7, P. L., t. IX, col. 341. Petau, *De incarnatione*, I, X, c. V, est de l'avis de Claudien Mamert, tandis que d'autres entendent le passage du *De Trini-*

late de l'impassibilité du Verbe considéré dans sa nature divine.

Un théologien du moyen âge, Philippe de Harveng, dont nous aurons bientôt à reparler, entendait le texte de saint Hilaire exactement dans le sens de la thèse julianiste. Il basait son interprétation sur ces paroles du saint docteur, qui font suite au passage déjà cité : *Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturæ habet ut calcet undas, et super fluctus eal, et non degravetur ingressu, neque aquæ insistentis vestigiis cedant, penetret etiam solida nec clausæ domus obstaculis arceatur. At vero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis et insistat in liquidis, et extracta transcurrat, quid per naturam humani corporis concepta ex Spiritu Sancto caro judicatur?... Et homo ille de Deo est, habens ad patiendum quidem corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum. Naturæ enim propriæ ac suæ corpus illud est quod in cælestem gloriam transformatur in monte, quod affectu suo fugal febres, quod de sputo suo oculos format.* *Ibid.*, col. 363. Saint Hilaire ne nierait pas que le Sauveur a éprouvé en fait la douleur sensible, mais il voudrait dire que, s'il a souffert, ça été par une dérogation aux lois de son humanité, devenue impassible en vertu de son union avec le Verbe. Cette interprétation ne nous paraît pas dénuée de toute probabilité.

Léonce de Byzance nous a appris que la doctrine julianiste avait rencontré un accueil favorable dans certains milieux orthodoxes. Il semble que cette faveur ait duré assez longtemps. Un contemporain de saint Jean Damascène, Théodore Aboucar, se rapproche, en effet, de Julien par sa manière d'expliquer la passibilité du corps du Sauveur. D'après lui, Jésus-Christ n'était soumis en aucune manière par nécessité de nature aux infirmités humaines, *mais lorsqu'il voulait les éprouver*, elles lui arrivaient comme à nous, selon les lois naturelles. *Opusculum*, IV, P. G., t. xcvi, col. 1517. Ces mots : *lorsqu'il voulait les éprouver*, semblent insinuer que le Christ ne se soumettait pas d'une manière constante et habituelle aux πάθη ἀδιάρλητα. La même conclusion ressort de la manière dont Théodore explique dans le Sauveur le phénomène de la faim : « Lorsque le Fils éternel de Dieu *voulait avoir faim*, dit-il, il permettait à sa chair de ressentir l'influence de l'air ambiant... C'était par sa volonté libre et non par une nécessité naturelle qu'il avait faim, comme on le voit manifestement par son jeûne de quarante jours, après lequel il eut faim. Si l'atmosphère avait exercé sur sa chair l'influence qu'elle exerce sur la nôtre, il n'aurait pas passé un seul jour, ou deux, ou trois sans avoir faim, *c'est lorsqu'il voulait*, qu'il permettait à sa chair de produire ses opérations propres. » *Ibid.*, col. 1520. Théodore ajoute que sans doute Jésus-Christ laissait son corps se comporter à la manière du nôtre, à cause de l'œuvre rédemptrice et pour échapper au regard du diable, mais qu'en fait, dès le premier moment de l'union hypostatique, ce corps avait été parfaitement déifié, sans qu'il y eût confusion, et qu'il portait cachée en lui la gloire de la résurrection glorieuse, gloire qu'il manifesta un jour sur le Thabor pour bien montrer qu'elle ne lui vint pas du dehors après sa résurrection d'entre les morts. *Ibid.*, col. 1521. La différence entre Julien et Théodore consiste en ce que le premier affirmait que la chair du Sauveur avait subi, dès le moment de l'union hypostatique, une sorte de transformation qui la rendait impassible naturellement et dans sa constitution intime, tandis que le second attribue cette impassibilité à une action du Verbe, action qui était souvent suspendue pour laisser la chair à sa passibilité naturelle.

III. LA DOCTRINE GAIANITE ET LES THÉOLOGIENS.
— Le débat qui avait mis aux prises, au début du

vi^e siècle, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, se renouvela au xii^e siècle entre deux moines latins, Philippe de Harveng († 1182), abbé du monastère des prémontrés de Bonne-Espérance, dans le diocèse de Cambrai, et un certain Jean, dont on sait seulement qu'il portait le titre de prévôt, *præpositus*. Ces deux personnages ignoraient l'histoire de la controverse gaianite; les noms mêmes de Julien et de Sévère leur étaient sans doute inconnus. Cela ne les empêcha pas d'agiter entre eux le même problème que les deux théologiens monophysites et de le résoudre à peu près de la même façon. Philippe joua le rôle de Julien, Jean celui de Sévère. Un arbitre du nom de Hunald intervint à la fin et se prononça contre Philippe, tout en complétant la thèse de Jean. Les documents relatifs à cette controverse comprennent trois lettres de Philippe à Jean, trois de Jean à Philippe et une de Hunald. Elles furent publiées avec les autres écrits de Philippe par Nicolas Chamart, abbé du monastère de Bonne-Espérance, à Douai, en 1621. Une lettre au moins de Jean à Philippe s'est perdue et ne nous est connue que par les extraits qu'en donne Philippe dans sa iii^e lettre. Ces pièces ont été reproduites par Migne, *P. L.*, t. cccii, col. 34-66, 170-180.

Ce fut le fameux passage du *De Trinitate* de saint Hilaire, dont nous avons parlé plus haut, qui donna occasion à la discussion, courtoise d'abord, mais qui faillit tourner à l'aigre, entre les deux abbés. Philippe avait envoyé à son ami, qui le lui avait demandé, l'ouvrage de saint Hilaire sur la Trinité. Le manuscrit attribuait cet ouvrage à saint Athanase, mais Jean, se basant sur la critique interne, déclara qu'il ne pouvait appartenir au grand docteur alexandrin, parce qu'on y trouvait deux erreurs : la première, que le corps du Sauveur ne tirait point son origine de Marie, mais plutôt du Saint-Esprit; la seconde, que Jésus-Christ pendant sa passion n'avait pas réellement éprouvé la tristesse et la douleur physique. *Joannis ad Philippum epist.*, xxii, col. 170. N'ayant que faire d'un livre aussi suspect, Jean le retourna sans retard à son possesseur. Celui-ci en fut un peu piqué et se mit en devoir d'expliquer les passages incriminés. Il se préoccupa aussi de découvrir le véritable auteur de l'ouvrage. Le *post-scriptum* de sa réponse à Jean nous apprend comment il y arriva. *Epist.*, v, col. 45-46.

Sur le premier point, relatif à la maternité divine de la Vierge, Philippe n'eut pas de peine à défendre saint Hilaire, mais sur le second point il fut moins heureux. Ne pouvant admettre que le saint docteur eût nié la réalité des souffrances du Sauveur, il lui prêta la doctrine suivante, qu'il croyait être l'expression de l'orthodoxie :

1^o Par le droit de sa conception virginale et aussi en vertu de l'union hypostatique, le corps de Jésus-Christ échappait aux infirmités communes de notre nature, comme la faim, la soif, la fatigue, la mort. Cette immunité tenait à la nature même de ce corps, qui était exempt non seulement du péché, mais aussi de la peine du péché. Si Moïse et Élie purent jeûner pendant quarante jours, ce fut par un miracle de la puissance divine; dans le Christ, au contraire, une pareille abstinence ne nécessitait aucune dérogation aux lois de son humanité. *Epist.*, v, col. 43-44. *Aliter Petrus, aliter Christus super elementum liquidum ambulavit, quia Petrum impropria, Christum vero virtus propria sustentavit. Quam nimirum virtutem ex eo sibi contraxerat, quod naturam humanam Verbum sibi Deus assumpserat, conceptione quidem spiritali, in utero virginali. Epist.*, vi, col. 53. *Dixit Hilarius Christum non sicut nos necessario doluisse, sed dolores nostros ita, cum voluit, suscepisse, ut posset eas non solum divina, sed etiam humana tam animi quam corporis fortitudine penatiter non sensisse. Epist.*, vii, col. 62. Philippe

en appelle également à l'autorité d'un docteur contemporain, qui avait écrit : *Postquam in utero conceptus est, ita divinitas eum omni parte confirmavit, ut omne peccatum et poenam peccati ab eo naturaliter removerit. Ibid.*, col. 64. En un mot, le corps du Christ était semblable à celui d'Adam innocent et non à celui d'Adam coupable. vii, *Epist.*, col. 62; xxv, col. 178.

2^o Le corps du Christ avait cependant en lui la capacité de souffrir, et il a souffert en fait quand et dans la mesure où il l'a voulu et où il l'a jugé nécessaire pour notre salut. Les souffrances du Christ ont été tout à fait volontaires, non seulement au regard de sa volonté divine, mais aussi par rapport à sa volonté humaine. Il y a cette différence entre l'état du corps du Christ avant la résurrection et son état après, qu'avant il avait la capacité de souffrir et qu'après il a été radicalement impassible. *Epist.*, v, col. 43; vi, col. 54. *Infirmum quidem ejus corpus fuit, in eo quod pati potuit et dolere, quam infirmitatem resurrectionis gratia voluit abolere, sed firmum fuit, quia carens natura vitiosa vel vitio naturali, quam firmitatem ex conceptione traxerat spiritali. Propter illam infirmitatem, quæ tam potestate quam voluntate est assumpta et gloriosæ resurrectionis beneficio est consumpta, passibilis et mortalis fuisse veraciter prædicatur. Epist.*, v, col. 43. *Sicut potuit non pati cum nondum pateretur, sic posset non mori cum non moreretur, si vellet non solum divinitas, quæ in illo suaviter omnia disponebat, sed etiam ipse homo qui disponenti personaliter cohærebat. Epist.*, vii, col. 64. Philippe ne veut point entendre dire que c'est par miracle que le Christ a pu jeûner pendant quarante jours ou qu'il a marché sur les eaux. En ces circonstances, le Sauveur n'a fait qu'user du pouvoir qu'il avait naturellement de se soustraire aux infirmités qui pèsent sur nous malgré nous. *Epist.*, vi, col. 52-53. Mais dans la pensée de notre théologien, il n'y a pas eu non plus, semble-t-il, de miracle proprement dit, lorsque le Christ a voulu souffrir, car son corps avant la résurrection avait la capacité radicale de souffrir.

On voit en quoi la thèse de Philippe concorde avec celle des gaianites, en quoi elle en diffère. La différence est plus dans les mots que dans le fond. Julien déclarait que le corps du Christ ne perdait pas son impassibilité, même quand il souffrait; il voulait dire que ce corps ne souffrait que par une sorte de miracle, qui allait contre son impassibilité radicale et naturelle; mais il aurait sans doute admis la capacité de souffrir, au sens où Philippe l'entendait, puisqu'il reconnaissait qu'en fait le Christ avait souffert. Si le Christ a souffert, il a eu d'une manière ou de l'autre la capacité de souffrir.

À la thèse de Philippe, l'abbé Jean opposait la sienne, qu'il exprimait en ces termes : *Verus homo vere doluit, habens naturam ut, nisi manducaret, deficeret; mergeretur, si super undas ambularet, moreretur si crucifigeretur, nisi miraculo id non fieri vellet, quorum quædam in aliis quibusdam ipse quoque operatus est, ut in Elia, Moyse, Petro, Mauro... Sed hæc non naturæ ejus humanæ, sicut vos cum libro vestro dicitis, sed miraculo divino adscribenda sunt. Natura autem humana infirmis ante resurrectionem fuit quamvis divinitate fortem se aliquando in miraculis ostenderet. Epist.*, xxiv, col. 173-174. C'était, moins certaines précisions sur le caractère volontaire des souffrances du Christ, la doctrine traditionnelle. Celui que les deux adversaires prirent pour arbitre, l'abbé Hunald, mit toutes choses au point. Il concéda à Philippe que le Sauveur avait souffert très librement, que jamais la douleur ne s'était imposée à lui malgré lui et que, sous ce rapport, il y avait une différence entre lui et nous; mais il lui fit remarquer que par elle-même la conception virginale n'avait pas donné au corps du Christ cette force

spéciale qui le rendait impassible par nature. Jésus-Christ a voulu prendre l'état d'infirmité de l'homme déchu et non l'état d'intégrité de l'homme innocent, bien que son absolue impeccabilité et l'union hypostatique lui eussent donné droit aux privilèges de l'état primitif : *Quidquid habuit Filius Dei per naturam, hoc et filius hominis per gratiam... Quantum vero mæ videtur parvitati, munda hominis conceptio quem Deus assumpsit nihil ei contulit præter quam quod assumens voluit. Nostræ vero infirmitatis statum sine peccato suscipere suæ benignitati complacuit... Carnis ergo fortitudinem, quam ille prædicat, ex humanitatis natura non habuit. Epist., xxv, col. 177, 178.* Hunald ajoutait que Philippe manquait de logique, puisqu'il concédait, d'une part, que le corps du Christ avait eu la puissance de souffrir, et qu'il affirmait, d'autre part, que ce corps était impassible par nature : *Quomodo præter naturam et per miraculum doluit qui dolendi potentia carnali non caruit?* Cette manière de parler conduirait facilement à nier la réalité de la passion du Sauveur : *Amplius quoque : cum duæ in Christo naturæ sine confusione conjunctæ sint, quidquid Christus fecit vel passus est, secundum alterutram earum fecisse eum vel sustinuisse necesse est. Quod ergo ex neutra earum nec fecit nec passus est, illud omnino nec fecit nec passus est. Ex neutra vero naturarum doluit, nam si non humana, nullo minus igitur doluit ex divina. Restat ergo ut nec omnino doluerit, col. 180.* C'est à une conclusion semblable, on s'en souvient, que Sévère acculait Julien, que les Pères acculaient les gaianites. Hunald ajoute, il est vrai, que Philippe prend peut-être le mot de *natura* dans le sens de *nécessitas*. La controverse se réduirait alors à une pure logomachie : *Quod si naturam vellet necessitatem intelligere, sicut beatus Hilarius vim, naturam, necessitatem inculcat, non nisi ad nomen erat tota disputatio ista, et aut sibi ipse dissentiat necesse est, aut in nostram penitus concedat partem. Ibid.*

L'histoire montre que l'abbé Philippe ne fit point école. Les théologiens du xiii^e siècle ne s'écarterent pas de la doctrine traditionnelle : Le Christ s'est librement soumis avant sa résurrection aux infirmités de l'homme pécheur, hormis le péché. Sa chair a été passible comme la nôtre, malgré les droits qu'elle aurait eus d'être impassible et immortelle. Saint Bernard écrit, par exemple : *In quo magis commendare poterat benignitatem suam quam suscipiendo carnem meam? Meam, inquam, non carnem Adam, id est, non qualem ille habuit ante culpam. Quid tantopere declarat ejus misericordiam, quam quod ipsam suscepit miseriam? Serm., 1, de Epiphania Domini, 2, P. L., t. CLXXXIII, col. 143.* Hugues de Saint-Victor n'est pas moins explicite : *Poterat juste Salvator in carne sua, quam sine culpa assumpsit, poenam quoque mortalitatis et passibilitatis infirmitatem non assumpsisse; sed eam non solum supra id quod nos sumus mortales quia peccator non erat, sed supra id etiam quod primus homo ante peccatum fuit, quia probandus non erat, gloriam immortalitatis induisse. Sed quia caro peccatrix a poena peccati liberari non potuit, nisi caro ejus, quæ sine peccato erat, pateretur, infirmitatem passibilitatis et mortalitatis in carne assumpta, retinuit potestate, sustinuit voluntate, non passus est necessitate. De sacramentis, l. II, part. I, c. vii, P. L., t. CLXXVI, col. 389-390.* Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XV et XVI, P. L., t. cxcii, col. 1078, affirme, sans plus d'explication, que le Sauveur a pris celles de nos infirmités qui n'ont rien de déshonorant, comme la faim, la soif, la tristesse, la crainte, *cæterosque generales defectus, quorum nullus peccatum fuit, et il ajoute : hos autem defectus sicut ipsam carnem ac mortem non conditionis necessitate, hoc est, non ex vitiosa lege nascendi, quæ est necessitas nostræ conditionis, sed miserationis voluntate suscepit.*

Au siècle suivant, saint Thomas traite la question de la passibilité du corps du Christ avec une maîtrise qui ne laissera aux théologiens de l'avenir presque rien à ajouter. Il indique d'abord les raisons pour lesquelles le Sauveur a pris un corps soumis aux infirmités de la nature déchu. Ce sont avant tout des raisons d'ordre sotériologique : Jésus-Christ a voulu satisfaire pour le péché en supportant la peine due au péché. La faim, la soif, la douleur, la mort ont été comme la matière de sa satisfaction, qui a tiré sa valeur de la charité intérieure. Il a voulu aussi montrer la réalité de son incarnation : *cum enim natura humana non aliter nota esset hominibus nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisset sed phantasticam, ut manichæi posuerunt.* Il a voulu enfin nous donner l'exemple de la patience. *Sum. theol., III^a, q. xiv, a. 1.*

Le docteur angélique se demande ensuite si le Christ a pris la nécessité d'être soumis à ces infirmités. Cette manière de poser la question est fort suggestive et coupe court à bien des équivoques. La réponse est affirmative : le corps du Christ était constitué de telle façon qu'il était naturellement sujet à la douleur, à la mort et autres infirmités : *secundum hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum... Hæc autem necessitas causatur ex principis humanæ naturæ.* Cela n'empêche pas que les souffrances du Sauveur n'aient été pleinement volontaires et libres tant de la part de la volonté divine que de la part de la volonté humaine délibérée, car personne n'avait le pouvoir de faire souffrir l'Homme-Dieu contre son gré. Celui-ci a cependant éprouvé cette répugnance instinctive pour la souffrance qui naît spontanément dans la volonté de l'homme avant toute délibération : *secundum vero quod necessitas talis (scilicet coactionis) repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et etiam corporis nocumenta. Ibid., a. 2.* Dans la réponse ad 3^{me} du même article, saint Thomas fait remarquer que l'âme de Jésus-Christ, considérée en elle-même indépendamment du pouvoir que le Verbe pouvait lui communiquer, était incapable de soustraire son corps à la souffrance et à la violence extérieure : *nihil fuit potentius quam anima Christi absolute; nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.* La conséquence logique de cette doctrine est que le corps du Christ aurait été soumis comme le nôtre à la corruption du tombeau, s'il n'avait été préservé par la puissance divine : *corpus Christi quantum ad conditionem naturæ passibilis putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum. Sed virtus divina corpus Christi a putrefactione præservavit, sicut et resuscitavit a morte. Ibid., q. li, a. 3, ad 2^{me}.*

Cependant Jésus-Christ n'a pas contracté ces infirmités au sens propre du mot, parce qu'il n'a pas eu en lui la cause qui les produit chez nous, à savoir, le péché originel. Le verbe « contracter », en effet, implique un rapport de causalité : *in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Ibid., q. xiv, a. 2, 3.* On pourrait objecter que le corps de l'homme est, de sa nature, passible et mortel et que dès lors le Christ, par le fait même qu'il

s'incarnait, contractait cette passibilité et cette mortalité; mais l'objection tombe, quand on fait attention que la douleur et la mort sont chez l'homme la peine du péché, Dieu ayant accordé à Adam, avec la grâce surnaturelle, des dons préternaturels: *proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis iustitia. Ibid., ad 3^{um}.*

Jésus-Christ a-t-il pris toutes les infirmités corporelles? Non, répond saint Thomas; il ne s'est soumis qu'à celles des infirmités communes qui n'impliquent aucun déshonneur, c'est-à-dire à celles qui ne répugnent pas à la perfection de la science et de la grâce. Pourquoi, en effet, le Sauveur a-t-il pris nos infirmités sinon dans le but de satisfaire pour le péché? Or la valeur de la satisfaction est en proportion de la science et de la sainteté de celui qui l'offre. Le Christ a donc dû être exempt des infirmités et défauts qui sont un obstacle à la science et à la sainteté. Quant aux infirmités qui ne sont pas le lot commun de tous les hommes, mais ont pour cause soit une faute individuelle, soit des tares héréditaires, on ne peut les attribuer au Christ, dans la conduite duquel on n'a jamais surpris le moindre désordre et qui a été conçu virginalement du Saint-Esprit. *Ibid., a. 4.*

Contre la passibilité intrinsèque du corps du Sauveur une objection inconnue des Pères ou, du moins, non clairement formulée de leur temps, se présentait d'elle-même à l'esprit des théologiens du moyen âge. Comment concilier dans le Christ la coexistence de la douleur physique et des autres infirmités corporelles avec la vision béatifique dont son âme, d'après l'opinion commune, jouissait dès le premier instant de l'union? La gloire de l'âme n'a-t-elle pas une tendance naturelle à rejaillir sur le corps? Si Julien d'Halicarnasse avait vécu du temps de saint Thomas, n'aurait-il pas tiré avantage de cette doctrine pour appuyer sa théorie de l'incorruptibilité native du corps du Christ? Pourquoi, aurait-il dit, ne pas accorder au corps un privilège qui découle naturellement de la béatitude de l'âme, quitte à laisser au bon plaisir du Verbe ou même à la volonté humaine le soin d'en suspendre miraculeusement l'exercice, suivant les exigences de la mission rédemptrice? Saint Thomas et les autres théologiens scolastiques n'ont pas raisonné de la sorte. Tout en attribuant à l'âme du Sauveur la vision béatifique, ils ont maintenu la thèse de la passibilité naturelle de son corps. Ils ont seulement cherché à résoudre l'antinomie qui résulte de la coexistence dans le même sujet de la joie souveraine avec les douleurs les plus vives, et ont enseigné que par une disposition spéciale de la providence la gloire de l'âme n'a pas eu sa répercussion normale sur le corps, et cela d'une manière habituelle et permanente, jusqu'à la résurrection. *Ibid., a. 1, ad 2^{um}.*

Cette disposition de la providence, certains théologiens l'ont appelée un miracle. Scot, par exemple, écrit: *Si ad plenitudinem gloriæ animæ non sequebatur plenitudo gloriæ corporis, hoc fuit per miraculum subtrahens gloriam corporis. Reportata paris., l. III, dist. XVI, n. 3.* Mais il ne s'agit pas là, à proprement parler, d'un miracle, cette action divine constituant le corps du Sauveur dans un état permanent de passibilité.

Les théologiens postérieurs à saint Thomas n'ont guère fait que répéter sa doctrine en ajoutant quelques compléments, corollaires nécessaires de l'enseignement du maître. C'est ainsi qu'ils se sont demandé si Notre-Seigneur serait mort de vieillesse, dans le cas où il n'aurait pas subi une mort violente. Les théologiens de Salamanque, *De incarnatione*, disp. XXIV, dub. 1, n. 3, examinent la question assez longuement et la résolvent par l'affirmative: *Cum eisdem principiis, seu dispositionibus naturalibus, in quibus post peccatum primi hominis relicta fuit (humana natura), cum hæc non*

fuerit quantum ad hoc vel ligno vitæ vel alio remedio suffulta, sequitur quod naturalem moriendi necessitatem habuerit. Et quamvis ex optima temperie ac complexione, quam ex vi suæ conceptionis habuit, adjuncta etiam scientia eorum quæ possent nocumentum offerre, et summa sobrietate in alimentorum usu, potuerit vitam diu conservare, et multo magis vitare morbum: nihilominus hæc omnia minime in perpetuum potuerunt continere causas mortis naturalis proxime assignatas, cum earum influxus foret continuus, virtus autem naturalis finita; unde sicut post longam saltem vitæ periodum senesceret, sic tandem aliquando naturaliter moreretur. Saint Thomas avait, du reste, formulé cette conclusion dans son *Commentaire des Sentences*, l. III, dist. XVI, q. 1, a. 2: *Sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod necessitatem moriendi habuit, non solum ex causa finali, sed etiam necessitatem absolutam ut moreretur, etiamsi non occideretur, ut quidam dicunt.*

IV. CONCLUSION. — De l'enquête historique à laquelle nous nous sommes livré, il ressort que la thèse de Julien d'Halicarnasse et de Philippe de Harveng sur l'impassibilité naturelle du corps de Jésus-Christ avant la résurrection est contraire à l'enseignement moralement unanime des Pères et des théologiens. Une vue superficielle sur la controverse gaianite pourrait faire croire que l'orthodoxie n'y était nullement engagée et que la querelle confinait à la logomachie, du moment qu'on admettait de part et d'autre que le Christ avait réellement souffert. Mais quand on y regarde de près, on découvre une réelle opposition entre la doctrine gaianite et la doctrine traditionnelle de l'Église. Thomassin a très bien mis en relief cette opposition dans un passage de ses *Dogmata theologica, De incarnatione Verbi*, l. IV, c. xii: *Illis ergo nobisque hoc interjacet discriminis, quod cum passum esse Christum carne et esurisse et sitisse vere consentiamus, illi carne incorruptibili, sed ex dispensatione Verbi passum esse garriunt; nos autem carne passibili passum, sed ita ut penes ipsius animæ deitatisque potestatem esset, præstare ne quid pateretur. Illi impassibilitatem ex carne, passionem ex Verbi omnipotentia repetunt: nos passionem passibilitatemque in carne, non patiendi potestatem in Verbo et mente Verbum complexa collocamus. Illis et nobis vere passus est, et fuit in ejus potestate pati vel non pati; eo concordamus; sed hoc discordamus, quod illis passus est carne impassibili, nobis carne passibili; illis potuit non pati ob impassibilitatem carnis, nobis potuit non pati ob omnipotentiam Verbi; illis potuit pati ob omnipotentiam Verbi, nobis potuit pati ob passibilitatem carnis et conniventiam Verbi. Omnipotentiam igitur Verbi nos suspendimus, illi impendunt ut patiatur caro; naturam carnis impassibilem illi somniant, etsi passuræ; nos passibilem arguimus, quia passuræ.*

Affirmer, comme le faisaient Julien et ses disciples, que le corps de Jésus-Christ devint, par le fait de l'union hypostatique, naturellement incorruptible et impassible comme il le fut après la résurrection, et que ce ne fut que par une sorte de miracle qu'il souffrit en fait et qu'il mourut, nous paraît constituer sinon une hérésie formelle directement condamnée, du moins une doctrine proche de l'hérésie. Cette doctrine semble, en effet, inconciliable avec plusieurs affirmations scripturaires, telles que les suivantes: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati*, Rom., viii, 3; *Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato*, Heb., iv, 15; *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium...* *Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abraham*

apprehendit; unde debuit per omnia fratribus assimilari. Heb., II, 14 sq. Ces textes disent d'une manière suffisamment claire que Jésus-Christ a pris une chair naturellement passible, soumise aux mêmes infirmités que la nôtre, hormis la concupiscence, et qu'il nous est devenu consubstantiel, non seulement dans les grandes lignes, mais encore dans les moindres traits qui ne portent pas le stigmate du péché ou de ce qui y conduit par une pente naturelle, *debuit per omnia fratribus assimilari*. Julien prétendait au contraire que Jésus-Christ nous était consubstantiel seulement par l'essence, τῇ οὐσίᾳ, non par la passibilité, τῷ παθεῖν. Il y a là une restriction arbitraire qui ne cadre pas avec l'affirmation de l'apôtre. Nous avons vu que les Pères avaient rejeté cette restriction. L'un d'entre eux a même prononcé le mot d'hérésie en parlant de la doctrine de Julien et de ses disciples. Dans sa *Lettre synodique à Sergius*, qui fut lue et approuvée à la XI^e session du VI^e concile œcuménique, saint Sophron, patriarche de Jérusalem, écrit : 'Ιουλιανὸς ὁ Ἀλικαρνασσεύς, Φελισίσσιμος, Γαϊανὸς ὁ Ἀλεξανδρεὺς, ἀπ' ὧν ἡ τῶν Γαϊανιτῶν ἡγῶν Ἰουλιανιστῶν ἐπιγέγονεν αἵρεσις. P. G., t. LXXXVII, col. 3192. Et ce Père avait de la doctrine gaianite une connaissance très exacte, comme on le voit par un autre passage de sa *Synodique*, où il formule clairement la thèse orthodoxe sur la passibilité du corps de Jésus-Christ en faisant une allusion évidente à l'erreur julianiste : « Il a revêtu un corps passible, mortel et corruptible, soumis à nos infirmités naturelles et irrépréhensibles; et il l'a laissé agir et souffrir conformément à sa nature propre jusqu'à la résurrection d'entre les morts... Ces infirmités humaines étaient chez lui à la fois *volontaires et naturelles*. » *Ibid.*, col. 3173.

Le concile de Latran, tenu sous Martin I^{er} en 649, déclare dans son 4^e canon que Jésus-Christ a été passible dans sa chair, *passibilem carne*, et impassible dans sa divinité. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 257. Le IV^e concile de Latran (1215) enseigne encore plus explicitement dans sa définition contre les vadois la passibilité du corps du Christ : *Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis : quin etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus*. *Ibid.*, n. 429. Le concile distingue bien entre la capacité et le fait de souffrir : *passibilis, passus*. Nous trouvons la même doctrine dans le *Décret pour les jacobites* du concile de Florence : *immortalis et æternus ex natura divinitatis, passibilis et temporalis ex conditione assumptæ humanitatis*. *Ibid.*, n. 708. On ne voit pas comment on pourrait faire concorder la thèse gaianite avec ces déclarations.

Thomassin, dont nous avons rapporté tout à l'heure un passage où s'accuse nettement l'opposition entre la doctrine orthodoxe et la doctrine julianiste, essaie cependant de montrer qu'on pourrait ramener la controverse à une logomachie : *Num errare periculatur*, dit-il, *qui carni ipsi Christi ut deificatæ jus quoddam ingens assignat et velut naturam nihil patiendi, nihil dolendi? Nonne carnis de Spiritu Sancto conceptæ, ab omni peccato puræ, tota Verbi deitate perfusæ, natura seu naturalis prærogativa est ut a dolore et patiendi quavis necessitate vacet? Cum ergo caro Christi spiritualiter, non carnaliter formata sit, cum tota sanctitate potita et quasi concreta sit, cum Verbo fœta sit, prout hæc ejus conditio expenditur, nulla ei patiendi necessitas imminet, quinimo naturalis inerat immunitas... Inerat ergo carni Christi radix intima impassibilitatis, sanctitas nimirum et deitas, quanquam compressa et veluti recepta in interiores latebras et deitate et sanctitate nativæ caro permetteretur passibilitati. Itaque utrique dicendi modo locus est, nec alter alterum perimit. Num dici potest, ut vulgo dicitur, et passibilem*

naturaliter fuisse carnem Christi et miraculo præstitum ne quandoque pateretur; ac rursus dici potest ut dixit Philippus Abbas, et impassibilem naturaliter esse carnem Christi, et miraculo effectum tamen esse ut pateretur? Sola hic verborum compugnantia est, quæ nefas est ut graves inter se theologos committat. Ubi enim caro Christi naturaliter impassibilis dicitur, non caro mera spectatur, sed caro substantiva et sanctitate et deitate Verbi concreta, cui ut in tantam protectæ sublimitatem naturalis hæc et legitima adhæret prærogativa, nihil ut doleat vel patiat; atque ideo cui vel dolere vel pati non accidat citra id miraculum, quo prærogativa hæc et Verbi Dei impassibilitatis in suam carnem naturale effluviū cohibeatur. Ubi autem caro Christi naturaliter passibilis dicitur, vel caro mera, vel caro adglutinati sibi Verbi prærogativis nonnullis fraudata attenditur, cui ita nudæ et naturæ est pati, et miraculo obtingit non pati. De incarnatione Verbi, l. IV, c. XIII.

Nous n'hésitons pas à déclarer que ces explications de l'illustre oratorien manquent de clarté et de précision et sont grosses d'équivoques. S'il veut dire que la chair du Christ, par le fait de la conception virginale et de l'union hypostatique, avait un droit incontestable au privilège de l'impassibilité, personne ne protestera. S'il veut dire encore que l'âme de Jésus-Christ jouissant de la vision béatifique portait en elle la vertu de glorifier son corps et de le rendre impassible, vertu qui par une disposition de la providence était arrêtée dans son exercice d'une manière habituelle, les théologiens seront de son avis. Mais s'il entend affirmer que la chair du Christ possédait en elle une sorte de qualité intime, don du Verbe, qui la rendait naturellement et normalement impassible et la faisait par là même différer de la nôtre, de telle sorte qu'elle ne pouvait souffrir que par une sorte de miracle et de dérogation aux lois intimes de sa nature, c'est là du julianisme le plus pur; c'est inacceptable au regard de l'orthodoxie, et si ce n'est pas une hérésie au sens strict du mot, cela s'en rapproche très fort. Sans doute il faut reconnaître que, tout comme la plupart des hérésies orientales, le julianisme est quelque chose de très subtil, mais on arrive quand même à fixer le point précis où l'erreur se cache. Affirmer que le corps du Sauveur était impassible par nature avant comme après la résurrection, c'est tenir un langage que ne tolère pas l'orthodoxie, même si l'on ajoute que ce corps souffrit en fait par miracle.

La plupart des sources citées à l'article précédent sont à consulter pour l'exposé doctrinal. Il faut y joindre les ouvrages et travaux suivants : Sévère d'Antioche, *Liber ad Julianum Halicarnassensem*, dans Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. x, p. 169-201; Léonce de Byzance, *Contra Nestorium et Eutychen*, II, P. G., t. LXXXVI, col. 1317-1353; Jean de Beith-Aphonia, *Vie de Sévère*, dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. II, p. 251-252; Jean de Jérusalem (entre 574 et 577), *Lettre au catholicos Abas d'Albanie*, 11, dans l'*Oriens christianus*, nouv. série, t. II (1912), p. 71-72; S. Anastase d'Antioche, *De passione et impassibili*, P. G., t. LXXXIX, col. 1347-1356; Théodore de Raithou, *De incarnatione*, P. G., t. XCI, col. 1497-1500; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, III, c. XX, XXVIII, P. G., t. XCIV, col. 1081-1084, 1097-1100; Théodore Abou cara, *Opuscul.*, IV, P. G., t. XCVII, col. 1517-1521; S. Fulgence, *Epist.*, XVIII, ad Reginum comitem, P. L., t. LXXV, col. 494 sq.; Photius, *Bibliotheca*, 142, P. G., t. CIII, col. 453-457; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, c. IX, P. G., t. IX, col. 292; S. Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, I, X, 23, P. L., t. X, col. 361 sq.; Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *Tübing. Theolog. Quartalschrift*, 1905, p. 424 sq.; Philippe de Harveng, *Epistole*, P. L., t. CCIII, col. 34-66, 170-180; S. Bernard, *De Epiphania Domini sermo*, I, P. L., t. CLXXXIII, col. 143; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, II, part. I, c. VII, P. L., t. CLXXVI, col. 389-390; P. Lombard, *Sent.*, I, III, dist. XV, XVI, P. L., t. CXCII, col. 1078; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. XIV, XV, a. 4, 5; In IV *Sent.*

1. III, dist. XV, q. 1; dist. XXII, q. II; *Cont. gentes*, l. IV, c. LV; *Opusc.*, II, c. CCCXXVI, CCCXXVIII; Petau, *De incarnatione*, l. X, c. III, IV; Thomassin, *De incarnatione Verbi*, l. IV, c. XII, XIII; G. Krüger, art. *Julian von Halicarnass*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, t. IX, p. 606-609; J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, p. 100-105; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1912, t. III, p. 115-117.

M. JUGIE.

GAITTE Jacques, théologien, chanoine de Luçon. Reçu docteur en théologie de la faculté de Paris le 20 septembre 1668, il publia un ouvrage : *De usura et fœnore*, in-4°, Paris, 1678, qu'il défendit contre les attaques dont il fut l'objet par un autre traité : *De usuraria trium contractuum pravitate*, in-4°, Paris, 1688.

Journal des savants, 31 janvier 1689; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, t. II, col. 2712; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. V B, p. 17; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 618.

B. HEURTEBIZE.

GALANO Clément, célèbre missionnaire et théologien de la congrégation des théatins, né à Sorrente, prononça ses vœux religieux à Naples, dans l'église des Saints-Apôtres, le 25 février 1628. L'annaliste des théatins, le Père Silos, atteste qu'il se distingua parmi ses confrères par ses vertus et son attachement aux études sérieuses. Élevé au sacerdoce, il fut envoyé par ses supérieurs aux missions de la Géorgie. Au nombre de ses compagnons de route était le Père François Maggio, l'auteur de la première grammaire géorgienne. Après une longue et rude traversée, il arriva à Alep (1636) et de là se rendit à Gouri. Le préfet de la mission, le Père Avitabile l'engagea à étudier l'arménien. Il resta quelques années en Géorgie, mais le mauvais état de sa santé l'obligea à quitter sa mission et à se rendre à Constantinople, où il aborda au mois d'avril 1641. L'ambassadeur de France lui fit un très bon accueil et le recommanda aux capucins, qui le logèrent dans leur couvent. Sa connaissance approfondie de l'arménien lui ouvrit un vaste champ d'apostolat. Plusieurs Arméniens se convertirent. Il ouvrit une école et composa une logique et une grammaire arméniennes qui lui attirèrent un grand nombre d'élèves. Cyriaque, patriarche arménien, désira faire sa connaissance, et frappé par sa doctrine et son zèle, lui proposa de s'unir avec son peuple à l'Église catholique. La mort l'empêcha de réaliser ce projet.

Khatchadour, successeur de Cyriaque, avait été le disciple et l'ami du Père Galano. L'œuvre de l'union aurait été sans doute poussée avec ardeur par le nouveau patriarche, si le Père Galano, dénoncé au gouvernement turc par un indigne prélat arménien, n'avait pas été jeté en prison. Il fut même condamné à mort. Mais grâce à la protection de l'ambassadeur de France et à des sommes considérables d'argent, il réussit à s'évader et à se cacher à Constantinople. Mais puisqu'il était continuellement en danger d'être découvert, ses supérieurs le rappelèrent à Rome. Il amena avec lui plusieurs de ses disciples, grecs et arméniens, qui avaient embrassé le catholicisme, et les présenta à Urbain VIII (1644).

Ses supérieurs lui confièrent alors la direction des novices, qui habitaient au couvent de Saint-Sylvestre in Monte. Il y avait, dans ce couvent, un jeune religieux français, le frère Marie-Louis Pidon de Saint-Olon. Le Père Galano lui apprit l'arménien. En 1663, le Saint-Siège chargea le Père Galano de se rendre en Pologne et d'y traiter l'union des arméniens dispersés dans ce royaume avec l'Église romaine. Il emmena avec lui le Père Pidon. Il était à Léopol en 1664 et travailla deux ans à remplir sa mission. Mais la mort le surprit le 14 mai 1666, avant qu'il pût achever

son œuvre. Celle-ci fut continuée et terminée avec succès par le Père Pidon.

Le Père Galano était un orientaliste doublé d'un théologien. Il a publié : 1° *Grammaticæ et logicæ institutiones linguæ literalis armenicæ Armenis traditæ*, Rome, 1645; 2° *Conciliationis Ecclesiæ armenæ cum romana ex ipsis armenorum patrum et doctorum testimoniis, in duas partes, historicalem et controversialem divisæ, pars prima*, Rome, 1650. Cette première partie a été réimprimée sous ce titre : *Clementis Galani surrentini clerici regularis theologi et Sanctæ Sedis apostolicæ ad Armenos missionarii, Historia armenia ecclesiastica et politica, nunc primum in Germania excusa et ad exemplar romanum diligenter expressa*, Cologne, 1686. La II^e partie de l'ouvrage, comprend 2 vol., parus à Rome, en 1658 et en 1661. Les 3 vol. sont écrits en arménien et en latin. Le 1^{er} contient une histoire religieuse de l'Arménie suivant l'ordre chronologique des patriarches : *Series patriarcharum Armeniæ auctoris annotationibus illustrata*, p. 4-119, 185-241, 346-451. A ce qu'il rapporte dans la préface, le Père Galano transcrit et traduit un manuscrit, copié en 1366 in *Schythiæ Chersoneso in ecclesia sancti Michaelis archangeli Theodosiæ civitatis* (Caffa). Il y a intercalé plusieurs études et documents importants; citons surtout : *De Colchide et Iberis*, p. 120-185. Un chapitre de cette relation contient la liste des erreurs des Géorgiens touchant les dogmes de foi, les sacrements et les préceptes de l'Église, p. 130-134. Elle renferme plusieurs lettres d'Urbain VIII, le récit des travaux et des souffrances des missionnaires théatins, et une notice détaillée du séjour du Père Galano à Constantinople et de ses péripéties. Nous y trouvons aussi le texte latin et arménien de la dispute de Théorianos, philosophe byzantin, avec Nersès, catholico des Arméniens sous le règne de l'empereur Manuel Commène, p. 242-323; les actes des conciles de Tarse (1177), p. 324-345; de Sis (1307), p. 455-471; d'Adana (1316), p. 472-507, et un récit intéressant des travaux des missionnaires dominicains en Orient pour la conversion des Arméniens : *De progressibus fratrum predicatorum in reducendis ad catholicam fidem Armenis*, p. 508-531. Le II^e et le III^e vol. traitent des erreurs dogmatiques des Arméniens. L'auteur déclare que cette réfutation porte sur ces points de doctrine où les Arméniens contredisent véritablement les croyances dogmatiques de l'Église catholique. Mais puisque les grecs et les latins ont bien souvent attribué aux Arméniens des erreurs fantastiques, il se croit obligé parfois de défendre leur orthodoxie et de montrer leur accord avec la saine doctrine. Avant d'aborder les controverses sur les points divergents entre Arméniens et latins, le Père Galano dresse la liste détaillée des Pères, écrivains et docteurs arméniens, dont il utilise les écrits et les témoignages, soit pour réfuter les erreurs arméniennes, soit pour appuyer les vrais dogmes de l'Église. Le II^e vol., *Tractatus de Christo Deo et homine*, est entièrement consacré à la défense des définitions dogmatiques du concile de Chalcédoine touchant la double nature divine et humaine de Jésus-Christ, p. 1-438. A signaler dans ce traité une dissertation sur la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, p. 351-381. Le III^e vol. contient d'abord un traité *De statu animæ rationalis*, p. 1-224, où l'auteur examine les questions relatives à l'origine et à la création des âmes, à leur état après la mort, au jugement dernier, au purgatoire, à l'éternité des peines de l'enfer. Suit un traité *De militantis Ecclesiæ capite ac nova lege*, p. 214-771. L'auteur y traite à fond la question de la primauté, de l'abrogation de l'ancienne loi par la loi nouvelle, et de la théologie sacramentaire chez les Arméniens. Il y déploie une grande érudition, une connaissance

approfondie des théologiens catholiques et arméniens, et mérite bien les louanges que lui décernait le procureur général des théatins, le Père Charles de Palma, dans une lettre du 17 octobre 1645 : *Armenorum omnem doctrinam, scripturas, sententias, errores errorumque causas excussit; libros, codicesque innumeros evoluit; integra commentariorum volumina devoraverit; quæ probarent, quæque rejicerent œcumenica concilia, sacrosque canones, quæ tandem errorum esset a romana Ecclesia discrepantia investigavit; cunctaque, quipæ, qui erat omni scientiarum genere excultus, mature digessit, falsa repulit, vera illustravit, difficulta explanavit, conciliavit dissonantia, Ferro, t. 1, p. 422; 3^e Epistola pro libris suis armeno-latinis apologetica ad Thomam Serslaem, clericorum regularium consultorem, Munich, 1664. L'auteur y repousse les accusations de plagiat, portées contre lui par un certain Paul Piromalli, dans deux brochures publiées à Vienne en 1656 sous ces titres : *Apologia de duplici natura Christi contra Simonem Armenum, et Œconomia Salvatoris nostri ad regem Persarum*. D'après Piromalli, le Père Galano aurait pillé les leçons manuscrites de controverse arméno-latines, qu'il faisait circuler parmi ses élèves.*

Lamberti, *Sacra istoria dei Colchi*, Naples, 1656, p. 370-377; Ferro, *Istoria delle missioni dei chierici regolari teatini*, Rome, 1704, t. 1, p. 289-312, 418-431, 436-453, 491; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari dell'i teatini*, Rome, 1780, t. 1, p. 375-383; Tamarati, *L'Eglise géorgienne*, Rome, 1910, p. 527.

A. PALMIERI.

GALATES (ÉPÎTRE AUX). — I. Authenticité.

II. Destinataires. III. Date et lieu de la composition. IV. Occasion et but. V. Analyse et doctrine.

I. AUTHENTICITÉ. — Aucune raison sérieuse ne permet de douter de l'authenticité de l'Épître aux Galates. Les témoignages nombreux d'une tradition antique, l'examen interne de l'Épître, la situation historique qu'elle suppose en garantissent l'attribution à saint Paul, et les fragiles attaques du dernier siècle n'ont plus qu'un intérêt de curiosité. On signale déjà des rapprochements entre l'Épître aux Corinthiens de Clément Romain, XLIX, 6; LVI, 1, et la lettre aux Galates, I, 4; VI, 1. Les allusions d'Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, XVI, 1, et *Gal.*, V, 21; *Ad Polyc.*, I, et *Gal.*, VI, 2; *Ad Rom.*, VII, et *Gal.*, V, 24; *Ad Philad.*, et *Gal.*, I, 1, du pseudo-Barnabé, XIII, et *Gal.*, III, de l'Épître à Diognète, IV, 5, et *Gal.*, IV, 10; VIII, 10, 11, et *Gal.*, IV, 4, 5, sans révéler un emprunt certain à l'Épître aux Galates, sont déjà beaucoup plus vraisemblablement des citations de cette lettre. En plusieurs endroits, l'Épître de Polycarpe aux Philippins reproduit textuellement des expressions assez caractéristiques de l'Épître aux Galates : III, 3, *ἡμεῖς ἐστὶν μήτηρ πάντων ἡμῶν*, et *Gal.*, IV, 26; V, 1, *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*, et *Gal.*, VI, 7; VI, 3, *ζηλωταὶ περὶ τὸ καλόν*, et *Gal.*, IV, 18; IX, 2, *οὐπ' εἰς κενὸν ἔδραμον*, et *Gal.*, II, 2. Saint Justin, dans son Dialogue, 95, cite deux passages du Deutéronome sur la malédiction prononcée par la loi contre ses transgresseurs et contre celui qui est pendu au bois, XXVII, 26; XXI, 23, de la même façon que l'Épître aux Galates, III, 10, 13, en s'écartant à la fois du texte hébreu et de la version des Septante, et dans sa I^{re} Apologie, LIII, 6, il fait du texte d'Isaïe, LIV, 1, la même application que l'Épître aux Galates, IV, 27. Saint Irénée, *Cont. hæc.*, III, 7, 2; 16, 3; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 15; Tertullien, *Adv. Marcionem*, V, 1, attribuent formellement l'Épître aux Galates à saint Paul. Le fragment de Muratori (*ad Galatas quinta*) la compte parmi les écrits canoniques sans hésitation; les valentiniens et les ophites l'utilisent, Celse lui emprunte la seule sentence de Paul qu'il cite, *Gal.*, VI, 14; Marcion l'appelle *princi-*

palis adversus judaismum epistola, dans Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 3, et la place la première dans son *Apostolicon*, tout en lui faisant subir des remaniements systématiques.

Si l'on excepte l'attaque isolée de Bruno Bauer, *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850, il faut attendre jusqu'au dernier quart du XIX^e siècle, pour rencontrer des critiques qui, par réaction contre l'école de Tubingue, rejettent complètement ou partiellement l'authenticité de l'Épître aux Galates. Ce furent, en Hollande, Pierson, *De Bergrede*, 1878; Loman, *Quæstiones paulinæ*, dans *Theol. Tijdschrift*, 1882; Pierson et Naber, *Verisimilia*, 1886; Van Manen, *Bezwaren tegen de echtheid van Paulus brief aan de Galatiërs*, dans *Theol. Tijdschrift*, 1886; en Suisse, R. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, 1888; en Allemagne, Völter, *Die Komposition der paulin. Haupt-Briefe*, I, 1890, et Friedrich, *Die Unechtheit des Galaterbriefes*, 1891.

L'opposition de ces hypercritiques de l'école hollandaise peut se ramener aux points suivants : 1^o Les difficultés qu'on éprouve à situer historiquement l'Épître aux Galates dans la vie de saint Paul invitent à ne pas y voir un écrit authentique de l'apôtre, mais une fiction du I^{er} siècle. 2^o Les nombreuses contradictions qui ressortent d'une comparaison attentive des Actes des apôtres et de l'Épître aux Galates confirment cette présomption. 3^o Rapprochée de l'Épître aux Romains, la lettre aux Galates en apparaît comme le décalque abrégé. 4^o L'Épître aux Galates est d'ailleurs tributaire d'écrits du Nouveau Testament et d'apocryphes postérieurs à saint Paul, tels que le IV^e livre d'Esdras et l'Assomption de Moïse. La faiblesse de ces objections saute aux yeux de quiconque a lu attentivement l'Épître aux Galates et beaucoup d'auteurs ne s'arrêtent plus à les réfuter. Nous nous contenterons des remarques suivantes : Sans les Actes des apôtres, la chronologie de la vie de saint Paul serait bien sommaire; nous ne pourrions situer ni dater aucune de ses Épîtres : serions-nous donc autorisés alors à les rejeter en bloc ? Les obscurités qui entourent encore les origines de l'Épître aux Galates proviennent précisément de la difficulté de concilier cet écrit avec les Actes des apôtres, en leurs nombreux points de contact. D'autre part, ces difficultés, qu'il ne faut d'ailleurs pas exagérer et qui ne sont nullement des contradictions, naissent spontanément entre deux documents d'allures et de points de vue aussi différents que les Actes, œuvre d'histoire calme et méthodique, et l'apologie vive et passionnée de Paul aux Galates.

L'Épître aux Galates présente les mêmes raisonnements, les mêmes citations, les mêmes formules théologiques que l'Épître aux Romains. Elle n'en est cependant pas le résumé : le lien logique qui réunit les différentes parties, la vivacité du style, l'intensité de l'émotion qui la traverse, nous forcent plutôt à y voir le premier jet, l'ébauche spontanée des doctrines que l'Épître aux Romains, plus calme, plus régulière, développera ensuite avec précision et ampleur. On pourrait répéter, à propos de l'Épître aux Galates, les paroles de saint Paul : *De cætero nemo mihi molestus sit...*, elle porte, en effet, au front, les stigmates de son authenticité. « Indépendamment de la puissance spirituelle qui éclate d'un bout à l'autre de cette lettre et dont n'approche aucun écrivain du I^{er} siècle, les détails personnels inimitables sur les circonstances de la jeunesse de l'apôtre, le tableau de l'amour que lui avaient témoigné les Galates lors de sa première visite, l'expression de ses émotions actuelles de douleur, de sollicitude ou d'indignation, tout cela ne nous permet pas de révoquer en doute un seul instant la pureté de l'origine de cet écrit et de ne y voir qu'une

composition artificielle. F. Godet, *Introduction au Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1893, t. 1, p. 278.

II. DESTINATAIRES. — 1^o *La Galatie*. — Les Galates (Γαλάται, de Κέλται ou Κέλται, d'après Pausanias, 1, 3, 5), quittant le midi de la Gaule, firent invasion en Italie, en Pannonie et en Illyrie, vers le commencement du IV^e siècle avant Jésus-Christ. De là, ils se livrèrent au pillage en Macédoine et en Grèce. Vers 279, avant Jésus-Christ, sous la conduite de Leonnor et de Luthar, une vingtaine de mille hommes arrivent jusqu'à Byzance, avec le secours de Nicomède, roi de Bithynie, qui voulait s'en servir dans la guerre contre son frère. Après la victoire remportée par Nicomède, ces hordes celtiques continuent leurs incursions dans l'Hellespont, l'Éolie, l'Ionie et le centre de l'Asie Mineure, jusqu'au jour (229) où, vaincus par Attale I^{er}, roi de Pergame, ils sont contraints de se fixer dans le territoire compris entre la Pisidie et la Lycaonie au sud, la Cappadoce et le Pont à l'est, la Paphlagonie et la Bithynie au nord, la Phrygie à l'ouest. Tite-Live, xxxviii, 16; Strabon, iv et xii. Ce territoire, comprenant une grande partie de la Phrygie, quelques régions de la Cappadoce et du Pont, porta le nom de Galatie. Pour avoir porté secours à Antiochus le Grand dans sa guerre contre les Romains, les Galates virent leur territoire envahi et annexé à la république par Manlius Vulso, en 189 avant Jésus-Christ. Ils continuèrent cependant quelque temps à être régis par leurs propres lois; leur chef Dejotare reçut de Pompée le titre de roi, et son successeur, Amyntas, favori d'Antoine et d'Auguste, vit son royaume de Galatie s'accroître de la Pisidie, de la Cilicie Trachée, avec plusieurs villes pamphyliennes, la Lycaonie et l'Isaurie jusqu'à Derbé inclusivement, le sud-est et l'est de la Phrygie avec les villes d'Antioche et d'Apollonie (Appien, Dion Cassius, Strabon). Depuis l'an 36, le roi Amyntas était appelé couramment « roi de Galatie ». A sa mort, l'an 25 avant Jésus-Christ, le royaume ainsi agrandi devint la province qui porta, dans la nomenclature officielle, le nom de Galatie, avec Ancyre pour capitale. Cette province dépendait de l'empereur et était gouvernée par un légat propréteur, de rang prétorien.

La formation de la province romaine de Galatie, en créant une terminologie nouvelle, n'a évidemment pas fait disparaître du coup les anciennes acceptions géographiques. Les noms des provinces englobées dans la nouvelle circonscription romaine continuèrent à subsister. C'est ainsi que des inscriptions persistent à énumérer, à côté de la Galatie, ses provinces annexes, preuve que les vieux noms se maintenaient encore. Il ne s'ensuit pas cependant que, même dans ces inscriptions, la Galatie désigne le pays proprement dit des Galates, et non toute la province romaine de Galatie : les anciens noms ont pu être ajoutés par manière d'apposition, pour décrire d'une façon pompeuse la grandeur du territoire. Zahn, *Einleitung*, t. 1, p. 130-131. De leur côté, Ptolémée, Plin, Tacite, Denys d'Halicarnasse comprennent, dans le mot Galatie, les provinces du sud. Eutropius et Syncelle les imitent. Saint Pierre aussi, I Pet., 1, 1, semble bien parler des provinces romaines d'Asie Mineure, et entendre la Galatie dans un sens politique et non ethnique.

2^o *La prédication de l'Évangile en Galatie*. — Nous n'avons d'autre source pour cette histoire que les Actes des apôtres. Pendant leur première mission, Paul et Barnabé évangélisent beaucoup de régions appartenant à la province romaine de Galatie, mais ne pénètrent pas dans le territoire des Galates proprement dits. De Perge en Pamphylie, ils se rendent à Antioche, Iconium, Lystres et Derbé. Antioche et Iconium étaient des centres où Romains, Grecs et Juifs affluaient. Lystres et Derbé étaient deux petites

villes perdues dans une région pauvre et sauvage; les Juifs devaient y être peu nombreux. Au retour de ce premier voyage, les deux prédicateurs reviennent les mêmes localités et reviennent à Antioche de Syrie, pour se rendre de là au concile de Jérusalem. Act., xiii, xiv.

Au cours du second voyage, Act., xv, 40-xviii, 22, Paul et Silas visitent les Églises fondées lors de la première mission, *tradedant eis custodire dogmata, quæ erant decreta ab apostolis et senioribus, qui erant Jerosolymis*, xvi, 4. Par la Syrie et la Cilicie, ils arrivent à Derbé et à Lystres, s'adjoignent Timothée et, ayant été empêchés par l'Esprit-Saint de prêcher dans la province d'Asie, ils traversent la Phrygie et la région galatique. Ne pouvant aller en Bithynie, ils parcourent la Mysie et atteignent Troas. Pendant le troisième voyage, Paul traverse de même la région galatique et la Phrygie, en confirmant les disciples. Saint Luc parle donc à deux reprises de la région galatique, xvi, 6, διήλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, et xviii, 23, διερχόμενος καθέξῃς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν. Tout le monde admet qu'il s'agit de part et d'autre de la même région, mais est-ce la Galatie proprement dite, ou la région phrygio-galatique, qui forme la partie sud de la province romaine de Galatie? Si cette dernière hypothèse était la vraie, il serait vraisemblable que Paul n'a pas évangélisé la Galatie strictement dite, et la question des destinataires de l'Épître aux Galates serait tranchée. Mais nous considérons comme plus probable l'hypothèse d'une prédication chez les Galates du nord, pour les raisons suivantes : 1. L'examen du troisième Évangile et des Actes prouve que saint Luc, tout en connaissant la nomenclature romaine et en s'en servant parfois, maintient cependant de préférence, dans ses indications géographiques, les anciennes divisions provinciales, Lycaonie, Pisidie, Pamphylie, etc. Act., iv, 6, 23. L'expression « région galatique » aura donc vraisemblablement une signification ethnique et non politique. Si l'historien avait voulu désigner la province romaine, il l'aurait vraisemblablement appelée « la Galatie » et encore aurait-il dû laisser entendre qu'il adoptait le point de vue romain, comme il le fait en parlant de l'Achaïe. Act., xviii, 12, 27; xix, 21. — 2. Le pays traversé est appelé, xvi, 6, « la Phrygie et région galatique ». On ne peut considérer Φρυγίαν comme un adjectif et traduire : la région phrygio-galatique, le texte de xviii, 23, s'y oppose où on lit : la région galatique et Phrygie. Les deux expressions doivent désigner globalement le même territoire, bien que les parties qui le constituent soient énumérées dans un ordre différent. Or, ceux qui traduisent xvi, 6, par région phrygio-galatique sont forcés de lui donner un autre sens qu'à xviii, 23. Dans xvi, 6, la région phrygio-galatique désignerait cette partie de la Phrygie qui appartenait à la province romaine de Galatie, tandis que dans xviii, 23, la région galatique représenterait le sud de la province romaine de Galatie, et la Phrygie, la partie de la Phrygie relevant de la province d'Asie. Il faut donc considérer Φρυγίαν comme un nom propre et traduire : la Phrygie et la région galatique. La Phrygie désignera le pays occupé par les Phrygiens, et la région galatique, les contrées habitées par les Galates, et cette signification peut se maintenir dans xvi, 6, aussi bien que dans xviii, 23. — 3. Et qu'on ne dise pas que dans l'hypothèse où les Actes parleraient de la Galatie proprement dite, l'itinéraire suivi par saint Paul dans ses deux derniers voyages serait incompréhensible. Il nous paraît au contraire très naturel. Dans la seconde mission, Paul et Silas, traversant la Syrie et la Cilicie, arrivent à Derbé et à Lystres. Poursuivant la visite des Églises fondées au cours du premier voyage, ils auraient voulu prêcher

ensuite la parole de Dieu dans la province d'Asie. Défense leur en étant faite par l'Esprit-Saint, ils parcoururent du sud au nord la Phrygie et la Galatie et se trouvèrent aux confins de la Mysie. L'Esprit de Jésus ne leur permet pas d'aller en Bithynie et ils se rendent à Troas en traversant la Mysie. Dans la troisième mission, Paul, parti d'Antioche de Syrie, se rend à Éphèse par la région galatique et la Phrygie. Ce n'est sans doute pas le chemin le plus court pour se rendre à Éphèse; mais les Actes nous disent précisément qu'en traversant ces régions *ex ordine*, Paul voulait confirmer dans la foi les disciples recrutés en Galatie et en Phrygie lors du second voyage. Au contraire, l'hypothèse d'après laquelle les Actes ne raconteraient que l'évangélisation du sud de la province romaine de Galatie, présente de graves inconvénients pour l'intelligence du deuxième voyage. On fait dire à l'auteur des Actes que Paul et Silas ont parcouru la région phrygio-galatique avant d'avoir reçu la défense de prêcher en Asie. Or le texte semble bien indiquer que c'est cette défense même qui a déterminé les prédicateurs à se diriger du côté de la Phrygie et de la Galatie : *Διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ* (le participe aoriste indique ordinairement une action faite avant celle du verbe principal). De plus, on est forcé d'admettre que les missionnaires ont cependant traversé l'Asie, bien qu'il leur fût interdit d'y prêcher, pour se rendre en Mysie. Or, il est certainement plus conforme au texte de dire, qu'en cette occasion, Paul et Silas ne pénétrèrent même pas en Asie. Nous tenons, par conséquent, que les Actes des apôtres racontent la prédication de l'Évangile non seulement dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie, mais aussi dans la Galatie proprement dite. La question des destinataires de l'Épître aux Galates reste ouverte, après l'examen des Actes; peut-on la résoudre par les indications que nous fournit l'Épître elle-même ?

3^o *Les lecteurs de l'Épître aux Galates.* — Cette question ne fut guère agitée avant le xix^e siècle. Les Pères et les interprètes anciens pensaient tout naturellement aux Galates proprement dits. Plusieurs des villes évangélisées par saint Paul au cours de sa première mission furent peu de temps après détachées de la province dont elles relevaient d'abord, pour être favorisées du titre de colonies romaines. Ignorant sans doute qu'elles eussent jamais appartenu à la province de Galatie, les commentateurs ne pouvaient chercher dans ces villes les destinataires de l'Épître aux Galates. En 1825, Mynster, guidé par certaines indications de Schmidt, soutint que les lecteurs de l'Épître se trouvaient non seulement dans la Galatie proprement dite, mais aussi dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie. Ce serait exclusivement dans cette région qu'il faudrait les situer d'après Perrot, Renan, Le Camus, Cornely, Weber, Belser, Hausrath, Weizsäcker, O. Pfeleiderer, O. Holtzmann, Zahn, Ramsay, Sanday, Round, etc. L'ancienne hypothèse de la Galatie du nord a encore cependant des partisans nombreux, Wieseler, Grimm, Holsten, Sieffert, Jülicher, H. Holtzmann, Hilgenfeld, Schürer, Godet, Lightfoot, Chase, Schäfer, Steinmann, etc.; elle paraît même regagner aujourd'hui le terrain perdu pendant les dernières années du xix^e siècle. Prat, Bludau, Chapman, Knabenbauer s'y sont ralliés. La théorie mixte proposée par Mynster et autrefois défendue par Zahn (il l'a abandonnée depuis dans son Introduction et dans son commentaire), d'après laquelle Paul écrirait à la fois aux Galates du nord et aux Galates du sud, ne peut guère se soutenir : ces Églises ont été fondées à des époques différentes et dans des circonstances très diverses, tandis que la lettre aux Galates

visait manifestement des fidèles convertis en même temps et se trouvant tous dans la même situation. Il ne reste donc que deux explications en présence. Pour ne pas nous étendre trop longuement sur ces questions littéraires, importantes sans doute, mais non indispensables à l'intelligence générale de l'Épître nous nous contenterons d'indiquer sommairement les arguments apportés de part et d'autre.

1. *En faveur de la Galatie du nord.* — a) Les tenants de cette contrée font remarquer que Paul ne s'est pas fait une loi de négliger les anciennes dénominations géographiques pour adopter les nouvelles dénominations politiques (Gal., I, 21, et I Cor., xvi, 15, le prouvent). L'emploi de ces dernières n'autorise d'ailleurs aucune conclusion touchant la Galatie. Les provinces de Cilicie et de Macédoine correspondaient essentiellement aux anciennes circonscriptions; l'usage de désigner toute la Palestine par la Judée, l'Asie Mineure occidentale par l'Asie, toute la Grèce par l'Achaïe, était introduit depuis longtemps. Il n'en est pas de même pour l'emploi du mot Galatie au sens large : cette nouvelle acception était encore rare du temps de saint Paul et ne se rencontrait pas dans le langage courant. Il est invraisemblable que l'apôtre ait appelé Galates les chrétiens de Pisidie et de Lycaonie. C'eût été un manque total de goût et d'habileté de s'écrier en s'adressant aux fidèles d'Antioche ou d'Iconium : *O vos insensati Galatæ!*

Ces considérations ont assurément leur valeur. Il est certain que, si Paul s'est réellement adressé aux Galates du nord, il n'a pas pu leur donner d'autre appellation que celle de Galates, et si d'autres éléments ne venaient compliquer le problème des destinataires de cette Épître, personne ne penserait aux Galates du sud. Mais il est certain aussi que, si saint Paul voulait écrire aux chrétiens de Phrygie, de Pisidie et de Lycaonie, il pouvait les comprendre sous le nom collectif de Galates. Depuis quatre-vingts ans, ces contrées avaient été incorporées à la Galatie, sous le règne d'Amyntas d'abord, sous l'administration romaine ensuite; l'usage du mot Galatie au sens large devait donc être assez répandu pour que saint Paul, qui ailleurs emploie les termes de la division administrative, ait pu s'y conformer.

b) On fait remarquer encore que l'hypothèse de la Galatie du sud ne s'accommode pas aux circonstances historiques dans lesquelles s'est faite l'évangélisation des Églises visées par l'Épître aux Galates. Saint Paul y prêcha une première fois le Christ à cause d'une infirmité de la chair, δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός, Gal., iv, 13. Or, la prédication aux Églises méridionales, racontée aux c. xiii et xiv des Actes, se fit de propos délibéré, et non à cause d'une maladie quelconque, tandis que l'évangélisation de la Galatie proprement dite que Paul s'était proposé d'abord de traverser pour aller en Bithynie, a pu très bien être motivée par la maladie à laquelle l'apôtre fait encore allusion, II Cor., xii, 7. Mais comment prouvera-t-on l'intention première de Paul de traverser seulement la Galatie sans y prêcher ? Les Actes, xvi, 6, 7, n'insinuent nullement que Paul, contrarié dans ses desseins, ait été forcé par la maladie de s'arrêter en Galatie plus longtemps qu'il ne le pensait. Comment prouvera-t-on que δι' ἀσθένειαν doit nécessairement se traduire par « à cause d'une infirmité » et non, à la suite de Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Théophylacte, par « pendant une infirmité » ? Si l'expression est susceptible de ce sens, elle peut très bien faire allusion à l'état de santé de l'apôtre après les mauvais traitements subis à Antioche, Act., xiii, 50, à Iconium, xiv, 6, à Lystres, xiv, 19. Ce serait encore à ces persécutions que se reporterait saint Paul en écrivant aux Galates, vi, 17 : *stigmata Domini Jesu in corpore meo porto.*

c) D'autres arguments, allégués par Lightfoot, Wendt, Holsten, en faveur de la Galatie du nord nous paraissent beaucoup moins probants. Ils sont empruntés à la description des défauts qui devaient être prédominants chez les lecteurs et qui seraient particuliers à la race celtique, au silence de Paul touchant l'évangélisation de la Galatie inférieure, dans la description qu'il nous fait de sa vie, Gal., I, silence qui serait étonnant si la lettre était adressée aux fidèles de ces régions, à la relation inutile des événements du concile de Jérusalem, que ferait saint Paul à des fidèles déjà instruits de ces événements au cours de la seconde mission, Gal., II, etc.

2. *En faveur de la Galatie du sud.* — De leur côté, les partisans de la Galatie du sud font valoir les considérations suivantes : a) Les circonstances dans lesquelles l'Évangile a été prêché aux lecteurs de l'Épître concordent assez bien avec celles du récit des Actes touchant l'évangélisation de la Galatie méridionale. Saint Paul a dû séjourner assez longtemps au milieu de ses lecteurs et cela à deux reprises, Gal., IV, 13; il a dû leur prêcher l'Évangile en compagnie de Barnabé, qu'ils sont supposés très bien connaître, Gal., II, 2, 9, 13; la première fois que Paul vint parmi eux, il fut reçu comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus. Gal., IV, 14-15; cf. Act., XIV, 11. — b) La situation des lecteurs que l'Épître révèle, s'explique aussi beaucoup mieux s'il faut les chercher dans la Galatie du sud. Ces lecteurs sont en grande majorité des gentils convertis, III, 2 sq.; IV, 8; V, 2; il devait cependant se trouver des Juifs parmi eux, III, 28. L'Ancien Testament devait leur être familier, à en juger par les nombreuses citations que Paul fait de la Bible et les raisonnements qu'il en tire. La culture gréco-romaine les avait marqués de son empreinte, comme l'indiquent les comparaisons empruntées au rôle du pédagogue, III, 25, du tuteur et de l'administrateur, IV, 2. Des judaïsants étrangers, venus probablement de Jérusalem jetaient le trouble dans ces Églises florissantes. En un mot, l'Épître aux Galates suppose chez ses lecteurs l'influence d'un contact fréquent et prolongé avec les Juifs. Or, si nous savons qu'il existait des colonies juives importantes et de nombreux prosélytes, Act., XIII, 43-44, à Antioche la Pisidienne et à Iconium, nous sommes beaucoup moins renseignés touchant les juiveries de la Galatie proprement dite. M. Toussaint affirme « qu'une nombreuse et riche colonie juive s'était établie de bonne heure en Galatie. Ancyre, la capitale, se trouvait sur la grande artère qui conduit de Byzance en Orient, en Syrie, en Perse, en Arménie. Les Juifs s'étaient empressés de se fixer dans un pays si favorable à leurs entreprises commerciales. » *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 105. Ce furent probablement les colonies juives établies en Phrygie sous les Séleucides, qui, peu à peu, émigrèrent vers les villes septentrionales de la Galatie. D'après M. Jacquier, « on ne voit pas qu'il y ait eu des Juifs dans la Galatie du nord, à l'exception peut-être de quelques-uns à Ancyre, et encore pour cette ville Ramsay le nie. » *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I, p. 180. Pour Deissmann qui étend la diaspora juive et le monde de Paul aussi loin que les plantations d'oliviers, *Paulus*, p. 26, l'existence d'une colonie juive à Ancyre n'est pas douteuse; il se prononce d'ailleurs aussi pour la Galatie du nord. *Op. cit.*, p. 148. — c) S'il existait dans la Galatie du nord des Églises florissantes, on n'en trouve aucune mention expresse avant 192. Cependant, dans *The Expository Times*, t. XXI, p. 64. Ramsay déduit, d'une inscription trouvée à Barata en Lycaonie et mentionnant le martyre de Gaianus à Ancyre, l'existence de chrétiens en Galatie du nord du temps d'Hadrien et de Domitien. Cf. Steinmann, *Nord-Galatien*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 274 sq. Dans un document où il est

question de l'Église d'Ancyre, Eusèbe, *H. E.*, v, 16, en butte aux attaques des judaïsants, honorée d'une lettre importante de Paul, il reste malgré tout étonnant que les Actes en mentionnent à peine la fondation. Il est étonnant aussi que les agitateurs hiérosolymitains ne se soient pas arrêtés d'abord dans les belles communautés de la Galatie méridionale et qu'ils soient allés porter leurs ravages dans ces contrées éloignées de la Galatie du nord.

Ce sont là les principaux arguments en faveur de la Galatie du sud. Il en est d'autres basés sur l'hypothèse de la rédaction de l'Épître aux Galates avant le concile de Jérusalem, mais ils reposent sur un fondement trop instable pour que nous croyions devoir les critiquer.

Tout compte fait, la théorie qui place les destinataires de l'Épître aux Galates dans la partie méridionale de la province romaine de Galatie nous paraît encore mériter les préférences.

III. DATE ET LIEU DE LA COMPOSITION. — Les controverses relatives à la destination de l'Épître aux Galates ne pouvaient manquer d'avoir leur répercussion sur le problème de l'époque de sa composition. La solution de cette seconde question pâtit de toutes les incertitudes qui entourent la première. Aussi bien, l'Épître aux Galates a-t-elle été proménée tout le long de l'activité missionnaire de saint Paul, depuis avant le concile de Jérusalem, jusque pendant la captivité romaine.

Si l'Épître est adressée aux Galates du nord, comme elle suppose, de la part de saint Paul, une double visite aux lecteurs, qui n'a pu se faire que pendant la seconde et la troisième mission, Act., XVI, 6; XVIII, 23, elle ne saurait avoir été écrite qu'au cours du troisième voyage apostolique, soit durant le séjour de l'apôtre à Éphèse (Holtzmann, Jülicher), soit à son arrivée en Macédoine, après son départ d'Éphèse, Act., XX, 1, 2 (Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 221-222), soit pendant son séjour de trois mois à Corinthe, Act., XX, 3 (Lightfoot). La lettre aux Galates appartiendrait ainsi au même groupe que les Épîtres aux Corinthiens et aux Romains et elle se placerait assez naturellement dans les années 55-58. On serait même tenté, dans ce cas, de la situer après la II^e aux Corinthiens, et l'on rendrait facilement compte alors des rencontres fréquentes et caractéristiques qu'on ne peut méconnaître entre les Épîtres aux Galates et aux Romains : « L'esprit de Paul s'agit manifestement dans le même cercle de pensées : ce sont mêmes raisonnements, mêmes citations, mêmes formules théologiques. » Prat, *op. cit.*, p. 222.

À la rigueur, les tenants de la Galatie du sud pourraient se rallier à cette conclusion. D'ordinaire, cependant, ils se prononcent pour une date moins tardive. a) Le commencement de défection des Galates a dû suivre d'assez près la dernière visite de Paul : « J'admire, dit celui-ci, que si vite vous vous laissiez détourner de celui qui vous a appelés en la grâce du Christ, pour passer à un autre Évangile. » Gal., I, 6. Mais l'adverbe *ταχέως* pourrait se rapporter au caractère subit de leur défection et non au court intervalle de temps qui la sépare du second séjour de l'apôtre. — b) L'Épître aux Galates paraît se rapporter à un stade de la controverse judaïsante, antérieur à celui que laissent supposer les Épîtres aux Corinthiens et aux Romains. Il semble qu'à Corinthe les judaïsants aient renoncé à imposer la circoncision aux païens convertis; ils s'avouaient vaincus sur ce point et tournaient plutôt leurs attaques contre la personne de Paul. À l'époque de l'Épître aux Romains, la polémique s'apaise; ce n'est plus un écrit de circonstance, mais une exposition large et tranquille de l'économie chrétienne du salut, d'un point de vue plus général

que celui de l'Épître aux Galates. En conséquence, le plus grand nombre de ces critiques place la composition de l'Épître aux Galates à la fin de la seconde mission, à Corinthe, pendant les années 53-54, soit avant les Épîtres aux Thessaloniciens (Zahn), tout au début de l'activité littéraire de saint Paul, soit de préférence après ces Épîtres (Cornely), où l'on ne rencontre pas la moindre allusion aux controverses judaïsantes, ni le moindre avertissement destiné à mettre en garde les fidèles de Thessalonique contre les menées probables d'adversaires qui auraient déjà ravagé la Galatie.

Les opinions examinées jusqu'ici ont au moins ceci de commun, qu'elles reportent la rédaction de l'Épître aux Galates après le concile de Jérusalem. Quelques exégètes, surtout des catholiques (Weber, Belser, Le Camus, de Boysson), non contents d'en faire avec Zahn le premier écrit de saint Paul, ont voulu placer l'Épître aux Galates avant le concile de Jérusalem, à Antioche, au retour du premier voyage de saint Paul, en 48 ou 49. Ils avaient été précédés dans cette voie par Calvin, *Commentaire sur Gal.*, II, 1-5, édit. Tholuck, p. 546. Cette théorie, malgré les efforts de son principal protagoniste, le Dr Weber, recruté somme toute peu d'adhésions. Elle ne peut se soutenir qu'à la condition de distinguer le voyage à Jérusalem raconté par saint Paul, Gal., II, 1-10, du voyage à l'occasion du concile dont traitent les Actes au c. xv. Or, l'opinion traditionnelle, identifiant les deux voyages, est si solidement appuyée qu'elle parvient encore à rallier la grande majorité des critiques pris indifféremment dans tous les camps, et cela, sans qu'on puisse les soupçonner, comme le fait Weber, *Die Frage der Identität von Gal., 2, 1-10 und Apg., 15*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1912, t. x, p. 155-167, de faire dépendre leur avis d'une thèse quelconque, radicale ou apologetique, *a priori* et sans se laisser influencer par elle.

Nous croyons que saint Paul écrivit l'Épître aux Galates de Corinthe, à la fin de la seconde mission, peu après les deux lettres à l'Église de Thessalonique.

IV. OCCASION ET BUT. — Les Galates devaient principalement leur conversion à saint Paul, I, 8, 9; IV, 11, 14, 19, qui leur avait prêché l'Évangile à deux reprises, IV, 13. Cette double prédication a dû se faire au cours de deux voyages différents; on ne peut l'entendre, avec Weber, d'une double visite faite à l'aller et au retour d'un même voyage. La première fois, les Galates avaient reçu l'apôtre avec enthousiasme, malgré l'infirmité qui le frappait, et qui aurait pu les éloigner de lui, IV, 13-15. Les revoyant après quelques années d'intervalle, il les avait confirmés dans la foi et mis en garde contre les prédicateurs d'un Évangile différent du sien. Act., XVI, 5; Gal., I, 9. Les communautés, composées en grande partie de gentils et d'une minorité de Juifs, étaient florissantes : Paul leur décerne ce bel éloge : *currebatis bene*, V, 7.

Cette brillante situation ne dura pas longtemps; peu de temps sans doute après avoir quitté la Galatie, Paul constatait avec tristesse que ses craintes de voir des agitateurs étrangers venir jeter le trouble dans ces chères Églises, n'étaient que trop fondées. Les Galates sont sur le point de faire défection et d'adhérer à un autre Évangile, I, 6. L'apôtre craint d'avoir travaillé en vain parmi eux, IV, 11 : ils veulent finir par la chair, après avoir commencé par l'Esprit, III, 3; ils vont s'assujettir de nouveau aux éléments du monde, IV, 9; déjà, ils observent les jours et les mois, les saisons et les années, IV, 10. Ils veulent enfin vivre sous le joug de la loi. La situation est grave, mais non irrémédiablement compromise. Les Galates ne paraissent pas encore avoir accepté la circoncision, V, 2; Paul a encore confiance en eux, V, 10. D'ailleurs, la prédication du

nouvel Évangile n'a pas été accueillie avec la même faveur par tous les chrétiens, elle a suscité au sein des communautés de profondes divisions, des altercations dures et vives, V, 15, 26. Et quand ces désolantes nouvelles arrivent à saint Paul, il est bien loin d'eux. En ces moments critiques, il voudrait être sur place, mais il doit se contenter de leur écrire, IV, 20. Comment a-t-il été mis au courant de la situation ? Non pas sans doute par une lettre des Églises de Galatie; il n'y est fait aucune allusion dans l'Épître; non plus par des délégués officiels des communautés qui n'auraient pas voulu faire le dernier pas sans en avertir saint Paul, mais probablement par des chrétiens restés fidèles à l'apôtre, qui se rendaient compte des périls de la foi dans ces régions. Quoi qu'il en soit, Paul est parfaitement informé et il ne doute pas un seul instant de la vérité des renseignements reçus.

Quelles furent les causes de ce brusque changement ? Des étrangers, que Paul distingue constamment des lecteurs, I, 7; III, 1; IV, 17; V, 7, 10, 12; VI, 12, qu'il appelle dédaigneusement τινές, I, 7, des perturbateurs, des orgueilleux, des jaloux, des calomniateurs, I, 7; V, 10, 12; VI, 13; IV, 17; I, 10; V, 11, étaient venus jeter le trouble dans la foi et la défiance vis-à-vis de saint Paul. C'étaient des juifs descendants charnels d'Abraham, qui persécutaient les chrétiens comme autrefois Ismaël avait persécuté Isaac, IV, 29. Ils étaient cependant chrétiens eux-mêmes, sinon leur jalousie et leur hostilité contre les gentils convertis sans passer par le judaïsme se comprendraient à peine. Saint Paul les condamnait dans une même réprobation avec ces judaïsants exaltés qui, à Jérusalem et à Antioche, s'étaient opposés aux apôtres. Eux aussi devaient venir de Jérusalem, comme les émissaires dont parlent les Actes, XV, 1 sq.; Gal., II, 4, 12. C'était de ces faux frères qui poursuivaient partout saint Paul « pour espionner la liberté que nous avons grâce au Christ Jésus et nous remettre en esclavage. » Gal., II, 4. Ils en appelaient à la foi de l'Église-mère et au témoignage des grands apôtres de Jérusalem, principalement de Pierre et de Jacques.

A l'aide de l'Épître aux Galates, nous pouvons essayer de reconstituer l'Évangile de ces pseudo-docteurs judéo-chrétiens. Ils croyaient en la messianité de Jésus et attendaient son retour qui amènerait de la part de Dieu les temps de rafraîchissement et de restauration prédits par les prophètes. Act., III, 20, 21. C'est alors que se réaliseraient complètement les promesses faites à Abraham, Gal., III, 16, que s'ouvrirait l'ère des bénédictions, III, 8, 9, 14, qu'on entrerait en possession de l'héritage, III, 18, 29; IV, 7, 30, que le royaume de Dieu s'établirait, V, 21, que la vie éternelle commencerait, VI, 8. Les pécheurs et les impies n'ont point de part aux biens messianiques, ceux-là seuls y ont accès qui sont justes devant Dieu. Être juste, c'est se trouver dans sa situation normale vis-à-vis de Dieu, c'est être l'ami de Dieu, comme Abraham à qui ce beau titre fut décerné. Jac., II, 23. La justice, chez les juifs et chez saint Paul, est souvent mise en rapport avec la vie, avec l'héritage; on pourrait dire que c'est une notion messianique. Gal., III, 11, 12. Il en est de même de la justification. En elle-même, la justification, c'est l'action de rendre juste ou de devenir juste; être justifié, c'est être rendu juste, Gal., II, 16, 17; mais, de fait, il est souvent question d'être justifié devant Dieu, δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ, Gal., III, 11, ce qui implique, de la part de Dieu, la reconnaissance de la justice; et parfois même, l'acte divin de la justification, pris formellement comme tel, ne contient plus que cette notion de déclaration ou de reconnaissance de la justice. Rom., II, 13. C'est alors une sentence divine, constatant l'état de justice et donnant accès au royaume messianique que l'Ancien et le Nouveau Testament

représentent inauguré par un grand jugement. Chez les juifs, qui croyaient pouvoir réaliser eux-mêmes la justice requise, ce sens de l'expression « justification devant Dieu » devait être fréquent. « Le plus souvent, au moins dans l'Ancien Testament, la part de Dieu dans la justification du pécheur est exprimée par la grâce et la miséricorde, et quand le juste, innocent ou repentant, est amené au tribunal du souverain juge, la justification n'est qu'une sentence favorable ou une ordonnance de non-lieu. » Prat, *op. cit.*, t. I, p. 231. « Nous admettons sans balancer, dit encore le même auteur, t. II, p. 351, que la justification de l'homme éveille d'ordinaire, dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau, l'idée d'un jugement divin, qu'on peut du moins l'y découvrir sans faire violence aux textes, que dans un petit nombre de cas la justification est purement déclarative. » Que la justice soit souvent mise en connexion avec le royaume messianique, et la justification avec le jugement divin qui doit discerner les membres du royaume, le phénomène n'a pas de quoi nous surprendre. La connexion existe en réalité, c'est bien en vue de la vie éternelle que nous sommes justifiés, et si les juifs et les premiers chrétiens faisaient ces rapprochements plus fréquemment que nous et en termes plus explicites, c'est sans doute qu'ils étaient plus que nous frappés par la perspective du grand avènement du Messie.

Jusqu'ici saint Paul était d'accord avec ses adversaires juifs ou judaïsants. Il ne polémiquait jamais contre eux au sujet du royaume messianique ou de la justice requise pour y atteindre; les divergences n'apparaissent que lorsqu'il s'agit de déterminer les moyens par lesquels l'homme pourra réaliser cette justice. Comment l'homme sera-t-il justifié devant Dieu, comment arrivera-t-il à cet état de justice que Dieu reconnaît comme un titre à l'héritage messianique? En un mot, quelle est l'économie de la justification et du salut? Pour le juif, la chose n'est pas douteuse, c'est l'économie légale; pour saint Paul, elle est non moins claire, c'est l'économie chrétienne; pour les convertis judaïsants, c'est une économie mixte, légale et chrétienne en même temps, et il n'est pas aisé de préciser le rôle respectif des deux éléments, de la loi ancienne et de la loi nouvelle.

Et d'abord, ces judéo-chrétiens de Galatie exigeaient des gentils la circoncision et les œuvres de la loi, et rien dans l'Épître ne permet de supposer qu'ils les aient réclamées seulement en vue d'une perfection plus grande à acquérir, d'une participation plus abondante aux prérogatives et aux bénédictions d'Israël, et non comme condition indispensable de justice et de salut. Ils faisaient ressortir, sans doute, que la loi avait été donnée par Dieu à Abraham et à sa postérité en signe éternel d'alliance, que le Messie était le Messie des juifs et que les nations n'auraient part à son règne qu'en s'incorporant d'abord à Israël comme l'avaient prédit les prophètes, Act., III, 25, 26, que Jésus lui-même avait été circoncis et qu'il avait enseigné que pas un iota de la loi ne devait disparaître. Matth., V, 18. Telle était certainement la tactique des adversaires de Paul avant la réunion de Jérusalem. Act., XV, 2, 5. Dirait-on qu'elle est incompréhensible après le décret du concile et la charte de liberté accordée aux gentils? Elle est injustifiable à coup sûr, mais saint Paul dépeint ses ennemis de Galatie sous de si sombres couleurs, comme des gens sans aveu et des calomnieux impudents. Auront-ils accepté les décisions de Jérusalem, ne les auront-ils pas attribuées aux intrigues des uns et à la bonne foi surprise des autres, n'auront-ils pas allégué la conduite subséquente des grands apôtres de l'Église-mère? Le concile de Jérusalem n'a pas dû nécessairement, pensons-nous, provoquer

un changement d'attitude chez ces faux frères et ces judaïsants fanatiques.

Et, d'autre part, ils se disaient chrétiens et croyaient en la messianité de Jésus. Quelle signification attachaient-ils à la première mission du Christ? C'est trop peu, semble-t-il, de dire avec Estius, *In proœmio ad epist. ad Gal.*, que leur foi au Christ n'avait aucune valeur pour la justification : *Pseudo-apostoli Christum quidem ut doctorem et præconem veritatis respiciebant, redemptorem vero auctoremque justitiæ non agnoscebant, et ceremoniis peccatorum veniam, a Christo doctrinæ veritatem et exempla perfectæ justitiæ querenda docebant; quasi nihil aliud esset Christi evangelium, quam hominis ad pietatem institutio non item impii justificatio*. Car ces judaïstes croyaient en la messianité de Jésus malgré sa mort; ils devaient donc dire avec saint Pierre, Act., II, 23; III, 18, que cette mort avait été voulue par Dieu et rentrait dans le plan divin, qu'elle avait sa place, par conséquent, dans l'œuvre du salut. Peut-être lui reconnaissaient-ils une valeur analogue, mais supérieure, à celle des expiations de l'Ancien Testament, pour couvrir les transgressions de la loi. Grâce au Christ, la justification par la loi leur serait devenue plus accessible, mais celle-ci garderait sa valeur éternelle, il n'y aurait pas d'économie nouvelle établie. Pour répandre plus facilement l'erreur, les judaïsants n'auraient pas, du premier jour, exposé toutes leurs exigences. C'est ainsi qu'ils ne paraissent pas avoir enseigné que le circoncis est astreint à l'observation de toute la loi, V, 3. Ils n'auraient pas manqué non plus de faire à l'enseignement de Paul le reproche qu'on lui fit encore souvent dans la suite : décréter l'abrogation de la loi, c'est ouvrir toute large la porte au libertinage et à tous les vices. Et surtout, par leurs insinuations perfides contre la personne et la mission de l'apôtre, ils auront voulu semer la défiance et le doute dans le cœur de ses chers Galates.

L'Épître aux Galates est la réponse de Paul à toutes ces attaques. La réfutation des arguments des judaïsants est devenue, grâce à la dialectique de l'apôtre, l'exposition lumineuse et triomphante de ses propres idées... Vues larges et lumineuses, dialectique serrée, ironie mordante, tout ce que la logique a de plus fort, l'indignation de plus véhément, l'affection de plus ardent et de plus tendre se trouve réuni, fondu, coulé d'une seule jet, en une œuvre d'une irrésistible puissance. Le style n'est pas moins original que le fond même des idées. » Sabatier, *L'apôtre Paul*, p. 135, 149. Cette Épître, pour autant qu'on peut le déduire de I Cor., XVI, 1, et de I Pet., I, 1, aurait obtenu de bons résultats.

V. ANALYSE ET CONTENU. — Dans l'Épître aux Galates, nous rencontrons la division ordinaire des lettres de saint Paul : la suscription, I, 1-5, le corps de l'écrit, I, 6-vi, 10, la conclusion, vi, 11-18.

1° *Suscription*. — La suscription a ceci de remarquable, qu'elle ne renferme aucun mot d'éloge à l'adresse des destinataires, aucune action de grâces pour leurs progrès dans la foi. Par contre, elle fait déjà ressortir les deux idées fondamentales de l'Épître : la *légitimité de l'apostolat de Paul*, la *vérité de son Évangile du salut par la mort du Christ*. Le véritable apôtre doit réunir ces deux conditions : avoir vu le Christ et avoir reçu immédiatement de lui sa mission. Act., I, 21-24. Or saint Paul vérifie ces conditions. La seule différence entre lui et les Douze, c'est que ceux-ci ont suivi le Christ pendant sa vie mortelle, tandis que Paul doit son appel au Christ ressuscité, mais cette différence n'implique aucune cause d'infériorité. Paul peut dire, comme les autres apôtres, qu'il a reçu l'apostolat de Dieu et non des hommes (ὡς ἀπ' ἀνθρώπων, la préposition ἀπό indique l'origine, la source de la vocation à l'apostolat), et qu'il l'a reçu

immédiatement de Dieu et de Jésus-Christ, sans intermédiaire humain (οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, διὰ indique le mode de transmission, le canal de la vocation). Paul est un apôtre au sens strict, l'égal des Douze, il n'est pas un disciple d'apôtre, 1, 1.

Jésus-Christ s'est livré lui-même pour nos péchés afin de nous arracher au siècle présent mauvais, 1, 4. Paul veut déjà montrer par là que la mort du Christ est la source unique de notre salut. Le siècle présent, ἐνεστώσ αἰών, est opposé au siècle futur et prend fin à la parousie. Il est appelé mauvais non seulement à cause des tristesses, des misères, des angoisses dont il est rempli, IV Esd., iv, 2, 27; vii, 12, 47, tandis que le siècle futur est plein d'allégresse et de sécurité, *ibid*, vi, 20; vii, 13, mais aussi à cause du péché qui y règne et de la domination de Satan qui s'y exerce. Tous les hommes, par suite de leurs péchés, étaient soumis à ce siècle mauvais, et destinés à périr avec lui. Le Christ en mourant expia leurs fautes pour les soustraire à la ruine et leur faire goûter les joies du siècle futur. Mais saint Paul considère-t-il cette délivrance, but de la mort du Christ, uniquement dans sa phase finale, inaugurée par la parousie ? N'envisage-t-il pas aussi les temps messianiques dans leur préparation présente, et le salut dans sa phase actuelle, très réelle, bien qu'encore imparfaite ? Ce sont là des conceptions familières à saint Paul et il est possible qu'il les ait en vue ici. Quoi qu'il en soit, que la libération soit présente ou future, la mort du Christ ne l'opère pour chacun de nous que par l'intermédiaire de la foi.

2° *Corps de l'Épître.* — On distingue souvent trois parties dans l'Épître aux Galates, une section apologétique, une section dogmatique et une partie morale. Cornely, *Introductio*, t. iii, p. 424 sq. Il nous paraît plus conforme à la structure de l'écrit de le considérer tout entier comme une apologie de l'Évangile de Paul. A l'encontre des accusations des judaïsants, l'apôtre établit successivement la vérité de cet Évangile, dans ses *antécédents historiques*, dans sa *nature intime*, dans ses *conséquences pratiques*.

1. *Vérité historique de l'Évangile de Paul*, 1, 6-ii, 21. — a) *Son origine*, 1, 6-24. — L'apôtre s'étonne d'abord du rapide changement qui s'opère parmi les Galates (ταχέως μετατίθεσθε) : ils sont sur le point de se rallier à un Évangile différent de celui qui leur a été prêché (εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον). En lançant l'anathème contre quiconque voudrait changer l'Évangile du Christ, Paul montre suffisamment qu'il ne cherche pas à plaire aux hommes, ni à accommoder sa prédication aux désirs des hommes. C'est qu'en effet son Évangile n'est humain, ni dans son origine première, ni dans sa source immédiate, mais il est divin de toutes manières, puisqu'il le tient par révélation de Jésus-Christ, 1, 6-12.

Paul entend sans doute ici, par son Évangile, la forme spéciale que prenait le message du salut en passant du judaïsme à la gentilité, le tour qui caractérise sa prédication dans les milieux païens. Il rapporte donc à la révélation immédiate de Jésus-Christ avant tout les points particuliers de sa prédication qui l'ont fait accuser par les judaïsants de prêcher un Évangile différent de celui des Douze. La révélation dont il est fait mention ici ne comprend pas uniquement l'apparition sur la route de Damas ; elle est plus générale que cet appel à la conversion et à l'apostolat commémoré au verset 16 ; on pourrait y rattacher aussi l'apparition de Jésus pendant une extase, trois ans plus tard, dans le temple de Jérusalem, Act., xxii, 18, et la célèbre vision à laquelle Paul fait allusion dans II Cor., xii, 1 sq., et qui paraît devoir se placer avant la première grande mission apostolique (quatorze ans avant la II^e aux Corinthiens, donc vers 43-44). Mais même si la pensée de Paul se reporte exclu-

sivement à l'événement du chemin de Damas, on n'est pas autorisé à opposer à son affirmation le rôle qu'Ananias aurait joué dans sa conversion, d'après le récit de Luc, Act., ix, 10-19, et le discours de Paul au peuple. Act., xxii, 12-16. Quel fut en réalité le rôle d'Ananias ? Plusieurs exégètes, se basant surtout sur la parole du Christ à Paul : « Lève-toi, entre dans la ville ; là on t'indiquera ce que tu dois faire, » Act., ix, 6, et sur la communication d'Ananias : « Le Dieu de nos pères t'a destiné à connaître sa volonté et à voir le Juste, et à entendre les paroles de sa bouche, parce que tu lui seras un témoin, auprès de tous les hommes, des choses que tu as vues et entendues, » Act., xxii, 14, 15, estiment qu'Ananias fut réellement pour cette fois le canal des communications célestes. Prat, *op. cit.*, t. i, p. 50. Mais si l'on tient compte qu'Ananias est informé divinement de la conversion miraculeuse, qu'il a reçu du Christ l'ordre à transmettre, qu'il n'est qu'un organe, une voix répétant le message sans l'altérer ni l'interpréter, la révélation subsiste, c'est vraiment le Christ qui a parlé à Paul, qui l'a instruit, puisque c'est lui qui est apparu en vision au saint personnage de Damas. Cependant, d'autres critiques se refusent à voir dans Ananias le révélateur du dessein de Dieu vis-à-vis de saint Paul : a. Paul affirme au début de la lettre aux Galates qu'il a reçu son Évangile par révélation de Jésus-Christ : les relations furent donc directes, le contact immédiat et la conscience d'Ananias ne peut venir se poser entre celle de Paul et le Christ ; b. il est d'ailleurs invraisemblable que le dialogue sur la route de Damas se soit réduit à deux questions croisées de deux réponses ; c. en réalité, Ananias, miraculeusement averti de la transformation de Paul et de sa mission grandiose, est venu vers lui avec l'ordre de le guérir, de le baptiser et de le présenter à la communauté chrétienne. Ce fut là tout son rôle. Cf. Rose, *Actes des apôtres*, p. 78-89.

Saint Paul a affirmé que son Évangile vient de Dieu, il va prouver, par le récit de sa vie, qu'il n'a pu le tenir d'un homme, qu'il n'a pu être instruit par les apôtres. En effet, Paul, persécuteur farouche, pharisien fanatique, fut un jour éclairé subitement par le Fils de Dieu et reçut mission de le prêcher aux gentils. Au lieu d'aller à Jérusalem s'instruire auprès de ses devanciers, il se retira en Arabie. C'en est qu'après trois ans qu'il visita Pierre, auprès de qui il ne resta que quinze jours, et qu'il vit Jacques. Il vécut ensuite sans rapport avec les chrétiens de Judée qui n'apprirent que par ouï-dire sa conversion et son apostolat, 1, 13-24.

La conversion de saint Paul, en dehors de Gal., 1, 15, 16, est encore racontée trois fois dans les Actes, ix ; xxii, 4-16 ; xxvi, 9-18 ; il y est fait allusion, I Cor., xv, 8 ; Phil., iii, 4-10. Dans l'Épître aux Galates, elle est exprimée de la façon suivante : il a plu à Dieu de révéler son Fils en moi, c'est-à-dire de me faire connaître Jésus comme Fils de Dieu. Cette révélation aura en même temps déterminé l'orientation de son apostolat. Il est remarquable de voir comment saint Paul exclut toute causalité humaine de l'œuvre de sa conversion : elle s'est faite au moment marqué par le bon plaisir de Dieu (ὅτε εὐδόκησεν), qui l'a mis à part dès le sein de sa mère et l'a appelé par un effet de sa grâce.

Après sa conversion, saint Paul se rendit en Arabie, c'est-à-dire probablement au sud-est de Damas, dans le Hauran. Sous le nom d'Arabie, les anciens désignaient non seulement la péninsule arabe proprement dite, mais aussi des régions septentrionales entre la Palestine et l'Euphrate, jusqu'au sud-est de Damas. Saint Paul distingue Damas de l'Arabie ; à l'époque de la conversion de saint Paul, cette ville ne devait pas encore appartenir à Arétas, roi des Nabatéens, qui ne put guère y régner avant 37. Lors du soulèvement des

juifs contre Paul à Damas, l'ethnarque d'Arétas gouvernait la ville, Act., ix, 23-25; II Cor., xi, 32; il semble donc qu'on doive placer cette persécution lors du second séjour de Paul à Damas; elle n'aura pas déterminé le voyage en Arabie, mais le départ pour Jérusalem. Nous ne possédons aucun renseignement touchant le séjour de saint Paul en Arabie. Il est peu probable qu'il y soit allé prêcher l'Évangile aux païens ou aux juifs établis dans ces régions. Il y aura médité le grand fait de sa conversion. Selon A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht*, 1904, l'apôtre a étudié à fond l'Évangile primitif durant les trois années de son séjour en Arabie, et c'est par ce travail exégétique qu'il se prépara à son rôle d'apôtre des nations. Nous ignorons la durée exacte de cette retraite, mais avec le second séjour à Damas elle demande trois ans. Gal., i, 18. L'auteur des Actes la passe sous silence; il ne s'est pas proposé de narrer tous les gestes de Paul et, d'ailleurs, le cadre qu'il trace, ix, 19-25, est assez large pour comprendre les événements racontés par l'Épître aux Galates. Il y a même deux indications chronologiques qui pourraient se rapporter aux deux séjours de Paul à Damas, 19 : Saul resta quelques jours avec les disciples qui étaient à Damas, et 23 : Des jours nombreux se passèrent.

La première visite que Paul fit à Jérusalem après sa conversion est racontée dans les Actes, ix, 26-30, sous un jour un peu différent. Il n'y est pas dit qu'elle n'eut lieu que trois ans après la conversion et que Paul ne vit que Pierre et Jacques, mais que Saul tâcha de se mettre en rapport avec les disciples et que Barnabé le conduisit aux apôtres. L'Épître aux Galates veut prouver l'autonomie et l'indépendance de la doctrine de Paul; les Actes s'efforcent de montrer que Paul dès après sa conversion fut apôtre à Damas et à Jérusalem, que dans cette dernière ville il fut présenté à la communauté et comme officiellement reconnu. Les préoccupations sont différentes, mais il n'y a pas de contradiction. Peut-on conclure de la manière de parler des Actes, ix, 27, et de l'Épître aux Galates, i, 19, que Jacques frère du Seigneur était du nombre des Douze ? Il est indéniable que, dans le cas où la thèse de l'apostolat de Jacques serait solidement prouvée par ailleurs, ces textes ne pourraient que la confirmer, mais ils paraissent impuissants à l'établir par eux-mêmes hors de conteste. Saint Luc parle en historien, d'une façon générale, se préoccupant plus de la qualité des personnes que de leur nombre. En disant que Barnabé conduisit Paul aux apôtres, il n'entend pas plus insinuer que Jacques, à qui Paul rendit visite comme à Pierre, était du nombre des Douze, qu'il ne prétend signifier que Paul fut de fait présenté à tous les apôtres. Quant à l'affirmation de Paul : ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, elle mettrait certainement Jacques au nombre des apôtres, s'il était prouvé que la conjonction εἰ μὴ a bien le sens exceptif et non le sens adversatif : je n'ai vu aucun autre apôtre, mais j'ai vu Jacques; que l'adjectif ἕτερος ne désigne pas ici un personnage d'un autre ordre et d'une autre dignité que les Douze : J'ai vu Pierre, je n'ai vu aucun apôtre d'un autre ordre, si ce n'est Jacques. Le frère du Seigneur serait apôtre, mais ne serait pas compté parmi les Douze. Voir, en faveur de cette interprétation, Mader, *Biblische Zeitschrift*, 1908, p. 393-406; en sens contraire, Steinmann, *Kritische Bemerkungen in einer neuen Auslegung von Gal.*, i, 19, dans *Der Katholik*, 1909, p. 207-210. L'appartenance de saint Jacques au collège apostolique paraît plutôt affirmée par ce passage où saint Paul revendique son autonomie relativement aux apôtres.

b) Approbation de l'Évangile de Paul à Jérusalem, II,

1-10. — Paul, apôtre indépendant, appelé et instruit directement par Jésus-Christ, en dehors du collège des Douze, est cependant en communion de doctrine avec l'Église-mère et il a reçu l'approbation officielle des grands apôtres. Il leur exposa en particulier l'Évangile qu'il prêchait aux gentils et dont le premier article est l'exemption de la loi mosaïque. Il fut approuvé et on ne l'obligea pas à circoncire Tite. Bien plus, les colonnes de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, reconnurent expressément sa mission, lui tendirent la main en signe d'alliance et partagèrent avec lui le champ de l'apostolat, en lui recommandant seulement les pauvres de Jérusalem.

Nous croyons avec la grande majorité des critiques et des exégètes (à l'encontre de Calvin, Weber, Belser, Le Camus, Ramsay, etc.) que la réunion de Jérusalem, que saint Paul décrit ici, est identique à l'assemblée des apôtres dont parle le c. xv des Actes. D'une part, les points de contact sont trop nombreux et trop minutieux pour admettre une autre explication, et d'autre part, les divergences s'expliquent suffisamment par la diversité d'auteurs et de points de vue. Les mêmes personnages apparaissent des deux côtés et jouent le même rôle (Paul mentionne en plus Tite et Jean); les adversaires sont les mêmes et l'objet du débat est identique; le dénouement est le même et les circonstances de lieu et de temps concordent parfaitement. Selon les Actes, la réunion de Jérusalem eut lieu entre la première mission de Paul qui commença après la mort d'Hérode en 44 et se termina vers 49, et la seconde mission caractérisée par la rencontre à Corinthe de Paul et de Gallion (en 52-53, ainsi qu'on peut le déduire de l'inscription de Delphes publiée par Bourguet, *De rebus Delphicis imperatoriae aetatis capita duo*, Montpellier, 1905), c'est-à-dire entre 49 et 51. D'après saint Paul, la réunion de Jérusalem eut lieu dix-sept ans, ou peut-être quatorze ans (Gal., II, 1, comparé à I, 18) après sa conversion, qu'on ne peut placer avant 34, c'est-à-dire encore une fois vers 49-51. Enfin, l'on ne peut songer à identifier le voyage de Gal., II, 1, avec celui dont parlent les Actes, XI, 30; XII, 25 : ces deux voyages n'ont en commun que ceci : l'engagement de subvenir aux pauvres de Jérusalem, Gal., II, 10, qui rappelle le but principal de la mission des Actes, XI, 30.

Les difficultés soulevées contre l'identification de Gal., II, avec Act., xv, ne sont pas très considérables. Si Paul, dit-on, parle de la visite qu'il fit à Jérusalem, à l'occasion du concile, il omet de mentionner le second voyage en 43-44 à l'occasion de la famine, Act., XI, XII, et le voyage du concile est en réalité le troisième qu'il fit à Jérusalem depuis sa conversion. Mais Paul n'avait aucun motif de rappeler le voyage de l'an 43, il ne prétend pas faire un récit logique des événements de sa vie. Au c. I, il établit qu'il n'a pas appris son Évangile des hommes, mais qu'il le tient de Jésus-Christ; au c. II, il montre que son Évangile a été sanctionné par les principaux des Douze et c'est à ce propos qu'il est amené à parler de l'assemblée de Jérusalem et de l'affaire d'Antioche. Saint Paul garde de même le silence touchant la première mission apostolique entreprise avant le concile de Jérusalem, et il ne mentionne que le voyage en Syrie et en Cilicie, I, 21. Peut-on en conclure que le voyage du c. II n'eut pas lieu à l'occasion du concile (ou ce qui serait plus extraordinaire encore, que la première mission a suivi le concile) ? Mais pourquoi saint Paul aurait-il dû mentionner explicitement cette mission ? Il y fait d'ailleurs allusion, car, quand il se rend à Jérusalem, il a déjà prêché l'Évangile aux gentils, ce qu'il fit surtout au cours de la première mission; il prend avec lui Barnabé : c'est que les deux apôtres ont le même intérêt à la solution qui sera donnée, il s'agit de la vérité de leur

Évangile. Il faut admettre une mission commune entreprise chez les païens, c'est la première mission de Paul et Barnabé.

Paul dit qu'il monta à Jérusalem avec Barnabé et Tite, à la suite d'une révélation; Luc rapporte que Paul et Barnabé et quelques-uns des leurs furent officiellement députés par les frères d'Antioche à Jérusalem, à la suite d'une vive discussion avec les judaïsants. Act., xv, 2. Les deux motifs ne s'excluent nullement. Peut-être Paul, tout désigné d'ailleurs par sa situation prépondérante et par le rôle qu'il venait de jouer dans la conversion des gentils, s'offrit-il spontanément. Une révélation lui enjoignait d'aller plaider lui-même sa cause.

On accusait Paul d'être en opposition avec les Douze, avec les colonnes de l'Église, les apôtres par excellence, comme on les nommait pour le rabaisser. Il voulut leur soumettre son Évangile afin qu'ils vissent s'il avait couru en vain (II, 2, μή πως εἰς κενόν, la réponse négative est sous-entendue, Paul ne doute nullement de la vérité de son Évangile) et les colonnes de l'Église, quelle que pût être ailleurs leur autorité, ne lui ont rien conféré, ne lui ont rien donné qu'il n'eût déjà (οὐδὲν προσανέθεντο ἐμοί du ψ. 7 paraît répondre à αὐτοῖς ἀνέθεμην du ψ. 2 : Je leur exposai, ils ne m'ajoutèrent rien). Ce langage de saint Paul s'accommodait-il des réserves indiquées dans le décret de la conférence de Jérusalem, xv, 28, 29 ? Le silence de l'Épître aux Galates touchant ces prescriptions ne prouve-t-il pas qu'elle n'entend pas parler de la même réunion ? Remarquons encore une fois qu'il serait tout à fait invraisemblable d'admettre vers la même époque, au même endroit, dans les mêmes circonstances, deux réunions distinctes portant sur le même objet et formulant essentiellement les mêmes conclusions. Le silence de Paul, fût-il inexplicable, ne prouverait pas contre l'identité. Mais les raisons plausibles de l'omission ne manquent pas. Il n'est nullement nécessaire, pour la justifier, d'identifier le voyage de Gal., II, avec celui du c. XI des Actes (Weber), ou de dire que le voyage de l'Épître aux Galates n'a nulle part son correspondant dans les Actes (Ramsay), ou de nier que le décret mentionnât les quatre défenses relatées dans les Actes (Schürer), ou de placer le décret dix ans plus tard vers le temps où saint Paul achevait sa troisième mission (Harnack, *Lukas der Arzt*, 1906, p. 91 sq.), ou de se prononcer pour l'authenticité du texte occidental du décret (Harnack qui a modifié sa première opinion dans *Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 190). Mais on peut rappeler que saint Paul avait déjà eu l'occasion, au cours de sa seconde mission, de communiquer, aux Églises de Galatie, l'essence même du décret de Jérusalem. S'il revient, dans l'Épître aux Galates, sur cette réunion conciliaire, c'est uniquement pour montrer, à l'encontre de judaïsants qui en dénaturaient peut-être les résultats, que son Évangile a reçu l'approbation des principaux des Douze, aussi bien dans des conférences particulières qu'en assemblée publique. Observons aussi que le décret de Jérusalem ne vise formellement que les communautés d'Antioche, de Syrie et de Cilicie où l'élément judéo-chrétien était important, Act., xv, 23; Paul n'avait pas à en mentionner explicitement les prescriptions positives à des Églises d'une condition tout autre, vu le petit nombre de juifs qui s'y trouvaient. Enfin, malgré les restrictions du décret, Paul pouvait dire en toute vérité que les apôtres ne lui avaient rien ajouté : « Ces quatre prohibitions, ou du moins trois d'entre elles, étaient des applications concrètes de principes qu'il admettait également, et la quatrième, appartenant à l'enseignement explicite de l'Évangile, était prêchée partout avec l'Évangile. L'accord entre les apôtres à Jérusalem était parfait sur les principes et rien n'empêche de

croire que Paul ait volontiers reconnu les applications proposées par Jacques d'après l'auteur des Actes, là où les circonstances les rendaient opportunes. » Coppieters, *Le décret des apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 234-235.

Du reste, nous ne songeons nullement à méconnaître l'allure différente des deux récits, Act., xv; Gal., II. La narration des Actes est tranquille et reposée; elle juge les débats de loin, et ne s'intéresse qu'aux conférences publiques. L'Épître aux Galates est écrite dans le feu de la discussion renaissante, c'est l'œuvre d'un polémiste et d'un combattant. Paul faisant son apologie rapporte ce qui va droit à son but, il s'attache de préférence aux réunions privées. Cependant, ainsi que Renan le reconnaissait déjà, *Saint Paul*, p. 84, note, le récit de Paul n'exclut pas la possibilité d'assemblées; au contraire, il y fait allusion : Ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, où αὐτοῖς ne peut se rapporter qu'à l'Église entière. Gal., II, 2. Tite ne fut pas obligé de se faire circoncirre, II, 3, ce fait semble avoir été la mise en pratique immédiate des décisions de l'assemblée. Cf. J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899.

c) *Triomphe de l'Évangile de Paul à Antioche.* — A Jérusalem, Paul fit approuver son Évangile par Jacques, Jean et Pierre. En refusant aux judaïsants la circoncision de Tite, ils sanctionnèrent la liberté des gentils vis-à-vis de la loi. A Antioche, lors d'un incident mémorable dont l'Épître aux Galates seule a conservé le souvenir, le point de vue de Jérusalem fut même dépassé et Paul amena le prince des apôtres à reconnaître pratiquement et complètement la liberté chrétienne. Gal., II, 11-21.

D'après l'Épître aux Galates, le débat d'Antioche eut lieu après l'assemblée de Jérusalem. Nulle raison d'intervertir cet ordre chronologique. Le décret de Jérusalem avait défini la situation des païens convertis, il n'avait pas parlé des juifs, il n'avait pas prévu les cas de conscience que devait faire naître le commerce des judéo et des ethnico-chrétiens. Les chrétiens d'origine juive devaient-ils continuer à observer la loi mosaïque en s'abstenant de manger avec des non-juifs ? Telle est la question qui se pose aussitôt à Antioche, dès avant la seconde mission de Paul. En ce moment Barnabé est encore avec Paul, ce qui ne se vérifie plus après la seconde mission. D'autre part, Paul et Barnabé ne firent pas un long séjour à Antioche après le retour de Jérusalem. Act., xv, 35-36. Nous ne nous arrêterons pas à prouver que le différend d'Antioche fut véritable et non simulé, ni que le personnage nommé Céphas, auquel s'en prend saint Paul, est bien l'apôtre Pierre, mais en quoi celui-ci était-il répréhensible ? En principe, Pierre pensait comme Paul, touchant la liberté du chrétien, même juif, vis-à-vis de la loi. Il l'avait affirmé, au moins d'une façon générale, en posant le fondement du salut chrétien, au concile de Jérusalem : « C'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés de la même manière qu'eux aussi, » Act., xv, 11, et Paul ne manque pas de lui rappeler cette déclaration : « Pour nous, juifs de naissance et non pécheurs d'entre les païens..., nous avons cru en Jésus pour être justifiés par cette foi. » Gal., II, 15, 16. Pratiquement, Pierre s'affranchissait sans scrupule de certaines observances légales : avant l'arrivée des gens de Jérusalem, il avait coutume de manger avec les gentils, II, 12, et Paul a soin de lui rappeler cette manière d'agir : « Toi qui es juif, tu vis à la façon des grecs et non comme les juifs, » II, 14, et de qualifier son changement de conduite de dissimulation (δόξαρις), c'est-à-dire d'attitude en opposition avec les convictions intimes. A l'arrivée des familiers de Jacques, Pierre, par peur de ces cir-

concis, se dérobaient et vivait à l'écart des gentils. Ce revirement, entraînant celui des autres juifs d'Antioche et même de Barnabé, était préjudiciable à la liberté des gentils. S'ils ne voulaient pas se voir reléguer dans l'isolement d'une sorte d'Église inférieure, ils devaient se plier aux exigences des prescriptions légales. La volte-face de Pierre était donc condamnable à un double titre : elle constituait une entorse à ses propres principes, elle portait atteinte indirectement à l'affranchissement des gentils et par le fait même aussi à l'Évangile de Paul. C'est ce second motif principalement qui aura déterminé l'intervention franche et loyale de l'apôtre. Après avoir reproché publiquement à saint Pierre son changement de conduite, Paul accumule tous les motifs qui militent en faveur de la liberté évangélique contre le servage persistant de la loi, 15-21.

Le discours de Paul, 15-21, a-t-il été réellement adressé à Pierre, dans l'assemblée d'Antioche ? Paul n'est-il pas amené, par la relation de cet incident qui avait failli compromettre la liberté des gentils, à esquisser déjà pour ses lecteurs les preuves internes de son Évangile, qu'il développera à partir du c. III ? Pierre, dit-on, d'accord avec Paul sur les principes, n'avait nullement besoin d'un aussi long discours où les questions fondamentales sont touchées, où Paul fait l'apologie de son Évangile qui n'était pas en cause, où il s'abandonne, à partir du §. 18, à des confidences personnelles. D'ailleurs, aucune particule ne rattache le §. 15 au §. 14, et rien, dans les versets 15-21, n'indique que Paul continue à s'adresser à Pierre (Zahn). Nous croyons cependant avec les anciens (S. Ephrem, S. Chrysostome, S. Jérôme, etc.) et beaucoup de modernes que tout le passage fait partie du discours adressé par saint Paul à saint Pierre devant les fidèles d'Antioche. L'Évangile de Paul, ainsi que nous l'avons dit, était indirectement atteint, et la meilleure façon de faire ressortir l'inconséquence de Pierre, était de rappeler les principes admis par lui. Paul parle à Céphas en public, en pleine assemblée, parce qu'il a le dessein d'instruire les autres. Pour le même motif, il lui tient un discours plus long qu'il n'eût été nécessaire s'ils avaient été seuls. Enfin le verset 15, « nous juifs par nature », s'adresse à Pierre et non pas aux Galates, et rien ne nous avertit que les interlocuteurs changent dans la suite.

Le raisonnement de saint Paul, pour prouver la liberté du juif converti vis-à-vis des obligations de la loi, se ramène aux propositions suivantes : Le Christ n'est pas mort en vain, mais il est mort pour nous procurer la justice ; mais si la mort du Christ doit nous obtenir la justice, c'est que la loi est impuissante à la produire ; et si la loi est impuissante à justifier, elle n'est plus obligatoire pour le chrétien. Car si elle était encore obligatoire pour le chrétien, celui-ci, en l'abandonnant pour chercher la justice dans le Christ, se constituerait pécheur, et ce péché rejaillirait sur le Christ, auteur et objet de sa foi. Mais cela n'est pas, au contraire, c'est en reprenant le joug de la loi qu'il avait d'abord secoué, que le juif se ferait pécheur et transgresseur de la loi.

Ces propositions renferment la quintessence de la théologie de saint Paul, et elles ne sont pleinement intelligibles pour nous que dans l'ensemble de cette théologie. Nous ne pouvons songer à les exposer complètement ici. Certaines d'entre elles reçoivent, dans le passage même que nous examinons, un commencement de développement, d'autres sont simplement énoncées. Que la mort du Christ n'ait pas été stérile dans l'œuvre de notre salut, c'était la persuasion intime de tous les chrétiens. Que l'efficacité réelle de la mort du Christ soit incompatible avec la justification par les œuvres de la loi, cela ressort de l'oppo-

sition entre les deux économies : la justice des œuvres est une justice acquise, la justice obtenue par la mort du Christ est un don de Dieu. Cette opposition, que saint Paul fera ressortir davantage dans l'Épître aux Romains, est simplement indiquée ici : « Je ne rends pas vaine la grâce de Dieu ; or si la justice est le fruit de la loi, le Christ est mort inutilement, » 11, 21. Que la loi soit impuissante à justifier, cela ressort d'abord de la démarche de Pierre et de Paul : quoique conscients de leur supériorité sur les gentils et des privilèges que leur conférait leur qualité de juifs, ils ont reconnu que l'homme n'atteint pas la justification par les œuvres de la loi, et c'est dans cette persuasion qu'ils ont cru en Jésus-Christ et renoncé à l'observation de la loi, 11, 16. Cette impuissance est d'ailleurs attestée par l'Écriture. En affirmant, Ps. cxlii, 3, qu'aucun vivant ne sera justifié devant Dieu, le psalmiste atteste que l'homme n'arrive pas à la justice par ses propres efforts, donc non plus par l'observation de la loi, 11, 16.

Les judaïsants reprochaient aux judéo-chrétiens qui abandonnaient la loi de descendre au rang des païens, de devenir eux aussi des pécheurs (καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ du §. 17 rappelle ἐξ ἑθνῶν ἁμαρτωλοὶ du §. 15). C'est déjà l'éternelle objection qu'on lancera toujours à saint Paul. S'il en était ainsi, dit saint Paul, il faudrait rendre le Christ responsable de cette situation ; si, en cherchant à être justifiés dans le Christ, nous étions trouvés pécheurs, le Christ, au lieu d'être ministre de justice, serait serviteur du péché, car c'est à cause de lui et pour lui que nous avons abandonné l'ancienne économie pour nous engager dans la voie nouvelle. Or aucun chrétien ne pourrait supposer, même un instant, que le Christ soit au service du péché, 17. Aussi, ce n'est pas en abandonnant la loi qu'on devient pécheur, mais en la reprenant, après l'avoir quittée : on va alors directement à l'encontre du but même de la loi, on la transgresse pour ainsi dire, 18. N'est-ce pas là le comble du paradoxe, transgresser la loi en l'observant ? En une explication extrêmement concise, qui renferme tout un monde d'idées, Paul va montrer comment revivre à la loi, c'est la violer : « Par la loi, je mourus à la loi, afin de vivre pour Dieu, j'ai été crucifié avec Jésus-Christ, » 19. Paul a cru au Christ ; sa foi au Christ l'a amené au baptême ; le baptême est une mort mystique où nous sommes unis au Christ mourant ; mais la mort, étant le terme des obligations passées, éteint notre dette envers la loi qui n'a plus de créance à faire valoir contre nous (Rom., vii, 1 : *Lex in homine dominatur quanto tempore vivit* ; 4, *vos mortificati estis legi per corpus Christi*). Paul est donc mort à la loi. Mais c'est la loi elle-même qui, en amenant Paul à la foi au Christ et au baptême, a brisé tous les liens qui l'attachaient à elle. Comment la loi a-t-elle rempli cet office ? Précisément parce qu'il était dans son rôle de nous conduire au Christ : ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Gal., iii, 24. Nous dirons plus loin en quoi consistait cette fonction de pédagogue attribuée par Paul à la loi.

Ne dirait-on pas, d'après la façon dont l'apôtre parle de sa conversion au Christ dans les versets 18 et 19, que cette démarche fut de sa part spontanée et réfléchie, motivée par l'expérience qu'il avait faite de l'impuissance de la loi à justifier ? Comment concilier cette conception avec le récit miraculeux de sa conversion ? Dans la mesure où elles visent vraiment son histoire personnelle, ces réflexions semblent devoir s'appliquer à la période qui suivit sa conversion, elles paraissent faire allusion au travail lent de raisonnement et de synthèse qui s'est fait dans l'âme de Paul après l'événement de Damas, surtout pendant le séjour en Arabie. Mais il nous paraît plus probable que Paul parle ici, moins en son nom propre, qu'au nom

d'un judéo-chrétien ordinaire, qui, sans miracle, aurait abandonné la loi pour adhérer au Christ.

Au verset 19, Paul a mentionné un effet de sa mort avec le Christ dans le baptême : la fin de la loi, mais il ne peut s'empêcher d'indiquer en même temps le côté positif du baptême. Le baptême n'est pas seulement une mort, il est aussi une résurrection et une vie; s'il est une mort à la loi, il est aussi une vie pour Dieu. Désormais, tout en étant encore dans la chair, Paul ne vit plus selon la chair, il vit pour Dieu, il vit dans la foi du Fils de Dieu, plein de reconnaissance pour le don de Dieu, sans aucune attache avec la loi. Et cette vie de foi, il a le devoir de la vivre, car depuis le baptême, le Christ habite et vit en lui, 20.

2. *Vérité intrinsèque de l'Évangile de Paul* (III-IV). — Dans son discours d'Antioche, Paul a déduit la liberté du chrétien, vis-à-vis de la loi, de l'impuissance de celle-ci à nous rendre justes devant Dieu. C'est cette impuissance que l'apôtre va faire ressortir davantage dans la seconde partie de l'Épître, en montrant par de multiples arguments la vérité de son système de la justification par la foi, et en esquissant en même temps le véritable rôle de la loi dans le plan divin du salut. Quand saint Paul oppose la loi à la foi, comme c'est souvent le cas dans l'Épître aux Galates, il entend par loi la loi mosaïque en général, dans son ensemble, et non seulement la loi cérémonielle, et par foi, l'ensemble de la révélation chrétienne, l'Évangile : ce sont deux économies qu'il compare. Quand il dénie à l'ancienne économie le pouvoir de justifier, il veut dire que, par les œuvres qui appartiennent à la loi mosaïque, personne ne peut acquérir la qualité de juste devant Dieu, cette qualité qui donne accès au royaume messianique; quand il attribue ce pouvoir à la foi, il signifie que la justice s'obtient moyennant l'acte de foi par lequel l'homme tout entier adhère à l'Évangile, c'est-à-dire à l'économie du salut instaurée par Jésus-Christ. L'ancienne économie est caractérisée par les œuvres, la nouvelle économie par la foi. Cette nouvelle économie a aussi ses œuvres, mais elles procèdent de la foi, sont postérieures à la justification, et n'entrent pas en ligne de compte ici. Quand saint Paul dit que l'homme est justifié par la foi, il n'identifie pas la justice et la foi, la foi ne produit pas psychologiquement la justice, mais en retour de la foi qui est elle-même un don de Dieu, Dieu donne librement la justice, il impute la foi à justice, comme dans l'exemple d'Abraham. Enfin, saint Paul attribue indifféremment tous les effets salvifiques à la foi et au baptême, et à bon droit : chez l'adulte, le baptême suppose la foi et la foi appelle le baptême. Ces deux causes de la justice, loin de s'exclure, se rejoignent; le baptême appartient à l'économie de la foi, et l'acte de foi ne justifie que parce qu'il tend essentiellement au baptême où s'opère notre union avec le Christ, cause formelle de notre justification.

Après ces éclaircissements, nous pourrions rapidement exposer les arguments de saint Paul, en faveur de la justification par la foi sans les œuvres de la loi.

a) *L'expérience des Galates*, III, 1-5. — Les Galates ont reçu l'Esprit-Saint dont la présence s'est manifestée par des charismes et des prodiges. L'effusion abondante des dons de l'Esprit était considérée comme une des caractéristiques des temps messianiques. Act., II, 16-18. Les temps messianiques sont donc ouverts pour eux et ils y ont accès, car l'Esprit reçu est un gage de justification. Or les Galates, convertis de la gentilité, n'avaient jamais observé la loi de Moïse, ce n'est donc pas l'observation de la loi qui leur a valu le don de l'Esprit, mais bien la prédication de l'Évangile. A quel moment les Galates ont-ils reçu l'Esprit? Est-ce lorsqu'ils ont cru à l'Évangile prêché, est-ce lorsqu'ils ont reçu le baptême? Paul ne nous le dit

pas et les Actes nous offrent des exemples pour les deux cas. L'Esprit-Saint descend sur la famille du centurion Corneille avant le baptême, x, 44-48; saint Pierre promet le don de l'Esprit aux convertis du jour de la Pentecôte, après leur baptême, II, 38. C'est alors aussi que les disciples d'Éphèse le reçoivent, XIX, 6.

b) *Le témoignage de l'Écriture*, III, 6-18. — a. *En faveur de la justification par la foi*, 6-9. — Les Galates ont reçu l'Esprit par le moyen de la foi. Ce mode de justification n'est pas un fait isolé, c'est celui-là même qui a été employé lors de la justification du grand patriarche Abraham. L'Écriture dit, en effet, qu'Abraham crut à Dieu et que cela lui fut imputé à justice. Gen., xv, 6. Il est probable que les judaïsants s'étaient vantés auprès des Galates d'être seuls les fils d'Abraham, qu'ils avaient insisté sur la nécessité pour les gentils de devenir juifs par la circoncision et l'observation de la loi pour avoir part aux bénédictions promises à Abraham et à sa race. C'était un principe admis de tous qu'Abraham était le père des justes et leur modèle, qu'il fallait être fils d'Abraham pour avoir part aux promesses messianiques que Dieu lui avait faites. Mais qui sont les fils d'Abraham? En justifiant Abraham et en lui confiant les promesses en retour de sa foi, sans autre condition, avant la circoncision et les œuvres, Dieu montra suffisamment que, pour être fils d'Abraham et être bénis avec lui, une seule chose était requise, imiter sa foi : *qui ex fide sunt, ii sunt filii Abraham*, 7. Saint Paul reprendra cette preuve plus longuement dans l'Épître aux Romains, IV. De plus, l'Écriture a annoncé ce mode de justification des gentils par la foi; elle a en effet prédit à Abraham que toutes les nations seraient bénies en lui. Gen., XII, 3. Ce ne sont pas les juifs seulement, mais tous les gentils; or, entre Abraham et les gentils comme tels, il ne peut exister d'autre lien que celui de la foi. Ce sont donc les fils de la foi qui seront bénis avec le fidèle Abraham, 9.

b. *Contre la justification par la loi*, 10-18. — Saint Paul vient de montrer par l'Écriture que ceux qui se réclament de la loi seront justifiés et bénis avec Abraham; il va prouver maintenant, et toujours par l'Écriture, qu'il en va tout autrement avec ceux qui se réclament de la loi : α. Ceux qui s'attachent aux œuvres de la loi sont sous la menace d'une malédiction et non pas sous la promesse d'une bénédiction, car la loi déclare maudit quiconque n'observe pas tous ses préceptes, 10; or, de l'aveu de tous, personne ne peut porter un tel fardeau. Cf. Gal., VI, 13. Il est si vrai que ceux qui se placent sous la loi se placent sous la malédiction que, pour que les juifs puissent avoir part eux-mêmes à la bénédiction d'Abraham (dont les gentils n'auront le bénéfice qu'après que les juifs seront aptes à la recevoir), le Christ a dû intervenir pour lever cette malédiction qui pesait sur eux, 13, 14. β. Personne ne peut obtenir la qualité de juste devant Dieu, par le moyen de la loi, car l'Écriture a indiqué elle-même une autre voie pour arriver à la justice. La justice est requise en vue de la vie dans le royaume messianique, bien plus, elle est déjà elle-même cette vie dans son stade initial. Or d'après le texte d'Habacuc, II, 4, le juste vivra à raison de sa foi, et s'il vit à raison de la foi, c'est qu'il arrive à la justice aussi par le moyen de la foi. D'autre part, on ne peut arriver à la justice et à la vie, simultanément par le moyen de la foi et par le moyen de la loi; ce sont là deux systèmes différents, incompatibles; la loi ne repose pas sur le principe de la foi, mais sur celui des œuvres, elle promet la vie comme un salaire à celui qui gardera ses préceptes, Lev., XVII, 5, tandis que la foi attend la justice et la vie comme un don de Dieu. Le rôle de la loi n'est pas de justifier, et

même sous l'Ancien Testament, la véritable justice ne s'obtenait que par le moyen de la foi, 11, 12. Le testament irrévocable par lequel Dieu constituait Abraham et sa postérité spirituelle, c'est-à-dire les chrétiens (*et semini tuo, qui est Christus*), héritiers des biens messianiques, est un don gracieux, une promesse toute gratuite, émanant de la libéralité divine et ne demandant en échange que la foi. Il en est de même de la justice, condition nécessaire pour entrer en possession de l'héritage. Ce testament, ratifié par Dieu — et il en est d'ailleurs ainsi d'un testament humain en bonne et due forme — n'a pu être annulé, ni modifié d'aucune façon par la loi donnée quatre cent et trente ans plus tard. Les conditions par lesquelles on arrive à la possession de l'héritage sont donc restées exactement les mêmes après comme avant la promulgation de la loi. Or elles auraient été complètement transformées, si l'héritage, et par conséquent aussi la justice, procédait de la loi. Il y a incompatibilité entre la loi et la promesse : si la justice provient de la loi, elle est le salaire des œuvres, elle n'est plus l'accomplissement de la promesse gracieuse de Dieu, 15-18.

c) *Rôle historique de la loi*, 11, 19-IV, 31. — La loi n'est donc pas l'économie véritable de la justification et du salut; elle n'est même pas une clause modifiant les conditions requises pour jouir des biens dévolus par le testament primitif : la donation est et reste absolument gratuite. Pourquoi donc la loi, se demande très justement saint Paul, 11, 19 ? Avant de décrire à la suite de l'apôtre le rôle positif de la loi, examinons avec lui les titres de supériorité de la promesse sur la loi. La promesse, c'est-à-dire, au sens messianique, l'ensemble des bénédictions garanties par Dieu au père des croyants et à sa race, est un testament divin, absolu, immuable, éternel. La loi, disposée et transmise par les anges, Gal., 11, 19; Act., 11, 38, 53; Heb., 11, 2; Deut. dans les Septante, xxxiii, 2, a été apposée (*προστέθη*) quatre cent et trente ans plus tard (Exod., 11, 40, dans la version des Septante), pour un temps provisoire (*ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ πνεῦμα*). La promesse est une donation en faveur d'Abraham, où Dieu seul intervient et qui, par conséquent, ne dépend que de lui. La loi est une alliance, un contrat bilatéral où interviennent deux parties contractantes, Dieu et le peuple, car elle a été promulguée par un médiateur (Moïse); or le médiateur n'est pas médiateur d'un seul, mais de deux parties contractantes, qui, tout en s'unissant momentanément, peuvent d'autres fois se contredire. La promesse a donc des conditions de stabilité qui manquent à la loi (11, 20, *ὁ δὲ μεσίτης ἐνός οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεός εἰς ἔστιν*; nous avons donné l'explication la plus communément admise de ce verset difficile, qui, en 1821, avait déjà reçu plus de 430 interprétations différentes).

Inférieure à tant de titres à la promesse, la loi n'est cependant pas en contradiction avec elle. L'opposition ne naît que du moment où l'on veut envisager la loi comme un moyen apte par lui-même à procurer la justice et la vie, 11, 21. En réalité, elle trouve sa place dans l'économie de la promesse, et toute sa raison d'être est d'en préparer l'accomplissement. *La loi a été surajoutée, en vue des transgressions, τῶν παραβάσεων χάριν*, 19, non pour les diminuer, les réprimer ou les punir, comme on le dit souvent, mais pour les faire naître, les multiplier et les aggraver; c'est l'enseignement constant de saint Paul, qui appelle la loi une force active au service du péché, I Cor., xv, 56, et dit en propres termes qu'elle s'est introduite subrepticement derrière le péché afin de multiplier les chutes. Rom., v, 20. C'est de cette façon que la loi a servi de préparation négative à la réalisation de la promesse. En manifestant à l'homme son impuissance, en lui

rendant son péché conscient, en lui mettant devant les yeux les châtements qui l'attendent, elle le dispose à recevoir son salut de la foi en la promesse miséricordieuse de Dieu.

C'est dans ce sens aussi qu'il faut comprendre la *pédagogie de la loi*. Le pédagogue antique avait avant tout pour mission de maintenir son pupille sous une étroite surveillance et dans une complète dépendance et non de faire positivement son éducation. Ainsi en était-il de la loi : « Elle devint notre pédagogue vers le Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi, » 11, 24; avant que vint la foi, nous étions gardés prisonniers sous la loi, étroitement enfermés pour être livrés à la foi qui devait être manifestée, 11, 23. La contrainte imposée par la loi, dont saint Paul parle ici, n'est pas celle d'un frein salutaire opposé par Dieu au déchaînement des passions (Reuss), ni celle d'une séparation forcée d'avec la conception du monde païen (Zahn), ni celle d'une soumission coûte que coûte au monothéisme et d'une reconnaissance anticipée du libérateur par les prophéties de plus en plus claires que la loi contenait (Prat) : toutes ces fonctions peuvent être attribuées à la loi, elles ne sont pas envisagées ici. La prison dans laquelle la loi nous gardait, l'étroite servitude où elle nous maintenait, n'est autre que celle du péché, comme le prouve le rapprochement des versets 19, 22 et 23. Saint Paul formule ces deux propositions comme absolument parallèles : « L'Écriture a tout enfermé sous le péché afin que la promesse se réalise par la foi, » 11, 22, et « nous étions enfermés dans la prison de la loi en vue de la foi qui devait être manifestée, » 11, 23. La pédagogie de la loi consistait donc à maintenir l'homme sous la dépendance du péché, afin que sa justification ne relève que de la foi, 11, 24.

La doctrine de saint Paul sur la loi a paru dure à beaucoup d'exégètes, et en plusieurs points contradictoire. Pour nous en tenir à l'Épître aux Galates, comment saint Paul, qui ne doute certainement pas de l'origine divine de la loi, peut-il dire qu'elle a été surajoutée pour augmenter les transgressions ? Et comment concilier cette fin de la loi, avec la promesse du Lévitique rapportée un peu plus haut, 11, 12 : *Qui fecerit ea, vivet in illis* ? Il est certain, cependant, que les enseignements de l'apôtre n'ont rien d'effrayant, rien de contradictoire, mais pour en saisir exactement la portée, il est nécessaire de les éclairer par les aperçus plus complets de l'Épître aux Romains. Nous croyons les interpréter fidèlement en raisonnant de la façon suivante : la loi d'elle-même tend à la vie; manifestation de la volonté de Dieu, indiquant le bien à accomplir par l'homme pour qu'il se trouve dans sa situation normale vis-à-vis de Dieu, elle est d'elle-même un instrument de justice et de vie. Proposée à un homme qui pourrait l'accomplir, ce qui se serait vérifié sans doute si le péché n'était entré dans le monde par Adam, elle augmenterait certainement en lui la justice et la vie; et même après la chute, si son observation était possible encore, elle conduirait à la justification. C'est à ce point que s'arrêtaient les pharisiens; ils croyaient encore à la possibilité d'une observation de la loi suffisante pour le salut. Pour saint Paul, cette observation est impossible à cause du péché, et ainsi la loi, au lieu de produire la justice, amène les transgressions, car elle instruit l'homme de ses devoirs sans remédier à sa faiblesse (*per legem cognitio peccati*, Rom., 11, 29). Prévoyant ces effets de la loi, Dieu prévoyait en même temps le parti qu'il en tirerait : réveiller la conscience, humilier le pécheur, le convaincre de son impuissance, lui faire désirer le secours divin. En raison de ces résultats, il a permis les fautes, et du mal dont il n'est pas la cause, il a fait sortir le bien. Mais quand Dieu permet les transgressions dans

le dessein de les ordonner vers une fin ultérieure, l'Écriture dit couramment qu'il les veut et les poursuit. C'est ainsi que la loi servit de préparation à la nouvelle économie. Mais si tel était son rôle, il est tout naturel qu'elle cessât avec la réalisation de la promesse dans le Christ Jésus : *posita est donec veniret semen cui promiserat*, dit saint Paul, III, 19; *ubi venit fides, jam non sumus sub pedagogo*, III, 25.

Saint Paul a assimilé la condition des juifs sous la loi à celle des pupilles sous le pédagogue. Une nouvelle comparaison va lui permettre de mieux faire ressortir encore le caractère temporaire et provisoire de l'institution légale. Un héritier mineur, tout en étant constitué par la mort de son père (nous croyons que tel est bien le cas envisagé par saint Paul) propriétaire de tous les biens, ne peut en disposer et en jouir, avant d'avoir atteint l'âge d'émancipation fixé par le père. (L'apôtre s'en rapporte peut-être au droit particulier encore en vigueur dans les communautés auxquelles il écrit. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'à son époque, le droit romain eût déjà fixé rigoureusement l'âge légal de la majorité. L'âge de quatorze ans pour l'abrogation de la tutelle a été déterminé par Justinien; mais parfois alors intervenait la curatelle jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans.) Entre temps, sa condition ne diffère guère de celle du serviteur, car il est sous la dépendance de tuteurs (*ἐπιτροπῶν*) et d'intendants (*οἰκονόμους*, subordonnés aux tuteurs, administraient effectivement les biens des pupilles, d'après les ordres des tuteurs), IV, 1, 2. De même, Israël, tout en étant héritier des promesses faites à Abraham, ne pouvait être mis en possession de son patrimoine avant le temps marqué par Dieu pour l'émancipation. Il se trouvait dans la situation d'un héritier en bas âge, soumis à la tutelle de la loi, 3, 4. La tutelle de la loi doit s'entendre, à notre avis, dans le même sens que la pédagogie de la loi. La barrière, opposée par elle à l'entrée en jouissance des biens messianiques, ne peut être que le péché qu'elle occasionnait, sans pouvoir le surmonter. Saint Paul appelle la soumission à la loi l'esclavage des éléments du monde (*τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, 3). Beaucoup d'auteurs pensent qu'il désigne par cette formule obscure les institutions religieuses rudimentaires qui régissaient Israël sous la loi et qu'il s'en sert ici pour pouvoir englober les gentils dans le même état de servage. Les gentils, en effet, n'étaient pas dans une condition meilleure qu'Israël, bien au contraire, et saint Paul énumérera avec complaisance dans l'Épître aux Romains, III, 1-4; IX, 3-5, les multiples prérogatives de son peuple; eux surtout étaient les esclaves des éléments du monde, Gal., IV, 9, des institutions religieuses rudimentaires du paganisme, en servant des êtres qui ne possèdent pas la nature divine et en ignorant le vrai Dieu, IV, 8. L'humanité tout entière se trouvait avant le Christ dans un état d'enfance, de minorité, de servitude. Mais avec le Christ a sonné l'heure de l'affranchissement et de l'émancipation, l'heure de la délivrance de la pédagogie de la loi et de la tutelle des éléments du monde. En se convertissant au Christ, juifs et gentils sont devenus vraiment fils de Dieu et héritiers du royaume. Dans le baptême, ils ont revêtu le Christ, ils ont reconquis par le fait même la justice et ont été mis en état de revendiquer leurs droits d'héritiers, III, 25-28; IV, 5.

Saint Paul fait appel de nouveau à l'expérience des Galates, IV, 6 : ils ont une preuve de leur filiation divine dans le fait que Dieu a envoyé dans leurs cœurs l'Esprit de son Fils criant : Abba, Père ! D'après plusieurs critiques, Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 210; Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 201, il s'agirait ici d'une mission temporelle et accidentelle de l'Esprit dans l'âme juste, se manifestant par les dons charismatiques. Ce serait une folie, de la part des

Galates libres et affranchis, de retourner à un esclavage semblable à celui dont ils viennent de sortir, en se soumettant aux pratiques mosaïques, IV, 8-20.

Après avoir démontré la vérité intrinsèque de son Évangile par le témoignage des Galates et par celui des saintes Écritures, après avoir fait ressortir comment le rôle bien compris de la loi, loin de contredire son Évangile, le confirme, saint Paul couronne son exposé par la charmante *allégorie scripturaire d'Agar et de Sara*, IV, 21-31. Dans l'histoire des deux femmes et des deux fils d'Abraham, il voit la figure des deux testaments. Ismaël, fils de l'esclave Agar, né selon les lois de la chair, représente l'alliance de la loi, donnée au Sinaï, en Arabie, sur un sol étranger; c'est la Jérusalem actuelle, placée avec ses enfants sous le joug de la loi, et qui n'héritera pas d'Abraham. Isaac, fils de la femme libre, Sara, né en vertu de la promesse divine, représente le testament gracieux de la promesse; c'est la Jérusalem d'en haut (le royaume messianique) qui ne met au monde que des hommes libres, véritables héritiers spirituels d'Abraham. Par conséquent vouloir être sous la loi, c'est retourner à l'esclavage, c'est s'exclure comme Ismaël de l'héritage paternel. Les chrétiens, comme Isaac, sont enfants de la promesse, ils sont libres.

3. *Les conséquences morales de l'Évangile de Paul*, v, 1-vr, 10. — La morale de l'Épître aux Galates est intimement liée aux développements dogmatiques qui précèdent. Elle ne fait qu'exposer le grand principe de la liberté chrétienne, conclusion logique de l'Évangile de la justification par la foi. Et d'abord, saint Paul fait ressortir les précieux avantages de cette liberté, v, 1-12; il montre ensuite comment il faut l'entendre, v, 13-vr, 10.

Si les Galates acceptent la circoncision, ils s'engagent par le fait même à observer toute la loi; ils se placent sous le joug de l'économie légale et cherchent en elle la justification. Or, agir ainsi, c'est déchoir de la grâce, c'est se séparer du Christ et rendre son œuvre inutile, car il a été suffisamment établi que le régime de la loi et le régime de la grâce sont incompatibles, II, 21; III, 11, 12, 18, 21; v, 1-4. Dans l'économie sous laquelle nous vivons depuis la venue du Christ, la loi qui a marqué une étape dans le développement religieux de l'humanité n'a plus aucun rôle à remplir. C'est par l'Esprit reçu au moyen de la foi que le chrétien entretient en lui l'espérance des biens promis à la justice, v, 6. Pas de place pour la loi, ces biens lui sont acquis à une seule condition, c'est que sa foi se montre active par la charité, qu'elle soit opérante, qu'elle produise les fruits de l'Esprit, v, 6.

Saint Paul aborde déjà ici la seconde partie de son exposé moral, qu'il traitera après avoir mis de nouveau ses lecteurs en garde contre les séducteurs, 7-12 : la manière d'entendre la liberté chrétienne, v, 13-vr, 10.

Les judaïsants ne manquaient pas d'accuser saint Paul d'ouvrir la porte à tous les dérèglements en prêchant l'abrogation de la loi mosaïque. Rom., III, 8; VI, 1-15. L'apôtre proteste contre cette fausse interprétation de sa pensée. La liberté chrétienne n'est pas la licence, v, 13; le chrétien n'est plus sous la loi mosaïque, mais il n'est pas sans loi : il a en lui la loi du Christ, VI, 2, la loi de l'Esprit, v, 16, 18, 25, la loi de l'amour, v, 13, 14. Il n'est plus sous la loi, c'est-à-dire qu'il ne marche plus courbé sous le joug d'une loi imparfaite, consistant en une multitude de préceptes, tout extérieure à l'homme, s'imposant à lui du dehors et manifestant le devoir, sans donner la force de l'accomplir. Mais il n'est pas sans loi, car il doit faire la volonté de Dieu plus parfaitement que le juif; il appartient au Christ et s'est engagé dans le baptême à crucifier sa chair avec ses passions et ses désirs, v, 24; il possède en lui l'Esprit qui l'a transformé en une

nouvelle créature, a changé sa mentalité et l'orientation de sa vie, lui donne la force de suivre une voie opposée aux tendances de la chair, devient en un mot pour lui principe et norme de vie morale : « Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit, v. 25. Le fruit de l'Esprit, c'est la charité, la joie, la paix, la patience, l'honnêteté, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance, v. 23. Celui qui sème dans l'Esprit, recueillera de l'Esprit la vie éternelle, » vi, 8. Mais cette loi de l'Esprit n'est pas un joug, ou, si c'en est un, c'est « un joug suave et un fardeau léger; » elle est tout intérieure, connaturelle à l'homme régénéré, elle nous porte, bien plus que nous ne la portons. La liberté chrétienne est si peu le renversement de la loi qu'au contraire, c'est par elle seule que la loi est accomplie, car toute la loi est contenue dans ce seul mot : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » v, 14.

Saint Paul ne se contente pas d'une exhortation générale à vivre selon l'Esprit et à assurer la victoire de l'Esprit sur la chair; il entre dans le détail de certains conseils appropriés à l'état actuel des églises de Galatie, v, 26-vi, 10.

3° Conclusion, vi, 11-18. — Dans un épilogue écrit de sa main, l'apôtre résume d'une façon énergique le sujet traité dans le corps de l'Épître : les séducteurs judaïsants n'agissent pas par zèle, mais par amour-propre et dans des vues intéressées; Paul ne met sa gloire que dans la croix de Jésus-Christ : « dans le Christ Jésus, être circoncis ou incirconcis n'est rien, ce qui est tout, c'est d'être créé à nouveau, » vi, 15.

I. COMMENTAIRES. — 1° Anciens. — S. Éphrem, *Commentarii in epistolas Pauli nunc primum ex armeno in latinum sermonem a patribus mektharistis translati*, Venise, 1893; S. Chrysostome, *Interpretatio omnium epistolarum paulinarum per homilia facta*, édit. Field, Oxford, 1849-1855, *In Epist. ad Gal.*, t. iv, p. 1-103; P. G., t. lxi; Théodore, *Interpretatio quatuordecim epistolarum Pauli apostoli*, P. G., t. lxxxii; Œcumenius, *Commentarius in epistolas catholicas et paulinas*, P. G., t. cxviii; Théophylacte, *Explanatio in omnes Pauli epistolas*, P. G., t. ccxiv; Euthymius Zigabène, *Commentarius in XIV Epist. S. Pauli et VII catholicas*, édit. Nicéphore Calogeras, Athènes, 1887, t. 1; Théodore de Mopsueste, *Commentarius in parvas Pauli epistolas*, édit. Pitra, dans le *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. 1, p. 49 sq.; Ambrosiaster, *Commentarius in XIII Epist. beati Pauli*, P. L., t. xvii; Marius Victorinus, *Libri duo in Epist. ad Galatas*, P. L., t. viii; S. Jérôme, *Commentariorum in Epist. ad Galatas libri tres*, P. L., t. xxvi; S. Augustin, *Epistolæ ad Galatas expositionis liber unus*, P. L., t. xxxv; Pélagie, *Commentarius in XIII Epist. Pauli*, P. L., t. xxx.

2° Modernes. — 1. Catholiques. — Estius, *Commentarii in Epist. Pauli*, Douai, 1614; Corneille de la Pierre, *Commentaria in omnes S. Pauli epistolas*, édit. Padovani, Turin, 1911; Windischmann, *Erklärung des Briefes an die Galater*, Mayence, 1843; Bisping, *Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther* und des Briefes an die Galater, Munster, 1855; Évilley, *An exposition of the Epistles of St. Paul*, Dublin, 1856; Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater*, Munich, 1865; Drach, *Les Épitres de saint Paul*, Paris, 1871; Palmieri, *Commentarius in epistolam ad Galatas*, Galopie, 1886; Rambaud, *Les Épitres de saint Paul*, Paris, 1888; Schäfer, *Briefe Pauli an die Thessaloniker und an die Galater*, Munster, 1890; Cornely, *Epist. I et II ad Corinthios altera et ad Galatas*, Paris, 1892; Gutjahr, *Die Briefe an die Thessaloniker und der Brief an die Galater*, Graz, 1900; Ceulemans, *Commentarius in Epist. Pauli*, Malines, 1901, t. 1; Lemonnyer, *Épitres de saint Paul*, Paris, 1905, t. 1; Niglutsch, *Brevis commentarius in S. Pauli Epist. ad Galatas et I ad Cor.*, Trente, 1907; Toussaint, *Épitres de saint Paul*, Paris, 1910, t. 1.

2. Non catholiques. — Luther, *In Epist. Pauli ad Galatas*, 1519; Calvin, *Comment. in Epist. ad Gal.*, Opera, t. xxviii; Hilgenfeld, *Der Galaterbrief übersetzt, in seiner geschichtlichen Bedeutung untersucht und erklärt*, Leipzig, 1852; Findlay, *The Epistle to the Galatians*, Londres, 1888; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 10^e édit., Londres, 1890; Lipsius, *Briefe an die Gal., Rom., Philip.*, 1892; Zöckler, *Die Briefe Pauli an die Thess. und der Galaterbrief*,

1894; Drummond, *The Epistle of St. Paul to the Galatians*, Londres, 1893; 2^e édit., 1906; Bonnet, *Les Épitres de Paul expliquées*, etc., Lausanne, 1896; Dalmer, *Der Brief Pauli an die Galater ausgelegt*, Gutersloh, 1897; Sieffert, *Der Brief an die Galater*, Göttingue, 1899; Ramsay, *A historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1899; Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1905; Bacon, *Commentary on the Epistle to the Galatians*, Londres, 1909; Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Galater*, Tubingue, 1910; Williams, *Epistle of Paul the Apostle to the Galatians*, Cambridge, 1910.

II. TRAVAUX. — 1° Catholiques. — Jacquier, *Épître aux Galates*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. iii, col. 61-77; *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903, t. 1, p. 170-218; Belsier, *Die Selbstvertheidigung des h. Paulus im Galaterbrief*, Fribourg-en-Brigau, 1896; Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899; Weber, *Die Adressaten des Galaterbriefs*, Ravensburg, 1900; *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg, 1900; *Die Südgalertheorie und ihre apologetische Tragweite*, dans *Apologetische Rundschau*, décembre 1911, p. 99-107; *Die Frage der Identität von Gal., II, 1-10 und Apg. XV*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1912, p. 155-167; *Zur sogenannten Galaterfrage*, dans *Der Katholik*, t. lxxxix, p. 405-409; Steinmann, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Munster, 1906; *Der Leserkreis des Galaterbriefes*, Munster, 1908; Jerusalem und Antiochen, dans *Biblische Zeitschrift*, 1908, p. 30-48; Nordgalatien, *ibid.*, 1910, p. 274 sq.; Thieman, *De Brief aan de Galatiens en het Apostel concilie*, dans *Nederlandsche katholicke Stemeun*, t. xiii, 15 février 1913, p. 46-60; Poggel, *Beiträge zur Erklärung des Galaterbriefs*, Paderborn, 1906; Coppieters, *Le décret des apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239; Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. 1; 1912, t. 11.

2° Non catholiques. — Ramsay, *Galatia, Galatians*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings; Corsen, *Epistula ad Galatas ad fidem optimorum codicum Vulgate recognita*, Berlin, 1885; Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888; Glöel, *Die jüngste Kritik des Galaterbriefs*, Leipzig, 1890; Schmidt, *Der Galaterbrief im Feuer des neuesten Kritik*, Leipzig, 1892; Schürer, *Was ist unter Γαλατία in der Überschrift des Galaterbriefs zu verstehen*, dans *Jahrbuch für protest. Theologie*, 1892, p. 460 sq.; Grafe, *Die paulinische Lehre von Gesetz nach den vier Hauptbriefen*, Leipzig, 1893; Feine, *Das Gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, Leipzig, 1899; Askwith, *The Epistle to the Galatians, destination and date*, Londres, 1899; Schulze, *Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes*, Leipzig, 1903; Walter, *Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes*, Göttingue, 1904; Conrat, *Das Erbrecht im Galaterbrief*, dans *Zeitschrift für neut. Wissenschaft*, 1904, p. 204-227; Round, *The date of St. Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906; Grosch, *Der im Galaterbrief Kap. 2, 11-14, berichtete Vorgang in Antiochia*, Berlin, 1911; C. H. Watkins, *Der Kampf des Paulus um Galatien*, Tubingue, 1913.

E. TOBAC.

GALATINUS Pierre est le nom sous lequel est connu Pierre Colonna, frère mineur de l'observance, qui florissait au commencement du xvi^e siècle. Originaire de Galatina, au diocèse d'Otrante, et non pas de Cajazzo, comme le disent de récents articles de dictionnaires, Pierre Colonna entra chez les observants de la province de Saint-Nicolas de Bari et il se trouvait au couvent d'Otrante en 1480, quand les Turcs ravagèrent la ville et y firent plusieurs martyrs; il a même laissé, dit-on, un ample récit de ces faits dans son manuscrit demeuré inédit : *Commentaria luculentissima in Apocalypsim Joannis*. Galatinus, qui était docteur en philosophie et en théologie, enseigna ces deux sciences à Rome, où il se donna d'une façon toute particulière et avec succès à l'étude des langues orientales. C'est de là qu'est venue l'opinion, émise à tort par quelques auteurs, qu'il était d'origine israélite. Pénitencier apostolique, il était très ami du cardinal Laurent Pucci, régent de la Pénitencerie, et ce fut à son invitation qu'il entreprit son traité *De arcanis catholicæ veritatis*, pour défendre Jean Reuchlin, conseiller de l'empereur, alors en contro-

verse très vive avec Pfefferkorn, juif converti de Nuremberg. Celui-ci demandait la suppression des livres de ses anciens coreligionnaires contraires au catholicisme. Reuchlin était moins absolu et soutenait que les livres théologiques des israélites, le Talmud en particulier, devaient être conservés et pouvaient fournir des armes pour combattre les juifs et les amener à la vraie foi. Galatinus soutient la même thèse dans son *Opus toti christianæ Reipublicæ maxime utile, de arcanis catholicæ veritatis, contra obstinatissimam Judæorum nostræ tempestatis perfidiam : ex Talmud aliisque hebraicis libris nuper excerptum : et quadruplici linguarum genere eleganter congestum*. Il est composé sous forme de dialogue entre Reuchlin, désigné par le nom de Capnio, l'inquisiteur dominicain Hochstrat et Galatinus : les pages sont remplies de textes grecs et hébreux, empruntés à divers ouvrages. On accusa même l'auteur d'en avoir inventé un, le « Gale Razayya » ; ce dont il se défendit plus tard dans une longue lettre à Paul III, conservée à la bibliothèque Vaticane (ms. Ottoboni lat. 2366, fol. 300-308). Un autre reproche, dont on n'arrive pas à le justifier, est celui d'avoir plagié l'ouvrage du dominicain Raymond Martini, *Pugio fidei*, et de lui avoir emprunté sans le dire ses meilleurs arguments. Fit-il de même avec la *Victoria adversus impios hebræos* du chartreux Porchetto de Salvatici, qui s'était lui aussi, mais en le déclarant, servi du *Pugio fidei*? Il a pu en avoir une copie manuscrite, car ce livre ne fut imprimé qu'en 1520, deux ans après le sien. Il l'avait achevé à Bari, le 4 septembre 1516, et l'impression en fut terminée à Ortona al mare, petite ville des Abruzzes, le 15 février 1518. Le volume *De arcanis* fut souvent réédité, in-fol., Bâle, 1550, 1561; Paris, 1602; Francfort, 1603, 1612, 1672; dans ces éditions il est suivi des livres *De arte cabalistica* de Reuchlin. Quand son ouvrage parut, l'auteur était à la tête de sa province monastique de Saint-Nicolas. Vers cette époque, ses concitoyens se mirent en tête de faire ériger leur ville en évêché, et pour cela ils comptaient sur son influence en cour de Rome. Colonna aurait accepté, dit le P. Arcudi, à la condition toutefois que son nom serait présenté au pape pour devenir celui du premier évêque de Galatina. Le projet n'eut pas de suite et le savant religieux continua paisiblement ses travaux dans sa cellule du couvent de l'Araceli, où il avait fixé sa résidence et choisi sa sépulture. La dernière trace que l'on trouve de lui est un bref de Paul III, en date du 11 mai 1539. Le pape, qui l'avait autorisé à faire son testament, défendait, sous peine d'excommunication, d'enlever de la bibliothèque du couvent les manuscrits, au nombre de trente, que le P. Pierre, alors *senio confectus*, entendait lui léguer. Wadding nous en conserve les titres, plus détaillés que dans le bref, d'après une copie que le petit-neveu de Galatinus, Laurent Mongio, archevêque de Lanciano, avait fait prendre sur les originaux passés à la bibliothèque du Vatican. Mongio avait l'intention de les publier, mais il se déchargea de ce soin sur l'Annaliste des mineurs, dont la promesse demeura sans effet. Quelques volumes de cette copie existent encore aujourd'hui à la bibliothèque du couvent de Saint-Isidore, fondé par Wadding, en particulier trois tomes de la *Vera theologia*, qui était le principal de ces ouvrages de Galatinus. Le P. Plassmann, qui donne ce dernier détail, n'indique pas où se trouvent aujourd'hui les autres manuscrits de Pierre Colonna; Montfaucon, signalait à l'Ambrosienne de Milan le traité *De Ecclesia restituta et instituta*; Sbaraglia mentionnait la présence au Vatican d'un autre opuscule *De mysteriis Messiae*, et celle du livre dédié au roi Ferdinand *De optimo principe*, à la bibliothèque de Valladolid.

Wadding, *Annales minorum*, ad ann. 1539, n. 17; Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Joseph de Voisin, *Pugio fidei*, Paris, 1651; Jean Morin, *Exercitationes biblicæ*, Paris, 1669, l. I, exerc. I, c. II, p. 9, 10; Alexandre Arcudi, O. P., *Galatina letterata*, Gênes, 1709, p. 56; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Rome, 1784, t. VII, p. I, 344; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846, art. Galatino; A. Esser, dans le *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, 1895, art. *Petrus Galatinus*; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 1039; Thomas Plassmann, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1900, art. Galatino.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GALENUS Mathieu, professeur de théologie à l'université de Douai. — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Mathieu Galen, *Van Galen*, ou *Van der Galen*, vit le jour en 1528 à West Cappel, ancien bourg de Zélande, dans l'île de Walcheren. Ses parents étaient pauvres, et c'est grâce à de généreux bienfaiteurs qu'il put faire ses humanités à Gand. Il se rendit ensuite à Louvain et se fit inscrire à la faculté des arts, dans la *Pédagogie du Château* (1546 ou 1547). Il fut promu maître ès arts le 21 mars 1549; il commença aussitôt après sa théologie sous le célèbre Ruard Tapper et eut aussi pour maîtres Josse Ravesteijn et François Sonnius. C'est sous leur direction qu'il étudia le Maître des Sentences jusqu'à la licence.

A cette époque (1559) le grand cardinal d'Augsbourg, Othon Truchsess, fondait à Dillingen une grande université catholique. Pour avoir des professeurs, il s'adressa à Ruard Tapper, qui lui envoya successivement Martin Rythovius, Guillaume Lindanus et enfin Mathieu Galenus. C'est le 21 septembre 1559 que ce dernier arriva à Dillingen où il demeura pendant quatre ans. Il y fit un grand nombre de leçons sur l'Écriture sainte et la scolastique, traduisit saint Jean Damascène et se livra avec beaucoup de persévérance à l'œuvre de la prédication, tout en composant un certain nombre d'ouvrages. C'est là qu'il connut Adrien Bessemer d'Amsterdam, bachelier en théologie et professeur de philosophie, qui devait plus tard le suivre à Douai. Dès le commencement de son séjour à Dillingen, il se lia d'amitié avec son compatriote, le B. Pierre Canisius, qui était alors l'apôtre incomparable de toute l'Allemagne du Sud.

Pendant ce temps, Paul IV et Philippe II avaient voulu doter les Pays-Bas d'une université française pour empêcher les jeunes Wallons d'aller étudier dans les facultés de France et d'Allemagne. Jean Vendeville, alors professeur de droit à Louvain et plus tard évêque de Tournai, avait surtout poussé le roi d'Espagne, aidé en cela par l'évêque d'Arras, François Richardot. Après bien des tergiversations, qui durèrent plus de trente ans, cinq facultés purent enfin s'établir à Douai et l'inauguration s'en fit solennellement le 5 octobre 1562. On éprouva beaucoup de difficultés pour recruter le corps professoral, surtout pour la théologie. Richardot lui-même fut obligé de se charger des cours d'Écriture sainte; le docteur Richard Smith, d'Oxford, occupa la *cathedra primaria* de théologie dans laquelle il ne fit que passer. Il mourut le 7 juillet 1563, après moins d'un an de professorat à Douai.

Dans ces circonstances, l'abbé d'Anchin, Jean Letailleur, s'adressa au jeune et brillant professeur de Dillingen, qui consentit à venir occuper une chaire dans la jeune université, bien qu'il ne fût encore que licencié. L'année suivante, Richardot le proclama docteur; Mathieu Galenus fut donc le premier de l'université de Douai qui conquit les palmes du doctorat en théologie. Ici comme à Dillingen, Galenus se chargea d'une besogne énorme pendant plus de dix ans. Stapleton, son successeur, a pu dire de lui dans son oraison funèbre : *ea felicissima facultatis theologicæ fundamenta posuit, ut ita nunc floreat magis*

ut facile florere non possit, absque necessariis illis, quibus adhuc caret, collegiorum et bursarum subsidiis, his jam difficillimis temporibus et a studio theologico alienissimis... Quis Galeno magis in docendo assiduus, quis laboriosus et accuratus magis? Quis ila cellæ et clauistro monachus, quam musæo et libris Galenus, affixus fuit?

Non content de son cours ordinaire de théologie, Galenus se chargea encore de donner à tous les étudiants des catéchèses sur nos principaux dogmes en même temps qu'une réfutation de toutes les erreurs du temps. Ce fut sur les instances de l'évêque d'Arras, de Jean Lentailler, abbé d'Anchin, de Gantois de la Cambe, abbé de Marchiennes, et surtout de Jean Vendeville et du magistrat de Douai que notre zélé docteur accepta ce fardeau. Ce cours si important dura cinq ans et comprit deux cent dix-neuf catéchèses qui sont toute une théologie théorique et pratique.

L'auteur avait succédé aussi à Richard Smith, comme prévôt de Saint-Pierre de Douai. C'est en cette qualité qu'il assista au synode provincial de Cambrai tenu en 1565 et qu'il y prononça le sermon de clôture. En 1571, il devint prévôt de Saint-Amé et chancelier de l'université. Malheureusement, il s'était dépensé sans compter et sa santé avait subi de très graves atteintes à cause de travaux qui n'étaient point en rapport avec ses forces physiques. Il mourut inopinément le 15 septembre 1573, n'ayant pas encore atteint sa quarante-cinquième année. On peut lui appliquer le *consummatus in brevi* de l'Écriture. Ce fut son zèle apostolique non moins que son amour pour la science qui l'épuisèrent prématurément.

Galenus ne peut pas être considéré comme un théologien de premier ordre; il faut l'avouer, il tombe souvent dans la diffusion et ses œuvres manquent d'ordre comme de précision. «Soldat dévoué de l'Église, dit le Dr Bouquillon, il portait ses coups partout où il la voyait attaquée, sans se préoccuper outre mesure de polir ses armes; sa réputation d'écrivain en a peut-être souffert, mais le bien qu'il a fait n'en a pas été moindre. D'ailleurs, ce n'était pas un esprit ordinaire; il possédait parfaitement le grec et l'hébreu; il avait lu les Pères et connaissait l'antiquité.»

Ses vertus furent célébrées par le plus distingué de ses élèves, Thomas Stapleton, qui prononça son oraison funèbre. Il fut un des premiers maîtres de cette université de Douai qui devait jouir un jour d'un si légitime renom et qui, à force de science et d'efforts, sauva la foi catholique alors si menacée dans les Pays-Bas.

II. ŒUVRES. — 1° *A Dillingen*. — *Les lettres de saint Jérôme* éditées par Canisius avec la collaboration de Galenus qui écrivit pour cette édition un éloge du saint docteur avec une pièce de vers hendécasyllabes. Ce travail avait pour but de remplacer l'édition d'Érasme condamnée par Paul IV en 1567. La collaboration de Galenus a été ignorée par tous les bibliographes et vient d'être démontrée par le R. P. Braunsberger. *De sacro-sancto missæ sacrificio* (1563), deux éditions, la 2^e a été publiée à Anvers chez les héritiers de Jean Steelsius; *De originibus monasticis*, préface de 1563, Dillingen; *De christiano et catholico sacerdotio*, Dillingen, 1563; *Declamationum panegyricarum et concionum a juventute suevica pronuntiarum Centuriæ aliquot*; *Homélies sur les psaumes*; *Vita S. Willibrordi Frisiorum apostoli*; *Areopagitica* du chroniqueur Hilduin, 1^{re} édition à Cologne; 2° à Paris; *Oraisons funèbres* de Ruard Tapper, de Barthélemy Kleindienst, O. P., professeur à l'université, et de Tobie Gastius.

2° *A Douai*. — *Catecheses christianæ* Andræ Croquetii, *S. theologiæ licentia, conjectæ et editæ opera et studio maximo, ex Mathæi Galeni, quondam apud Duacenses cancellarii ac regii primariique professoris, Homiliis catecheticis*, 1574; Lyon, 1600 (Du Croquet était

moine de l'abbaye bénédictine d'Hasnon, près de Saint-Amand); *Mathæi Galeni Westcappellii de nostri sæculi choreis sententia pro catechesi clauso paschate seu dominica in abbis (ut veteres etiam loquebantur) dicta ad generosum D. Maximilianum Vylain a Rasseghien gubernatorem duacensem*, 1567 et 1577; *Sermon de clôture du synode provincial de Cambrai*, 1565, dans Hartzheim, *Concilia Germaniæ*, t. vii, p. 89; Labbe, *Concil.*, t. xv, col. 231; Alcuini *Rhetorica ad Carolum magnum*, 1563 ou 1565; *Panégryque de saint Matthieu*, 1569; *Theoriæ liturgiæ, seu preces et meditationes piæ iis, qui sacro missæ sacrificio intersunt, utilissimæ*, publiées en français, en flamand, puis en latin; *Avertissements au clergé, au magistrat et au peuple de Tournai*; *Lettre au président Viglius sur le catalogue des livres défendus*; *Oratio in vitam S. Georgii martyris*; *De votis monasticis*; *In Epistolam D. Pauli ad Hebræos e syro sermone in latinum conversam*; *In Isaiam et alios aliquot prophetas, sub nomine Math. Galeni, cancellarii Duacensis, circa ann. 1573* (Bibliothèque académique de Leyde).

Alph. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen, Mayence, 1885; Th. Bouquillon, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, septembre 1879, p. 238-256; Otto Braunsberger, S. J., *Beati Petri Canisii epistolæ et acta*, Fribourg-en-Brisgau, t. iii, p. 288, 784; H. Hurter, *Nomenclator*, t. iii, col. 70, note; Knox, *The first and second Diaries of the English College, Douay*, Londres, 1878, p. 272, 273; Le Myre, *Elogia belgica*, p. 43; Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1770, t. iii, p. 301-306; L. Salembier, *Hommes et choses de Flandre*, Lille, 1912, p. 228; Th. Stapleton, *Œuvres complètes*, t. ii, p. 486.

L. SALEMBIER.

GALESI Dominique, théologien, évêque de Ruvo dans l'ancien royaume de Naples de 1676 à 1679, publia contre l'écrit de Launoi : *Regia in matrimonium potestas*, in-4°, Paris, 1674, un traité intitulé : *Ecclesiastica in matrimonium potestas, apolegma quo provelutissima et catholica doctrina de jure Ecclesiæ in sancendis legibus fidelium matrimonium impediuntibus et dirimentibus*, in-4°, Rome, 1677. Launoy répliqua par *Joan. Launoi contentorum in l. Galesii errorum index locupletissimus*, in-4°, Paris, 1677. L'année suivante, Dominique Galesi donna une seconde édition de son ouvrage qu'il augmenta d'une réfutation d'autres erreurs du même Launoi : *Ecclesiastica in matrimonium potestas adversus Joannem Launoi doctrinam. Adsunt etiam contra eundem Launoi vindiciæ pro annulatione justitiæ et Summa divi Thomæ*, in-4°, Rome, 1678. On attribue encore à Dominique Galesi *Tractatus de restitutione in integrum*, in-fol., Rome.

Journal des savants, 28 avril 1679; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, col. 2643.

B. HEURTEBIZE.

GALET, GALLET Jacques, théologien et historien, né à Lamballe en Bretagne, mort à Compans, dans l'ancien diocèse de Paris en décembre 1726. Après avoir fait ses études chez les jésuites de Rennes, il fut recteur de la paroisse de la Poterie, près Lamballe, puis précepteur des enfants du duc de Chaulnes, et ce fut alors qu'il connut Fénelon, le pieux archevêque de Cambrai. Après avoir été supérieur du séminaire Saint-Louis à Paris, il obtint la cure de Compans où il mourut. On a de lui : *Dissertation dogmatique et morale sur la doctrine des indulgences, sur la foi des miracles et sur la pratique du rosaire*, in-4°, Paris, 1724; *Recueil des principales vertus de Fénelon*, in-12, Nancy, 1725; ce dernier ouvrage a été réimprimé au t. xi, p. 145-192, de la *Correspondance de Fénelon*, in-8°, 1829, ainsi que la *lettre à feu Isaac de Beausobre sur M. de Fénelon*, publiées sans nom d'auteur

dans la *Bibliothèque germanique*, t. XLVI (1739), p. 60. En outre, Jacques Gallet avait composé des *Mémoires sur l'établissement des Bretons dans l'Armorique et leurs premiers rois*, que dom Morice fit imprimer à la fin du 1^{er} vol. de l'*Histoire de Bretagne*, in-fol., Paris, 1750. Le même historien utilisa en outre dans cet ouvrage des *Notes critiques* laissées par J. Gallet.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 240; R. Kerviler, *Répertoire général de bio-bibliographie bretonne*, fasc. 41, in-8°, Rennes, 1904, p. 144.

B. HEURTEBIZE.

GALIEN Joseph, dominicain, naquit à Saint-Paulien, près du Puy-en-Velay, en 1699. Il se donna à l'ordre des prêcheurs au couvent de cette dernière ville. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Avignon, il devint lecteur de philosophie, en 1726, au couvent de Bordeaux, puis à Albi, enfin à Prades, où il remplit la charge de prédicateur ordinaire. En 1747, il occupa la chaire de philosophie à l'université d'Avignon; mais il semble avoir renoncé à cette charge dès 1751. En effet, il ne figure plus dans les listes officielles avec le titre de professeur. Il semble qu'à partir de ce moment il s'adonna plus spécialement à l'étude des questions de physique. Cependant, il s'exerça aussi dans les problèmes théologiques, ainsi que le prouvent les deux opuscules qu'il publia sous ce titre : *Lettres théologiques touchant l'état de pure nature, la distinction du naturel et du surnaturel et les autres matières qui en sont des conséquences*, in-8°, Avignon, 1745. Le *Journal de Trévoux* a porté sur ces lettres le jugement suivant : « En général le style est proportionné à la matière; tout y est dogmatique, sérieux, pressant; quelques termes forts et énergiques se sont trouvés sous la plume de l'auteur. Nous comparons cela, dans les disputes théologiques, au son des trompettes dans les combats. » Ainsi que nous l'avons dit, Galien avait du goût pour les recherches de physique et il a laissé quelques écrits sur ces matières. Citons : *Explication physique des effets de l'électricité*, in-12, Avignon, 1747. Cet opuscule parut sans nom d'auteur, portant seulement : *Par *** professeur perpétuel de philosophie de l'université d'Avignon*. Un autre écrit, plus curieux, parut sous ce titre : *Mémoire touchant la nature et la formation de la grêle et des autres météores qui y ont rapport, avec une conséquence ultérieure de la possibilité de naviguer dans l'air à la hauteur de la région de la grêle. Amusement physique et géométrique*, par un ancien professeur de philosophie de l'université d'Avignon, in-12, *ibid.*, 1755. Deux ans après, le même mémoire fut réimprimé, mais avec le nom de l'auteur, in-12, Avignon, 1757. Dans ce mémoire fort curieux, en plus des principes d'ordre physique qui doivent régler l'aérostation, il indique la manière de construire un aérostat. Nous ne serions pas loin de penser que Galien ait été en relation avec les frères Montgolfier, ses contemporains et de la même région. Il est peu probable, malgré l'opinion de Balthasar Wilhem, *op. cit.*, que le P. Galien se soit inspiré des recherches de Gusmao sur l'aérostation. Ce n'est pas ici le lieu d'élucider cette question. Le P. de Backer, dans sa *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 2001, avait donné Galien comme jésuite; Sommervogel, dans la nouvelle édition, t. III, col. 1112, lui restitué sa profession dominicaine. On n'est pas d'accord sur la date de sa mort : Michaud, *Biographie universelle*, le fait mourir au Puy en 1762; la *Nouvelle biographie universelle*, à Avignon, en 1782.

Th. Bonnet, *Scriptores ordinis prædicatorum* [edit. altera], specimen, Lyon, 1885, p. 22-24; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. III, p. 11; *La France littéraire*, 1769, t. II, p. 48, 146; Michaud, *Biographie universelle*; *Nouvelle biographie universelle*,

Paris, t. XIX; Maudet, *Histoire littéraire et poétique de l'ancien Velay*, 1862; Karl Fischer, *Geschichte der Physik* Göttingue, 1803, t. IV, p. 237; Quérard, *La France littéraire*, Paris, 1829, t. III, p. 242; J. C. Poggendorf, *Biographisch-literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exacten Wissenschaften*, in-8°, Leipzig, 1858-1862; Balthasar Wilhem, S. J., *An der Wiege der Luftschiffahrt*, II^e part., Bartholomen Lourenço de Gusmao, Hamm, 1909, p. 196.

R. COULON.

GALILÉE. — I. Premières années, premières découvertes. II. Première rencontre avec les théologiens. III. Le procès de 1616. IV. Infraction au décret de 1616. V. Le procès de 1633. VI. Fin de Galilée. VII. Portée dogmatique de la condamnation de Galilée. VIII. Portée morale de la condamnation de Galilée. IX. Conséquences historiques et scientifiques de la condamnation de Galilée.

I. PREMIÈRES ANNÉES, PREMIÈRES DÉCOUVERTES. — Galilée naquit à Pise le 18 février 1564. Son père, Vincent Galilée, était commerçant. Il lui donna le prénom de Galileo, de sorte que son nom et son prénom, Galileo Galilei, ne différaient que par la désinence. Ses études primaires terminées, il entra, paraît-il, comme novice, chez les moines de Vallombreuse, cf. A. Favaro, *G. Galilei e lo studio di Padova*, Florence, 1883, t. I, p. 8, et y étudia les éléments de la logique et de la dialectique. Il ne se sentait pas de vocation religieuse. Aussi, dès le 5 septembre 1581, on le voit inscrit parmi les étudiants de l'université de Pise. Les mathématiques avaient pour lui un attrait particulier. Il s'y livra avec passion. Ses observations sur la loi du pendule et sa nouvelle démonstration de la loi d'Archimède sur la pesanteur des corps dans l'eau, le firent remarquer dès 1583 et 1586. En 1587, bien qu'il n'eût encore que vingt-trois ans, il concourut pour une chaire de mathématiques à Bologne et le document qui nous l'apprend, A. Favaro, *op. cit.*, t. I, p. 22, témoigne qu'il avait déjà enseigné cette matière à Florence et à Sienne.

Il ne s'agissait de rien moins que de remplacer Ignace Danti, bien connu pour la part qu'il avait prise à la réforme du calendrier grégorien. Sa candidature échoua. Après avoir professé quelque temps à Pise, Galilée put enfin obtenir en 1592 une chaire à l'université de Padoue avec des appointements de cent soixante florins par an (environ 450 francs). Le professeur qu'il remplaçait, Moletti, avait suivi dans son enseignement le système de Ptolémée, qui faisait de la terre le centre du monde; Galilée enseigna le même système. On a encore le programme de ses cours de 1592 à 1604. Cf. Favaro, *op. cit.*, t. II, p. 150. Il est piquant de voir le futur copernicien étaler ses raisons en faveur d'une opinion que Copernic avait déjà réfutée. Favaro, *Le opere di Galileo Galilei*, 1890 sq., t. II, p. 203; Müller, *Nicolaus Copernicus der Altmeister der neueren Astronomie*, Fribourg, 1898; trad. italienne, *Nicola Copernico*, Rome, p. 142 sq. On a prétendu que Galilée soutenait sans conviction cette théorie surannée. Cf. Müller, *Galileo Galilei*, Rome, 1912, p. 10-11. Il est plus simple d'admettre qu'il ignorait encore ou connaissait mal le système copernicien.

Toutefois il semble que, dans ses lettres à Mazzoni (30 mai 1597) et à Kepler (4 août 1597), *Le opere di Galileo*, édit. Favaro, t. II, p. 198; t. X, p. 68, il y ait des allusions assez claires à la théorie de Copernic qui veut que la terre tourne et que toutes les planètes tournent, comme la terre, autour du soleil. Jusqu'en 1610, on ne voit pas qu'il y ait prêté grande attention. La découverte qu'il accomplit, à l'aide du télescope, des satellites de Jupiter, lui fit alors abandonner le système de Ptolémée. Son *Sidereus nuntius*, qui parut le 12 mars 1610, Favaro, *Le opere di Galileo*, t. III, p. 53, témoigne de ce nouvel état d'esprit. De tous les éloges qu'il reçut en cette circonstance, nul

sans doute ne lui fut plus sensible que celui de Képler. *Dissertatio cum Nuntio sidereo nuper ad mortales misso a Galileo Galileo*, Kepler, *Opera omnia*, édit. Frisch, t. II, p. 490. Quelques savants jésuites, entre autres, le P. Clavius, qui avait collaboré à la réforme du calendrier grégorien, et le P. Griemberger, se rangèrent également à son opinion. Lettre de Galilée à Bélisaire Vinta, datée de Rome, 1^{er} avril 1611, dans Favaro, *Le opere di Galileo*, t. XI, p. 79.

Nommé mathématicien officiel du grand-duc de Toscane, Cosme II, Galilée séjourna habituellement à Florence. En mars 1611, le Collège romain lui accorda les honneurs académiques. Le P. Clavius et ses collègues l'approuvèrent publiquement comme « l'un des plus célèbres et des plus heureux astronomes du temps. » *Nuntius sidereus Collegii romani*, dans Favaro, *Le opere di Galileo*, t. III, p. 291-298. Nombre de cardinaux et de prélats lui firent un accueil des plus chaleureux, et le pape Paul V le reçut gracieusement en audience privée. Lettre de Galilée en date du 22 avril 1611, dans Favaro, *loc. cit.*, t. XI, p. 89. Une lettre du cardinal del Monte au grand-duc de Florence témoigne de l'enthousiasme de ces manifestations. « Galilée, dit-il, a parfaitement convaincu tous les savants de Rome de la vérité de ses découvertes; et si nous vivions encore au temps de l'antique République romaine, nul doute qu'en reconnaissance de ses œuvres on ne lui fit élever une statue au Capitole. » Favaro, *Le opere di Galilei*, t. XI, p. 119.

II. PREMIÈRE RENCONTRE AVEC LES THÉOLOGIENS. — Jusque-là Galilée s'était tenu sur le terrain purement scientifique. En adoptant le système de Copernic, il devait forcément, un peu plus tôt un peu plus tard, s'avancer sur le domaine de la théologie. Un ouvrage de Ludovico delle Colombe : *Contro il moto della terra*, qui lui tomba entre les mains en 1611, Favaro, *Le opere di Galilei*, t. III, p. 251-291, lui en fournit l'occasion. Colombo (comme l'appelle Galilée) apportait contre le système copernicien du mouvement de la terre des preuves tirées de l'Écriture sainte et de l'enseignement des théologiens. Le psalmiste n'avait-il pas dit : *Qui fundasti terram super stabilitatem suam*, Ps. CIII, 5 ? Ne lit-on pas dans le 1. 1^{er} des Paralipomènes, xvi, 43 : *Ipse enim fundavit orbem immobilis* ? ou encore dans l'Écclésiastique, I, 4-6 : *Oritur sol et occidit et ad locum suum revertitur : ibique renascens gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem* ? Preuve que le soleil tourne autour de la terre et donc que la terre est le centre du monde. Que l'on ne chicane pas sur le sens de ces textes. Tous les Pères les ont interprétés à la lettre. Et Melchior Cano, *Loci theologici*, I. VIII, c. III, n. 35, aussi bien que tous les commentateurs de la *Somme* de saint Thomas, posent ce principe : « Quiconque, dans l'interprétation de la sainte Écriture, propose une explication contraire au consentement unanime des saints Pères, agit témérairement. » Galilée lut ces pages et les annota. Colombo lui paraît un grossier personnage qui parle de choses qu'il ignore. Il s'en rapporte sur ce point au P. Clavius. Lettre du 27 mai 1611, dans Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 117, et à Bellarmin. *Ibid.*, p. 141. La question de l'Écriture sainte n'était cependant pas sans le préoccuper. Il interroge là-dessus son ami, le cardinal Conti, qui lui répond par une lettre en date du 7 juillet 1612, dans Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 376 : « En ce qui concerne le mouvement de la terre, un mouvement progressif est à peine contraire à la sainte Écriture, comme l'a prouvé Lorin, *In Acta apostolorum commentaria*, Lyon, 1605, p. 215; mais un mouvement de rotation qui impliquerait comme simple apparence la rotation diurne de la voûte céleste serait plus difficile à concilier avec la sainte Écriture. » Le cardinal ne voit pas ce que tout cela vient faire

dans les questions scientifiques agitées, et il ajoute : « Dieu vous garde ! » *Ibid.*, t. XI, p. 376.

A cette date, la question copernicienne troublait beaucoup d'esprits. Le 16 décembre 1611, Ludovico Cigoli mandait de Rome à Galilée qu'on avait dénoncé ses théories à l'archevêque de Florence comme suspectes. Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 241. Le P. Nicolas Lorini, prédicateur de la cour grand-ducale, fut soupçonné d'avoir médité lui-même du savant astronome. *Ibid.*, p. 427. Mais, ce qui était plus grave, la question copernicienne fut soulevée à la table même du grand-duc, en présence de la grande-duchesse Marie-Christine et du P. Castelli, bénédictin, élève de Galilée et professeur de mathématiques, à Pise : Castelli défendit les théories de son maître; la grande-duchesse lui opposa les textes de l'Écriture mis alors en circulation par les partisans du système de Ptolémée. Ceci se passait le 12 décembre 1613. Cf. lettre de Castelli du 14 décembre, dans Favaro, *Le opere*, t. XI, p. 605-606. Avisé du fait par Castelli, Galilée lui adressa une lettre qu'il développa ensuite pour répondre aux scrupules de la grande-duchesse et où il entreprit de démontrer que sa théorie n'était aucunement en contradiction avec l'Écriture sainte bien comprise. En voici les principaux passages : « La sainte Écriture, dit-il, ne peut ni mentir, ni se tromper. La vérité de ses paroles est absolue et inattaquable. Mais ceux qui l'expliquent et l'interprètent peuvent se tromper de bien des manières, et l'on commettrait de funestes et nombreuses erreurs, si l'on voulait toujours s'en tenir au sens littéral des mots; on aboutirait, en effet, à des contradictions grossières, à des erreurs, à des doctrines impies, puisqu'on serait forcé de dire que Dieu a des pieds, des mains, des yeux, etc... Dans les questions de sciences naturelles, l'Écriture sainte devrait occuper la dernière place. L'Écriture sainte et la nature viennent toutes les deux de la parole divine : l'une a été inspirée par l'Esprit-Saint, et l'autre exécute fidèlement les lois établies par Dieu. Mais, pendant que la Bible, s'accommodant à l'intelligence du commun des hommes, parle, en bien des cas et avec raison, d'après les apparences, et emploie des termes qui ne sont point destinés à exprimer la vérité absolue, la nature se conforme rigoureusement et invariablement aux lois qui lui ont été données; on ne peut pas, en faisant appel à des textes de l'Écriture sainte, révoquer en doute un résultat manifeste acquis par de mûres observations ou par des preuves suffisantes... Le Saint-Esprit n'a point voulu (dans l'Écriture sainte) nous apprendre si le ciel est en mouvement ou immobile; s'il a la forme de la sphère ou celle du disque : qui, de la terre ou du soleil, se meut ou reste en repos... Puisque l'Esprit-Saint a omis à dessein de nous instruire des choses de ce genre parce que cela ne convenait point à son but, qui est le salut de nos âmes, comment peut-on maintenant prétendre qu'il est nécessaire de soutenir en ces matières telle ou telle opinion, que l'une est de foi et l'autre une erreur ? Une opinion qui ne concerne pas le salut de l'âme peut-elle être hérétique ? Peut-on dire que le Saint-Esprit ait voulu nous enseigner quelque chose qui ne concerne pas le salut de l'âme ? » *Spiritus Dei noluisset ista docere homines, nulli ad salutem profutura*. S. Augustin, *De Genesi ad litteram*, I. II, c. IX, n. 20, P. L., t. XXXIV, col. 270. Lettre au P. Castelli, 21 décembre 1613, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 279-288. « Le cardinal Baronius avait coutume de dire que Dieu n'avait pas voulu nous enseigner comment le ciel va, mais comment on va au ciel. » Lettre à la grande-duchesse de Toscane, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 307-348. Les théologiens admettent aujourd'hui la doctrine de Galilée. C. Pesch, *De inspiratione*

sacra Scriptura, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 511-519. C'est l'enseignement donné dans les grands séminaires, F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12^e édit., Paris, 1906, t. I, p. 74-75, et Léon XIII a garanti cet enseignement de sa haute autorité dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947. Voir INSPIRATION. Mais au XVII^e siècle la nouveauté de ce langage était plus propre à irriter les adversaires de Galilée qu'à les convaincre. Sa théorie allait incontestablement à l'encontre des idées reçues non seulement en matière de science, mais encore en matière d'exégèse. « Elle est contraire au sentiment commun de tous les théologiens scolastiques et de tous les saints Pères, » devait dire le P. Caccini dans sa déposition au procès de 1616. Cf. von Gebler, *Die Acten des Galileischen Processes*, Stuttgart, 1877, p. 26; manuscrit du procès, fol. 354.

En attendant le procès, le P. Thomas Caccini dénonçait au public, du haut de la chaire (avert 1614), à Florence, la théorie copernicienne de Galilée et montrait qu'elle était incompatible avec le mot de Josué : « Soleil, arrête-toi, » Jos., x, 12, et par conséquent « quasi hérétique ». Manuscrit du procès, fol. 354; von Gebler, *Die Acten des Processes*, p. 25. Le frère du prédicateur, Mathieu Caccini, qui résidait à Rome, et le supérieur des dominicains regrettèrent vivement cette incartade. Cf. lettre de Mathieu, du 2 janvier 1615, dans Antonio Ricci Ricardi, *Galileo Galilei e fra Tommaso Caccini*, Florence, 1902, p. 69, et lettre du supérieur à Galilée dans Alberi, *Le opere*, t. VIII, p. 337. Mais le coup était porté, et Galilée en sentait la gravité.

Il se tourna vers Rome, notamment vers le P. Griemberger, successeur du P. Clavius au Collège romain, vers Mgr Dini, éminent théologien, dont il s'était fait un disciple convaincu, et vers Bellarmin. Dans sa lettre à Mgr Dini, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 289, il se demande comment on peut songer à faire condamner la théorie de Copernic, qui reçut un si bon accueil du pape Paul III, et il espère que ses amis empêcheront le Saint-Office de commettre une telle faute. Mgr Dini lui répond, au nom de Bellarmin, que la condamnation de Copernic n'est pas probable et au nom du P. Griemberger que, toute « plausible » qu'elle soit, la théorie copernicienne n'est pas démontrée; Copernic n'a pas eu l'intention de prouver que la terre tourne autour du soleil, mais il a simplement donné sa théorie comme une hypothèse mathématique. En tout cas, il est prudent de ne pas s'engager dans les querelles théologiques que peut déterminer la discussion des textes de l'Écriture. Favaro, *Le opere*, t. II, p. 155.

« Dire que Copernic s'exprime par manière d'hypothèse et non avec la conviction que sa théorie est conforme à la réalité, riposte Galilée, c'est ne l'avoir pas lu. » Quant au conseil qu'on lui donne d'abandonner l'Écriture aux exégètes et aux théologiens de profession, il est prêt à le suivre. Mais il fait observer que Dieu peut éclairer l'intelligence des plus humbles sur des questions qu'ils n'ont pas bien étudiées. En tout cas, il ne faut pas oublier que, pour entreprendre d'accorder ensemble l'Écriture sainte et les sciences naturelles, il est nécessaire de connaître celles-ci à fond. « Si j'ai tenté de le faire malgré mon peu d'expérience dans la sainte Écriture, on excusera ma témérité, attendu que je suis tout disposé à me soumettre au jugement de mes supérieurs. » Lettre du 23 mars 1615, dans Favaro, *Le opere*, t. V, p. 297-300.

Vers le même temps, le carme Foscari soutenait une opinion semblable : *Lettera del R. P. M. Paolo Antonio Foscari carmelitani al Reverendissimo P. Generale del suo ordine*, Sebastiano Fantoni, sopra

l'opinione dei Pigorici e del Copernico, nella quale si accordano ed appaiano i luoghi della sacra Scrittura e le proposizioni teologiche, che giammai potessero addursi contro tale opinione, dans Alberi, *Le opere di Galilei*, t. V, p. 455-494. A l'en croire, le système de Ptolémée ne rendait pas compte des phénomènes observés dans l'ordre de l'astronomie; seul le système copernicien en offrait une explication rationnelle. Foscari considérait donc ce dernier système au moins comme vraisemblable et n'excluait pas la probabilité de le voir bientôt reconnu comme vrai. Il en concluait qu'il fallait s'y rallier et mettre désormais de côté les vains scrupules qui pouvaient provenir d'une conception erronée de la sainte Écriture.

Bellarmin prit peur, et par une lettre en date du 12 avril 1615, publiée par Dominico Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano*, Rome, 1873, Paravia, p. 121 sq.; Favaro, *Le opere di Galilei*, t. XII, p. 171-172, il crut devoir rappeler à Foscari quelle devait être, dans la question, l'attitude des théologiens prudents :

« Je dis, mon Révérend Père, écrivait-il, que vous et le seigneur Galilée vous agiriez prudemment en vous contentant de parler *ex suppositione* et non d'une manière absolue, comme j'ai toujours cru que Copernic avait parlé; car, dire qu'en supposant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil on sauve mieux toutes les apparences qu'avec les excentricités et les épicycles, c'est très bien dire, cela n'offre aucun danger, et cela suffit au mathématicien. Mais vouloir affirmer que réellement le soleil est au centre du monde et qu'il tourne seulement sur lui-même, sans aller de l'orient à l'occident, tandis que la terre est dans le troisième ciel, et tourne avec beaucoup de rapidité autour du soleil, c'est courir grand danger, non seulement d'irriter les philosophes et les théologiens scolastiques, mais de nuire à notre sainte foi, en accusant l'Écriture sainte d'erreur. Vous avez bien montré qu'il y a plusieurs manières d'expliquer la sainte Écriture, mais vous ne les avez pas appliquées en particulier, et certainement vous auriez trouvé de très grandes difficultés, si vous aviez voulu expliquer tous les passages que vous avez cités vous-même.

« Je dis que, comme vous le savez, le concile défend d'interpréter l'Écriture contre le sentiment commun des saints Pères, et si vous voulez lire, je ne dis pas seulement les saints Pères, mais les commentaires modernes sur la Genèse, sur les Psaumes, sur l'Écclésiaste, sur Josué, vous trouverez qu'ils s'accordent tous à expliquer, selon la lettre, que le soleil est dans le ciel et tourne autour de la terre avec une extrême vitesse, que la terre est très éloignée du ciel et reste immobile au centre du monde. Considérez maintenant, dans votre prudence, si l'Église peut tolérer qu'on donne aux Écritures un sens contraire aux saints Pères et à tous les interprètes grecs et latins. On ne peut pas répondre que ce n'est pas une matière de foi, parce que, si ce n'est pas une matière de foi *ex parte objecti*, c'est une matière de foi *ex parte dicentis* : de même ce serait une hérésie de dire qu'Abraham n'a pas eu deux fils et Jacob douze, comme de dire que le Christ n'est pas né d'une vierge, parce que l'Esprit-Saint a dit l'une et l'autre chose par la bouche des prophètes et des apôtres.

« Je dis que, s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré. Mais je ne croirai pas à l'existence d'une pareille

démonstration avant qu'elle m'ait été montrée; et prouver qu'en supposant le soleil au centre du monde et la terre dans le ciel on sauve les apparences, n'est pas la même chose que de prouver qu'en réalité le soleil est au centre et la terre dans le ciel. Pour la première démonstration, je la crois possible; mais, pour la seconde, j'en doute beaucoup, et dans le cas de doute on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les saints Pères.»

La conviction du cardinal Bellarmin est bien arrêtée. S'il suppose pour un moment que la théorie du mouvement de la terre peut être démontrée, c'est par manière de parler; dans son for intérieur il reste persuadé, voire absolument sûr, que cette démonstration est impossible. Et il en appelle à Salomon, tout ensemble « écrivain inspiré et savant de premier ordre, » dit-il, pour prouver que le soleil tourne réellement autour de la terre : *oritur sol, et occidit, et ad locum suum revertitur*. Eccle., 1, 5. « D'ailleurs, ajoute-t-il, le témoignage de nos yeux n'est-il pas une garantie suffisante de cette vérité? Chacun sait par expérience que la terre est immobile et que l'œil ne se trompe pas quand il juge que le soleil se meut, pas plus qu'il ne se trompe quand il juge que la lune et les étoiles se meuvent, et cela suffit pour le moment. »

Si l'argumentation du cardinal est faible, il ne s'ensuit pas moins que Galilée pouvait échapper au Saint-Office pourvu qu'il renoncât à vouloir concilier sa doctrine avec l'Écriture. « Un point est éclairci, disait à ce propos, le 2 mai 1615, Mgr Dini : On peut écrire comme mathématicien et sous forme d'hypothèse, comme a fait, dit-on, Copernic; on peut écrire librement, pourvu qu'on n'entre pas dans la sacristie. » Alberi, *Le opere*, t. viii, p. 375.

Mais il était trop tard, Galilée était « entré dans la sacristie » et il n'allait plus pouvoir en sortir.

III. LE PROCÈS DE 1616. — Dès le 5 février 1615, un théologien, le P. Lorini, dominicain, avait dénoncé la lettre de Galilée à Castelli. Cette dénonciation était secrète et adressée directement au cardinal Émile Sfondrate, alors préfet de la S. C. de l'Index. Le P. Lorini déclarait que, s'il faisait cette démarche, c'était par acquit de conscience. La lettre au P. Castelli lui paraissait faire courir un danger à la foi. Il y signalait des appréciations suspectes ou téméraires, telles que les suivantes : dire que certaines expressions de la sainte Écriture sont peu justes; que, dans les discussions sur les effets naturels, l'Écriture tient le dernier rang; que les docteurs de l'Église se trompent souvent dans leurs explications; que l'Écriture ne doit pas être invoquée dans les articles ne concernant pas la foi; que, dans les choses naturelles, l'argument philosophique ou astronomique a plus de force que l'argument sacré ou divin; enfin que le commandement de Josué au soleil doit s'entendre comme fait non au soleil, mais au premier mobile. Toutes ces erreurs, disait Lorini, ne font-elles pas voir le danger que courrait l'Église, si on laissait ainsi le premier venu expliquer l'Écriture à sa façon, contrairement au sentiment des Pères et de saint Thomas, et fouler aux pieds toute la philosophie d'Aristote, qui est un si utile auxiliaire de la théologie scolastique? Von Gebler, *Die Acten*, p. 11; manuscrit du procès, fol. 342; Favaro, *Le opere*, t. xix, p. 297; *Galileo e l'Inquisizione*, 1907, p. 37.

Le préfet de l'Index soumit le cas au tribunal de l'Inquisition qui chargea, selon l'usage, un consultant d'examiner la lettre de Galilée. Le consultant est loin d'être malveillant ou seulement défavorable. L'auteur, dit-il dans son rapport, emploie quelquefois des expressions mal sonnantes, qui sont d'ailleurs susceptibles d'une interprétation bénigne : « Quant au reste, s'il abuse des termes impropres, il ne s'écarte pas des

limites du langage catholique. » Favaro, *Le opere*, t. xix, p. 305.

La lettre à Castelli semblait donc n'offrir rien qui pût servir de base à une accusation devant le Saint-Office. Mais Galilée avait produit d'autres ouvrages, notamment une étude sur les *Taches solaires* qui avait ému également l'opinion publique. Cf., sur ce point, Müller, *Galileo Galilei*, c. xii, xiii, p. 144-178. C'est par là qu'on trouva le moyen de l'atteindre. Le fameux P. Thomas Caccini, qui avait attaqué Galilée en chaire, était venu à Rome avec son confrère, le P. Lorini. Dans une conversation qu'il eut avec le cardinal Galamini, de l'ordre des dominicains, maître du sacré palais, il exprima le désir d'être entendu, *pro exoneratione conscientiae*, dans l'affaire dont était saisi le Saint-Office. Il fut mis, en effet, fin mars 1615, en présence du commissaire général Michel-Ange Seghizi (aussi un dominicain) dans la grande salle du palais de l'Inquisition. Là, après le serment d'usage, il exposa les raisons pour lesquelles il s'était permis d'adresser, du haut de la chaire, mais d'ailleurs « en toute modestie, une affectueuse admonition » à Galilée et à ses disciples, qui, sous prétexte de suivre Copernic, portaient ouvertement atteinte à la sainte Écriture. Il attaqua ensuite nettement la doctrine contenue dans le livre sur les *Taches solaires* et déclara que le philosophe florentin avait des relations avec les hérétiques, notamment avec le fameux Sarpi de Venise (l'auteur bien connu de l'*Histoire du concile de Trente*), ce qui était de nature à inspirer le doute sur son orthodoxie. Favaro, *Le opere*, t. xix, p. 307.

Cependant l'affaire traîna en longueur. Galilée en eut vent, à ce qu'il semble. Il partit pour Rome, avec des lettres de recommandation du grand-duc à l'adresse du cardinal del Monte, du cardinal Scipion Borghèse et de François Orsini, Favaro, *Le opere*, t. xii, p. 203, qui s'entremirent, en effet, pour déjouer les calculs des anticoperniciens. Sûr de cet appui et confiant dans sa cause, Galilée écrivait, le 20 février 1616 : « J'arriverai à dévoiler leurs fraudes; je m'opposerai à eux, et j'empêcherai toute déclaration dont il pourrait résulter un scandale pour l'Église. » Alberi, *Le opere*, t. vi, p. 225.

Profonde était son illusion. Au moment où il écrivait ces lignes, son procès avait été engagé sur l'ordre du pape. Comme le cardinal Orsini parlait un jour en faveur de Galilée devant Paul V, celui-ci lui répondit qu'il ferait bien de conseiller à son ami d'abandonner l'opinion de Copernic. Orsini insistant, le souverain pontife coupa court à l'entretien en disant que l'affaire était remise entre les mains des cardinaux du Saint-Office. Dès que le cardinal Orsini se fut retiré, le pape fit appeler le cardinal Bellarmin. Tous deux s'accordèrent à reconnaître que l'opinion soutenue par Galilée était « erronée et hérétique. » La bonne foi du savant astronome ne fut d'ailleurs pas mise en cause. Lettre de Pierre Guicciardini au grand-duc de Toscane, en date du 4 mars 1616, Alberi, *Le opere*, t. vi, p. 228; Favaro, *Le opere*, t. xii, p. 242.

Bien qu'il fût présent à Rome, Galilée ne fut cependant pas cité à comparaître devant le tribunal de l'Inquisition. Il s'ensuit que la procédure en cours ne se peut appeler qu'improprement le « procès de Galilée ». Ce procès ne fut pas, en effet, vraiment personnel, ce fut un procès de doctrine, et la doctrine incriminée était aussi bien celle de Copernic que celle de Galilée.

Le 19 février 1616, tous les théologiens du Saint-Office avaient reçu une copie des propositions suivantes à censurer : « 1° que le soleil est le centre du monde et, par conséquent, immobile de mouvement local; 2° que la terre n'est pas le centre du monde ni immobile, mais se meut sur elle-même tout entière par un

mouvement diurne. » Les qualificateurs se réunirent le 23 février, et le lendemain 24, la censure fut portée dans le Saint-Office, en présence des théologiens consultants : « Tous déclarèrent que la première proposition était insensée et absurde en philosophie, et formellement hérétique, en tant qu'elle contredisait expressément de nombreux passages de la sainte Écriture, selon la propriété des mots, et selon l'interprétation commune et le sens des saints Pères et des docteurs théologiens. » Quant à la seconde, ils déclarèrent, pareillement à l'unanimité, qu'elle « méritait la même censure en philosophie et que, par rapport à la vérité théologique, elle était au moins erronée dans la foi. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 47; manuscrit du procès, fol. 376; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 311. Suivent, dans les pièces du procès, les noms des onze consultants : ce sont Pierre Lombard de Waterford, archevêque d'Armagh; six dominicains, Hyacinthe Petronio (maître du sacré palais), Raphaël Riphoe, vicaire général de l'ordre, Michel-Ange Séghizy (commissaire du Saint-Office), Jérôme de Casale major, Thomas de Lemos, Jacques Tinto; un jésuite, Benedetto Giustiniani; un bénédictin, Michel de Naples; un clerc régulier, Raphaël Rastelli; et un augustin, Grégoire Nonnio Coronel.

Le 25 février, le cardinal Millin fit savoir à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office que, vu la censure prononcée par les théologiens sur les propositions de Galilée, le Saint-Père avait ordonné au cardinal Bellarmin de convoquer Galilée afin de l'avertir qu'il eût à abandonner son opinion (le texte primitif portait ses *opinions*); dans le cas où il refuserait d'obéir, le commissaire devait, devant notaire et témoins, lui intimer « l'ordre de s'abstenir entièrement d'enseigner cette doctrine et opinion, ou de la défendre ou de la traiter; à défaut d'acquiescement, il serait incarcéré. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 40; ms. du procès, fol. 378; Favaro, *Galilei e l'Inquisizione*, p. 62.

En conséquence, le vendredi 26, le cardinal Bellarmin fit venir Galilée dans son palais, et là, en présence du commissaire général du Saint-Office, l'avertit de l'erreur qui lui était reprochée et l'invita à l'abandonner. Ensuite le commissaire lui-même, devant témoins, et notamment devant le cardinal Bellarmin, lui intima au nom du souverain pontife et de la S. C. du Saint-Office, « l'ordre d'abandonner entièrement l'opinion qui prétend que le soleil est le centre du monde et immobile et que la terre se meut, défense de la soutenir désormais en aucune manière, de l'enseigner ou de la défendre par parole ou par écrit, sous peine de se voir intenter un procès devant le Saint-Office. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 40; ms. du procès, fol. 378-379; Favaro, *ibid.*

Qu'allait faire Galilée devant une pareille sommation ? Ce serait le mal connaître que de lui prêter un sentiment de révolte. Dans la lettre du 16 février 1615, à Mgr Dini, que nous avons déjà citée, il écrivait : « Je suis dans l'intime disposition de m'arracher l'œil pour n'être pas scandalisé, plutôt que de résister à mes supérieurs et de faire tort à mon âme en soutenant contre eux ce qui présentement me paraît évident et que je crois toucher de la main. » Favaro, *Le opere*, t. V, p. 295. Guicciardini témoigne qu'il persistait dans ces sentiments à la veille de la décision du Saint-Office. Lettre du 4 mars 1616, dans Favaro, *Le opere*, t. XII, p. 242. On ne s'étonnera donc pas du geste qu'il fit devant le commissaire de l'Inquisition. « Galilée, dit le procès-verbal, acquiesça à l'ordre qui lui était donné et promit d'obéir. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 40; manuscrit du procès, fol. 378-379; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 322.

La S. C. de l'Index eut sans doute égard à la sim-

plicité et à la franchise de cette soumission. Dans la condamnation générale qu'elle porta, le 5 mars suivant, contre la théorie copernicienne et contre les ouvrages de Copernic, *donec corrigantur*, elle ne prononça pas le nom de Galilée ni ne signala expressément ses ouvrages. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 323; cf. Müller, *Galileo Galilei*, p. 208-210. Celui-ci n'en comprit pas moins la leçon qui lui était donnée. « L'issue de cette affaire, écrivait-il le 6 mars, a montré que mon opinion n'a pas été acceptée par l'Église. Celle-ci a seulement fait déclarer qu'une telle opinion n'était pas conforme aux saintes Écritures, d'où il suit que les livres voulant prouver *ex professo* que cette opinion n'est pas opposée à l'Écriture sont seuls prohibés. » Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 231.

Ses adversaires cependant ne désarmaient pas. Dans une audience du 11 mars, où le souverain pontife lui témoigna une extrême bienveillance, il se plaignit des calomnies qui circulaient toujours sur son compte. Paul V le rassura en affirmant que les Congrégations et lui-même connaissaient parfaitement la pureté de ses intentions et la droiture de son esprit. « De mon vivant, ajouta le pape, vous pouvez être sûr qu'on ne donnera aucune créance aux calomnieux. » Lettre du 12 mars 1616, dans Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 233.

Cette assurance n'empêcha pas le bruit de se répandre que l'Inquisition avait condamné Galilée à une abjuration et à une pénitence salutaire. Pour réfuter cette allégation injurieuse, Galilée sollicita de Bellarmin une attestation qui lui permit de fermer la bouche à ses ennemis, en rétablissant les faits. Le témoignage du cardinal figura plus tard au procès de 1633. En voici la teneur : « Galilée n'a abjuré ni entre nos mains ni en celles de personne autre, à Rome ou ailleurs, que nous sachions, aucune de ses opinions ou doctrines; il n'a pas non plus reçu de pénitence salutaire, ni d'autre sorte; on lui a seulement notifié la déclaration faite par notre Saint-Père et publiée par la S. C. de l'Index, où il est marqué que la doctrine attribuée à Copernic, à savoir que la terre se meut autour du soleil, et que le soleil se tient au centre du monde, sans se mouvoir de l'orient à l'occident, est une doctrine contraire aux saintes Écritures, et que par conséquent on ne peut la défendre ni la soutenir. » Attestation datée du 26 mai 1616, dans von Gebler, *Die Acten*, p. 91; manuscrit du procès, fol. 427; Favaro, *Le opere*, t. XIX, p. 348.

IV. INFRACTION AU DÉCRET DE 1616. — Galilée quitta Rome et regagna Florence où l'attendaient la bienveillance et les faveurs du grand-duc de Toscane. Allait-il s'ensevelir dans une futile oisiveté ? S'il continuait à poursuivre ses recherches astronomiques, il était bien difficile, pour ne pas dire impossible, qu'il ne retrouvât pas, au bout de ses nouveaux calculs, ses anciennes conclusions.

Or tout l'invitait, ses admirateurs comme ses adversaires, à reprendre ses études et à suivre sa pointe.

Dès le 1^{er} juin 1616, un médecin napolitain, philosophe et mathématicien, Stelliota, lui traça un plan de conduite en ces termes : « Les professeurs des sciences doivent montrer les calomnies des sophistes. La pensée des supérieurs est sainte et juste : mais, comme le décret (de 1616) a été rendu sans que les parties aient été entendues, il faudrait revoir la cause qui intéresse tout le monde; il faudrait que les professeurs de mathématiques étrangers présentassent un mémoire. » Et avec un grand sens il ajoutait : « Faites prévenir ceux qui gouvernent le monde que les personnes qui cherchent à mettre la discorde entre la science et la religion sont peu amies de l'une et de l'autre. » Alberi, *Le opere*, t. VIII, p. 386.

Cependant Galilée se tut pendant plusieurs années. Il ne rompit le silence qu'à la suite d'une provocation qui provenait d'un professeur du Collège romain, le P. Horace Grassi, lequel attaquait directement, bien qu'avec certains égards, dans un livre intitulé : *Libra astronomica*, cf. Favaro, *Le opere*, t. vi, p. 111-171, la théorie copernicienne et les thèses de Galilée. Celui-ci ne pouvait manquer de relever le gant. Il publia son *Saggiatore*, « l'Essayeur », Favaro, *Le opere*, t. vi, p. 199, sous forme de lettre adressée à Mgr Cesarini, qui allait devenir le *maestro di camera* d'Urbain VIII. L'ouvrage avait pour but de faire voir que le système de Copernic et de Képler est en parfait accord avec les observations du télescope, tandis que le système de Ptolémée et des péripatéticiens est insoutenable. Galilée concluait que, le premier système étant condamné par l'autorité ecclésiastique et le second par la raison, il fallait en chercher un autre. Malgré cette conclusion, le *Saggiatore* était, au fond, une défense habilement conduite de la doctrine copernicienne. Le maître du sacré palais et ses théologiens ne s'en aperçurent pas. L'autorisation d'imprimer, délivrée le 2 février 1623, contient ces mots : « J'ai lu par ordre du maître du sacré palais cet ouvrage du *Saggiatore*, et outre que je n'y ai rien trouvé de contraire aux bonnes mœurs ou qui s'éloigne de la vérité surnaturelle de notre foi, j'y ai reconnu de si belles considérations sur la philosophie naturelle que notre siècle, je crois, pourra se glorifier dans les siècles futurs, non seulement d'un héritier des travaux des philosophes passés, mais aussi d'un révélateur de beaucoup de secrets de la nature, qu'ils furent impuissants à découvrir; ainsi le démontrent les ingénieuses et sages théories de l'auteur dont je suis heureux d'être le contemporain, parce que ce n'est plus avec le peson et approximativement, mais avec des balances très sûres, que se mesure aujourd'hui l'or de la vérité. » Alberi, *Le opere*, t. ix, p. 26. L'ouvrage fut offert au nouveau pape, le cardinal Barberini, devenu Urbain VIII, qui en accepta la dédicace. Alberi, *Le opere*, t. ix, p. 1.

Bien plus, le souverain pontife, « le lut, dit-on, avec grand plaisir. » Lettre de Rinuccini du 20 octobre 1623, Alberi, *Le opere*, t. xiii, p. 154. Flatté d'un tel hommage rendu à son livre, Galilée se prit à caresser de hardis projets pour l'avenir. Dans un voyage qu'il fit à Rome en 1624, il eut avec le pape Urbain VIII jusqu'à six entretiens assez longs. Espérait-il pouvoir faire rapporter le décret de 1616 ? Cela n'est pas improbable. Un de ses partisans, le cardinal Hohenzollern, crut pouvoir inviter Urbain VIII à se prononcer en faveur du système héliocentrique. Le pape se hâta de répondre que cette doctrine n'avait jamais été condamnée comme hérétique, et que personnellement il ne la ferait jamais condamner, bien qu'il la considérât comme très hasardée : « Du reste, il n'y avait pas à craindre que jamais on pût en démontrer la justesse et la vérité. » Lettre de Galilée à Cesi, 8 juin 1624, dans Favaro, *Le opere*, t. xiii, p. 182.

Malgré la haute estime qu'Urbain VIII professait pour Galilée et dont on a maints témoignages positifs, cf. notamment la lettre que le pape adressait le 8 juin 1624 au grand-duc de Toscane et qui contenait un éloge extraordinaire du savant astronome, Favaro, *Le opere*, t. xiii, p. 183-184, il n'est pas vraisemblable qu'il se soit prêté à une revision du procès de 1616. Galilée n'en rapporta pas moins à Florence la conviction que le système copernicien ne pouvait être condamné comme hérétique. Son ardeur scientifique s'en accrût d'autant. Il conçut un grand ouvrage dans lequel il développait les idées déjà insinuées dans le *Saggiatore* sur les deux systèmes du monde qui

se partageaient les esprits. Il y travailla sept ou huit ans. Dans une lettre en date du 24 décembre 1629, qu'il adresse au prince Cesi, fondateur de l'Académie des *Lincei*, dans Favaro, *Le opere*, t. xiv, p. 60, on voit que l'œuvre était presque achevée.

Elle ne parut cependant qu'en 1632, sous ce titre : *Dialogo di Galileo Galilei Linceo matematico sopra-ordinario dello studio di Pisa e filosofo e matematico primario del serenissimo Granduca di Toscana : dove nei congressi di quattro giornate si discorre sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte*. Favaro, *Le opere*, t. vii, p. 20-489.

La publication avait souffert d'énormes difficultés. Galilée aurait souhaité de la faire imprimer à Rome. Mais le P. Riccardi, maître du sacré palais, qui avait si bien accueilli le *Saggiatore*, reconnut que l'auteur, dans ce nouvel ouvrage, loin de proposer le système de Copernic comme une hypothèse mathématique, en parlait en termes qui formaient un essai de démonstration scientifique. Il ne fallait pas songer à le mettre au jour dans cet état. Le P. Riccardi proposa donc d'y introduire certaines corrections, que Galilée admit en principe. L'autorisation d'imprimer lui fut accordée à ces conditions. Favaro, *Le opere*, t. xiv, p. 258, lettre de Galilée à Cioli; von Gebler, *Die Acten*, p. 52 sq.; ms. du procès, fol. 387 sq.

Bientôt cependant, par suite de circonstances qu'il serait trop long d'indiquer ici, il fut contraint de remporter son manuscrit à Florence. Là, il le soumit à l'examen de l'inquisiteur, qui lui donna l'*imprimatur* sous les réserves qu'avait faites le P. Riccardi. C'était un succès, ce semble, mais un succès qui pouvait devenir dangereux. N'était-il pas à craindre que Rome ne jugeât sévèrement le procédé de l'Inquisition florentine ? Pour comble d'imprudence, Galilée mit en tête de son livre, avec l'*imprimatur* de l'inquisiteur et du vicaire général de Florence, celui du P. Riccardi, qui n'avait été accordé que sous conditions et conditions non remplies. Cf. von Gebler et le ms. du procès, *loc. cit.*

Il suffisait d'ouvrir le volume pour comprendre les justes appréhensions du maître du sacré palais. Les interlocuteurs du dialogue s'appelaient Segredo, Salviati et Simplicio : les deux premiers, savants amis de Galilée, l'un Florentin, l'autre Vénitien, déjà morts, soutenaient le système copernicien; le troisième, dont le nom avait été emprunté à un commentateur d'Aristote, défendait la théorie de Ptolémée. Mais il était visible que Simplicio ne jouait son rôle que pour la forme : les raisons qu'il alléguait ne servaient qu'à mettre en valeur la force des arguments de ses contradicteurs. On accusa même Galilée d'avoir mis les arguments favorables à Ptolémée « dans la bouche d'un sot. » Cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 56; ms. du procès, fol. 389 v°.

Dès que l'ouvrage fut connu à Rome, il souleva une tempête de colères et de réclamations. On devine d'où venait ce « fracas », comme parle Galilée. Lettre du 17 mai 1632. « Il a écrit son livre contre le sentiment commun des péripatéticiens, » Alberi, *Le opere*, t. ix, p. 275, disait le P. Scheiner, jésuite. Ce que l'auteur avait le plus à redouter, remarque à son tour Campanella, récemment sorti des prisons du gouvernement espagnol, « c'était la violence des gens qui ne savent rien. » Alberi, *Le opere*, t. ix, p. 284.

Les sévérités de l'autorité ecclésiastique, jusque-là favorable à l'auteur, en raison des sentiments de piété et d'obéissance qu'il avait toujours montrés, étaient aussi à appréhender. Le P. Riccardi pouvait se plaindre qu'on eût abusé de sa complaisance, voire de sa signature. Le pape se reconnut-il, comme on l'a prétendu, dans le *Dialogo*, sous le personnage un peu ridicule de

Simplicio, dans la bouche duquel se trouvaient divers arguments qu'il avait jadis opposés à Galilée au cours d'un entretien familial ? Cela n'est pas invraisemblable. Cf., sur ce point, H. de l'Épinois, dans la *Revue des questions historiques*, 1867, t. II, p. 119 sq.; Favaro, *Le opere*, t. XVI, p. 455. Des raisons plus graves étaient, du reste, de nature à le mécontenter; Galilée avait manifestement enfreint l'engagement pris en 1616 de ne plus enseigner la doctrine copernicienne. Cela suffisait pour le perdre dans l'estime et dans la confiance du souverain pontife.

Aussi voyons-nous, dès la première quinzaine d'août (1632), Urbain VIII déferer le *Dialogo* à l'examen d'une commission extraordinaire. Par égard pour l'auteur et peut-être surtout pour son protecteur, le grand-duc de Toscane, le Saint-Office n'en fut pas d'abord saisi. La commission n'eut en quelque sorte qu'un caractère officieux. Dépêche de Niccolini, 18 septembre 1632, Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 427.

Urbain VIII était pourtant très irrité. Le 5 septembre, apercevant Niccolini, ambassadeur de Toscane, il éclata en violents reproches : « Galilée, dit-il, a, lui aussi, la hardiesse d'entrer où il ne doit pas entrer, et d'aborder les matières les plus graves et les plus dangereuses que l'on puisse agiter en ce moment-ci. » « Mais il a imprimé son livre avec autorisation, » fit observer l'ambassadeur. « Oui, reprit le pape avec animation, Ciampoli et le maître du sacré palais ont été circonvenus : Ciampoli, sans avoir jamais vu et lu l'ouvrage, m'a affirmé que Galilée voulait se conformer en tout aux ordres du pape et que tout était bien. » Et Urbain VIII se plaignit de Ciampoli et du maître du sacré palais. « On donnera du moins à Galilée le temps de se justifier ? » demanda Niccolini. « En ces matières du Saint-Office, on ne fait que censurer, reprit le pape, puis on demande une rétractation. » « Galilée ne pourrait-il pas savoir auparavant ce qu'on lui reproche ? » objecta Niccolini. « Je vous le dis, répliqua vivement le pape, le Saint-Office ne procède pas ainsi; jamais on ne prévient personne auparavant, d'autant plus que Galilée sait très bien, s'il veut le savoir, en quoi consistent les difficultés, car nous en avons causé ensemble et le lui avons dit nous-même... » Dépêche de Niccolini, 5 septembre, Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 420.

Le rapport de la commission ne se fit pas attendre : en voici les conclusions : « 1° Galilée a transgressé les ordres qu'on lui avait donnés, en abandonnant l'hypothèse pour affirmer absolument la mobilité de la terre et la stabilité du soleil; 2° il a mal rattaché l'existence du flux et du reflux de la mer à la stabilité du soleil et à la mobilité de la terre, qui n'existent pas; 3° il a frauduleusement passé sous silence l'ordre, que le Saint-Office lui avait intimé en 1616, d'abandonner entièrement, de ne plus enseigner ni défendre, de quelque manière que ce fût, par la parole ou par les écrits, l'opinion d'après laquelle le soleil est le centre du monde et la terre se meut. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 53; ms. du procès, fol. 387 v°.

A côté de ce document, le recueil manuscrit des pièces du procès contient un rapport du même genre où se retrouvent les mêmes conclusions, un peu plus détaillées, sous huit chefs différents. Von Gebler, *Die Acten*, p. 56; ms. du procès, fol. 389. En fait, l'accusation se ramène à ces deux chefs : Galilée a désobéi aux ordres du Saint-Office et violé son engagement de 1616; Galilée, bien qu'il déclare vouloir traiter la question du mouvement de la terre hypothétiquement, procède par voie d'affirmation et enseigne sa théorie de façon absolue. Ce sont les reproches qu'Urbain VIII formula expressément dans un nouvel entretien qu'il eut avec Niccolini. Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 435.

Le rapport de la commission concluait qu'il y avait lieu de délibérer sur la procédure à suivre « tant contre Galilée que contre son ouvrage. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 53; ms. du procès, fol. 387 v°.

V. LE PROCÈS DE 1633. — Le 23 septembre 1632, l'inquisiteur de Florence reçut l'ordre de signifier à Galilée qu'il eût à se présenter devant la commission du Saint-Office dans le courant d'octobre, afin d'expliquer sa conduite. Cet ordre émanait du pape. Von Gebler, *Die Acten*, p. 93; ms. du procès, fol. 394.

Galilée comprit alors en quels périls il s'était engagé. Il fit d'abord la sourde oreille et chercha à gagner du temps. Il offrit même de s'expliquer devant l'inquisiteur de Florence, prétextant son grand âge (près de soixante-dix ans), son état maladif et la fatigue d'un voyage à Rome. Von Gebler, *Die Acten*, p. 65-71; ms. du procès, fol. 397-407; cf. H. de l'Épinois, dans la *Revue des questions historiques*, 1867, t. II, p. 120 sq. Ces attermolements étaient inutiles. Ses amis ne doutèrent bientôt plus que le meilleur parti était d'obéir et de se soumettre : « Croyez bien, lui écrivait Niccolini, qu'il serait nécessaire de ne pas essayer de défendre ce que la Congrégation n'approuve pas, mais qu'il faudra s'en rapporter à ce que voudront les cardinaux : autrement vous souleverez de très grandes difficultés. » Favaro, *Le opere*, t. XIV, p. 418.

Trois mois s'écoulèrent ainsi en vains pourparlers. Le pape à la fin s'impatia. On eut beau lui présenter le certificat de trois médecins (le certificat est du 17 décembre 1632, von Gebler, *Die Acten*, p. 71; ms. du procès, fol. 307) attestant que Galilée était retenu au lit par la maladie. Se défiant du témoignage, il fit écrire le 20 décembre à l'inquisiteur de Florence que ni lui ni la Congrégation ne pouvaient et ne devaient supporter de tels subterfuges; qu'il fallait vérifier si vraiment Galilée pouvait sans péril se rendre à Rome, en faisant constater par un commissaire, assisté d'un médecin, l'état réel du malade; s'il pouvait venir, on l'amènerait prisonnier et lié avec des fers; si, au contraire, sa santé l'exigeait, on surseoirait au déplacement; mais une fois le danger passé, on l'amènerait prisonnier, enchaîné et lié avec des fers. Dans tous les cas, le commissaire et les médecins devaient procéder aux frais de Galilée, parce que celui-ci s'était mis dans cette situation par sa faute et qu'il avait refusé d'obéir en temps opportun. Favaro, *Le opere*, t. XIV, p. 281.

De tels ordres paraîtront rigoureux. Mais Galilée les avait en quelque sorte provoqués. Rome ne faisait en somme que suivre la procédure ordinaire usitée dans les tribunaux, où il y avait contrainte par corps contre tout accusé qui refusait de se présenter librement.

La menace ne fut d'ailleurs pas mise à exécution. Le 20 janvier, Galilée se décida à prendre le chemin de la Ville éternelle. Von Gebler, *Die Acten*, p. 73; ms. du procès, fol. 411. Une litière du grand-duc de Toscane lui servit de véhicule. Il arriva à Rome en un état de santé très satisfaisant, le 13 février 1633.

Comme tous les accusés, fussent-ils prélats ou évêques, il devait s'attendre à être interné dans une des cellules du Saint-Office. Par une gracieuse exception faite en sa faveur, la résidence de l'ambassadeur Niccolini, « le palais de Florence » (sur la place de ce nom, et non la villa Médicis, comme on l'a cru), lui fut assigné pour domicile. Cf. Favaro, *Quale il domicilio di Galileo in Roma durante il secondo processo*, dans *Archivio storico italiano*, 1906, fasc. 2. Il y trouva non seulement le logement et la table, mais des agréments de toute sorte, au sein d'une famille riche et dévouée. Plus tard, pour éviter les interruptions dans la procédure, on lui fit quitter cette retraite, mais alors encore il eut pour demeure, au lieu d'une prison, l'ap-

partement du fiscal de l'Inquisition, appartement qui se composait de trois belles pièces. Alberi, *Le opere*, t. ix, p. 437. Il y habitait avec son domestique, et l'ambassadeur du grand-duc, ainsi que l'ambassadeur, continuèrent de lui procurer toutes ses aises, *ibid.*, t. vii, p. 29; c'est lui-même qui nous l'atteste. Il passa en tout, dans ce logement, entre le 12 avril et le 22 juin, vingt-deux jours. Sa santé n'eut pas à en souffrir; là-dessus encore nous possédons son témoignage. *Ibid.*

Il lui fallut subir quatre interrogatoires; le premier eut lieu le 12 avril, von Gebler, *Die Acten*, p. 74; ms. du procès, fol. 413; le dernier le 21 juin. Nous ne pouvons que les résumer ici; ils roulent sur trois points : 1° Galilée a trahi l'engagement qu'il avait pris d'abandonner complètement la doctrine de Copernic et de ne plus l'enseigner en aucune manière; 2° non seulement il a repris cette théorie, mais encore, au lieu de la traiter d'une manière hypothétique, il en affirme la valeur scientifique, c'est la question du *dictum* ou *factum hæreticale*; 3° comme cette théorie était condamnée par le Saint-Office, l'auteur du *Dialogo* l'avait-il, malgré tout, tenue pour vraie et y avait-il adhéré dans son for intérieur? C'est la question de l'*intentio*.

Sur le premier point, il s'agissait simplement de dissiper un malentendu. On se rappelle que, le 25 février 1616, le tribunal de l'Inquisition avait ordonné à Galilée, *ut omnino absterneat hujusmodi doctrinam et opinionem docere aut defendere seu de ea tractare*. Le lendemain, la décision était précisée en ces termes : *Nec eam (opinionem) de cetero quovis modo teneat, doceat aut defendat, verbo aut scriptis*. Von Gebler, *Die Acten*, p. 49; ms. du procès, fol. 378. Mais Galilée n'avait connu ces prescriptions que par Bellarmin, qui s'était borné à déclarer qu'il n'était pas permis « de défendre et de tenir l'opinion de Copernic. » Au fond, ces formules expriment la même idée. Cf. Vacandard, *La condamnation de Galilée*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1^{re} série, 4^e édit., Paris, 1909, p. 313-317. Mais les juges de 1633 n'acceptèrent pas cette équivalence et reprochèrent expressément à Galilée de n'avoir pas tenu compte des mots *quovis modo* dans la défense qui lui avait été faite d'enseigner la théorie copernicienne. Von Gebler, *Die Acten*, p. 79, 88; ms. du procès, fol. 416, 424. L'accusé se justifia en alléguant le texte de la lettre que lui avait adressée le cardinal Bellarmin. Les mots *quovis modo* ne s'y lisaient point. Or, l'auteur du *Dialogo* pouvait-il soupçonner que le cardinal n'eût pas reproduit exactement ou traduit fidèlement la pensée du Saint-Office? En se conformant aux ordres de Bellarmin, l'accusé avait conscience de n'avoir pas trahi sa promesse, ni par conséquent violé le décret de 1616. Interrogatoires du 12 avril et du 10 mai, von Gebler, *Die Acten*, p. 77 sq., 88 sq.; ms. du procès, fol. 415, 423.

Le second grief était plus difficile à écarter. Galilée commença par affirmer qu'il n'avait exposé dans son ouvrage la théorie copernicienne que sous une forme purement hypothétique. Mais ayant eu vent que les théologiens consultants, Augustin Oreggi, Melchior Inchofer, jésuite, et Zacharias Paschaligo, après examen du *Dialogo*, étaient d'avis que la thèse y était soutenue de façon absolue, *de firma huic opinioni adhesionem vehementer esse suspectum*, dit Inchofer, von Gebler, *Die Acten*, p. 92; ms. du procès, fol. 443, l'accusé fut sans doute pris de peur et finit par s'avouer coupable. Von Gebler, *Die Acten*, p. 83-84; ms. du procès, fol. 419-420. « En raison des accusations dont je suis l'objet, j'ai voulu, dit-il dans l'interrogatoire du 30 avril, relire mon livre afin de voir si, par inadvertance et contre mon intention, il ne me serait pas échappé certaines expressions qui auraient pu faire

croire, à un lecteur mal averti de ma pensée intime, que les arguments dirigés contre la thèse fausse que je me proposais de réfuter manquaient de force et étaient eux-mêmes facilement réfutables. Et j'ai trouvé qu'en effet deux arguments favorisaient trop l'opinion copernicienne. C'est là une erreur de ma part, je le confesse. C'est l'effet d'une vaine ambition, d'une pure ignorance et d'une inadvertance. Si j'avais aujourd'hui à exposer les mêmes raisons, je les énerverais (*nerverei*) de telle sorte qu'elles ne pourraient plus avoir cette force, dont elles sont d'ailleurs essentiellement et réellement dépourvues. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 85; ms. du procès, fol. 420-421. Après cette déclaration, qu'il répéta dans l'interrogatoire du 10 mai, von Gebler, *Die Acten*; ms. du procès, fol. 425 v°, Galilée s'appretait à sortir; mais il revint sur ses pas et il ajouta : « Afin de bien prouver que je n'ai pas tenu et que je ne tiens pas pour vraie l'opinion condamnée de la mobilité de la terre et de l'immobilité du soleil, je suis tout disposé, si on m'en donnait la faculté et le temps, à continuer mes dialogues et à reprendre les arguments déjà présentés en faveur de cette opinion fausse et condamnée, pour les réfuter de la manière la plus efficace qu'il plaira à Dieu de m'enseigner. » Favaro, *Galileo e l'Inquisizione*, p. 76-87.

Sur la portée du *Dialogo* on avait donc son aveu : la doctrine en était réellement copernicienne. Restait la question de l'*intentio*. Était-il bien vrai que Galilée n'y eût pas adhéré de cœur, comme il osait l'affirmer? Dans une séance tenue, le 16 juin, par le Saint-Office, au palais du Quirinal, le Saint-Père décida de lui faire « subir un interrogatoire sur son intention, même avec menace de la torture; s'il persistait (à nier son adhésion à la doctrine copernicienne), on le ferait abjurer en pleine séance de la Congrégation, et on le condamnerait à la prison, au gré du Saint-Office. On lui enjoindrait, en outre, de ne plus traiter désormais, de quelque manière que ce fût, ni pour ni contre, par écrit ou de vive voix, le sujet de la mobilité de la terre et de la stabilité du soleil, sous peine d'être relaps. » Le *Dialogo* serait prohibé. Et pour que ces décisions fussent portées à la connaissance de tous, le pape ordonna d'envoyer des exemplaires de la future sentence à tous les nonces apostoliques, à tous les inquisiteurs de l'hérésie et principalement à l'inquisiteur de Florence, qui devait la lire publiquement en pleine séance, après avoir convoqué la plupart des professeurs de mathématiques. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451 v°; *Decreta*, dans Favaro, *Galileo e l'Inquisizione*, p. 20-21.

En conséquence de ces ordres, Galilée comparut une quatrième et dernière fois, le 21 juin, devant le Saint-Office. On lui demanda « s'il tenait et depuis combien de temps il tenait pour vrai que le soleil était le centre du monde et que la terre n'était pas le centre du monde, ou même se mouvait d'un mouvement diurne. » « Avant la décision de la S. C. de l'Index, répondit-il, et avant qu'on m'intimât des ordres à ce sujet, j'étais indifférent et j'estimais que les opinions de Ptolémée et de Copernic étaient toutes deux soutenables, que l'une ou l'autre pouvait être vraie dans la nature. Mais après cette décision, convaincu de la prudence de mes supérieurs, toute ambiguïté cessa dans mon esprit, et j'ai tenu et je tiens encore pour très vraie et indubitable l'opinion de Ptolémée sur la stabilité de la terre et la mobilité du soleil. » On lui fit remarquer que son ouvrage témoignait d'un sentiment contraire. « Je le répète, depuis la décision de mes supérieurs, je n'ai jamais tenu intérieurement pour vraie l'opinion condamnée. » On insista et on lui déclara que, « s'il ne se décidait pas à avouer la vérité, on en viendrait contre lui aux moyens de droit et de fait qui seraient opportuns. » « Encore une fois, je ne soutiens pas, ni

n'ai jamais soutenu dans mon for intérieur l'opinion de Copernic depuis que j'ai reçu l'ordre de l'abandonner. Du reste, je suis entre vos mains, faites ce qu'il vous plaira. — Dites la vérité, sinon on en viendra à la torture. — Je suis ici pour obéir ; après la décision de l'Index, je n'ai pas tenu cette opinion (pour vraie), je l'ai déjà dit. » Comme on ne pouvait rien obtenir de plus, on le renvoya à sa place, après lui avoir fait signer sa déposition. Favaro, *Galileo e l'Inquisizione*, p. 100-101; von Gebler, *Die Acten*, p. 112-114; ms. du procès, fol. 452-453. De torture proprement dite, il ne fut pas question. Cf., sur ce point, Vacandard, *La condamnation de Galilée*, loc. cit., p. 331, note; Garzend, *Si Galilée pouvait légalement être torturé*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1911 et janvier 1912.

Cette douloureuse séance, où l'attitude de l'accusé étonne et afflige autant que l'insistance des juges, ne remplissait encore qu'à moitié les intentions et les ordres du souverain pontife. Il restait à condamner Galilée à la prison, après l'avoir fait abjurer. On le conduisit le lendemain dans la grande salle du couvent des dominicains de *Santa Maria sopra Minerva*. La sentence fut prononcée au nom du Saint-Office. Galilée en écouta la lecture, debout et la tête découverte. Ce jugement, rédigé en italien, débutait par les noms et les titres des dix cardinaux qui composaient le tribunal du Saint-Office, puis résumait, assez longuement d'ailleurs, l'historique du procès, en remontant jusqu'à l'année 1615. Nous ne donnerons ici que la sentence proprement dite :

Nous prononçons, jugeons et déclarons que toi, Galilée, tu t'es rendu véhémentement suspect d'hérésie, à ce Saint-Office, comme ayant cru et tenu une doctrine fautive et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir : que le soleil est le centre de l'univers, qu'il ne se meut pas d'orient en occident, que la terre se meut et n'est pas le centre du monde; et qu'on peut tenir et défendre une opinion comme probable, après qu'elle a été déclarée et définie contraire à l'Écriture sainte : en conséquence, tu as encouru toutes les censures et peines établies et promulguées par les sacrés canons et les autres constitutions générales et particulières contre les fautes de ce genre. Il nous plaît de t'en absoudre, pourvu qu'auparavant, d'un cœur sincère et avec une foi non simulée, tu abjures en notre présence, tu maudisses et tu détestes les erreurs et hérésies susdites et toute autre erreur et hérésie contraire à l'Église catholique et apostolique romaine, selon la formule que nous te présenterons.

Mais afin que ta grave et pernicieuse erreur et ta désobéissance ne restent pas absolument impunies, afin que tu sois à l'avenir plus réservé et que tu serves d'exemple aux autres, pour qu'ils évitent ces sortes de fautes, nous ordonnons que le livre des *Dialogues de Galileo Galilei* soit prohibé par un décret public; nous te condamnons à la prison ordinaire de ce Saint-Office pour un temps que nous déterminerons à notre discrétion, et à titre de pénitence salutaire nous t'imposons de dire pendant trois ans, une fois par semaine, les sept psaumes de la pénitence, nous réservant la faculté de modérer, de changer, de remettre tout ou partie des peines et pénitences ci-dessus. Favaro, *Le opere*, t. xix, p. 405-406; *Galileo e l'Inquisizione*, p. 146.

Le texte de la condamnation porte les signatures de sept cardinaux : les trois autres membres du Saint-Office dont les noms manquent n'assistaient vraisemblablement pas à la séance, mais nous savons par Niccolini, d'après une déclaration du pape, Favaro, *Le opere*, t. xv, p. 160, que l'unanimité (*nenime disculpante*) était complète parmi les membres du tribunal. La sentence n'était d'ailleurs que l'exécution de l'ordre donné par Urbain VIII dans la séance du 16 juin.

La lecture du jugement achevée, Galilée reçut une formule d'abjuration écrite en italien; et, à genoux, la main sur les saints Évangiles, il lut :

Je, Galileo Galilei, fils de feu Vincent Galilei de Florence, âgé de soixante-dix ans..., je jure que j'ai toujours cru,

que je crois maintenant, et qu'avec l'aide de Dieu je croirai à l'avenir tout ce que tient, prêche et enseigne la sainte Église catholique et apostolique romaine.

Mais parce que, après que ce Saint-Office m'avait juridiquement intimé l'ordre d'abandonner absolument la fausse opinion que le soleil est le centre du monde et immobile, que la terre n'est pas le centre et se meut, et la défense de tenir, de défendre et d'enseigner cette fausse doctrine d'aucune manière, de vive voix ou par écrit; et comme, après qu'il m'avait été notifié que cette doctrine est contraire à l'Écriture sainte, j'ai écrit et fait imprimer un livre dans lequel je traite cette doctrine déjà condamnée et j'apporte des arguments très efficaces en sa faveur, sans donner aucune solution, j'ai été jugé véhémentement suspect d'hérésie par ce Saint-Office, à savoir, d'avoir tenu et cru que le soleil est le centre du monde et immobile, et que la terre n'est pas le centre et se meut.

Voulant donc faire disparaître de l'esprit de Vos Éminences et de tout chrétien ce véhément soupçon qui a été justement formé contre moi, j'abjure, je maudis et je déteste les susdites erreurs et hérésies, et généralement toute autre erreur quelconque et secte contraire à la sainte Église. Et je jure qu'à l'avenir je ne dirai plus et n'assurerais plus, de vive voix ni par écrit, aucune chose qui puisse donner de moi un tel soupçon; si je connais quelque hérétique ou quelqu'un qui soit suspect d'hérésie, je le dénoncerai à ce Saint-Office, ou à l'inquisiteur et à l'ordinaire du lieu où je me trouverai. Je jure encore et promets d'accomplir et d'observer entièrement toutes les pénitences qui m'ont été ou me seront imposées par ce Saint-Office. — Il signa ensuite de sa propre main : « Je, Galileo Galilei, ai abjuré comme ci-dessus. » Favaro, *Le opere*, t. xix, p. 402-407; *Galileo e l'Inquisizione*, p. 146; Vacandard, *La condamnation de Galilée*, loc. cit., p. 389-393. Outre le texte italien, le P. Grisar, *op. cit.*, p. 131-137, donne un texte latin en regard. Le texte latin est tiré du P. Riccioli, *Almagestum novum*, Bologne, 1653, t. II, p. 497 sq.

VI. FIN DE GALILÉE. — La peine de Galilée fut commuée par le pape, le jour même de sa condamnation. Au lieu de la prison du Saint-Office, on lui assigna pour demeure le palais du grand-duc de Toscane, ou plutôt la villa Médicis. Cf. Favaro, *Le opere*, t. xix, p. 283-284; *Quale il domicilio di Galileo in Roma durante il secondo processo*, loc. cit. Sur la demande de ses amis, il put même, quelques jours plus tard (la permission du pape est du 30 juin), prendre, le 6 juillet, le chemin de Sienne, von Gebler, *Die Acten*, p. 414; ms. du procès, fol. 453, où l'archevêque Piccolomini lui offrit une somptueuse hospitalité.

C'était toujours l'exil. Le condamné avait la nostalgie des bords de l'Arno. Urbain VIII, averti de son désir, lui accorda l'autorisation de se retirer à sa villa d'Arcetri, près Florence, à la condition d'y vivre seul et de n'y appeler ni recevoir personne. La permission est du 1^{er} décembre 1633. Von Gebler, *Die Acten*, p. 164; ms. du procès, fol. 534.

Cette réserve devait d'ailleurs s'entendre dans un sens large; les visites des parents et des amis n'étaient pas défendues, pourvu qu'elles ne portassent pas ombrage, disait le pape lui-même à Niccolini en lui communiquant cette décision. Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 407.

Des amis maladroits changèrent malheureusement ces bonnes dispositions de la cour de Rome pour Galilée. Ils continuèrent de vanter son génie et ses découvertes. On le dénonça au Saint-Office pour avoir répandu, pendant son séjour à Sienne, « des opinions peu catholiques. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 172; ms. du procès, fol. 547. Galilée s'aperçut bientôt de l'impression produite par ces délations sournaises. Comme il sollicitait la permission de se rendre à Florence pour se faire soigner par les médecins de cette ville, on la lui refusa net. Par une coïncidence fâcheuse, la défense de quitter Arcetri lui fut signifiée le jour même où il apprenait que sa fille, religieuse en un monastère voisin, était dans un état désespéré. Ce

fut pour son cœur de père un coup extrêmement douloureux. Les lettres qu'il écrivit vers cette époque se ressentent de sa tristesse aigrie. Alberi, *Le opere*, t. x, p. 35; t. vii, p. 46. Bientôt il devint « totalement aveugle », nous dit l'inquisiteur de Florence. Alberi, *Le opere*, t. x, p. 281. A cette nouvelle, Urbain VIII n'hésita plus à lui accorder la permission de quitter Arcetri pour la capitale de la Toscane. On lui rappela seulement qu'il restait sous l'obligation de ne recevoir aucune personne suspecte et de « ne jamais traiter du mouvement de la terre. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 179; ms. du procès, fol. 555. Cf. Alberi, *Le opere*, t. x, p. 285, 287, 290.

Cette défense ne l'empêcha pas de publier à Leyde, en 1638, son livre : *Dialoghi delle nuove scienze*, dédié au comte de Noailles. Il continua de s'occuper de questions mathématiques avec ses amis, le P. Castelli, Buonomici, Viviani, Torricelli, etc. Mais ses jours étaient comptés. Le 8 janvier 1642, il s'éteignit, âgé de soixante-dix-sept ans, dix mois et vingt jours, après avoir regu, sur son lit de mort, la bénédiction du souverain pontife.

Son corps fut inhumé dans une chapelle attenante à la basilique de Santa Croce. Ses amis auraient voulu lui dresser un monument dans l'église même. Urbain VIII s'y opposa, en disant : « Il ne serait pas d'un bon exemple que le grand-duc élevât un monument à un homme condamné par le Saint-Office pour une opinion si fautive et si erronée, qui a séduit tant d'intelligences et causé à la chrétienté un grand scandale. » Alberi, *Le opere*, t. xv, p. 403-405. Quatre-vingt-douze ans plus tard, Rome finit par se relâcher de ses rigueurs. Cf. von Gebler, *Die Acten*, p. 184; ms. du procès, fol. 561. En 1734 (la déclaration du Saint-Office est du 16 juin), les cendres de Galilée furent transportées dans l'église Santa Croce et déposées dans un tombeau élevé en son honneur avec cette inscription :

GALILEUS GALILEIS
GEOMETRIÆ ASTRONOMIÆ PHILOSOPHIÆ
MAXIMUS RESTITUTOR
'NULLI ÆTATIS SUÆ COMPARANDUS

VII. PORTÉE DOGMATIQUE DE LA CONDAMNATION DE GALILÉE. — La condamnation, qui frappa Galilée en 1616 et en 1633, atteignait à la fois sa doctrine et sa personne. Quelle sorte de flétrissure ses juges ont-ils attachée à la théorie dont il s'est fait le champion ? L'ont-ils taxée d'hérésie ou l'ont-ils marquée d'une note moins infamante ? Cela vaut la peine d'être examiné.

Le texte du jugement des théologiens qualificateurs, dans le procès de 1616, porte, nous l'avons dit, que la première proposition incriminée « est absurde en philosophie et formellement hérétique parce qu'elle contredit expressément les sentences de la sainte Écriture, » *formaliter hæreticam, quatenus contradicit*. Remarquons le terme : *quatenus*; la proposition est hérétique, *parce que* ou *en tant que* elle est en contradiction avec l'Écriture : ce ne sont pas les mots : *contradicit sententiis Scripturæ*, qui forment la censure, mais le mot *hæreticam*; « être en contradiction avec l'Écriture » est simplement le motif de la note « hérétique ». On pourrait même en conclure que toute proposition, par cela même qu'elle est contraire à l'Écriture, *quatenus contradicit*, est nécessairement « hérétique ». Aussi n'est-il guère vraisemblable que les juges du Saint-Office, dans la séance du 25 février 1616, l'aient entendu autrement. Nous ne possédons malheureusement pas de compte rendu détaillé de cette séance. Les pièces du procès n'en fournissent qu'un procès-verbal assez bref : « Le cardinal Millin,

y lisons-nous, a notifié à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office que, vu la censure des Pères théologiens sur les propositions de Galilée touchant le mouvement de la terre... le Saint-Père a ordonné au cardinal Bellarmin... » *Quod relata censura PP. theologorum... Sanctissimus ordinavit*. Von Gebler, *Die Acten*, p. 48; ms. du procès, fol. 378. Il n'est pas dit expressément que la S. C. du Saint-Office a adopté et ratifié le jugement des théologiens. Mais cela semble résulter du texte, puisque le Saint-Père n'est censé agir que conformément à leur censure, *relata censura*. Si les juges du Saint-Office avaient fait quelque objection à la note des qualificateurs, si surtout ils avaient entrepris de la modifier, il n'est pas vraisemblable que le procès-verbal n'eût pas conservé trace de leur avis; la chose était de trop d'importance pour que le secrétaire eût oublié de la signaler ou l'eût volontairement passée sous silence. On peut donc considérer comme historiquement certain que le Saint-Office a considéré en 1616 la note d'hérésie comme applicable à la doctrine copernicienne.

La S. C. de l'Index n'a pas agi différemment dans sa séance du 5 mars suivant. Elle ne s'est pas servi non plus du mot « hérétique » pour qualifier la théorie de Copernic. Encore peut-on se demander si les termes : *varias hæreses atque errores*, qu'on lit dans la première partie de son décret, von Gebler, *Die Acten*, p. 30; ms. du procès, fol. 380, ne s'appliquent pas également à la seconde. En tout cas, ce qui est hors de conteste, c'est que, dans cette seconde partie, les membres de la Congrégation déclarent « la doctrine pythagoricienne (lisez la doctrine copernicienne) fautive et tout à fait contraire à la sainte Écriture. » Que faut-il de plus pour faire entendre que cette doctrine est « hérétique » ? On comprend que le mot n'ait pas été prononcé par égard pour Galilée et parce qu'on voulait alors sauver son honneur, comme le prouvent son entretien avec Paul V et l'attestation que lui remit le cardinal Bellarmin. Mais l'on sait assez quelle était, dans la pensée des S. C. du Saint-Office et de l'Index, la portée de la formule : *Divinæ Scripturæ omnino adversantem* : une doctrine « absolument contraire à l'Écriture » est une doctrine « hérétique », et elle est formellement hérétique *parce que* ou *dans la mesure où elle est* en contradiction avec l'Écriture : *formaliter hæreticam, quatenus contradicit sententiis Scripturæ*.

Le sentiment du Saint-Office et de l'Index touchant la doctrine copernicienne en 1616 est donc certain. Tout ce qu'on peut dire pour atténuer la portée du décret du 5 mars, c'est que le mot « hérétique » ne s'y trouve pas. Et comme, en matière juridique, les sentences doivent être prises dans le sens le moins odieux, *odiosa sunt restringenda*, les partisans du système copernicien ne pouvaient être, même après le décret, poursuivis comme « hérétiques » devant les tribunaux.

La note d'hérésie apparaît plus explicitement dans la condamnation de 1633. En tête de la sentence, les juges de Galilée prennent soin de rappeler le jugement porté par les théologiens du Saint-Office en 1616 : *Che il sole sia centro del mondo ed immobile di moto locale e proposizione assurda e falsa in filosofia, e formalmente eretica per essere espressamente contraria alla sacra Scrittura*. Cette citation textuelle montre l'importance que la Congrégation attachait au sentiment des théologiens. Un mot seulement y a été changé : *per essere* au lieu de *quatenus* : et ce mot renforce, s'il est possible, la corrélation que le tribunal veut établir entre une proposition « contraire à la sainte Écriture » et la note d'« hérésie ». Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les juges de 1633 n'aient pas introduit expressément le terme « hérétique »

dans le corps de leur sentence; ils font entendre assez clairement leur pensée quand ils déclarent que la doctrine copernicienne est « fausse et entièrement contraire à la sainte Écriture, » *falsa ed omninamente contraria alla sacra e divina Scrittura*.

Cette pensée se précise encore dans les termes de la condamnation de Galilée et dans la formule d'abjuration qui lui est imposée. Galilée fut condamné comme « véhémentement soupçonné d'hérésie, c'est-à-dire d'avoir cru et soutenu une doctrine fausse et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir que le soleil est le centre de la terre et qu'il ne se meut pas d'orient en occident, et que la terre se meut et n'est pas le centre du monde, » d'avoir cru et tenu « qu'on peut soutenir et défendre une opinion comme probable après qu'elle a été déclarée et définie contraire à la sainte Écriture. » Tous les mots portent : les voici textuellement : *vehementemente sospetto d'eresia cioè d'aver creduto e tenuto dottrina falsa e contraria alle sacre e divine Scritture, che il sole., etc.; e che si possa tenere e difendere per probabile una opinione dopo esser dichiarata e definita per contraria alla sacra Scrittura*. En conséquence, le coupable fut contraint d'abjurer, de maudire et de renier « les susdites erreurs et hérésies, » *li suddetti errori ed eresie*. Ainsi Galilée n'a pas été condamné comme *hérétique*, mais comme *véhémentement soupçonné d'hérésie* : non que la doctrine qu'il soutenait ne fût pas considérée comme une « hérésie », mais parce que la preuve n'était pas faite qu'il y eût adhéré intérieurement; car dans tous ses interrogatoires et même sous la menace de la torture, « il avait répondu catholiquement. » L'hérésie dont Galilée était soupçonné consistait évidemment dans cette opinion que « le soleil est le centre de la terre et ne se meut pas d'orient en occident, » etc.; elle consiste aussi dans cette prétention que « l'on peut défendre et soutenir comme probable une opinion après qu'elle a été déclarée et définie contraire à la sainte Écriture. » Ce sont ces « erreurs et hérésies » que Galilée fut contraint d'abjurer. Quand le P. Grisar dit que les mots : *li suddetti errori ed eresie* sont une formule banale et sans signification précise, empruntée par les juges de 1633 au *Sacro arsenale* qui formait le *Directorium* des inquisiteurs, *op. cit.*, p. 243, il tente en vain d'énervier la force que le Saint-Office entendait donner à sa sentence et à la formule d'abjuration qui l'accompagne.

Tous les documents que nous venons de passer en revue sont donc dans un parfait accord et se complètent mutuellement. Les uns et les autres attestent que la doctrine copernicienne doit être qualifiée d'« hérésie », parce qu'elle « est contraire à l'Écriture. » Et ces documents ayant un caractère officiel sont des sources historiques de premier ordre. La question peut dès lors être considérée comme tranchée.

On nous objecte d'autres documents. Bellarmin, nous dit-on, qui fut l'un des juges les plus autorisés du système copernicien, n'a-t-il pas déclaré dans sa lettre à Foscarini « que, s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires et dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré. » Lettre à Foscarini (12 avril 1615), dans Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano*, Rome, 1876, p. 121 sq. Le savant cardinal ne témoigne-t-il pas ainsi qu'à ses yeux la démonstration de la théorie copernicienne n'était pas impossible, et que par conséquent la note d'hérésie ne pouvait, sans témérité, lui être appliquée?

A cela nous répondrons : 1° dans l'esprit du cardinal, comme nous l'avons déjà remarqué, l'hypothèse qu'il indique est chose purement chimérique, bien qu'il la présente sous forme de doute ; 2° à supposer qu'il eût conservé réellement quelque doute sur la question en 1615 (15 avril), date de sa lettre, sa conviction était au moins fixée en 1616. Le 4 mars de cette année, l'ambassadeur Pierre Guicciardini annonçait au grand-duc de Toscane que le pape Paul V et Bellarmin affirmaient que l'opinion de Galilée était « erronée et hérétique, » et qu'ils tiendraient une congrégation pour la déclarer telle : *Fece Sua Santità chiamare a se Bellarmino, e discorso sopra questo fatto fermarono che questa opinione del Galileo fusse erronea ed eretica : e per l'altro sento fecero una Congregazione sopra questo fatto per dichiararla tale*. Alberi, *Le opere di Galileo Galilei*, t. VI, p. 227-228. Cette révélation ne jette-t-elle pas une lumière nouvelle sur le sens du décret du 5 mars 1616 ?

On nous objecte encore que, huit ans après ce décret, le pape Urbain VIII, dans une conversation avec le cardinal Hohenzollern, affirmait que l'Église n'avait pas condamné la doctrine copernicienne comme *hérétique*, mais seulement comme *téméraire*, et que du reste il n'y avait pas à craindre que personne fût jamais capable de la démontrer nécessairement vraie. Lettre de Galilée à Cesi, 8 juin 1624, dans Alberi, *Le opere*, t. VI, p. 296; Favaro, *Le opere*, t. XIII, p. 182.

Le rôle d'Urbain VIII dans l'affaire de Galilée est assez complexe. Nul doute qu'à l'origine le cardinal Barberini ait professé pour le savant florentin une vive admiration. N'allait-il pas jusqu'à lui dédier en 1620 une ode latine en dix-neuf strophes, dans laquelle étaient célébrées ses découvertes astronomiques? Cf. Pieralisi, *Urbano VIII e Galileo Galilei*, Rome, 1875, p. 22. Lorsque parut le traité des *Taches solaires* qui était nettement favorable au système de Copernic, le futur pape y trouva « des choses neuves, curieuses, établies sur de solides fondements. » Favaro, *Le opere*, t. VIII, p. 208. En 1623, à peine élevé sur le trône pontifical, Urbain VIII accepte la dédicace du *Saggiatore*. Sa sympathie pour Galilée et ses théories scientifiques ont pu donner l'impression qu'il était partisan de la doctrine copernicienne. Cf. Aubanel, *Galilée et l'Église*, Avignon, 1910, p. 88. Dans une conversation qu'il eut avec Campanella, il dit nettement, en parlant du décret de 1616 : « Si cette affaire nous eût regardé, ce décret n'aurait jamais été rendu. » Alberi, *Le opere*, t. IX, p. 176.

Mais Urbain VIII demeura-t-il fidèle à ces sentiments ? La suite des événements montre combien sa déclaration, pour sincère qu'on la tienne, était aventureuse. Ce fut, en effet, Urbain VIII qui engagea le procès de Galilée devant le Saint-Office en 1633; ce fut lui qui ordonna de menacer l'accusé de la torture, afin de lui faire avouer qu'il avait soutenu intentionnellement dans son *Dialogo* une doctrine hérétique, la doctrine copernicienne; ce fut d'après ses ordres que le Saint-Office condamna Galilée à désavouer cette doctrine, à l'abjurer, à la maudire, *Sanctissimus decrevit*, etc. Séance du Saint-Office, du 16 juin 1633; von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451. On voit par là ce que valait la parole qu'il avait donnée de ne jamais rendre un décret pareil à celui de 1616. Il ne faudrait donc pas faire trop de fond sur les entretiens qu'il eut avec le cardinal Hohenzollern et avec Campanella; le langage qu'il tint en ces circonstances se trouve démenti plus tard par ses propres actes.

Pour résumer cette discussion, disons donc : 1° que « contraire à la sainte Écriture » n'a jamais été une censure ecclésiastique et ne saurait l'être davantage

dans le procès de Galilée; 2° que la note « téméraire » appliquée à la doctrine copernicienne est une invention des critiques, que n'appuie aucun document officiel; 3° que le seul terme employé par les juges de 1616 et de 1633 pour censurer cette doctrine est le mot « hérésie » ou « hérétique ».

Je m'empresse d'ajouter que la note d'hérésie ne se trouve que dans les considérants du décret de 1616 et de la sentence de 1633. Cette remarque, nous allons le voir, a une extrême importance au point de vue théologique.

On s'est, en effet, armé de la condamnation de Galilée pour en faire une objection contre l'infailibilité de l'Église catholique. L'Église, dit-on, enseigne comme un dogme qu'elle est infailible en matière de croyances religieuses; or, dans le procès de Galilée, elle s'est gravement trompée en matière de croyances religieuses; donc le dogme de l'infailibilité de l'Église est historiquement inadmissible.

Nous ne contesterons pas la majeure de cet argument. La mineure est plus complexe et sujette à d'importantes distinctions; elle suppose : 1° que l'opinion de Galilée affirmant le mouvement de la terre est vraie; 2° que cette opinion appartient au domaine des croyances religieuses; 3° que l'Église a formulé contre elle une sentence au moins indirectement dogmatique; 4° enfin que cette sentence est de celles auxquelles est attaché le privilège de l'infailibilité. Cf. Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 67. Les trois premières suppositions peuvent être admises sans difficulté; quant à la quatrième, nous en nions la justesse et du même coup nous écartons la conclusion de l'argument.

La théorie du mouvement de la terre autour du soleil est aujourd'hui considérée comme moralement certaine. A coup sûr, Galilée est loin d'en avoir fourni les preuves démonstratives. Cf., sur ce point, Müller, *Galileo Galilei*, c. xxxi, p. 402-414. Il s'est même trouvé, jusqu'au xix^e siècle, des auteurs graves qui ont refusé d'y croire. Tout récemment encore, on a fait grand bruit d'une page où Henri Poincaré déclarait que cette théorie, telle qu'on l'enseigne dans les écoles, ne repose que sur une hypothèse qui n'exclut pas la possibilité mathématique d'une hypothèse contraire. Ces observations sont justes. Mais en astronomie la preuve absolue est impossible à administrer. Cela n'empêche pas que l'opinion de Copernic soit arrivée depuis longtemps à un degré de probabilité qui touche à la certitude, j'entends la certitude morale. « L'Église l'a estimée assez bien démontrée pour revenir sur les décisions qu'elle avait formulées contre elle et pour autoriser l'explication des textes de l'Écriture en un sens contraire à l'interprétation moralement unanime des Pères et des anciens commentateurs. Nous tenons donc cette opinion pour vraie. » Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 68.

Qu'elle appartienne au domaine des croyances religieuses, non pas en soi, mais par certaines attaches, c'est ce qui nous semble pareillement incontestable. Les juges de Galilée ne l'envisagèrent guère que dans ses rapports avec les textes de l'Écriture sainte. Aussi le décret de 1616 marque-t-il le caractère religieux de la sentence qu'il porte; son but est de conjurer le péril que la nouvelle opinion fait courir à la vérité catholique : *Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat*. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50; ms. du procès, fol. 280. La sentence de 1633 répète la même déclaration : *Et acciòchè si togliesse affatto così pernicioso dottrina e non andasse più oltre serpendo in grave pregiudizio della cattolica verità*. Grisar, *op. cit.*, p. 133; Favaro, *Galileo e l'Inquisizione*, p. 13-33; Vacandard, *op. cit.*, p. 390.

Peut-on dire, après cela, que ce soit vraiment

l'Église qui ait condamné l'opinion copernicienne ? Certains apologistes, de grande science aussi bien que de grande foi, tels que Henri de l'Épinois, ont rejeté la faute sur les S. C. du Saint-Office et de l'Index, faisant remarquer que ce n'était là que des tribunaux de second ordre, qui n'avaient pu engager ni par conséquent compromettre l'autorité de l'Église. Nous ne saurions accepter une telle interprétation. D'après ce que nous avons dit plus haut, c'est bien au nom du pape qui est le préfet du Saint-Office, c'est-à-dire au nom du chef de l'Église enseignante, que les jugements de 1616 et de 1633 ont été portés.

« Le pape, remarque justement l'abbé Jaugey, exerce son pouvoir tantôt immédiatement, par lui-même, tantôt médiatement par l'intermédiaire des Congrégations romaines auxquelles il délègue une partie de sa suprême autorité. Mais, dans l'un et l'autre cas, les décrets rendus tirent leur origine et leur force du pouvoir pontifical. Les Congrégations romaines ne forment avec le pape qu'un seul et même tribunal, comme le vicaire général avec son évêque : elles sont des organes dont le pape se sert pour gouverner et enseigner. Si cela est vrai lorsque les Congrégations romaines rendent leurs décisions en vertu des pouvoirs généraux qu'elles tiennent du souverain pontife, cela est plus incontestable encore lorsque le pape intervient personnellement dans les décisions, soit en présidant lui-même la séance et en rendant le décret dans le sein de la Congrégation, soit en l'approuvant hors de la séance et en ordonnant qu'il soit mis à exécution. Or c'est ce qui est arrivé pour la doctrine du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil. Les preuves abondent. » Jaugey, *op. cit.*, p. 55. Le P. Grisar partage ce sentiment, *op. cit.*, p. 360.

Les registres du Saint-Office marquent, en effet, le 25 février 1616, que ce fut le souverain pontife qui enjoignit au cardinal Bellarmin de mander Galilée pour lui faire abandonner l'opinion copernicienne censurée comme hérétique par les théologiens consultants. *Relata censura... Sanctissimus ordinavit*, etc. Von Gebler, *Die Acten*, p. 48; ms. du procès, fol. 278. C'est encore le pape Paul V qui présida, le 3 mars, la séance de la S. C. et qui, après le rapport sur le décret de condamnation de l'Index prohibant et suspendant les écrits de Copernic, « ordonna au maître du sacré palais de publier ce décret, » *Sanctissimus ordinavit publicari edictum*. Gherardi, *Il processo di Galileo riveduto sopra documenti di nuova fonte*, p. 29. Le certificat remis à Galilée, le 26 mai suivant, par le cardinal Bellarmin, atteste également l'intervention du souverain pontife dans la condamnation du système copernicien : « On lui a seulement notifié (à Galilée) la déclaration faite par Sa Sainteté et publiée par la Congrégation de l'Index, dans laquelle il est dit que la doctrine attribuée à Copernic est contraire aux saintes Écritures et par conséquent ne peut être défendue ni soutenue, » etc. Von Gebler, *Die Acten*, p. 87; ms. du procès, fol. 423. Dans la lettre d'envoi du décret aux nonces et aux inquisiteurs, il est dit : « La S. C. de l'Index a, sur l'ordre même de Sa Sainteté, condamné quelques livres que l'on considérerait comme très dangereux et porté là-dessus le décret ci-joint. » Wolynski, *Fr. de Noailles et Galilée*, dans *Rivista europea*, 1877, t. 1, p. 24. En 1633, les mêmes scènes se produisent; c'est le pape Urbain VIII qui ordonne au Saint-Office « d'interroger Galilée sur son intention; » c'est-à-dire sur l'assentiment qu'il a pu donner à la doctrine copernicienne considérée comme hérétique. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451. C'est encore le souverain pontife qui lui fait interdire « de traiter jamais, de quelque manière que ce fût, la théorie du mouvement de la terre, sous peine d'être

condamné comme relaps, » *ibid.*; c'est Urbain VIII enfin qui donne l'ordre de prohiber l'ouvrage de Galilée intitulé : *Dialogo* et d'envoyer des exemplaires de la sentence à tous les nonces apostoliques et à tous les inquisiteurs de l'hérésie. *Ibid.* Que faut-il de plus pour prouver que la condamnation de Galilée et la censure officielle de la théorie copernicienne en 1616 et en 1633 sont des actes de l'autorité papale? Le Saint-Office et l'Index n'ont agi que sur les ordres du pape : ils n'ont été aux mains de Paul V et d'Urbain VIII que des instruments : Paul V et Urbain VIII sont donc historiquement responsables de la condamnation de Galilée. Cf. Grisar, *loc. cit.*

Est-ce à dire pour cela que le dogme de l'infaillibilité de l'Église soit compromis par leur errement? L'infaillibilité de l'Église n'a pas été engagée dans l'affaire de Galilée. Le décret de 1616 et la sentence de 1633 n'offrent pas le caractère de propositions infaillibles. On sait comment le privilège de l'infaillibilité a été conditionné par le concile du Vatican. Il s'en faut que tous les actes, même doctrinaux, des papes jouissent de ce privilège. Le souverain pontife n'est infaillible que « lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine touchant la foi ou les mœurs doit être crue par l'Église universelle. » *Constit. Pastor æternus*. Or il est visible que ni Paul V, ni Urbain VIII, tout en usant de leur suprême autorité dans la condamnation de la doctrine copernicienne, n'ont dressé à ce sujet une formule dogmatique que l'Église universelle dût accepter comme article de foi.

Le décret de 1616 renferme tout ensemble une décision disciplinaire et une décision doctrinale. Mais, comme l'a fait justement observer le P. Grisar, « il est principalement disciplinaire, ce n'est qu'en seconde ligne qu'il présente un caractère doctrinal. » *Op. cit.*, p. 360. Que fait, en effet, la S. C. de l'Index au nom du pape? Elle prohibe, condamne et suspend les livres qui enseignent le mouvement de la terre : *Censuit... aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos prout præsentì decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit*. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50; ms. du procès, fol. 380. Voilà l'objet propre et final du décret. Les termes dont le législateur se sert ne constituent pas une formule dogmatique; ils ne définissent pas que telle proposition « doit être crue par l'Église universelle, » par conséquent ils ne forment pas un article de foi; ils marquent seulement que tels livres sont condamnables et condamnés, prohibés, suspendus. Mais, direz-vous, qu'est-ce qui motive la prohibition, la condamnation? C'est la doctrine. Soit! Mais ce n'est là qu'un considérant : *Quia ad notitiam præfatæ Sacre Congregationis pervenit falsam illam doctrinam pythagoricam divinæque Scripturæ omnino adversantem de mobilitate terræ et immobilitate solis jam divulgari a multisque recipi... Ideo ne ullerius hujusmodi opinio in perneciem catholicæ veritatis serpat, censuit*, etc. Von Gebler, *ibid.* Les mots : *quia, ideo*, ne laissent pas de doute sur la pensée des juges de 1616; c'est la fausseté de la doctrine copernicienne qui les détermine à porter leur décret; ils n'agissent qu'en considération des dangers qu'elle fait courir à la foi catholique. Mais cette considération doctrinale ne change pas la nature de leur décret. En thèse générale, les considérants ne font pas partie intégrante des décrets qu'ils accompagnent, « ils ne sont pas l'objet sur lequel tombe l'obligation imposée : voilà pourquoi les théologiens enseignent que, même dans une décision doctrinale infaillible, ils peuvent être erronés. A plus forte raison doit-on leur refuser le privilège de l'infaillibilité,

lorsqu'ils précèdent un décret disciplinaire qui, de sa nature, n'est ni infaillible ni irréfutable. » Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 73. Et tel est le cas du décret de 1616.

La sentence de 1633 n'a pas un autre caractère. Doctrinale dans les motifs, elle est disciplinaire dans sa fin; son objet propre est la condamnation et l'abjuration d'un homme. Sans doute le motif de cette condamnation est la doctrine qu'il a professée, doctrine censée hérétique. Mais un pareil considérant ne peut constituer par lui-même un article de foi : il n'y a pas là une définition *ex cathedra* que le pape ait entendu imposer à l'Église universelle. Il est vrai que le pape ordonna de communiquer la condamnation de Galilée et la censure qui frappait son livre, à tous les nonces et à tous les inquisiteurs. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451. Mais cette mesure n'a pas le caractère d'une définition doctrinale imposée comme article de foi à toute l'Église.

Aussi bien, la forme du décret de 1616 et de la sentence de 1633 n'est pas en rapport avec une définition de cette sorte. Dans une définition *ex cathedra*, c'est le pape qui parle en personne; il peut prendre avis des Congrégations, mais leur jugement n'a alors d'autre portée que celle d'une simple consultation; la sentence proprement dite est son œuvre à lui. Or dans les procès de 1616 et de 1633 on suit une tout autre marche : le pape ordonne, mais les Congrégations agissent; ce sont elles qui prononcent le jugement; ce sont elles qui sont *juridiquement* responsables. Si l'infaillibilité est une prérogative incommunicable, il est manifeste que leur décision ne saurait être infaillible. Tous les théologiens sont d'accord là-dessus. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 359, note; Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie*, Paris, 1913, p. 479.

Quoi que l'on puisse donc penser de la sentence qui a frappé Galilée et la doctrine copernicienne, et bien qu'il faille, à certains égards, en faire remonter la responsabilité jusqu'aux papes Paul V et Urbain VIII eux-mêmes, il n'y a pas lieu d'en tirer une objection sérieuse contre le dogme de l'infaillibilité pontificale.

VIII. PORTÉE MORALE DE LA CONDAMNATION DE GALILÉE. — On peut se demander quelle était la portée des décrets de 1616 et de 1633 et dans quelle mesure Galilée ou même les catholiques en général étaient obligés de s'y soumettre.

A première vue, le cas de Galilée paraît assez simple. Si l'on s'en rapporte aux documents officiels, il n'aurait pas eu à vaincre les répugnances de sa raison pour s'incliner devant l'autorité ecclésiastique qui le contraignait d'abandonner la théorie copernicienne. Il ne faut pas oublier que les preuves qu'il donnait du mouvement de la terre autour du soleil étaient assez faibles, et que lui-même put, à certaines heures, douter sincèrement de leur valeur démonstrative.

Livré à son propre génie, il ne les aurait sûrement jamais abandonnées, quitte à les fortifier par des découvertes nouvelles. Mais le respect qu'il témoignait à l'autorité ecclésiastique, devenue son arbitre, le fit changer d'attitude. Comme ses convictions scientifiques n'étaient pas fermement arrêtées, il les sacrifia résolument à ce qu'on lui présentait comme une vérité dogmatique, persuadé qu'il mettrait ainsi sa raison d'accord avec sa foi.

On se rappelle quelles étaient ses dispositions à la veille du procès de 1616 : « Je m'arracherais l'œil, écrivait-il à Mgr Dini, plutôt que de résister à mes supérieurs en soutenant contre eux, au préjudice de mon âme, ce qui me paraît certain aujourd'hui comme si je le touchais de la main. » *E poi prendasi quella risoluzione che piacerà a Dio, ch' io per me son tanto bene edificato e disposto che prima contraire a miei*

superiori, quando non potessi far altro, e che quello che ora mi par di credere e toccar con mano m'avesse ad esser di pregiudizio al anima, eruerem oculum ne me scandalizaret... Lettre du 16 février 1614, dans Favaro, *Le opere*, t. xii, p. 28.

Ces sentiments de docilité envers le pape et les Congrégations romaines ne se démentirent pas dans la suite. Après la publication du décret de l'Index (5 mars 1616), il écrivait tranquillement : « L'issue de cette affaire a montré que mon opinion n'a pas été acceptée par l'Église. » Alberi, *Le opere*, t. vi, p. 231. Rien qui indique que sa raison ait éprouvé la moindre tentation de révolte.

Faut-il relever son attitude en présence des cardinaux du Saint-Office dans la séance du 21 juin 1633, où il fut sommé de révéler sa pensée la plus intime sur la valeur de la théorie copernicienne ? « Avant la décision de la S. C. de l'Index, répondit-il, et avant qu'on ne m'intimât des ordres à ce sujet, j'étais indifférent et j'estimais que les opinions de Ptolémée et de Copernic étaient toutes deux soutenables, que l'une aussi bien que l'autre pouvait être vraie dans la nature. Mais après cette décision, convaincu de la prudence de mes supérieurs, toute ambiguïté cessa dans mon esprit, et j'ai tenu et je tiens encore pour très vraie et indubitable l'opinion de Ptolémée sur la stabilité de la terre et la mobilité du soleil. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 112-113; ms. du procès, fol. 452.

Malgré la menace de la torture, on ne put obtenir d'autre expression de ses sentiments. Au reste, dans une précédente séance, il s'était engagé à démontrer, si on lui en accordait le loisir, le peu de valeur du système copernicien. Von Gebler, *Die Acten*, p. 85; ms. du procès, fol. 420-421 (séance du 30 avril 1633). Un abandon si éclatant de sa thèse semble prouver qu'il n'y attachait plus, à la fin, qu'une médiocre importance. Et s'il est permis de voir dans cette volte-face quelque défaillance de sa volonté, causée par l'effroi du châtement prévu, il n'est pas moins évident qu'une conviction ferme et rationnelle manquait à son intelligence lorsque vint pour elle l'heure de l'épreuve. Galilée s'est défié de Copernic; il s'est défié de sa propre raison; et l'Église n'eut pas besoin de violenter sa conscience pour lui faire abandonner l'opinion qu'il avait d'abord embrassée avec tant d'enthousiasme.

Telle est l'impression que donnent les documents. Répond-elle absolument à la réalité ?

On a raconté qu'après avoir signé son abjuration, et à peine debout, Galilée avait frappé du pied la terre en disant : *E pur si muove !* « Et pourtant elle tourne ! » L'in vraisemblance d'une telle exclamation saute aux yeux. Pendant tout le cours de son procès, Galilée affirme qu'il a abandonné, dans son for intérieur, la foi en la doctrine copernicienne. Aussi ne fut-il pas condamné pour avoir soutenu cette doctrine, erreur ou hérésie aux yeux de ses juges, mais pour être véhémentement soupçonné d'y avoir cru malgré ses dénégations formelles et répétées. Et l'on voudrait qu'au moment où il venait de se soumettre à l'humiliante cérémonie de l'abjuration, il eût fait spontanément et avec éclat acte de parjure et de relaps, s'attirant ainsi, par manière de foudroyante réplique, les châtements les plus redoutables ! Et ses juges n'auraient pas relevé cette provocation ! Et le pape l'aurait ignorée, ou, la connaissant, aurait poussé la miséricorde jusqu'à gracier aussitôt, du moins en partie, le coupable ! *permutata da sua Beatit. in una relegazione al giardino della Trinita di Monte*. Dépêche de Nicolini, Alberi, *Le opere*, t. ix, p. 445. Tant d'in vraisemblances réunies constituent une véritable impossibilité historique. On ne s'étonnera donc pas que les contemporains de Galilée n'aient pas eu con-

naissance du fameux mot qu'on lui attribue. La fabrication en est relativement récente. Il n'en est pas fait mention avant l'année 1761. La plus ancienne allusion se trouve dans les *Querelles littéraires* de l'abbé Iraitlh, 1761, t. iii, p. 49. Cf. Gilbert, *Le procès de Galilée*, dans *La controverse*, 1880, p. 102.

Mais si Galilée fut sincère, le 22 juin 1633, dans le solennel désaveu qu'il fit de ses ouvrages, il n'en faudrait pas conclure qu'il garda toute sa vie une sérénité parfaite au souvenir de sa condamnation. Il ne serait guère vraisemblable que son esprit n'eût pas fait quelque retour offensif dans le domaine d'idées qui lui était interdit. Son ami Piccolomini, archevêque de Sienne, l'entretint, dit-on, dans l'espoir que ses théories finiraient par prévaloir. Lettre du 24 janvier 1634, dans von Gebler, *Die Acten*, p. 172; ms. du procès, fol. 547. De telles suggestions étaient de nature à provoquer chez lui des sentiments de révolte contre ceux qui avaient causé ses malheurs. On ne s'étonnera donc pas que ces sentiments aient quelquefois fait explosion, au moins dans le secret. Certaines feuilles volantes, récemment retrouvées, en ont conservé l'écho, encore tout vibrant. Ce sont de simples notes, jetées sur le papier au courant de la plume. On les trouve attachées à la feuille de garde du *codex*, ms. 352, appartenant à la bibliothèque du séminaire de Padoue. Voici la traduction de la plus importante :

A propos des nouveautés introduites.

Et qui doute que cette nouveauté, de vouloir que des intelligences créées libres par Dieu se fassent esclaves de la volonté d'autrui, ne soit pas de nature à engendrer de très graves scandales ?

Vouloir que les autres renient leurs propres sentiments et s'en remettent à l'arbitre d'autrui ;

Admettre que des personnes absolument ignorantes d'une science ou d'un art soient appelées à être les juges de ceux qui savent, et aient le pouvoir de les tourner à leur mode en vertu de l'autorité qui leur est concédée ;

Voilà les nouveautés qui sont capables de ruiner les républiques et de renverser les États.

Et s'adressant directement aux théologiens, il ajoute :

Les doctrines nouvelles qui portent préjudice, ce sont les vôtres, ce sont ces doctrines par lesquelles vous contraignez l'intelligence et les sens à ne pas entendre et à ne pas voir... C'est vous qui occasionnez l'hérésie, lorsque, sans raison aucune, vous voulez que le sens des Écritures soit celui qui vous plaît, et que les savants nient leurs propres sentiments et les démonstrations qui les convainquent.

C'est vous qui êtes les auteurs de nouveautés, et de nouveautés qui peuvent causer de grandes ruines dans la religion. Domenico Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo XVI e nella prima del secolo XVII*, Rome, 1876, p. 148-149.

Ces notes, d'après certains indices, ont été écrites dans les années qui suivirent la condamnation de Galilée. Le P. Grisar, *op. cit.*, p. 120, ne fait pas difficulté de le reconnaître.

De telles protestations font voir que, malgré sa docilité, Galilée n'avait pas perdu toute foi dans son génie et dans ses découvertes. Est-ce à dire que sa soumission extérieure aux décrets de l'autorité ecclésiastique fût une feintise ? Il semble que l'hypocrisie répugnait trop à sa loyale nature pour qu'on lui impute à la légère un si bas sentiment. On peut concilier ses déclarations publiques et ses épanchements secrets, en considérant les uns et les autres comme des témoignages successifs d'une même et profonde sincérité ? Qu'au cours des neuf années qui suivirent sa déclaration, il ait ressenti à plusieurs reprises, dans le fond de son cœur, comme des accès de révolte, et que lors de ces soubresauts passagers, il ait confié à un papier muet l'irritation de sa pensée,

il n'y a rien là que de très naturel et de très humain. Mais on aurait tort d'en conclure que de telles explosions, apparemment assez rares, aient troublé la sérénité habituelle de son esprit et lui aient fait désavouer ou simplement regretter son abjuration.

Aussi bien, ses récriminations ont moins pour objet de réhabiliter en particulier la théorie copernicienne que d'affirmer en général la légitimité des méthodes purement scientifiques et, par conséquent, la légitimité d'une science de la nature, indépendante de l'Écriture sainte. A cet égard, son langage était sûrement hardi, il dépassait même, si l'on veut, la mesure. Mais, qu'elle qu'en fût la vivacité, on ne saurait dire qu'il entamât, au fond, la sincérité de sa soumission au décret de l'Index et à la sentence du Saint-Office.

D'ailleurs, on peut se demander quelle sorte de soumission l'Église exigeait de son esprit. Le pape et les Congrégations qui représentent son autorité avaient parlé, et leur décision était une sentence doctrinale devant laquelle la raison devait s'incliner. Mais cette sentence, nous l'avons vu, n'était pas infaillible, ni par conséquent irréfutable : tout danger d'erreur n'en était pas exclu : l'adhésion qu'on était tenu de lui accorder n'avait donc pas un caractère absolu. Voici comment un critique moderne explique ce cas de conscience : « L'autorité ecclésiastique, dit Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 118, ne peut raisonnablement exiger que les fidèles tiennent pour tout à fait certain ce qui ne l'est pas, et écartent absolument de leur esprit la pensée que peut-être ils se trompent en donnant l'adhésion qui leur est demandée. Aussi l'adhésion exigée par l'Église, dans le cas d'une sentence doctrinale provisoire, n'est-elle pas une adhésion absolue, comme celle qui est requise pour les décisions infaillibles et qui exclut toute crainte d'erreur possible : c'est une adhésion provisoire, compatible avec la pensée que peut-être ce que l'on admet sera un jour reconnu inexact. La soumission intellectuelle requise se trouve ainsi proportionnée au motif sur lequel elle s'appuie : ce motif étant une déclaration de l'autorité ecclésiastique sujette à rescission, l'assentiment de l'intelligence ne peut être absolu. L'intelligence se soumet, sous l'empire de la volonté, en s'appuyant sur la confiance que méritent les décisions, même provisoires, du Saint-Siège; cette confiance, à son tour, est fondée sur la sagesse habituelle des papes, sur les grâces ordinaires que Dieu leur accorde pour bien diriger l'Église, sur la science et la vertu des membres des Congrégations qui leur servent de conseillers et d'organes. C'est en ce sens que Galilée, dans son interrogatoire du 21 juin 1633, dit qu'après la décision de 1616 il a quitté le système de Copernic, « en s'appuyant sur la sagesse de ses supérieurs. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 113; ms. du procès, fol. 452.

Que cette confiance, qui inspira la conduite de Galilée au cours de son procès, l'ait animé pendant le reste de sa vie sans subir la moindre éclipse, cela est en soi fort douteux, et la note secrète que nous avons citée témoigne du contraire. Nécessairement, aux heures de doute ou de colère, la docilité de son esprit fut loin d'être entière. Mais quand la confiance reprenait le dessus, sa raison se conforma sans doute de nouveau aux décisions du tribunal qui l'avait condamné. Et l'on peut concevoir de cette sorte que son génie soit demeuré, jusqu'à la fin, sincère avec lui-même.

La sentence doctrinale du Saint-Office, par-dessus la tête de Galilée, regardait et atteignait indirectement toute l'Église. Le pape avait ordonné qu'elle fût transmise non seulement à l'inquisiteur de Florence, mais à tous les inquisiteurs et à tous les nonces de la chrétienté, afin qu'elle sortît partout son effet. Von Gebler, *Die Acten*, p. 114; ms. du procès, fol. 453. L'ordre fut exécuté. Les inquisiteurs des villes ita-

liennes, les nonces de Vienne, de Bruxelles, de Madrid et de France accusèrent réception de la communication qui leur était adressée. Cette correspondance se lit dans le ms. du procès, fol. 456-544; von Gebler, *Die Acten*, p. 116-171.

Il s'agissait d'imposer à tous les esprits, comme obligatoire en conscience, la réprobation de la doctrine copernicienne. Dans quelle mesure cette obligation allait-elle être acceptée ?

Tous les membres de l'Église avaient à résoudre le même problème moral que Galilée. Ils le résolurent différemment selon les lumières particulières de leur raison et de leur foi.

Les uns n'éprouvèrent aucune difficulté à se soumettre : ils étaient convaincus d'avance que Rome avait raison. Tel ce directeur du collège de Douai, qui écrivait au nonce de Bruxelles, le 7 septembre 1633 : « J'ai saisi la première occasion qui s'est offerte pour notifier la sentence des S. C. au chancelier et à nos autres professeurs. Bien loin d'admettre l'opinion extravagante (*phantasticæ opinioni*) de Copernic et de Galilée, ils ont toujours pensé qu'il fallait la chasser des écoles et la siffler. Dans notre collège anglais de Douai, jamais ce paradoxe n'a été approuvé, jamais il ne le sera; nous l'avons toujours eu et nous l'aurons toujours en horreur. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 170-171; ms. du procès, fol. 544.

Ces sentiments étaient ceux de la grande majorité des professeurs et théologiens du temps. Parmi les savants mieux initiés à la science de la nature, quelques-uns, qui paraissaient disposés à suivre Galilée dans la voie de ses recherches, battirent en retraite par respect pour l'autorité de l'Église romaine. De ce nombre était Gassend ou Gassendi, le célèbre ami du savant florentin. Voici en quels termes il révèle son état d'âme : « Je respecte la décision par laquelle quelques cardinaux ont, d'après ce que l'on rapporte, approuvé l'opinion de l'immobilité de la terre. En effet, quoique les coperniciens soutiennent que les passages de l'Écriture qui attribuent l'immobilité ou le repos à la terre et le mouvement au soleil doivent être entendus des apparences et comme un langage accommodé aux idées et à la manière de parler du vulgaire..., cependant, comme ces passages sont entendus autrement par des hommes qui ont tant d'autorité dans l'Église, je me sépare en cela des coperniciens, et je ne rougis pas, en cette affaire, de captiver mon intelligence. Je n'estime pas néanmoins que ce soit un article de foi; je ne sache pas, en effet, que les cardinaux l'aient ainsi déclaré, ni que leur décret ait été promulgué et reçu dans toute l'Église; mais leur décision doit être considérée comme un préjugé qui est nécessairement d'un très grand poids dans l'esprit des fidèles. » *De motu impresso a motore translato tres epistolæ*, t. III, p. 471.

La soumission de Gassendi était un acte d'obéissance religieuse fondé sur la confiance que lui inspirait la sagesse, pourtant faillible, des S. C. de l'Index et du Saint-Office. Nombre d'autres l'imitèrent. Ce ne fut cependant qu'une exception. La plupart estimèrent que le Saint-Office s'était prononcé trop vite dans une question où l'avenir de la science était engagé. Bien que la preuve définitive, absolue du mouvement de la terre autour du soleil ne fût pas encore trouvée — le sera-t-elle jamais ? — il leur semblait que la démonstration de Copernic, fortifiée par les arguments de Galilée ou par d'autres de même genre, suffisait à convaincre les esprits non prévenus, et qu'en dépit des lacunes de la théorie, le fait à prouver était désormais hors de doute.

Telle paraît avoir été, notamment, la pensée de Descartes. *Œuvres de Descartes*, édit. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1897 sq., t. v, p. 550. Par

égard pour la décision des cardinaux du Saint-Office ou par peur de la censure, il renonça à enseigner publiquement la doctrine du mouvement de la terre, mais il ne consentit pas pour cela à l'abandonner. Vers la fin de novembre 1633, il écrivait au P. Mersenne : « Je vous diray que m'estant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam, si le *Système du monde* de Galilée n'y était point à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait esté imprimé en Italie l'année passée, on m'a mandé qu'il estait vrai qu'il avait esté imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient esté brulez à Rome au mesme temps, et luy condamné à quelque amande : ce qui m'a si fort estonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne. Car je ne me suis pû imaginer que luy qui est italien, et mesme bien voulu du pape, ainsi que j'entens, ait pu estre criminalisé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu establir le mouvement de la terre, lequel je scay bien avoir été autrefois censuré par quelques cardinaux ; mais je pensais avoir oüy dire que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement mesme dans Rome ; et je confesse que, s'il est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en scaurais détacher sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrais pour rien au monde qu'il sortit de moy un discours, où il se trouvast le moindre mot qui fust désapprouvé de l'Église, aussi aymé-je mieux le supprimer que de le faire paraître estropié. » *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 270. Cette soumission du savant français n'engageait pas son intelligence. En février 1634, il exprime l'espoir que ni le pape ni le concile ne ratifieront la sentence de la Congrégation des cardinaux, et il demande à Mersenne « ce qu'on en tient en France et si l'autorité des cardinaux a été suffisante pour faire de leur sentence un article de foi. » *Ibid.*, t. I, p. 281.

Lorsqu'il eut parcouru le livre de Galilée, sa réserve s'accrut encore : « Les raisons pour prouver le mouvement de la terre sont fort bonnes, dit-il ; mais il me semble qu'il ne les estale pas comme il fault pour persuader. » *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 305. Un homme qui parle de ce ton ne ratifiait sûrement pas dans son for intérieur la sentence doctrinale du Saint-Office. Un peu plus tard, il essaie de se tirer d'embarras en établissant le mouvement de la terre, non d'après Copernic, « mais en suivant le système de Tycho. » *Ibid.*, t. V, p. 550, lettre de 1644.

Grâce à ce subterfuge, par lequel il maintenait les droits de sa raison, le philosophe français était en règle avec l'autorité ecclésiastique. Les théologiens, en effet, le tiennent quitte de toute autre marque de respect. Ils reconnaissent volontiers qu'on ne saurait imposer « une adhésion intérieure au savant qui a la certitude scientifique de l'erreur contenue dans une décision faillible de l'autorité » enseignante. « En ce cas, dit l'abbé Jaugey, non seulement le savant n'est pas obligé d'adhérer soit intérieurement soit extérieurement au décret, mais il ne peut pas le faire sans pécher ; il ne peut qu'observer un respectueux silence. » *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 120. Cf. Grisar, *Galileistudien*, p. 249-259.

Tous ne gardèrent pas cette attitude un peu forcée. Le P. Mersenne, au grand étonnement, presque au scandale de Descartes, entreprit de réfuter un ouvrage intitulé : *Contra motum terræ*, que l'auteur (probablement J.-B. Morin) avait dirigé contre la doctrine copernicienne. *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 324. « Pour le mouvement de la terre je m'estonne qu'un homme d'Église en ose écrire, en quelque façon qu'il s'excuse, » écrivait encore Descartes à Mersenne, avril 1634,

Ibid., p. 288. Mersenne ne se lassait pas de témoigner publiquement son admiration pour Galilée. « Tous ceux qui ont écrit contre ce grand homme, disait-il un jour, ne sont quasi pas dignes qu'on les nomme, de sorte que je me contente d'agir noblement avec lui en parlant de ses expériences. » *Ibid.*, t. I, p. 578-579. D'autres furent plus hardis encore. Le dominicain Campanella publia en 1637 un livre où il défendait le système de Copernic et le déclarait expressément « non contraire à l'Écriture. » *Disputationum in quatuor partes suæ philosophiæ realis libri IV*, Paris, 1637, t. II. Cf. *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 324. Ce fut le premier ouvrage de ce genre qui parut en France après la condamnation de Galilée.

Louer comme Mersenne, en toute occasion, les expériences de Galilée ou déclarer, comme le faisait Campanella, que le système de Copernic n'était pas contraire à l'Écriture, c'était méconnaître la valeur doctrinale de la sentence des Congrégations romaines. En France, où l'on tenait volontiers pour non avenues les décisions de l'Index, une telle conduite n'avait pas trop de quoi surprendre. Mais une pareille audace ne pouvait être le fait de tous les esprits. Nombre d'entre eux, flottants et hésitants, durent faire aux décrets de 1616 et de 1633 un acte d'adhésion qui leur coûtait, autant qu'il les déconcertait. Et c'est ce sacrifice moral qu'il s'agit d'apprécier.

Certains apologistes en prennent aisément leur parti et, au lieu de voir dans la décision qui frappa le système de Copernic une erreur dont les suites furent pour quelques-uns extrêmement fâcheuses, ils y découvrent au contraire une attention particulière de la providence et un bienfait pour les âmes. Voici comment ils raisonnent : « Tout, disent-ils, dans l'économie du plan divin, tend au salut de l'humanité ; l'ordre naturel est subordonné à l'ordre surnaturel, la science à la vertu, la raison à la foi. Or, qui ne voit que la somme de vertus pratiquées par les savants, qui se soumièrent de cœur et d'âme aux décisions des tribunaux romains, vaut infiniment plus, non seulement aux yeux de Dieu, mais encore pour le progrès de l'humanité, que le développement d'une science, fût-ce de la science astronomique ? D'ailleurs, la providence, qui veille sur les petits comme sur les grands, en permettant qu'une hypothèse destinée à renverser l'enseignement reçu fût arrêtée dans son développement, a voulu ménager les faibles, que la transformation trop rapide de cette hypothèse en vérité scientifique aurait scandalisés. Sans doute, les partisans du système condamné devaient aussi se scandaliser du coup qui les atteignait. Mais, tout compte fait, ce scandale est peu de chose en comparaison de celui qui eût éclaté si les coperniciens avaient été autorisés à troubler les esprits par le libre exposé de leur doctrine. L'arrêt momentané de leurs recherches a donc été plutôt favorable aux intérêts supérieurs de l'humanité, et il est permis d'y voir une marque que Dieu veillait sur son Église... »

Telle est, réduite à sa plus simple expression, la thèse que soutient le P. Grisar, *Galileistudien*, p. 123, 344, 354-356. Malgré la part de vérité qu'elle renferme, elle a bien l'air d'un paradoxe et d'une gageure.

Que la vertu soit d'un prix incomparablement supérieur à la science, on peut très bien l'admettre sans que cette concession justifie le moins du monde la condamnation de la théorie copernicienne. Le progrès de la science n'est pas incompatible avec la pratique de la vertu. Si les Congrégations romaines voulaient obtenir un acte d'obéissance des catholiques dans la question controversée, il dépendait d'elles que leur décision fût juste, au lieu d'être erronée. La soumission des esprits n'eût pas été moins méritoire

dans un cas que dans l'autre. C'est la remarque du D^r Funk, *Zur Galilei-Frage*, loc. cit., p. 475.

Mais il fallait, dit-on, prévenir le scandale des faibles.

Les faibles dont on parle, c'est avant tout le peuple chrétien, ce sont aussi les théologiens inféodés au système d'Aristote et de Ptolémée.

Le peuple n'a guère d'opinion arrêtée en matière d'exégèse, et, bien qu'il tienne ferme à ce qu'il a cru dès l'enfance, il laisse volontiers les savants débattre entre eux les questions controversées. Pour le dogme, il s'en rapporte avec raison à l'autorité de l'Église. Si l'Église ne s'était pas prononcée sur la théorie copernicienne, il n'est pas vraisemblable qu'il se fût ému ou scandalisé de son silence. Les générations suivantes, élevées dans l'idée que le mouvement de la terre pouvait fort bien se concilier avec les textes scripturaires, auraient plus ou moins lentement abandonné l'opinion de Ptolémée.

Les théologiens avaient besoin, ce semble, de plus de ménagement. Il leur fallait faire le sacrifice d'une théorie qu'ils regardaient comme sûre et presque de foi. Un pareil acte de renoncement était dur à leur raison. Mais comme ils se réclamaient bruyamment de l'autorité de l'Église, ils eussent eu mauvaise grâce à se scandaliser, si l'Église se fût prononcée contre eux, ou si seulement elle eût refusé de prendre une décision. Dans cette dernière hypothèse, on peut même s'étonner qu'ils se fussent révoltés, car on ne leur imposait pas le sacrifice de leurs théories; on leur demandait seulement de supporter que d'autres eussent, aussi sincèrement qu'eux, en matière scientifique, une conviction contraire à leur conviction.

Quand on parle de sacrifice auquel eussent été réduits les partisans du système de Ptolémée, on oublie trop que les partisans de la théorie copernicienne étaient condamnés, en vertu de la sentence des tribunaux romains, à faire un sacrifice autrement grave. A ceux-ci on ne demandait pas seulement de tolérer l'opinion de leurs adversaires : on exigeait d'eux qu'ils renonçassent de cœur et d'intelligence à la leur propre. Ils étaient donc plus que les autres en danger, pour ne pas dire en droit, de se scandaliser.

Prétendra-t-on qu'ils ne pouvaient raisonnablement alléguer leur conviction scientifique, parce qu'ils n'avaient pas la preuve absolument péremptoire que le système auquel ils étaient attachés fût vrai ? L'argument se retourne contre leurs antagonistes. Ceux-ci, non plus, n'avaient pas (et pour cause) la preuve décisive que la théorie de Ptolémée fût conforme à la réalité des phénomènes. Si donc, à égalité de convictions personnelles, il fallait contraindre les uns ou les autres à faire le sacrifice de leur opinion, il était juste que cette obligation tombât, non sur les coperniciens qui avaient l'avantage de tenir la vérité, mais sur leurs contradicteurs dont la théorie devait être finalement reconnue erronée.

En vain insinuera-t-on que la conviction des coperniciens ne pouvait être profonde. Le contraire est beaucoup plus vraisemblable. Souvenons-nous que Galilée lui-même, malgré la sincérité de son abjuration, eut des accès de révolte, évidemment provoqués en partie par la force des raisons scientifiques qui justifiaient à ses yeux la théorie copernicienne. Les arguments qui l'avaient convaincu, renforcés de jour en jour par des recherches et des découvertes nouvelles, ne pouvaient manquer d'influencer, de tyranniser en quelque sorte les savants qui voulaient demeurer sincères avec eux-mêmes. Pendant deux siècles, ceux-ci furent donc tirillés en sens divers, essayant avec plus ou moins de succès d'accorder ensemble les exigences de leur raison et la décision des tribunaux romains. Le cas de Descartes est à cet

égard typique. L'auteur du *Monde* se livre à la torture pour accorder la théorie du mouvement de la terre avec la décision de Rome. *Œuvres*, t. v, p. 550. Pour suivre la pensée de Descartes sur cette question, lire *ibid.*, t. I, p. 270, 280-281, 303, 321-324, 418, 578; t. II, p. 546-553; t. III, p. 258, 349-350, 487; t. v, p. 544-550. C'est dans cette lutte douloureuse que résidait pour les faibles le danger d'un véritable scandale. Il ne cessa que le jour où l'Église se décida à rapporter le décret de 1616 et la sentence de 1633.

Et encore ne saurait-on dire en toute vérité que le danger ait dès lors entièrement disparu. Le souvenir de la condamnation de Galilée, avec ses suites, pèse toujours comme un cauchemar sur nombre d'intelligences contemporaines. Sans parler des hommes de parti qui saisissent avidement dans l'histoire cette erreur de l'autorité ecclésiastique pour s'en faire, contre toute justice, une arme avec laquelle ils essaient de battre en brèche l'infailibilité de l'Église enseignante, combien d'esprits faibles restent frappés de la faute commise par l'Index et le Saint-Office, et n'arrivent pas, ou n'arrivent que difficilement, à surmonter la défiance que leur inspirent les jugements de ces tribunaux ! Certes, pour une erreur commise, il ne convient pas de tenir éternellement en suspens la prudence bien connue des Congrégations romaines. Mais malgré tout, les « gens de peu de foi » dont parle l'Évangile — et ils sont nombreux — craignent comme instinctivement que ce qui est arrivé une fois ne se renouvelle. Et cette frayeur, cette tentation de doute, qu'on le veuille ou non, est une conséquence lointaine et durable de la condamnation de Galilée.

IX. CONSÉQUENCES HISTORIQUES ET SCIENTIFIQUES DE LA CONDAMNATION DE GALILÉE. — Les conséquences historiques et scientifiques de la condamnation de Galilée ne furent pas très graves. Il nous reste à les préciser.

D'après certains ennemis de l'Église, la sentence de 1616 et 1633 aurait arrêté non seulement les recherches propres à achever la démonstration du système copernicien, mais encore le progrès des sciences mathématiques et astronomiques en général; et il faudrait voir là le fruit de l'hostilité marquée des théologiens et des Congrégations romaines contre la science.

Que l'Église soit systématiquement hostile au progrès des sciences, c'est une légende odieuse que nous ne nous attarderons pas à réfuter. Il nous suffira de remarquer que, dans la condamnation de Galilée, ce ne sont pas seulement les représentants du dogme, mais encore les représentants de la science, qui sont responsables de l'erreur commise. C'est au nom de la science (d'une fausse science, si l'on veut, mais d'une science estimée incontestablement vraie) que les partisans d'Aristote et de Ptolémée demandaient la censure des théories coperniciennes. Les juges de 1616 et de 1633 ne se défèrent pas de ce piège. Ils flétrissent les propositions de Galilée tout à la fois comme scientifiquement fausses et dogmatiquement hérétiques, et leur conviction scientifique influença sûrement leur conviction dogmatique. S'ils n'avaient été persuadés que le système d'Aristote et de Ptolémée représentait la science vraie, ils auraient été plus réservés dans leur sentence, peut-être même n'auraient-ils pas osé la porter. Leur grand tort n'est donc pas de n'avoir pas cru à la science, mais d'y avoir accordé, au contraire, une trop grande confiance. Qu'on leur reproche d'avoir inféodé la doctrine catholique à un système scientifique, à la bonne heure ! Mais il serait souverainement injuste de prétendre qu'ils aient par là voulu arrêter le progrès des sciences.

Aussi bien, tout prouve que la sentence des Congrégations romaines ne paralysa en aucune façon le mouvement général des études mathématiques et

astronomiques (nous parlerons tout à l'heure du système copernicien en particulier).

Galilée lui-même, dont le champ de travail se trouvait circonscrit, continua le cours de ses recherches. En 1637, il découvre la libration de la lune; en 1638, il publie son grand ouvrage intitulé : *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno due nove scienze attenenti alla meccanica e ai movimenti locali*, qu'il appelait « le recueil des études de toute sa vie. » Alberi, *Le opere*, t. VIII, p. 70. Il réunit autour de lui un groupe considérable de savants, auxquels il imprime une direction fidèlement suivie et qui rendent à la science des services signalés. Parmi ses disciples se trouvait, depuis 1641, le célèbre Torricelli, l'inventeur du baromètre.

« A Bologne, ville pontificale, brillaient deux mathématiciens de mérite, Rieci et Montalbani; le P. Riccioli, jésuite, l'auteur de l'*Almagestum*; le P. Grimaldi, aussi jésuite, qui découvrit la diffraction de la lumière; Cassini, qui venait de quitter Rome et devait plus tard illustrer l'observatoire de Paris; Castelli, Davisi et une foule d'autres savants observateurs moins connus. Dans cette même ville, Mezzavacca publiait ses *Éphémérides astronomiques* et ses études sur les astres disparus.

« A Rome, Cassini découvrait les satellites de Saturne; Magalatti étudiait les comètes, et le P. Plati faisait ses remarquables observations sur les éclipses de soleil; les PP. Kircher, Fabri et Gottignies portaient très haut la renommée du Collège romain. Campani et Divini construisaient des télescopes réputés dans tout l'univers et dont Cassini se servait pour ses découvertes. A l'Académie des *Lincei*, qui avait si bien mérité de la science et de la religion, et qui avait disparu, en 1630, avec son fondateur, le prince Cesi, l'ami de Galilée, succédèrent l'Académie physico-mathématique de Ciampini, l'Académie beaucoup plus célèbre de la reine Christine et celle des « Curieux de la nature ». Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 111-113.

Il serait facile d'allonger la liste des savants qui illustrèrent vers le même temps la chrétienté. Cf. H. de l'Épinois, *La question de Galilée*, Paris, 1878, p. 272-300; Grisar, *Galileistudien*, p. 337-356. Nous n'avons cité que ceux qui travaillaient dans le rayon où l'Église romaine exerçait plus particulièrement son influence afin de faire voir que la prétendue hostilité de cette Église contre la science est un mythe.

Ce qui est vrai, c'est que la sentence portée par les Congrégations romaines contre la théorie du mouvement de la terre arrêta ou du moins gêna pour quelque temps les recherches destinées à élever jusqu'à la hauteur d'une certitude scientifique l'hypothèse copernicienne. Descartes (nous ne citerons qu'un savant de premier ordre) suspendit sur ce point ses travaux et les dirigea dans un autre sens. *Œuvres*, t. V, p. 550; cf. t. I, p. 288, 324, 518.

Faut-il, pour excuser les Congrégations romaines, rejeter, comme on l'a fait, sur les protestants une partie de la responsabilité de ce ralentissement ou de cet arrêt des recherches scientifiques? A coup sûr, certains chefs du protestantisme, et des plus illustres, étaient aussi hostiles que la grande majorité des théologiens catholiques à la théorie copernicienne. Luther voyait dans l'opinion du savant chanoine de Frauenburg une idée de fou, qui brouille toute l'astronomie; et Mélanchthon déclarait qu'un tel système était une fantasmagorie et le renversement des sciences. On sait que l'astronome protestant Képler dut quitter le Wurtemberg, sa patrie, à cause de ses opinions coperniciennes. En 1659, le surintendant général de Wittenberg, Calovius, proclama hautement que la raison devait se taire

quand l'Écriture avait parlé, et constatait avec joie que les théologiens de sa confession, jusqu'au dernier, rejetaient la doctrine du mouvement de la terre. Ces sentiments étaient encore répandus parmi les docteurs luthériens au XVIII^e siècle. En 1744, le pasteur Kohlreiff, curé de Ratzeburg, prêchait résolument que la théorie copernicienne était une abominable invention du diable. Cf., sur ces divers points, Grisar, *Galileistudien*, p. 124, 283-288; Descartes, *Lettre à Mersenne*, décembre 1640, *Œuvres*, t. III, p. 258.

De telles appréciations ne pouvaient manquer d'influencer les penseurs protestants. Mais l'aire de cette influence était très limitée. Si l'on en croit le cardinal Hohenzollern, l'Allemagne luthérienne aurait, en général, accueilli favorablement l'opinion de Copernic. Zoller... mi disse aver parlato con Nostro Signore in materia del Copernico, e come gli eretici sono tutti della sua opinione e l'hanno per certissima. Lettre de Galilée à Cesi (8 juin 1624), dans Favaro, *Le opere*, t. XIII, p. 182. Gassendi écrivait de Hollande, en juillet 1629, après avoir vu les savants du pays : « Au reste, tous ces gens-là sont pour le mouvement de la terre. » *Lettres de Peiresc*, t. IV, p. 202. Et cela se comprend, le libre examen, qui était la règle de foi des hérétiques, leur donnait, en matière d'exégèse et de théologie, une latitude que ne possédaient pas les catholiques. Pendant que ceux-ci étaient obligés de soumettre leur intelligence à la décision des Congrégations romaines, il était loisible aux luthériens de s'en rapporter uniquement à leurs propres lumières sur les points que Luther lui-même aurait eu la prétention de définir. Si donc l'hostilité des chefs protestants contre la théorie copernicienne contribua à ralentir le mouvement des études astronomiques, ce ne fut sûrement que dans une très faible mesure.

Autant que l'on peut constater ce ralentissement, il convient d'en faire remonter la responsabilité à peu près entière aux tribunaux de l'Église romaine. Sans doute cet arrêt fut presque insignifiant. Après 1616, Galilée continua, nous l'avons vu, de développer la théorie copernicienne. Si, après 1633, il cessa par obéissance d'en poursuivre la démonstration, d'autres reprirent son œuvre où il l'avait laissée et finirent par donner à l'hypothèse du mouvement de la terre les caractères d'une certitude scientifique. Mais ce travail s'accomplit en violation de la sentence prononcée par l'Index et le Saint-Office. Il ne tint pas à ces tribunaux que la démonstration en restât au point où elle était en 1616. C'est malgré eux que l'opinion qu'ils avaient déclarée hérétique s'est transformée en vérité scientifique.

Il est vrai que la note d'hérésie qu'ils avaient attachée au système copernicien ne fut pas longtemps prise au sens strict. Et l'interprétation que l'on donna à leur décision s'élargit de manière à laisser le champ libre aux chercheurs. Vers 1685, le P. Kochansky, dont l'orthodoxie n'était suspectée par personne, s'exprime en ce sens. Après avoir fait observer que les arguments des coperniciens établissent seulement une probabilité en faveur de leur opinion et, par conséquent, n'obligent pas à abandonner l'interprétation habituelle des passages de l'Écriture, le savant polonais continue : « Il sera permis et même nécessaire de l'abandonner alors seulement qu'une démonstration physico-mathématique incontestable du mouvement de la terre aura été trouvée; et cette démonstration chacun est libre de la chercher. » *Acta eruditorum*, juillet 1685. Nous sommes loin de l'intransigeance d'Urbain VIII et des cardinaux qui interdisaient expressément à Galilée de s'occuper de la question, « à quelque titre et sous quelque forme que ce fût. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du procès, fol. 451.

En réalité, la défense du pape et des Congrégations

romaines devait finir par n'avoir plus de caractère obligatoire et même par être rapportée. Ce ne fut pas sans peine — manque de lumières sans doute — que Rome se décida à prendre cette mesure. Le texte même du décret de 1616 fut reproduit *in extenso* jusqu'en 1664, dans les éditions de l'Index faites par l'ordre et avec l'approbation des souverains pontifes. A partir de 1664, on abrégua le décret, en mettant simplement sous la rubrique de la lettre L les mots *Libri omnes docentes mobilitatem terræ et immobilitatem solis*. Alexandre VII approuva l'édition de 1664 (5 mars) dans les termes suivants : « Nous sanctionnons et confirmons cet Index par les présentes, en vertu de notre autorité apostolique, avec toute et chacune des choses qui y sont contenues; nous ordonnons et commandons qu'il soit rigoureusement respecté par tous les corps et par tous les particuliers. » La formule générale et en quelque sorte adoucie du décret fut elle-même supprimée dans l'édition de l'Index de 1757, avec l'autorisation spéciale du pape Benoît XIV. La sentence doctrinale des Congrégations n'était pourtant pas formellement rapportée. En 1820, Anfossi, maître du sacré palais, s'en autorisait encore pour refuser au chanoine Settele, professeur à la Sapienza, l'imprimatur nécessaire à la publication de ses *Éléments d'optique et d'astronomie*. Celui-ci eut la bonne idée d'en appeler au pape, qui donna tort à Mgr Anfossi. Enfin, le 11 septembre 1822, la S. C. de l'Inquisition décida que l'impression des livres enseignant le mouvement de la terre selon le système communément admis par les astronomes modernes, serait permise à Rome. Pie VII approuva ce décret, le 25 septembre de la même année. Les plus scrupuleux observateurs des lois de l'Index purent dès lors, en toute sécurité, se rallier à la théorie copernicienne.

Les documents originaux qui concernent la condamnation de Galilée comprennent deux séries de registres officiels, ceux des *Procès* et ceux des *Décrets*. Les registres des *Procès*, conservés aux archives du Saint-Office, ont subi au XIX^e siècle des vicissitudes étranges. En 1811, Napoléon les fit transporter à Paris. Ils ne furent rendus au pape qu'en 1845, et à condition que Rome les publierait. Mgr Marini en donna une édition partielle en 1850; Henri de l'Épinois, en 1867, et Berti, en 1876, en donnèrent des éditions plus étendues, mais encore incomplètes. Ce n'est qu'en 1877 que Charles von Gebler publia l'édition qui put passer pour définitive. Nous y renvoyons dans nos notes : *Die Acten des Galileischen Processes nach der Vaticanischen Handschrift herausgegeben*, Stuttgart, 1877. En même temps, Henri de l'Épinois publiait : *Les pièces du procès de Galilée*, Rome et Paris, 1877. Cependant M. Antonio Favaro revisa le texte et en donna une nouvelle édition : *Galileo e l'Inquisizione, Documenti del processo Galileiano esistenti nell' Archivio del S. Ufficio e nell' Archivio segreto Vaticano, nella prima volte integralmente pubblicati da A. Favaro*, Florence, 1907. Si l'édition de Favaro ne change à peu près rien au texte du procès, p. 33-140, tel que le donne Gebler, en revanche elle procure pour la première fois une pleine satisfaction aux critiques pour le texte des *Décrets*, p. 13-33, mal connus jusque-là. A ces pièces capitales, il faut ajouter : *Le opere di Galileo Galilei*, publiés par Alberi, 16 vol., y compris le *Supplemento*, Florence, 1842-1856; A. Favaro, *Le opere di Galileo Galilei*, édition nationale sous les auspices de Sa Majesté le roi d'Italie, 20 vol., Florence, 1890-1908. On peut consulter aussi *Bibliografia Galileiana (1568-1895) raccolta ed illustrata da A. Carli ed A. Favaro*, Rome, 1896. Cet ouvrage contient l'indication, par ordre de dates, de 2 108 publications concernant Galilée. Il n'y a pas lieu d'indiquer ici les ouvrages antérieurs à 1877, nécessairement incomplets. Citons donc simplement : Henri de l'Épinois, *La question de Galilée, les faits et leurs conséquences*, Paris, 1878; Berti, *Il processo originale de Galileo Galilei*, 2^e édit., Rome, 1878; Grisar, S. J., *Galileistudien, historisch-theologische Untersuchungen über die Urtheile der römischen Congregationen in Galilei-process*, Ratisbonne, 1882; Favaro, *Galileo Galilei e lo studio di Padova*, 2 vol., Florence, 1883; Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, Paris et Lyon, 1888; Funk, *Zur*

Galilei-Frage, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, t. II, p. 444 sq.; Pierre Aubanel, *Galilée et l'Église. L'histoire et le roman*, Avignon, 1910; A. Müller, t. I, *Galileo Galilei und das Kopernikanische Weltssystem*; t. II, *Der Galilei Prozess (von 1632-1633) nach Ursprung, Verlauf und Folgen*, Fribourg-en-Brisgau, 1909; cet ouvrage a été refondu et traduit en italien : A. Müller, *Galileo Galilei : Studio storico scientifico*, trad. du docteur Pietro Perciballi, avec une préface du card. P. Maffi, une lettre du sénateur G. Schiaparelli, Rome, 1911 (c'est cette édition que nous avons citée); Léon Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie : Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale, à propos de l'affaire Galilée*, Paris, 1913 (nous ne croyons pas que la théorie proposée par M. Garzend se justifie historiquement; c'est pourquoi nous n'en n'avons pas tenu compte dans notre article).

E. VACANDARD.

GALINGANI Albert, appelé le plus souvent *Albert de Regio*, dominicain italien, qui vivait vers le milieu du XV^e siècle. Il est né à Reggio (province de Modène) et c'est là qu'il se fit religieux. Il est parlé de lui dans une déclaration du chapitre général tenu à Avignon en 1442; il est transféré du couvent de Reggio à celui de Trévise, pour lequel il reçoit une affiliation. Quelques auteurs, Rovetta, en particulier, *Bibliotheca chronologica*, s'appuyant sur le témoignage de Vincent Rivalius, *Catalogus virorum illustrium provincie utriusque Lombardie*, font vivre Galingani dans le XIV^e siècle, vers 1360; mais c'est une erreur. C'est à tort également qu'ils prétendent qu'il fut nommé par le sénat de Venise pour enseigner l'Écriture sainte à Padoue; cette ville, en effet, ne vint au pouvoir des Vénitiens qu'en 1404; si donc, comme ils le veulent, Galingani a vécu au siècle précédent, il n'a pu être en aucune manière patronné par le sénat de la république. Contarini d'ailleurs, dans ses *Notizie storiche circa li pubblici professori nello studio di Padova*, Venise, 1769, ne fait pas mention de lui. Au dire de Tomasino, on conservait de son temps (1446) dans la bibliothèque du couvent de Saint-Augustin de Padoue un ouvrage de Galingani intitulé : *Adaptiones sacre Scripturæ tam Veteris quam Novi Testamenti F. Alberti de Galinganis de Regio sacre theologie magistri ordinis predicatorum*. Rovetta cite encore de lui : *Scriptum in quatuor libros Sententiarum; Quæstiones theologicæ varias*; mais il ignore l'ouvrage sur l'Écriture sainte.

Echard, *Scriptores ordinis predicatorum*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 795; *Acta capitulorum generalium ord. præd.*, édit. Reichert, Rome, 1900, t. III, p. 187, 249.

R. COULON.

GALLADE Pierre, théologien jésuite, né à Lorch (Rhingau), entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 juillet 1734, professa la philosophie puis le droit canonique à Heidelberg où il fut recteur de l'université, puis, après avoir enseigné la philosophie à Bamberg (1747-1749), l'Écriture sainte à Mayence et la théologie dogmatique à Molsheim, il fut chargé pendant quinze ans de l'enseignement du droit canon à Heidelberg (1754-1759), où il publia divers traités dont les principaux ont été insérés dans le *Thesaurus juris eccles. præsertim Germanici*, du P. Ant. Schmidt, t. I, sect. v : *Dissertatio ad cap Hadrianus 22 dist. LXIII*, Heidelberg, 1755; *De sanctitate templi ritibus catholicis consecrati*, *ibid.*, 1761; *Dissertatio de jure canonico publico de sponsione et juramento subjectionis et obedientie et fidelitatis a clericis inferioribus præstari suis prælatis solito*, *ibid.*, 1763; *De erroneo conceptu Ecclesiæ, quem tradit Pfaffius in serm. Academ.*, *ibid.*, 1765; *De doctrina catholicorum et erroribus acatholicorum circa sponsalia de futuro et præsenti*, *ibid.*, 1766; *De usu concordatorum Germaniæ apud catholicos et acatholicos in imperio*, *ibid.*, 1766; *De juramento fidelitatis a catholico clero sæcularibus dominis præstando*, *ibid.*, 1767; *Dissertatio historico-canonica de advocatis ecclesiasticis*, *ibid.*, n. 1768; *De*

autonomia privata in imperatore non tolerata, ibid., 1769; *De autonomia privata fidei et rationi contraria, ibid.*, 1769. Le P. Gallade, à la fin de sa vie, remplit quelques charges importantes, devint recteur de Bamberg (1769-1772) et du séminaire de Saint-Charles à Heidelberg, où il mourut saintement le 29 novembre 1789.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1114-1119; Schwab, *Quatuor seculorum syllabus rectorum universit. Heidelberg.*, part. II, p. 259-269; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 777.

P. BERNARD.

GALLAND André, savant oratorien du XVIII^e siècle, naquit à Venise de parents français, le 7 décembre 1709, y fut formé aux sciences sacrées par des maîtres éminents, tels, entre autres, que M. de Rubeis et Daniel Concina, dont il resta toujours l'ami; il mourut le 12 janvier 1779 ou 1780. Il a bien mérité des études patristiques par sa *Bibliotheca græco-latina veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, 14 in-fol., Venise 1765-1781. Collection, devenue rare aujourd'hui, qui ne renferme que 380 auteurs des sept premiers siècles, tous de peu d'étendue, mais qui donne les ouvrages grecs à la fois dans le texte original et dans une version latine, et qui, sans contenir beaucoup d'inédit, doit à ses excellentes introductions, à ses corrections de textes, à ses précieuses notes explicatives, une particulière valeur. L'*Index alphabeticus* de la *Bibliothèque* a paru à Bologne, in-8°, 1863. Le laborieux écrivain a aussi réuni et réimprimé *De vestitus canonum collectionibus dissertationum sylloge*, Venise, 1778; Mayence, 1790, les dissertations de Coustant, de Pierre de Marca, des frères Ballerini, de Quesnel, de Blasco, etc., sur l'origine et les progrès du droit canonique. Enfin, Galland a laissé en portefeuille un *Thesaurus antiquitatis ecclesiasticæ*, qui s'étend jusqu'au XII^e siècle.

Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890, t. I, p. 102; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1895, t. III, col. 98-99; Moschini, *Litteratura Veneziana*, t. III, p. 138; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 25.

P. GODET.

GALLARRETA Pierre-Joseph, religieux augustin du couvent de Dona Maria de Aragon, vécut au XVIII^e siècle. On a de lui la version espagnole d'un commentaire français très étendu sur le catéchisme : *Institucion cristiana, o explicacion de las quatro partes de la doctrina cristiana*, 3 vol., Madrid, 1789.

Moral, *Catalogo de escritores agustinos españoles*, dans la *Ciudad de Dios*, 1903, t. LXII, p. 657; Lanteri, *Postrema secula sex religionis augustinianæ*, 1860, t. III, p. 362.

A. PALMIERI.

GALLEGO DE VERA Barnabé, dominicain espagnol, originaire de Madrid et fils du couvent de Saint-Dominique de Huete. Il enseigna la philosophie successivement en plusieurs maisons de son ordre. En 1623, il remplissait la charge de maître des étudiants au collège de Léon; puis il enseigna la théologie morale en 1651 au collège Saint-Thomas de Madrid. Il fut prieur de Cacerez en 1645 et aussi dans son couvent d'origine, de Huete. Il mourut vers 1661. On a de lui : 1^o *Controversiæ artiur in defensionem doctrinæ angelici doctoris D. Thomæ*, t. I, *Controversiæ logicæ*, in-4°, Madrid, 1623; in-12, Cologne, 1632; in-8°, 1638. Le tome II devait être *De controversiis physicis*; nous ignorons s'il parut. 2^o *Tractatus de conscientia, resolutiones morales*, in-fol., Madrid, 1648. Il parut aussi à la suite du *Directorium conscientiæ* de Jean de la Cruz, Madrid, 1666. 3^o *Explicacion de la bula de la santa Cruzada*, in-4°, Madrid, 1642. D'après Fernandez, *Historia del Rosario*, et Lusitanus, *Bibliotheca Hispana*, Gallego aurait soutenu qu'il est permis de suivre

l'opinion simplement probable en face d'une opinion plus probable. On sait que l'école thomiste espagnole est communément d'opinion contraire.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 601.

R. COULON.

GALLEMART Jean, né à Frameries, près de Mons (Hainaut). Il fit toutes ses études à l'université de Douai. Il y fut l'élève du fameux Estius et le collègue du grand Sylvius. En 1613, il devint président du séminaire du roi, puis professeur de catéchèses. En 1614, il travailla à la *Somme* de saint Thomas, publiée par Marc Wyon. En 1617, il fut promu docteur en théologie avec Gaspar Nemius, qui fut plus tard nommé évêque d'Anvers, puis archevêque de Cambrai († 1667). Il publia, en 1615, une réédition de la collection des décrets du concile de Trente qui a pour auteur Marzilla. Elle était intitulée : *Decisiones et declarationes illustrissimorum cardinalium sacri concilii Tridentini interpretum, quæ in quarto volumine decisionum Rotæ romanæ habentur*. Cet ouvrage fut réimprimé plusieurs fois et principalement à Tournon, en 1621, avec les citations de Jean Sotealli et les références de Barbosa. Il fut mis à l'Index, le 29 avril et le 6 juin 1621, par ordre de Grégoire XV en vertu de la règle universelle posée par Pie IV (bulles *Benedictus Deus* et *Alias nos* de 1563 et 1564). Il était défendu, en effet, de publier le texte du concile de Trente en l'accompagnant de commentaires, et d'ailleurs plusieurs de ses décisions et déclarations étaient ou non authentiques ou tout au moins suspectes. Gallemart avait l'excuse de la plus entière bonne foi. Il se croyait autorisé par l'apparition des ouvrages de Sotealli et Lucius, comme il le dit dans sa préface. Les recueils de ces décisions, quoique n'étant pas considérés comme authentiques ou officiels, ont été retranchés de l'édition officielle de l'Index en 1900, en raison de leur utilité. Voir *Præfatio*, p. XVI. Gallemart a encore collaboré au commentaire sur le *Prologus S. Hieronymi* et aux notes de la Glose de Nicolas de Lyre dont le bénédictin Léandre de Saint-Martin a enrichi la *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, publiée par Balthazar Bellère en 1617. En 1625, une peste éclata à Douai. Le zélé docteur voulut porter secours aux malheureux atteints de la terrible maladie et il succomba victime de son dévouement sacerdotal.

Duthillœul, *Bibliographie douaisienne*, t. I, p. 101, 104; *Catalogue des manuscrits de Douai*, p. 24; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 644; *Series doctorum Academiæ Duacensis*, Bibl. Brux., ms. 17592; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 799, note; Reusens, *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, t. VI; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 436-437.

L. SALEMBIER.

GALLICANISME. — I. Définition et division. II. Le gallicanisme des théologiens. III. Le gallicanisme des politiques.

I. DÉFINITION ET DIVISION. — Le gallicanisme est un ensemble de tendances, de pratiques et surtout de doctrines relatives à la constitution et à l'étendue du pouvoir spirituel, répandues spécialement dans l'ancienne France et opposées en des mesures diverses à certaines prérogatives du pape à l'égard de l'Église et de l'Église vis-à-vis de l'État. Cf. M. Dubruel et H.-X. Arquillière, *Gallicanisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4^e édit., Paris, 1912, t. II, col. 193-274. On ne s'occupera pas ici du gallicanisme pratique, autrement dit des *Libertés gallicanes*, leur nature, leur histoire constituent un sujet ressortissant au domaine du droit canonique : le présent article ne concerne que la théologie gallicane.

Le gallicanisme doctrinal n'est pas un système unique. Après Bossuet, *Lettre au cardinal d'Estrées*, décembre 1681, *Correspondance*, édit. Urbain et Levesque, t. II, p. 277, on divise généralement ses tenants en deux grandes classes et l'on distingue soigneusement le gallicanisme des évêques et le gallicanisme des magistrats; on dirait aussi bien : le gallicanisme des théologiens et le gallicanisme des politiques.

Ici l'on s'occupera d'abord et surtout du gallicanisme des théologiens; on donnera ensuite quelques indications sur le gallicanisme des politiques.

II. LE GALLICANISME DES THÉOLOGIENS. — Le gallicanisme des théologiens n'est pas lui-même un système unique; car ce n'est pas à proprement parler une doctrine positive : il consiste essentiellement en négations que les différents auteurs entendent et justifient diversement suivant les époques et les écoles. Ces constructions spéculatives diverses sont par conséquent secondaires et accidentelles, au regard de la négation fondamentale en quoi consiste notre doctrine.

Cependant après l'Assemblée de 1682, le gallicanisme de nos théologiens s'est fixé en une théorie assez cohérente et assez uniforme, enseignement commun et pratiquement obligatoire dans toutes les chaires du royaume, dans les séminaires comme dans les universités : c'est de ce corps de doctrine qu'on trouvera ici l'exposé.

Pour type représentatif de nos maîtres gallicans, on peut choisir avec avantage l'un des plus modérés, mais aussi l'un des plus savants et des plus étendus : Honoré Tournély, né à Antibes le 28 août 1658, professeur à Douai de 1688 à 1692, à la Sorbonne de 1692 à 1716 et mort en 1729. Voir TOURNÉLY; cf. Joseph Hild, *Honoré Tournély und seine Stellung zum Jansenismus*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, et les recensions de ce livre : J. Bainvel, dans les *Études*, t. CXXXI, p. 789 sq.; t. CXXXII, p. 65 sq.; P. Godet, dans la *Revue du clergé français*, t. LXVII, p. 178 sq.

Les *Prælectiones theologicæ quas in scholis sorbonicis habuit Honoratus Tournély*, parues en 16 vol. in-8° de 1725 à 1730, eurent un grand succès. « Tournély, disait en 1764 un pamphlétaire janséniste fort dépité, est dans notre France presque seul lu et enseigné en grand ou en petit. » Tournély en petit, c'est le célèbre abrégé en deux ou même un seul volume qu'à l'usage des séminaristes fit le lazariste Collet, Paris, 1744; Lyon, 1767. Notre auteur a donc assuré la formation théologique d'une bonne partie des prêtres français de l'avant-dernier siècle. Cf. A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, t. II, p. 250 sq. C'est pourquoi l'on peut lui emprunter le résumé des doctrines alors communément professées par le clergé gallican.

D'autre part, Tournély est un des maîtres les plus parfaits de ce qu'on pourrait appeler la *méthode théologique gallicane* de la fin de l'ancien régime. A l'opposé de celle des gallicans des xiv^e et xv^e siècles, cette méthode n'a rien de scolastique, presque rien de proprement spéculatif, elle prétend être positive, voire même historique; elle l'est en une certaine mesure; elle a surtout des affinités avec certaines méthodes juridiques : elle s'attache à étayer ses thèses sur l'exégèse et le groupement de textes brefs qu'elle extrait des documents témoins d'une tradition encore incomplètement connue, quoique déjà fort étudiée, et s'efforce de tirer de cette lettre, un peu servilement interprétée, la formule des lois constitutives de la société chrétienne. On aura une idée du procédé en parcourant la série des preuves dont Tournély appuie ses conceptions ecclésiologiques.

Enfin les thèses et les arguments mêmes de Tournély sont justement les thèses et les arguments qui furent

produits dans les discussions du concile du Vatican par les adversaires de l'infaillibilité pontificale. On ne l'y nomme guère ou point du tout, mais c'est ce gallican modéré que les uns suivent et que les autres réfutent, tant avait été profonde l'influence de ce professeur dans la formation du clergé de toute une grande Église.

Ces indications sur la doctrine et la méthode gallicanes, telles qu'on les rencontre dans les ouvrages d'Honoré Tournély, seront complétées par des notes sur quelques autres théologiens gallicans, antérieurs, contemporains ou postérieurs : on y verra les variations du gallicanisme, ce qui forme peut-être une de ses meilleures réfutations.

Pour le reste, exposé et preuves de la doctrine orthodoxe ou solutions des objections, on voudra bien se rapporter aux divers articles contenant les éléments du traité de l'Église.

Le système théologique de Tournély sur la constitution de l'Église (droit public interne) et sur ses relations avec l'État (droit public externe) est contenu à peu près entier — sauf renvoi au traité de l'Ordre — dans son traité *De Ecclesia Christi*. L'auteur eut le temps d'en donner deux éditions; on utilisera la *secunda editio ab auctore recognita*, Paris, 1739. Les éditions ultérieures de Cologne, Venise et Naples ont en effet été amendées dans un sens ultramontain et ne livrent pas la pensée même de nos gallicans.

I. LES SYSTÈMES GALLICANS SUR LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE. — 1° *Système d'Honoré Tournély*. — § 1. *La définition de l'Église*. — Dès le début de son œuvre, Tournély établit sa définition de l'Église. Il l'emprunte à Canisius et à Bellarmin, deux ultramontains : *Cælus hominum unius et ejusdem fidei christianæ professione et eorumdem sacramentorum communionem conjunctus, sub regimine legitimorum pastorum, ac præcipue romani pontificis*. *De Ecclesia*, q. I, a. 2, conclusio, t. I, p. 25. Il dit préférer cette définition à celle de Richer : *Ecclesia est politia monarchica, ad finem supernaturalem spirituale instituta, regimine aristocratico, omnium optimo et naturæ convenientissimo, temperata a summo animorum pastore Domino Jesu Christo*. Il reproche à cette formule, et non sans raison, d'être enveloppée, muette sur la communauté de foi et de sacrements, aussi bien que sur le pape, et de viser plutôt le mode de gouvernement (*politia monarchica*) de cette société que la société elle-même. *Ibid.*

Il défend ensuite son propre texte contre les attaques de Launoy. Celui-ci ne voulait pas qu'en la définition de l'Église on fit mention des pasteurs et du pape, et pour la raison même que Tournély invoquait contre Richer : *Istud enim pastorum regimen ad statum Ecclesiæ pertinet, non vero ad Ecclesiæ naturam et essentiam*. *Ibid.*

Contre cette objection, Tournély démontre correctement que deux choses sont essentielles à l'Église : l'union de ses membres et la subordination des uns aux autres : *unio scilicet eorum qui illam constituunt et subordinatio seu dependentia eorumdem ab iis qui societatem moderantur et regunt*. *Ibid.*, p. 26.

Ainsi est déterminée très nettement la position du gallicanisme à la fin de l'ancien régime : ce n'est pas une théorie démocratique; si, au sujet de la constitution de l'Église, la doctrine gallicane se distingue de la doctrine romaine, ce n'est pas qu'elle se sépare d'elle sur ce caractère essentiel à l'Église de Jésus-Christ d'être une société de membres inégaux, une société hiérarchique; c'est seulement parce qu'elle conçoit un peu autrement l'organisation de cette hiérarchie.

2. *L'organisation de la hiérarchie*. — La formule qui exprime cette conception se rencontre dans le *De Ecclesia* de Tournély, q. III, *De auctoritate Ecclesiæ in rebus ad religionem pertinentibus*, a. 6, *Quale sit*

Christo institutum regimen Ecclesiae : c'est une conclusion : « Le gouvernement de l'Église n'est pas purement monarchique, mais il est tempéré d'aristocratie; l'usage du pouvoir apostolique doit être modéré par les canons établis par l'Esprit de Dieu et consacrés par le respect du monde entier. » On reconnaît, au passage, des mots employés par Bossuet dans la *Déclaration* de 1682.

Trois parties dans cette conclusion, dit Tournély : a) le régime de l'Église est vraiment monarchique; b) il n'est pas purement monarchique; c) l'exercice du pouvoir apostolique est réglé par les canons auxquels il doit être soumis.

a) La première partie de la conclusion, celle qui affirme l'existence dans l'Église d'un chef possédant « un pouvoir universel de gouverner et de commander aux autres, » est une doctrine que la faculté de Paris a bien souvent réclamée comme sienne et, en particulier, lorsque Marc-Antoine de Dominis lui a attribué une conception purement aristocratique du gouvernement ecclésiastique. *Parisiensium doctrina*, avait osé affirmer cet auteur, *enucleate intellecta nihil discrepat a mea his libris tradita doctrina et ab ipsa veritate... Schola itaque Parisiensis et nostra est, et reipsa potestati studet aristocraticæ, non monarchicæ : quare ex ejus quoque doctrina papatus nullo potest solido subsistere fundamento*. A quoi la faculté de théologie, censurant cette proposition (la 9^e de celles qu'elle condamna en 1617), oppose cette dénégation formelle : *Mera est contra facultatem Parisiensium impostura*, et Tournély appuie ce texte de deux témoignages de Gerson, *Lib. de potestate ecclesiastica*, consid. 10 et 11 : *Gersonius... docet potestatem ecclesiasticam in sua plenitudine esse formaliter et subjective in solo romano pontifice quem appellat monarcham primum, et de Pierre d'Ailly, in tractatu de auctoritate Ecclesie quem in ipsa synodo Constantiensi scripsit*. Part. III, c. 1.

b) La seconde partie : le régime de l'Église n'est pas purement monarchique, mais tempéré d'aristocratie, serait, d'après Tournély, communément admise par tous les docteurs catholiques et il enregistre à ce sujet l'aveu de Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. v.

La formule est, en effet, acceptée de presque toutes les écoles catholiques, mais sous des mots identiques toutes ne mettent pas le même sens. Le sens gallican est déterminé par les arguments ici invoqués en sa faveur et par la troisième partie de la conclusion.

1^{re} série de preuves. — Tournély mit en ligne deux preuves scripturaires :

a. Le régime purement monarchique et absolu a été réprouvé par Jésus-Christ quand il a dit : *Scitis quia principes gentium dominantur eorum et qui majores sunt potestatem exercent in eos. Non ita erit inter vos, etc.*, Matth., xx, 26; cf. Luc., xxii, 25, et il n'a jamais été employé par les apôtres. Saint Paul les appelle *dispensatores mysteriorum Dei*, I Cor., iv, 1, des économes à qui le domaine n'appartient point; saint Pierre est tout aussi formel : *Neque dominantes in cleris*. I Pet. v, 2.

b. La seconde preuve est plus caractéristique : c'est d'un commun conseil, et non par les ordres du seul saint Pierre, quoiqu'il possédât le primat, que les apôtres ont administré l'Église et tranché les controverses : *ils étaient donc persuadés que l'Église ne devait pas être gouvernée et administrée par l'empire absolu d'un seul monarque*. *Ibid.*, p. 542. Notre docteur cite le choix entre saint Mathias et Joseph le Juste pour remplacer Judas, *neque illis duobus sortes dedit S. Petrus, sed a toto cœlu datas esse observat S. Lucas*, Act., i, 23; la constitution des diacres : *Et placuit sermo coram multitudine*, Act., vi, 2, 3-5 et 9, *que septem ex discipulis constituit coram apostolis*, et il insiste particulièrement sur deux faits : le premier, que saint

Pierre doit rendre compte de sa conduite aux apôtres et aux frères quand il introduit les gentils dans l'Église; le second, que la synodique de Jérusalem sur les observances qu'on doit imposer à ces mêmes gentils, n'est pas établie par l'autorité du seul Pierre, ni signée de son seul nom, c'est une décision et une lettre communes. Act., xv.

2^e série de preuves. — Elle est empruntée au caractère divin de l'institution des évêques; ils ont reçu du Christ le pouvoir de juger sur les matières concernant la foi et la religion, aussi bien en même temps que le pontife romain, qu'avant lui, ou après lui : le gouvernement de l'Église n'est donc pas remis aux seules mains de ce pontife, il n'est pas purement monarchique, mais bien partiellement aristocratique.

a. Que l'institution des évêques soit de droit divin, notre auteur ne s'attarde pas à le démontrer, il renvoie à son traité de l'Ordre, q. vi, a. 1, *De divina episcoporum institutione, præminentia et superioritate supra presbyteros*, concl. 2^e.

b. Au contraire, il s'étend longuement sur leur privilège inaliénable de juger les causes de foi : Jésus-Christ en a donné le pouvoir à ses apôtres, auxquels les évêques succèdent. Joa., viii, 21. Saint Jacques et ses confrères en ont usé au synode de Jérusalem : *Ego judico non inquietari eos qui ex gentibus convertuntur ad Deum... Visum est Spiritui Sancto et nobis*. Act., xv, 19, 28. Les évêques les ont toujours imités. Tournély rapporte les formules conciliaires : *Ego N. consentiens, judicans vel definiens subscripsi*, les termes dont se servirent les Pères de Chalcédoine dans leur lettre au pape saint Léon le Grand, écho des termes employés par les évêques réunis au concile d'Arles de 314, quand ils écrivaient au pape saint Sylvestre. Le pape Gélase II, en 1118, parlant des évêques de France, disait : *Libenter acquiescimus fratrum nostrorum judicio, qui a Deo sunt iudices in Ecclesia constituti et sine quibus hæc causa tractari non potest*.

Ces juges (que Gélase semble regarder comme des juges nécessaires) n'ont pas besoin d'attendre la sentence du souverain pontife, ni de le consulter, ni de lui déférer l'affaire entière; ils peuvent, dans leurs conciles particuliers, connaître des causes de la foi et les trancher : les exemples sont innombrables, depuis les condamnations portées contre Montan par les évêques des Gaules vers 177, que mentionne Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. iii, jusqu'à nos jours : Priscilien (concile de Bordeaux, 485), Léporius (425), les semipélagiens (II^e concile d'Orange et concile de Valence, 529), Élipand et Félix (Francfort, 794), Godescalc (Kiersy, 853), Bérenger (Paris, 1050), Abélard (Soissons, 1120. et Sens, 1140), Gilbert de la Porrée (Reims, 1148) ont été frappés par des conciles provinciaux.

Les papes ont reconnu ce droit de juger en demandant seulement qu'on leur fit une *relatio* de la cause (Innocent I^{er}, *Epist.*, ii, ad *Victricium Rothomagensis*; xxiv, ad concil. *Carthaginense*), en renvoyant ces causes au tribunal des évêques (Sirice dans la cause de Bonose, Alexandre III dans celle de Pierre Lombard) ou en adoptant leur sentence (Boniface II au concile d'Orange de 529).

Enfin, même quand une décision romaine a devancé le jugement épiscopal, les évêques prononcent sur la cause en vertu de leur droit propre. C'est une prérogative que saint Léon leur reconnaît à l'occasion du concile de Chalcédoine et voici le commentaire de Tournély : « Ce que saint Léon avait défini (contre les erreurs d'Eutychès), le pape l'avoue lui-même, a été de nouveau discuté et approuvé par le jugement de toute la fraternité, c'est-à-dire de toute l'Église réunie en concile, et le pape déclare ce jugement

(épiscopal) irrévocable, parce qu'il est souverain et d'une autorité infaillible. »

Puis, après deux témoignages analogues de Martin I^{er} et d'Adrien I^{er}, Tournély approuve la conduite des évêques de France dans les affaires plus récentes de la condamnation des cinq propositions de Jansénius, du « livre de Fénelon et du fameux *Cas de conscience*. » « Ils n'ont pas reçu les constitutions pontificales par une obéissance aveugle, mais en connaissance de cause et après jugement... ils n'ont pas été de simples exécuteurs, mais des juges.... Non pas qu'ils se soient constitués arbitres et juges du jugement même du souverain pontife, mais eux aussi ils ont porté leur sentence sur la cause qu'avait tranchée le pape. »

c. Enfin notre auteur rapporte une série de condamnations doctrinales rendues par la faculté de Paris : elles taxent d'hérésie la proposition du dominicain Jean de Monzon : *Ad solum pontificem pertinet eorum quæ tangunt fidem examinatio et decisio*; elles obligent Jean Sarrazin, en 1429, à rétracter ses thèses et à professer : *Quandoquæ in aliquo concilio aliqua instituantur, tota auctoritas dans rigorem statutis, residet non in solo S. pontifice, sed principaliter in Spiritu Sancto et Ecclesia catholica*; elles notent comme scandaleuse, blasphématoire, notoirement hérétique et erronée la thèse du frère Jean, mineur : *Posseset papa totum jus canonicum destruere et novum constituere*.

Tournély fait encore état de la rétractation imposée en 1655 au bachelier François Gouillon : *Agnosco et fateor episcoporum jurisdictionem esse juris divini et esse immediate a Christo, eosque in conciliis generalibus vere esse iudices atque in iis ex eorum judiciis S. pontificem pronuntiare*, et termine par la censure prononcée le 1^{er} avril 1664 contre cette proposition de Jacques Vernant : *Ejus (S. pontificis) est unius emergentia circa fidem dubia infallibilis veritatis oraculo tollere et explanare.... Hæ propositiones, dit à l'encontre la faculté, qualenus excludunt ab Ecclesia infallibilitatem activam, seu auctoritatem emergentia circa fidem dubia infallibilis veritatis oraculo tollendi et explanandi, falsæ sunt, temerariæ, scandalosæ et hæreticæ*.

3^e série de preuves. — Cette série d'arguments, par lesquels Tournély prouve que le régime ecclésiastique est en partie aristocratique, montre tout à fait clairement la pensée gallicane : « Que si le régime de l'Église était de toute manière et absolument monarchique, il s'ensuivrait nécessairement : a. que seul le souverain pontife serait d'institution divine, que toute l'autorité ecclésiastique aurait été donnée par Dieu à lui seul, que les évêques pris séparément, ou l'Église réunie en concile, n'auraient point d'autre autorité qu'un écoulement de l'autorité du pape; b. qu'en l'Église (en dehors du pape) il n'y aurait pas d'autre infaillibilité qu'une infaillibilité passive... (c'est-à-dire : elle n'apprendrait du pape aucune erreur); c. que l'Église universelle même assemblée serait inférieure à celui dont elle tirerait toute son autorité; d. que jamais il ne serait permis d'en appeler du pape au concile; e. que les conciles ne seraient jamais absolument nécessaires pour connaître ou définir la vérité : le pape les réunirait pour prendre conseil, sans être astreint à leur obéir. » Laynez, dans le discours rapporté par Pallavicini, *Historia concilii Tridentini*, l. XVIII, c. xv, accepte toutes ces conséquences, dit Tournély... Or toutes sont absurdes et contraires à toute la tradition. » Et notre docteur conclut : « Le régime de l'Église est-il plus monarchique qu'aristocratique ? On peut le dire plus monarchique, si on considère la manière commune, ordinaire, habituelle dont l'Église est gouvernée, car les conciles ne sont pas toujours réunis, tandis qu'il y a toujours un souverain pontife. Mais il est plus aristocratique, si l'on considère où

est l'autorité suprême, primaire et infaillible : cette autorité est dans la seule Église universelle ou réunie ou dispersée. »

Toute la théorie gallicane est exprimée en ce dernier paragraphe, elle ressort avec plus de netteté encore dans la troisième partie de la conclusion de Tournély.

c) *L'usage de la puissance pontificale doit être réglé par les canons auxquels elle est soumise*. Ces paroles sont extraites du texte même de la Déclaration de 1682.

Tournély prouve cette finale d'abord par l'aveu des souverains pontifes. *Tertia pars conclusionis, usum scilicet pontificæ potestatis per canones moderandum esse quibus illa subdita esse debet, probatur ex ipsamet summorum pontificum declaratione ac confessione*, et il enregistre la confession de Jules I^{er}, de Libère, de Zozime, de Boniface (*quod contra statuta Patrum concedere aliquid, vel mutare, ne hujus quidem sedis possit auctoritas*), de Boniface I^{er}, de Célestin I^{er}, de Simplicie, de Gélase I^{er}, de Félix III, de Grégoire le Grand (*sicut sancti Evangelii quatuor libros sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor*), de Martin I^{er}, de Léon III, de Nicolas I^{er}, etc. De ces déclarations sont nés et l'adage : *Ecclesia regitur canone, non absoluta potestate*, et les protestations de nos évêques n'acceptant les jugements apostoliques qu'au cas où ils sont fondés sur les canons. Tournély rapporte encore la lettre des prélats francs au pape Jean VIII (878) sur la condamnation de Lambert et ajoute : *Audias non alia conditione episcopos nostros judicio romani pontificis acquiescere quam quod ipsis videatur ad sacrorum canonum normam exactum*.

La suite est consacrée aux *Libertés gallicanes* : leur fondement inébranlable est la ferme et constante adhésion au droit ancien et commun, aussi bien qu'aux canons... Jamais nos évêques n'ont permis qu'on les en séparât et ils ont résisté toutes les fois que les pontifes romains ont tenté d'innover quoi que ce fût contre leurs règles. Tournély se contente de rappeler l'attitude de l'Assemblée de 1650 et ses protestations contre le bref de 1632 qui avait déferé à quatre évêques seulement (et non à douze, suivant l'antique coutume) le jugement de plusieurs de leurs confrères accusés de lèse-majesté.

Ce long développement n'eût pas été tout à fait conforme à la tradition gallicane, s'il ne s'était terminé par un appel aux exemples africains. Cette Église est le modèle préféré d'un clergé plus latiniste qu'helléniste et qui aurait eu scrupule de chercher ses inspirateurs ailleurs que dans une Église illustrée par des saints et des docteurs tels que Cyprien et Augustin, demeurée jusqu'au bout, malgré les revendications de son ombrageuse indépendance, unie à l'Église romaine. On ne saurait exagérer l'influence des exemples africains sur le développement de la théologie gallicane.

3. *Le chef de l'Église*. — Si le gouvernement de l'Église est dans son essence plutôt aristocratique que monarchique, quelles sont les prérogatives que l'Église gallicane reconnaît au chef de cette Église ? Tournély consacre à cet important problème toute la q. v, *De capite Ecclesiæ* : elle occupe le II^e volume de son traité *De Ecclesia*.

Inutile de s'arrêter aux art. 1 et 2. Tournély y établit classiquement : a) la primauté de Pierre sur les autres apôtres; b) la primauté d'honneur et de juridiction que le pontife romain possède de droit divin au-dessus de tout autre évêque dans l'Église universelle.

L'art. 3, au contraire, doit retenir le lecteur, car on y examine les deux questions jadis si controversées : Le pape peut-il errer dans ses définitions sur les causes concernant la foi et les mœurs ? Son autorité est-elle de telle nature qu'il n'ait pas de supérieur sur terre ?

a) *Le pape peut-il errer dans ses définitions sur les causes concernant la foi et les mœurs? Théorie gallicane contre l'infailibilité pontificale.* — a. *Préliminaires de la thèse.* — Tournély déblaye d'abord le terrain : tout le monde est d'accord pour nier l'infailibilité du pape comme docteur privé; la controverse n'a de sens que quand il s'agit du pontife parlant *comme pontife, personne publique, pasteur et chef de tous les fidèles, docteur de toute l'Église.*

Encore ici notre auteur croit-il nécessaire de distinguer trois cas : le pontife prononce seul, de son propre mouvement, sans consulter les cardinaux, ni les évêques, sans délibération préalable, ni examen, ni discussion diligente : alors, de l'aveu de Bellarmin, qui cependant estime le cas chimérique et écarté par une providence spéciale de Dieu, *le pape pourrait se tromper.* Sa condition, dit Tournély, ne saurait être meilleure que celle de l'Église universelle elle-même à qui le Christ n'a promis le privilège de l'infailibilité que si elle prend tous les moyens de l'industrie humaine, suivant la volonté du Christ lui-même, pour connaître et défendre la vérité, t. II, p. 121. — Le pontife prononce avec le concile : tous les catholiques s'accordent à dire que sa sentence est infailible; mais on se divise quand il faut déterminer précisément à qui revient le privilège : est-ce au pape, qui le communique au concile; est-ce au concile tout entier, pape et évêques réunis en un seul corps; est-ce au pape d'une part et de l'autre au concile, tous deux également infailibles même s'ils n'étaient pas unis ensemble ? — Le pontife prononce hors du concile, mais avec ses conseillers ordinaires, après examen diligent, avec toutes les précautions humainement désirables; dans ce troisième cas, peut-il se tromper ?

Ici on n'est plus du tout d'accord : les uns affirment l'infailibilité du pape pourvu qu'il parle *ex cathedra*; ils assurent que c'est une vérité de foi; d'autres, tenant la même opinion sur le privilège de l'inerrance, n'osent pas le proposer comme contenu dans le dépôt de la révélation; d'autres doutent de son exactitude; d'autres la nient résolument.

D'ailleurs, continue Tournély, on est loin de s'entendre sur le sens des mots *ex cathedra* : pour les uns, le pape ne parle *ex cathedra* qu'au sein du concile général; pour les autres, quand il définit le sens de l'Écriture ou de la tradition, ou bien quand il instruit tous les fidèles, ou encore quand il a l'intention d'imposer à tous les chrétiens un acte de foi; d'autres disent : il est infailible quand, s'adressant à l'Église entière, il lui enseigne une doctrine concernant la foi ou les mœurs. La divergence n'est pas moindre quand il s'agit de déterminer à quels signes on reconnaît que le pape a parlé comme pasteur et docteur, à toute l'Église, sur une doctrine concernant la foi et les mœurs, avec l'intention d'obliger à la croire et après examen diligent.

Et quand on suppose tous ces doutes levés, il en reste encore un, et c'est l'objet propre de la controverse entre gallicans et ultramontains : *Unde repetenda sit firmitas illa ac certitudo plena sententiæ pontificis ex cathedra loquentis : an ex consensu et approbatione Ecclesiæ, an ex privilegio divinitus romano pontifici collato ?*

Tournély, et avec lui la plupart des gallicans, admettraient volontiers la formule : le pape parlant *ex cathedra* est infailible, si parler *ex cathedra* n'était pas autre chose que parler du consentement et avec l'approbation de l'Église : encore pourrait-on longtemps discuter sur la manière dont ce consentement doit être fourni; faut-il qu'il soit absolument universel, exprès, antécédent, ou au contraire seulement dominant, tacite, conséquent, etc. ?

Tournély écarte enfin la thèse de Launoy et de

Bossuet sur l'infailibilité du siège romain et la faillibilité de l'homme qui l'occupe. Il ne dissimule pas que les textes accumulés par l'érudition de l'historien et de l'évêque semblent assigner au siège de Pierre une *indéfectibilité doctrinale indéniable*, mais il nie qu'on puisse concilier cet aveu avec « la Déclaration du clergé de France, de laquelle il ne nous est pas permis de nous écarter. » Il s'en tient donc à la formule de 1682, et c'est celle dont il défend l'exactitude.

b. *Thèse gallicane contre l'infailibilité personnelle du pape.* — « Quoique le pape ait la part principale dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les Églises et chaque Église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréfutable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne. » Et l'auteur appuie cette déclaration d'un commentaire remarquable pour enlever, d'une part, aux jansénistes le prétexte de s'autoriser de cette doctrine pour contredire les décisions émanées du pape seul, et, de l'autre, aux ultramontains l'avantage qu'ils pouvaient tirer — et qu'ils tirent en effet — de l'obligation reconnue par tout chrétien et par toute Église d'obéir à ces définitions romaines.

« Quoi qu'il en soit (de la théorie), voici ce qui est certain et hors de contestation parmi les catholiques : au pontife romain, dans les choses qui concernent la religion appartient la part principale, à lui, abstraction faite même de la question de savoir s'il peut ou non errer, il faut toujours religieusement obéir tant que l'Église ne contredit pas à ses définitions et ne réclame pas contre elles. Cette obéissance due par tous n'est pas exigée par un privilège d'infailibilité, mais simplement par la suprême puissance spirituelle dont il jouit sur tous les chrétiens. Nous l'avons déjà fait observer, jusqu'ici jamais aucun hérétique n'a refusé d'obéir aux papes ou aux évêques sous prétexte qu'ils n'étaient pas infailibles, ils ont donné d'autres raisons de leur méchante opiniâtreté, mais point celle-là. »

Tournély propose cinq chefs d'argumentation relatifs à cette proposition dans laquelle se résume tout son système : « C'est à l'Église entière, et prise en commun que Jésus-Christ a attribué le privilège de l'inerrance, et non pas au seul Pierre ou à quelque autre homme. »

α. *Preuves de la thèse gallicane.* — Comme d'habitude, la preuve scripturaire vient en tête, mais elle est sommairement expédiée : c'est contre l'Église que les portes de l'enfer ne prévaudront pas, Matth., xvi, 18; c'est avec *tous* les apôtres et leurs successeurs que Jésus-Christ promet d'être jusqu'à la consommation des siècles, xxviii, 20; c'est *pour tous* qu'il demandera au Père d'envoyer l'Esprit, c'est *en tous* que cet Esprit demeurera, c'est *tous* qu'il instruira. Joa., xiv, 16; xvi, 13. C'est l'Église que Paul appelle la colonne et l'étaï de la vérité. I Tim., iii, 15. Tout cela prouve une infailibilité collective et non personnelle. La formule du premier concile n'est pas : *Visum est Petro et nobis*, mais *Visum est Spiritui Sancto et nobis*, d'où la conclusion : *Sententia igitur concilii Ecclesiam universalem representantis est ipsamet sententia Spiritus Sancti a quo in Ecclesiam directe et immediate derivatur infallibilitas judicii ac doctrinæ in causis fidei et morum.*

Tournély écarte cependant l'accusation d'erreur portée contre Pierre à propos des reproches que lui fit saint Paul et réproue avec la faculté de Paris (15 décembre 1617) la 35^e proposition insolente de Marc-Antoine de Dominis sur ce sujet.

β. Le second groupe de preuves est tiré de la pratique des conciles : ils sont *nécessaires* pour trancher les controverses religieuses; ils reprennent et examinent à nouveau les décrets des pontifes romains;

le consentement des évêques a toujours été estimé nécessaire, non que la sentence du pape fût regardée comme définitive et irréfutable.

Il serait fastidieux de reproduire la série des textes invoqués par Tournély pour prouver l'absolue nécessité des conciles, depuis la lettre du clergé romain à saint Cyprien (*firmiter decretum esse non posse quod non plurimorum videbitur habuisse consensum, Epist., xxxi*), jusqu'à l'indiction du concile de Lyon par Grégoire X (*quod cum ipse solus (pontifex romanus) non possit sufficere ad propulsanda mala quæ exorta fuerant, levat oculos in montem, montem quidem Dei, id est, ajoute le théologien gallican, ad concilium generale Ecclesiæ quæ est mons Dei*); de même on peut passer rapidement sur l'argument emprunté à l'examen en concile des décisions déjà portées par les pontifes romains, en notant cependant l'observation sur laquelle insiste ce théologien : à savoir que si l'on trouve bien des exemples de définitions pontificales soumises à cette procédure, on n'en rencontre pas un seul de définitions conciliaires; sur ces dernières on ne revient pas pour les examiner de nouveau, on les relit, on les répète, on les confirme, jamais on ne les discute.

Le consentement des évêques a toujours été estimé nécessaire pour qu'un jugement du souverain pontife fût regardé comme irréfutable : saint Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. iv, demande qu'on consulte les *Églises anciennes* dans toutes les controverses; Tertullien, *De præscript.*, c. xxi, professe la même doctrine, ainsi que les papes Jules I^{er}, Célestin, Léon le Grand, Gélase, Martin I^{er}, etc.; saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin font écho aux déclarations de ces anciens témoins de la tradition primitive. Peu importe, ajoute Tournély, que ce consentement soit antécédent ou conséquent, exprès, tacite ou même interprétatif; l'opposition même d'un certain nombre d'évêques ne doit pas entrer en ligne de compte et si, par extraordinaire, ils se divisaient en parties presque égales, la vérité serait nécessairement du côté de ceux qui adhèreraient au souverain pontife. *Ista enim melior ac sanior pars censeri deberet, et Ecclesiam sufficienter referre. Ecclesia siquidem corpus est visibile capiti suo romano pontifici adunatum et ipse romanus pontifex est centrum unitatis et communions ecclesiasticæ. Ecclesia, inquit S. Cyprianus, Epist., lxxix, ad Pupianum, est plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhærens... atque Ecclesia est in episcopo et episcopus in Ecclesia.* C'est la doctrine prudente, remarque Tournély, de l'Assemblée même de 1682 qui, malgré les instances de Gilbert de Choiseul, refusa de dire : *le jugement du souverain pontife n'est pas irréfutable tant que ne s'y ajoute point le consentement de l'Église UNIVERSELLE*; notre clergé s'en tint à une formule qui ne dépassait point celle qu'avait proposée en 1663 la faculté de Paris : *Non esse doctrinam facultatis, quod summus pontifex, Nullo accedente Ecclesiæ consensu, sit infallibilis.*

γ. Les arguments du troisième groupe sont empruntés à l'histoire de certaines controverses : la controverse paschale entre saint Polycarpe et le pape Anicet, les évêques d'Asie et le pape Victor. Saint Irénée croyait si peu à l'infailibilité personnelle du pape qu'en cette occasion il prit la défense des Asiatiques que Victor qualifiait pourtant de *rebelle à la vraie foi*. La controverse baptismale entre saint Cyprien et le pape Étienne et le jugement qu'en porte saint Augustin fournissent une induction dans le même sens : le grand docteur d'Hippone excuse la révolte de l'évêque de Carthage, *quia plenarium hac de re concilium Ecclesia nondum habebat. De baptismo*, l. IV, c. vi.

δ. A ces témoignages s'ajoutent ceux des diverses Églises et des grandes universités. Bessarion, au nom des grecs, disait au concile de Florence : *Quoniam*

igitur quantacunque facultate polleat romana Ecclesia, minus tamen pollet synodo œcumenica. Les Africains ont exprimé plusieurs fois, notamment dans l'affaire du prêtre Apiarius, leur opinion contre les prétentions romaines; l'Église d'Allemagne n'a pas hésité à en appeler du pape au concile, de même l'Église de Belgique en 1497 et l'Église gallicane en plusieurs occasions. L'université de Paris, par la bouche de Pierre d'Ailly en 1387, a qualifié d'hérésie les propositions infaillibilistes du dominicain Jean de Monzon; elle a appelé plusieurs fois du pape au concile, et condamné souvent les doctrines ultramontaines.

ε. Enfin beaucoup de gallicans tiraient argument des erreurs commises par les souverains pontifes ou des définitions contradictoires rendues, ou encore des aveux faits par eux : Tournély n'est pas du nombre. Il examine un à un les cas proposés et montre qu'en ces différentes espèces ou bien la foi n'était pas en cause, ou bien les décisions n'avaient pas été libres, ou bien n'avaient pas été portées dans les conditions requises pour qu'on les regardât comme des décisions *ex cathedra*.

A cette argumentation positive, ce théologien joint une réfutation très étendue des preuves alléguées par les ultramontains en faveur de l'infailibilité pontificale. C'est Bellarmin qui est, comme de juste, l'adversaire mis en cause quand il s'agit de l'interprétation des textes scripturaires et conciliaires; c'est à Antoine Charlas, l'auteur du *Tractatus de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, que Tournély s'en prend quand il est question des textes patristiques ou d'aveux favorables aux thèses ultramontaines que Charlas a eu la malice d'emprunter aux théologiens français.

Il suffit de noter les principes de solution que les gallicans opposaient aux preuves et objections alléguées par leurs adversaires.

Les promesses faites par Jésus-Christ à saint Pierre ne sont pas considérées par l'unanimité de la tradition catholique comme assurant des privilèges passant à ses successeurs, ni comme contenant autre chose qu'un primat d'honneur et de juridiction auquel n'est pas nécessairement jointe l'infailibilité doctrinale indépendamment du consentement de l'Église. Ainsi beaucoup de Pères déclarent-ils que la prière faite par le Sauveur, pour que la foi de Pierre ne défaille point, ne vise que la personne de l'apôtre et la tentation particulière que fut pour lui la passion du Sauveur.

Beaucoup d'autres ne reconnaissent en l'apôtre que le représentant de l'Église universelle : il reçoit le premier et au nom des autres ce que les autres reçoivent ensuite eux-mêmes.

Pierre n'est le fondement de l'Église que s'il demeure uni à cette Église; s'il s'en séparait, il ne serait qu'une pierre isolée, qui ne porterait rien. Voici le développement de cette idée maîtresse : « Pierre est appelé par le Christ de ce nom de Pierre à cause de la foi ferme et sans diminution que conservent et sa personne et ses successeurs, tant que cette pierre et cette foi restent adhérentes et unies à l'édifice total qu'est l'Église... Mais non pas si cette pierre se séparait de tout l'édifice, si cette foi venait à abandonner la foi de toute l'Église...; une pierre n'est fondamentale que si elle est sous la maison et lui est unie, ainsi le pape n'est le fondement de l'Église que s'il la supporte, c'est-à-dire s'il lui est joint dans le consentement en une même foi et doctrine. La comparaison de la pierre fondamentale et de la maison prise matériellement est inadéquate à notre sujet, parce que la solidité de la maison matérielle dépend de la solidité du fondement sur lequel elle s'appuie, tandis que la solidité du fondement de l'Église vient du seul Christ, qui l'a acquise de son sang et qui est son fondement essentiel,

primaire et interne, tandis que le pontife romain n'est pour elle qu'un fondement accidentel, externe, secondaire, ministériel, qui fonde l'Église seulement en tant qu'il adhère à l'édifice entier et lui est uni, comme il faut, pour en tirer sa propre fermeté. Ainsi l'enseigne fort bien le pape Sixte III dans sa x^e lettre aux évêques d'Illyrie : « De même que le corps, dit-il, est gouverné par la tête, la tête, si elle n'est soutenue par le corps, perd sa fermeté, sa vigueur et la dignité qu'elle possédait. » Il ne faut donc point presser la comparaison de la maison et du fondement..., si par fondement on n'entend pas le Christ lui-même... La fermeté de l'Église dépend du Christ, son auteur et instituteur, qui est toujours présent en elle et la dirige par sa perpétuelle influence. *Vobiscum sum omnibus diebus.* »

Pierre est bien le centre, dit ailleurs Tournély, même au point de vue doctrinal; mais un point n'est centre que par relation avec la circonférence; s'il s'en sépare, il n'est plus rien.

Aux textes patristiques et conciliaires qu'on lui oppose il répond, non sans quelque embarras, qu'ils constatent seulement le fait de l'inerrance ou actuelle, ou même habituelle de l'Église romaine, mais reconnaissent si peu son droit à l'infaillibilité que les synodes n'ont jamais hésité à examiner l'exactitude des jugements qu'elle avait rendus.

Tout ce développement est couronné par une dissertation en forme sur la supériorité des conciles à l'égard du pape.

C'est là qu'on trouve la réponse à la seconde question posée par les gallicans sur les relations du pape et de l'Église.

b) *L'autorité du pape est-elle de telle nature qu'il n'ait pas de supérieur sur terre ? Théorie gallicane sur la supériorité des conciles.* — a. « Une société qui ne reconnaît pas à sa tête un monarque absolu est supérieure, non seulement à ses membres inférieurs, mais encore à celui qui en occupe le principat. Ainsien est-il de la république de Venise où le doge est supérieur à chaque magistrat et à chaque membre du sénat, mais est soumis et inférieur à toute la république... »

b. Celui qui a reçu du Christ l'autorité de lier et de délier, comme représentant de l'Église, dont il est le chef, le ministre principal et universel, reconnaît cette Église pour supérieure, car c'est en elle qu'est la source, la racine, l'origine et la plénitude de la puissance spirituelle conférée.

c. L'autorité que tous les catholiques regardent comme infaillible est supérieure à celle sur l'infaillibilité de laquelle on discute parmi ces mêmes catholiques : c'est la position même des choses dans le problème qui nous occupe; le pape dont l'infaillibilité est contestée ne peut donc être le juge dernier et suprême des controverses de la foi, il reconnaît au-dessus de lui l'autorité de l'Église.

d. L'autorité du collège des apôtres s'est exercée même sur saint Pierre : le chef de l'Église fut envoyé en Samarie par ses collègues : *Miserunt ad eos Petrum et Joannem.*

e. C'est enfin la pratique et même l'expresse doctrine des conciles : ils ont condamné des papes comme Vigile; ils en ont déposé d'autres comme Grégoire XII, Benoît XIII et Jean XXIII; ils ont proclamé (à Constance), et non pas par un décret de circonstance, mais en visant la foi et la réforme de l'Église, que le pape était soumis à leur juridiction et correction; ils ont répété ces décrets dans des sessions du concile de Bâle antérieures à la dissolution légitime de ce synode et l'on ne peut opposer à ces décisions aucune décision ultérieure de concile qui soit d'un concile sûrement œcuménique, ou qui soit d'une teneur excluant la thèse gallicane de l'infaillibilité conjointe.

Tel est le gallicanisme des théologiens à la fin de l'ancien régime : la comparaison de sa constitution avec celle de la république de Venise est classique chez tous, elle est claire. Aussi pourrait-on dire que la formule exacte du système n'est pas tout à fait la définition de l'Église que Tournély emprunte à Bellarmin : l'assemblée des fidèles n'est pas une société monarchique tempérée d'aristocratie, ce serait plutôt une société aristocratique améliorée par un statut monarchique; c'est une collectivité gouvernée, enseignée, sanctifiée par une aristocratie épiscopale, par des vicaires immédiats du Christ. Pour assurer l'unité des vues et des démarches de ces princes, pour suppléer à leurs négligences ou à leurs défaillances, à l'insuffisance de ce concile permanent, mais dispersé que forme l'épiscopat du monde entier auquel est confiée en bloc, *in solidum*, la charge de l'Église universelle, et à celle de ces conciles assemblés, mais intermittents, que sont les synodes provinciaux, nationaux et œcuméniques, Jésus-Christ a établi un évêque des évêques, le pape. Évêques et pape sont constitués par le Christ aussi immédiatement les uns que l'autre, évêques et papes reçoivent directement leur juridiction, comme leur caractère sacerdotal et épiscopal, de celui qui est le seul prêtre éternel, le seul chef de l'Église, sans qu'on puisse dire, comme l'affirment certains épiscopaliens, que la juridiction supérieure du second soit constituée par les concessions volontaires à lui consenties par ses égaux en vue de sauvegarder l'unité, ni comme Laynez voulait le faire définir au concile de Trente, que la juridiction des premiers leur vienne du pontife romain.

2^e *Divers systèmes gallicans.* — Il ne saurait être question de retracer ici, même brièvement, la genèse des théories gallicanes. On trouvera un essai sur l'histoire de ces doctrines (essai conçu au point de vue polémique pour établir un argument contre elles) dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, à l'art. *Gallicanisme*. On notera seulement quelques tentatives caractéristiques de systématisation d'une ecclésiologie gallicane.

Le gallicanisme des théologiens français n'est primitif dans l'Église de France, ni comme doctrine explicite, ni comme doctrine impliquée dans les principes et la constitution de cette Église. Ces théories sont des constructions factices imaginées pour justifier des résistances aux développements théoriques et pratiques de la primauté de Pierre. Nos institutions particulières ont été parfois bouleversées par des interventions pontificales, d'autres fois nos susceptibilités nationales, nées de très bonne heure, ont été alarmées par certaines démarches — redoutées ou accomplies — de quelques papes, d'autres fois encore nos pères ont voulu sauvegarder les intérêts matériels de leur clergé lésés par les conséquences fiscales de la centralisation romaine et de l'action mondiale du Saint-Siège. On commença par traiter d'abus les applications odieuses de principes incontestés, puis on excipa contre elles de privilèges consentis par les pontifes à notre Église nationale, à ses évêques et à nos souverains, ou bien on invoqua des coutumes ayant prescrit; assez tard seulement on nia les principes eux-mêmes et on imagina diverses conceptions de la constitution ecclésiastique où le pape n'occupait point la place que lui assignent pourtant l'Écriture et la tradition.

On s'écarta d'autant plus facilement des principes traditionnels sur la matière : 1. que l'autorité pontificale avait été fortement battue en brèche par les polémistes césariens, au temps de la querelle des investitures; leur influence est indéniable dans l'histoire du gallicanisme, celle des polémistes anglais n'est pas sans probabilité; 2. que l'on rencontrait dans les

anciens canonistes (ils n'ont pas encore été assez étudiés à ce point de vue) des doctrines et surtout des formules qui semblaient soumettre le pape à l'Église : le canon sur le pape hérétique par exemple ; 3. que le renouveau de l'aristotélisme dans l'École avait créé dans les esprits un concept démocratique de la société qui ne convient qu'analogiquement à la société théocratique et monarchique qu'est l'Église : on voulait, à tort, ramener au type de la société politique, alors conçue comme essentiellement constituée par l'accord de volontés égales, une société surnaturelle qui est plutôt du type de la société familiale, constituée qu'elle est par la transmission d'une vie (la grâce) passant d'un auteur (le Christ) aux fidèles par le ministère de ses vicaires ; 4. qu'il fallut enfin, au début du ^{xv}^e siècle, remédier au schisme pontifical par des mesures violentes, légitimées seulement aux yeux de beaucoup par les théories gallicanes canonisées, disait-on, au concile de Constance.

1. On ne trouve pas d'exposé de doctrine qu'on puisse proprement qualifier de gallican avant l'avènement de la dynastie capétienne : ni saint Irénée, ni les évêques gaulois réunis au concile de Turin au début du ^v^e siècle, ni même saint Hilaire d'Arles en querelle avec saint Léon le Grand, ni les prélats francs de l'époque mérovingienne, ni les Pères du concile de Francfort (794), ni les évêques partisans de Louis le Pieux, qui reçurent si mal le pape Grégoire IV en 833, ni Hincmar de Reims, quoi qu'en ait dit son dernier et très méritant historien, H. Schroers, *Hincmar von Reims*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, ne sont à proprement parler des gallicans. Les *Faussees décrétales*, dont on fait à tort l'une des sources principales de la doctrine ultramontaine, n'auraient pu s'imposer à la crédulité générale, avec l'invraisemblable facilité que l'histoire constate, si les théories sur la constitution ecclésiastique qu'elles supposent n'avaient pas été les théories mêmes de notre ancienne Église.

La première exposition un peu nette d'une conception gallicane de la constitution ecclésiastique se trouve et dans le discours au concile de Saint-Basle-de-Verzy (près Reims) que Gerbert place dans la bouche de l'évêque Arnoul d'Orléans (17 et 18 juin 991) et dans les lettres même de Gerbert relatives à cette affaire. Les rois Hugues Capet et Robert, et les évêques auteurs de leur exaltation avaient à défendre contre un pape, qu'on supposait dévoué aux Carolingiens et aux empereurs germaniques, la monarchie nouvelle, trahie par l'archevêque de Reims ; Gerbert, mis aux lieux et place du traître, soutenait sa propre cause et, pour écarter toute intervention pontificale, écrivait à Seguin de Sens : *Lex communis Ecclesie catholice (sit) Evangelium, apostoli, prophetæ, canones Spiritu Dei constituti et totius mundi reverentia consecrati, decreta Sedis apostolicæ ab his non discordantia*, formule qu'on dirait tombée de la plume du rédacteur des 4 articles de 1682, et à Wilderod de Strasbourg il disait : *Orbis major est Urbe. Epist.*, ccxvii, édit. Havet.

On sait, de reste, que Gerbert ne resta pas fidèle à ces théories assez révolutionnaires : pour les abandonner il n'attendit même pas d'être devenu le pape Sylvestre II.

2. C'est seulement au temps de Philippe le Bel qu'on voit apparaître avec éclat des théories spécifiquement gallicanes, encore n'est-ce point dans les actes des prélats qui adhèrent (14 juin 1303) à l'appel au concile de Nogaret et de Plaisan : cet appel était justifié à leurs yeux, non pas par une théorie de la supériorité du concile sur le pape, mais par la nullité de la démission de Célestin V, et partant de l'élection de Boniface VIII, par la vacance du siège, et subsidiairement (au cas où ce moyen de droit serait écarté) par la noto-

riété de l'hérésie de Boniface VIII : c'était le cas d'appliquer la loi sur le pape hérétique, *ipso facto* exclu de l'Église. A cette date, la doctrine gallicane se rencontre chez le dominicain Jean de Paris qui a dit nettement : *Concilium majus est papa solo*, et surtout, quelques années plus tard, dans le fameux *De modo concilii generali celebrandi* adressé à Clément V par Guillaume Durand II, évêque de Mende, neveu et successeur du Spéculateur. Les thèses de cet évêque sur la constitution de l'Église, plus exagérées que celles de Tournely, se rapprochent singulièrement d'un épiscopalisme outrancier, les évêques sont successeurs des apôtres, *qui parem cum Petro honorem et potestatem acceperunt a Deo*, part. III, c. xxxvii ; ils doivent avoir la pleine *cura pecuniarum* comme la pleine *cura animarum* et gouverner l'Église par des conciles périodiques réunis par provinces tous les deux ans et, pour toute la chrétienté, tous les dix ans : ces conciles nommeront des exécuteurs de leurs décrets. Durand a voulu réformer l'Église *in capite et in membris* ; l'abus déjà grand des réserves et des annates avait motivé ses plans révolutionnaires. On sait que réserves et impôts s'accrurent et se régularisèrent sous les papes d'Avignon et préparèrent ainsi les révoltes du siècle suivant.

3. Les philosophes de l'époque fournissaient les éléments d'une construction philosophique d'un traité de l'Église. Marsile de Padoue, en 1324, portait de Paris à Louis de Bavière un traité, le *Defensor pacis*, où il enseignait que, dans l'Église comme dans l'État, l'autorité réside dans le peuple qui, par le vote de sa majorité, la délègue, la retire, la modifie à son gré. Au concile, le peuple fidèle est juge de la foi et il règle la discipline par ses représentants ; le chef élu n'a jamais qu'un pouvoir instrumental ; le sacerdoce est égal en tous les prêtres ; Pierre, qui n'est jamais venu à Rome, n'a jamais eu de juridiction coactive sur ses confrères, etc., etc.

L'*Inceptor venerabilis* du nominalisme, le franciscain spirituel Guillaume Occam, semble bien (sa pensée exprimée dans un dialogue n'est pas facile à démêler) avoir reconnu au pape une vraie primauté de juridiction sur l'Église, le Christ lui a donné pour le salut des fidèles tout le pouvoir qu'on peut confier à un homme seul sans danger pour le bien commun ; au cas où ce pouvoir devient dangereux il n'est pas interdit de changer la constitution de l'Église, le concile en tous cas est supérieur au pape.

4. Aux principes philosophiques de Marsile de Padoue et à cette conception d'Occam sur l'autorité pontificale dont les prérogatives, au lieu d'être établies d'une manière définitive par la volonté du Christ son créateur, sont mesurées strictement et à chaque époque par les exigences du but à atteindre, recourront bientôt tous ceux qui voudront porter remède au mal extrême du grand schisme.

Dès les premières années du schisme (1379-1380), Conrad de Gelnhausen, un maître de Paris qui fonda l'université de Cologne, dans les deux éditions successives de son *Epistola concordie*, déclarera que le pape est soumis au concile, et défiant des évêques, définira ce concile à la mode de Marsile : *Multarum personarum rite convocatarum gerentium vicem diversorum statuum totius christianitatis*.

Les diverses Assemblées du clergé de France, où les universitaires prennent chaque fois une place plus grande, marchent dans le même sens ; de l'une à l'autre on saisit le progrès des idées démocratiques et de la conception qu'on pourrait dire finaliste de l'autorité ecclésiastique.

En 1406, l'université de Paris, répondant au manifeste de l'université de Toulouse, qui avait affirmé qu'en aucun cas il n'était permis d'en appeler d'une sentence

pontificale, disait : « Il s'ensuivrait qu'en aucun cas l'Église universelle ne serait supérieure au pape. Or il est néanmoins constant par les saintes Écritures que l'Église universelle ne peut ni pécher, ni errer dans la foi, que le pape a été institué pour l'Église et non l'Église pour le pape, et qu'enfin le pape, considéré même comme tel, est membre de l'Église. Par quelle raison donc la partie ne serait-elle pas soumise au tout, celui qui peut pécher à celui qui est impeccable, celui qui peut faillir à celui qui est infaillible ? C'est aussi une maxime avouée d'Aristote et des anciens philosophes de la Grèce, qui ont écrit sur le gouvernement, que tout corps politique, lorsqu'il est bien ordonné, l'emporte sur le prince s'il est seul de son côté, et peut-être pourrait-on dire qu'on n'est obligé d'obéir aux ordonnances du prince qu'autant qu'elles sont fondées sur le droit divin ou sur l'autorité de toute la communauté. » Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, p. 35.

5. On trouvera à l'art. GERSON une étude sur la doctrine de ce grand docteur, comme à l'art. PIERRE D'AILLY un résumé de celle du cardinal de Cambrai. Il suffira de rapporter ici, au sujet du premier, une phrase de son traité *De auctoritate papæ* : « Comme toute communauté politique, disait le chancelier de l'université de Paris, l'Église peut corriger son prince et, s'il est incorrigible, le destituer, c'est un droit essentiel à toute communauté, aucune loi ne peut l'en priver. » Et Pierre d'Ailly qui, en 1380, alors tout jeune bachelier, avait écrit en face du scandale du schisme tout récent : *Quis in Petri infirmitate Ecclesie firmitatem stabilit?* et déclaré que l'autorité suprême ne pouvait pas être dans le pape, simple ministre de l'Église, mais bien dans le concile, s'arrêtait à une formule extrêmement intéressante et par son contenu et par la forme philosophique qu'elle présente, *De auctoritate Ecclesie*, part. III, c. 1. Le cardinal de Cambrai parle de la plénitude de puissance que possède l'Église : « Une chose, dit-il, peut être dans une autre de trois manières : a) comme dans son sujet, ainsi la vertu dans l'âme, l'accident dans la substance; b) comme dans son objet, ainsi dit-on qu'un effet est dans sa cause ou dans sa fin, car elle tend à sa fin comme à son objet final; c) comme dans son exemplaire, ainsi la chose vue est dans le miroir, la doctrine dans un livre : elle y est représentativement. Or de la première manière, la plénitude de puissance est dans le pape comme dans le sujet qui la reçoit et l'exerce ministériellement; de la seconde manière, dans l'Église universelle comme dans l'objet qui la contient causalement et finalement, et de la troisième manière, dans le concile général qui la représente en exemplaire et la dirige régulièrement. »

En langage moderne, nous dirions que la plénitude de puissance appartient à l'Église qui la délègue à un ministre — le pape — et qui règle elle-même par ses conciles la manière dont le pape doit l'administrer : elle est la cause, la fin, la règle du pouvoir qu'exerce l'homme établi, non point tant vicaire du Christ que vicaire de l'Église.

Bien que Tournély cite ce texte en preuve d'une de ses conclusions sur la constitution ecclésiastique, on voit que la formule de Pierre d'Ailly exprime un gallicanisme foncièrement différent.

6. C'était la doctrine hardie de quelques membres du concile qui réussit à éteindre le schisme. Voir CONSTANCE (*Concile de*) et BALE (*Concile de*).

7. De même on peut voir, à l'art. ALMAIN, à quel système plus modéré s'était arrêtée l'université de Paris du début du xvi^e siècle. Le gallicanisme de cette époque, tel qu'au nom de l'*Alma mater* l'expose en 1512 Jacques Almain, se rapproche beaucoup du gallicanisme de Tournély et de Mgr Maret : Pierre et les

papes ont reçu leur pouvoir immédiatement du Christ, de même les autres apôtres et l'Église universelle. L'autorité du pontife romain, supérieure à celle de n'importe quel autre chrétien, est inférieure à celle de l'Église universelle, mère commune, maîtresse et juge de tous ses enfants. Le pape a la suprême autorité exécutive. S'il cherche diligemment la vérité, il n'est pas probable que Dieu le laisse errer dans son magistère, mais on n'est jamais assuré qu'il n'ait point péché par négligence.

8. Au contraire, le gallicanisme que Richer, longtemps syndic de la faculté de théologie de Paris au début du siècle suivant, voulut instaurer à la Sorbonne, sous prétexte de revenir à l'ancienne doctrine de ce corps, est un système d'une tout autre nature. Toutes ses idées tiennent dans un opuscule in-4^o de trente pages, paru anonyme en 1611 : *De ecclesiastica et politica potestate libellus*; il ne cessera plus de commenter, d'éclaircir, et, malgré les rétractations imposées par force, de justifier ce manifeste. Pour lui, la juridiction ecclésiastique, ... comprenant à la fois pouvoir de sanctifier les fidèles, de les instruire et de les gouverner, est dans le corps entier de l'Église, comme la puissance de voir est dans l'homme vivant; mais aussi, comme la vue, elle ne peut s'exercer, pour le bénéfice du corps entier et sous sa dépendance, que par un organe approprié : la hiérarchie instituée par le Christ. Cette hiérarchie, l'*Ecclesia sacerdotalis*, est constituée par la communication à certains hommes du sacerdoce même du Sauveur : communication égale pour tous, de manière pourtant à ce que les uns succèdent aux apôtres (les évêques), les autres seulement aux soixante-douze disciples (les prêtres). Dans ces derniers une partie des pouvoirs inhérents à ce divin sacerdoce a été, par Jésus-Christ même, pour le bon ordre et hors le cas de nécessité, liée ou paralysée; cependant quiconque participe au sacerdoce du Seigneur est juge nécessaire de la foi (au moins par consentement tacite aux enseignements épiscopaux) et conseiller nécessaire pour le règlement de la discipline. Dans les successeurs des apôtres, la puissance sacerdotale ne subit pas d'autre restriction que les limitations volontairement consenties par les évêques au bénéfice du pontife romain (chef secondaire, analogique, accidentel, ministériel, d'une Église dont Jésus-Christ est le seul chef essentiel), afin de mieux assurer l'unité ou la monarchie voulue par le divin fondateur. La monarchie dans chaque diocèse, comme dans l'Église entière, est la forme de l'État, du principat (nous dirions aujourd'hui du pouvoir exécutif); au contraire, le gouvernement, *regimen* (pouvoir législatif) est aristocratique : il s'exerce par le synode dans l'Église locale, par le concile dans la chrétienté. L'Église, dit expressément Richer, est constituée comme le royaume de Pologne « avec un pape et des évêques que choisit et ordonne l'Église sacerdotale prise collectivement et à qui elle transmet l'autorité. » *Defensio libelli*, etc., Cologne, 1701, t. II, c. I, n. 1. Telle est, autant qu'on peut la dégager des formules abstruses et de la terminologie bizarre de Richer, l'ecclésiologie imaginée par le restaurateur du gallicanisme. Certaines idées sont manifestement empruntées à Pierre d'Ailly, d'autres sont filles du cerveau étrange du syndic.

Son système, peu goûté en son temps, ne fut pas sans influence sur le *Petrus Aurelius* de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et il eut beaucoup de vogue au xviii^e siècle dans les milieux jansénistes ou apparentés au jansénisme (disciples de Fébronius et membres du pseudo-concile de Pistoie). Les théories sur le droit divin des curés, déjà défendues par Gerson, eurent alors des partisans déterminés.

9. Le gallicanisme de Pierre de Marca, le savant auteur de la *Concordia sacerdotii et imperii*, demeura un

système absolument personnel. Beaucoup plus favorable que Richer, et même que Tournély, aux droits essentiels de la primauté romaine, Marca semble pourtant avoir admis que l'infaillibilité dans un jugement doctrinal n'existait sûrement que quand se manifestait l'accord du pape et de l'Église dispersée ou réunie en concile; mais il ne professait pas la supériorité du concile sur le pape. S'il estimait que les pontifes ne pouvaient déroger aux canons et aux coutumes reçus dans un royaume, c'est qu'il tenait pour une théorie ancienne des juriconsultes romains, et de certains auteurs espagnols et français sur la nature de la loi : d'après eux, une loi, surtout une loi ecclésiastique, n'est complète et obligatoire qu'au moment, où à la volonté du législateur et à la promulgation de cette volonté, s'ajoutent le consentement et l'acceptation du peuple. Ce consentement ne fait pas la loi — Marca n'est pas une démocrate — mais il est nécessaire, car le législateur, surtout le législateur ecclésiastique, n'est pas censé vouloir faire une loi nuisible, telle que serait une loi non acceptée par ceux qui doivent l'observer. Une fois acceptée et parfaite, la loi, de sa nature, est *stable*; il n'est pas à présumer qu'un pape, faisant un décret contraire, entende y déroger.

On le voit, le gallicanisme de Marca ne comporte pas une ecclésiologie essentiellement différente de l'ecclésiologie orthodoxe : il ouvrait une voie nouvelle pour défendre nos coutumes nationales. Il n'eut, du reste, aucun succès, ni en France, ni à Rome. La *Concordia* fut mise à l'Index.

10. L'ecclésiologie de Bossuet et celle qui paraît incluse dans la Déclaration de 1682 sont apparentées de très près au système d'Almain. Voir BOSSUET et DÉCLARATION DE 1682.

« On s'est senti ferme dans les *Maximes*, disait un jour Bossuet, en se louant avec Ledieu des décisions prises en 1682, et on a agi en conséquence (dans l'affaire de Fénelon), mettant toujours la force des décisions de l'Église dans le consentement des Églises et dans le jugement des évêques. » *Journal de Ledieu*, édit. Guettée; *Mémoire et Journal*, etc., t. II, p. 9. Il faut simplement noter une fois de plus ce que l'on a indiqué plus haut : au-dessus des évêques, la théologie traditionaliste de Bossuet (au reste, comme celle de Launoy), mieux informée et plus compréhensive que celle de Tournély, plaçait le *siège romain indéfectible dans sa foi*. C'est sur ce point que le grand évêque eut en 1682 une discussion assez vive avec Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai. La pensée de ce dernier se retrouve encore dans son rapport du 17 mars, postérieur cependant à la dispute dogmatique : le seul siège de Pierre qui soit indéfectible, dit Choiseul, est l'Église universelle dont le pape est le chef; *à elle seulement*, assure la 6^e proposition rédigée par le prélat, l'infaillibilité a été donnée. Cf. F. Desmons, *Gilbert de Choiseul*, Tournai, 1907, p. 346 sq. Fénelon nous a conservé les arguments que Bossuet opposa à cette conception : avec toute la tradition, il affirma que l'Église particulière de Rome était indéfectible; il concédait — et c'est en cela que consistait en partie son gallicanisme — qu'elle pouvait errer dans un cas et pour un temps, mais qu'elle avait la promesse de ne pas persévérer dans son erreur si l'Église universelle la lui signalait.

11. Il reste à indiquer qu'en dépit de la logique et de l'histoire, beaucoup de gallicans du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle, l'abbé Tabaraud entre autres, prétendirent lier en un tout indissoluble les thèses gallicanes sur la constitution interne de l'Église et celles sur ses rapports avec l'État. Les deux systèmes, bien qu'ils aient réagi l'un sur l'autre, ont pourtant une histoire très souvent distincte, et quoique la négation

des prérogatives du pape à l'égard de l'Église et celle de l'autorité de l'Église à l'égard de l'État aient procédé souvent des mêmes causes intéressées ou sentimentales, elles sont logiquement séparables : on conçoit aussi bien une Église monarchique sans autorité sur l'État, qu'une Église aristocratique à laquelle l'État serait soumis; la première conception est du reste celle d'André Duval et de beaucoup de jésuites français, la seconde est celle d'un des patriarches du gallicanisme, Durand II, évêque de Mende. La raison qu'invoquent les théologiens gallicans en faveur de cette solidarité est plutôt faible : il est de foi, disent-ils — et nous allons voir les preuves qu'ils allèguent — que la puissance temporelle est indépendante de la puissance spirituelle; or plusieurs papes, Boniface VIII entre autres, ont défini le contraire; ils se sont donc trompés, ils sont donc faillibles, ils ne possèdent donc pas dans l'Église l'autorité suprême, seul le concile général peut la revendiquer.

12. Pour mémoire — car les vieux catholiques séparés de nous depuis le concile du Vatican ne sont pas à proprement parler des gallicans — il faut dire un mot d'une théorie imaginée par Döllinger, von Schulte et Friedrich, à la veille du concile de 1869-1870, et qui se rattache en quelque manière aux idées démocratiques de Conrad de Gelnhausen et des théologiens du XIV^e siècle finissant. « Le concile, écrit Döllinger, *Allgemeine Zeitung*, 11 mars 1870, est la représentation (au sens moderne) de l'Église universelle, les évêques y sont les députés, les chargés d'affaires de toutes les parties du monde catholique. Ils ont à déclarer, au nom de la collectivité des fidèles, ce que, sur une question religieuse, cette collectivité pense et croit, ce qu'elle a reçu comme étant la tradition. Il faut donc les regarder comme des mandataires qui ne peuvent outrepasser les pouvoirs reçus. S'ils allaient au delà, l'Église dont ils sont les représentants ne sanctionnerait pas la doctrine définie par eux, mais la rejeterait comme étrangère à sa foi. » Cf. *Collectio lacensis*, t. VII, col. 1502; Th. Grandérath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., t. I, p. 104.

13. Enfin, voici quelle doctrine, au moment de ce même concile, proposaient au jugement de l'Église les derniers gallicans français.

L'étude de la tradition catholique et le mouvement général de la dévotion envers le pontife romain les avaient amenés à modifier un peu le schéma doctrinal légué par les XVII^e et XVIII^e siècles. Ils ne disaient plus que la constitution ecclésiastique se rapprochait de la constitution vénitienne, ni que « le régime de l'Église était plutôt aristocratique, si l'on considérait où est l'autorité suprême, primaire et infaillible. »

Le plus en vue des théologiens de cette école, Mgr H.-L.-C. Maret, évêque de Sura et doyen de la faculté de théologie de Paris, dans le remarquable mémoire qu'il dressa pour le concile : *Du concile général et de la paix religieuse. Première partie : la constitution de l'Église et la périodicité des conciles généraux*, 2 in-8°, Paris, 1869, en a résumé admirablement dans sa préface le système définitif : « Le pape, dit-il, est de droit divin le chef suprême de l'Église; les évêques de droit divin participent sous son autorité au gouvernement général de sa société religieuse. LA SOUVERAINETÉ SPIRITUELLE EST DONC COMPOSÉE DE DEUX ÉLÉMENTS ESSENTIELS, L'UN PRINCIPAL, LA PAPAUTÉ, L'AUTRE SUBORDONNÉ, L'ÉPISCOPAT. L'infaillibilité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est nécessairement aussi composée des éléments essentiels de la souveraineté. ELLE NE SE TROUVE D'UNE MANIÈRE ABSOLUMENT CERTAINE QUE DANS LE CONCOURS ET LE CONCERT DU PAPE AVEC LES ÉVÊQUES, DES ÉVÊQUES AVEC LE PAPE, et la règle

absolument obligatoire de la foi catholique, sous la sanction des peines portées contre l'hérésie, est placée aussi dans ce concours et ce concert des deux éléments de la souveraineté spirituelle. Telle est la base essentielle de la constitution de l'Église, tels sont les principes essentiels sur lesquels elle repose depuis dix-neuf siècles. BATIE SUR LE FONDEMENT DIVIN DE PIERRE ET DES APOTRES, cette Église de Jésus-Christ n'a pas eu à se plaindre jusqu'ici d'une constitution pondérée qui a fait sa force et sa gloire. » *Préface*, p. xx sq.

3^o *Condamnations du gallicanisme*. — Si les erreurs démocratiques sur la constitution ont été réprouvées de très bonne heure (Jean XXII, dans la bulle *Licet juxta doctrinam* du 23 octobre 1327, contre les doctrines de Marsile de Padoue, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 496 sq.), les thèses gallicanes n'ont point subi de condamnation formelle avant le concile du Vatican.

1. Il est vrai qu'à l'issue du concile de Constance, Martin V fit lire en consistoire, sans la promulguer autrement, une bulle contre la procédure des Polonais qui des décisions pontificales en appelaient au futur concile (10 mai 1418). Gerson ne se trompa point sur la portée de cet acte et il l'attaqua : c'était une réprobation implicite de la théorie de la supériorité conciliaire, mais ce n'était pas une condamnation explicite. On peut en dire autant des mesures analogues des papes postérieurs, en particulier des bulles de Pie II : *In minoribus agentes*, rétractation des erreurs de sa jeunesse; et *Exsecrabilis*, contre l'appel au concile, et de Sixte IV, de Jules II, etc.

2. D'autres déclarations pontificales indiquaient assez clairement la pensée de l'Église : de toutes les démarches, pourtant contradictoires, d'Eugène IV en conflit avec le concile de Bâle, ressortait sans doute possible sa volonté de respecter l'éminence des assemblées conciliaires, mais de ne pas accepter leur prééminence : lui-même barra ce préfixe hétérodoxe dans une pièce envoyée par les Pères; il les accusa formellement de détourner les décrets du concile de Constance dans un sens contraire à celui de l'Écriture, des saints Pères et de l'assemblée même dont ils invoquaient l'autorité. La bulle *Etsi non dubitamus* (20 avril 1441) du même pape affirmait la primauté du Saint-Siège, son droit de contrôler et de réprouver au besoin les décisions conciliaires et de transférer ou dissoudre les conciles.

Au concile de Florence, le même pape (*Lætentur cæli*, 6 juillet 1439, Denzinger, n. 694) avait défini la doctrine romaine en des termes sur lesquels on épiloguera jusqu'au concile du Vatican, mais dont le sens était contraire aux prétentions gallicanes. Au V^e concile du Latran, XI^e session, le 19 décembre 1516, bulle *Pastor æternus*, Denzinger, n. 717, Léon X avait dit pareillement que le pontife romain tout seul avait autorité sur tous les conciles.

3. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'Alexandre VIII, dans le bref *Inter multiplices*, ait cassé les actes de l'Assemblée de 1682 : il s'était engagé à l'égard de l'ambassadeur de France à ne point frapper la doctrine; son successeur, Innocent XII, s'engagea de même manière, auprès des cardinaux français, à ne pas exiger des membres de l'assemblée gallicane une rétractation du système gallican, mais l'un et l'autre pape ont tenu à affirmer la nullité d'une déclaration capable d'autoriser en France une théologie déjà plus que suspecte. Les papes qui les suivirent au XVIII^e et au XIX^e siècle adoptèrent la même attitude; ils attendirent pour aller plus loin l'occasion d'un concile général.

4. On ne trouvera pas ici un aperçu des querelles qui précéderent le concile du Vatican et se prolongèrent au sein des congrégations et assemblées plé-

nières; il suffit d'indiquer par quelles définitions et par quels anathèmes furent condamnées les théories gallicanes les plus récentes sur la constitution de l'Église.

La constitution *Pastor æternus*, promulguée dans la IV^e session, le 18 juillet 1870, présente dans ses chapitres une synthèse doctrinale à laquelle la plupart des systèmes gallicans ne peuvent être ramenés, et dans ses canons elle proscribit explicitement quelques-unes des théories gallicanes. Le c. I^{er} décrit l'institution de la primauté. Le concile enseigne qu'au seul Pierre a été promise et conférée immédiatement et directement par le Christ la primauté de juridiction sur toute l'Église, et non pas dans l'Église. Cette primauté n'est pas une simple primauté d'honneur, et l'Église ne l'a pas reçue pour la transmettre à Pierre. Le c. II professe que, par la volonté de Jésus-Christ, l'Église doit perpétuellement rester fondée sur Pierre, vivant, présidant et jugeant dans ses successeurs. Le successeur de Pierre sur le siège de Rome reçoit du Christ la primauté de Pierre sur toute l'Église. Le c. III explique plus en détail la nature de cette primauté, et la synthèse catholique commence ici à diverger notablement des théories gallicanes. Après avoir renouvelé la définition de Florence, le concile ajoute : « De droit divin, l'Église romaine possède un primat de puissance ordinaire sur toutes les autres Églises; la juridiction du pontife est vraiment épiscopale et immédiate; pasteurs et fidèles de tout rite, de toute dignité, pris isolément ou en corps, sont obligés à une véritable obéissance à son égard, non seulement en matière de foi et de mœurs, mais encore de discipline et de gouvernement ecclésiastique... Au reste, bien loin de nuire au pouvoir ordinaire et immédiat des évêques établis par l'Esprit-Saint, et qui sont successeurs des apôtres et vrais pasteurs, chacun de son troupeau, cette puissance du pape l'assure, la fortifie et la défend... » Le pape est juge suprême de tous les fidèles qui, en toute cause ecclésiastique, peuvent recourir à lui; personne ne peut rétracter sa sentence, juger son jugement, ni en appeler au concile général comme à une autorité supérieure.

Le canon est peut-être plus précis encore : il atteint directement bon nombre de théories gallicanes, et en particulier celles de Mgr Maret.

Si quis itaque dixerit, romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam in iis, quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas Ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit.

Si donc quelqu'un dit que le pontife romain a seulement un office d'inspection ou de direction, et non pleine et suprême puissance de juridiction sur l'Église entière, non seulement pour les choses qui regardent la foi et les mœurs, mais encore pour celles qui concernent la discipline et le gouvernement de l'Église répandue sur toute la terre; ou s'il assure qu'il a seulement la part principale, mais non la plénitude de cette suprême puissance, ou s'il nie que ce pouvoir soit ordinaire et immédiat, soit sur toutes et chacune des Églises, soit sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles, qu'il soit anathème.

Le c. IV traite du magistère infallible du pontife romain : à son occasion, les gallicans ont livré et perdu leur dernière bataille; leur opposition n'a pas été sans profit pour la doctrine : grâce à eux, elle a été formulée d'une manière plus précise et plus nuancée : la primauté pontificale comprend le magistère suprême.

Pie IX rappelle la doctrine constante de l'Église et en particulier, celle des conciles, il conclut par cette définition :

... Docemus et divinitus revelatum dogma esse definitum, romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. Denzinger, n. 1821 sq.

Nous enseignons et nous définissons comme un dogme révélé de Dieu : lorsque le pontife romain parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, remplissant son emploi de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine touchant la foi et les mœurs doit être tenue par toute l'Église, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux Pierre, il jouit de cette infallibilité dont le divin rédempteur a voulu munir son Église pour définir la doctrine concernant la foi et les mœurs; et c'est pourquoi de pareilles définitions du pontife romain sont, par elles-mêmes, et non en vertu du consentement de l'Église, irréformables.

Ainsi, contre les gallicans il est défini que, de par Jésus-Christ, le pape est un chef à l'égard duquel tous les chrétiens réunis et chacun d'eux, en particulier, sont uniquement sujets et disciples : personne ne peut juridiquement lier sa volonté, contrôler ou confirmer son enseignement. Ses ordres et sa parole atteignent sans intermédiaire chaque fidèle; l'Église n'est d'aucune manière la source ou le canal d'où découle le plein droit qu'ont les successeurs de Pierre à gouverner et à enseigner. Quand ils parlent, ce n'est pas l'Église qui enseigne par leur magistère, ou qui se gouverne par leur ministère et qui pourrait par conséquent ne pas reconnaître dans leur voix sa propre pensée ou sa propre volonté, c'est le Christ qui, dans son vicaire, parle à son Église. Entre le Christ et le pape, il n'y a pas d'intermédiaire.

Le sujet de ces prérogatives pontificales, le vicaire du Christ qui est indéfectible, n'est ni le siège de Rome, ni la série de ses pontifes; c'est l'homme concret qui, au cours des siècles, succède légitimement à Pierre.

L'Église est donc une *monarchie de droit divin*, le pape reçoit directement de Dieu plein pouvoir.

Cependant on peut concéder aux gallicans que le mot de Pithou, bien compris, reste vrai : dans l'Église, « encore que le pape soit reconnu pour souverain des choses spirituelles... la puissance absolue et infinie n'a point de lieu... » L'Église ne peut établir une constitution limitant le plein pouvoir du pape; mais elle a reçu de Dieu une constitution que le plein pouvoir du pape ne peut changer. Il existe en elle une aristocratie indestructible et munie de droits inaliénables qui n'est point formée de vicaires du chef suprême, mais d'évêques établis par l'Esprit-Saint. Si la juridiction des évêques est essentiellement subordonnée à celle du pape, il n'est pas certain qu'elle en découle directement. Des écrivains de l'Église latine ont, il est vrai, insisté sur cette idée que Jésus-Christ a confié d'abord les clefs à un seul pour qu'il les transmette à d'autres; d'où ils concluent que le pontife de Rome est l'unique source de tout l'ordre sacerdotal. Cependant la thèse de la collation immédiate par le Christ de la juridiction aux évêques, quoique défendue par des gallicans, n'est pas gallicane et aucune condamnation ne l'a effleurée.

II. SYSTÈMES GALLICANS SUR LES RAPPORTS DE LA PUISSANCE SPIRITUELLE ET DE LA PUISSANCE TEMPORELLE. — Sur les rapports de l'Église et de l'État, les thèses de Tournély et de tous nos théologiens gallicans (sauf celles de Richer) sont purement négatives : elles ne présentent même pas, comme certaines de leurs théories sur la constitution interne de l'Église, l'ébauche d'une construction dogmatique.

1° *Système d'Honoré Tournély.* — 1. *Généralités.* — Après avoir établi l'existence de deux sociétés également fondées par Dieu : la société spirituelle, qui a pour but le salut éternel des âmes, et la société temporelle, tout entière occupée « aux intérêts mobiles et caducs de cette vie, » le théologien gallican fait observer qu'il faut soigneusement distinguer entre la puissance et le sujet qui l'exerce; il arrive souvent que l'homme investi d'un pouvoir est soumis à un autre pouvoir, sans qu'il y ait cependant subordination d'un pouvoir à l'autre : un évêque, par exemple, est en matière civile sujet du roi; la puissance épiscopale n'est pourtant nullement soumise à la puissance royale; de même, le roi est soumis à l'Église en tout ce qui concerne son propre salut, la puissance royale est pourtant, au gré des gallicans, absolument indépendante de la puissance spirituelle. L'oubli de cette distinction élémentaire est le vice qui, d'après Tournély, rend inefficaces tous les arguments de Bellarmin en faveur du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel des rois.

Deux conclusions résument toute la doctrine gallicane : *Christus, Dominus Ecclesiae, summis pontificibus et episcopis nullam omnino in res civiles ac temporales auctoritatem concessit. — Reges et principes pontifici potestati et ecclesiasticæ nullatenus subjiciuntur in temporalibus neque auctoritate clavium, etiam indirecte, unquam deponi possunt aut eorum subditi a fide et obedientia illis debita eximi ac dispensari.*

Le gallicanisme n'est donc pas, comme on le dit trop souvent, une affirmation de l'indépendance du roi de France à l'égard du souverain pontife. À l'époque lointaine où certains royaumes étaient feudataires du Saint-Siège, le gallicanisme a pu être une simple négation de la vassalité française et la revendication de la liberté de nos souverains à l'égard de toute sujétion féodale, mais à la fin de l'ancien régime la négation gallicane avait une tout autre portée : c'était un système refusant à toute puissance ecclésiastique, quelle qu'elle fût et en quelque pays que ce fût, une autorité quelconque sur les choses civiles et temporelles. En ces matières, enseignaient les gallicans, aucun prince n'est soumis au pape et à l'Église et le pouvoir des clefs, étendu pourtant à la terre et au ciel pour délivrer les hommes des entraves du péché et leur rendre la liberté dans le Christ, est incapable de les délier des serments et de les exempter de l'obéissance dus à leur roi.

Contre un prince persécuteur, prévaricateur, scandaleux et corrupteur de la foi ou des mœurs, l'Église ne peut ni invoquer un droit direct, une supériorité, une surintendance même sur le temporel des rois, qui lui permettrait de les déposer elle-même, ni légitimement provoquer ou absoudre une révolte des sujets résolus à se débarrasser d'un obstacle au bien spirituel de leurs âmes : pareille autorité impliquerait en l'Église une sorte de puissance sur les choses civiles, un pouvoir indirect, celui-là même que Bellarmin reconnaît à la hiérarchie ecclésiastique, mais que les gallicans lui contestent résolument.

Ni direct, ni indirect, il n'existe aucun pouvoir sur les choses civiles et temporelles que l'Église puisse réclamer en vertu d'une concession divine.

Tournély s'attache à établir cette double négation

par une argumentation en deux temps : il prouvera d'abord que Jésus-Christ a voulu que son Église vécût dans le parfait dépouillement de toute propriété terrestre et de tout domaine, seigneurie, ou souveraineté temporelle qui lui fût propre; il démontrera ensuite que, non content d'avoir refusé à la société spirituelle cette autorité directe sur les choses du temps, le divin instituteur a dénié aussi à son Église tout pouvoir sur ceux qu'il a lui-même chargés d'administrer les choses temporelles, en tant du moins que ces personnes sont considérées comme personnes publiques, comme rois et comme princes.

Voici les arguments invoqués en faveur de chacune de ces deux conclusions.

2. *Le dépouillement parfait de l'Église au point de vue temporel.* — a) Jésus-Christ, son chef et son auteur, a professé personnellement la pauvreté la plus complète. Voir sa parole : *Vulpes foveas habent*, etc., Matth., VIII, 20, et l'interprétation doctrinale qu'en ont donnée et saint Bonaventure et, dans une décision solennelle, le pape Nicolas III (c. *Exiit*, *De verb. sign.*, dans le Sexte), cette pauvreté est définie comme s'étendant non pas seulement à l'usage, mais encore au domaine des choses d'ici-bas.

Le même Jésus-Christ a recommandé et même ordonné à ses apôtres de suivre cet exemple, Matth., x, 9, et il a été obéi. Act., xx, 33.

b) Même rejet formel par Jésus-Christ de toute puissance qui ressemblât à un *principat*. Il nie que son royaume soit de ce monde, Joa., XVIII, 36 sq.; il défend aux siens d'affecter rien d'analogue, Marc., x, 42; Luc., XXII, 25; à l'égard des princes temporels, il s'est conduit uniquement en sujet, jamais en souverain. Ses apôtres ont agi tout pareillement.

c) Enfin si l'on examine quels pouvoirs il a conféré à ses disciples, on n'en trouve pas un seul qui soit d'ordre temporel. Les disciples peuvent et doivent prêcher, baptiser, lier et délier des consciences, consacrer l'eucharistie, frapper d'excommunication les rebelles, faire des lois et établir une discipline spirituelle...

Tous les textes ou faits qu'on allègue à l'encontre de cette profession et de cette obligation d'un dépouillement temporel absolu doivent s'entendre ou de la puissance incommunicable que le Christ, comme Dieu, possédait sur toutes choses créées, ou bien au sens purement spirituel comme des métaphores et des allégories. Qui les interprète autrement et au sens charnel tombe dans la méprise des juifs rêvant d'un Messie roi temporel. Tournély s'attache à montrer qu'on a abusé au moyen âge de l'épisode évangélique des deux glaives : la pensée de Jésus-Christ, quand il déclarait à saint Pierre que ses deux glaives étaient suffisants, ne concerne en aucune manière la thèse débattue entre gallicans et ultramontains.

La doctrine gallicane pousse donc à l'extrême ses conclusions sur le caractère purement spirituel de l'institution ecclésiastique. On verra plus loin que, partant de cette concession, les légistes construiront toute une théorie des droits de l'État en matière ecclésiastique; nos théologiens se gardaient d'approuver cette audacieuse tentative, ils s'en tenaient à leur négation : Jésus-Christ n'a concédé rien de temporel à son Église. Leur seconde conclusion se contentait d'écarter la théorie par laquelle Bellarmin avait tenté d'atténuer la rigueur de ce dépouillement total.

3. *Négation du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel.* — Sur les princes, pris comme tels, l'Église n'a aucune autorité, même indirecte; aucune sanction temporelle ne peut être édictée par elle pour les obliger à respecter ses droits, elle ne peut les déposer, ni absoudre leurs sujets du serment de fidélité.

La forme complexe de cette seconde proposition était imposée aux théologiens gallicans par la teneur du 1^{er} article de la Déclaration de 1682 : attentifs à prévenir les mesures que le pape Innocent XI, irrité par l'usurpation de la régence dans les évêchés méridionaux, menaçait de prendre à l'égard de Louis XIV, les évêques voulaient affirmer que les sentences pontificales ne sortiraient pas en France les effets que réclamaient pour elles certains docteurs du moyen âge et de la Renaissance catholique en Italie; mais la pensée des théologiens dépassait le cas particulier de la déposition d'un roi par le pouvoir spirituel, et s'opposait à toute immixtion autoritaire de l'Église dans le domaine temporel : à cet égard, princes et rois lui échappent absolument, *nullatenus subjacent*.

Les preuves de cette négation sont fort développées.

a) C'est seulement une preuve négative que fournit l'Écriture : un procès-verbal de carence. Nulle part elle ne fait mention d'un pouvoir indirect quelconque du Christ et de ses disciples sur le temporel des rois. Ni pour la prédication de l'Évangile, ni pour la défense, la liberté de leur ministère, Jésus-Christ et les apôtres n'ont affecté d'autorité à l'égard des princes de la terre. Saint Paul aurait cru, s'il avait exigé que leur puissance se mit au service de son apostolat, rendre vaine la croix du Christ.

D'ailleurs, le divin Maître a eu le soin de marquer nettement que rien n'était plus étranger à l'esprit de l'Évangile que des procédés rappelant la terreur que les princes doivent inculquer aux rebelles... *Nescitis cujus spiritus estis*, Luc., ix, 55, a-t-il répondu aux fils de Zébédée trop portés à sévir. Enfin l'Écriture inculque la vérité qui s'oppose contradictoirement à la thèse ultramontaine : de Dieu seul les rois tiennent leur puissance, à Dieu seul ils en doivent compte, lui seul peut les en priver; il interdit qu'on résiste par la force à l'abus qu'ils peuvent faire de leur pouvoir, ses interprètes inspirés prêchant l'obéissance aux princes ne distinguent pas entre les princes bons et les princes mauvais, Pierre et Paul portaient cette loi de la soumission complète au temps même de Néron. D'où la conclusion de Tournély : *Ex quibus omnibus Scripturæ testimoniis hoc invictum deduci potest argumentum : Non pontifex, non Ecclesia ipsa universa ea subvertere potest quæ sunt institutionis divinæ; atqui potestas principum est institutionis divinæ, obedientia quam ipsis debent eorum subditi juris pariter divini est; ergo nec privari possunt principes sua auctoritate, nec subditi ab obedientia ipsis debita dispensari.*

b) Une enquête à travers les affirmations patriotiques aboutit à la même conclusion. Tournély la fait porter sur ces quatre points : α. *SS. Patres docent regum et principum potestatem immediate esse a Deo et ab illo solo pendere.* β. *SS. Patres docent peccata principum, quoad penas temporales, solius Dei judicio subiacere.* γ. *SS. Patres docent principibus etiam potestate sua abutentibus obediendum esse nec vi aut armis obsistendum.* δ. *SS. Patres docent Ecclesiam carere omni gladio materiali et habere tantum spiritualem, quo suos in religionis officiis contineat : eo modo quo reges gladium dumtaxat habent materiale, ita ut neutra potestas in alteram excurrere possit.*

On le voit, c'est la négation de toute puissance coercitive matérielle.

Saint Irénée, Athénagore, Justin, les Alexandrins : Clément, Origène, Denys, Théophile, Athanase, Cyrille; les Asiates : Épiphane, Grégoire de Nazianze, Chrysostome; les Africains : Tertullien, Cyprien, Optat et Augustin; les Espagnols : Lactance, Agius, Isidore; les Italiens ou prêtres romains : Jérôme, Ambroise, Cassiodore, le Gaulois Grégoire de Tours, les papes Libère, Damase, Félix III, Symmaque, Gélase, Jean I^{er}, Agapet, Sylvere, Grégoire le Grand, Martin I^{er},

Grégoire II, Nicolas I^{er}, Clément V, par des textes formels, ou par l'exemple de leur conduite à l'égard des princes infidèles, hérétiques ou révoltés, rendent témoignage à l'exactitude de la doctrine gallicane.

c) Plus intéressante est l'étude des doctrines professées dans les différentes Églises et universités. Tournély s'attarde sur les déclarations de l'assemblée de Tours sous Louis XII (1510), de Chartres (1591) et les déclarations de l'université de Paris en 1594. Les souvenirs contraires du temps de la Ligue, thèses des docteurs et interventions des papes, sont pour lui erreurs insoutenables, et abus de pouvoir intolérables et du reste non tolérés et vains.

Il faut noter que nos théologiens invoquant le témoignage des Églises d'Allemagne et d'Angleterre n'hésitent pas à faire fonds sur les déclarations des chroniqueurs et des polémistes engagés dans le parti de l'empereur Henri IV ou sur l'attitude du peuple anglais (catholiques compris) et des nations étrangères à l'égard du roi Henri VIII et de la reine Élisabeth, malgré les sentences de Paul III (1538), de saint Pie V (1570), de Grégoire XIII et de Sixte V.

d) Enfin nos auteurs retournaient contre le pouvoir indirect sur le temporel des rois, que Bellarmin accorde à l'Église, les arguments mêmes dont ce théologien s'était servi pour lui dénier un pouvoir direct : silence de la tradition, invraisemblance et inconvenance d'une situation royale pire après la venue de Jésus-Christ qu'avant cette grande faveur faite à la terre, aveu que ce pouvoir indirect sur les rois ou sur les biens des particuliers habitant les villes que régissent des évêques n'appartient pas à ces prélats, nouveauté de la doctrine sur le pouvoir indirect, danger et absurdité de son application : elle suffirait à aliéner à l'Église l'esprit des princes catholiques, elle rend impossible la conversion des princes protestants décidés à ne pas subir cette *diminutio capitis* que prône Bellarmin.

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, dans la réfutation des arguments de Bellarmin en faveur du pouvoir indirect, Tournély dénonce entre autres erreurs : a. le passage illégitime du pouvoir à la personne qui en est pourvue. La personne revêtue de la puissance temporelle est soumise à l'Église, sa puissance en est indépendante; b. la confusion des plans où se meuvent les deux sociétés. De ce que la fin de la société spirituelle est dans un plan supérieur au plan où se trouve la fin de la société naturelle, il ne suit pas que la seconde fin soit subordonnée à la première, elles sont absolument distinctes, assure Tournély, et on ne peut les confondre que si l'on considère, non pas les sociétés comme telles, mais les personnes concrètes qui les incarnent et les dirigent; c. la confusion du for externe et du for de la conscience. En conscience le prince temporel est tenu de favoriser l'Église; mais l'Église n'a pas de moyen coercitif pour l'obliger à suivre sa conscience; d. l'abus de comparaisons inexactes entre l'âme et le corps d'une part, l'Église et l'État de l'autre; entre le lien conjugal que saint Paul permet de rompre en faveur de l'épouse convertie etc.; e. l'exagération dans les conclusions qu'on tire du fait que l'Église est dite société parfaite. Pour la perfection d'une société spirituelle, dit Tournély, n'est pas requise la possession d'une puissance temporelle; f. l'invention d'un prétendu pacte tacite entre les princes chrétiens et l'Église, etc.

La réfutation des arguments que les ultramontains empruntaient à l'histoire du moyen âge occupe bon nombre de pages dans l'ouvrage de Tournély : il est inutile de l'y suivre; il suffit de signaler un des faits qui ont tenu longtemps une grande place dans les polémiques sur ce sujet : la réponse du pape Zacharie aux envoyés de Pépin le Bref, quand il fut consulté par eux sur la déposition du dernier roi mérovingien;

les gallicans avaient grande envie de nier le fait, pour bien attesté qu'il soit, Tournély ne se fait pas faute d'accumuler les raisonnements en ce sens; puis ils se résignaient à l'admettre, mais en le déformant quelque peu, ainsi que l'avait fait Charles V. Les *Grandes chroniques de Saint-Denis*, racontant le changement de dynastie de 752, avaient écrit d'après les continuateurs de Frédégaire : « Et lors feu esleu a roy de France par l'autorité de l'Eglyse de Rome... Pepin. » Le roi fit remplacer le mot sacrilège par celui-ci « par le conseil du pape de Rome... » C'est à cette atténuation que s'arrête Tournély. Il ne tenait pas compte d'un texte plus embarrassant encore qu'Hilduin avait inséré dans les *Areopagitica* et qui fut retrouvé dans un manuscrit de Grégoire de Tours datant du x^e siècle : il émane d'un moine de Saint-Denis, témoin de l'onction royale de Pépin et de ses fils par le pape Étienne II. Le pape y défendit aux Francs, sous peine d'interdit et d'excommunication, d'élire jamais un prince qui fût d'une race autre que la race carolingienne ! A cette date, on ne se doutait pas chez nous que la puissance spirituelle n'avait aucune espèce d'autorité, même indirecte, sur les choses temporelles *Monumenta Germaniæ, Scriptores rerum merovingicarum*, t. I, p. 465.

2^o Notes sur l'histoire de la doctrine gallicane relative aux rapports de l'Église et de l'État. — La thèse gallicane sur l'indépendance absolue du temporel à l'égard de la puissance spirituelle, ébauchée peut-être dans certains écrits de l'époque carolingienne (lettre d'Hincmar de Reims au pape Hadrien II, au nom des seigneurs francs, P. L., t. cxxvi, col. 176-183), peu goûtée des théologiens français contemporains des polémistes césariens du xi^e siècle (Hildeburt du Mans, Geoffroy de Vendôme, Honoré d'Autun soumettraient volontiers le pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, Yves de Chartres et Hugues de Fleury sont pourtant un peu plus rapprochés des gallicans postérieurs), n'apparaît guère qu'au xiii^e siècle dans certaines lettres de Philippe-Auguste. Les légistes de Philippe le Bel l'ont au contraire souvent proclamée, mais elle n'est pas imposée aux théologiens même à l'époque du grand schisme. A la fin du xv^e siècle, Jacques Almain et Jean le Maire (Major) établissaient assez nettement la thèse de l'indépendance réciproque des deux pouvoirs, mais Almain ajoutait que le pape avait le droit de déposer un prince hérétique, ou qui refusait de rendre justice à ses sujets ou les dépouillait de leurs biens; ce théologien déniait cependant à l'Église, au moins comme privilège divin, tout droit de coercition qui ne fût pas spirituelle et toute autre propriété que celle des produits de l'autel : toute autre juridiction et tout autre domaine étaient, à son avis, concessions du pouvoir civil. Cf. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1905-1909, t. I et II.

Les controverses au temps des guerres de religion, les théories du roi anglais Jacques I^{er}, la réaction contre la Ligue, les attentats contre les rois de France ont mis à la mode les théories contraires à celles de Bellarmin. Richer, fougueux ligueur retourné, dans son fameux *Libellus*, proposa un système parfaitement lié sur les rapports de l'Église et de l'État : il tenait en quatre propositions : 1. droit divin des rois; 2. absolue indépendance du temporel; 3. autorité purement spirituelle de l'Église; la conduite des choses temporelles a totalement abruti l'Église, *reddidit Ecclesiam totam brutalem*; 4. puissance du prince sur l'Église : comme prince temporel protecteur et vengeur des canons, il a la suprême administration de l'appel comme d'abus.

Si le parlement soutenait les thèses de Richer conformes à son système politique, nous le verrons plus

loin, et condamnait tous les livres des jésuites opposés à cette doctrine, le clergé de France ne se laissa pas gagner tout de suite. En 1612, le concile de Sens condamna le livre de Richer et, en 1614, le cardinal du Perron put dire au tiers, partisan des idées du syndic, que cette théologie était une nouveauté dans les écoles et en particulier dans les écoles françaises.

Il est vrai qu'en 1682 Gilbert de Choiseul fera mettre dans les *Mémoires du clergé* qu'en cette harangue M. du Perron avait exprimé une pensée purement personnelle : c'est qu'en quelques années le culte enthousiaste pour notre monarchie nationale restaurée par les Bourbons avait fait gagner beaucoup de terrain aux théories sur le droit divin des rois et sur l'absolue indépendance du pouvoir temporel établi par Dieu au même titre que le pouvoir spirituel.

Quand, à l'occasion de la querelle de la régale, les évêques les eurent proclamées comme la pensée de l'Église de France, comme un dogme traditionnel, également nécessaire au bien des âmes et à la sécurité de l'État, ils se trouvèrent livrés à toutes les entreprises des magistrats sur la puissance spirituelle. S'emparant de la concession faite par les théologiens, les politiques ne s'en tinrent pas aux thèses négatives de notre clergé, ils achevèrent de construire, sur le même plan que Richer, l'édifice imposant des droits de la puissance temporelle sur la puissance spirituelle.

En 1765, le clergé voulut protester, c'était trop tard. Le parlement condamna les « Actes du clergé ». Les prélats qui les avaient rédigés reconnaissent bien l'indépendance du roi en matière temporelle et son titre de protecteur de l'Église, mais ils avaient ajouté contre le gallicanisme des politiques : « Cette protection que les rois doivent à l'Église n'est point un droit qu'ils acquièrent sur ses décisions..., le jugement de l'Église n'emprunte pas sa force de la puissance royale, c'est donc agir contre les canons que de prétendre les interpréter à son gré sous prétexte de les défendre... »

Avant de voir comment les politiques entendaient les relations de l'Église et de l'État, il faut dire d'un mot ce que l'Église romaine pense des thèses des théologiens gallicans sur la matière.

3° *Condamnation de ces doctrines.* — 1. La négation gallicane de tout pouvoir, même indirect, de l'Église sur le temporel du roi de France a-t-elle été l'objet d'une condamnation explicite ?

Plusieurs en doutent. Il est, en effet, remarquable que Pie IX et Léon XIII, quand ils ont traité *ex professo* des relations des deux pouvoirs, ont employé des termes que les gallicans auraient acceptés : ils affirment la souveraineté des deux puissances dans leur sphère propre, et réclament dans les questions mixtes seulement leur *concorde*, par exemple, encyclique *Quanta cura*, Denzinger, n. 1688; encyclique *Diaturnum illud*, du 29 juin 1881, *ibid.*, n. 1858 : *Quæ in genere rerum civilium versantur, ea in potestate supremæque imperio eorum [principum] esse agnoscit et declarat [Ecclesia]; in iis quorum iudicium, diversam licet ob causam, ad sacram civilemque pertinet potestatem, vult existere inter utramque CONCORDIAM.* Encyclique *Immortale Dei*, du 1^{er} novembre 1885, *ibid.*, n. 1866-1870.

Il faut reconnaître cependant que la thèse gallicane est incompatible avec les déclarations théoriques et la pratique des papes de l'antiquité, par exemple, S. Léon le Grand, *Epist.*, CLVI, P. L., t. LIV, col. 1130, etc., du moyen âge, voir BONIFACE VIII, et des temps modernes. Ces derniers toutefois visent surtout les doctrines qui subordonnent l'Église à l'État, ou des conceptions établies beaucoup plus sur l'indifférentisme en matière religieuse que sur le gallicanisme : Benoît XIV, encyclique *Providas*, 18 mai 1751;

Léon XII, 13 novembre 1826; Grégoire XIII, encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832. Pie IX est plus explicite dans la condamnation de la 24^e proposition du *Syllabus*, Denzinger, n. 1724 : *Ecclesia vim inferendæ potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam*, et dans celle de la proposition 54^e : *Reges et principes non solum ab Ecclesiæ jurisdictione eximuntur, verum etiam in quæstionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesiæ.* *Ibid.*, n. 1754. Léon XIII enfin, dans l'encyclique *Immortale Dei*, a introduit une phrase d'où se déduit immédiatement le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel : *Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut ECCLESIAE AUCTORITAS in vita privata observetur, IN PUBLICA RESPUATUR* *Ibid.*, 1885.

2. Les théories qui refusent à l'Église toute propriété temporelle, tout pouvoir coercitif extérieur, qui ne seraient pas de pures concessions de l'empereur et de la puissance séculière, ont été fort souvent réprouvés par les papes et les conciles. Rappelons seulement les condamnations de Marsile de Padoue : *Quod omnia temporalia Ecclesiæ subsunt imperatori*, etc., *quod tota Ecclesia simul juncta nullum hominem punire potest punitione coactiva, nisi concedat imperator*, Denzinger, n. 495-599, celles de la 4^e proposition du synode de Pistoie, n. 1504-1505, des propositions 19, 20, 24, 25, 26, 27, etc., du *Syllabus*.

III. LE GALLICANISME DES POLITIQUES. — 1° *Le gallicanisme parlementaire et le gallicanisme royal.* — On donne souvent comme chartre du gallicanisme des politiques l'opuscule que Pierre Pithou, en 1594, dédia au roi Henri IV : *Les libertés de l'Église gallicane*, et l'on n'a point tort : peu d'ouvrages ont eu sur les institutions et les pratiques de l'ancien régime une influence aussi profonde. Son texte fut commenté, appuyé de preuves par Dupuy et Durand de Maillane et cela jusqu'à la veille de la Révolution française; ses éditeurs successifs y joignirent les opuscules de Ch. du Moulin, de Fauchet, de Pasquier, d'Hotman, de Servin, de Leschassière, de Jean du Tillet, etc., pour en faire la somme du gallicanisme parlementaire. Il faut donc le faire connaître.

1. Pierre Pithou ne s'est pas borné à ramasser en 83 propositions courtes tout ce qui était qualifié de libertés gallicanes, il les a rattachées à deux principes : « Les particularitez de ces libertez pourront sembler infinies et néanmoins estant bien considerees se trouveront dependre de deux maximes fort connexes que la France a toujours tenues pour certaines. La première est que les papes ne peuvent rien commander, n'y ordonner, soit en general ou en particulier, de ce qui concerne les choses temporelles es pays et terres de l'obeissance et souveraineté du roy tres chrestien; et s'ils y commandent ou statuent quelques choses, les subjets du roy, encore qu'ils fussent clerics, ne sont tenus de leur obeir pour ce regard. La seconde, qu'encore que le pape soit reconnu pour souverain es choses spirituelles, toutefois en France la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, mais est retenue et bornée par les canons et regles des anciens conciles de l'Eglise receus en ce royaume. Et in hoc maxime consistit libertas Ecclesiæ gallicanæ... De ces deux maximes dependent ou conjointement ou separent plusieurs autres particulieres qui ont esté plustot pratiquées et executées qu'escrites par nos ancetres... »

A s'en tenir à ces deux négations fondamentales de l'autorité du pape et de l'Église, il serait difficile d'assigner une différence entre le gallicanisme des ecclésiastiques et celui des politiques : les divergences apparaissent dans les conséquences que Pithou prétend en tirer; son souci dominant n'est pas le même que celui des prélats, ni sa méthode, ni ses conclusions.

Il veut fixer les droits du pouvoir civil en France seulement (et non ailleurs) en matière mixte et ecclésiastique : c'est du gallicanisme politique, et ses négations recouvrent une doctrine positive. Il ne se préoccupe pas de déterminer la place du pape dans la hiérarchie sacrée, mais seulement de marquer ce qu'il n'a pas le droit de faire en France : aussi ne parle-t-il pas de son infaillibilité, qu'il croyait conciliable avec nos libertés ; s'il mentionne que le pontife « n'est estimé estre par dessus le concile universel, mais tenu aux decretis et arrests d'iceluy, » c'est pour lier sa puissance par les canons reçus chez nous ; s'il trace soigneusement les limites étroites où doit se renfermer dans notre pays son action (le roi seul pouvant convoquer les conciles nationaux, autoriser l'entrée des légats, les voyages des évêques à Rome, la levée des subsides pour la cour de Rome, la publication des bulles, etc.), ce n'est pas en vue d'étendre les bornes du pouvoir épiscopal. Pithou s'occupe spécialement de la papauté, parce que le pape réside hors de France et qu'il est à son époque la seule puissance ecclésiastique capable de balancer la prépondérance du pouvoir royal, le dernier représentant notable de cette juridiction ecclésiastique que les libertés gallicanes ont rognée de toutes manières.

La méthode de Pithou n'a rien de théologique, ni même de philosophique : attentif à relever les précédents, même abusifs, pour établir la coutume, à rassembler « les choses plus tost pratiquées qu'écrites par nos ancêtres, » son gallicanisme est un système principalement juridique, et sans diminuer le rôle du droit romain dans la conception que les Français se firent de la prérogative de l'État, on peut dire que, par sa méthode préférée, ce système est, en bonne part, un système de droit coutumier.

Enfin, et c'est ce qui obligeait les évêques à marquer très fortement les différences des deux gallicanismes, Pithou et les magistrats français étendaient le droit du pouvoir séculier jusqu'à envahir presque tout le domaine spirituel.

« Le moyen de ce bon gouvernement (de l'Église), avait écrit dès 1551 Jean du Tillet, *Mémoires et avis... sur les libtez de l'Église gallicane*, était qu'en ce dit royaume, les juridictions ecclésiastiques et temporelles étaient par ensemble concordablement administrées sous et par l'autorité desdits rois... »

En pratique, les parlements, dirigés par les principes de Pierre Pithou, se contentaient d'affirmer que toute la discipline extérieure de l'Église était en quelque manière de leur ressort ; ils restreignaient ou surveillaient l'administration des évêques et du pape, contrôlaient, au moins quant à l'exécution et pour prévenir les désordres, les actes de leur ministère et de leur magistère, et se substituaient le plus possible à leur autorité judiciaire. La prévention ou le cas privilégié qui enlèvent ses justiciables à la cour d'Église, l'appel comme d'abus et l'arrêt consécuteur qui casse, réforme, annule les procédures du pouvoir spirituel, frappe dans son temporel le juge ecclésiastique abusant, qui fait lacérer les bulles et mandements, ont réduit presque à rien, à la fin de l'ancien régime, la juridiction du clergé dans l'Église gallicane. De son vrai nom, le gallicanisme des parlementaires est souvent un anticléricalisme. Il n'est pas tout le gallicanisme politique.

2. Un bon nombre d'auteurs, en effet, veulent qu'on distingue du gallicanisme parlementaire un gallicanisme royal, par exemple, M. Hanotaux dans la belle étude qui ouvre le *Recueil des instructions données à nos ambassadeurs à Rome*, Paris, 1888, t. I, p. L sq. Dans sa pensée ce gallicanisme royal est moins une théorie qu'une pratique : le roi se sert tour à tour des doctrines de ses évêques, des enseignements des papes

et des théologiens ultramontains ou des systèmes de ses légistes pour assurer son indépendance et sa domination exclusive. « Entre les mains du roi, écrit dans le même sens M. Imbart de la Tour. *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 91, le gallicanisme n'est pas une doctrine, mais un instrument, » et il ajoute à propos des accords intermittents de la couronne avec la curie romaine : « Ce que le roi laisse à Rome, c'est la région théorique des doctrines ; ce qu'il garde, ce sont les avantages réels et tangibles. » De part et d'autre, ce n'était pas un marché de dupes : gardienne des doctrines, l'Église, pour les sauvegarder, peut parfois sacrifier le reste.

Il ne faudrait pourtant pas pousser à l'extrême cette thèse. Il a existé dans l'ancienne France une doctrine des droits spéciaux que possédait le roi très chrétien, premier fils et protecteur de l'Église, comme écrivait Pithou à Henri IV, sur l'Église de notre nation. Ces droits étaient établis sur le triple fondement du sacre, qui fait du roi une personne quasi ecclésiastique, des services très particuliers rendus par la monarchie française, soit aux églises locales (fondation et garde), soit à l'Église romaine (établissement du pouvoir temporel), enfin des devoirs incombant à la fonction souveraine pour protéger la foi et exécuter les canons. Cette théorie constitue un des éléments les plus importants du gallicanisme politique, le fondement même de « nos libertés » telles que Pithou les énumérait.

Cette doctrine en elle-même, si elle ne s'appuyait pas sur une négation formelle de toute autorité de la puissance spirituelle sur le temporel et si elle ne poussait pas ses déductions jusqu'à l'absurde et au ridicule inclusivement, ne serait pas incompatible avec la doctrine catholique.

Telle qu'elle a été professée par nos politiques, elle est inacceptable et nous verrons de quels anathèmes le concile du Vatican l'a frappée.

2° *La théorie du gallicanisme des politiques.* — Pierre Pithou, les commentateurs qui ont illustré son recueil et les magistrats qui ont appliqué ses maximes nous ont livré la pratique du gallicanisme des politiques : il reste à en étudier la théorie.

On pourrait en saisir des éléments dans des traités particuliers, par exemple, dans le fameux traité de l'abus de Feuret, ou ailleurs, mais il a paru plus utile de s'arrêter ici à des auteurs moins exclusivement juristes.

La définition du système gallican se rencontre très nette dans un document émané d'un des plus clairvoyants héritiers des théories et l'ancien régime : du propre neveu de Durand de Maillane, Portalis, ministre des cultes sous le consulat et l'empire.

1. *Définition.* — Au moment où, par les *articles organiques*, Napoléon essayait de restaurer en France le *gallicanisme politique*, Portalis adressait au cardinal Caprara une justification de cette tentative archaïsante où l'on peut lire ces déclarations caractéristiques : « A Dieu ne plaise que l'on veuille contester à l'Église les droits essentiels qui lui compétent sur le dogme, les mœurs et la discipline et qu'elle tienne de la main de son divin fondateur. Mais les souverains, les gouvernements ont sur les mêmes objets, quoique sous des rapports différents, des droits non moins essentiels que l'Église a toujours reconnus et que la puissance temporelle tient également de Dieu même. »

Et le légiste, nourri des principes du parlement, invoquait en faveur de sa thèse un canon célèbre du VI^e concile de Paris passé dans le décret de Gratien, c. *Principes*, 23 : Que les princes du siècle sachent qu'ils doivent rendre raison à Dieu de l'Église dont il leur a donné la protection. Car soit que la paix ou la discipline de l'Église soit augmentée par les princes fidèles, soit qu'elle souffre de leur relâchement, celui-là

leur demandera raison qui a confié l'Église à leur puissance. Ceux qui donnent le moins d'étendue à ce célèbre décret du VI^e concile de Paris qui porte que « *le Fils de Dieu a divisé la conduite de son Église entre les prêtres et les rois* » et que c'est la doctrine que nous avons reçue par la tradition des saints Pères; ceux-là, dis-je, sont obligés de convenir que le roi, ou, ce qui est la même chose, *le magistrat politique a la puissance souveraine dans l'Église, quand il s'agit de conserver et de faire exécuter sa discipline.* »

Sous la plume de Portalis, pareille conception était un anachronisme : le gallicanisme politique aurait dû mourir le jour où l'Assemblée constituante opposa à dom Gerle, demandant que la religion catholique fût proclamée religion d'État, un refus sur lequel la constitution impériale n'était pas revenue. Le gallicanisme politique, en effet, n'est pas concevable dans un pays qui ne se considère plus comme une portion de chrétienté politiquement organisée, comme une *Église nationale ou une nation chrétienne*, ce qui aux yeux de nos pères était exactement synonyme : le ministre impérial répétait des formules anciennes que la Révolution avait vidées de réalité, mais il les répétait avec une netteté qui permet de trouver dans sa parole une des meilleures définitions du gallicanisme politique.

C'est le système qui dans l'Église nationale de France remet au magistrat civil le gouvernement de tout ce qui n'est pas strictement spirituel et la surveillance de toutes les manifestations extérieures de la vie spirituelle.

2. *Le système de Vayer de Boutigny.* — Portalis empruntait du reste et les théories qu'il développait devant Caprara, et les termes mêmes dont il se servait, à l'œuvre d'un des plus pénétrants conseillers du roi Louis XIV, à Roland Le Vayer de Boutigny (1627-1685), et c'est à cet auteur qu'il faut avoir recours pour connaître au juste le détail d'un système que Portalis ne pouvait qu'esquisser.

A l'époque où l'Assemblée du clergé formulait la doctrine gallicane dans le document devenu célèbre sous le nom de Déclaration de 1682, le roi demandait à ce maître des requêtes de lui faire « connaître avec précision toute l'étendue des prérogatives de sa couronne et de (lui) apprendre principalement sur quoi elles pouvaient être appuyées en ce qui concerne l'administration de l'Église gallicane. »

La haute valeur du conseiller s'était affirmée dans la rédaction de l'ordonnance de la marine, et son « orthodoxie gallicane » dans la composition d'un petit traité sur la législation relative aux vœux de religion : Le Vayer de Boutigny ne déçut point l'attente d'un souverain dont on a pu dire qu'il était le *gallicanisme vivant, agissant, militant, triomphant...* Le manuscrit des *Dissertations sur l'autorité du roi en matière de régle* fut copié à maintes reprises, puis publié à Cologne (?) en 1682 sans nom d'auteur.

Le Vayer corrigeait de sa main cette édition subreptice quand il mourut en 1685; son œuvre reparut sous différents titres et avec divers noms d'auteurs, au cours du XVIII^e siècle, enfin en 1753 on en fit paraître à Londres (?) une édition, qui portait son nom et qui était conforme au manuscrit original : *Traité de l'autorité des rois touchant l'administration de l'Église*. C'est la synthèse la plus achevée du système gallican et c'est bien celle que devaient consulter ceux qui, après la Révolution, voulaient renouer, autant qu'on le pouvait, la tradition de notre ancienne doctrine politique.

a) L'Église, établit l'Avant-propos de ce traité magistral, « se peut considérer en deux manières, ou comme un corps politique, ou comme un corps mystique. On la considère comme un corps politique par relation à l'État dont elle est un membre, on la considère comme un corps mystique par relation au Fils de

Dieu, dont elle est l'épouse, selon le langage des Pères. Comme corps politique, c'est une assemblée de peuples unis par les mêmes lois et sous un même chef temporel pour contribuer ensemble à la conservation de l'État et de la tranquillité publique. Comme corps mystique, c'est une assemblée de fidèles unis par une même foi et sous un même chef spirituel pour travailler ensemble à la gloire de Dieu et chacun à son salut particulier. Considérant l'Église comme un corps politique, son chef est le magistrat politique, c'est-à-dire cette puissance temporelle en qui réside la souveraineté d'un État et que nous appelons roi dans la plupart des monarchies. Considérant l'Église comme un corps mystique, son chef est le pape, c'est-à-dire cette puissance spirituelle à qui le Fils de Dieu, qui en est le véritable chef, en a commis le vicariat. *Ainsi deux puissances souveraines se trouvent associées au gouvernement de l'Église* : la temporelle est la première dans l'ordre naturel, car, comme a dit un fameux évêque du IV^e siècle (saint Optat de Milève), c'est l'Église qui est dans l'État et non pas l'État qui est dans l'Église. Mais, dans l'ordre surnaturel, la spirituelle est la plus considérable sans doute en excellence et en dignité. »

On le voit, la doctrine gallicane regarde notre Église nationale, ou notre nation chrétienne, comme une société unique sous deux gouvernements.

b) Comment déterminer les relations des deux chefs ? Avant le temps de Louis XIV, je l'ai dit, les gallicans s'en étaient surtout remis à la coutume.

Avec l'ouvrage de Le Vayer de Boutigny, le fondement du système gallican change, ou, pour mieux dire, il se découvre aux yeux : sans doute le maître des requêtes, dans la première partie de son traité, accumule les « exemples » du passé pour montrer le rôle des rois dans les affaires ecclésiastiques, mais il affirme solennellement que le fait ne crée pas le droit et que, pour connaître au vrai les relations légitimes des deux pouvoirs, il faut partir de principes sur lesquels conviennent et l'État et l'Église.

Or ces principes sont contenus dans le canon du concile de Paris que Gratien a inséré dans le Décret et que Portalis invoquait auprès du cardinal légat.

Toute la seconde partie du « traité » de Le Vayer de Boutigny est le commentaire de ce canon : elle vaut la peine d'être analysée.

Sur l'Église et son administration le roi a des droits : a. comme *chef du corps politique*; b. comme *gardien et protecteur du corps mystique*.

a. Seul responsable devant Dieu des intérêts temporels du corps politique qu'est l'Église gallicane, le roi y pourvoit seul, comme le pape pourvoit seul (en concurrence pourtant avec les évêques, leur nom n'est pas prononcé, mais il est sous-entendu) aux intérêts purement spirituels de la société chrétienne.

Il arrive fort souvent que les intérêts de l'Église ne sont ni purement spirituels, ni purement temporels, mais mixtes, et c'est en ces occurrences qu'il est délicat de déterminer les relations des deux pouvoirs.

« Pour régler... ces différends, dit cet auteur, il faut seulement considérer que ces intérêts ou tendent à la même fin ou tendent à des fins diverses et opposées. Si leurs intérêts tendent à même fin, les lois des deux puissances doivent s'accorder parfaitement... Si leurs intérêts sont opposés, l'accommodement en est moins facile... ou il s'agit d'une chose de nécessité à salut ou il s'agit d'une chose qui n'est point de nécessité à salut; j'appelle de nécessité à salut tout ce qui est de commandement et de foi; tout ce qui n'est pas de commandement divin, ni de foi, mais qui tend seulement à une perfection plus grande, je le considère comme n'étant point de nécessité à salut. S'il s'agit d'une chose de nécessité au salut

il n'y a point à balancer, point d'intérêt, point de loi d'État qui puisse entrer en comparaison avec la nécessité du salut qui, comparé à tout le reste, est l'unique nécessaire. Mais s'il s'agit d'une chose qui ne soit pas de nécessité au salut et qui tende seulement à une plus grande perfection, il faut qu'elle cède aux lois et aux nécessités de l'État. Pourquoi cela? Parce que tout ce qui n'est point de nécessité au salut, mais qui est seulement d'une plus grande perfection, n'est point de l'express commandement de Dieu, est seulement un conseil; au contraire, les lois de l'État sont de l'express commandement de Dieu, qui nous ordonne d'obéir aux princes, et elles sont par conséquent d'obligation pour le salut même. »

Le Vayer explique aussitôt quelles conséquences on peut tirer de ce principe : il est nécessaire au salut que l'Évangile soit prêché, mais non qu'il soit prêché par tel prédicateur; la loi de l'État peut donc interdire la prédication à tel ou tel, ou à telle heure, en telle circonstance, à tel endroit. Il est de nécessité au salut qu'il y ait des prêtres, mais non pas qu'un tel soit prêtre, le roi peut donc établir des empêchements à l'ordination, etc.

« Je ne doute pas, continue Le Vayer de Boutigny, que tout le monde ne demeure d'accord de ce que je viens de dire qu'en ce qui n'est point d'express commandement de Dieu, si l'intérêt de l'État se trouve opposé à celui de l'Église, en sorte néanmoins qu'il y aille peu de celui de l'Église et beaucoup de celui de l'État, celui-ci ne doive prévaloir... La difficulté ne consiste donc qu'à savoir qui sera juge de cet intérêt et à laquelle des deux parties il appartiendra de décider dans ces occasions de l'importance et de la proportion des besoins de l'Église et de l'État.

« Car si c'est au prince, il semble que vous le rendiez maître indirectement de tous les intérêts de l'Église; si c'est aussi à la puissance spirituelle, vous la faites maîtresse de tout le temporel des monarchies, parce qu'elle n'aura qu'à dire : il y va de l'intérêt de l'Église et du salut des âmes, pour faire passer tout ce qu'elle voudra établir. »

Et après avoir rappelé l'odieux souvenir de Boniface VIII, le maître des requêtes conclut par ces fortes paroles : « Or, pour expliquer en un mot ce que j'en crois, non pas sur mon propre raisonnement, mais sur les décisions de l'Église même, j'ose dire que dans toutes les choses mixtes, c'est-à-dire où l'Église et l'État prennent intérêt, mais dans lesquelles il ne s'agit point de la foi, le magistrat politique est l'arbitre souverain de l'intérêt de l'État et que c'est à lui de juger si la nécessité de son État est telle qu'elle doive prévaloir ou céder aux besoins et à l'intérêt de l'Église : ma raison est que, de même qu'en tout ce qui est de la foi, l'État est subordonné à l'Église, de même en tout ce qui n'est pas de la foi, l'Église est subordonnée à l'État. Car Dieu n'a établi que deux sortes d'ordre dans le monde..., l'ordre naturel pour toutes les choses naturelles et humaines, l'ordre surnaturel... pour toutes les choses surnaturelles et divines..., cet ordre ne concerne que les choses de la foi..., hors la foi, tout le reste est naturel et humain : il faut donc suivre l'ordre naturel dans le reste. Quel est cet ordre naturel? C'est que le membre obéisse au chef, je veux dire que l'Église, qui est membre de l'État, s'assujettisse aux lois du magistrat politique... Et de fait ne serait-il pas contraire à la justice de Dieu, d'avoir rendu les princes responsables de la conduite de leurs États et qu'il ne leur eût pas laissé la liberté d'ordonner toutes les choses nécessaires à leur conservation, lorsqu'elles ne sont pas contraires à ses commandements?... Je sais bien que, la puissance spirituelle étant aussi responsable à Dieu du salut des âmes, il ne serait pas juste de lui ôter la liberté d'agir pour

s'opposer à ce qui pourrait être contraire à leur salut; mais il y a deux manières d'agir, l'une de souverain et l'autre de médiateur. Le souverain agit par commandement, par menaces et par châtement. Le médiateur agit par remontrances, par exhortations et par prières. L'Église est-elle obligée d'user de ces deux voies pour le salut des peuples? Nullement... Elle doit agir en souveraine dans les choses de la foi, parce que dans ces choses elle est souveraine... Hors les choses de la foi, elle ne peut agir qu'en médiatrice, parce que dans ces choses elle n'est pas souveraine, mais soumise, et que ce serait une usurpation qu'elle ferait sur le droit des rois.

« Que les ministres de l'Église usent donc de remontrances, d'exhortations et de prières envers les rois dans les choses mixtes..., cela est de leur devoir; mais il est alors de celui des rois d'en décider souverainement. Et si on me dit que peut-être les princes n'useront pas bien de leur autorité..., je réponds que, lorsque Dieu a donné le pouvoir souverain aux rois, il a bien su qu'ils en pouvaient abuser, qu'il n'a pas laissé néanmoins de le leur donner et qu'il l'a ainsi voulu afin qu'ils lui en rendissent raison à lui-même. C'est ce que... Grégoire de Tours répondit à Chilpéric... : « Sire, si nous manquons, vous nous jugez; si vous manquez, qui vous jugera, sinon celui qui est la souveraine justice? » C'est donc aux rois de peser avec désintéressement les intérêts de l'Église, à se juger eux-mêmes là-dessus et à se souvenir que, ne pouvant être jugés par aucune autre puissance humaine en ce qui concerne le gouvernement de leur État, ils rendront compte à Dieu du bon ou du mauvais usage qu'ils auront fait de celle qu'il leur a donnée. »

Voilà le rôle du prince vis-à-vis de l'Église comme chef du corps politique qu'est l'Église, voici maintenant son devoir et ses droits comme protecteur du corps mystique.

b. Le Vayer de Boutigny en tire toute la théorie des paroles du canon invoqué par lui. Le droit de garde et de protection des souverains sur l'Église n'est pas une concession de l'Église. « Tout ce qu'ils (les princes) font dans l'exercice de leur droit de garde et de protection, ils le font indépendamment de toute puissance humaine. » — Ce droit consiste à suppléer par la terreur de la discipline ce que le prêtre ne peut faire par la parole de la doctrine. Ce sont les expressions mêmes du vieux concile carolingien : la terreur de la discipline, c'est-à-dire toute coercition extérieure est interdite au prêtre, l'Église ne peut user d'aucune sanction temporelle pour faire observer sa loi; en face des rebelles elle serait désarmée si Dieu ne lui avait donné d'office un protecteur : le roi. La puissance temporelle supplée à la faiblesse essentielle de la puissance spirituelle en quatre manières, comme le dit notre canon : α. « Si ceux qui sont dans l'Église agissent contre la foi et la discipline de l'Église, ils seront punis par la sévérité des rois qui imposent sur la tête des superbes le joug de la discipline que l'humilité de l'Église ne lui permet pas d'exercer, de là... tant d'exemples de la connaissance que les empereurs ont prise des choses de la foi... pour en punir les infracteurs, de là vient que nous en avons vu quelques-uns demander compte de leur foi non seulement à des particuliers, mais à des évêques et à des papes même, lorsqu'elle leur a été justement suspecte... Charles VI se soustrait à l'obéissance d'un mauvais pape... et enfin tant de lois... pour la punition des hérétiques, des mauvais prêtres et des mauvais évêques. β. Si l'on n'a pas le respect que l'on doit avoir pour les ordres de l'Église, le prince les fortifie des siens, afin, dit notre texte, de leur communiquer la force et la vertu de l'autorité royale. » γ. « Qu'ils (les princes) veillent à la conservation de la paix dans l'Église

lorsqu'elle est troublée. — Que si la discipline est négligée, qu'ils en empêchent le relâchement, car comme dit notre canon : *soit que la paix et la discipline soient augmentées soit qu'elles souffrent du relâchement, c'est au prince d'en rendre compte.* »

Et Le Vayer de Boutigny résume toute sa doctrine dans la comparaison suivante qu'il emprunte à l'empereur Basile : « L'Église sans doute est un navire de voyageurs que Dieu, qui en est le souverain maître, a commis à la conduite d'un pilote et d'un capitaine, d'un pilote pour présider à la navigation et d'un capitaine pour veiller à la sûreté et à la défense du navire. Tandis qu'il n'est question que de combattre les vents et la mer, que les matelots obéissent à la voix et à la parole du pilote, tandis que le pilote fait bien son devoir lui-même, qu'il ne paraît point d'ennemis, au dehors et qu'il n'y a point de tumulte et de sédition à craindre au dedans, tandis que, s'il y a quelque dispute, elle ne concerne que le fait et la science du pilote et que sa parole et son autorité suffisent pour l'apaiser, alors le capitaine se doit contenter de veiller sur ses soldats et quant au reste il doit s'abandonner comme les autres à la conduite du pilote. Mais paraît-il quelque adversaire au dehors, y a-t-il quelque rumeur à craindre au dedans, les matelots ou le pilote lui-même prévariquent-ils ou se relâchent-ils de leur devoir, alors le capitaine a la terreur de la discipline en main pour remédier à tout. C'est à lui de défendre le vaisseau des ennemis du dehors, de faire au dedans qu'on obéisse au pilote, que la paix et la discipline soient conservées et d'empêcher enfin que ceux qui doivent agir et que le pilote lui-même ne se relâchent. »

En bref, la hiérarchie ecclésiastique ne peut exercer aucune coercition extérieure pour obtenir elle-même que ses fidèles observent ses lois, toute action de ce genre est du ressort de l'État; elle est soumise elle-même à la correction par laquelle le magistrat politique l'obligera à faire son devoir.

Ainsi se justifient toutes les pratiques de l'ancienne monarchie; la dernière partie du traité de Le Vayer de Boutigny les étudie les unes après les autres pour montrer qu'elles sont une conséquence nécessaire des principes établis ci-dessus : enseignement dans les chaires des églises, des universités, des collèges, publication de livres, lutte contre l'hérésie, convocation des conciles, homologation de leurs règlements, publication des décisions romaines, etc., application des peines, distribution et administration des biens d'Église, en un mot tout ce qui n'est pas strictement spirituel, tout ce qui n'est pas sans connexion avec quelque manifestation ou coercition extérieure ressortit au for civil.

Les politiques revendiquent donc pour l'État un pouvoir indirect sur toute la vie de l'Église; c'est une conception différente de celle des théologiens.

3^o *Notes sur l'histoire du gallicanisme des politiques.* — Le gallicanisme des politiques est probablement beaucoup plus ancien en France que celui des théologiens : la conception du caractère sacré de la personne royale, qui justifie la tutelle exercée sur l'Église, date au moins du temps de Charlemagne : le principe de la compétence exclusive du pouvoir laïque en matière temporelle, non seulement est clairement formulé sous Philippe le Bel, mais il est déjà la maîtresse pièce de tout un système de droit ecclésiastique que nos souverains travailleront à réaliser d'abord par un instinct naturel de domination, puis en vertu d'une théorie politique lentement élaborée. La théorie sera presque entièrement faite à l'apogée des Valois, le règne de Louis XIV la consacrera.

1. L'étude des institutions mérovingiennes révèle sans doute une mainmise très étendue du souverain sur le recrutement du personnel sacré, le gouvernement

de l'Église, la propriété ecclésiastique; mais il semble bien qu'il n'y ait là qu'une situation de fait, qu'une série de contrats liant des personnes suivant des formes variables dont quelques-unes appartiennent au droit barbare, d'autres au droit romain, sans qu'on puisse démêler dans ce chaos une conception théorique cohérente des droits du roi sur l'Église de France. Il en va tout autrement avec Charlemagne et c'est à lui qu'il faut faire remonter l'origine du gallicanisme des politiques. M. H.-X. Arquillière, dans l'art. *Gallicanisme* du *Dictionnaire apologétique*, l'a parfaitement montré, col. 237-239 :

« La personne et l'œuvre de Charlemagne ont engagé tout l'avenir. Sa politique eut pour résultat d'agrandir et de consolider la mission religieuse, partiellement exercée par les rois mérovingiens. L'empereur franc se croit le continuateur des Constantin et des Théodose. Il ne s'aperçoit pas qu'il est, en même temps, l'héritier de la conception païenne de la souveraineté. Il l'applique, d'ailleurs, avec un tact politique et religieux qui la fait accepter sans révolte. Mais, à regarder les choses de près, cette alliance avec l'Église, qui tend à concentrer les deux pouvoirs dans les mains de l'empereur, qui lui fait regarder son autorité comme divine et inviolable, n'est pas différente, au fond, de la prétention des Philippe le Bel et des Louis XIV au *droit divin* de leur couronne.

« L'œuvre de Charlemagne avait été récemment préparée par son oncle Carloman et par son père Pépin, qui, avec saint Boniface, en réorganisant l'Église franque, convoquaient des conciles, nommaient des évêques, instituaient des archevêques. Le couronnement de Pépin et de ses fils à Saint-Denis par le pape Étienne II, hardie réminiscence des traditions bibliques, acheva la consécration de cette race et sanctionna son rôle religieux. L'onction sainte, désormais facteur essentiel dans la transmission du pouvoir — *sacramentum*, dira-t-on parfois — fait du roi une personne sacrée, et lui confère des droits indéterminés sur l'Église. Ce fait, encore mal étudié, a eu une influence profonde sur l'institution royale. La papauté a voulu par là donner à l'Église romaine un défenseur attitré, dont l'action fût plus efficace que la protection théorique et lointaine de l'empereur byzantin. Elle n'a peut-être pas assez redouté de se donner un maître. D'autre part, cette consécration religieuse, qui était dans la logique des événements, pouvait rendre la royauté, en quelque sorte, justiciable de l'Église. Ces conséquences extrêmes et contradictoires sont, du reste, successivement venues au jour. »

Sous Charlemagne, la première seule apparaît.

« ... L'avènement de Léon III, la renommée grandissante de Charlemagne, le discrédit de la cour byzantine, la marche des événements et des idées amenèrent le roi des Francs à ceindre la couronne impériale. Sa mission religieuse s'en trouva élargie. L'empire romain finissant avait légué aux imaginations du moyen âge un souvenir profond, de plus en plus dégagé de ses limitations passées et idéalisé par la légende : l'idée de la monarchie universelle. Sägmüller, *Die Idee von der Kirche als imperium romanum in kanonischen Recht*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXX, p. 50. Au temps de Charlemagne, on crut sincèrement assister à une rénovation de l'empire romain. La confusion des idées politiques et religieuses, le défaut de sens historique qui est resté une des caractéristiques du moyen âge, la fermentation des légendes impériales, firent attribuer au nouvel Auguste une puissance religieuse illimitée, assez voisine de celle des Césars païens. Cette conception était fortifiée par des traditions vénérables.

Quand l'empire s'était christianisé, on avait cessé d'offrir de l'encens à l'empereur, mais il était resté un personnage sacré. Les papes le saluaient avec respect et ils estimaient son existence nécessaire. Cf. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VII, *epist.* xxvii, P. L., t. LXXVII, col. 883... Car la première obligation de l'empereur était de travailler à la conservation de la foi, maintenue sans tache dans la ville de Rome par les successeurs des apôtres. Et pour la faire régner dans tout l'empire, il devait la protéger contre les hérésies avec une incessante vigilance. Cf. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VI, *epist.* LXV, *ibid.*, col. 849... »

Charlemagne « était convaincu d'avoir reçu l'héritage des Césars. Dans ses actes officiels, il s'intitule : *Karolus, serenissimus Augustus, a Deo coronatus, magnus, pacificus imperator, romanum gubernans imperium, et per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum*. Boretius et Krause, *Capitularia...*, t. I, p. 126, 168, 169, 170, etc. Dans les lettres qu'on lui adresse, il est comparé à Titus « le très noble prince. » Alcuin, *Epist.*, cII, P. L., t. c, col. 398. L'empire a un caractère sacré et Charles se confond avec lui. Il est « le phare de l'Europe. » Sa piété, « brillante « comme les rayons du soleil, » l'a désigné au choix de Jésus-Christ pour qu'il commandât la troupe sacrée des chrétiens, pour qu'il devint « le rempart « de la foi orthodoxe. » En faisant du baptême le lien principal des nations si diverses qu'il avait conquises, Charlemagne a contribué plus que personne à l'établissement de la chrétienté du moyen âge. Mais, avant que la papauté en devienne la tête, Charlemagne paraît le véritable chef de cette unité mystique qui est l'œuvre de sa foi, de sa politique et de ses armes. »

Charlemagne n'eut pas de successeurs capables de porter le faix d'une pareille dignité : la confusion établie par lui entre le sacré et le profane subsista, mais ce fut l'Église qui, dans une assez large mesure, assumait la charge de gouverner et le spirituel et le temporel de la chrétienté. On sait quelles querelles suscita la liquidation de ce consortium, tout le moyen âge en fut rempli.

2. On ne reproduira pas ici l'étude faite ailleurs sur la marche progressive des idées qui amenèrent la monarchie capétienne aux théories dont l'ensemble constitue le gallicanisme des politiques. Au XIII^e siècle, une bonne partie des seigneurs conspiraient avec le roi, et la lutte que les confédérés, les *statutarii* menèrent contre l'excessive étendue de la compétence des tribunaux ecclésiastiques sur les laïques et en matière purement laïque, ne fut pas étrangère à l'exagération de la réaction qui réduisit finalement à rien la juridiction de l'Église. Voici comment M. Arquillière expose la pensée des gallicans au temps du roi Philippe le Bel. *Ibid.*, col. 249-250 :

Dans le conflit qui mit aux prises ce souverain avec le pape Boniface VIII, le roi affirma solennellement son indépendance à l'égard de la papauté. En 1297, lorsque Boniface tenta de réconcilier les rois de France et d'Angleterre, Philippe fit répondre à ses mandataires : « que le gouvernement temporel de son royaume appartenait à lui seul, qu'il ne reconnaissait en cette matière aucun supérieur... » L'année suivante, il accepta, cependant, la médiation non pas du pape, mais de Benoît Gaétani.

« Ce n'est pas seulement à l'encontre du pape que la doctrine gallicane s'affirme : les pamphlets, nés à l'occasion de la querelle, s'en prennent à toute immunité, à toute juridiction temporelle ecclésiastique. Le plus célèbre commence par ces mots : *Antequam clerici essent, rex Franciæ habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere*. Le Dialogue entre un clerc et un chevalier, auquel le Songe du Vergier empruntera beaucoup, bat en brèche l'immunité fiscale

des ecclésiastiques, au nom des droits régaliens. Influence du droit romain exaltant la prérogative souveraine, rivalités de prétoire entre officiers des juridictions rivales, développement de théories multitudinistes, tout contribue à faire mûrir les conceptions gallicanes des âges précédents. Les conciles légifèrent en vain : ils obligent les confesseurs à interroger leurs pénitents sur les atteintes portées à la juridiction ecclésiastique et à les renvoyer, en cas de culpabilité, devant les évêques, ou même devant le pape : rien n'y fait. Quand le roi veut obtenir une décime, il donne une confirmation illusoire des droits de l'Église, mais c'est lui maintenant, et non plus seulement les seigneurs, qui conduit la guerre contre les justices ecclésiastiques. Auprès de chaque officialité, il a son avocat, prêt à intervenir pour faire prévaloir le principe dont les conséquences indéfinies amèneront l'anéantissement des cours spirituelles, savoir : l'exclusive compétence du roi en matière temporelle et dans toutes les causes réelles de ses sujets : *Item certum est, notorium et indubitatum*, disent Nogaret et du Plaisians à Clément V, *quod de hereditatibus et iuribus et rebus immobilibus ad jus temporale spectantibus...*, *sive petitorio agatur, sive possessorio, sive pertineant ad Ecclesias et ecclesiasticas personas, sive ad dominos temporales, agendo et defendendo, cognitio pertinet ad curiam temporalem; specialiter autem domini regis ipsius*. Le prince ne laisse à l'Église que la connaissance des causes personnelles et criminelles de ses clercs, sauf à employer la saisie du temporel pour obtenir, même en ces matières, l'exécution de ses volontés. La théorie du *cas privilégié* s'ébauche. Infraction de sauvegarde, bri d'asseurement, port d'armes, fabrication de fausses monnaies, de faux sceaux, de fausses lettres royales, crime de lèse-majesté, attentat, abus de justice, excommunication des officiers royaux, rescousse, haro normand, amèneront les clercs devant le parlement. R. Génestal, *Le cas privilégié*, cours professé à l'École des hautes études, section des sciences religieuses, 1909-1910, 1910-1911. On en trouve déjà quelques exemples dans les *Olim* et dans les registres inédits du parlement au temps de Philippe le Bel. Les développements ultérieurs de cette procédure auront pour la justice ecclésiastique les mêmes conséquences désastreuses que ceux des *cas royaux* pour les justices seigneuriales. Ernest Perrot, *Les cas royaux*, Paris, 1910... »

« Quant au domaine de l'Église, des légistes hardis comme Pierre Dubois en proposent l'aliénation. Le roi réclame la *garde royale universelle*, qui figure en bonne place dans le *scriptum* contre Boniface VIII, et lui assure la tutelle et l'exploitation de tous les biens d'Église. »

3. Les malheurs du grand schisme mirent souvent les rois dans l'obligation d'intervenir plus qu'il n'eût été souhaitable dans les affaires de l'Église. Quand l'unité fut rétablie, la monarchie des Valois s'était faite presque absolue. D'une part, ses légistes faisaient la théorie des *Regalia Franciæ* et renchérisaient sur les conceptions de leurs prédécesseurs du moyen âge; l'école de Toulouse est célèbre à cet égard : ces *Regalia Franciæ*, Jean Ferrault les énumère dans un *Tractatus cum jucundus tum maxime utilis privilegia aliqua regni Franciæ continens* (publié en 1514). En résumé, le roi n'a pas de supérieur, il taxe librement et seul tous ses sujets, il confère tous les bénéfices, il juge seul au possessoire les causes des clercs, il a seul le pouvoir législatif, etc. Les juristes excellent à transformer en lois primitives, universelles, imprescriptibles (dont personne n'est exempt s'il ne prouve sa liberté en alléguant des concessions royales explicites), de vieux droits féodaux, locaux, restreints

et aliénables : telle est la transformation subie, par exemple, par le droit d'amortissement, compensation du relief sur les fiefs ecclésiastiques, qui devient alors loi primordiale interdisant à l'Église toute possession de terre, sauf dispense du roi acquise à titre onéreux ; telle est encore la transformation de la régale. Aucune liberté ecclésiastique ou locale ne résiste à pareille procédure.

D'autre part, c'est l'époque où le concordat de 1516 met aux mains du roi la fortune de l'Église et son haut personnel. Le souverain devint « le plus riche dispensateur de rentes viagères qu'il y eût dans la chrétienté, » il eut les moyens de récompenser magnifiquement les serviteurs de la monarchie : ses magistrats, à commencer par le chancelier du Prat, négociateur du concordat, meurent le plus souvent sous une mitre, les évêchés et les abbayes mis en commende achètent au roi des partisans en Italie et jusque dans le Sacré-Collège : l'Église de France fut alors, comme elle ne l'avait jamais été, la chose du roi. Ce ne fut pas pour son plus grand bien.

D'ailleurs, si le concordat assujettissait le haut clergé au souverain, il ne devenait pas la règle dont s'inspiraient les magistrats français. À l'issue du grand schisme, l'Église de France réunie à Bourges en 1437 avait adopté en partie la discipline proposée par le concile de Bâle, et Charles VII avait fait des décisions de cette assemblée ecclésiastique une pragmatique sanction célèbre. Bien qu'abolie au V^e concile de Latran par l'accord du pape et du roi, cette pragmatique demeura le code de nos tribunaux, le droit commun auquel le concordat, qualifié de privilège, ne dérogeait que par exception strictement interprétée, la charte de nos anciennes libertés. La discipline du concile de Trente ne put jamais prévaloir contre ce texte qu'un faux célèbre avait muni de la garantie du roi saint Louis, et les décrets disciplinaires de l'Église assemblée en ce synode oecuménique ne purent jamais être promulgués : au moment où le roi étendait sa puissance sur le personnel ecclésiastique, le parlement affirmait donc la sienne sur la législation canonique.

L'apparition du protestantisme, mollement combattu, favorisé même par quelques prélats indignes, fit passer aux parlementaires le soin de rechercher et de punir l'hérésie. Quand, après des années de luttes sanglantes, la Ligue, appuyée sur le pape, les princes lorrains et l'Espagne, s'opposa si vigoureusement aux fidèles du roi de Navarre, devenu chef de la maison de France, ceux des parlementaires qui mettaient, avant même le souci des intérêts religieux du pays, le culte de la foi salique, élaborèrent les traités célèbres qu'on invoquera dans tous les conflits ultérieurs. En 1590, Claude Fauchet, dans son *Traité des libertés de l'Église gallicane*, insiste sur les restrictions à apporter à la puissance du pape ; Charles Faye, dans son *Discours des raisons et moyens pour lesquels Messieurs du clergé ont déclaré nulles et injustes les bulles monitiores de Grégoire XIV contre les ecclésiastiques demeurés en la fidélité du roi* (1591), affirme la compétence du prince en matière de discipline ecclésiastique, et restreint l'autorité pontificale aux personnes privées ; Antoine Hotman, *Traité des droits ecclésiastiques, franchises et libertés de l'Église gallicane*, 1594, quoique très gallican, est plus attentif à ne pas trop favoriser l'erreur protestante ; Guy Coquille, *Institution au droit français, Traité des libertés gallicanes*, écrits en 1586 et 1594, mais publiés seulement après 1603, expose nettement, avec les deux maximes fondamentales que reprendra Pithou, l'ensemble de nos libertés ; il les entoure d'un commentaire juridique et historique et en fait le fond d'un projet de réforme de notre législation ecclésiastique. Pierre Pithou enfin

enferme tout le système en quelques articles, rattachés, comme on l'a vu, à deux principes : c'est l'évangile définitif dont Le Vayer de Boutigny fera comme la théologie ! — Tout semblait conspirer pour le succès des conceptions de nos légistes.

4. Au XVIII^e siècle, à la faveur des querelles autour de la bulle *Unigenitus*, les principes du gallicanisme des politiques portèrent tous leurs fruits : ils furent empoisonnés.

On sait qu'en vertu des théories gallicanes les parlements voulurent connaître du refus d'absolution aux jansénistes opiniâtres, et cela à double titre : parce que ce refus constituait une injure, et parce qu'il suscitait des troubles. Cette intervention maladroite fut plus que ridicule, elle discrédita à la fois l'Église et le pouvoir civil. Le 7 septembre 1731, le parlement de Paris résuma les principes du gallicanisme des politiques en quatre articles : a) La puissance temporelle est absolument indépendante de toute autre puissance et nul pouvoir ne peut en aucun cas y donner directement ou indirectement atteinte. b) Les canons et règlements que l'Église a droit de faire ne deviennent loi d'État qu'autant qu'ils sont revêtus de l'autorité respectable du souverain. c) A la puissance temporelle seule appartient la juridiction qui a droit d'employer la force visible et extérieure pour contraindre les sujets. d) Les ministres de l'Église sont comptables au roi, et en cas d'abus à la Cour sous son autorité, de la juridiction qu'ils tiennent du roi, même de tout ce qui pourrait, dans l'exercice du pouvoir qu'ils tiennent directement de Dieu, blesser la tranquillité publique et les maximes du royaume.

Un arrêt du conseil rendu le lendemain fit lacérer cette déclaration, mais une vingtaine d'années plus tard (24 mai 1766) le même conseil disait à son tour : « L'Église a reçu de Dieu une véritable autorité qui n'est subordonnée à aucune autre dans l'ordre des choses spirituelles qui ont le salut pour objet..., le gouvernement des choses humaines et tout ce qui intéresse l'ordre public et le bien de l'État est entièrement et uniquement du ressort [de la puissance temporelle]. » L'Église seule décide ce qu'il faut croire et pratiquer, mais le prince, avant d'autoriser la publication des décrets de l'Église et d'en faire des lois d'État, a droit d'examiner « leur conformité avec les maximes du royaume, » seul il peut employer les peines temporelles, la force visible et extérieure pour les faire pratiquer ; il ne peut pas imposer le silence aux pasteurs sur l'enseignement de la foi et de la morale, mais il peut empêcher « que chaque ministre soit indépendant de la puissance temporelle en ce qui touche les fonctions extérieures appartenant à l'ordre public... et écarter de son royaume des disputes étrangères à la foi et qui ne pourraient avoir lieu sans nuire également au bien de la religion et de l'État. »

Dans leur remontrance à Louis XV, les évêques, par la bouche de Loménie de Brienne, firent observer qu'au nom de cette espèce de *pouvoir indirect* du temporel sur le spirituel, les parlements avaient envahi toute la sphère réservée à l'action de l'Église. Le roi ne répondit rien et ne pouvait rien répondre : c'était l'essence même du gallicanisme des politiques qu'on lui dénonçait.

Vingt-quatre ans plus tard, ce même Loménie de Brienne acceptait la constitution civile du clergé. Dans un des opuscles faits pour la défense de cet acte, *Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison*, l'archevêque prévaricateur aurait pourtant pu lire les principes mêmes qu'il condamnait en 1766 : *Tout ce qui est extérieur est de droit naturel soumis à la puissance qui fait les lois.*

Dans une société visible, comme est l'Église catholique, quiconque prétend gouverner exclusivement tout ce qui est extérieur, met la main sur les organes essentiels et sur tout leur exercice.

4^o *Les condamnations du gallicanisme des politiques.* — En plus de la doctrine gallicane sur le mariage, dont il sera question ailleurs, voir MARIAGE, deux pratiques très usitées en France ont été spécialement réprouvées par les papes : l'appel comme d'abus, et le placet requis pour donner aux actes apostoliques et aux décrets des Congrégations romaines, non seulement valeur légale (au for civil), mais valeur obligatoire (au for de la conscience et au for externe de l'Église gallicane).

Le *Syllabus* rattache l'appel comme d'abus et l'*exequatur* (placet) à une doctrine sur la prérogative du pouvoir séculier en tant que tel (abstraction faite de la qualité de protecteur de l'Église que peut revendiquer un prince chrétien), et il frappe à la fois la doctrine et la pratique : « La puissance civile, même exercée par un infidèle, a une autorité indirecte et négative sur les choses sacrées, et par conséquent non seulement le droit d'*exequatur*, mais encore celui qu'on nomme *appel comme d'abus*. » Prop. 41^e, Denzinger, n. 1741.

La condamnation spéciale du droit de *placet* a une portée beaucoup plus générale. Elle avait déjà été mentionnée dans la bulle *In cœna Domini* de Jules II (1510), a. 10; le concile du Vatican l'a renouvelée en des termes qui ne laisseraient aux gallicans, s'il en était encore, aucune échappatoire :

Damnamus et reprobamus illorum sententias qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impedire posse dicunt, aut eandem reddunt sæculari potestati obnoxiam, ita ut contentandæ quæ ab apostolica sede ejus auctoritate ad regimen Ecclesiæ constituantur, vim ac valorem non habere nisi potestatis sæcularis placito confirmantur. Const. *Filius Dei*, c. III, Denzinger, n. 1829.

Nous condamnons et réprouvons la théorie de quiconque affirme pouvoir licitement interrompre la communication entre le chef suprême de l'Église, les pasteurs et les troupeaux, ou la fait dépendre du pouvoir civil, prétendant enlever aux actes du siège apostolique ou [de ceux qui agissent] par son autorité pour le gouvernement de l'Église, toute force et toute valeur s'ils n'ont pas été confirmés par le *placet* de la puissance séculière.

M. DUBRUEL.

GALLIFET Joseph-François, théologien jésuite, un des plus savants et plus zélés apôtres de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Né à Aix, le 3 mai 1663, d'une noble famille de Provence, il entra dans la Compagnie de Jésus, au noviciat d'Avignon, le 17 septembre 1678, et suivit pendant trois ans (1680-1683) les cours de philosophie du collège de la Trinité à Lyon, où le P. de la Colombière remplissait les fonctions de père spirituel. « C'est alors, écrit le P. de Gallifet, que j'eus le bonheur de tomber sous la conduite spirituelle du R. P. de la Colombière, le directeur que Dieu avait donné à la Mère Marguerite-Marie, laquelle était alors encore vivante. C'est de ce serviteur de Dieu que je reçus les premières instructions touchant la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, et je commençai dès lors à l'estimer et à m'y affectionner. » *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733, p. 222.

Ordonné prêtre à Lyon pendant sa quatrième année de théologie, il suivait dans la maison de Saint-Joseph les exercices de la troisième probation, lorsqu'une maladie grave le réduisit en quelques jours à la dernière extrémité. La communauté venait de réciter auprès de lui les prières des agonisants, quand un autre grand apôtre du Sacré-Cœur, le P. Croiset, déjà vénéré de

tous comme un saint, se sentit inspiré de se rendre devant le saint-sacrement et d'y faire un vœu pour la guérison du malade déjà privé de tout sentiment. « Il promit à Jésus-Christ que, s'il lui plaisait de me conserver la vie, je l'emploierais tout entière à la gloire de son Sacré-Cœur. Sa prière fut exaucée; je guéris. J'ignorais le vœu qu'on avait fait à mon insu; mais le danger passé, il me fut donné par écrit. Je le ratifiai de tout mon cœur; et je me regardai dès lors comme un homme dévoué par un choix marqué de la providence au Cœur adorable de mon souverain Maître. Tout ce qui regardait sa gloire me devenait précieux et j'en fis l'objet de mon zèle. » *Op. cit.* Dès lors, la vie du P. de Gallifet est consacrée, sans réserve, à faire connaître et à promouvoir le culte du Sacré-Cœur : elle est liée tout entière à l'histoire de cette dévotion. Préfet des études, puis recteur au collège de Vesoul, ensuite recteur du collège de Grenoble, où il érige une chapelle au Sacré-Cœur, qui devient bientôt le centre d'une congrégation florissante, recteur du collège de la Trinité à Lyon (1713), provincial (1719-1723), recteur du collège de Besançon, où il élève comme à Grenoble une élégante chapelle du Sacré-Cœur, assistant de France à Rome (1724-1730), le P. de Gallifet se montre partout, mais surtout à Rome, l'insigne apôtre du Sacré-Cœur, l'avocat universel de toutes les causes qui intéressent la dévotion nouvellement propagée. « Il semble, dit un document conservé au monastère de Paray et daté du 27 mars 1725, que le P. de Gallifet, assistant de France, ne soit à Rome que pour faire valoir cette dévotion, de même qu'il faisait à Lyon, n'étant que provincial. C'est dans ce temps que nous avons eu l'honneur de le voir ici, dans le cours de ses visites, et de connaître son rare mérite et sa rare vertu. » Cf. E. Létierce, *Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, p. 134.

Le P. de Gallifet déploya en effet, dans ce but, une activité prodigieuse. Il sollicita et obtint l'érection canonique d'un grand nombre de confréries soit pour les maisons de la Visitation à La Flèche, Grenoble, Seyssel, Chambéry, Montélimart, Paray-le-Monial, Montargis, Marseille, Sisteron, Avallon, et bien d'autres, soit pour les églises de la Compagnie de Jésus à Sidan Blois, Grenoble, Sedan, Palma de Majorque, Ispahan, la Guadeloupe, Saint-Domingue, Léopol, Pondichéry, etc. Mais l'œuvre la plus importante de sa vie fut assurément d'obtenir de Rome l'approbation d'un culte public et l'institution d'une fête solennelle en l'honneur du Sacré-Cœur. A deux reprises, en 1687 et en 1697, la S. C. des Rites avait refusé d'accéder à la supplique transmise par les religieuses de la Visitation à l'effet d'obtenir la concession de la fête, de la messe et de l'office du Sacré-Cœur. Une nouvelle supplique fut présentée par les religieuses de Paray, le 6 juin 1725, au nom des plus grands monastères de France et de Lorraine. Le P. de Gallifet emploie toute son ardeur à faire triompher cette cause. Il rédige un long et savant mémoire, qui est un véritable traité sur le culte du Sacré-Cœur, *De cultu Sacrosancti Cordis Dei ac Domini nostri Jesu Christi in variis christiani orbis provinciis jam propagato*, édité en 1726 aux frais du cardinal camerlingue Albani et destiné à lever les dernières difficultés de la S. C. des Rites. Le cardinal Prosper Lambertini, depuis Benoît XIV, déclara « ces écritures parfaites sous tous les rapports. » Cf. Desmolets, *Continuation des Mémoires de littérature*, t. III, p. 460. Cet ouvrage, aussitôt traduit en italien, en allemand, en espagnol, ne fut publié en français par l'auteur qu'en 1733, sous ce titre : *De l'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Lyon, 1733. Les éditions se succédèrent rapidement, bientôt répandues dans toute la France. Appuyé chaleureusement par le roi d'Espagne, Philippe V, par le roi de Pologne, Auguste II et par la reine de France, Marie Leczinska, le P. de

Gallifet, postulateur de la cause, avait bon espoir de voir triompher ses efforts. Déjà le Saint-Siège avait concédé plus de trois cents brefs d'indulgences perpétuelles à de florissantes confréries du Sacré-Cœur établies en France, en Allemagne, en Italie, en Pologne, en Bohême, en Lithuanie, dans les Pays-Bas, en Chine même et au Canada. Plusieurs évêques, comme Mgr de Belzunce, évêque de Marseille, pour la France, Mgr Constantin Sranowski, évêque de Cracovie, pour la Pologne, le cardinal Belluga pour l'Espagne, sollicitaient la même faveur, et les agents diplomatiques de ces trois puissances insistaient dans ce but auprès du Saint-Siège, au nom de leurs gouvernements. Le cardinal Albani, rapporteur de la cause, le cardinal Marefoschi, vicaire de Rome, les cardinaux Belluga, Cienfuegos ne doutaient point du succès. La S. C. des Rites, dans sa séance du 12 juillet 1727, n'en repoussa pas moins la demande des postulants, avec la note *Non proposita*, ce qui signifie, observe Benoît XIV, qu'on donnait l'avis de ne plus présenter à l'avenir une instance qui impliquait de nombreuses difficultés et ouvrait la voie à une réponse négative. Lettre du P. de Gallifet à Mgr Languet, évêque de Soissons, 17 juillet 1727. Cf. E. Letierce, *op. cit.*, p. 143. Sur le sens et la portée canoniques de cette note *Non proposita*, voir Nilles, *De rationibus fessorum utriusque Cordis Jesu et Mariæ*, t. 1, p. 333. Le P. de Gallifet, loin de regarder la cause comme définitivement perdue, reprit la lutte avec une énergie nouvelle. Aux difficultés théologiques du cardinal Lambertini, promoteur de la foi, il répondit par des éclaircissements d'une rigoureuse précision et d'une invincible logique sur l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur et sur les données de la tradition relatives à la dévotion elle-même. Une décision de Rome, le 30 juillet 1729, fut encore négative. Le P. de Gallifet dut quitter Rome pour rentrer en France dans le courant de l'année suivante. Mais avant de partir, il avait fondé dans l'église de Saint-Théodore une confrérie du Sacré-Cœur, dite des 72 disciples, enrichie bientôt de nombreuses indulgences par les souverains pontifes Benoît XIII, Clément XII et Clément XIII et destinée essentiellement, semble-t-il, à hâter le moment où l'Église accorderait à la dévotion au Sacré-Cœur son approbation solennelle. Le 26 mars 1783, Clément XII accordait à cette pieuse confraternité le privilège de la fête du 1^{er} vendredi après l'octave du saint-sacrement. Clément XIII, qui s'était enrôlé dans la confrérie lorsqu'il n'était encore que minoré, se hâta, dès qu'il fut promu sur la chaire de saint Pierre, de confirmer cette concession et d'y ajouter de nouvelles faveurs. C'est à lui qu'était réservé l'honneur insigne de donner à la dévotion au Sacré-Cœur l'approbation solennelle de l'Église. Clément XIV étant cardinal s'était fait inscrire parmi les membres de la confrérie et donna lui-même la bénédiction du saint-sacrement aux confrères. Élu pape, il leur accorda une indulgence plénière pour la fête du Sacré-Cœur. Enfin Benoît XIV voulut vénérer l'image du Sacré-Cœur exposée dans l'église de Saint-Théodore, et en 1750 déclara l'autel privilégié. Il ne restait plus qu'à autoriser la messe et l'office du Sacré-Cœur; c'est ce que fit Pie VI, le 19 janvier 1779. C'est à l'œuvre fondée par le P. de Gallifet qu'allaient toutes les faveurs de l'Église et par elle, bientôt, à tous les fidèles.

En 1743, le P. de Gallifet eut à défendre au point de vue dogmatique, contre les objections du cardinal Lambertini, devenu le pape Benoît XIV depuis 1740, le *Mémoire* de Sœur Marguerite-Marie Alacoque sur la vie et sur les communications divines relatives à la dévotion au Sacré-Cœur. L'*Apologie* rédigée par le P. de Gallifet, en ramenant lumineusement tout l'ensemble de la question aux principes mêmes de la théologie, ne laissa rien subsister des difficultés

spécieuses soulevées d'office par le promoteur de la foi et entra complètement dans les vues du souverain pontife.

Le P. de Gallifet a laissé en outre un petit traité théologique sur le culte du Cœur immaculé de Marie : *De cultu immaculati Cordis Mariæ*, inséré dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. VIII, col. 1491 sq., et dans le *De rationibus fessorum utriusque Cordis Jesu et Mariæ* du P. Nilles, t. 1, p. 427-437. Il travailla jusqu'à sa mort à des ouvrages de dévotion souvent réimprimés, même de nos jours, tels que les *Sujets de méditation pour une retraite de huit jours*, édités par le P. Ch. Siméon, Boulogne, 1891, d'après le texte de 1734; les *Exercices des principales vertus de la religion chrétienne*, Lyon, 1750; Paris, 1872, édition du P. M. Bouix, et une *Instruction abrégée sur la dévotion aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, Lyon, 1750. Le P. de Gallifet mourut au collège de Lyon, le 1^{er} septembre 1749, heureux de voir s'affirmer partout les progrès merveilleux de la dévotion au Sacré-Cœur, dont il avait été tout à la fois le théologien et l'apôtre.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1124-1131; E. Létierce, *Le Sacré-Cœur et la C^{ie} de Jésus*, p. 128 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1659.

P. BERNARD.

GALLUZZI ou **GALLUCCI** (Gilles de), dominicain italien, né à Bologne et dont Léandre Alberti fait mention, *De viris illustribus ordinis prædicatorum*, Bologne, 1517, fol. 104. Il y a lieu pourtant de distinguer deux personnages du même nom : l'un, évêque de Torcello, 1259-1288, Gams, *Series episcoporum*, p. 772; l'autre, archevêque de Candie, dans l'île de Crète. Élu le 11 mai 1334, il serait mort le 6 décembre 1340. D'après Alberti, il serait mort à Bologne et aurait été enterré dans l'église Saint-Dominique de son ordre, où un tombeau lui fut érigé qui se voyait encore du temps de cet écrivain, devant le maître-autel de la basilique. Il est évident que l'archevêque de Candie est un personnage complètement différent de l'évêque de Torcello. D'après Rovetta, s'appuyant sur le témoignage de Vincent Rivalius, Gilles de Gallucci aurait laissé un certain nombre d'ouvrages, qui se conservaient dans la bibliothèque conventuelle de Bologne : 1^o *De Christi Domini et apostolorum paupertate*; 2^o *Adversus begardos et beguinos*; 3^o *Summa casuum conscientie ad formam sacrorum canonum et juxta S. Thomæ principia*.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. 1, p. 597; Léandre Alberti, *De viris illustribus ordinis prædicatorum*, Bologne, 1517, fol. 104, 124; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, Rome, 1666, p. 310; il identifie à tort les deux personnages, il veut que Gallucci ait été transféré à Candie, ce que la chronologie ne souffre pas; Eubel, *Hierarchia catholica*, t. 1, p. 223; Gams, *Series episcoporum*, p. 401.

R. COULON.

GALTIER Bernard, controversiste, né à Saint-Affrique (Aveyron), admis dans la Compagnie de Jésus en 1584. Après avoir enseigné la rhétorique à Rodez, puis à Agen, il fut recteur du collège de cette ville et de celui de Bordeaux. Il prêcha pendant trente ans dans les principales villes de France et mourut à Poitiers le 6 avril 1629. Ses controverses avec les protestants du Poitou eurent un très grand retentissement. Il reste de lui, outre une réplique faite à une instruction de Pierre de la Vallade, pasteur de l'église de Fontenay, un important ouvrage sur les principes de la morale calviniste et leurs applications, sous ce titre : *L'Apocalypse de la Réformation ou la révélation des mystères de la religion prétendue réformée. Œuvre divisée en XII discours qui montrent comme la doctrine qu'elle professe conduit à toute méchanceté*, Poitiers, 1620. Cet ouvrage lui attira de vives attaques de la part de

ministres réformés, principalement de Pierre de la Vallade.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1147; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 711.

P. BERNARD.

GAMACHES (Philippe de), théologien français, né en 1568, mort à Paris le 21 juillet 1625. Reçu docteur en 1598, il fut aussitôt pourvu d'une des deux chaires de théologie positive que le roi Henri IV venait de fonder au collège de Sorbonne. Invité à donner son avis sur le livre d'Edm. Richer, *De ecclesiastica et politica potestate*, il se refusa à le condamner, se bornant à le déclarer inopportun. Abbé commendataire de Saint-Julien de Tours, Philippe de Gamaches enseigna pendant plus de vingt-cinq ans et passa pour un des meilleurs théologiens de son époque. Il a publié un commentaire de la Somme de saint Thomas sous le titre : *Summa theologica*, 3 tom. en 2 in-fol., Paris, 1627.

Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. VI b, p. 51; Crevier, *Histoire de l'université de Paris*, in-12, Paris, 1761, t. VII, p. 41; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1856, t. XIV, col. 253; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1906, t. IV, p. 327-329; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 641.

B. HEURTEBIZE.

GAMS Pius Bonifacius, bénédictin et historien, né le 23 janvier 1816 à Mittelbuch en Wurtemberg, mort à Munich le 11 mai 1892. Ses études classiques terminées, il alla étudier à Tübingue la philosophie et la théologie, puis entra au séminaire de Rottenbourg et fut ordonné prêtre le 11 septembre 1839. Après avoir occupé divers postes du ministère paroissial, il fut nommé professeur d'histoire et de théologie à la faculté théologique d'Hildesheim. Le 29 septembre 1855, il entra comme novice à l'abbaye de Saint-Boniface de Munich et il y fit profession le 5 octobre de l'année suivante. Dom Gams eut à remplir dans son monastère les fonctions de maître des novices et de prieur. Parmi ses nombreux écrits nous mentionnerons : *Ausgang und Ziel der Geschichte*, in-8°, Tübingue, 1850; *Johannes der Täufer im Gefängnisse*, in-8°, Tübingue, 1853; *Geschichte der Kirche Jesu Christi im neunzehnten Jahrhundert, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, 3 in-8°, Innsbruck, 1854-1856 : pour faire suite à l'*Histoire de l'Église* de Bérault-Bercastel; à ce travail on peut joindre : *Die Siege der Kirche in dem ersten Jahrzehent des Pontificats Pius IX*, in-8°, Innsbruck, 1860, traduction d'un ouvrage italien de Jac. Margotti; *Die eilfte Säkularfeier des Martyrertodes des heiligen Bonifacius, des Apostels der Deutschen*, in Fulda und Mainz, 2 in-8°, Mayence, 1855; *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1862-1879 : de cet ouvrage dom Gams publia un extrait sous le titre : *Zur Geschichte der spanischen Staatsinquisition*, in-8°, Ratisbonne, 1878; *Das Jahr des Martyrertodes der Apostel Petrus und Paulus*, in-8°, Ratisbonne, 1867; *Series episcoporum Ecclesie catholice quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*, in-4°, Ratisbonne, 1873; *Hierarchia catholica Pio IX pontifice romano. Supplementum I ad opus : Series episcoporum Ecclesie catholice*, in-4°, Munich, 1879; *Series episcoporum Ecclesie catholice, qua Series que apparuit 1873 completur et continuatur ab anno 1870 ad 20 febr. 1885*, in-4°, Ratisbonne, 1885. Gams écrivit en outre de très nombreux articles en diverses revues allemandes, et fut un des principaux collaborateurs des deux éditions du *Kirchenlexikon* de Wetzel et Welte, 1847-1856, 1882-1901.

R. J., P. Pius Gams, dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner-Orden*, 1892, p. 294; Fr. Lauchert, *Die kirchengeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Arbeiten von P. Pius Bonifazius Gams O. S. B. im Zusammenhang*

gewürdigt, *ibid.*, 1906, p. 634; 1907, p. 53, 299; K. Grube, P. Pius Bonifazius Gams : ein Gedenkblatt, dans *Historische politische Blätter*, 1892, p. 233, 350; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 1628-1630.

B. HEURTEBIZE.

GANDOLFI Antoine-Dominique, augustin, né à Vintimille, en Italie, se distingua par son éloquence et fut nommé deux fois prieur du couvent de sa ville natale. Il y mourut en 1707. Il est surtout connu par un savant ouvrage, très soigné au point de vue bibliographique, sur les théologiens et écrivains de son ordre : *De ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus, qui obierunt post magnam unionem ordinis eremitici, usque ad finem tridentini concilii, amplioris bibliothecæ augustinianensis edendæ prævia*, Rome, 1704. La *Bibliotheca augustiniana* qu'il promet dans ce titre n'a jamais paru. Il est aussi l'auteur d'un recueil de biographies de cardinaux augustins : *Le porpore agostiniane, o sia chiara e ristretta notizia dei cardinali dell'ordine agostiniano*, Mondovi, 1695.

Oldoino, *Athenæum ligusticum*, Pérouse, 1680, p. 165-166; Löcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. II, col. 854; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 383-384; *Biographie universelle*, Paris, 1816, t. I, p. 419-420. On trouve aussi des renseignements sur le Père Gandolfi dans l'*Epistola enumerans scriptores Patrum Gandolfum celebrantes*, publiée à la fin de son ouvrage : *De ducentis augustinianis scriptoribus*, p. 390-398.

A. PALMIERI.

GANDULPHE DE BOLOGNE. Le nom de Gandulphe de Bologne a joui d'une vogue grandissante chez les historiens de la théologie médiévale, depuis que ses *Sententiæ*, exhumées par Denifle de la poussière des bibliothèques, ont été considérées comme une des sources principales auxquelles aurait puisé le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard. — I. L'homme. II. Son œuvre canonique. III. Son œuvre théologique.

I. L'HOMME. — La renommée qui entoura le nom de Gandulphe au moyen âge, vers la fin du XII^e siècle, et chez quelques copistes postérieurs, n'a malheureusement pas eu d'influence sur les récits des historiens ou des chroniqueurs : ce qu'on a pu réunir jusqu'ici sur la vie du personnage se réduit à presque rien, même chez les biographes bolonais ou chez les auteurs qui donnent spécialement leur attention à l'histoire de l'école canonique de Bologne.

Guillaume Durand, évêque de Mende († 1286), qui nous a laissé, au début de son *Speculum juris*, proœm., Venise, 1488, p. a. II^v, la liste des anciens professeurs de droit canon de Bologne, omet de citer Gandulphe, bien qu'il n'écrive (1271) qu'un siècle après lui; mais il s'appuie plusieurs fois sur son autorité, sans mentionner son nom, dans le cours de l'ouvrage.

Jean André, qui meurt en 1348, complète les renseignements de ce prologue et fait constater à propos de Gandulphe les omissions de Guillaume de Mende. Additions au prologue du *Speculum juris*, Venise, 1488, p. a. II^v.

Après eux, pour citer les principaux ouvrages sur l'histoire du droit canon ancien, ni Thomas Diplovatacci († 1541), qui écrit en douze livres un *De præstantia doctorum*, Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg, 1834, t. III, p. 42-48, 640-642; extraits imprimés, très incorrectement, dans Sarti-Fattorini, *op. cit.*, t. II, p. 252-267 de la première édition; p. 1-9 de l'édition de 1896; ni Gui Panzirolus (1599) qui a, malgré ses lacunes et ses défauts, quelques bonnes sources de renseignements, *De claris legum interpretibus*, l. III, 2-4 Venise, 1555, p. 403-409; ni Sarti-Fattorini, les deux camaldules de Bologne sur lesquels s'appuie beaucoup Savigny et qui ont utilisé nombre de documents rassemblés sur l'ordre de Benoît XIV, Bologne,

1769-1772, t. I, p. 295; ni la nouvelle édition de cet ouvrage par Albicini et Malagola, *De claris archigymnasti Bononiensis professoribus*, Bologne, 1888, t. I, p. 369, n'ont ajouté quelque chose à l'histoire de sa vie.

Nous en sommes réduits à quelques rares données, disséminées chez les glossateurs et les commentateurs de Gratien venus après Gandulphe : à l'aide de ces renseignements épars, l'on peut fixer approximativement la date de son activité littéraire; mais aucune de ces gloses n'affirme nettement que Gandulphe ait occupé une chaire à Bologne, bien que l'ensemble des témoignages rende hautement vraisemblable le fait de cet enseignement.

Une note attribuée à Simon de Bisiniano, qui écrivait entre 1174 et 1179, semble-t-il, cf. von Schulte, *Geschichte der Quellen*, t. I, p. 142, nous dit le grand renom de Gandulphe à son époque : *Cujus magna est in Ecclesia Dei auctoritas*; mais, en réalité, ces mots ne proviennent pas de Simon de Bisiniano, ce que croyait von Schulte; ils sont d'une main postérieure qui les a ajoutés, comme le fera remarquer Heyer, de Bonn. Cf. von Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret, I*, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, Philos. histor. Klasse, Vienne, 1870, t. LXIII, p. 131; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle. Études, recherches et documents*, Paris, 1914, p. 179, note 1.

Les deux principaux auteurs qui nous rendent service dans la question chronologique sont Huguccio et Jean de Faenza. Le premier, glossateur canoniste de la fin du XII^e siècle, évêque de Ferrare en 1190 et mort en 1210, cite fréquemment l'avis de Gandulphe. Or, sa *Summa* fut achevée sans doute avant son épiscopat, mais il y travaillait encore sous Grégoire VIII, en 1187. Von Schulte, *Geschichte der Quellen*, t. I, p. 130-131, 161-163; Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Dekrets*, dans *Der Katholik*, 1909, extrait, p. 24; voir aussi, du même, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, janvier 1914, cela fixe le terminus ad quem, ou la date avant laquelle il faut placer l'œuvre de Gandulphe. S'il faut admettre que Gandulphe a été le maître de Huguccio — ce que concluait von Schulte de l'expression *dicebat mag. G.* qui introduit plusieurs fois des citations, et de l'absence de polémique chez le disciple vis-à-vis des idées du maître, *op. cit.*, t. I, p. 156 — l'on serait porté à placer l'activité de Gandulphe vers le troisième quart du XII^e siècle. Mais l'expression *dicebat*, etc., n'a pas la portée que lui donnait von Schulte, comme l'a montré Denifle, *Archiv*, t. I, p. 623, note 5, et en réalité Huguccio combat sans cesse l'avis de Gandulphe. De Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 226, note 1. Gillmann, qui prépare l'édition de la *Summa* de Huguccio, n'a trouvé aucun passage où Huguccio nomme Gandulphe son maître. Il n'y a aucune raison à l'appui de l'avis de Denifle qui plaçait l'enseignement de Gandulphe « pas beaucoup plus tard que celui de Roland Bandinelli. » *Die Sentenzen Abælards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 621.

Quelques passages de Jean de Faenza, dont M. Saltet a tiré parti, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 318-321, ont plus de chance de donner la vraie solution : l'enseignement de Gandulphe se serait produit à peu près en même temps que l'activité littéraire de Jean de Faenza, mais l'œuvre de Gandulphe aurait été quelque peu postérieure à celle de l'évêque de Faenza; celle-ci se place vers 1170, mais n'est pas achevée avant 1171, bien que l'auteur soit

évêque dès 1160. Von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, t. I, p. 137-138; Gillmann, dans *Der Katholik*, 1909, p. 17. Or des extraits conservés par un traité anonyme inédit (ms. de Bamberg P. II. 4), qui voit le jour peu après 1190, *Anonymi quæstiones decretales ad Compilationem I compositæ c. a. 1190* (von Schulte, *Die Literaturgeschichte der Compilationes antiquæ, besonders der drei ersten*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1871, t. LXVI, p. 58-64), montrent Gandulphe rejetant l'avis de Jean de Faenza (extraits dans Saltet, *op. cit.*, p. 319-321); d'autre part, Jean de Faenza cite lui aussi Gandulphe au moins une fois, *Summa*, ms. de Bamberg, P. II, 27, comme l'a fait remarquer Maassen, *Beiträge zur Geschichte der juristischen Literatur des Mittelalters, insbesondere der Decretisten-Literatur des zwölften Jahrhunderts*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, Philos. histor. Klasse, 1857, t. XXIV, p. 31, note 4, et von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, t. I, p. 132, n. 8; en outre, cette citation est introduite par le mot *dicit*, tandis que les exemples apportés pour Rufin et Étienne de Tournai, qui écrivent l'un vers 1157-1159 très vraisemblablement, l'autre dans les années 1160 (von Schulte, *op. cit.*, *passim*; Gillmann, *loc. cit.*, p. 7 et 10), portent *dicebat*. Gandulphe aurait donc encore été en activité vers 1170.

Il semble même que sa carrière se soit prolongée jusque vers 1185; car le premier des continuateurs de Huguccio, qui fait allusion à un événement de cette année, cite encore Gandulphe parmi les vivants : *Gandulphus adhuc est in ea opinione*. Gillmann, *Das Ehehinderniss der geistlichen Verwandtschaft aus der Busse*, dans *Der Katholik*, 1910, t. XC, extrait, p. 19, et dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1912, t. XCII, p. 367.

Du texte de Pierre le Mangeur, qui se rencontre dans le résumé des Sentences de Gandulphe (ms. de Bamberg, B. IV, 29, fol. 131^r), il n'y a rien à conclure, voir Saltet, *Les réordinations*, p. 318; ce texte ne figure pas dans les chapitres correspondants de l'œuvre originale. Quant à l'évêché de Coventry, auquel fait allusion von Schulte, *Die Summa Decreti Lipsiensis des Codex 986 der Leipziger Universitätsbibliothek*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1871, t. LXVIII, p. 43-54, ce doit être une confusion dans les sigles qui a produit cette erreur; car dans la citation apportée par von Schulte, le sigle G. désigne sans doute Gérard Pucelle qui est, en effet, évêque de Coventry (septembre 1183-janvier 1184), vers le moment où est composée cette *Summa super Decretum*, ordinairement appelée *Summa Lipsiensis*. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 224, note 5.

Chez les contemporains, Gandulphe doit avoir eu la réputation d'un canoniste ferme et tranché dans ses avis. On lui a reproché, dans la suite, du laxisme dans les opinions par suite de son énoncé sur le *debitum* conjugal. Von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, t. I, p. 132, note 7; Sarti-Fattorini, *op. cit.*, Bologne, 1888, t. I, p. 369, note 1; Philipps, *Kirchenrecht*, Ratisbonne, 1851, t. IV, p. 175. Huguccio, en outre, l'a accusé en une occasion de prendre des vessies pour des lanternes; d'autre part, le renom de Gandulphe devait être assez répandu pour qu'en s'écartant de son avis, Huguccio ait éprouvé le besoin de dire : *sed quidquid Gandulphus dicat, non credo*. Ms. de la bibliothèque de Cambrai, 612, fol. 307 et 26; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 226, note 1. Au XIV^e et au XV^e siècle, le grand nombre des annotations qui mentionnent Gandulphe dans les marges du *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard pourrait faire croire à la persistance de ce renom; mais nous avons établi ailleurs, *op. cit.*, p. 223-240, que ces mentions proviennent presque toutes d'une seule et même source.

Ce qu'on peut affirmer, à en juger par les multiples citations de l'époque, c'est qu'en plusieurs points Gandulphe apparaît comme un initiateur, notamment dans la question de la validité des sacrements et du pouvoir de l'ordre; dans un certain nombre de doctrines, il est présenté comme un chef d'école : *Gandulphus et quidam alii, Gandulphus et qui eum sequuntur*, etc. Ms. de Cambrai 612 et de Leipzig 986; von Schulte, *Die Summa Decretorum*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, 1871, t. LXVIII, p. 43; Saltet, *Les réordinations*, p. 316; J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 225-226. Ses conceptions neuves et originales, parfois jusque dans l'expression, sont énoncées plus d'une fois avec grande liberté.

II. SON ŒUVRE CANONIQUE. — Malheureusement, l'œuvre canonique de Gandulphe, qui pourrait nous renseigner avec plus de précision, nous échappe presque complètement; nous n'en avons plus que ce que nous en ont conservé les glossateurs qui le suivent, surtout la *Summa Lipsiensis* et Huguccio. Il résulte de ces extraits que Gandulphe a fait des gloses sur tout l'ensemble du *Décret* de Gratien. Ces gloses intéressent évidemment le droit canon avant tout. Mais la part qu'elles font à la théologie, surtout dans le *De consecratione*, nous empêche de les passer ici complètement sous silence. Gandulphe, du reste, est en cela fidèle à la tradition canonique du XI^e siècle : les deux sciences sont souvent mêlées dans les collections canoniques dès le XI^e siècle, et après Gratien, les glossateurs font une large part à la dogmatique. Nous avons déjà fait allusion à l'avis de Gandulphe sur le pouvoir de l'ordre : le sacrement vaut malgré l'indignité du ministre simoniaque, car *l'impositio manus ambulatoria est, ordo usque in infinitum ambulatorius est*, etc. Voir les extraits de la *Summa Lipsiensis*, ms. de Leipzig 986, et de l'œuvre anonyme de Bamberg, ms. P. II. 4, dans Saltet, *op. cit.*, p. 316, 320, 322. Ajoutons-y des gloses sur l'intention du ministre ou du sujet dans le baptême, sur diverses questions relatives à l'eucharistie, sur l'inspiration des docteurs pour faire connaître — même à l'Église grecque — une doctrine jusque-là peu éclaircie : *verisimile tamen videtur quod alicui doctorum eorum revelatum fuerit* (à propos du pain azyme chez les grecs). Voir les anciennes éditions du *Corpus juris*, t. I, *Decretum*, par exemple, l'édition de Lyon, 1671, p. 1913, *De consecratione*, dist. III, can. 3.

Une partie de ces gloses a été reproduite dans la *Glossa ordinaria* de Jean le Teuton avant le concile de Latran (1215); von Schulte en a donné un relevé. *Die Glosse zum Dekret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgabe*, dans les *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften*, Philos. histor. Klasse, Vienne, 1872, t. XXI, p. 54-55. Mais beaucoup de citations sont encore inédites dans les manuscrits. Un grand nombre de gloses, qui dépasse de beaucoup la vingtaine conservée par la *Summa ordinaria*, est fourni par la *Summa super Decretum*, autrement dit la *Summa Lipsiensis*, qui cite Gandulphe une centaine de fois. Von Schulte, *Die Summa Lipsiensis*, dans les *Sitzungsberichte* de Vienne, Vienne, 1871, t. LXVIII, p. 27-54; *Die Geschichte der Quellen*, p. 132, note 8; travail annoncé de Heyer de Bonn, sur la même œuvre. Vers le même moment, Huguccio qu'on a voulu faire l'élève de Gandulphe, comme on l'a vu plus haut, cite le maître bolonais plus de trente fois, J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 225; travail de Gillmann et édition de Huguccio, par le même, en préparation; d'autres extraits ou mentions de Gandulphe sont contenus dans divers manuscrits canoniques des bibliothèques de Bamberg, Durham, Leipzig, etc., J. de Ghellinck, *op. cit.*; Heyer, travail en préparation sur la *Summa*

Lipsiensis; Saltet, *op. cit.*, p. 318-321. Ce qui complique beaucoup le relevé de ces fragments, c'est la confusion toujours possible entre les sigles, comme on l'a vu plus haut à propos de Gérard Pucelle (mort évêque de Coventry en 1184), désigné par le même sigle G., et l'état fautif de beaucoup de manuscrits. C'est ainsi que, de trois manuscrits de Huguccio, un seul, celui du Vatican, parle des baptisés dormientes; ceux de Cambrai et de Bamberg n'en disent mot. J. de Ghellinck, *La diffusion des œuvres de Gandulphe au moyen âge*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 387, note 4; Gillmann, *Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke « irregularis » und « irregularitas », Erweiterter Separat-Abdruck aus Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1911, t. XCI, p. 24, note 4 du tirage à part. Les éditions d'un certain nombre de glossateurs, actuellement en préparation, faciliteront et développeront, sans nul doute, la connaissance que nous avons des idées de Gandulphe conservées dans ses gloses canoniques.

III. SON ŒUVRE THÉOLOGIQUE. — C'est en 1835 que l'existence de l'œuvre théologique de Gandulphe est arrivée à la connaissance des théologiens et des historiens, grâce aux remarquables travaux de Denifle sur l'école théologique d'Abélard, *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 621-624; ce même travail de Denifle examinait rapidement la question des rapports entre Gandulphe et Pierre Lombard et orientait la réponse dans un sens favorable à l'antériorité de Gandulphe. Outre un résumé des *Sententiarum*, intitulé : *Flores Sententiarum magistri Gandulphi* (ms. de la bibliothèque de Bamberg, B. IV, 29, pl. 126^v-142^r), trois manuscrits de la bibliothèque royale de Turin étaient indiqués par Denifle comme contenant les *Sententiarum*, et dont deux portaient le nom de Gandulphe ou son initiale (*I. VI. 3*; *I. IV. 33*; *I. IV. 34*; anc. Pisin. CXXXV, CLXXI, CXCIV); malheureusement l'incendie de 1904 détruisit ces témoins du texte, et l'on avait peu d'espoir de retrouver autre chose de Gandulphe, voir Saltet, *Les réordinations*, p. 317, lorsque trois nouveaux manuscrits, tous trois anonymes, furent signalés au public : deux du même fonds de Turin (*D. IV. 35* et *D. III. 31*; anc. Pisin. CXXXVI et CCLI) par J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources et ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 293, note 3, et un de l'abbaye cistercienne de Heiligenkreuz en Styrie (ms. 242), par M. Grabmann, *Eine neu-entdeckte Gandulphhandschrift*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1910, t. XXXI, p. 75; une édition des *Sententiarum*, sur la base de ces divers manuscrits, est en préparation, par le professeur P. von Walter, de Breslau.

1^o L'authenticité des *Sententiarum*. — Cette authenticité n'a pas été contestée depuis les premières révélations de Denifle; mais cela ne veut pas dire que les témoignages sur lesquels elle s'appuie soient bien nombreux ou parfaitement contemporains. L'originalité et la liberté d'expression que dénotent plusieurs des gloses canoniques de Gandulphe ne s'harmonisent pas tout à fait non plus, à première vue, avec l'idée d'un simple travail de résumé ou de compilation, comme sont les *Sententiarum*. Toutefois, il n'y a pas lieu, croyons-nous, de révoquer en doute cette authenticité; la publication du texte complet et les recherches dans les anciens recueils de gloses canoniques faciliteront quelque jour le contrôle des arguments invoqués.

Comme témoignages extrinsèques, vient en première ligne l'indication de quelques manuscrits; si les manuscrits actuellement existants sont tous anonymes (*Heiligenkreuz*, 242, Turin, A. 57, Turin, A. 115), deux

certainement, de ceux qu'avait trouvés Denifle, mentionnaient Gandulphe, l'un au début par l'initiale G. (Turin, I, IV, 33, le plus ancien des trois), l'autre à la fin : *expliciunt Sententiæ magistri Gandulphi viri disertissimi* (Turin, I, VI, 3); ces manuscrits étaient datés par Denifle du XII^e siècle. *Loc. cit.*, p. 621, note 2; p. 622, note 2. De plus, le résumé de Bamberg, qui appartient au XIII^e siècle, nomme expressément Gandulphe : *Flores Sententiarum magistri Gandulphi*, et indique l'incipit : *Cum hæc sit fides catholica*. Ms. de Bamberg, B. IV, 29, fol. 126^v ; Denifle, *loc. cit.*, p. 622, note 1, et 623, note 5. Outre cela, les coïncidences entre les avis de Gandulphe conservés dans ses gloses canoniques, et les opinions qu'il a énoncées dans ses *Sententiæ*, fournissent un excellent appoint à cette preuve extrinsèque de l'authenticité; l'on peut voir, par exemple, ses idées sur le baptême et l'essence du sacrement. Caus. I, q. I, can. 54, au mot *Detrahe*, voir au *Corpus juris*, Lyon, 1671, t. I, p. 522; Denifle, *loc. cit.*, p. 622-623. Une comparaison plus étendue, après publication des textes, permettra de voir s'il y a lieu de confirmer ou d'infirmer ce jugement. Des manuscrits d'Angleterre et de France apportent également un témoignage en faveur de l'authenticité : de l'Angleterre provient un texte de Pierre Lombard, fréquemment annoté dans les marges, datant du milieu du XIII^e siècle environ, et qui mentionne fort souvent, à partir du fol. 105^r, les *Sententiæ* de Gandulphe. Ms. de la bibliothèque d'Erfurt, *Amplon. 108*; Denifle, *loc. cit.*, p. 623, note 4; de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 227. En France, un commentaire critique anonyme, actuellement à la bibliothèque de Troyes (ms. 1206), jadis à Clairvaux, et dont la rédaction remonte vraisemblablement au milieu du XIII^e siècle, fait souvent intervenir le nom et l'œuvre de Gandulphe. Denifle, *ibid.*; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 229. Cet annotateur et ce commentateur avaient chacun un exemplaire des *Sententiæ* différent; cet exemplaire n'a pu être non plus aucun des manuscrits actuellement existants, comme le montre à l'évidence la numérotation divergente des chapitres.

2^e Contenu. — Les *Sententiæ* de Gandulphe sont divisées, comme celles du Lombard, en quatre livres et chaque livre se subdivise en courts chapitres; ceux-ci avaient un numéro d'ordre dans quelques manuscrits. Elles comprennent l'ensemble de la théologie, moins les fins dernières; ce traité n'a-t-il pu être ajouté par l'auteur? ou a-t-il été expressément retranché de son plan? ou les manuscrits ne sont-ils pas complets? L'on ne sait. Parmi les autres parties supprimées, il faut citer le chapitre sur l'extrême-onction, et celui sur les ordinations des hérétiques, etc.; or, Gandulphe parlait de cette matière dans ses gloses, comme on l'a vu plus haut. Le plan est sensiblement le même que celui de Pierre Lombard : I. I, Dieu, la Trinité, attributs divins, science divine, prédestination, volonté divine; I. II, angéologie, hexaméron, état primitif de l'homme, liberté, péché originel et actuel; I. III, incarnation, vertus théologales et dons du Saint-Esprit; I. IV, les sacrements. La suite des chapitres n'est pas toujours la même que celle de Pierre Lombard; chaque livre offre ici des divergences qui ont déjà été indiquées ailleurs, de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 181-191; le début, lui aussi, est différent : à la division par les *res* et les *signa* du Lombard, Gandulphe substitue les premiers mots du *Quicumque* sur la Trinité.

3^e Antériorité de Pierre Lombard ou de Gandulphe. — La principale question que soulève l'œuvre de Gandulphe est celle de ses rapports avec Pierre Lombard. Est-ce lui qui a copié et, par endroits, résumé, le *Magister Sententiarum*? est-ce le Lombard qui s'est servi des *Sententiæ* de Gandulphe, en développant ou

en les transcrivant selon les diverses matières? La question grandit en intérêt et prend une importance qui dépasse celle des problèmes littéraires ordinaires, si l'on veut bien penser que de l'œuvre de Pierre Lombard surgit, en somme, toute la dogmatique du moyen âge, la *Somme* de saint Thomas et, par suite, toute la théologie catholique actuelle. A l'aube des temps modernes, plusieurs des formules de Pierre Lombard, qui avait énoncé avec précision ou répandu avec succès un certain nombre de doctrines, furent consacrées par des définitions conciliaires. Il y a donc un intérêt spécial pour le théologien à fixer la paternité de ces énoncés et à déterminer quelle part revient à Pierre Lombard ou à ses modèles dans les progrès réalisés. C'est surtout dans les questions sacramentaires et dans la christologie, non moins que dans le plan et la méthode même de la systématisation, que consistent ces progrès ou que se manifeste cette fécondité pour l'avenir. Nous croyons pouvoir affirmer que les *Sententiæ* de Gandulphe ne sont nullement autorisées à enlever quelque droit à Pierre Lombard en ces matières. L'idée opposée a prévalu pendant plusieurs années. A la suite de Denifle qui datait les *Sententiæ* de Gandulphe du milieu du XIII^e siècle et sur la foi d'un certain nombre de témoignages des XIII^e et XIV^e siècles, conservés principalement dans les notes marginales des manuscrits de Pierre Lombard, l'on a pu croire que le *Magister* devait à Gandulphe bon nombre de ses doctrines; Denifle, qui se proposait de revenir sur la question, aurait sans doute constaté que la vraie solution n'était pas favorable à l'antériorité de Gandulphe. Grabmann, qui avait adopté jadis l'idée de Denifle, est revenu à l'opinion opposée. *Geschichte der Scholastischen Methode*, t. II, p. 389 sq.; t. I, p. 39. D'autres, comme Espenberger, n'avaient pas été convaincus. *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. III, 1901, p. 7. Mais la plupart opinait pour la solution qui faisait de Gandulphe une source de plus à ajouter à celles qu'avait déjà utilisées Pierre Lombard. Actuellement, les arguments, apportés en sens contraire, ont entraîné, croyons-nous, l'adhésion presque unanime des critiques. R. Seeberg, un des théologiens protestants qui ont le plus étudié la théologie médiévale, ne se montre pas encore rallié à la thèse de l'antériorité du Lombard. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1913, t. III, p. 189; *Theologisches Literatur-Blatt*, 1912, t. XXXIII, p. 130. La publication du texte de Gandulphe facilitera évidemment la comparaison des deux œuvres et aidera à donner un jugement plus ferme. En attendant, voici les arguments qui établissent solidement, croyons-nous, l'antériorité de Pierre Lombard; le premier est pris à un traité spécial, celui des sept ordres ecclésiastiques; le second envisage, dans divers endroits du livre, les citations de saint Jean Damascène.

1. *Le traité des sept ordres ecclésiastiques* (Pierre Lombard, *Sent.*, I. IV, dist. XXV, 1-19; Gandulphe, ms. de Turin A. 57, fol. 81^v-820^v) a des chapitres complets identiques chez les deux auteurs, mais souvent le Lombard a quelques mots, ou des incises entières, de plus que Gandulphe, et cela dans des conditions qui s'harmonisent avec l'idée d'un résumé par Gandulphe, mais non avec celles d'un développement par le Lombard; les citations prises à un tiers, comme au *Decretum* de Gratien, au *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, ou au *De excellentia ordinum* d'Yves de Chartres, montrent, par leurs variantes, que Gandulphe a dû prendre modèle sur Pierre Lombard quand il s'écarte de la source commune; la réciproque ne peut être établie. Quelques particularités de transcription, des omissions, des modifications, etc.,

qui se rencontrent chez Gandulphe, orientent nettement vers la même conclusion : c'est Pierre Lombard, et non Gandulphe, qui a servi de modèle. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, p. 200-213.

2. L'examen des citations de Damascène fait aboutir plus facilement et plus clairement à la même solution. Ces citations sont beaucoup plus nombreuses chez le Lombard que chez Gandulphe : celui-ci en a environ une dizaine de moins que l'autre ; la longueur de chacune d'elles est en général plus grande chez le Lombard que chez Gandulphe ; quelques variantes montrent Gandulphe fidèle au Lombard ; il va de même quand il intervertit l'ordre des citations ou quand il résume la traduction ; il a eu, non pas la traduction de Burgundio sous les yeux, mais seulement les extraits faits par le Lombard dans son livre. C'est ce que montre encore sa fidélité à utiliser d'autres citations fournies par le Lombard, mais qu'il abrège d'ordinaire. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 213, 223, 240-241.

3. Une confirmation de ces arguments peut se trouver à divers endroits de l'œuvre de Gandulphe, qui est en général beaucoup plus succinct que le Lombard et dans les développements personnels et dans les citations patristiques ; il ne laisse pas non plus l'impression d'avoir écrit, comme le Lombard, sous l'empire d'impressions provoquées par les circonstances, comme par les attaques des *dialectici*, etc. ; ces diverses caractéristiques, dont on pourrait aisément allonger la liste, s'accommodent fort bien d'un travail de résumé ; elles ne s'expliquent pas s'il faut admettre la relation inverse entre les deux sentenciers. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 212, 221-222, etc.

C'est donc au *Magister Sententiarum* que revient la gloire d'avoir mis systématiquement en œuvre les idées qu'il codifie et de leur avoir donné une expression définitive dont s'inspireront les définitions conciliaires du XVI^e siècle. Gandulphe n'a pas été ici victime d'un plagiat trop longtemps insoupçonné, qui l'aurait dépossédé pendant des siècles de sa place légitime dans l'histoire des maîtres en théologie.

4^e *Quelques caractéristiques.* — Ce qui vient d'être dit ne doit pourtant pas faire croire que l'œuvre théologique de Gandulphe ne soit qu'un résumé du Lombard. En plus d'un endroit, Gandulphe résume ou utilise directement le *Décret* de Gratien, comme dans le traité de la confirmation sans nullement s'occuper du Lombard ; il puise non moins directement dans la *Glossa* de Walafrid Strabon, dont il s'inspire fréquemment ; une autre source utilisée est le commentaire de Pierre Lombard sur les Psaumes, *P. L.*, t. cxcī, col. 1274, au début du IV^e livre sur les sacrements en général. Divers points de contact entre Gerhoch de Reichersberg, et Pierre de Poitiers d'une part, et Gandulphe de l'autre, seront plus aisément étudiés quand on aura l'édition complète de Gandulphe. Voir J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 191-201, 242-244.

Gandulphe est sous l'influence du mouvement théologique de son époque en faisant par endroits une place assez large à la dialectique, en christologie, par exemple ; mais sous ce rapport il est moins abondant que son modèle ; il ne le suit pas non plus pas à pas, quand il s'agit de résumer les avis divers des écoles, dans les questions doctrinales traitées dialectiquement, par exemple, dans celle de l'adoration du Christ.

En outre, Gandulphe se montre autonome en plus d'un endroit vis-à-vis des idées mêmes de Pierre Lombard ; par exemple, pour l'essence du sacrement dans le baptême, pour le baptême de Jean, pour l'adoration du Christ, etc. ; il en va de même dans l'ordre suivi pour un certain nombre de chapitres. Ces divers indices, comme chacun peut le voir aisément, confirment aussi l'authenticité de l'œuvre : Gandulphe

n'a pu se résoudre à suivre servilement un maître ; il a laissé percer par endroits son originalité et en divers avis est resté fidèle à la lignée des canonistes, comme dans l'essence du baptême et les *sacramenta principalia*. En même temps ces divergences entre son enseignement et celui du Lombard attachent un réel intérêt à l'étude de son œuvre et à la place qui lui revient dans le courant de la pensée théologique.

5^e *Diffusion de l'œuvre.* — La diffusion des *Sententiae* de Gandulphe doit avoir été assez grande à la fin du XII^e siècle. La bibliothèque de Turin en possédait au moins trois exemplaires de cette époque. Le résumé de Bamberg, transcrit vraisemblablement en Allemagne, et le manuscrit de Heiligenkreuz (entré, semble-t-il, assez tardivement dans la possession de cette abbaye) laissent l'impression d'une diffusion plutôt rapide au début ; elle est confirmée encore par les annotations, de main anglaise, faites, vers 1250, dans le manuscrit déjà cité d'Erfurt (*Amplon. 168*), et par l'usage que faisait de Gandulphe le commentateur du ms. anonyme de Clairvaux (Troyes, 1206). Ce résumé du Lombard a eu certes au début plus de vogue que beaucoup d'autres œuvres similaires. Plus tard, il n'en fut plus ainsi ; à en juger au moins par les multiples mentions de Gandulphe qui courent le long de la marge des manuscrits de Pierre Lombard, en Italie, en France, en Allemagne, en Angleterre, l'on peut dire qu'aucun de ces annotateurs ne cite Gandulphe d'une façon indépendante du manuscrit mentionné plus haut de Clairvaux. La même chose peut se dire de quelques textes imprimés avec notes marginales. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 227-240 ; *Les notes marginales du Liber Sententiarum*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913, t. xiv, p. 521-523.

J. DE GHELLINCK.

GANNERON François, écrivain chartreux, né à Dammartin en Goëlle au diocèse de Meaux, vers 1590, fit ses études au collège de Provins et aux universités de Reims et de Paris. Le 8 septembre 1616, il fit sa profession religieuse à la chartreuse du Mont-Dieu, où il mourut le 24 août 1668. Le chapitre général de 1669, en donnant à l'ordre l'annonce de sa mort, déclara qu'il avait louablement vécu et lui accorda des suffrages particuliers. Dom Ganneron est un des chartreux du XVII^e siècle qui ont le plus écrit. Ses ouvrages sont nombreux et intéressants. Ils traitent de théologie, d'ascétisme, d'hagiographie, d'histoire ecclésiastique particulière et surtout de l'histoire de saint Bruno, de son ordre et de ses hommes illustres. Il a écrit l'histoire de sa chartreuse du Mont-Dieu, en plusieurs volumes, dont un en vers latins ; il a laissé des monographies de plusieurs chartreuses de la province de Picardie, ainsi que les biographies de plusieurs chartreux remarquables par leur sainteté. Il termina sa carrière littéraire par un opuscule latin intitulé : *Fasciculus præconiorum beatæ Mariæ Virginis ex multis elicitis et compactis*, achevé en 1668, l'année même de sa mort. Ses œuvres historiques concernant l'ordre des chartreux furent utilisées, au XVII^e siècle, par dom Charles Le Couteux pour la composition de ses *Annales* et par dom Léon Le Vasseur pour la rédaction de ses *Ephémérides* cartusiennes. M. le chanoine Gillet, supérieur du petit séminaire de Reims, qui a tiré bon parti des manuscrits de dom Ganneron pour son *Histoire de la chartreuse du Mont-Dieu*, Reims, 1889, dit qu'il était un patient investigateur des traditions locales, un érudit laborieux et un observateur attentif des faits contemporains. Historien, Ganneron est sincère et absolument digne de créance dans les faits arrivés à son époque, dont il connaît parfois les menus détails, qu'il raconte avec une naïve simplicité et apprécie avec une complète franchise, assaisonnée parfois d'une pointe d'ironie et de causticité. Auteur de Vies édi-

fiantes et d'écrits divers de spiritualité, Ganneron se montre, en ces matières, d'une vive piété; mais il est fort prolixe et noie les détails biographiques dans des considérations générales délayées dans un style qui manque trop de nerf et de précision.

Les ouvrages historiques cartusiens de dom Ganneron existaient autrefois aux archives de la Grande-Chartreuse et des maisons du Mont-Dieu, d'Abbeville, de Montreuil-sur-Mer, du Val-Saint-Pierre, et ailleurs. Les autres écrits étaient au Mont-Dieu ou dans les chartreuses, qu'il avait habitées. La grande Révolution a dispersé ces trésors, dont un certain nombre semble, hélas ! perdu pour toujours. Plusieurs traités se trouvent actuellement éparpillés dans les bibliothèques publiques de Mézières, Charleville, Grenoble, Abbeville, Paris, à la Bibliothèque nationale et à la Mazarine, ainsi qu'à Bruxelles, à la bibliothèque royale dite de Bourgogne. La Grande-Chartreuse et les maisons de Bosserville, près de Nancy, et de Sélignac (Ain) possédaient quelques manuscrits historiques, et M. Philippoteaux, avocat à Sedan, conserve la *Topographie ou description générale de toute la chartreuse du Mont-Dieu depuis sa fondation jusqu'à l'an 1600*, ms. in-fol. dont il ne reste que 39 feuillets.

Les traités théologiques et spirituels laissés par dom Ganneron n'ont pas, en vérité, l'étendue ni l'importance de ses ouvrages historiques, surtout de ceux qui concernent l'ordre des chartreux et l'Eglise de Reims. On peut néanmoins signaler les suivants : 1° *Promptuarium gloriæ cælestis, in quo habentur ex dictis sanctorum præludia quædam æternitatis*, ms. in-fol. à la bibliothèque de Charleville, n. 236; 2° *Historia vitæ, virtutum atque revelationum piissimæ virginis Annæ Griffoniæ excerpta et eliquata ex codice revelationum ejus*, ms. à la même bibliothèque de Charleville, n. 236; *Œuvres de la sœur Anne Griffon*, religieuse chartreuse, avec la notice de sa vie, par dom Ganneron; deux exemplaires ms. in-8° du xviii^e siècle se trouvent à la bibliothèque Mazarine de Paris, cf. Molinier, *Catalogue des mss. de la bibliothèque Mazarine*, t. II, p. 10-11, n. 1082-1083; 3° *Medulla totius vitæ spiritualis ex meris locis et exemplis S. Scripturæ elicita*, ms. in-fol. à Charleville; 4° *Considerationes in universam vitam D. N. Jesu Christi*, ms. perdu; 5° *Trophée de la vie solitaire restaurée par les chartreux*, ms. perdu; 6° *Œuvres du bienheureux Boson, prieur (général) des chartreux*, ms. perdu; 7° *Itinerarium veri cartusiani, seu tractatus de virtute solitarii*, ms. perdu; 8° *Sentiment universel de tous âges et siècles touchant la disme*, ms. perdu; 9° *Scénopégie ou description des tabernacles des anciens Hébreux distingués en 72 mansions, qui se retrouvent depuis la vocation d'Abraham jusqu'à l'entrée de la terre de promesse, etc.*, ms. à Mézières; 10° *Lipsanographia seu tractatus de reliquiis sanctorum contra lipsanoclasos et incurios hujus temporis æstimatores et veneratores, etc.*, ms. à Mézières; 11° *Épître parénétique et historique des bons ecclésiastiques tirée des exemples de nostre temps, dédiée à M^{re} Nicolas Ganneron, prêtre et curé d'Hyères (Yerres), au diocèse de Paris*, ms. à Mézières.

Parmi les ouvrages perdus il faut marquer le *Procès-verbal sur l'auheur du livre De Imitatione Christi* composé en 1630, selon le catalogue de M. P. Laurent, dont il sera question ci-après. Les imitationnistes ne signalent pas ce *Procès-verbal*; mais le P. Le Long, dans sa *Bibliothèque historique de France*, Barbier, dans sa *Dissertation sur 60 traductions françaises de l'Imitation*, p. 208, Gence, dans les *Nouvelles considérations*, Paris, 1832, p. 19, n. 5, Puyol, dans *L'auteur du livre de l'Imitatio Christi*, Paris, 1899, p. 325, note, etc., disent que dom Ganneron écrivit vers 1650 « une dissertation pour démontrer qu'un chartreux était auteur de l'Imitation. Le supérieur

général de l'ordre ne permit pas la publication de ce travail, intitulé : *Actio de repetundis* » (Puyol).

M. l'abbé F.-A. Lefebvre, dans la 2^e édition de son *Histoire de la chartreuse de Notre-Dame des Prés, à Neuville-sous-Montreuil*, a inséré la *Synopsis V. V. P. P. visitatorum prov. Picardiæ ord. cartus.*, de dom Ganneron et complétée jusqu'à la grande Révolution par un religieux de l'ordre. Le même éditeur fit paraître en 1891 à Boulogne-sur-Mer, in-8°, l'ouvrage inédit de dom Ganneron, intitulé : *Tableau de la piété des anciens comtes de Boulogne qui disputent de l'antiquité avec les roys de France, de la noblesse avec ceux de l'Angleterre, et de la religion avec tous les potentats de l'Europe*. M. Paul Laurent, archiviste du département des Ardennes, en 1887, publia à Charleville ses *Notes inédites sur la vie et les œuvres de dom Ganneron, chartreux du Mont-Dieu*, et manifesta le vœu de la publication des écrits qui existent encore. Ce vœu a déjà eu un commencement de réalisation par les ouvrages suivants édités par M. Paul Laurent lui-même : 1° *Annales de dom Ganneron. Antiquités de la chartreuse du Mont-Dieu*, Paris, 1893; 2° *Synopsis P. P. visitatorum provinciæ Picardiæ ord. cartus.*, Montreuil-sur-Mer, 1893; 3° *Coutumes du pays des Essuens*, Paris, 1893; 4° *La moisson de Thierache*, Paris, 1894. Dans la *Revue historique Ardennaise*, novembre-décembre 1895, p. 251-265, M. Paul Laurent a publié une étude sur les *Monumenta carlusiae de Valle S. Petri* de dom Ganneron.

L'Écuy, *Annales civiles et religieuses d'Yvois-Carignan et de Mouson*; Lefebvre, *Hist. des chartreuses d'Abbeville et de Montreuil-sur-Mer*; documents particuliers.

S. AUTEUR.

GANS Jean, théologien allemand, né à Wurzburg en 1591, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1610, enseigna la philosophie et la théologie, tout en s'adonnant au ministère de la prédication. Confesseur de l'empereur Ferdinand IV, il reçut de ce prince le serment de défendre l'immaculée conception, serment qui fut imposé ensuite à toutes les universités des États héréditaires de l'Autriche. Le P. Gans a laissé un important ouvrage de controverse religieuse sur les variations imposées au texte de la Confession d'Augsbourg par les ministres évangéliques de la Saxe : *Ophthalmia lutherana, sive de mutatione Confessionis Augustanæ facta a theologis Saxonice*, Vienne, 1631. Ses travaux généalogiques sur la famille impériale d'Autriche ont rendu aux historiens des services appréciés. Cf. Lenglet-Dufresnoy, *Supplément à la méthode d'étudier l'histoire*, t. II, p. 79 sq. Outre ses discours, le P. Gans a publié quelques ouvrages de piété, entre autres : *Considerationes decem plagarum Egypti quo modo iisdem Dei Filius in passione plagatus sit*, Vienne, 1633, ouvrage fort répandu dans la traduction allemande. Le P. Gans mourut dans la maison professe de Vienne, le 11 mars 1662.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1183 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 222.

P. BERNARD.

GARAN François, théologien espagnol, né à Girona en 1640, reçu dans la Compagnie de Jésus le 8 novembre 1655. Après avoir enseigné les humanités et la théologie, il fut nommé censeur du Saint-Office, recteur de Barcelone, Urgel, Majorque et Saragosse, et se consacra avec de brillants succès au ministère de la prédication. Le P. Garan publia une sorte d'encyclopédie morale disposée en vue de la prédication et plusieurs fois réimprimée : *El Sabio instruido de la naturaleza, en quarenta maximas politicas y morales, ilustradas con todo genero de erudicion sacra y humana*, Barcelone, 1675, 1677, 1704; et un ouvrage théologique sur la sainte Vierge : *Deipara elucidatæ ex utriusque*

theologiæ placitis SS. PP. ac sacræ paginæ luminibus ad splendorem, Barcelone, 1686. Le P. Garan est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages de spiritualité, entre autres : *Monarchia de l'amor de Dios*, Barcelone, 1701; *Affectuosissima agnitio beneficiorum Dei et humilis confessio ingratitudinis nostræ*, Augsburg, 1695; *Ejercicios del christiano ansioso de su salvacion*, Gironne, 1733, ouvrage posthume. Dans la théologie parénétique, le P. Garan occupe également un rang distingué par ses *Declamaciones sacras, politicas y morales sobre todos los Evangelios de la Quaresma con los asuntos ocurrentes de Evamosna*, Valence, 1695. Le P. Garan mourut à Barcelone, le 10 juillet 1701.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1194-1198; Torres Amat, *Escritores Catalanes*, p. 340; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 333.

P. BERNARD.

GARASSE François, jésuite et polémiste, né à Angoulême en 1584, mort à Poitiers le 14 juin 1631. Agé de quinze ans, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, et ses études de théologie terminées se livra avec succès au ministère de la prédication. Malheureusement il se mit à écrire, et dans ses ouvrages se laissa aller à tous les excès de violence et de bouffonnerie contre les libertins et les ennemis de la Compagnie de Jésus qui à leur tour ne le ménagèrent pas. Il se trouvait à Poitiers lorsque la peste éclata dans cette ville : aussitôt il demanda à aller soigner les malades et ne tarda pas à succomber victime de sa charité. Parmi les trop nombreux écrits de ce jésuite nous mentionnerons : *Horoscopus Anticotonis ejusque germanorum, Martillerii et Hardivilleri, vita, mors, cenotaphium, apotheosis, antijesuitis, et omnibus Calvinicis ministris, vigilantibus, dormitantibus. Antiquis, novis, novantiquis, informibus, reformatis, mustri-colariis, cerdonibus, hortulanis, vespillonibus, et toti cacuculatorum gregi*, in-8°, 1614; *Elisir calvinisticum seu lapis philosophiæ reformatæ, a calvino Genevæ primus effusus, dein ab Isaaco Casaubonio Londini politus. Cum testimonio anticotonis codice nuper invento. Ad anglicogallicos præsumptæ reformationis fratres*, in-8°, Charenton, 1615 : Garasse publia ces deux pamphlets sous le nom d'André Scioppius; *Le banquet des sages dressé au logis et aux dépens de M^{re} Louys Servin, par le sieur Charles de l'Espinæil, gentilhomme picard*, in-8°, s. l., 1617; *Le Rabelais réformé par les ministres et nommé par Pierre du Moulin, ministre de Charanton, pour réponse aux bouffonneries insérées en son livre de la vocation des pasteurs*, in-8°, Bruxelles, 1619 : Pierre du Moulin y est représenté comme un nouveau Rabelais; *Les recherches des recherches et autres œuvres de M^{re} Estienne Pasquier, pour la défense de nos roys, contre les outrages, calomnies et autres impertinences dudit autheur*, in-8°, Paris, 1622; les enfants d'Estienne Pasquier publièrent une réponse avec l'aide d'Antoine Remy, avocat au parlement de Paris : *Défense pour Estienne Pasquier, contre les impostures et calomnies de François Garasse*, in-8°, Paris, 1624; autre édition sous le titre : *Anti-Garasse, divisé en cinq livres, I. Le Bouffon; II. L'Imposteur; III. Le Pédant; IV. L'Injurieux; V. L'Impie*, in-8°, Paris, 1627; *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels. Contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'État, à la religion et aux bonnes mœurs*, in-4°, Paris, 1623; *Apologie du Père François Garassus de la Compagnie de Jésus pour son livre contre les athéistes et libertins de notre siècle. Et réponse aux censures et calomnies de l'autheur anonyme*, in-12, Paris, 1624; *Nouveau jugement de ce qui a été dit et écrit pour et contre le livre de la doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps. Dialogue*, in-12, Paris, 1624; *La Somme théologique des vérités capitales de la religion chrestienne*, in-fol., Paris,

1625 : ouvrage qui fut censuré par la faculté de théologie de Paris. Cf. d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 202. Garasse se défendit en publiant : *L'abus découvert en la censure prétendue des textes de l'Ecriture sainte, et des propositions de théologie tirées par un censeur anonyme de la Somme théologique du P. François Garassus*, in-8°, Paris, 1626. L'abbé de Saint-Cyran l'attaqua vivement dans un écrit intitulé : *La somme des fautes et faussetés capitales, contenues en la Somme théologique du P. François Garasse*, in-4°, Paris, 1626.

Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. VI, b, p. 66; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. VII, p. 22-31; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, in-4°, Bruxelles, 1892, t. VIII, col. 1184; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 712-713.

B. HEURTEBIZE.

GARCIAS Jean, en religion Emmanuel, naquit à Biar, au diocèse de Valence, en Espagne, le 8 février 1820. Étant professeur au grand séminaire diocésain de Valence, il institua, le 5 mars 1859, la pieuse association appelée la *Félicitation sabbatine* en mémoire de la définition du dogme de l'immaculée conception et comme monument spirituel et perpétuel de félicitation à la très sainte Vierge de ce grand privilège. Grâce au zèle de son fondateur, cette association se propagea très rapidement en Espagne avec l'approbation des évêques, et ne tarda pas à se répandre dans les autres nations catholiques des deux mondes. Pie IX l'enrichit d'indulgences, l'honora de sept brefs et l'érigea en archiconfrérie primaire à Valence, avec permission d'établir des archiconfréries locales et nationales dans les autres pays. Depuis 1873, l'association fait imprimer chaque mois, à Valence, les *Anales de la Felicitacion sabbatine à Maria Inmaculada*. La basilique de Notre-Dame de Lourdes est le centre d'une archiconfrérie de cette association. L'abbé Jean Garcias fit aussi frapper une médaille de la *Félicitation*, qui a été également répandue avec grand succès dans toute l'Espagne. Le 8 décembre 1872, le pieux fondateur faisait ses vœux de religion à la chartreuse de Valbonne, en France, au diocèse de Nîmes. Il est mort pieusement le 25 août 1903, à l'hôpital de Pont-Saint-Esprit (Gard), où il avait dû se retirer après le départ de sa communauté, obligée par la loi du 1^{er} juillet 1901 à passer à l'étranger. Il a publié : 1^o *Metodo elemental de canto llano y Repertorio de misas, visperas, maitines, himnos, etc., para uso de los seminarios, sochantres y organistas...* *Obra compuesta y dedicada a la Inmaculada Reina de los Angeles*, Valence, 1862; 2^o *El Consolador de los enfermos y moribundos bajo la tutela de la inmaculada Reina de los Martires*, Valence, 1875; 3^o *Aureola musical de la Inmaculada Concepcion. Coleccion de canticos melodico-armonicos... para usode los seminarios, colegios, asociaciones, etc.*, Valence, 1887; 4^o *Felicitacion sabbatina à Maria Inmaculada*, Valence, 1859 ou 1860, opuscule explicatif de la nature de la pieuse association, des devoirs des associés, des indulgences et des grâces obtenues. Il a été réimprimé un très grand nombre de fois, à Valence, à Barcelone et dans beaucoup d'autres villes d'Espagne et des pays de langue espagnole. L'auteur en a publié une traduction latine, Valence, 1862, 1867, etc. Il existe une trad. italienne, Reggio, 1862; une première trad. française par le P. Bernardin de Sainte-Marie, franciscain, parut à Bolbec, en 1861; une autre anonyme a été imprimée à Lourdes, en 1869, 1870, 1873. Il y a d'autres traductions publiées en Asie, en Amérique, etc. Enfin, pour compléter son œuvre et la rendre durable, le pieux fondateur a publié les opuscules et statuts suivants : *Idea pieæ congregationis monumentalis sacerdotum Gratulationis (de la Felicitacion à Maria Inmaculada)* comme-

morativæ definitionis dogmaticæ, etc., Valence, 1867; *Estatutos de la pia congregacion monumental de sacerdotes, etc.*, Huesca, 1873; *Estatutos de la congregacion sacerdotal de la Inmaculada Concepcion xajo la tutela del Sacratissimo Corazon de Jésus*, Valence, 1884; *Instrucciones para erigir en cualquier la asociacion de la Felicitacion y agregarla a la Primaria de Valencia*, insérées dans le *Buletino de largobispodo de Valencia*, 14 décembre 1865, où parfois l'on publiait des articles concernant les progrès et les avantages spirituels de la pieuse association.

S. AUTORE.

GARDELLINI Louis, né à Rome le 4 août 1759, il y mourut le 8 octobre 1829. Il est connu par sa célèbre collection des décrets de la S. C. des Rites. On sait que cette Congrégation, instituée par le pape Sixte V le 22 janvier 1588, avait pour mission de veiller à ce que les rites et cérémonies usités dans l'exercice du culte divin et l'administration des sacrements fussent maintenus dans leur pureté, ou réformés dans leurs abus. Les décisions rendues par cette Congrégation furent dès les premières années assez nombreuses; afin d'en répandre la connaissance, des collections en parurent bientôt dont la principale était celle d'un prêtre de Venise, Jean-Baptiste Pithonius : *Constitutiones pontificiæ et romanorum Congregationum decisiones ad sacros ritus spectantes*, éditée à Venise en 1730, et qui comprenait même des décisions antérieures à l'institution de la S. C. des Rites. L'ouvrage n'était pas parfait. D'autre part, de nouveaux décrets parurent encore après sa publication. Aussi, dès le commencement du xix^e siècle, Gardellini crut faire œuvre utile en reprenant aux origines une nouvelle collection. En 1807, parut le 1^{er} volume des *Decreta authentica Congreg. sacrorum Rituum ex actis ejusdem S. Congregationis collecta*; en tête, un *sacrorum rituum studiosis Monitum* disait le plan et le dessein de l'auteur. Les décrets les plus anciens cités dataient de 1602; avant 1809 paraissait un 11^e volume; les événements retardèrent jusqu'à 1816 la publication des t. III-V, qui comprenaient les décisions jusqu'au 30 avril de cette année. En 1819, parut le t. VI, contenant les nouveaux décrets et un commentaire de l'instruction de Clément XI pour les prières des Quarante-Heures. Malgré la science, la piété, l'intelligence, l'application et la conscience de l'auteur, la collection laissait à désirer : des incorrections avaient échappé. L'édition, ou plutôt la réimpression, de 1827 s'efforça de les corriger, en ajoutant, avec un VII^e volume, des décrets allant de 1558 à 1599, et les récents décrets rendus jusqu'en 1826. Dans l'intervalle, Gardellini avait été nommé, à titre de récompense, assesseur de la S. C. des Rites. Il mourut, nous l'avons dit, le 8 octobre 1829. Son œuvre avait trop de mérite pour ne pas être continuée et incessamment mise au point. Un VIII^e volume fut adjoint, en 1849, par le cérémoniaire apostolique, Joseph de Ligne, qui donna les décrets parus jusqu'au 23 septembre 1848. Une nouvelle édition, préparée par Capalti, parut en 1856, en 4 vol. in-4^e, sous l'inspiration de la S. C. des Rites elle-même; des suppléments successifs complétaient l'œuvre peu à peu. Enfin, un décret du 16 février 1898 déclarait authentique un nouveau recueil, officiel celui-ci, de la S. C. Cette collection remplace désormais la collection Gardellini, mais en face de ses numéros elle a gardé le numéro que chaque décret portait dans les *Decreta authentica* du célèbre liturgiste : seul ce nouveau recueil officiel pouvait supplanter la précédente collection.

Préface de la nouvelle collection officielle, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum ex actis ejusdem collecta ejusque auctoritate promulgata sub auspiciis SS. D. N.*

Leonis papæ XIII, 1898, t. I; *Catholic encyclopædia*, art. Gardellini; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1912, t. V, col. 1065-1066.

A. VILLIEN.

GARDIEN (Ange). Voir ANGE, t. I, col. 1216-1219, 1226, 1246, 1248, 1252, 1256, 1271.

GARDINER Étienne, évêque de Winchester et homme d'État anglais sous Henri VIII, Édouard VI et Marie Tudor, mort en 1555. Né à Bury St. Edmund's, dans le comté de Suffolk, entre 1483 et 1490, il était regardé comme le fils d'un foulon de cette ville; un mystère cependant plane sur sa naissance; on l'a dit fils naturel de plusieurs personnages, mais il n'y a pas de preuves. Il étudia le droit canon et civil à Cambridge; docteur en droit civil en 1520, et en droit canon l'année suivante, il acquit un certain renom comme juriste, et devint en 1524 précepteur d'un fils du duc de Norfolk; ceci fut le premier échelon de sa grandeur. Le duc le présenta au cardinal Wolsey, qui en fit son secrétaire et l'employa soit dans des procès contre les hérétiques, soit dans des négociations politiques. Les qualités dont il fit preuve attirèrent sur lui l'attention d'Henri VIII, et le roi résolut bientôt de l'employer dans l'affaire du divorce. Gardiner se montra parfait courtisan; il fit tous ses efforts pour faire réussir cette malheureuse affaire, et il aida son maître à rompre avec Rome, tout en s'opposant de tout son pouvoir à l'introduction en Angleterre des doctrines protestantes qui venaient d'Allemagne, ce qui fit de lui l'adversaire irréductible de Cranmer et de Cromwell. Il fut député en 1528 près de Clément VII, qui était alors à Orvieto, après avoir échappé aux troupes impériales, et réussit, en lui « parlant rondement » et en dressant devant ses yeux l'épouvantail d'une rupture possible, à obtenir du pape que le jugement de la cause fût remis à deux légats, dont l'un était Wolsey, et l'autre le cardinal Campeggio; ce dernier possédait l'évêché de Hereford en Angleterre et avait beaucoup d'obligations envers Henri VIII. La combinaison fut déjouée par l'énergie de Catherine d'Aragon, qui récusait ses juges et en appela au pape : Clément VII, qui regrettait amèrement ses concessions, consentit à recevoir l'appel, et se réserva la cause. Gardiner fut cependant récompensé par le poste de secrétaire particulier du roi, et quelque temps après, lorsque Cranmer eut suggéré l'idée de s'adresser aux universités afin de réunir un grand nombre d'opinions favorables au divorce, il se chargea de Cambridge et ne trouva rien de mieux, pour obtenir la décision voulue, que de faire jeter hors de la salle les deux opposants les plus énergiques. Après la mort de Wolsey, il fut nommé évêque de Winchester, et reçut la consécration épiscopale le 27 novembre 1531.

Au début de son épiscopat il sembla vouloir se montrer moins servile; il s'occupa avec zèle de son diocèse, et s'exposa même à encourir le déplaisir du roi en soutenant, dans l'adresse présentée à Henri VIII, en 1532, par la Chambre des communes que les évêques avaient le droit de faire telles lois qu'il leur plaisait pour le bien des âmes. Il fit si bien qu'à Rome on s'imagina, comme Clément VII le disait à l'ambassadeur de Charles-Quint, qu'il avait changé d'avis au sujet du divorce. En 1533, en effet, il refusa de signer deux propositions affirmant que le mariage d'Henri et de Catherine était nul. Ceci ne l'empêcha pas d'assister Cranmer au couronnement d'Anne Boleyn, et d'aller trouver le pape à Marseille, afin de le décider à lever l'excommunication prononcée contre Henri VIII. Là il fut obligé d'avouer qu'il avait menti en prétendant posséder de pleins pouvoirs.

En avril 1534, il donna sa démission de secrétaire et se retira dans son diocèse; bientôt il devint suspect

au roi pour sa conduite par rapport à la visite des monastères; ce fut sans doute pour rentrer en grâce qu'en février de l'année suivante il signa sa renonciation à la juridiction du pape, et qu'il publia son célèbre discours *De vera obedientia*. Il y soutenait les propositions suivantes : 1° la tradition humaine doit être regardée comme inférieure aux préceptes divins; 2° le pontife romain n'a aucune juridiction sur les autres Églises; 3° les rois, princes et magistrats chrétiens ont droit à la suprématie dans leurs églises respectives, et sont obligés de faire de la religion leur premier souci. Cromwell s'empessa d'en faire circuler des exemplaires sur le continent, et en 1537 il était traduit en allemand. Cependant Gardiner et ses amis, craignant d'indisposer le pape, faisaient courir le bruit que le discours avait été composé sous le coup de menaces qui le mettaient en danger de mort. Il continua d'ailleurs à jouer son double jeu, et il parvenait à inspirer confiance à Rome pendant qu'il travaillait à procurer au roi le moyen de se passer du pape. Il lui conseillait, en effet, de faire publier de nouveau au nom de l'autorité royale les bulles que l'on désirait conserver, sans faire aucune mention du pape.

Malgré cela, il était toujours contraire aux doctrines protestantes. Il avait déjà dissuadé le roi de se joindre à la ligue de Smalkalde, et en 1549, après une nouvelle ambassade en Allemagne, il resta du même avis; on lui attribue la principale part dans la rédaction des six articles (voir t. I, col. 1284) qui établissaient définitivement la rupture d'Henri VIII avec les protestants allemands. Cromwell ne lui pardonna pas cette défaite, et bientôt après il parvenait à le faire exclure du conseil privé. Mais le tout-puissant ministre n'était pas assez habile pour conserver longtemps la faveur du royal despote, et sa chute laissa son adversaire en possession d'une influence plus grande que jamais. Gardiner, élu chancelier de l'université de Cambridge à la place de Cromwell, s'appliqua à y combattre les idées protestantes.

Il reste à parler de la part qu'il prit aux deux essais de traduction de la Bible qui eurent lieu sous Henri VIII, à l'instigation de Cranmer. Le premier projet fut lancé en 1533 et n'aboutit pas; Gardiner avait traduit les Évangiles de saint Luc et de saint Jean. En 1542, nouveau projet, qui n'aboutit pas plus que le premier. On a voulu attribuer l'échec à Gardiner; il voulait, a-t-on dit, que la traduction proposée fût parsemée de mots latins en nombre suffisant pour empêcher le peuple de la comprendre. Il fit, il est vrai, une liste de mots latins qu'il vaudrait mieux, à son avis, laisser tels quels, mais la raison qui le poussait à agir ainsi était la difficulté de traduire en anglais des termes sur le véritable sens desquels les théologiens disputaient depuis longtemps sans parvenir à s'entendre.

Sous le règne d'Édouard VI, Gardiner se montra beaucoup plus digne que sous le précédent; on peut dire qu'il passa tout le temps de ce règne en prison. Il fut, en effet, renfermé dans la prison de Fleet le 25 septembre 1547, pour sa résistance aux innovations introduites par le conseil d'État. Il refusait en particulier de se soumettre aux *Injonctions* d'Édouard VI, qui bouleversaient la discipline, et de recevoir les *Homélies*, publiées par Cranmer pour suppléer à la disette de prédicateurs, et surtout pour répandre les doctrines protestantes. Il sortit de prison à Noël suivant, bénéficiant de l'amnistie générale qui fut proclamée alors, mais il ne jouit pas longtemps de sa liberté. Comme il était toujours suspect, on l'obligea à prêcher un sermon public (29 juin 1548) dans lequel il ne craignit pas de soutenir la présence réelle; il fut envoyé à la Tour de Londres, où il resta

jusqu'à l'avènement de Marie; la reine le fit sortir de prison le 3 août 1553, lorsqu'elle fit son entrée solennelle à Londres.

Le 23 du même mois, il fut nommé chancelier du royaume; il couronna la reine le 1^{er} octobre, et ouvrit le parlement quatre jours après. Il servit sa nouvelle maîtresse avec autant de fidélité qu'il avait servi Henri VIII, et déploya un grand zèle pour faire rentrer l'Angleterre sous l'obéissance de Rome qu'il avait lui-même répudiée dix-huit ans auparavant; il conseilla aussi de faire déclarer par acte du parlement la validité du premier mariage d'Henri VIII et l'illégitimité d'Élisabeth. On lui a donné la plus grande part de responsabilité dans les sévérités de Marie à l'égard des protestants; il faut dire cependant qu'il se montra clément envers plusieurs et qu'il chercha même à sauver la vie de Cranmer. Il mourut de la goutte le 12 novembre 1555. Comme on lui lisait la passion de Notre-Seigneur à ses derniers moments, il s'écria en entendant la lecture du reniement de saint Pierre : *Negavi cum Petro, exivi cum Petro, sed nondum flevi cum Petro*. Il fut enterré dans sa cathédrale de Winchester.

Il a laissé plusieurs opuscules imprimés, dans lesquels il soutient surtout la présence réelle et le célibat ecclésiastique : la bibliothèque du collège de Corpus Christi à Cambridge contient aussi plusieurs manuscrits inédits de Gardiner.

Voir les ouvrages cités aux art. ANGLICANISME et CRANMER, et en outre : P. Friedmann, *Lady Anne Boleyn*, trad. franç., 2 vol., Paris, 1903; Arthur Innes, *England under the Tudors*, Londres, 1905; J. Gairdner, *The English Church in the sixteenth century*, Londres, 1904; J. Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908 : ces trois derniers ouvrages contiennent une bibliographie très complète.

A. GATARD.

1. GARET Jean, bénédictin, né au Havre en 1627 mort à Jumièges le 24 septembre 1694. Il fit profession le 27 mars 1647 au monastère de la Trinité de Vendôme, dans la congrégation de Saint-Maur. Envoyé à l'abbaye de Saint-Ouen de Rouen, il mit tous ses soins à revoir les œuvres de Cassiodore qu'il publia sous le titre : *Magni Aurelii Cassiodori senatoris, viri patricii, consularis et Vivariensis abbatis, opera omnia in duos tomos distributa, ad fidem mss. codd. emendata et aucta, notis et observationibus illustrata, cum indicibus locupletissimis, quibus præmittitur illius vita, quæ nunc primum in lucem prodit, cum dissertatione de ejus monachatu*, 2 in-fol., Rouen et Paris, 1679; 2 in-fol., Venise, 1729, édition reproduite dans *P. L.*, t. LXIX et LXX.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 334, 615; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 142; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Bruxelles, 1770, p. 158; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 359; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 496.

B. HEURTEBIZE.

2. GARET Jean, appelé aussi Garret ou Garretius, théologien belge du xvi^e siècle, ne doit pas être confondu avec son frère Henri Gare, qui fut professeur de médecine à l'université de Padoue et conseiller aulique de l'archevêque-électeur de Mayence. Jean Gare était né à Louvain, d'une famille de modestes commerçants. Ses études de philosophie terminées, désireux d'embrasser la vie religieuse, il jeta son dévolu sur l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin et fut admis au monastère de Saint-Martin, dans sa ville natale. Il ne tarda pas à s'y faire remarquer par une ardeur et des aptitudes peu communes à approfondir les disciplines théologiques. Ordonné

prêtre, il remplit pendant quelque temps les fonctions de sous-prieur de sa communauté. Il devint ensuite directeur du couvent des religieuses de Mishagen, à Eeckeren, près d'Anvers. Il s'adonnait dès lors avec une sorte de prédilection aux matières de controverse religieuse, y consacrant tous les loisirs que lui laissaient les devoirs de sa charge. Plus tard, l'évêque Corneille Jansénius de Gand, qui l'avait connu à Louvain et qui le tenait en haute estime, l'appela auprès de lui et lui confia la direction d'un couvent de « Pénitentes » ou « Filles de Dieu ». Contemporain des premiers écarts doctrinaux et des premières commotions sociales qui se couvraient du beau nom de réforme, il s'y montra toujours très opposé. Il les combattit par la parole et par la plume. Les divers écrits qu'il publia dans ce but témoignent d'une grande sûreté de jugement, d'une vaste information et d'un attachement éclairé aux sources traditionnelles. Il eut la joie d'en voir quelques-uns se répandre au point d'être réimprimés plusieurs fois en peu d'années. Bellarmin, Suarez et d'autres controversistes fameux l'ont mis à contribution et le citent avec éloge. D'une santé débile, Garett l'affaiblit encore, si nous en croyons les contemporains, par trop d'acharnement au labeur studieux. Il était d'ailleurs atteint d'une claudication assez prononcée, qui contribuait à lui donner une apparence plutôt chétive. Ces circonstances l'amenèrent à refuser le siège épiscopal d'Ypres, qui lui fut offert lorsque Philippe II dota la Belgique de quatorze nouveaux évêchés. Dans ses dernières années, il souffrit cruellement de la pierre. C'est cette maladie qui l'emporta, le 21 janvier 1571.

Voici les ouvrages qui nous restent de lui : 1° *De vera præsentia corporis Christi in sacramento eucharistiæ classes IX, contra sacramentariam pestem ex omnibus fere ecclesiasticis auctoribus summo studio collectæ. Adjecta est ad calcem decima classis, Christum suæ Ecclesiæ perpetuo adesse, eamque in fide nec errasse nec errare posse ostendens*, in-8°, Anvers, 1561. C'est l'œuvre principale de Garett ; elle consiste en un recueil très exact et très compréhensif des passages patristiques qui établissent le dogme de la présence réelle. Les « neuf classes », mentionnées en tête du volume, sont autant de sections assez singulièrement réparties : la I^{re} en effet, qui est de beaucoup la plus longue, embrasse la plupart des textes depuis les origines de l'Église jusqu'au temps de l'auteur ; la II^e est consacrée aux témoignages des poètes ; la III^e à ceux des femmes ; la IV^e à ceux qui sont anonymes ; la V^e à ceux des conciles tant universels que particuliers ; la VI^e aux miracles de signification parallèle ; la VII^e aux visions ; la VIII^e aux aveux des juifs et des hérétiques jusqu'à Luther et aux luthériens inclusivement ; la IX^e à ceux des juifs et des païens. C'est en substance le même recueil qui reparut un peu plus tard sous ce titre : *Universalis et catholicæ Ecclesiæ de veritate corporis Christi in eucharistiæ sacramento præsentis consensus. Sacrificii missæ et cæremoniarum assertio, ex sanctis Patribus et ex omnibus omnium ætatum scripulis summo labore collecta*, in-8°, Anvers, 1563. Seulement, ici, la partie relative au saint sacrifice est nouvelle, et l'ancien fonds, ramené à l'ordre chronologique pur et simple, se trouve distribué en seize siècles. Sous une troisième étiquette, le livre devint : *Omnium ætatum, nationum ac provinciarum in veritatem corporis Christi in eucharistia consensus, per XVI annorum centenarios collectus. Editio tertia. Sacrificii missæ, precum, cæremoniarumque, necnon epithelorum ejus ex sanctis Patribus et universa antiquitate collecta assertio*, in-8°, Anvers, 1569. Cette fois, la II^e partie est plus que doublée et se présente avec une pagination spéciale. Il y eut encore d'autres éditions, publiées à Paris, à Lyon et à Venise. Au

siècle suivant, le janséniste Antoine Arnauld et son docile collaborateur Pierre Nicole puisèrent à pleines mains dans ce volume, pour leur grand ouvrage sur la *Perpétuité de la foi touchant l'eucharistie* ; et l'on a pu dire justement que c'est à Garett que les deux sectaires sont, pour une bonne part, redevables de leur renom de solide et saine érudition. 2° *De mortuis vivorum precibus juvandis*, in-12, Anvers, 1564 ; une 2^e édition, à Anvers, 1570, s'annonce plus explicitement comme *Mortuos vivorum precibus adjuvari ex sanctis Patribus assertio* ; 3° *De invocatione sanctorum*, in-8°, Gand, 1570.

Sander, *Brabantia sacra*, t. II, p. 227 ; Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 645 ; Pennoti, *De sancti apostolice ordinis canonicorum regularium origine et progressu*, t. II, c. LXV ; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1880-1883, t. VII.

J. FORGET.

1. GARNIER Jean, jésuite français, l'un des savants du XVII^e siècle les plus versés dans la critique des textes et l'un des théologiens qui ont le mieux mérité de la patrologie et de l'histoire des dogmes. Né à Paris le 11 novembre 1612, Jean Garnier achevait ses humanités avec un éclatant succès quand il entra, n'ayant pas encore seize ans, au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rouen, le 15 octobre 1628. Successivement professeur d'humanités, de rhétorique et de philosophie, il se voua bientôt tout entier à l'étude de la théologie qu'il enseigna pendant vingt-six ans au collège de Clermont, à Paris. Il mourut à Bologne, le 26 octobre 1681, en se rendant à une congrégation générale de la Compagnie de Jésus, comme député de sa province. Son enseignement lui avait acquis une extraordinaire réputation que ses savants ouvrages ont pleinement justifiée et maintenue. Tous témoignent qu'il possédait au plus éminent degré les lettres grecques et latines, l'histoire ecclésiastique des premiers siècles, la philosophie et la théologie. Il excellait même dans la casuistique, science tenue alors en grand honneur et qui aurait suffi à lui attirer l'estime universelle. « Sa capacité et son expérience dans les cas de conscience, dit le *Journal des savants*, 15 mai 1684, le faisaient regarder comme un oracle que tout le monde venait consulter avec la dernière confiance, et l'estime universelle que l'on avait conçue de sa probité et que la solidité même de ses réponses inspirait assez à ceux qui prenaient son avis, faisait respecter toutes ses décisions. » Cf. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire*, t. XL, p. 167.

Le P. Garnier enseignait encore les humanités quand ses érudites recherches l'amènèrent à examiner un manuscrit inédit découvert à Vérone par le P. Sirmond et contenant notamment le *Libellus fidei* envoyé par l'évêque Julien d'Eclanum au pape Zosime en faveur des pélagiens, l'an 418. Ce fut le premier contact direct avec l'antiquité chrétienne. Le P. Garnier donna de cet écrit une édition critique, enrichie de notes et de commentaires fort érudits, sous ce titre : *Juliani Eclanensis episcopi Libellus fidei missus ad Sedem apostolicam in causa pelagianorum, nunc primum ex codice Veronensi editus*, Paris, 1648. L'ouvrage a été inséré ensuite dans les *Opera* de Marius Mercator, part. I, n. 6, p. 320 sq. Il reste douteux, toutefois, que Julien d'Eclanum soit l'auteur de cet écrit. A. Bruckner a repris récemment la discussion des arguments émis par le P. Garnier en faveur de l'authenticité, sans arriver toutefois à leur enlever leur forte probabilité. *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig, 1897, p. 31 sq., dans *Texte und Untersuchungen*, t. XV, fasc. 3 a. Bruckner commet lui-même une erreur sur la date de l'édition première qu'il reporte à 1673. Cette édition avait mis en relief le haut savoir du P. Garnier et la sûreté de sa méthode. Quand mourut, en 1667, le

P. Labbe, nul mieux que lui n'était qualifié pour continuer ses savants travaux. On lui confia l'édition des œuvres de Marius Mercator, retrouvées en partie par le P. Labbe dans une liasse de manuscrits appartenant au chapitre de Beauvais et complétées par les découvertes d'Holstein dans les archives du Vatican. Le *Commonitorium super nomine Cælestii* avait été mis au point par le P. Labbe pour sa collection des conciles, Paris, 1671, t. II, p. 1512 sq.; le P. Garnier publia en 1673 l'édition complète d'après tous les manuscrits : *Marii Mercatoris S. Augustino æqualis opera quæcunque exstant*, Paris, 1673, avec le plus riche ensemble de notes et de commentaires et le recueil de tous les fragments grecs qui nous restent des ouvrages dont Mercator a donné la traduction. De cet écrivain ecclésiastique dont les ouvrages sont d'une si haute importance pour l'histoire du pélagianisme et du nestorianisme, on ne connaissait jusqu'alors que le nom avec quelques brefs renseignements jetés en passant dans une lettre de saint Augustin. C'est un des principaux mérites du P. Garnier, tout en restituant le texte de Marius Mercator, d'avoir remis cet auteur dans son cadre historique, malgré les obscurités du sujet, grâce à sa science profonde des origines chrétiennes et spécialement du mouvement pélagien, grâce aussi à une rare sagacité critique à laquelle rien n'échappe de la valeur des détails et de la portée des inductions que font naître les ingénieux rapprochements. La partie conjecturale s'est réduite depuis lors; bien des hypothèses sont rejetées par la critique moderne. Le texte publié par le P. Garnier et ses lumineuses dissertations n'en ont pas moins servi de base à tous les travaux ultérieurs, notamment ses recherches historiques sur les origines et le développement du pélagianisme de l'an 318 à l'an 430, et la préface de la seconde partie contenant l'histoire du nestorianisme depuis 428 à 433 et de très justes observations sur l'ordre qu'il convient de mettre dans les pièces qui ont trait au concile d'Éphèse. Le *Marius Mercator* du P. Garnier valut au savant éditeur les hommages des érudits. Cf. *Journal des savants*, 1674, p. 1 sq. Les dissertations sur le pélagianisme furent insérées par J. le Clerc dans son *Appendix Augustiana*, Amsterdam, 1703, t. XII, comme documents de première valeur, et les remarques désobligeantes de Noris, quelque peu irrité d'avoir été devancé par le P. Garnier dans l'édition des manuscrits de Mercator, ne représentèrent guère que le témoignage d'une critique tendancieuse. Cf. Nicéron, *Mémoires*, t. XL, p. 171. Noris ne reconnaissait pas moins l'exceptionnel mérite du P. Garnier, qu'il comparait aux Pères Petau et Sirmond, ajoutant qu'il n'aurait jamais rien publié lui-même à ce sujet s'il avait connu le dessein du P. Garnier de donner une édition critique des œuvres de Mercator.

Comme complément à ses travaux sur le nestorianisme, le P. Garnier publia l'année suivante, avec le même luxe de notes érudites et de commentaires étendus, une édition critique du Bréviaire nestorien et eutykien de Liberat, archidiacre de Carthage : *Liberati, archidiaconi Ecclesie Carthaginensis, Breviarium causæ nestorianorum et eutykianorum emendatum a plurimis quibus ante scatebat mendis repurgatum et notis et dissertationibus de quinta synodo illustratum*, Paris, 1675. Cette édition a été reproduite dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Galland, t. XII, p. 119-188. Faite sur trois excellents manuscrits, abondamment pourvue de scholies qui relèvent les fautes de l'auteur et qui mettent en lumière les endroits obscurs, l'ouvrage est enrichi d'une érudite dissertation sur le V^e concile général.

D'après un manuscrit inédit des archives du Vatican, l'infatigable travailleur préparait en même temps son édition commentée du *Liber diurnus*

des pontifes romains avec un savant traité sur les formules usitées par la chancellerie pontificale du V^e au XI^e siècle : *Liber diurnus romanorum pontificum ex antiquissimo codice M. S. nunc primum in lucem editus*, Paris, 1680. Les notes de l'éditeur sont historiques, dogmatiques et critiques; les principales concernent l'ordination des papes et leurs professions de foi. Le P. Garnier discute à ce propos la question d'Honorius et conclut que ce pape, sans être monothélite, a bien été condamné par le VI^e concile œcuménique. Le *Liber diurnus* n'était connu jusqu'alors que par quelques citations d'Yves de Chartres et de Gratien. Sa publication fut accueillie avec la plus grande faveur par le monde savant. Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, t. I, p. 32; Chr. Hoffmann, *Nova scriptorum ac monumentorum collectio*, Leipzig, 1733, p. 22.

Chargé de continuer l'édition de Théodoret que le P. Sirmond avait publiée en 1642 en 4 in-fol., le P. Garnier avait recueilli quelques lettres nouvelles qui furent ajoutées au recueil déjà connu, ainsi que les sept dialogues contre les ariens, les macédoniens et les apollinaristes dont l'authenticité était établie par le savant critique. L'ouvrage fut publié en 1684 par les soins du P. Hardouin : *B. Theodoret, episcopi Cyri, operum tomus quintus*, Paris, 1684, avec les cinq dissertations du P. Garnier sur la vie de Théodoret, la critique de ses ouvrages, sa doctrine et de nouveaux documents et aperçus sur le V^e concile général. La V^e dissertation contient près de deux cents lettres de Théodoret et des évêques orientaux impliqués comme lui dans les démêlés du nestorianisme, avec un ensemble de notes qui rectifient sur bien des points les assertions du P. Lupus. A la suite de cet ouvrage, fut réédité le recueil des dix-huit sermons attribués jusqu'alors à Théodoret, mais qui sont l'œuvre d'Euthérius, évêque de Thyane en Cappadoce, comme le P. Garnier en fournit la preuve dans le texte même de Marius Mercator. Ils sont réunis sous ce titre : *Eutherii Thyanorum episcopi sermones*. On trouve en outre dans ce livre : *Fulvii Ursini emendationes in libros Theodoret : De curandis Græcorum morbis*, P. G., t. LXXXV, col. 85-864.

Outre un volume fort apprécié des bibliographes et qui a trait à la classification des ouvrages dans les bibliothèques : *Systema bibliothecæ collegii parisiensis S. J.*, Paris, 1678, cf. Baillet, *Critiques historiques*, Paris, n. 229, le P. Garnier a laissé divers ouvrages de philosophie scolastique et de théologie dogmatique et morale : *Theses peripateticæ de logica philosophiæ organo*, Paris, 1650; *Theses de philosophia morali morum magistra*, Paris, 1651; *Organon philosophiæ rudimenta seu compendium logicæ aristotelicæ*, Paris, 1651, 1657; *Regulæ fidei catholicæ de gratia Dei per Jesum Christum*, Bourges, 1655; *Tractatus de officiis confessorii erga singula pœnitentium genera*, Paris, 1688, 1689; Lyon, 1707; Strasbourg, 1718, 1726, etc. Le P. Garnier était loin d'avoir mené à bonne fin ses nombreux travaux d'histoire dogmatique quand la mort le surprit. Les *Acta eruditor. Lips.*, 1685, *Suppl.*, II, p. 422, nous apprennent qu'en partant pour Rome il avait confié au P. Hardouin un manuscrit intitulé : *Procopii Gazæi commentarii in XII prophetas minores latine redditi*. Ce manuscrit n'a pas été imprimé. Il en est de même d'une analyse de tous les ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens, accompagnée de notes et commentaires. Il serait à souhaiter vivement que cet ouvrage fût un jour retrouvé. Mention en est faite au c. II de la VI^e dissertation de Marius Mercator, p. 333.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1228-1231; Nicéron, *Mémoires*, t. XL, p. 168 sq.; *Journal des savants*, 9 février 1663; 15 mai 1684; *Acta eruditor. Lips.*, 1685, p. 47-55; Zaccaria, *Bibliotheca antica e moderna*

di storia letteraria, t. I, p. 514-528; Tillemont, *Mémoires ecclésiastiques*, t. XV, p. 142 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 490 sq.

P. BERNARD.

2. GARNIER Julien, bénédictin, né à Connerre, dans le diocèse du Mans, mort à Charenton le 3 juin 1725. Il entra dans la congrégation de Saint-Maur en 1689 et, âgé de vingt ans, fit profession à l'abbaye de Saint-Mélaine de Rennes le 30 septembre 1690. Il étudia la théologie à Saint-Vincent du Mans et devint fort habile dans la connaissance de la langue grecque. A la demande de dom Mabillon, il fut en 1699 appelé à Saint-Germain-des-Près et deux ans plus tard fut chargé de préparer une nouvelle édition, avec traduction latine, des œuvres de saint Basile. Le 1^{er} vol. parut sous le titre : *Sancti Patris nostri Basilii, Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi, opera omnia quæ exstant, vel quæ ejus nomine circumferuntur, ad mss. codices Gallicanos, Vaticanos, Florentinos et Anglicos, necnon ad antiquiores editiones castigata, multis aucta : nova interpretatione, criticis præfationibus, variis lectionibus illustrata, nova sancti doctoris vita, et copiosissimis iudiciis locupletata*, in-fol., Paris, 1721. Le 1^{er} vol. parut l'année suivante. Dom Julien Garnier avait préparé une partie du 1^{er} vol., quand il fut atteint d'une terrible maladie qui contraignit ses supérieurs à le faire conduire chez les frères de la Charité à Charenton, où il mourut. Ce 1^{er} vol. fut publié en 1730 par les soins de dom Maran. Cette édition des œuvres de saint Basile, la meilleure de toutes, est reproduite dans *P. G.*, t. XXIX-XXXII.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 105, 411; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 143; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4^o, Bruxelles, 1770, p. 470; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 360; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, in-12, Paris, 1872, t. V, p. 116; Vanel, *Nécrologe de l'abbaye de Saint-Germain-des-Près*, in-4^o, Paris, 1896, p. 146; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1148-1149.

B. HEURTEBIZE

GAROFOLI Gabriel, augustin du xv^e siècle, né à Spolète, fut provincial de l'Ombrie et vicaire général de son ordre. En 1429, il fut nommé par Martin V évêque de Nocera dei Pagani. Après avoir gouverné son diocèse pendant quatre ans, il retourna à Spolète et y mourut le 16 juillet 1433. Il est l'auteur de plusieurs *Tractatus adversus pestiferam sectam fraticellorum*.

Panfilo, *Chronica fratrum ordinis eremitarum sancti Augustini*, Rome, 1581, fol. 75; Gratianus, *Anastasis augustiniana*, Anvers, 1613, p. 73; Herrera, *Alphabetum augustinianum*, Madrid, 1644, t. II, p. 296; Gandolfi, *De ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 124-126; Jacobilli, *Bibliotheca Umbriae*, Foligno, 1658, p. 122-123; Löcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. II, col. 856; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 384-386.

A. PALMIERI.

GARZIA Dominique naquit dans le royaume d'Aragon. Il étudia à Alcalá au collège des trois langues et il enseigna l'hébreu au premier cours de l'université de cette ville. Il fut ensuite chanoine et chapelain majeur à Sainte-Marie de Pilar à Saragosse, et il y remplit plusieurs fois la charge de prévôt. Il fut aussi censeur de la foi ou qualificateur pour le royaume d'Aragon. Il mourut en 1629. Ses ouvrages sont écrits en espagnol ou en latin : *Tesoro de los soberanos misterios y excelencias divinas que se hallan en las tres letras consonantes del sacrosanto y inefable nombre de Jesus, segun se escribe en el texto original hebreo*, in-fol., Saragosse, 1598; *Propugnaculum religionis christianæ contra obstinam perfidiam Judæorum adhuc expectantium primum adventum Messie*,

in-4^o, *ibid.*, 1606; *Estaciones espirituales que debe hacer el peregrino christiano en la jornada desta vida*, in-4^o, *ibid.*, 1617; *Recentiorum variarum et inextricabilium quæstionum ex visceribus libri historialis Genesis hinc et illinc pululantium discussio*, in-fol., *ibid.*, 1624; *Mansiones de las excelencias, grandezas y prerogativas que tuvo la bendita Virgen Maria*, *ibid.*, 1629.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1783, t. I, p. 329; H. Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 675.

E. MANGENOT.

GARZONI Thomas, littérateur italien, né en mars 1549 à Bagnocavallo dans la Romagne, mort le 8 juin 1589. Ses premières études terminées dans sa ville natale, il alla étudier le droit à Ferrare, puis à Sienne, et ensuite entra dans l'ordre des chanoines réguliers de Latran, où il fit profession à Ravenne le 18 octobre 1566. Thomas Garzoni a beaucoup écrit sur les sujets les plus divers; mais seule mérite d'être mentionnée l'édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor dont il veut, bien à tort, faire un chanoine de Latran : *Hugonis de S. Victore opera omnia tribus tomis digesta, studio et industria Th. Garzonii, postillis annotacunculis, scholiis ac vita auctoris expolita*, 3 in-fol., Venise, 1588.

Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. VI, b, p. 82; *Histoire littéraire de la France*, in-4^o, Paris, 1763, t. XII, p. 50.

B. HEURTEBIZE.

1. GASPAR, religieux augustin du xvi^e siècle, dont nous ne connaissons pas même le nom de famille. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Axiomata christiana ex divinis Scripturis, sanctis Patribus, cum ecclesiasticis tum etiam scholasticis, per reverendum Patrem fratrem Gasparem ordinis eremitarum sancti Augustini, doctorem theologum ac regium concionatorem indignum, nunc noviter collecta. Opus hactenus desideratum adversus hæreticos antiquos et modernos*, Coïmbre, 1550.

Moral, *Catalogo de escritores agustinos españoles*, dans la *Ciudad de Dios*, 1903, t. LXIII, p. 209-210.

A. PALMIERI.

2. GASPAR DE SAINTE-MARIE-MADELEINE DE PAZZI (BORMANS), carme belge, originaire de Beeringen, savant professeur de philosophie et de théologie, et non moins remarquable par sa piété et sa vertu, a publié : *Bona praxis confessoriorum, sive methodus bene administrandi penitentiarum sacramentum, dialogice deducta*, in-12, Anvers, 1703, ouvrage qui eut une certaine vogue; *Tractatus de opinione probabilis ejusque usu*, Hasselt, 1716.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 537; Raphaël de Saint-Joseph, *Prolegomena in sacram theologiam*, Gand, 1882, p. 83; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1824, t. XI, p. 467.

P. SERVAIS.

GASTINEAU Nicolas, théologien, né à Paris en 1620 ou 1621, mort à Saint-Cloud le 17 juin 1696. Entré fort jeune dans l'état ecclésiastique, il fut, à l'âge de vingt-quatre ans, pourvu de la cure d'Anet-sur-Marne, au diocèse de Meaux, qu'il garda pendant une vingtaine d'années. Il vint ensuite se fixer à Paris où il se lia avec Arnauld et les solitaires de Port-Royal. En 1672, il rencontra un gentilhomme protestant qui le questionna sur divers points de religion. Il lui écrivit plusieurs fois et ce fut l'occasion des *Lettres de controverse*, 3 in-12, Paris, 1677-1679 : le 1^{er} vol. est presque tout entier consacré à la réfutation du livre du ministre Claude : *La défense de la réformation contre le livre intitulé : Préjugés légitimes contre les calvinistes*; les deux autres volumes ont pour titre : *La grande controverse de la présence réelle de Jésus-Christ en l'eucharistie, ou la suite*

des lettres à un gentilhomme de la religion prétendue réformée.

Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. vi b, p. 89; Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 437.

B. HEURTEBIZE.

GAUCHAT Gabriel, controversiste, né à Louhans en Bourgogne en 1709, mort à la fin de 1779. Docteur en théologie et abbé commendataire de Saint-Jean de Falaise, il consacra toute son activité à combattre les incrédules. On a de lui : *Le temple de la vérité*, in-12, Dijon, 1748; *Recueil de piété tiré de l'Écriture sainte*, in-12, 1755; *Lettres critiques ou analyses et réputation de divers écrits contraires à la religion*, 19 in-12, Paris, 1755-1763; *Rapport des chrétiens et des hébreux*, 3 in-12, Paris, 1754; *Le Paraguay, conversation morale*, in-12, 1756; *Catéchisme du livre de l'esprit*, in-12, 1758; *Accord du christianisme et de la raison*, 4 in-12, Paris, 1768; *Le philosophe du Valais ou correspondance philosophique avec des observations de l'éditeur*, 2 in-12, Paris, 1772; *Extrait de la morale de Saurin*, in-12; *La philosophie moderne analysée dans ses principes*, in-12.

Quérard, *La France littéraire*, t. iii, p. 276; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. iv, p. 52; Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 4 in-8°, Paris, 1872-1879, t. ii, col. 1232; t. iii, col. 873; t. iv, col. 675; Hurter, *Nomenclator*, t. v, col. 54-55; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1885, t. v, p. 454.

B. HEURTEBIZE.

GAUDENCE PAGANINI, né à Poschiavo, dans les Grisons, en 1596, de parents protestants, se convertit au catholicisme. Passé en Italie, il y étudia, entra dans les ordres et vint à Rome, espérant, dit-on, arriver à quelque dignité ecclésiastique. Épithalame pour les noces du neveu d'Urbain VIII, *Hendecasyllabi in nuptias Taddei Barberini et Annæ Columnæ*, dédicaces de livres aux cardinaux les mieux en cour, il ne négligea aucun moyen pour attirer l'attention et les faveurs, sans monter plus haut que la dignité de protonotaire apostolique; aussi, quand on lui offrit une chaire à Pise (1627), il s'y rendit pour enseigner les belles-lettres, l'histoire et la politique. La mort le surprit à Sienne le 3 janvier 1649. Gaudence, écrit Tiraboschi, est auteur d'un grand nombre de livres; théologie, philosophie, droit, histoire, poésie, médecine, éloquence, archéologie, il a abordé tous les sujets, mais n'a laissé de nom en aucun genre; il ne fut qu'un écrivain superficiel et léger. Voici ses principaux ouvrages qui méritent de figurer dans ce dictionnaire : *De incertitudine doctrinæ calvinianæ tractatus*, in-12, Rome, 1623; *De dogmatibus et ritibus veteris Ecclesiæ adversus hujus temporis hæreticos observationes*, 2 in-12, *ibid.*, 1625, 1626; *Adversus Danielis Chamierii Pantrastiam*, in-12, Rome, 1627 : l'ouvrage du ministre Daniel Chamier, contre lequel est dirigé cet opusculé, *Pantrastiæ catholicæ sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus*, 4 in-fol., avait paru à Genève, 1626; *An S. Marcus Evangelium scripserit latine? Dissertatio*, in-8°, Pise, 1634; *De dogmatum Origenis cum philosophia Platonis comparatione* : *Salebræ Tertullianæ* : *De vita christiana ante Constantini tempora*, in-4°, Florence, 1639; *De errore sectariorum hujus temporis labyrintho* : *Conatus in genesim divinam novus* : *De philosophicis opinionibus veterum Ecclesiæ Patrum*, Pise, 1644. Des lettres et des poèmes autographes de Gaudence Paganini, adressés à Gabriel Naudé (1631-1641), sont entrés à la Bibliothèque nationale de Paris, *Nouv. acquisitions françaises*, 2040. Cf. H. Omont, *Bibliothèque nationale. Nouvelles acquisitions*, 1913.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xxxi, p. 108; Fabroni, *Vitæ Italarum doctrina*

excellentiorum qui sæculis XVII et XVIII floruerunt, t. xiv; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Rome, 1785, t. viii, p. 231; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1877, t. xix; Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 1021, note.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GAUDENTIUS (Saint), évêque de Brescia, dans la Haute-Italie, à la fin du iv^e siècle et au commencement du v^e, mourut, selon les uns vers 410, selon les autres vers 427. La date précise de sa naissance, sa patrie et ses premières années nous sont inconnues. Ce qu'on sait de lui par lui-même, *Serm.*, xvii, *P. L.*, t. xx, col. 962 sq., c'est qu'il fit, vers 370, un pèlerinage en Orient, et qu'il en rapporta des reliques, dont il dota plus tard une église de sa ville épiscopale. Élu, vers 387, évêque de Brescia, et contraint d'accepter, malgré lui, cette charge par les instances des évêques provinciaux, par celles en particulier de saint Ambroise, son ami de tous les temps, Gaudentius fut l'un des évêques d'Occident que le pape saint Innocent I^{er} et l'empereur Honorius députèrent à Constantinople, en 404, pour y plaider la cause de saint Jean Chrysostome persécuté. Mission, au reste, stérile et sans succès.

Gaudentius avait formé, à la prière d'un certain Benivulus, un petit recueil de ses prédications, *P. L.*, t. xx, col. 827-1002, contenant vingt et un sermons ou *tractatus*, les dix premiers adressés aux néophytes, pendant la semaine de Pâques, sur les principales vérités du christianisme et le dernier sur la vie et la mort de son prédécesseur, saint Philastrius. L'authenticité de ce discours, contestée par F. Marx dans les *Prolégomènes* de son édition de saint Philastrius, 1898, p. viii, a été fermement maintenue par Chr. Knappe, *Programme du gymnasium Carolinum d'Osnabruck*, 1908. Le *Carmen ad laudem Philastrii*, col. 1003-1006, est au contraire apocryphe. Tandis que Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. iii, p. 84, censure sévèrement le faire de saint Gaudentius, maint critique moderne relève l'élégante simplicité, l'aisance et l'agrément de son style. En somme. Gaudentius, théologien irréprochable, est, dans l'histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique, un homme de second plan.

Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, Mayence, 1881, t. ii, p. 488-493; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Innsbruck, 1892, t. ii a, p. 217-219; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1905, t. ii, p. 284; Paucker, *Zeitschrift für die österr. Gymnasien*, 1881, t. xxxii, p. 481 sq.

P. GODET.

1. GAUDIN Alexis, chartreux français, mort vers 1707, a écrit, sous le voile de l'anonymat : *La distinction et la nature du bien et du mal, traité où l'on combat l'erreur des manichéens, les sentiments de Montaigne et de Charron et ceux de M. Bayle*, et le *Livre de saint Augustin « De la nature du bien contre les manichéens »*, traduit en français sur l'édition des bénédictins avec des notes, in-12, Paris, 1704. Bayle y répondit par un mémoire, qui fut inséré d'abord dans l'*Histoire des ouvrages des savans*, août 1704, et plus tard dans ses *Œuvres diverses*, t. iv. Dom Gaudin a publié encore un *Traité sur l'éternité du bonheur et du malheur après la mort et la nécessité de la religion*, dans le *Recueil de pièces fugitives* de l'abbé Archimbauld, t. i. Archimbauld nous apprend, *ibid.*, t. iii, p. 95, que ce traité faisait partie d'un ouvrage inédit de dom Gaudin intitulé : *Caractères de la vraie et de la fausse religion*. Ce chartreux a coopéré avec l'abbé Tricaud aux *Remarques critiques* sur la nouvelle édition du *Dictionnaire historique* de Moréri donnée en 1704. On lui a attribué quelquefois l'*Abrégé de l'histoire des savants anciens et modernes*, publié par l'abbé Tricaud,

in-12, Paris, 1708, mais suivant Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, 3^e édit., Paris, 1882, t. I, p. 23-24, cet ouvrage est plutôt d'Augustin Goguet, médecin de Beauvais.

Biographie universelle de Michaud, Paris, 1838, t. LXV, p. 173-174; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 727.

E. MANGENOT.

2. GAUDIN Jacques, théologien, né en Touraine vers 1612, mort à Paris le 18 juillet 1695. Docteur de la maison et société de Sorbonne, chanoine de Notre-Dame de Paris, official de l'archevêque, Mgr de Péréfixe, il publia : *Assumptio corporea B. Mariæ V. vindicata contra Cl. Joly dissertationem*, in-12, Paris, 1670. On a encore de cet auteur : *Oraison funèbre de M. de Péréfixe, archevêque de Paris, prononcée dans l'église de Sorbonne le 10 février 1671*, in-4^o, Paris, 1671; *Elogium seu vitæ synopsis Petri Lallemantii prioris sanctæ Genovefæ et universitatis Parisiensis cancellarii*, in-4^o, Paris, 1679; *Défense du traité de controverse du cardinal de Richelieu contre la réponse du sieur Martel, ministre de la religion prétendue réformée*, in-12, Paris, 1681.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8^o, Paris, 1704, t. II, col. 2538; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. VI b, p. 95; Le Long, *Bibliothèque historique*, in-fol., Paris, 1768, t. I, n. 9345, 13614; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 454-455.

B. HEURTEBIZE.

3. GAUDIN Jacques, né en 1740 aux Sables-d'Olonne, mort le 30 novembre 1810 à La Rochelle où il était bibliothécaire. Il fut un moment oratorien, puis vicaire général de son ancien confrère l'évêque de Mariana en Corse. Lors de la Révolution, il adhéra au schisme constitutionnel, devint vicaire de l'évêque de la Vendée, puis député de ce pays à l'Assemblée législative où il fit le rapport sur ou plutôt contre les congrégations religieuses. Il publia plusieurs ouvrages historiques et littéraires et un volume sur les *Inconvénients du célibat chez les prêtres*, Lyon, 1781 et 1780, que réfuta Maultrot.

Gaudin, *Avis à mon fils âgé de sept ans*, Paris, 1805.

A. INGOLD.

GAULTIER (GAUTHIER) Jean-Baptiste est né à Louviers, au diocèse d'Évreux, en 1685. Il étudia à Paris au séminaire Saint-Magloire, mais il ne prit pas de grade en Sorbonne pour ne pas signer le formulaire. En 1723, il s'attacha à Pierre de Langle, évêque de Boulogne, qui l'ordonna prêtre et le nomma promoteur et vicaire général. Il publia pour ce prélat deux *Mémoires sur les plaintes portées contre le gouvernement de Mgr l'évêque de Boulogne*, in-12, 1723; *Mémoire pour servir d'éclaircissement à la Lettre du P. Pacifique de Calais, capucin*, in-8^o, 1724; *Relation de ce qui s'est passé durant la maladie de M. de Langle, évêque de Boulogne*, in-4^o, 1724. Après la mort de cet évêque, Gaultier devint le bibliothécaire de Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, et la *France littéraire* de 1756 déclare formellement qu'il est l'auteur des écrits qui ont paru dès lors sous le nom de Colbert. Celui-ci étant mort le 9 avril 1738, Gaultier se retira à Paris, où il vécut dans la retraite la plus profonde. Il publia : *Abrégé de la vie et idée des ouvrages de Joachim Colbert, évêque de Montpellier, avec le recueil de ses lettres*, in-8^o, 1740. Il écrivit aussi la *Préface historique*, qui est en tête des *Œuvres* de Colbert, 3 in-4^o. Il attaqua impudemment le successeur de Colbert, de Charancy, dans une *Lettre*, en 1740, que le parti janséniste appelait « les verges d'Héliodore »; *Mémoire apologétique et défense des curés de Montpellier*, in-8^o, 1742; *Lettre d'un théologien à M. de Charancy*, in-4^o, 1744; lettre au même *Sur son instruction pastorale relative à la communion pascale*, in-4^o, 1745. Il attaqua aussi les jésuites.

Il publia contre eux : *Les jésuites convaincus d'obstination à permettre l'idolâtrie dans la Chine*, in-12, 1743; *Lettre au sujet de la bulle de N. S. P. le pape concernant les rites malabares*, in-12, 1745; *Critique du ballet moral donné au collège des jésuites de Rouen au mois d'août 1750*, in-12, 1751; dix-sept *Lettres théologiques sur la trinité, l'incarnation, la prédestination et la grâce contre le système des Pères Berruyer et Hardouin, jésuites*, 3 in-12, 1756; à la fin du t. III, on trouve la traduction française de l'Épître à Diognète. Ses autres ouvrages jansénistes sont : cinq *Lettres apologetiques pour les carmélites du faubourg Saint-Jacques de Paris*, in-12, 1748; *Vie de messire Jean Soanen, évêque de Senez*, in-12, 1750, ou avec les *Lettres* de ce prélat, 2 in-4^o; *Lettre à Mgr l'archevêque de Sens (Languet)*, in-12, 1752; *Lettres à l'évêque d'Angers (de Vaugirault) au sujet d'un prétendu extrait du catéchisme de Montpellier, autorisé par ce prélat*, in-12, Toulouse, 1752; *Lettres aux évêques qui ont écrit au roi pour lui demander la cassation de l'arrêt du parlement de Paris du 18 avril 1752*, in-12, 1752; *Lettre à un duc et pair, sur les affaires du parlement*, du 26 octobre 1753, in-12, 1753 (ce libelle contre les évêques fut condamné au feu par arrêt du parlement de Rouen, du 20 février 1754); *Lettre à un ami, où l'on réfute les cinq lettres sur les remontrances du parlement de Paris*, in-12, 1754; *Histoire abrégée du parlement durant les troubles du commencement du règne de Louis XIV*, in-12, 1754. L'abbé Gaultier attaqua aussi les incrédules. Dans cet ordre d'idées, on lui doit : *Les Lettres persanes* (de Montesquieu) *convaincus d'impiété*, in-12, 1745; *Le poème de Pope intitulé : Essai sur l'homme, convaincu d'impiété*, suivi de plusieurs lettres pour prémunir les fidèles contre l'irréligion, in-12, 1746; *Réfutation d'un libelle* (de Voltaire) *sur la voix du sage et du peuple*, in-12, 1751. L'abbé Gaultier mourut, le 30 octobre 1755, des suites d'une chute de voiture qu'il avait faite près de Graillon, au retour d'un voyage à Louviers, sa patrie. C'était un homme plein de fiel.

Biographie universelle, Paris, 1816, t. XVI, p. 586-587; Feller, *Dictionnaire historique et critique*, Lyon, 1822, t. V, p. 75-76; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1858, t. XIX, col. 699-700; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1854, t. III, p. 448; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1417, note 2.

E. MANGENOT.

GAUME Jean-Joseph fut le neuvième enfant d'une famille patriarcale de cultivateurs qui, aux plus mauvais jours de la Révolution, avait donné asile aux prêtres persécutés. Il naquit à Fuans (Doubs), le 16 prairial an X ou 5 juin 1802. Il fit ses études littéraires au petit séminaire d'Ornans et sa théologie au grand séminaire de Besançon sous la direction de l'abbé Busson, son cousin, dont le père avait été condamné à la guillotine par le tribunal révolutionnaire de Maiche, le 14 octobre 1793. Voir Besson, *Vie de M. l'abbé Busson*, Besançon, 1862. Ordonné prêtre en 1825, il fut deux ans vicaire à Vesoul. Sur l'indication de l'abbé Gerbet, Mgr Millaux, évêque de Nevers, le demanda, en 1827, pour professer le dogme dans son grand séminaire et il le nomma chanoine honoraire, dès son arrivée, au mois d'octobre de cette année. L'abbé Gaume n'occupa la chaire de dogme que durant l'année scolaire 1827-1828. En 1828, il devint supérieur du petit séminaire de Nevers et il réorganisa avec succès cette maison sous le triple rapport de la piété, de la science et de la discipline. En 1829, tout en gardant cette charge, il fut chanoine titulaire de la cathédrale. Le gouvernement français exigea, en 1831, des supérieurs des maisons d'éducation le serment, imposé par les ordonnances du

11 juin 1828, qu'ils ne faisaient pas partie d'une congrégation non approuvée. Quoique prêtre séculier, l'abbé Gaume refusa une déclaration que le pouvoir civil n'avait pas le droit de lui demander, et il quitta le petit séminaire. Il dirigea dès lors le catéchisme de persévérance des jeunes filles de toute la ville, œuvre dont il fut chargé pendant vingt ans. Il initiait ses élèves, dont le nombre dépassait 300, à la pratique des bonnes œuvres, et il était lui-même président de l'œuvre de Saint-François-Xavier pour les ouvriers et directeur de la conférence de Saint-Vincent de Paul. Au cours d'un voyage à Rome en 1842, il reçut de Grégoire XVI la croix de l'ordre de Saint-Sylvestre en récompense de son dévouement au saint-siège et des services qu'il avait rendus à la religion par ses ouvrages. Le 19 août 1843, il donna sa démission de chanoine titulaire pour être vicaire général de Mgr Dufêtre; il eut part à l'administration diocésaine à ce titre jusqu'en 1852; il démissionna alors en raison de son dissentiment avec le prélat au sujet des classiques chrétiens. Il avait ouvert la controverse sur l'abandon des auteurs païens de l'antiquité et il menait campagne avec Louis Vuillot contre Mgr Dupanloup. Au mois de novembre 1852, l'évêque de Nevers adressa à son clergé une circulaire dans laquelle il prenait parti contre les idées de son vicaire général. L'abbé Gaume quitta Nevers, tout en demeurant chanoine d'honneur de la cathédrale, et se retira à Paris auprès de ses frères, qui étaient libraires-éditeurs. Le comité ecclésiastique de Pontarlier l'avait présenté aux suffrages des électeurs de l'arrondissement, en 1849, pour la députation. L'université de Prague lui avait donné le titre de docteur en théologie, le 28 août 1848; les évêques de Reims, de Montauban et d'Aquila le nommèrent vicaire général (ce dernier, le 13 juin 1856). Pie IX l'éleva, en 1854, à la dignité de protonotaire apostolique *ad instar participantium*. En 1872, le préfet de la Propagande lui confia la charge de directeur général de l'*Œuvre apostolique*, destinée à venir en aide aux missionnaires. Il mourut à Paris, le 19 novembre 1879. Il fut, toute sa vie, un prêtre pieux et zélé, d'un caractère bon et affable, très dévoué à l'Église et au siège apostolique.

Son activité littéraire fut très féconde et la liste de ses publications, qui n'ont pas toutes la même valeur, est longue. Il débuta par l'ouvrage : *Du catholicisme dans l'éducation*, in-8°, Paris, 1835; 2^e édit., 1850, qui fut le prélude de la question des classiques. Il s'occupa ensuite de l'instruction et de la formation religieuse de la jeunesse : *Le grand jour approche, ou lettres sur la première communion*, in-18, 1836; 47^e édit., 1911; *Le Seigneur est mon partage, ou lettres sur la persévérance après la première communion*, in-18, 1836; 12^e édit., 1898; *Le manuel des confesseurs*, in-8°, 1837; 11^e édit., 1880; *Catéchisme de persévérance, ou exposé de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*, 8 in-8°, 1838; 13^e édit., 1889; *Abrégé du catéchisme de persévérance*, in-18, 1839; 41^e édit., 1913; il traduisit ensuite *Selva, ou recueil de matériaux, de discours et d'instructions pour les retraites ecclésiastiques*, de saint Alphonse de Liguori, 2 in-18, 1840; *Où allons-nous? Coup d'œil sur les tendances de l'époque actuelle*, in-8°, 1844; *Histoire de la société domestique chez tous les peuples anciens et modernes, ou influence du christianisme sur la famille*, 2 in-8°, 1846; 2^e édit., avec une introduction nouvelle, 1854; *L'Europe en 1848, ou considérations sur l'organisation du travail. Le communisme et le christianisme*, in-8°, 1848; *Les trois Rome, journal de voyage en Italie*, 4 in-8°, 1848; 4^e édit., 1876; *La profanation du dimanche, considérée au point de vue de la religion, de la société, de la famille, de la liberté, du bien-être, de la dignité humaine et de la santé*, in-16,

1850; 3^e édit., 1870 (ouvrage destiné à l'œuvre de Saint-François-Xavier); *L'horloge de la Passion*, trad. d'un écrit de saint Alphonse de Liguori, in-18, 17^e édit., 1857; *Le ver rongeur des sociétés modernes, ou le paganisme dans l'éducation*, in-8°, 1851; *Lettres à Mgr Dupanloup sur le paganisme dans l'éducation*, in-8°, 1852; *Bibliothèque des classiques chrétiens latins et grecs*, pour toutes les classes, composée sur un plan d'études dédié au pape Clément VIII et approuvé à Rome en 1592, publiée sous sa direction conformément aux prescriptions de l'encyclique du 21 mars 1853, 30 in-12, 1852-1855 (avec la collaboration de son frère, Jean-Alexis Gaume, chanoine de Paris, voir Ch. Perrin, *Notice nécrologique sur M. Gaume, chanoine de Paris*, in-12, Paris, 1869); *Poètes et prosateurs profanes complètement expurgés*, 2 in-12, 1857; *La religion dans le temps et dans l'éternité, ou introduction à l'étude raisonnée du christianisme, d'après le catéchisme de persévérance*, in-8°, 1855; 2^e édit., 1885; *La Révolution. Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, 12 in-8°, 1856-1859 (t. I-IV, *La Révolution française*; t. V, *Le voltairanisme*; t. VI, *Le césarisme*; t. VII, *Le protestantisme*; t. VIII, *Le rationalisme*; t. IX-XII, *La Renaissance*); *Bethléem, ou l'école de l'enfant Jésus, petites visites à la crèche pour le temps de Noël d'après saint Alphonse de Liguori*, in-18, 1860; 2^e édit., 1884; *La situation : douleurs, dangers, devoirs, consolations des catholiques dans les temps actuels*, in-8°, 1861; *A quoi sert le pape ?* in-18, 1861; *Le signe de la croix au XIX^e siècle*, in-18, 1863; 2^e édit., 1876; *Traité du Saint-Esprit, comprenant l'histoire générale des deux esprits qui se disputent l'empire du monde et les deux cités qu'ils ont fondées*, 2 in-8°, 1864; 3^e édit., 1893; *L'eau bénite au XIX^e siècle*, in-18, 1865; 2^e édit., 1876; *Le Credo ou refuge du chrétien dans les temps actuels*, in-18, 1867; 2^e édit., 1884; 3^e édit. illustrée, 1890; *La vie n'est pas la vie, ou la grande erreur du XIX^e siècle*, in-18, 1870; *Suëma ou la petite esclave chrétienne enterrée vivante; histoire contemporaine dédiée aux jeunes chrétiennes de l'ancien et du nouveau monde*, in-8°, 1870; édit. illustrée, in-12, 1892; *Judith et Esther, mois de Marie du XIX^e siècle*, in-18, 1870; *Où en sommes-nous? Étude sur les événements actuels*, in-8°, 1870; *Voyage à la côte orientale d'Afrique pendant l'année 1866 par le Père Horner, missionnaire apostolique, accompagné de documents authentiques*, in-12, 1872; *Histoire du bon larron, dédiée au XIX^e siècle*, in-18, 1873; 2^e édit., in-8°, 1893; *L'Angélus au XIX^e siècle*, in-18, 1873; 2^e édit., 1878; *Le cimetière au XIX^e siècle, ou le dernier mot des solidaires*, in-18, 1874; *Catéchisme des mères ou petit abrégé du Catéchisme de persévérance à l'usage des enfants de six à dix ans*, in-18, 1874; 2^e édit., 1890; *La peur du pape, ou le mot de la situation*, in-8°, 1875; *Pie IX et les études classiques; appel aux pères de famille et aux institutions de jeunesse*, in-8°, 1875; *Histoire des catacombes de Rome*, t. IV des *Trois Rome*, in-12, 1876; *Le testament de Pierre le Grand, ou la clef de l'avenir*, in-12, 1877; *Mort au cléricisme ou résurrection du sacrifice humain*, in-18, 1877; *La génuflexion au XIX^e siècle, ou étude sur la première loi de la création*, in-18, 1877; *Le Benedicite au XIX^e siècle, ou la religion dans la famille*, in-18, 1878; *Un signe des temps ou les quatre-vingts miracles de Lourdes*, in-18, 1878; 2^e édit., 1884; *L'évangélisation apostolique du globe, preuve péremptoire et trop peu connue de la divinité du christianisme*, in-12, 1879; *La question des classiques*, in-8°, 1892. Sous le titre de *Biographies évangéliques*, 2 in-8°, 1880, 1893, on a réuni une série de notices, publiées à part, sur les parents, les disciples, les amis, les hôtes de Notre-Seigneur, les déicides, les maîtres de la Judée, les premiers adorateurs du Messie, les sept diacres; elles manquent de critique,

Notons enfin quelques brochures : *Le Calvaire; Le scrupule; Marie, étoile de la mer; Miracles et conversions; Paris, son passé, son présent et son avenir; Petit catéchisme du Syllabus*, et nous aurons à peu près épuisé la vaste production, très mélangée et très inégale, de Mgr Gaume. Plusieurs de ses principaux ouvrages ont été traduits en différentes langues.

E. Daras, *Notice sur Mgr Gaume*, Paris, s. d., 4 pages; V. Dumax, dans les *Annales de l'archiconfrérie du Très Saint Cœur de Marie*, décembre 1879, p. 373-374; *Polybiblion*, 1879, t. xxvi, p. 541-542; Ant. Ricard, *Étude sur Mgr Gaume, ses œuvres, son influence, ses polémiques*, in-8°, Paris, s. d. (1872); 2^e édit., Supplément à l'Association catholique, du 15 juin 1891; *Kirchenlexikon*, 1888, t. v, col. 118-120; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. vi, p. 398-199; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. v b, col. 1818-1820; renseignements biographiques et bibliographiques, fournis par M. Billebault, secrétaire général de l'évêché de Nevers, par le docteur Van der Elst et par M. X. Rondelet, éditeur à Paris.

E. MANGENOT.

GAUNILON, bénédictin, de la seconde moitié du XI^e siècle. Fils de Gautier, vicomte de Tours, il avait été marié et avait occupé une position brillante. Il avait rempli la charge de trésorier de la collégiale de Saint-Martin de Tours. A la suite de malheurs, il avait fondé le prieuré de Saint-Hilaire-sur-Yerre et avait embrassé la vie monastique à l'abbaye de Marmoutiers. Ayant lu le *Proslogium* de saint Anselme, Gaunilon se refusa à admettre l'argument invoqué par ce docteur pour prouver l'existence de Dieu, et il écrivit un traité intitulé : *Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*, auquel le prieur du Bec répondit par le *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*. L'écrit de Gaunilon se trouve parmi les œuvres de saint Anselme, *P. L.*, t. clviii, col. 241. Voir t. i, col. 1352.

Fabricius, *Bibliotheca latinæ mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. iii, p. 25; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1747, t. viii, p. 153; dom Martène, *Histoire de Marmoutiers*, publiée par M. l'abbé C. Chevalier, in-8°, Tours, 1874, t. i, p. 363; R. P. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, in-8°, Paris, 1889, t. i, p. 293.

B. HEURTEBIZE.

1. GAUTHIER (QUALTERUS) DE SAINT-VICTOR, du nom de la célèbre abbaye dans laquelle, chanoine régulier de Saint-Augustin, il vivait au XII^e siècle, et dont il est devenu le prieur, s'est acquis par ses leçons le renom de théologien. Mais, au lieu de s'inspirer de l'esprit large d'un Hugues de Saint-Victor et d'essayer, après lui, de concilier entre elles les diverses méthodes théologiques, comme nombre de ses contemporains, il témoigna d'une âpre hostilité contre la tentative d'asseoir la théologie sur la dialectique et la métaphysique, contre la scolastique, en un mot, sans pouvoir néanmoins en arrêter les progrès. Dans l'aveuglement de son zèle pour la pureté de la foi, il alla jusqu'à décrier violemment les quatre premiers scolastiques, Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée, Pierre de Poitiers, qu'il appelle « les quatre labyrinthes de la France », par cette raison, dit-il « qu'au souffle du seul Aristote, ils ont osé, avec une légèreté d'écolier, aborder les ineffables mystères de la trinité et de l'incarnation. » Le pamphlet de Gauthier, écrit en 1180, est resté inédit. Du Boulay toutefois, *Hist. univers. paris.*, t. ii, p. 628 sq.; *P. L.*, t. cxix, col. 1127-1175, en a cité d'amples extraits, et Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. i, p. 405 sq., en a donné une analyse.

Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., t. xiv, p. 741-742; Daunou, *Histoire littéraire de la France*, t. xiv, p. 549-553; Plank, *Studien und Kri-*

tiken, 1844, p. 823 sq.; Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingue, 1859, p. 448; *Kirchenlexikon*, t. xii, col. 1206; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1906, t. ii, col. 95.

P. GODET.

2. GAUTHIER Nicolas, controversiste français, né à Reims, vécut dans la première moitié du XVII^e siècle. D'une famille catholique, il passa au protestantisme et vint habiter Sedan où il se fit remarquer par son zèle à défendre les doctrines nouvelles. Il revint plus tard au catholicisme et employa toute son activité à écrire contre les ministres protestants. On a de lui : *Decouverte des fraudes sedanoises par la confrontation du catéchisme de Jacques Cappel avec les XL articles de la Confession des églises prétendues réformées de France*, in-8°, Paris, 1618; *L'Anti-ministre, ou réponse à l'avertissement de Cappel*, in-8°, Reims, 1618; *Les livres de la Babel huguenote, par quatorze puissantes raisons et motifs, pour en faire sortir toute âme désireuse de son salut*, in-8°, Reims, 1619.

Encyclopédie des sciences religieuses, in-8°, Paris, 1878, t. v, p. 443.

B. HEURTEBIZE.

GAUTIER Joseph, théologien belge, né à Verviers le 25 janvier 1703, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus dans la province du Rhin inférieur le 26 octobre 1719, enseigna successivement la grammaire, les humanités, la rhétorique, la philosophie et la théologie et mourut à Cologne le 10 octobre 1755. Il a laissé deux ouvrages estimés : une critique des *Principes du droit public ecclésiastique* de Knoch et Eslinger, sous ce titre : *Animadversiones in librum cui titulus : Principia juris publici ecclesiastici catholicorum ad statum Germaniæ accommodata*, Cologne, 1750, et une introduction à la théologie dogmatique : *Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam ad usum præcipue candidatorum sacræ doctrinæ*, Cologne, 1756. Cet ouvrage a été réimprimé dans le *Thesaurus theologicus* du P. Zaccaria, t. i, p. 1-320.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1279; Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 1339; L. Nagelschmitz, *Eximio Patri Josepho Gautier, doctori Colonix renuntiato*, Cologne, 1741. Voir *Patrum S. J. ad Rhenum inferiorem poemata*, t. ii, p. 313 sq.

P. BERNARD.

GAUTRELET François-Xavier, jésuite français, né à Sampigny (Saône-et-Loire) le 15 février 1807, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Avignon le 19 septembre 1829, après de solides études faites au petit séminaire d'Autun. Professeur de philosophie à Melan et au scolasticat de Vals, il se livra au ministère de la prédication et se fit bientôt brillamment connaître par ses controverses avec les protestants, devint recteur de Vals, de Fourvière, provincial de Lyon, supérieur de la mission d'Algérie et de Syrie, recteur du collège de Lyon, puis de la maison de Fourvière et dirigea quelques années les *Études religieuses*. Le P. Gautrelet laissa partout l'impression d'une haute sainteté et d'une clairvoyante sagesse. Ses nombreux ouvrages de piété, comme son *Manuel de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1850, si souvent réimprimé, sont marqués à cette empreinte. Il est le vrai fondateur de l'*Apostolat de la prière*. Voir Burnichon, *Vie du P. François-Xavier Gautrelet*, Paris, 1889, p. 77. La théologie ascétique lui est redevable d'un solide *Traité sur l'état religieux ou notions théologiques sur la nature de cet état et les devoirs qu'il impose à l'usage des supérieurs et des confesseurs des communautés religieuses*, 2 in-12, Lyon, 1847, toujours réimprimé et traduit en plusieurs langues. Comme ouvrages de controverse, nous avons de lui : *Correspondance entre un prêtre catholique et un ministre calviniste*, Clermont-Ferrand, 1853, recueil de lettres publiquement échangées entre le P. Gautrelet et deux pasteurs protestants, M. Albaric, ministre de

Florac, et M. Puaux, ministre de Rochefort; *Courte et complète démonstration de la divinité de la religion et de l'Église catholique contre les incrédules et les protestants*, Clermont-Ferrand, 1854; *La divinité de l'Église catholique démontrée et vengée contre les principales objections du protestantisme*, *ibid.*, 1854; *La vérité catholique brièvement exposée et victorieusement démontrée*, Paris, 1863; Venise, 1867; *L'Église des grecs schismatiques en face du concile du Vatican*, Beyrouth, 1869; *Lettre d'un théologien sur la question de l'infaillibilité du souverain pontife*, 1870; *Lettres d'un théologien sur les discussions soulevées par la question de l'infaillibilité*, Paris, 1870; *Des pèlerinages et de leur rôle providentiel dans les sociétés chrétiennes*, Lyon, 1875. Le P. Gautrelet mourut à Montluçon le 4 juillet 1886.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1280-1286; Burnichon, *Vie du P. François-Xavier Gautrelet*, Paris, 1889; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. v b, col. 1858-1860.

P. BERNARD.

GAUTRUCHE Pierre, né à Orléans le 4 avril 1602, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 14 août 1621. Il professa les humanités avec un extraordinaire succès. Son *Histoire poétique pour l'intelligence des poètes et des auteurs anciens*, Caen, 1645, ouvrage traduit dans toutes les langues de l'Europe et qui eut d'innombrables éditions en France, en Allemagne, en Pologne, en Espagne, et même en pays protestants, donne la mesure de sa réputation. Professeur de philosophie et de théologie, il a laissé un cours de philosophie : *Institutio totius philosophiæ cum introductione ad varias facultates*, Caen, 1653, répandu en Autriche, en Allemagne, en Angleterre; une *Histoire sainte avec l'explication des points controversés de la religion chrétienne*, in-12, Caen, 1666, très souvent réimprimée, et un intéressant traité sur les propositions récemment condamnées par les souverains pontifes : *Historia novorum dogmatum*, Caen, 1673, qui mérite encore l'attention. Le P. Gauruche mourut à Caen, le 30 mai 1681.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1286-1293; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 504.

P. BERNARD.

GAVARDI Frédéric-Nicolas, célèbre théologien de l'ordre de Saint-Augustin, naquit à Milan, en 1639, et y embrassa la vie religieuse au couvent de Saint-Marc. Il enseigna la théologie au couvent de Saint-Augustin à Naples, et ensuite à Rome, à l'université de la *Sapienza*. Sa mort eut lieu à Rome en 1715. Il est l'auteur d'un cours de théologie très estimé, où il condense la doctrine théologique de Gilles de Rome : *Schola ægidiana sive theologia ex antiqua juxta doctrinam S. Augustini*, 6 vol., Naples, 1678, 1685, 1687, 1690, 1692, 1696. Le Père Benin Sichrowski, O. S. A., a résumé ce grand ouvrage en 4 vol., sous ce titre : *Theologia scolastica augustiniana a sapientissimo magistro P. Friderico Nicolao Gavardi sex tomis comprehensa, nunc in commodum studentium in viginti tractatus distributa, et passim compendiata*, 4 vol., Nuremberg, 1720. On doit aussi au P. Gavardi : *Philosophia vindicata ab erroribus philosophorum gentium juxta doctrinam S. Augustini*, Rome, 1701. Il a écrit aussi un traité très étendu, inédit, contre Pierre de Marca.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, Milan, 1745, t. I, col. 674-675; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 96-97; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 656, 970.

A. PALMIERI.

GAYRAUD Hippolyte, théologien, orateur et homme politique français, né à Lavit (Tarn-et-Garonne) en 1856. Entré en 1877 dans l'ordre des frères prêcheurs,

il fut, de 1884 à 1893, professeur au collège dominicain de Toulouse et, à partir de 1890, occupa simultanément à l'Institut catholique de Toulouse la chaire de philosophie, dans laquelle il succédait à son confrère, le P. Coconnier. En 1893, M. Gayraud quitta l'enseignement et l'ordre de saint Dominique pour s'orienter vers les questions sociales et politiques. De 1893 à 1897, il est missionnaire apostolique. A cette époque, il dirigea quelque temps la *Science catholique*. En 1897, à la mort de Mgr d'Hulst, il est élu député de Brest; invalidé d'abord, puis réélu constamment, il est décédé, le 17 décembre 1911, à Bourg-la-Reine, après une longue maladie qui paralysa son action et sa parole pendant plus de vingt mois. Voici la liste de ses principaux ouvrages philosophiques et théologiques : *Thomisme et molinisme*, I^{re} partie, 1889, dont plusieurs chapitres avaient paru dans la *Science catholique*; *Réplique au R. P. de Régnon*, S. J., 1890; II^e partie, *Providence et libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin*, 1892. Dans ces premiers ouvrages, le R. P. Gayraud est thomiste prédéterministe. Les opinions de l'auteur s'étant modifiées « à la suite d'une étude nouvelle et plus indépendante des textes de saint Thomas d'Aquin », M. Gayraud publie, dans le sens des néo-thomistes qui admettent la prémotion, mais non la prédétermination physique, *Saint Thomas et le prédéterminisme*. A partir de cette époque, sans abandonner l'étude des problèmes spéculatifs de la théologie scolastique, il entre dans le vif des controverses apologetiques, sociales et économiques. Au point de vue social et politique, il débute, dès 1895, par *Un programme à propos du budget de 1895*, dans la *Correspondance catholique*. Successivement paraissent : *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin*, 1896; *Questions du jour*, 1897; *Les démocrates chrétiens*, 1899; *La République et la paix religieuse*, 1900; *Un catholique peut-il être socialiste?* 1905. Au point de vue apologetique, signalons : *La crise de la foi, ses causes, ses remèdes*, 1901; *La foi devant la raison*, 1906. Entre temps, M. Gayraud collaborait à plusieurs journaux, notamment l'*Univers*, et à de nombreuses revues, *Science catholique*, *Annales de philosophie chrétienne*, *Quinzaine*, mais surtout *Revue de philosophie* et plus encore *Revue du clergé français*. Consulter les tables de ces revues pour la liste complète des articles. Dans la *Revue de philosophie*, les principaux articles sont les suivants : *L'enseignement de la Somme*, 1902; *A propos du problème moral*, 1904; *L'évolution et la foi catholique*, 1906. Dans la *Revue du clergé français*, M. Gayraud, depuis 1897, mène une ardente campagne contre les idées dangereuses que recouvraient le loisysme, l'apologetique dite nouvelle, l'immanence, etc. Un de ses meilleurs articles est celui qui concerne *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu*, 1908. Mais, à partir de 1903 jusqu'en 1909, il s'y occupe plutôt des questions sociales et religieuses à l'ordre du jour, notamment des rapports de l'Église catholique et de l'État français, pendant la discussion et après le vote de la loi de séparation. A la Chambre des députés, le théologien se retrouve souvent sous l'orateur dans les nombreux discours prononcés en faveur des institutions concordataires, de l'existence des congrégations religieuses, de la liberté de l'enseignement congréganiste ou du concordat lui-même. Plusieurs des théories sociales ou politico-religieuses de M. Gayraud ont été discutées et méritent de l'être.

A. MICHEL.

GAZET (GAZÆUS) Alard, bénédictin, né à Arras en 1566, mort dans la même ville le 26 septembre 1626. Il entra fort jeune à l'abbaye de Saint-Vaast où il embrassa la vie religieuse. Nommé prévôt de Saint-Michel près Arras, il ne tarda pas à se démettre de cette charge à cause de sa mauvaise santé et revint

dans son abbaye de profession. Il publia une édition des œuvres de Cassien qu'il accompagna d'un important commentaire, 2 in-8°, Douai, 1617, et qui fut plusieurs fois réimprimée : Arras, 1617; Paris, 1642; Lyon, 1677, etc. Elle se trouve dans *P. L.*, t. XLIX et L. Alard Gazet publia en outre : *De officio seu horis B. Mariæ Virginis collectanea disquisitio, omnibus religiosus cæterisque ecclesiasticis aliisque divæ Virginis cultoribus perutilis; accessit altera disquisitio de officiis defunctorum, psalmis gradualibus et pœnitentialibus, litaniiis*, in-12, Arras, 1622.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, in-4°, Louvain, 1643, p. 37; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 201, 273; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 364; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 801.

B. HEURTEBIZE.

GAZZANIGA Pierre-Marie naquit à Bergame vers 1720. Il prit l'habit religieux dans le couvent dominicain de cette ville où il fit profession en 1737. Après avoir achevé ses études philosophiques et théologiques à Bologne, il commença à enseigner à Pavie (1747-1750), puis à Bologne (1750-1753), à Gênes, en qualité de *lector primarius* de 1753 à 1756; de nouveau il enseigna à Bologne de 1756 à 1758. Le chapitre provincial de 1758 lui confia la charge de maître des étudiants du couvent de Bologne, et la même année il fut agrégé à l'université. L'impératrice Marie-Thérèse ayant fondé à Vienne deux chaires de théologie, l'une pour la doctrine de saint Augustin, l'autre pour celle de saint Thomas, elle appela le P. Gazzaniga pour occuper la seconde, en 1759. D'après Lamatsch, *Beiträge zur Geschichte der Dominikaner*, Edenburg, 1855, p. 253, il sut se concilier la bienveillance ou l'amitié d'illustres personnages, tels que le poète Métastase, le nonce Garampi, l'archevêque Migazzi; il jouit en particulier de la faveur de l'impératrice. En 1767, le chapitre de sa province lui donna rang parmi les maîtres en théologie. En 1785, une place, réservée aux Italiens, étant devenue vacante, parmi les docteurs du collège de la Casanate, par suite de la mort du P. Bertucci, le P. Gazzaniga fut élu pour lui succéder, 16 juillet 1785. Il ne semble pas qu'il ait quitté Vienne pour ses nouvelles fonctions; même une décision du 7 septembre 1787, prise par les docteurs de la Casanate, nous apprend que le P. Gazzaniga a renoncé à sa charge, sans que vraisemblablement il ait jamais eu à l'exercer. Nous ne savons pas exactement jusqu'à quelle année il demeura à Vienne. Hurter affirme qu'il était de retour en Italie dès 1782, ce qui est inexact. Lamatsch, *op. cit.*, prétend aussi qu'après son retour, il aurait été élu provincial. Quoi qu'il en soit, il semble avoir fixé sa résidence à Bologne. Pie VI le tenait en grande considération ainsi que l'empereur Joseph II, qui lui fit servir une pension annuelle de 300 florins, à partir de 1785 jusqu'à sa mort, qui arriva à Vicence le 11 décembre 1799. Il serait intéressant d'étudier l'attitude prise par Gazzaniga en face des idées politico-religieuses régnantes à la cour de Joseph II. La faveur dont il jouit semble bien indiquer qu'il n'en fut pas un adversaire bien déclaré. Gazzaniga a publié : 1° *Prælectiones theologicæ habitæ in Vindobonensi universitate*, Vienne, 1763-1766. C'est un ensemble de traités séparés formant un cours et qui parurent dans l'ordre et sous les titres suivants : *De Deo, ejusque proprietatibus in usum suorum auditorum*, 1763, t. I; *De Trinitate, de actibus humanis et de beatitudine*, 1764, t. II; *De gratia actuali et habituali*, 1765, t. III; *De virtutibus theologis*, 1766, t. IV. Ce cours de théologie eut un grand nombre d'éditions : Vienne, 1770-1775, 1775-1779; 9 in-4°, Venise, 1792-1794, 1797, 1803; 3 in-4° et 9 in-8°, 1819; 9 in-4°, Bassano, 1831. Il est à noter

que, dans certaines éditions, le traité des sacrements n'existe pas; mais dès 1793, l'auteur avait déjà publié à Bologne, en 2 in-4°, son traité : *De sacramentis in genere et in specie*. L'édition de Venise, 1797, contient ces traités. 2° Gazzaniga publia en outre *Theologia dogmatica in systema redacta*, dont la partie morale est l'œuvre de Bertieri, des ermites de saint Augustin 2 in-8°, Vienne, 1786; Ingolstadt, 1786; Trente, 1780. Il donna encore *Theologia polemica*, 2 in-8°, Vienne, 1778-1779; Mayence, 1783. C'est une apologie de la religion chrétienne, t. 1^{er}, suivie dans le II^e d'une apologie de l'Église catholique. On a encore de Gazzaniga un certain nombre de thèses théologiques, qui furent défendues à Vienne. Plusieurs de ces ouvrages soulevèrent des polémiques. Il eut en particulier pour adversaire le jésuite Joachim Cortes, qui publia contre lui : *Observationes theologicæ in aliquot doctrinæ capitula prælectionum R. P. F. Petri Mariæ Gazzaniga ord. præd.*, Assise, 1796. Il aurait eu aussi pour détracteur un autre jésuite, le P. Jean-Charles Brignole; c'est du moins ce qui ressort d'une lettre du P. Jean-Thomas Faccioli, dominicain, au vicaire général de l'ordre, Gaddi (1^{er} octobre 1802). C'est en réponse aux insinuations de jansénisme portées contre lui par Brignole que Gazzaniga aurait répondu par un écrit intitulé : *Fr. Petri Mariæ Gazzaniga O. P. contra Anonymum suum accusatorem moderata defensio*. Cet écrit resté manuscrit (*Arch. gen. ord.*), p. 19, porte à la fin *R. P. Petri Mariæ Gazzaniga O. P. Prælectionum theologicarum judicium epistolare*. Nous ne savons exactement en quel ouvrage le P. Brignole l'avait attaqué; ce point de polémique a d'ailleurs échappé aux savants compilateurs de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Le jugement porté par Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 288, sur Gazzaniga nous paraît un peu excessif : *Acer molinistareum est adversarius et encomiastes Simonis Stock, præcursor joesphinismi, quem ut restauratorem thomismi in academis Austriæ deprædicat*. L'école thomiste pouvait se passer de l'appui de Simon Stock. La première partie du jugement est très vraie; Gazzaniga fut, en effet, un des adversaires les plus déclarés du probabilisme. Dans ses *Prælectiones*, 1779, t. V, p. 170-283, il le combattait aussi résolument que Neubauer, S. J., le défendait; ailleurs, t. IV, p. 992, il combat l'interprétation du commandement de l'amour de Dieu telle que la proposaient Sirmond et d'autres jésuites. Un ancien professeur du collège romain, Gaspar Segovia, publia, en 1795 : *Dissertatio de opinione probabilis, cum Appendice super Ranieri II Aragonum regis X, monachi, sacerdotis et episcopi matrimonii, adversus theologicam de conscientia probabilis prælectionem Cl. Gazzanigæ*. Cette dissertation parut dans les *Effemeridi letter. di Roma*, t. XXIV. Gazzaniga répondit par *Observationes in nuperam dissertationem clar. D. Gasparis a Segovia de opinione probabilis*, etc., Rome, 1795. Nous ignorons toutefois si cette réponse a été imprimée.

Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1911, t. V, col. 330; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 325, 355; Brunner, *Der Prediger-Orden in Wien*, *ibid.*, 1867, p. 32, cite Lamatsch, *Beiträge*, etc.; *Acta in congregatione Casanat.*, ms., t. I, p. 101 [*Arch. gen. ord.*]; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, art. Cortes, Segovia, etc.

R. COULON.

GEDDES Alexandre, exégète écossais, mort à Londres le 26 février 1802. Il naquit le 4 septembre 1737, à Arradowl, dans le Banffshire et après avoir fait dans son pays des études plutôt médiocres, alla à Paris, en 1758, au collège écossais, et suivit les cours du collège de Navarre. Il s'adonna surtout à l'étude des langues, en particulier de

l'hébreu, dans le dessein de publier une traduction anglaise de la Bible sur les langues originales. De retour en Écosse, il fut ordonné prêtre en 1764, et le comte de Traquair l'invita à résider chez lui en qualité de chapelain. Il put y travailler à préparer sa traduction de la Bible, mais au bout de deux ans il dut s'expatrier pour échapper à une affection qui le mettait en danger d'être infidèle à ses vœux sacerdotaux; après huit ou neuf mois de séjour à Paris, il revint en Écosse en 1769 et reçut la charge d'une paroisse. Il eut bientôt des embarras financiers, qui finirent par le mettre en désaccord avec son évêque, le célèbre Georges Hay. Le prêtre avait d'autres raisons d'être mécontent de lui, car, s'il faut en croire son biographe, Geddes savait fort bien tourner en ridicule l'infaillibilité du pape et se moquer des indulgences, des services pour les défunts, des médailles bénites et autres objets de piété, tout aussi bien que le protestant le plus invétéré. Le résultat du différend fut que Geddes obtint son *exeat* et vint à Londres, en 1780, où il fut hébergé par lord Petre, qui lui fit une pension de 200 livres sterling, pour lui donner le moyen de se consacrer à ses études scripturaires; on attribue à son influence sur son protecteur une bonne part de l'action de celui-ci dans ce « comité catholique » qui causa tant d'ennuis aux vicaires apostoliques d'Angleterre. Le 1^{er} volume de sa traduction parut en 1792, et le 11^e, qui complétait les livres historiques, en 1797. Leur apparition causa un scandale énorme aussi bien chez les protestants que chez les catholiques. Il y avait de quoi. D'après lui, l'histoire de la création n'est qu'une cosmogonie fabuleuse, et celle de la chute un mythe inventé pour persuader à la foule que la science est la racine de tout mal. Moïse n'avait aucune mission divine; c'était un législateur habile qui sut tirer parti de la crédulité de son peuple pour lui faire admettre comme miracles des événements purement naturels. Il fut interdit des fonctions ecclésiastiques, et mourut en 1802, après avoir reçu l'absolution d'un prêtre émigré français nommé Saint-Martin, qui, toutefois, ne put jamais affirmer qu'il avait reconnu en lui la moindre disposition à se repentir.

Ses ouvrages, tant purement littéraires que théologiques et scripturaires, sont très nombreux; voici les principaux des deux dernières catégories : *Letter to the Rev. Dr. Priestley, in which the author attempts to prove, by one prescriptive argument, that the divinity of Jesus Christ was a primitive tenet of christianity*, Londres, 1787; *An answer to the bishop of Cambray's pastoral letter, by a protestant catholic*, Londres, 1790; *Dr. Geddes' address to the public on the publication of the first volume of his new translation of the Bible*, Londres, 1793; *A modest apology for the Roman catholics of Great Britain*, Londres, 1800; trad. allemande, 1800; *Critical remarks on the Hebrew Scriptures, corresponding with a new translation of the Bible, containing Remarks on the Pentateuch*, t. 1 (le seul publié), Londres, 1800; *A new translation of the Book of Psalms, from the original Hebrew*, publié après sa mort, en 1807. Cette traduction n'allait que jusqu'au ps. cviii. Le missionnaire Jean Earle († le 15 mai 1818) a réfuté les erreurs de Geddes, *Remarks on the Preface prefixed to the first and second volumes of a work entitled The holy Bible, etc.*, in-8°, Londres, 1799.

Good, *Life of Geddes*, 1804; Ward, *The dawn of the catholic revival in England*, 2 vol., Londres, 1909; *Dictionary of national biography*, t. xxi, p. 98 sq.; Hæfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xix, col. 797-799; *Nomenclator*, 1912, t. v, col. 692-693; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. iii, col. 145; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 164.

A. GATARD.

GEILHOVEN ou **GHEILOVEN** **Arnold**, connu encore sous le nom d'Arnold de Rotterdam, chanoine régulier de Saint-Augustin, né à Rotterdam. Il étudia aux universités de Vienne, Bologne, Padoue, où il reçut le diplôme de docteur en droit canon. Pendant ses voyages il acquit une collection considérable de livres, dont il enrichit la bibliothèque de son abbaye de Groenendael (*Vallis viridis*), près de Bruxelles. Sa mort eut lieu le 31 août 1442. Ses écrits sont nombreux. Un seul est imprimé. Il porte le titre suivant : *Gnothosolitos sive speculum conscientiae*, Bruxelles, 1476, 1490. La I^{re} partie traite des lois, des préceptes divins et des péchés mortels; la II^e, des excommunications et des censures. Le titre bizarre provient d'une faute de l'imprimerie, qui a changé les lettres du dictionnaire grec : γνόθι σεαυτόν. Il a laissé les ouvrages suivants, qui sont inédits : *Speculum philosophorum ac poetarum*; *Tractatus de conditionibus scholarum*, ou *Manipulus curatorum*; *Canonicalis expositio super regulam Augustini*; *Liber visitationum Viridis Vallis*; *Recollectio consiliorum Johannis Calderinis et Gasparis*; *Lectura super constitutionibus Benedicti XII*; *Tractatus de contractibus usurariis seu feneratorum confessionale*; *Speculum collationum juris*; *Remissorium juris utriusque*, ou *Concordantia juris*. D'après Rivier, cet ouvrage inédit est précieux au point de vue de l'histoire littéraire du droit canon, et offre un réel intérêt scientifique.

André Valère, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 86-87; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Leipzig, 1722, t. iii, col. 2298-2299; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. ii, col. 905; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina*, Padoue, 1754, t. i, p. 141; Ossinger, *Bibliotheca augustini*, Ingolstadt, 1768, p. 389; Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. i, n. 7514-7515, p. 440-441; Campbell, *Annales de la typographie néerlandaise au X^{ve} siècle*, La Haye, 1874, n. 830, p. 228; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 102-103; Mastelyn, *Necrologium monasterii Viridis Vallis ordinis canonicorum regularium S. Augustini, congregationis Lateranensis, et capituli Windezensis, in nemore Zoniae prope Bruxellam*, Bruxelles, p. 162-163; Rivier, *Arnold Gheylloven, aus Rotterdam, Verfasser eines Remissorium juris utriusque und anderer juristischer Schriften*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, t. xii, p. 454-468; Id., dans *Biographie nationale belge*, Bruxelles, 1880-1883, t. vii, col. 709-710; Hurter, *Nomenclator*, t. ii, col. 719.

A. PALMIERI.

GEISSER **Georges**, bénédictin, né le 18 janvier 1639, non loin de Biberach en Souabe, mort à Villingen en septembre 1690. Ses parents l'envoyèrent étudier au monastère d'Ochsenhausen, et il revêtit l'habit bénédictin à Villingen où les moines de Saint-Georges, dans la Forêt Noire, avaient dû se réfugier. Il y fit profession le 10 janvier 1656. Après quelques années passées à Saint-Gall et à Fribourg-en-Brisgau, il fut ordonné prêtre en 1662 et eut à remplir les fonctions de curé, de professeur de théologie, de maître des novices et de prieur. Aimé de tous pour sa piété et sa tendre charité, il fut choisi pour abbé de Villingen, et en cette qualité fut envoyé près de l'électeur palatin, Philippe-Guillaume, par les autres supérieurs de son ordre en Souabe, pour obtenir la restitution des biens de leurs monastères. Parmi les travaux de ce savant religieux nous avons à mentionner : *De sacramentis in genere*, in-12, Constance, 1675; *Oculus exotaticus S. P. Benedicti : in quo auctoritate theologorum ex omnibus religiosis ordinibus, necnon multiplici ratione assertum vit, SS. legislatorem nostrum Deum intuitu in vita vidisse*, in-12, Constance, 1675; *Privilegia ordinis S. Benedicti questionibus theologico-juridicis illustrata*, part. I, in-8°, Constance, 1677; *Deipara causa nostrae laetitiae, in speculo causarum naturalium considerata*, in-8°, Constance, 1676. Très

zélé pour la gloire de l'ordre bénédictin, Georges Geisser se lia d'une étroite amitié avec dom Mabillon et l'aïda de tout son pouvoir en lui communiquant de nombreux documents relatifs à l'histoire monastique en Allemagne.

Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. I, p. xxxix; dom Th. Ruinart, *Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon*, in-12, Paris, 1709, p. 104; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1731, t. V, col. 1006; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. I, p. 388; t. III, p. 403; t. IV, p. 592, 670; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 366; dom M. Gerbert, *Historia Nigræ Silvæ*, in-4°, typis monasterii, 1783-1788, t. II, p. 453.

B. HEURTEBIZE.

1. GÉLASE I^{er} (Saint), élu pape le 1^{er} mars 492, mort le 19 novembre 496, s'est fait remarquer, entre tous ses prédécesseurs de la seconde moitié du V^e siècle, par sa prudence et sa fermeté dans le gouvernement de l'Église comme par son activité de théologien et d'écrivain. Les temps, politiquement et religieusement, étaient difficiles; les Ostrogoths, sous la conduite de leur roi Théodoric, venaient de s'établir en Italie, et Rome elle-même obéissait à un prince arien; l'Hénoïque de l'empereur Zénon, à Constantinople, continuait d'être en vigueur, et il s'en fallait que le schisme d'Acace fût éteint; les sectes, ici et là en Occident, renaissaient de leurs cendres et re fleurissaient. Ramener l'Église d'Orient à l'unité romaine, en proscrivant la mémoire d'Acace et en assurant au concile de Chalcédoine l'obéissance qui lui était due; maintenir partout l'intégrité du dogme, l'indépendance de l'Église, la pureté des mœurs chrétiennes; tenir tête ainsi à la fois aux Byzantins insoumis, aux hérétiques de tout nom et de toute provenance, notamment aux pélagiens qui se répandaient dans la Dalmatie et dans le Picenum, enfin aux demeurants du paganisme qui réclamaient contre la suppression des Lupercales : telle fut la tâche qu'assuma le pape saint Gélase et qu'il poursuivit avec un zèle infatigable, mais avec un succès, il faut le dire, très relatif. En même temps que, dans les questions de la grâce, il professa, comme ses devanciers, un augustinianisme modéré, sans insister sur les problèmes de la prédestination et de la grâce plus ou moins irrésistible, *Epist.*, VII; il affirmera nettement la souveraineté de l'Église dans l'ordre spirituel en face de l'État souverain dans l'ordre temporel, *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 42, et ailleurs, *Decret.*, II, *ibid.*; col. 157, il proclamera le droit divin de la primauté pontificale. On le verra sans relâche, pendant un règne d'un peu plus de quatre ans, écrire des livres, tenir des synodes en 495 et en 496, enseigner, reprendre, veiller attentivement sur la discipline ecclésiastique, et laisser après lui le modèle d'un pape savant et zélé autant que pieux.

Les lettres du pape saint Gélase reflètent sa physiologie avec un particulier éclat. Le nombre s'en est grossi récemment de vingt-neuf pièces nouvelles, découvertes dans un manuscrit du British Museum à Londres et publiées par S. Löwenfeld, *Epistolæ pontificum rom. ineditæ*, Leipzig, 1885, p. 1-12. « La plupart sont de courts billets, d'une forme élégante et concise, qu'on dirait imités des lettres familières des anciens. » Pitra, *Analecta novissima*, Frascati, 1885, t. I, p. 31. La lettre à l'évêque de Lyon Rusticus, en date du 25 janvier 494, Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, p. 359, aurait été fabriquée selon M. J. Havet, *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1885, t. XLVI, p. 205-271, par l'oratorien Vignier.

Le fameux décret *De recipiendis et non recipiendis libris*, qui, sous la forme traditionnelle, comprend trois parties, et qui a reçu son nom de la troisième

partie, hardi triage des livres authentiques des saints Pères et des livres apocryphes, bibliques et patristiques, première révélation d'un tribunal de l'Index, est aujourd'hui regardé comme pseudo-gélasien, *P. L.*, t. LIX. On a reconnu dès longtemps que les deux premières parties du décret se rattachent à un synode romain, tenu sous le pontificat de saint Damase en 382, très probablement. Mais, il y a plus : l'origine gélasienne de la dernière partie soulève de si graves difficultés qu'il vaut mieux, sans parler d'altérations et d'interpolations, en rejeter tout à fait l'authenticité. Le *Decretum*, dont l'unité littéraire paraît démontrée, serait du VI^e siècle, et l'œuvre d'un particulier de l'Italie ou de la Gaule. A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1910, t. IV (avec une reproduction photographique intégrale et partiellement inédite du Décret gélasien); E. von Dobschütz, *Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1912, t. XXXVIII, fasc. 4; R. Massigli, *Le décret pseudo-gélasien. A propos d'un livre nouveau*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1913, p. 155-170; J. Chapman, *On the « Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis »*, dans la *Revue bénédictine*, 1913, p. 187-297, 315-333. Cf. *Revue biblique*, octobre 1913, p. 602-608.

Outre les lettres qui nous restent du pape saint Gélase, nous avons encore de lui six traités, *tractatus*, sur des questions de christologie et de pélagianisme, que Thiel, *op. cit.*, a rangés dans un groupe distinct. En voici les titres spéciaux : *Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiæ eutychnianistarum*; *De damnatione nominum Petri et Acacii*; *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium*; *Dicta adversus pelagianam hæresim*; *Adversus Andromachum senatorem ceterosque Romanos, qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant*.

Le saint pape avait laissé d'autres ouvrages; mais ils n'ont pas survécu.

Le *Sacramentaire gélasien*, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 1055-1244, recueil d'offices et de prières liturgiques, est, aux yeux de M. l'abbé Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, une œuvre de saint Grégoire le Grand, au VI^e siècle; M. Prosbt, entre autres, *Die ältesten römischen Sakramentarien*, Munster, 1892, a persisté à l'attribuer au pape saint Gélase, sans méconnaître néanmoins que les plus vieux manuscrits, dès le VII^e ou le VIII^e siècle, portent des traces d'additions et d'altérations. F. Plaine, *Le sacramentaire gélasien et son authenticité substantielle*, Paris, 1896. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ce recueil est d'une date plus rapprochée que le *Sacramentaire léonien*, *P. L.*, t. LV, col. 21-156.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 254-257; Thones, *De Gelasio I papa*, Wiesbaden, 1873; Viani, *Vite dei due pontifici, S. Gelasio I e S. Anastasio*, Modène, 1880; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, t. I, p. 452-457; A. Roux, *Le pape Gélase I^{er} (492-496)*, Paris, 1880; J. Friedrich, *Sur le caractère apocryphe du décret De recipiendis et non recipiendis libris du pape Gélase I^{er}*, dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie royale des sciences* à Munich, 1888, t. I, p. 54-86; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Innsbruck, 1896, t. II b, p. 518 sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 156 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 375-377.

P. GODET.

2. GÉLASE II, pape (1118-1119), qui s'appelait Jean de Gaëte et avait été moine au Mont-Cassin, puis cardinal-diacre et chancelier pendant près de quarante ans, fut élu, trois jours après la mort de Pascal II, par les cardinaux et un certain nombre d'ecclésiastiques et de laïques, dans un couvent du Mont-Palatin

(24 janvier 1118). Il était déjà d'un âge avancé, et il avait fait partie des seize cardinaux que l'empereur Henri V avait emmenés de force de Rome avec le pape précédent (13 février 1111), quand il extorqua le droit des investitures. A cette époque, Rome était encore aux mains des impériaux et Pascal II n'avait encore pu rentrer qu'au château Saint-Ange, où il venait de mourir. Ceux-ci, conduits par Cencio Frangipani, pénétrèrent, l'épée nue à la main, dans l'église où venait de se faire l'élection et entraînèrent Gélase dans une tour voisine de l'arc de Titus, pour donner à Henri V, alors occupé au siège de Vérone, le temps de revenir. Mais d'autres nobles, une partie du peuple, le préfet lui-même, le délivrèrent de force et le conduisirent au palais de Latran, où il fut couronné le jour même.

Un mois après, il n'était pas encore sacré, quand l'on apprit tout à coup (1^{er} mars) l'arrivée de l'empereur. Aussitôt, Gélase, avec ses cardinaux, s'enfuit vers le Tibre et de nuit s'embarqua pour Gaète, où il arriva le 5 mars. Henri V s'efforça de lui persuader de revenir se faire sacrer devant lui et le menaçait, s'il ne ratifiait le privilège des investitures octroyé par Pascal II, d'user de son droit impérial en faisant élire un autre pontife. La réponse de Gélase ne l'ayant pas satisfait, il fit procéder le 8 mars, par ses partisans, sous prétexte que l'on n'avait pas attendu sa confirmation, à l'élection du cardinal Maurice Bourdin, archevêque de Braga, duquel il avait déjà reçu le diadème l'année précédente, et qui prit le nom de Grégoire VIII.

De son côté, Gélase se faisait sacrer le 9 mars à Gaète, et, dans un synode à Capoue, il excommuniait l'empereur et son antipape (7 avril). A cette sentence, l'empereur répondit en se faisant couronner de nouveau dans la basilique de Saint-Pierre, par sa créature, le 2 juin. Mais peu après, il dut retourner en Allemagne, à cause des troubles.

Gélase, profitant de son absence et malgré la prédominance de son rival, tenta de rentrer dans Rome, en secret (5 juillet 1118). Il y resta quelques mois, mais, s'y trouvant en butte aux violences des Frangipani, il résolut de quitter cette ville et même l'Italie. Le 2 septembre, il s'embarqua pour Pise, puis pour Gênes, et enfin pour Marseille, où il parvint vers la fin d'octobre. A son arrivée, les évêques et les abbés de la province, des seigneurs et une grande foule vinrent lui rendre leurs hommages. Le roi de France, Louis VI, lui députa l'abbé de Saint-Denis, Suger, avec de riches présents. La rencontre eut lieu à Maguelone. Il traversa Montpellier, Avignon, Vienne, Lyon, honoré des peuples comme s'ils eussent vu saint Pierre. Il devait avoir une entrevue avec Louis le Gros à Vézelay : mais de Mâcon, se sentant malade, il se fit porter à Cluny, où il mourut, le 29 janvier 1119, d'une pleurésie qui se joignit à la goutte dont il souffrait. Il fut enterré dans l'église de Cluny entre la croix et l'autel et son tombeau se voyait encore au XVIII^e siècle. Il avait indiqué pour son successeur, d'abord, Conon, évêque de Palestine, puis, sur son refus, Guy de Bourgogne qui fut Calixte II.

Gélase avait mis par sa fuite la papauté hors des atteintes de l'empereur, et lui avait appris à prendre désormais son appui contre lui sur la France. Il avait aussi par là scellé pour longtemps une alliance intime entre le Saint-Siège et la fille aînée de l'Église.

Partout sur son passage, il avait consacré des lieux saints, décerné ou confirmé des privilèges aux églises, aux chapitres et aux monastères, spécialement à celui de Cluny. Il avait envoyé des nonces en Espagne et en Allemagne; dans ce dernier pays, Conon, évêque de Palestrine, avait frappé d'anathème Henri V à Cologne (mai 1118) et à Fritzlar (28 juillet), et les

princes émus parlaient de proclamer la déchéance de l'empereur, dans une diète à Wurzburg.

Gélase avait célébré un concile à Vienne en janvier 1119, dont les actes sont perdus, et il en avait indiqué un pour le cours de l'année, qui fut celui de Reims tenu par Calixte II, au mois d'octobre suivant : il devait y être traité des affaires de l'Église avec l'empire et de la réforme. Gélase n'eut pas l'occasion d'écrire des lettres dogmatiques.

Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 775-780; t. II, p. 714; Lœvenfeld, *Epistolæ pontificum romanorum ineditæ*, Leipzig, 1882, p. 79-81; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 301; P. L., t. CLXIII, col. 473-514; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III, p. 367 sq.; Pandulph, *Vita Gelasii*, t. V, p. 91 sq.; t. VI, p. 55 sq.; Pertz, *Annales romanorum scriptorum*, t. V, p. 478; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 91-114; Bouquet, *Recueil des historiens de la France*, t. XV, p. 213-218, 223-228; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. XIV b, p. 1089-1091; Pandulph, *S. Gelasii papæ vita*, Rome, 1638; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1884, p. 383-384.

A. CLERVAL.

3. GÉLASE, évêque de Césarée en Palestine, vers 367-395, neveu de saint Cyrille de Jérusalem, était, paraît-il, un écrivain de talent. Mais il ne nous reste rien, sauf de très rares et très faibles débris, des quelques ouvrages qu'il avait laissés. Diekamp, *Doctrina Patrum*, Munster, 1907, p. 351. On ne sait ce qu'est devenue l'*Histoire ecclésiastique* qui lui a été attribuée, ni dans quel esprit elle était écrite. Lœschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906, p. 6 sq.

Venables, dans Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 621; Batiffol, *La littérature grecque chrétienne*, Paris, 1897, p. 215; Bardenheuer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, p. 68; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 145, note.

P. GODET.

4. GÉLASE, fils d'un prêtre de Cyzique, personnage d'ailleurs inconnu, écrivit, vers 475, au début du règne de Zénon, une histoire en trois livres du 1^{er} concile œcuménique de Nicée, ou mieux, une histoire de l'Église d'Orient sous Constantin. P. G., t. LXXXV, col. 1191-1360. Dans sa préface, l'auteur déclare qu'il a voulu venger les Pères de Nicée du reproche d'avoir enseigné le monophysisme. L'œuvre est, avant tout, une compilation d'Eusèbe, de Rufin, de Théodoret et de Socrate. Gélase affirme qu'il a mis en outre à contribution un très vieux manuscrit que son père tenait de Dalmatius, évêque de Cyzique, et qui renfermait les actes et les discours du concile de Nicée. Il s'est enfin servi, nous dit-il, des écrits d'un certain prêtre Jean, dont au reste nous ne savons rien. On s'est communément inscrit en faux contre cette double allégation de Gélase. Mais les récentes recherches de M. Lœschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906, vont à contredire l'opinion régnante et à justifier Gélase de supercherie littéraire et d'invéraisemblances. Les deux premiers livres de l'ouvrage ont été seuls imprimés. Du III^e livre, qui subsiste en entier dans un manuscrit de la bibliothèque Ambrosienne, on n'a publié d'abord qu'un fragment contenant trois lettres de Constantin; l'abbé Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, p. 129 sq., en a publié quelques autres extraits. Fr. Cœhler a donné la table des matières de ce III^e livre. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1861, t. IV, p. 439-442.

Cœhler, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1861, t. IV, p. 439-442; Venables, dans Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 621-623; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 392² 394; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Innsbruck,

1896, t. II b, p. 384-386; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1905, t. III, p. 10; Loeschke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn, 1906; P. Lejay, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1906, t. XI p. 279; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 224.

P. GODET.

GÉNÉBRARD [Gilbert, bénédictin, archevêque d'Aix, né en 1537, à Riom en Auvergne, mort à Semur le 14 mars 1597. Il fit profession de la vie bénédictine à l'abbaye de Mozac près de sa ville natale et fut ensuite envoyé étudier à l'université de Paris. Là il rencontra Guillaume de Prat, évêque de Clermont, qui fut pour lui un généreux protecteur. Génébrard eut pour maîtres Adrien Turnèbe pour le grec, et Claude Saintes pour la théologie. En 1563, il était reçu docteur et nommé professeur de langue hébraïque au collège royal. Il fut pourvu des prieurés de Saint-Denis-de-la-Charlre à Paris, et de Semur en Bourgogne. Ayant été à Rome sous le pontificat de Sixte-Quint, il y fut reçu avec honneur, et se lia avec les hommes les plus savants de cette époque. Son zèle pour le maintien de la foi catholique lui fit embrasser avec ardeur le parti de la Ligue, et Grégoire XIV le nomma en 1591 archevêque d'Aix. A cause des guerres civiles, il ne put entrer dans sa ville épiscopale que le 19 septembre 1593. Ayant déclaré ne vouloir reconnaître Henri IV que lorsque ce prince se serait soumis à l'Église romaine, il dut quitter Aix lorsque cette ville reconnut l'autorité du Béarnais, et il se retira à Marseille. Bien que, dès le 15 novembre 1595, il se fût rallié à Henri IV, le parlement de Provence le déclara, le 26 janvier 1696, coupable de lèse-majesté, le bannit du royaume, confisqua ses biens et fit brûler par la main du bourreau son livre *De sacram electionum jure*, où il revendiquait pour le clergé et le peuple le droit de choisir les évêques. L'archevêque se retira d'abord à Avignon, puis il obtint de pouvoir résider dans son prieuré de Semur, où il ne tarda pas à mourir.

Gilbert Génébrard a publié les ouvrages suivants : *Isagoge rabbinica ad legenda et intelligenda Hebræorum et Orientalium sine punctis scripta, cum tabulis artium et scientiarum vocabula exhibentibus*, in-4°, Paris, 1563; *De metris Hebræorum ex libro R. David Jechiæ cui titulus Leshon Lemudin*, in-16, Paris, 1563; *Eldad Danius hebræus historicus de Judæis clausis, eorumque in Ethiopia beatissimo imperio*, G. Genebrardo interprete, in-8°, Paris, 1563; *Joel propheta cum Chaldaea paraphrasi et commentariis Salomonis Jahrii, Abrahami Aben-Ezræ, et Davidis Kimhi, latine : interprete G. Genebrardo cum ejus enarratione*, in-4°, Paris, 1663; *Alphabeticum hebraicum, et indicata psalmodum primi et secundi Lyrica, ad formam Pindari, strophe, antistrophe, et epodo*, in-4°, Paris, 1564; *Tabella et summaria descriptio temporum*, Paris, 1564; *Scholia et tractatus IV ad grammaticam hebræam Clenardi, ad absolutiorem linguæ sanctæ institutionem*, in-8°, Paris, 1564; *R. Josephi Albonis, Davidis Kimhi et anonymi Judæi argumenta contra christianos, ex hebræo latine, interprete G. Genebrardo, cum ipsius refutatione eorumdem argumentorum adversus recens trinitariorum dogma*, Paris, 1566; *De S. Trinitate libri III contra hujus ævi trinitarios, antitrinitarios et antitheanos*, in-8°, Paris, 1568; *Symbolum fidei Judæorum e R. Mose Ægyptio; preces eorumdem pro defunctis; commemoratio divorum et ritus nuptiarum, e libro Mahzor, interprete G. Genebrardo*, in-8°, Paris, 1569; *Chronologia sacræ liber*, in-12, Louvain, 1570; *Trium rabbinorum Salomonis Jahrii, Abrahami Ben-Ezræ, et anonymi commentaria in Canticum canticorum in latinam linguam conversa a G. Genebrardo, cum ejus commentariis*, in-4°, Paris, 1570; *Seder Olam Zuta, sive Hebræorum breve chronicon de mundi ordine et temporibus ab orbe condito usque ad annum Domini 1112;*

capita R. Mose Ben. Majemon de rebus Christi regis; collectanea Eliæ levitæ, et R. Jacob Salomonis filii de eodem, quibus summam explicatur quidquid Judæi de Christo sapiunt : interprete G. Genebrardo, in-8°, Paris, 1573; *Claudii Espencei de eucharistia ejusque adoratione libri V, necnon tractatus de utraque missa, publica et privata*, in-8°, Paris, 1573 : Génébrard publia cet ouvrage après la mort de son auteur, Claude d'Espence, et y ajouta une préface et de nombreuses notes; *Origenis Philocalia de aliquot præcipuis theologiæ locis et quæstionibus, e bibliothecæ regiæ tenebris eruta et latine reddita*, in-fol., Paris, 1573; *Origenis Adamantii opera, quæ quidem proferri potuerunt omnia : doctissimorum virorum studio jam olim translata et recognita; nunc postremo a Gilberto Genebrardo partim cum græca veritate collata, partim libris recens versis, et e regia bibliotheca depromptis aucta*, in-fol., Paris, 1574; 1604; 1619; Bâle, 1620; *Opuscula e græcis conversa, nempe Liturgia mysteriorum ante consecratorum, e cod. cretensi; Liturgia pro dormientibus sive defunctis; Officium de angelis et sanctis; Canon, sive bulla contra hæreses præcipuas; Menologium sive calendarium totius anni; Tituli cap. 122 Euchologii; Zacharias episcopus mytilenensis contra æternitatem mundi a philosophis constitutam, e bibliothecæ regiæ; Basilii et Gregorii Nazianzeni brevissimus dialogus de invisibili Dei essentia*, in-fol., Paris, 1575; *Varia opuscula e rabbinis translata*, Paris, 1575; *Ad Jacobum Schegkium Schorndorffensem philosophum et medicum, assertionibus sacris de Deo sese temere immiscentem, ac tribus ipsius de S. Trinitate libris, modo pro sabellianis, modo pro trinitariis, inconstantissime obtractantem responsio*, in-8°, Paris, 1575; *Oraison funèbre sur le trespas de Pierre Danès, évêque de la Vaux, prononcée à Saint-Germain-des-Près*, in-4°, Paris, 1577; *Psalmi Davidis vulgata editione, calendario hebræo, syro, græco, latino, hymnis, argumentis, et commentariis genuinum et primævum sensum hebraismosque breviter aperientibus instructi*, in-8°, Paris, 1577; *Psalmi cum fusioribus commentariis, ad Gregorium XIII*, in-8°, Paris, 1577; *Histoire de Flave Josèphe, sacrificateur hébreu, mise en français, revue sur le grec, et illustrée de chronologies, figures, annotations et tables*, in-fol., Paris, 1578; *Orationes tres e Lerinensi bibliotheca in publicum productæ, videlicet una funebris D. Hilarii Arelatensis, altera D. Eucherii Lugdunensis de laudibus eremi, tertia Faustii Regiensis de instructione monachorum*, in-8°, Paris, 1578; *Chronographiæ libri IV : Priores duo sunt de rebus veteris populi et præcipuis quatuor millium annorum gestis; posteriores, e D. Arnaldi Pontaci Vassatensis episcopi chonographia aucti, recentes historias reliquorum annorum complectuntur. Universæ historiæ speculum, in Ecclesiæ præsertim sæculo, a mendaciis, maculis, imposturis Centuriarum, aliorumque hæreticorum detersum; in reliquis contra judæos, paganos, saracenos christianæ religionis antiquam veritatem perennitatemque representans*, in-fol., Paris, 1580; *Ad Dambertum danaëum sabellianismo doctrinam de S. Trinitate inficientem, cum libello Francisci Jordani theologi adversus eundem*, in-8°, Paris, 1581; *Notæ chroniæ, sive ad chronologiam et historiam universam methodus*, in-8°, Paris, 1584; *Canticum canticorum versibus iambicis et commentariis explicatum adversus trochaicum Theodori Bezæ paraphrasim*, in-8°, Paris, 1585; *De clericis, præsertim episcopis qui participarunt in divinis scienter, et sponte cum Henrico Valesio post cardinalitium cædem, T. P. assertio, ejusque illustratio*, in-8°, Paris, 1589; le même ouvrage en français : *Excommunication des ecclésiastiques qui ont assisté au service divin avec Henri de Valois après le massacre du cardinal de Guise*, in-8°, Paris, 1589; il est quelquefois mentionné sous ce

titre : *Opuscula aliquot præsertim contra nostræ tempestatis politicos*; on peut y joindre : *De sacrarum electionum jure et necessitate ad Ecclesiæ gallicanæ redintegrationem*, in-12, Paris, 1593; *Traité de la liturgie ou sainte messe selon l'usage et forme des apôtres et de S. Denis*, Lyon, 1597. Une dissertation de Génébrard *De sibyllis*, se trouve dans l'ouvrage de Joachim Pieron : *De vita sanctarum mulierum Veteris Testamenti*, in-8°, Paris, 1565. A la fin des notes d'Antoine Hulsius sur les psaumes, in-12, Leyde, 1650, est imprimée une lettre de G. Génébrard, 25 novembre 1574, *Ad Benedictum Arium Montanum de puritate fontis hebræi*. En 1591, rédigeant son *Librorum Gilberti GENEBRARDI catalogus* qui lui avait été demandé par Jean Manuel, évêque de Valladolid, le nouvel archevêque de Aix mentionnait en outre une vingtaine d'ouvrages manuscrits et qui n'ont pas été publiés.

Hilarion de Coste, *Éloge de Gilbert Génébrard, religieux de Cluny, nommé à l'archevêché d'Aix*, dans les *Éloges des hommes illustres*, in-fol., Paris, 1625, p. 618; Bucelin, *Benedictus redivivus*, in-fol., Veldkirch, 1679; Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du XVI^e siècle depuis l'an 1550*, in-8°, Paris, 1703, p. 556; *Gallia christiana* in-fol., Paris, 1716, t. I, col. 334; J.-H. Albanès, *Gallia christiana novissima*, in-4°, Montbéliard, 1899, t. I, col. 129; Fisque, *La France pontificale, Métropole d'Aix*, in-8°, Paris, p. 150; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xxii, p. 1; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. I, p. 613; t. II, p. 55, 150; t. III, p. 361; t. IV, p. 13, 21, 30, etc.; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 367; dom Besse, *Autobiographie de Génébrard*, dans la *Revue Mabillon*, 1905-1906, t. I, p. 297; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1910, t. II, p. 342-355.

B. HEURTEBIZE.

GENER Jean-Baptiste, théologien espagnol, né à Balaguer le 24 juin 1711, admis dans la Compagnie de Jésus le 25 juin 1726, enseigna la philosophie à Gandie, la théologie à Gerona. Déporté en Italie lors de l'expulsion des jésuites d'Espagne par ordre du roi Charles III, circonvenu par son ministre d'Aranda, le P. Gener s'établit à Gènes où il publia d'importants ouvrages de critique théologique et de théologie positive et spéculative, entre autres, une défense de la méthode scolastique : *Scholastica vindicata seu Dissertatio historico-critico-apologetica pro theologia scolastica vel speculatrice adversus obrectatores*, Gènes, 1766. Son œuvre théologique, qui dénote un vigoureux effort pour remonter aux sources et mettre à profit les documents historiques de tout ordre, comprend les ouvrages suivants : 1° *Prodromus ad theologiam*, Rome, 1767; 2° *De Deo uno ac trino*, *ibid.*, 1768; 3° *De Deo principio et fine creaturarum*, *pars I^a*, *ibid.*, 1771; *pars II^a*, *ibid.*, 1773; 4° *De Deo fine virtutibus oblinendo, liber primus*, *ibid.*, 1775; *liber secundus*, *ibid.*, 1777. Le P. Gener mourut à Gènes en 1781, laissant d'immenses matériaux pour la suite de ses traités, notamment un précieux recueil de témoignages en faveur de la religion catholique, destinés à une apologie de l'Église et de la foi.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1310 sq.; Zaccaria, *Bibliogr. generale correnti*, t. I, p. 38-41; Nova bibliotheca eccles. Friburg., t. IV, p. 349-362; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 222; t. V, col. 296.

P. BERNARD.

GENÈSE. Sur ce premier livre du Pentateuque, nous exposerons : 1° les questions générales d'introduction; 2° les prophéties messianiques qui y sont contenues.

I. GENÈSE. QUESTIONS GÉNÉRALES D'INTRODUCTION. — I. Nom. II. Contenu et division. III. Théorie des critiques. IV. Authenticité mosaïque. V. Doctrine. VI. Commentaires.

DICT. DE THÉOL. CATHOL.

I. Nom. — Genèse est la transcription française du mot grec γένεσις, par lequel les Juifs hellénistes ont désigné le premier livre de la Loi ou *tôrâh* et qui a passé dans la Vulgate latine, et, par elle, dans toutes les langues chrétiennes. Philon emploie ce nom, qui convient surtout au début du livre, où il est parlé de la création. Théodore de Mopsueste, en effet, l'interprétait γένεσις, puisqu'il avait donné à son commentaire, dont Sachau a édité des fragments en 1869, le titre de Ἐρμηνεία τῆς γένεως. Il employait, d'ailleurs, ce nom pour désigner la Genèse dans ses autres commentaires. In *Amos*, VI, 10, P. G., t. LXVI, col. 284; In *Mich.*, V, 6, col. 380, etc. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 76. Dans le *Vaticanus*, le titre est : Γένεσις κόσμου; les manuscrits plus récents ont simplement Γένεσις. Ce titre correspond à la traduction de Gen., II, 4, dans la version des Septante : αὐτῇ ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς. Il ne convient donc qu'au début du livre. L. Blau croit qu'il est la traduction d'un titre hébraïque, *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, Budapest, 1894, p. 44, et G. Hoberg suppose que ce titre était : יצירת העולם. Die Genesis, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1908, p. III. Dans le Talmud, on trouve bien le terme : יצירה, *Sanhédrin*, 62 b; *Megilla*, 7, dans le Talmud de Jérusalem, pour désigner une partie du livre, mais non pas un livre distinct. Le P. de Hummelauer propose d'interpréter ce titre dans le sens que le mot γένεσις a, II, 4; V, 1, à savoir « livres des générations » ou des *tôledôth*. *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 1-2. Mais les anciens n'ont pas remarqué cette signification du mot *tôledôth*, et, suivant leur coutume, ils ont nommé le livre entier d'après son début. Les Juifs de Palestine le denommaient, d'ailleurs, בראשית ou ספר ראשית, d'après son premier mot, qu'Origène transcrivait Βρασιθ, Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, P. G., t. XX, col. 580, et saint Jérôme, *Beresith. Prologus galeatus*, P. L., t. XXVIII, col. 552. Ce nom a passé des manuscrits hébreux aux Bibles hébraïques imprimées. Les rabbins nommaient encore l'histoire des patriarches de noms spéciaux : ספר הזכבות, יצחק ויעקב, ספר הזכבות. *Aboda Sara*, 25 a. J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 5.

II. CONTENU ET DIVISION. — Le livre de la Genèse raconte l'histoire générale de l'humanité entière depuis la création du monde jusqu'à la séparation des peuples, issus de Noé, puis l'histoire spéciale du peuple juif depuis la vocation d'Abraham, son premier ancêtre, jusqu'à la mort de Joseph en Égypte.

Ce livre est construit suivant un plan particulier, qui a été remarqué seulement par Kurtz, *Die Einheit der Genesis*, Berlin, 1846, p. LXVII-LXVIII. Il se divise, en effet, en dix sections d'inégale longueur et d'inégale importance, qui débutent par une formule à peu près identique : אֵלֶּה תּוֹלְדֹת : II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 27; XXV, 12, 19; XXXVI, 1; XXXVII, 2. Il y a bien une variante : וְהָאֵלֶּה סֵפֶר תּוֹלְדֹת, V, 1, et une répétition dans la notice d'Ésaü, XXXVI, 1, 9, mais la variante a le même sens que la formule ordinaire et le second emploi au sujet d'Ésaü n'est qu'une transition; le résultat final n'est donc pas par là modifié, et tout le monde reconnaît que ce plan a été voulu et établi pour lui-même; on discute seulement, nous le verrons, sur la personne de l'auteur, Moïse ou un rédacteur définitif, qui l'aurait emprunté au code sacerdotal.

Quelle est la signification de ce titre commun, répété en tête des dix sections? Le contenu de celles-ci sert à la déterminer. Le mot תּוֹלְדֹת signifie étymologiquement *générations*, et il pourrait garder ce sens si toutes les sections n'étaient suivies, comme

c'est le cas de quelques-unes d'entre elles, v, 1-6; xi, 10-26, que de la généalogie des personnages nommés; il signifierait seulement « table généalogique ». Mais comme huit sections sur dix contiennent autre chose que des énumérations de noms, le sens réel du mot est différent et plus compréhensif. De la signification primitive de généalogie l'auteur de la Genèse a employé le mot תולדות dans le sens dérivé d'histoire, parce que les généalogies par lesquelles il débutait dans les longues sections formaient le cadre de l'histoire qu'il racontait. Saint Éphrem l'entendait déjà en ce sens. In *Genesim*, c. 1, *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. 1, p. 2. Le titre que l'auteur a placé en tête des dix sections indique donc le genre littéraire de son livre : c'est de l'histoire à base généalogique. Il ne signifie pas : « histoire relatant des traditions populaires, » comme le P. de Hummelauer a voulu l'entendre. *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. ix, fasc. 4, p. 26-32. Il n'a pas ce sens et, pour le lui donner, il faut y joindre une idée moderne, que les anciens n'avaient pas, celle d'histoire au sens large, d'histoire rapportée d'après la tradition populaire. Il signifie plutôt : « histoire fondée sur des généalogies, » qui constituaient le point de départ et le cadre de l'histoire primitive. De cette histoire primitive, il ne restait que des généalogies, dont quelques-unes étaient complétées par des récits particuliers, plus ou moins développés. Cf. P. de Broglie, *Les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1889, t. 1, p. 94-101; F. Prat, art. *Généalogie*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. iii, col. 160. Le sens d'« histoire » adopté, l'auteur de la Genèse a pu l'appliquer même aux êtres inanimés, au ciel et à la terre, ii, 4, dont il racontait la création et l'origine, et cette application, au lieu d'aller à l'encontre de cette interprétation, comme on le dit parfois, ne s'explique que par elle et l'exige.

Après une introduction sur la création du monde en six jours, i, 1-ii, 3, vient la 1^{re} section intitulée : Générations ou histoire du ciel et de la terre, ii, 4-iv, 26; elle raconte la création spéciale d'Adam et d'Ève, ii, 5-25; leur tentation, leur péché et leur expulsion du paradis terrestre, iii, 1-24; la naissance de Caïn et d'Abel, les caractères différents des deux frères, le meurtre d'Abel et la punition de Caïn, iv, 1-16; l'histoire de la postérité de Caïn et la naissance de Seth, iv, 17-26. La 2^e section débute par la généalogie des dix patriarches antédiluviens, d'Adam à Noé, v, 1-31, puis raconte la perversion de l'humanité primitive, perversion que Dieu doit punir par le déluge, vi, 1-8. Ce sont les généalogies d'Adam et de ses fils. La 3^e section donne les généalogies ou l'histoire de Noé, vi, 9-ix, 29. Le juste Noé trouve grâce devant Dieu qui lui ordonne de construire une arche destinée à le sauver du déluge, lui, sa famille et quelques individus de toutes les espèces animales, vi, 9-22. Tous ceux qui doivent être sauvés entrent dans l'arche, vii, 1-9. La pluie tombe pendant quarante jours et quarante nuits; les eaux couvrent toute la terre et détruisent tout à sa surface en y demeurant 150 jours, vii, 10-24. Elles diminuent progressivement, et Noé sort de l'arche, viii, 1-14; il offre un sacrifice à Dieu qui le bénit et fait alliance avec lui, viii, 15-ix, 17. Il plante la vigne, maudit Cham, bénit Sem et Japheth et meurt, ix, 18-29. La 4^e section débute par la table des peuples qui descendent des trois fils de Noé, x, 1-32, et elle se termine par le récit de la construction de la tour de Babel et de la confusion des langues, xi, 1-9. La 5^e section donne la simple généalogie des fils de Sem dans la seule ligne d'Abraham, xi, 10-26. La 6^e section, sous le titre de générations de Tharé,

raconte l'histoire spéciale d'Abraham, qui est longuement développée depuis sa vocation et sa migration de Haran au pays de Chanaan jusqu'à sa mort, xi, 27-xxv, 11. La 7^e section se réduit à la généalogie d'Ismaël, xxv, 12-18. La 8^e prend l'histoire d'Isaac à la naissance d'Ésaü et de Jacob et la poursuit jusqu'à la mort de ce patriarche, xxv, 19-xxxv, 29. La 9^e section n'est que le tableau généalogique de la postérité d'Ésaü, xxxvi, 1-42. La 10^e et dernière section continue l'histoire de Jacob après la mort de son père et la poursuit jusqu'à la mort de ce patriarche et celle de son fils Joseph en Égypte, xxxvii, 1-l, 25.

Quelques critiques modernes ont cru reconnaître dans cette division en dix sections une signification symbolique, le nombre de dix marquant l'universalité ou la perfection de l'histoire primitive de la théocratie judaïque. Cette idée ne paraît pas avoir dirigé l'auteur dans la disposition de son sujet.

Toutefois, ce sectionnement n'est qu'une partie de ce qu'on appelle le « schématisme » de la Genèse. L'auteur a, en outre, disposé les dix sections suivant un ordre déterminé et a ordonné ses matériaux dans chacune d'elles selon un procédé identique. Les *tôledôth* sont rangées dans l'ordre de leur importance au point de vue de l'histoire d'Israël. Les unes, en effet, sont celles de la ligne directe d'Adam à Jacob, et les autres concernent les branches latérales. Celles-ci au nombre de trois sont consacrées aux peuples descendant des fils de Noé, à la postérité d'Ismaël et à celle d'Ésaü. Ayant moins directement trait à l'histoire juive, elles sont moins développées et se réduisent à une table généalogique. Elles précèdent toujours les branches parallèles de la ligne principale, et il n'en est plus directement question. C'est donc intentionnellement qu'elles ont été mises les premières par un procédé d'élimination qui fixe de plus en plus l'attention du lecteur sur la branche principale. De cette sorte, le contenu du livre se restreint continuellement de plus en plus : d'universelle qu'elle était au début, l'histoire se particularise progressivement pour n'être plus à la fin que l'histoire religieuse d'Israël. Caïn et sa race sont éliminés dans l'histoire d'Adam; les descendants de Seth, hormis Noé, à partir de l'histoire de ce dernier; Cham et Japheth laissent la place à Sem; les fils d'Agar et de Céthura sont exclus de l'histoire d'Abraham; enfin Ismaël et Ésaü, une fois éliminés, n'ont qu'une place accidentelle dans l'histoire d'Isaac et de Jacob, en sorte qu'avec ce patriarche commence l'histoire du peuple de Dieu.

D'autre part, les développements de chaque section sont disposés régulièrement dans le même ordre. Le titre est suivi ordinairement d'une récapitulation de la section précédente. Ainsi Gen., ii, 4, résume l'introduction; v, 1, répète i, 27; xxv, 12, résume xvi, 1, 3, 15, 16; xxv, 19, condense le c. xvii et xxi, 2-5. Au début des autres sections, on trouve un point de repère avec ce qui précède : vi, 10-12, répète les noms des fils de Noé, v, 32, et les causes du déluge, xi, 1-5; x, 1, est la répétition de ix, 18, 19; xi, 27, reproduit le dernier verset de la section précédente; xxxvi, 2, 3, récapitule les noms des femmes d'Ésaü, xxxvi, 34 et xxviii, 9; xxxvii, 1, est la répétition de xxxv, 27. Raban Maur, *Comment. in Gen.*, l. II, c. xii, P. L., t. cvii, col. 531-532, avait remarqué ce procédé récapitulatif, qui explique quelques-unes des répétitions que les critiques rationalistes présentent comme des indices de la diversité des sources. Par ailleurs, les *tôledôth* d'un patriarche embrassent tout le développement qu'a pris sa maison de son vivant. Ainsi celles d'Abraham comprennent l'histoire d'Ismaël et d'Isaac, qui ensevelissent ensemble leur père, xxv, 9; celles d'Isaac racontent l'histoire d'Ésaü qui, lui aussi, ensevelit son père avec Jacob, xxxv, 29;

celles de Jacob comprennent l'histoire de ses fils jusqu'à sa mort, I, 12, et la continuent jusqu'à la mort de Joseph, I, 25. La biographie de chaque patriarche est plus ou moins développée. Elle est réduite parfois à quelques mots, v, xi, ou à quelques phrases, xi, 28-31; elle est détaillée dans les notices de Noé, d'Abraham et de Jacob. Dans ce dernier cas, elle se termine d'une manière à peu près uniforme par l'indication de la durée totale de la vie et de la sépulture avec les ancêtres, ix, 29; xi, 32; xxv, 7; xxxv, 28; xlvii, 28. Le total des années des patriarches est aussi donné au c. v, mais il ne l'est pas au c. xi, 10-26.

Le plan adopté et la disposition des matériaux recueillis dénotent chez l'auteur de la Genèse un but déterminé. Qu'ils soient de Moïse comme l'admet l'enseignement traditionnel, ou du dernier rédacteur qui, selon les critiques rationalistes, les aurait empruntés au code sacerdotal, ils montrent, à tout le moins, l'unité actuelle du livre. La Genèse apparaît ainsi comme un vaste tableau généalogique, comprenant tous les détails connus de l'histoire primitive et de l'histoire patriarcale. Cf. P. Delattre, *Plan de la Genèse*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1876, t. xx, p. 5-43; *Le plan de la Genèse et les générations du ciel et de la terre*, dans la *Science catholique* du 15 octobre 1891, t. v, p. 978-989; P. de Broglie, *Étude sur les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques de 1888*, Paris, 1889, t. I, p. 94-101; P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, 1888, p. 232-250.

En ne tenant pas compte des dix sections et en ne considérant que le contenu du livre, les commentateurs ont proposé des divisions logiques en deux ou en huit parties. Selon les uns donc, la Genèse raconte : 1° l'histoire de la création, ou des commencements, ou l'histoire primitive, qui va jusqu'à la vocation d'Abraham, II, 4-XI, 26; 2° l'histoire des pères, c'est-à-dire des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, ancêtres du peuple juif, par conséquent l'histoire primitive d'Israël, XI, 27-L, 25. Chacune de ces deux parties se subdiviserait en cinq sections, distinctes par le titre de *tôledôt*. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, t. II, p. 8-10; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 1-3. Beaucoup de critiques non catholiques acceptent cette division et séparent l'histoire primitive, I, 1-XI, 9, de l'histoire des patriarches, XI, 28-L, 25, reliée à la première par la généalogie de Sem, XI, 10-27. Mais d'autres distinguent huit parties : 1° la création du monde et de l'homme, I, 1-III, 24; 2° l'histoire de l'humanité jusqu'au déluge et l'alliance conclue entre Dieu et Noé après ce cataclysme, IV, 1-IX, 17; 3° les trois fils de Noé, pères de l'humanité postdiluvienne, IX, 18-X, 32; 4° la séparation des hommes au point de vue des langues, la formation des nations et la généalogie de Sem, XI; 5° l'histoire d'Abraham, ancêtre du peuple de la promesse, XII, 1-XXV, 11; 6° la généalogie d'Ismaël, XXV, 12-18, et l'histoire d'Isaac, XXV, 19-XXXV, 37, les deux fils d'Abraham; 7° la généalogie d'Ésaü, XXXVI; 8° l'histoire de Jacob, XXXVII-L.

III. THÉORIES DES CRITIQUES. — Comme pour l'Exode, voir t. v, col. 1747 sq., l'opinion aujourd'hui dominante parmi les rationalistes est que la Genèse, loin d'être l'œuvre de Moïse, est, dans son état actuel, une composition tardive, formée d'éléments disparates qu'un dernier rédacteur aurait empruntés à trois documents d'époque différente : l'élohiste, le jéhoviste et le code sacerdotal.

1° *Le document élohiste*, E. — Il est ainsi nommé parce que, dans la Genèse, il emploie constamment et exclusivement le nom divin d'Élohim. Voir t. IV, col. 949. Comme on reconnaît dans le discours de

Josué, Jos., xxiv, le résumé de ce document, on en conclut qu'il ne remontait pas plus haut qu'Abraham, puisque ce discours commence à Tharé, le père d'Abraham. Il n'aurait donc pas contenu d'histoire des origines et aurait débuté par l'histoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les ancêtres du peuple juif. Il n'en reste que des lambeaux et le début n'aurait pas été utilisé par les rédacteurs postérieurs. Abraham entre en scène, sans qu'on sache, par les fragments subsistants de l'élohiste, qui il était ni d'où il vient. L'épisode de son séjour chez Abimélech, roi de Gérare, xx, 1-17, est le premier morceau reconnu de l'élohiste. Viennent ensuite la naissance d'Isaac, l'expulsion d'Ismaël et d'Agar, l'alliance d'Abraham avec Abimélech, xxi, 6-32 a; le sacrifice d'Isaac et le séjour d'Abraham à Bersabée, xxii, 1-14, 19; la vision de Jacob à Béthel, xxviii, 11, 12, 17, 18, 20-22; le séjour de Jacob chez Laban et le mariage de Lia et de Rachel, xxix, 1, 15-23, 25-28, 30; la naissance des enfants de Jacob, xxx, 1-3 a, 6, 8, 17-20 a, 21-23; le départ du patriarche et son alliance avec Laban, xxxi, 2, 4-18 a, 19-45, 47, 51-55; sa rencontre avec Ésaü et sa lutte avec l'ange, xxxii, 1-3, 14 b-22, 24 (xxxiii, 5, 10, 11); son séjour à Sichem, xxxiii, 18 b-20; la seconde vision de Dieu à Béthel et la naissance de Benjamin, xxxv, 1-8, 16-20; la jalousie des frères de Joseph, l'intervention de Ruben, Joseph vendu, xxxvii, 2 b, 5-11 (14 a-18 a), 22-24, 28-30 (32), 36; les songes de l'échanson, du panetier, du pharaon, l'élévation de Joseph, la famine et le premier voyage des frères de Joseph en Égypte, xl, 1-xlii, 37; le second voyage des fils de Jacob, Benjamin y compris, xliii, 14, 23 b; la reconnaissance de Joseph, xlv; la venue de Jacob en Égypte, xlvi, 1-5; les soins de Joseph pour l'entretien de ses frères, xlvii, 12; la bénédiction des fils de Joseph par Jacob, xlviii, 1, 2, 8-22; les rapports de Joseph avec ses frères après la mort de leur père, I, 15-25.

Cette histoire des patriarches serait substantiellement la même que celle du document jéhoviste. Elle était très objective et plus précise que le récit jéhoviste. Elle nomme les personnes : Éliézer, xv, 2; Débora, la nourrice de Rébecca, xxxv, 8; Putiphar, xxxvii, 36; elle dit que Laban était araméen, xxviii, 5. Elle localise les événements, par exemple, à Beerséba ou Bersabée, au Moriah, xxi, 31; xxi, 2; à Béthel, xxviii, 18, 19; xxxi, 13; xxxv, 7; elle parle du champ d'Hémore, xxxiii, 19; du térébinthe de Sichem, xxxv, 4; de Dothain, xxxvii, 17; des tombeaux de Débora et de Rachel, xxxv, 8, 19, 20. Elle donne l'étymologie des noms des fils de Jacob, xxx, et de ceux de Beerséba, xxxi, 31, de Mahanaim, xxxii, 3, et de Béthel, xxxv, 7. Elle fournit des données chronologiques : trois jours d'intervalle entre deux événements, xl, 12, 19; xlii, 17; la durée du séjour de Jacob chez Laban, xxxi, 38, 41; la date de l'arrivée des fils de Jacob en Égypte, xlv, 6. Elle indique l'âge des personnages, xxxvii, 2; I, 25. Elle reproduit enfin deux mots égyptiens fortement sémitisés, xli, 43, 45. Au point de vue religieux, elle dit que Laban était idolâtre, xxxi, 19; que Rachel avait enlevé les téraphims de son père, 30, 32, et que Jacob fit ôter de sa maison les dieux étrangers qui y étaient gardés, xxxv, 2, 4. Cf. Jos., xxiv, 2. Abraham, Isaac et Jacob connaissent Dieu sous le nom d'Élohim; les lieux où ils l'honorent sont exactement notés et il s'y rattache un souvenir religieux, conservé dans les traditions locales. Dieu apparaît surtout en vision et en songe, xx, 3, 6; xxi, 12, 17; xxii, 1 sq.; xxviii, xxxi, 11, 24; xxxvii, 5; xl, xli, xlvi, 2. Sa providence se manifeste sous un aspect particulier dans l'histoire de Joseph, xlv, 6-8; I, 20 : elle laisse agir les hommes pour atteindre ses fins et elle dirige leurs actes à leur insu, et même

contre leur gré, vers un but déterminé. Dieu a voulu que Joseph fût vendu par ses frères afin qu'Israël fût sauvé de la famine. Abraham est expressément désigné comme prophète, xx, 7, et il a la foi d'un prophète, xxii. L'auteur s'intéressait donc déjà aux choses religieuses et il écrivait une histoire théocratique, plutôt qu'une histoire nationale. Son vocabulaire ne se caractérise pas seulement par l'emploi du nom d'Élohim, précédé parfois d'Adonaï, xx, 4, ou de El, xxxiii, 20; xxxv, 7; xliii, 14; xlvii, 2; il appelle « Amorrhéens » les habitants de la Palestine, xlviii, 22; il n'emploie jamais le nom d'Israël pour désigner le patriarche Jacob. Il a des expressions qu'on ne rencontre que sous sa plume; il emploie des mots rares, des tournures anciennes, et certaines formes grammaticales lui sont propres. L'histoire de Joseph est plus simple et moins aride que dans le jéhoviste. L'auteur est un narrateur; il multiplie les anecdotes et il rend ses récits vivants et saisissants, en exprimant les sentiments de ses héros; il a les qualités du conteur oriental; il n'expose pas d'idées générales ni de vues d'ensemble; il ne poétise pas ses récits. Gunkel a voulu faire de E l'exposé d'une école de conteurs, et il a cru découvrir dans les fragments de la Genèse plusieurs mains. Ainsi les deux récits relatifs au roi de Gérare, xx, 1-xxi, 7; xxi, 22-34, seraient séparés par le renvoi d'Ismaël, xxi, 8-21, qui ne s'y rattache pas, et l'alliance d'Isaac, xxvi, 26-33, ne serait qu'une répétition de celle d'Abraham, xxi, 22-34. *Genesis*, 2^e édit., Göttingue, 1902, p. lxxiv. On admet généralement que l'auteur était du royaume d'Israël, parce que les traditions qu'il relate concernent des localités de ce royaume. Voir O. Procksch, *Das nordhebraïsches Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig, 1906. Dans l'école de Wellhausen, on soutient l'antériorité du jéhoviste sur l'élohiste, dont les traditions seraient moins fraîches, moins simples et moins naïves. Mais Dillmann, Kittel, König et même Winckler, pour des raisons différentes, soutiennent la priorité de E. Son histoire de Joseph est mieux liée et plus originale que celle du jéhoviste. Les dates proposées varient du ix^e au viii^e siècle. Sur ses sources antérieures, voir t. v, col. 1748. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 49-76.

2^o *Le document jéhoviste, J.* — Désigné ainsi en raison de l'emploi constant qu'il fait du nom de Jahvé, même avant la révélation du Sinaï, ce document était encore une œuvre historique. Elle remontait dans son récit aux origines de l'humanité. On lui attribue les passages suivants de la Genèse : récit de la création du monde, d'Adam et d'Ève, ii, 4 b-25; chute, iii, 1-24; histoire de Caïn et d'Abel, et descendance des Caïnites, iv, 1-26; naissance de Noé, v, 29; cause morale du déluge, vi, 1-8; entrée dans l'arche, vii, 1-10 (sauf 6); pluie, 12; fermeture de l'arche et durée du cataclysme, 16 b, 17; résultats de l'inondation, 22, 23; cessation, viii, 2 b, 3 a; triple envoi de la colombe, 6-12; constatation du dessèchement de la terre, 13 b; sacrifice de Noé, 20-22; ivresse du patriarche et malédiction de Chanaan, ix, 18-27; généalogie de Cham, x, 8-19, et de Sem, 21, 24-30; tour de Babel, xi, 1-9; ancêtres d'Abraham, 28-30; vocation d'Abraham et migration au pays de Chanaan et en Égypte, xii, 1-4 a, 6-20; retour au pays de Chanaan, séparation de Lot et partage de la contrée, xiii, 1-5, 7-11 a, 12 b-18; alliance d'Abraham avec Dieu, xv (en partie); Agar, sa fuite, xvi, 1 b, 2, 4-14; visite des anges, promesse d'un fils à Abraham, destruction de Sodome, xviii, 1-xix, 28; histoire de Lot et de ses filles, xix, 30-38; conception d'Isaac, xxi, 1 a, 2 a; séjour d'Abraham à Bersabée, 33; promesses divines qu'il reçoit, xxii, 15-18; mariage d'Isaac, xxiv, 1-67; Abraham épouse Céthura, xxv,

1-6; Isaac au puits du vivant, 11 b; lieu où habitait Ismaël, 18; naissance d'Ésaü et de Jacob, 21-26 a; Ésaü vend son droit d'aînesse, 27-34; promesses divines renouvelées à Isaac; Rébecca chez Abimélech, xxvi, 1-14; Isaac se sépare d'Abimélech, fait creuser des puits, reçoit de Dieu de nouvelles promesses et s'allie avec Abimélech, 16, 17, 19-33; bénédiction de Jacob, xxvii, 1-45; Jacob part à Haran, xxviii, 10; sa vision à Béthel, 13-16, 19; il arrive chez Laban, xxix, 2-14; il a de Lia quatre fils, 31-35; il épouse Bala, xxx, 3 b-5, 7, puis Zelpha, 9-13; épisode des mandragores, 14-16; naissance de Joseph et richesses de Jacob, 24-43 (sauf retouches ou mélanges); Jacob veut retourner auprès d'Isaac, xxxi, 1, 3; pierres amoncelées à Galaad, 46, 48-50; Jacob prévient Ésaü de son arrivée, xxxii, 3-14 a; il lutte avec l'ange, 23-35; il est accueilli par Ésaü, xxxiii, 1-7; Dina à Sichem, xxxiv, 2 b, 3, 5, 7, 11, 12, 19, 25 a, 26, 30, 31; Jacob à Béthel, xxxv, 6 a, 14; il en part, 21, 22 a; quelques traits de l'histoire de Joseph, xxxvii, 3, 4, 12, 13, 14 b, 18 b, 21, 23 a, 25-27, 28 b, 31 a, 32 b, 33, 35; Juda et Thamar, xxxviii, 1-30; Joseph chez Putiphar, xxxix, 1-23; quelques détails de l'histoire de Joseph en Égypte, xlii, 38; xliii, 1-13, 15-23 a, 24-xliv, 34; xlv, 8-xlvii, 6, 13-27 a, 29-31; xlix, 1 b-28 a, 1, 1-11, 14.

Ces fragments forment une histoire sainte presque suivie depuis les origines, une histoire à la fois nationale et religieuse. Le récit est objectif et simple. L'auteur a reproduit la tradition populaire et quelques chants de l'âge héroïque : le chant de Lamech, ii, 23, 24, et la bénédiction de Jacob mourant, xlix. Cf. J. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. vii, p. 539-540. L'histoire des patriarches est foncièrement la même que dans l'écrit élohiste; elle ne se diversifie que par quelques particularités : ainsi, dans l'histoire de Joseph, c'est Juda qui est mis en évidence, tandis que l'élohiste donne le rôle principal à Ruben. Elle suit l'ordre chronologique. Quelques traits cependant trahissent la réflexion et l'esprit de système : le premier homme est anonyme; les fils des patriarches se marient tous avant la mort de leurs pères; le nombre sept est plusieurs fois mentionné, vii, 4; viii, 10 sq., comme le nombre quarante, vii, 17; viii, 6. L'auteur aime à donner l'étymologie des noms propres de personnes (Ève, Caïn, Seth, Noé, Phaleg) et de lieux (Nod, Béthel); il indique celle du nom commun de la femme, ii, 23. L'explication de ces noms répond à l'histoire des personnages ou des localités. Le caractère d'Ésaü et de Jacob est en rapport avec la signification de leurs noms, xxv, 24-35. Les noms des fils de Jacob sont justifiés par les relations de leurs mères, xxix, xxx. Les noms des localités dérivent des événements qui s'y sont accomplis, xvi, 13, 14; xxi, 28-31; xxxi, 46 sq. Quoique moins détaillée et plus descriptive que le récit élohiste, la narration jéhoviste a quelques particularités propres, par exemple, le nom de Gessen et la localisation précise de certains événements. Les lieux habités par les patriarches sont nommés, xxiv, 62; xxv, 11; xxvi, 23, 25-33; xxviii, 10; xxxvii, 14; xlvii, 1. Les patriarches ne sont donc plus de simples nomades; ils sont stationnaires et cultivent les terres, xvi, 12; cependant Ismaël et Ésaü ont encore le caractère des fils de la steppe, xvi, 12; xxv, 27; xxvii, 40. Les ancêtres du peuple juif sont pacifiques, pieux, mais forts cependant, et ils ne reculent pas devant la lutte, xxix, 2, 3, 8-10; xxxii, 25 sq. Abraham et Jacob ont une physionomie nette et tranchée, et la vie patriarcale est bien décrite.

Au point de vue religieux, Jahvé a créé le monde; il a été connu d'Adam et honoré par les patriarches. Il se laisse toucher par les prières d'Abraham. Il étend sa providence sur tous les peuples, xii, 3;

xxviii, 14. L'écrivain jéhoviste fait un emploi fréquent des anthropomorphismes. Dieu apparaît à Abraham et à Jacob sous une forme humaine; il agit comme un homme agirait : il a créé l'homme avec de la terre, ii, 7; il a planté le jardin d'Éden, 8; il a formé la femme avec une côte d'Adam, 21, 22; il s'est promené dans le jardin, iii, 8; il s'est entretenu avec Caïn et a mis sur lui un signe, iv, 9-15; il a fermé la porte de l'arche, vii, 16; il est descendu sur terre pour voir les bâtisseurs de la tour et pour confondre leur langage, xi, 5, 7. Il éprouve les mêmes sentiments que les hommes : il se repent, vi, 6, 7; il fait des serments, xxiv, 7. En morale comme en dogme, le jéhoviste reproduit les idées des prophètes. Il traite le problème de l'origine du mal et il raconte la chute d'Adam et d'Ève. Il montre le progrès du mal et du péché dans l'humanité. Caïn et sa race sont maudits. La civilisation, œuvre des Caïnites, sert à étendre et à augmenter le crime. Des anges eux-mêmes se pervertissent et leur union avec les filles des hommes donne naissance à une race de géants, fameux par leurs excès encore plus que par leur taille. Le cœur de l'homme déchu est porté au mal, vi, 5, et le déluge est nécessaire pour purifier la terre. Après le déluge, Dieu constate encore les inclinations perverses de l'humanité, viii, 21. Aussi le jéhoviste signale-t-il l'immoralité de Cham, ix, 22; la division des hommes, xi, 1-9; le crime de Sodome et la conduite des filles de Lot, xix. Il est donc pessimiste. Mais par des interventions continues Dieu s'oppose à la corruption grandissante, en punissant les coupables, surtout en se préparant dans la lignée d'Abraham son peuple saint, qui conservera dans le monde son culte et sera plus tard la bénédiction de toutes les nations. D'autres vues prophétiques sur l'avenir et sur les desseins miséricordieux de Dieu sur les hommes coupables se lisent, iii, 15; v, 29; xviii, 18; xxviii, 14. L'écrivain jéhoviste insiste sur la foi en Dieu, qu'il loue en Abraham et qui a été pour ce patriarche la cause des bienfaits divins et de la sainteté, xv, 6. Caïn, Abel, Noé, Abraham et Jacob offrent des sacrifices en n'importe quel lieu, et les localités où ils ont immolé des victimes à Jahvé deviennent des lieux saints.

Au point de vue littéraire, l'auteur a des expressions spéciales, dont la principale est l'emploi constant du nom de Jahvé; Jacob est appelé Israël à partir de xxxii, 29. Les habitants de la Palestine sont nommés « Chananéens ». Les noms de peuples sont au singulier : ainsi le peuple de Dieu est appelé Israël. Le jéhoviste passe pour le meilleur narrateur de tout l'Ancien Testament. Ses récits sont clairs et vivants. Il excelle à dépeindre le caractère des personnages et il décrit les événements en quelques traits bien frappés. Il aime la mise en scène, il multiplie les dialogues et il nuance les sentiments. Les plus belles narrations de la Genèse sont sorties de sa plume. Il cite des chants antiques et il a du souffle poétique.

On en a fait un habitant du royaume de Juda, parce que ses récits ont souvent pour théâtre Hébron et ses environs. Beaucoup de critiques ont prétendu distinguer dans son œuvre deux mains différentes J¹ et J². Voir Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, trad. franç., Paris, 1866, t. i, p. 151-158, 162-163; Budde, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 521-531; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3^e et 4^e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 43-46; C. Bruston, *Les deux jéhovistes*, Montauban, 1885; Bacon, *The Genesis of Genesis*, Harford, 1893; Ball, *The book of Genesis*, 1896; Gunkel, *Genesis*, Göttingue, 1902, p. lxxiii-lxxiv, etc. On fixe communément la composition du document jéhoviste au ix^e siècle, vers 850; mais cette date ne convient, selon quelques-uns, qu'à J¹, les couches secondaires étant plus

récentes. Généralement, on le tient pour postérieur à l'élohiste. Cf. E. Mangelot, *op. cit.*, p. 76-95.

3^o *Le code sacerdotal*, P. — Sur son nom, voir t. v, col. 1748. Ce document aurait fourni au dernier rédacteur du Pentateuque le cadre du livre entier, et notamment la division de la Genèse en tableaux généalogiques ou *tôledôt*. Voici la part qu'on lui attribue dans ce livre : 1^o les *tôledôt* du ciel et de la terre, ou le premier récit de la création, i, 1-ii, 4 a; 2^o les *tôledôt* d'Adam, v, 1-28, 30-32; 3^o les *tôledôt* de Noé, vi, 9-22; vii, 6, 11, 13-16 a, 18-21, 24; viii, 1, 2 a, 3 b-5, 13 a, 14-19; ix, 1-17, 28, 29; 4^o les *tôledôt* des fils de Noé, x, 1-7, 20, 22, 23, 31, 32; 5^o les *tôledôt* de Sem, xi, 10-26; 6^o les *tôledôt* de Tharé, xi, 27, 31, 32, avec des parties de l'histoire d'Abraham, xii, 4 b, 5; xiii, 6, 11 b, 12 a; xvi, 1 a, 3, 15, 16; xvii, 1-27; xix, 29; xxi, 1 b, 2 b-5; xxiii, 1-20; xxv, 7-11 a; 7^o les *tôledôt* d'Ismaël, xxv, 12-17; 8^o les *tôledôt* d'Isaac, xxv, 19, 20, 26 b; xxvi, 34, 35; xxvii, 46-xxviii, 9; xxix, 24, 29; xxxi, 18 b; xxxiii, 18 a; xxxiv, 1, 2 a, 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29; xxxv, 9-13, 15, 22 b-29; 9^o les *tôledôt* d'Ésaü, xxxvi, 1-43; 10^o les *tôledôt* de Jacob, xxxvii, 1, 2 a; xlvii, 5 b-27; xlviii, 7-11, 27 b, 28; xlviii, 3-7; xlix, 1 a, 28 b-33; i, 12, 13.

L'auteur, qui veut principalement introduire une législation, se propose, en écrivant l'histoire d'Israël, d'exposer l'origine des institutions religieuses de son pays. C'est pourquoi il remonte à l'histoire primitive et aux débuts du peuple théocratique. Le récit de la création, l'histoire des patriarches antédiluviens, du déluge et des ancêtres immédiats d'Israël préparent et amènent l'histoire de l'institution du peuple saint, après la sortie d'Égypte. Voir t. v, col. 1747-1748. Les événements capitaux de cette préparation sont longuement racontés, notamment les alliances de Dieu avec Noé et Abraham. Les faits intermédiaires sont exposés d'une façon très succincte, par tableaux généalogiques. Les grandes époques sont caractérisées par une révélation et une alliance de Dieu et elles s'échelonnent pour préparer progressivement le régime théocratique. La première, qui va d'Adam à Noé, se termine par une apparition d'*Élohim* à Noé et par une alliance dont le signe est l'arc-en-ciel et dont l'obligation est l'abstention du sang. La deuxième s'étend de Noé à Abraham; elle comprend la révélation de Dieu à Abraham sous le nom d'*Él Šaddai*, voir t. iv, col. 953, et une alliance dont le signe est la circoncision. La troisième, d'Abraham à Moïse, est caractérisée par la révélation du nom de *Jahvé*, voir t. iv, col. 954 sq., et par l'alliance qui aboutit à l'institution du sabbat. Ces trois périodes, jointes à l'histoire de Moïse, divisent en quatre périodes historiques le code sacerdotal, que Wellhausen avait par suite nommé *Vierbundesbuch*, « le livre des quatre alliances. » L'alliance du Sinaï n'est donc que l'accomplissement des promesses faites à Abraham; aussi Moïse est-il directement rattaché à ce patriarche. Celui-ci descend de Noé par ordre de primogéniture, et Noé est le chef de la branche aînée de la famille humaine. Il descend d'Adam, qui est en réalité le premier Juif. Les tableaux généalogiques ont donc été dressés pour établir la filiation de l'humanité. L'auteur indique les noms, la date de la naissance et l'âge de tous les chefs de famille qui se sont succédé de père en fils depuis Adam, le premier homme, jusqu'à Moïse, le premier législateur. Dans le récit de la création, Dieu apparaît tout-puissant et sage; toutes ses œuvres sont bonnes, très bonnes; l'homme est fait à son image. Les patriarches sont présentés comme des hommes justes et intègres, vi, 9; xvii, 1.

Au point de vue littéraire, le code sacerdotal a sa terminologie propre. Il nomme Dieu *Élohim*. Jacob n'est jamais nommé Israël; mais le peuple est toujours

désigné par la formule : « fils d'Israël ». L'auteur emploie des noms spéciaux pour désigner les localités, et il distingue les mois par leurs numéros d'ordre. Il recourt souvent aux mêmes formules : ainsi, dans le récit de la création, il répète constamment les mêmes mots et les mêmes tournures. Il multiplie les titres et les conclusions par exemple, les *tôledôt*; il commence et finit ses énumérations par les mêmes termes. L'exécution des ordres de Dieu est exprimée dans des phrases analogues à celle-ci : « Noé fit tout ce que Dieu lui avait commandé. » vi, 22. La langue de l'écrivain est pauvre en images et abstraite. Il y a cependant de belles pages, par exemple, le récit de la création, et l'auteur sait décrire une scène pittoresque des mœurs patriarcales, par exemple, l'achat du champ de la sépulture de Sara à Hébron, xxiii. On le date au plus tôt de la fin de la captivité des Juifs à Babylone. Voir LÉVITIQUE. Cf. E. Mangenot, *op. cit.*, p. 131-179; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. v, col. 93-96.

Si le livre actuel de la Genèse est une compilation tardive d'une partie de ces trois documents, qui sont d'époques différentes, mais dont le plus ancien est de beaucoup postérieur à Moïse, il ne peut être l'œuvre du législateur d'Israël, et sa rédaction définitive, comme celle du Pentateuque entier, sinon de l'Hexateuque, serait au plus tôt de peu antérieure à Esdras, si même elle ne lui a pas été postérieure. Sa valeur historique serait bien mêlée, puisqu'on y trouverait combinées des traditions populaires récentes et divergentes, sinon même légendaires et mythiques.

IV. AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE. — Moïse, qui a été un personnage réel et le législateur des Hébreux, voir t. v, col. 1749-1753, est tenu par les Juifs et par les chrétiens pour l'auteur de la Genèse, comme il l'est de l'Exode, voir *ibid.*, col. 1753-1560, et du Deutéronome. Voir t. iv, col. 654-661. Nous revendiquons l'authenticité mosaïque de la Genèse.

1° *Nature*. — Nous ne prétendons pas toutefois que Moïse a écrit lui-même le livre de la Genèse, de la première à la dernière ligne. Depuis le xix^e siècle de notre ère au moins, des savants juifs et chrétiens ont admis que quelques additions avaient été faites à l'œuvre primitive; des modifications y avaient été introduites, comme gloses ou explications de termes difficiles ou changements de termes anciens en termes plus récents; enfin, au cours des siècles, des fautes de transcription de la part de copistes inattentifs ou maladroits y ont pénétré et y sont demeurées. D'autre part, Moïse a pu se servir de secrétaires, qui travaillaient sous ses ordres, sa surveillance et sous sa responsabilité, par conséquent en son nom, et l'aidaient à recueillir et à ordonner les documents et à rédiger son texte. Enfin, écrivant sur des époques anciennes et parlant d'événements dont il n'avait pas été le témoin, Moïse a été obligé de consulter la tradition orale de sa nation et de compulser même, s'il y en avait déjà, des documents écrits, listes généalogiques, récits, poèmes et chants, etc., qu'il a utilisés et insérés même ou fait insérer dans la trame de son livre. Ces principes, admis par les exégètes catholiques, ont été approuvés, le 27 juin 1906, par la Commission biblique et par Pie X. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 11^e édit., n. 1998 sq. Ces circonstances expliquent donc pour une part au moins les divergences de style constatées, si plusieurs mains ont travaillé à l'œuvre commune, et les indices d'une époque postérieure à Moïse, si on a fait à son écrit des additions ou des modifications plus ou moins considérables et si les copistes y ont introduit des fautes plus ou moins nombreuses de transcription. Le nombre des additions et des modifications, quoique relativement peu considérable, au sentiment de la Commission biblique,

n'est pas fixé, et puisque le principe est légitime, il peut être étendu autant que l'exigera une étude critique, à la fois savante et prudente. Cf. G. Hoberg, *Ueber negative und positive Pentateuchkritik*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. vi, fasc. 1 et 2, p. 7-9; *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 47-69; E. Mangenot, art. *Pentateuque*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. v, col. 61-64; *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 313-323.

Bien plus, comme l'Écriture sainte et la tradition catholique, tout en affirmant l'authenticité substantielle du Pentateuque, n'en déterminent pas toutes les conditions et ne disent pas comment Moïse a composé ses cinq livres ni dans quelle mesure le texte actuel reproduit l'œuvre originale dans sa forme extérieure et dans les détails non essentiels, le P. Brucker a cru légitime de penser que Moïse aurait rédigé et publié séparément plusieurs écrits, ayant chacun son objet et son unité propres, dans le genre des documents que les critiques croient reconnaître à la base du Pentateuque actuel. Il se pourrait aussi que ces trois ou quatre écrits, rédigés sous la direction de Moïse, aient longtemps existé séparément, et il n'est pas interdit de retarder leur fusion complète et définitive jusqu'à l'exil des Juifs à Babylone ou jusqu'au temps d'Esdras. C'est dans l'intervalle qu'ils auraient subi diversement les modifications accidentelles qu'on y remarque, le rajeunissement de la langue, devenue archaïque, et les adaptations à d'autres époques. Mais les récits de l'histoire patriarcale et des origines du peuple d'Israël auraient eu, moins que l'œuvre législative, besoin d'une adaptation spéciale et se seraient mieux conservés. *L'Église et la critique biblique*, Paris, s. d. (1908), p. 141-149. M. Touzard s'est autorisé de cette interprétation large dans une note de *La religion d'Israël*, dans le recueil : *Où en est l'histoire des religions ?* Paris, 1911, t. II, p. 23. Rien, au point de vue de l'orthodoxie, ne paraît s'opposer à cette hypothèse, puisqu'elle maintient l'authenticité substantielle du Pentateuque, comme œuvre de Moïse. Elle donne aussi satisfaction à une notable partie des observations constatées par les critiques en faveur de la distinction des documents, qui seraient à la base du Pentateuque actuel. Pour la part de modifications et d'adaptations reconnues, elle explique les données relevées au sujet des dates tardives et diverses de ces documents séparés, celles-ci s'appliquant aux éditions successives des documents. De cette sorte, elle permet de concilier les exigences légitimes de la critique du Pentateuque avec la doctrine traditionnelle de son authenticité mosaïque substantielle.

2° *Preuves*. — 1. *Témoignages bibliques*. — On ne lit nulle part dans la Bible que Moïse est l'auteur de la Genèse. Il n'a pas mis son nom dans le titre de son livre. Rien même, dans le livre, n'indique son origine mosaïque. Les preuves d'activité littéraire de Moïse, qu'on relève dans l'Exode, voir t. v, col. 1753-1755, et dans le Deutéronome, voir t. iv, col. 654-655, permettent, dans une certaine mesure, de conclure que le chef et le législateur du peuple juif a eu une part personnelle dans la composition du livre de la Genèse, qui sert comme d'introduction aux livres du milieu, dont le Deutéronome est la répétition et le complément. Quand les livres historiques et prophétiques de la Bible parlent de la « loi » de Moïse, les anciens commentateurs et quelques modernes encore les ont entendus et les entendent du Pentateuque entier, voir, par exemple, Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1883, p. 20-21, 54, 85; G. Hoberg, *Ueber der Ursprung des Pentateuchs*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. iv, p. 338-340; *Moses und Pentateuch*, p. 17-35; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Genesis*, p. 27-35, mais

la plupart ne conviennent qu'au Deutéronome, dont ils visent le contenu et reproduisent des expressions caractéristiques. Voir t. IV, col. 655-656; E. Mangelot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 213-217; art. *Pentateuque*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. V, col. 66-69. Plusieurs psaumes célèbrent la création de l'univers et de l'homme en des termes qui se rapportent au c. 1^{er} de la Genèse. Ainsi les ps. VIII, CIII, CXXXV, XXXIII, 2. D'autres résument l'histoire d'Israël et font allusion aux faits rapportés dans la Genèse. Ainsi le ps. CIV, 5-17. Cependant l'auteur des Paralipomènes a utilisé le livre de la Genèse pour dresser ses généalogies. I Par., I-VII. Voir P. de Broglie, *Les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques de 1888*, t. I, p. 149-151; art. *Paralipomènes*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. IV, col. 2135. On peut donc penser que, quand il nomme la loi de Moïse, soit dans ce livre, soit dans les livres d'Esdras et de Néhémie dont il est le rédacteur, il parle de la loi écrite et du Pentateuque entier, comprenant la Genèse. Il considérerait par suite le livre comme l'œuvre de Moïse. Dans la préface que le petit-fils du Siracide a mise en tête de la traduction grecque de l'Ecclésiastique, il nomme trois fois la Loi à côté des prophètes et des autres livres saints des Juifs; il désigne certainement sous ce nom les cinq livres du Pentateuque. Il n'est donc pas question des cinq livres réunis avant l'époque d'Esdras. Mais Esdras et Néhémie les tiennent pour l'œuvre de Moïse. Ils ne sont pas les auteurs de la tradition juive, favorable à l'origine mosaïque du Pentateuque entier; ils n'en sont que les échos et les témoins.

Cette tradition se manifeste aussi dans les écrits du Nouveau Testament. Au temps de Notre-Seigneur, les Juifs admettaient couramment que Moïse est l'auteur du Pentateuque et ils désignaient ce livre indifféremment sous les noms de « Moïse » ou de « la Loi ». Ainsi faisaient Joseph et Philon. Jésus et ses apôtres employèrent les appellations usuelles. Jésus nomme Moïse et les prophètes, en voulant parler de leurs écrits. Luc., XIV, 16, 17; XVI, 29, 31; XXIV, 27, 44-46; Joa., V, 46, 47. Les apôtres font de même : saint Pierre, Act., III, 22; saint Paul, Act., XIII, 33; saint Jacques, Act., XV, 21. Ils partagent donc la croyance de leur temps et ils l'approuvent, car plusieurs fois leur argumentation suppose et exige que Moïse soit l'auteur du livre de la Loi. Or ce livre débutait par la Genèse, que les Juifs tenaient donc pour l'œuvre de Moïse. Cette croyance, les Juifs orthodoxes l'ont gardée jusqu'aujourd'hui. Voir E. Mangelot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 225-228.

2. *Témoignages de la tradition catholique.* — La croyance des Juifs sur ce point a passé par Jésus-Christ et ses apôtres de la Synagogue dans l'Eglise, où elle s'est perpétuée jusqu'à nous. Les premiers Pères apologistes arguent de l'antiquité des livres de Moïse en faveur de leur vérité, et ils déclarent que Moïse est le plus ancien de tous les écrivains. Saint Justin ajoute qu'il a raconté par l'esprit prophétique la création du monde. *Apol.*, I, 59, P. G., t. VI, col. 416. L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos*, 28, 30, 33, 34, *ibid.*, col. 293, 296-297, 361; Tatien, *Oratio ad Græcos*, 40, 41, *ibid.*, col. 884-885; saint Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, III, 23, *ibid.*, col. 1156; Athénagore, *Legatio pro christianis*, 9, *ibid.*, col. 905, disent la même chose, ainsi que plus tard le pseudo-Tertullien, *Apologet.*, 19, P. L., t. I, col. 438-440; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, P. G., t. VIII, col. 820; Origène, *Cont. Celsum*, I, VI, 21; I, VII, 28, 30, 41, P. G., t. XI, col. 1321, 1460, 1464, 1480; Eusèbe de Césarée, *Præp. evang.*, I, X, c. I, P. G., t. XXI, col. 768; H. E., I, I, c. II, P. G., t. XX, col. 56; saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julia-*

num, I, I, P. G., t. LXXVI, col. 524-525. Saint Irénée attribue à Moïse le récit de la création du monde. *Cont. hæres.*, I, I, c. II, n. 6, P. G., t. VII, col. 715-716. Tertullien, à propos de la création du monde, provoquait Hermogène *ad originale instrumentum Moysi*. *Adv. Hermogenem*, XIX, P. L., t. II, col. 214. Dans un commentaire de l'*Hexameron*, faussement attribué à Eusthate d'Antioche, on reconnaît, sur l'autorité de Joseph, que le récit de la création est l'œuvre de Moïse. P. G., t. XVIII, col. 708. Marius Victorin déclare que Moïse enseigne dans le livre de la Genèse. *De verbis Scripturæ : Factum est*, I, P. L., t. VIII, col. 1009. Diodore de Tarse déclarait que Moïse a écrit le récit de la création. *Fragmenta in Gen.*, P. G., t. XXXIII, col. 1561-1562. Didyme d'Alexandrie faisait de même à propos de Gen., I, 26. *De Trinitate*, I, II, c. VII, n. 3, P. G., t. XXXIX, col. 565. Saint Grégoire de Nysse attribue à Moïse les deux premiers chapitres de la Genèse qui, de prime abord, paraissent contraires. *In Hexameron*, proœm., P. G., t. XLVI, col. 61. Saint Basile dit que Moïse a écrit l'histoire de la création. *In Hexameron*, homil. I, n. 1, P. G., t. XXIX, col. 5. Saint Ambroise dit de même, *Hexameron*, I, VI, c. II, n. 8, P. L., t. XIV, col. 245. Faustin attribue à Moïse le début de la Genèse. *De Trinitate*, c. I, n. 5-7, P. L., t. XIII, col. 41, 42. Saint Chrysostome faisait la même chose, *In Gen.*, homil. II, n. 2, 3, P. G., t. LIII, col. 27, 28, et il attribuait au même auteur le récit du déluge. *Ad Stagirum a dæmone vexatum*, II, 6, P. G., t. XLVII, col. 457. La Genèse est, pour saint Jérôme, un livre de Moïse, *Epist.*, CXL, 2, P. L., t. XXII, col. 1167, et c'est seulement les mots : *usque in hodiernum diem*, Gen., XXXV, 4, et non le livre entier, qu'il ne sait s'il faut attribuer à Moïse ou à Esdras. *De perpetua virginitate B. Mariæ liber adversus Helvidium*, n. 7, P. L., t. XXIII, col. 199. Saint Augustin connaît les cinq livres de Moïse, *Serm.*, XXXI, c. V, VII; CXXIV, c. III, P. L., t. XXXVIII, col. 198, 199, 687, et il enseigne que le récit de la création a été rédigé par cet écrivain. *Conf.*, I, XI, c. III; I, XII, c. XIV, XXX, P. L., t. XXXII, col. 811, 832, 843; *De Genesi ad litteram*, I, VIII, c. III, n. 7; I, IX, c. XIII, n. 23, P. L., t. XXXIV, col. 375, 402; *De civitate Dei*, I, XI, c. IV, n. 1, P. L., t. XLI, col. 319. Théodore de Mopsueste tient Moïse pour l'auteur de la Genèse. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 3, 4, 6. Selon lui, Moïse n'aurait pu écrire le récit de la création et celui de l'histoire de l'humanité depuis Adam jusqu'à Joseph qu'en vertu d'une révélation divine. *Ibid.*, p. 8, 9. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brigau, 1880, p. 98. Saint Cyrille d'Alexandrie dit que Moïse a été inspiré pour écrire le début de la Genèse. *In Joa.*, I, V, c. II, P. G., t. LXXIII, col. 756. Procope de Gaza affirme que la Genèse est de Moïse. *In Gen.*, prol., P. G., t. LXXXVII, col. 24. Junilius sait par la tradition des anciens que Moïse a écrit les cinq premiers livres historiques de l'Ancien Testament, bien que leurs titres ne contiennent pas son nom et bien qu'il parle de lui-même à la troisième personne. *De partibus divinæ legis*, I, I, c. VIII, P. L., t. LXVIII, col. 28. Cf. Kihn, *op. cit.*, p. 480. Pour saint Isidore de Séville, voir *Etym.*, I, VI, c. I, n. 4, 5; c. II, n. 1, P. L., t. LXXXII, col. 229, 230. Pour le moyen âge et les temps modernes, voir G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, p. 72-73.

3. *Critères internes.* — Bien que le contenu de la Genèse ne prouve pas par lui-même l'origine mosaïque du livre, cependant les récits, qui ont pu être contrôlés par les découvertes modernes en Assyrie et en Égypte, apparaissent anciens et véridiques et de la sorte confirment indirectement l'antiquité de la tradition et de l'écrit lui-même. Ainsi le c. XIV de la Genèse, que toute une école d'exégètes a traité comme un *midrasch* de

basse époque, formé de vagues souvenirs, apparaît maintenant d'accord avec ce que les inscriptions cunéiformes nous apprennent de l'époque d'Abraham. Si l'identification d'Amraphel avec Hammourabi n'est pas encore absolument démontrée, du moins le récit biblique convient parfaitement à son époque et cadre bien avec ce que nous connaissons maintenant de ce temps éloigné. Cf. Touzard. *Où en est l'histoire des religions ?* t. II, p. 12-13. Voir *Amraphel et Chodorlahomor*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 522-524; t. II, col. 711-712; V. Scheil, *La chronologie rectifiée du règne de Hammourabi* (extrait des *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXIX), Paris, 1912, p. 11. Cf. J. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung, ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte*, Fribourg-en-Brigau, 1903. Le voyage d'Abraham en Égypte et toute l'histoire de Joseph concordent exactement aussi avec ce que les documents hiéroglyphiques nous ont appris du pays à cette époque. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6^e édit., Paris, 1896, t. I, p. 453-480; t. II, p. 1-213; art. *Échanson et Joseph*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1558-1559; t. III, col. 1657-1669; Dornstetter, *Abraham*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. XVII, fasc. 1-3; H. J. Heyes, *Joseph in Ägypten*, Munster, 1911. Cet accord s'explique mieux par une rédaction rapprochée des événements que par une adaptation de la tradition hébraïque avec les choses égyptiennes à une époque postérieure, quand les Israélites étaient en rapport avec l'Égypte sous la royauté. Voir plus haut, t. V, col. 1555. Enfin, on trouve dans la Genèse deux mots égyptiens, *'abrek* et *sáfenat pa'enéh*, nom égyptien donné à Joseph, *xli*, 43, 45, et des expressions hébraïques, qui ne sont que des transcriptions de mots égyptiens. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 586-591; *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1668-1669; t. V, col. 82.

3^e Réponse aux principales objections des critiques.

—1. *Emploi différent des noms Élohim et Jéhovah.* — a) *Le fait.* — Quand on lit le livre de la Genèse dans son texte original, on constate que régulièrement Dieu y est nommé tantôt Élohim tantôt Jéhovah, et cette particularité se continue dans les cinq premiers chapitres de l'Exode jusqu'au récit de la révélation du nom de Jéhovah, faite à Moïse. *Exod.*, vi, 1-8. Cette particularité, d'ailleurs, peut se remarquer aisément même dans les versions, puisque les traducteurs grecs et latins ont fidèlement rendu Élohim par Θεός et Deus et Jéhovah par Κύριος et Dominus. Ainsi on lit, *Gen.*, i, 1-11, 3, trente-cinq fois Élohim, et *Gen.*, ii, 4-11, 25, vingt fois Jéhovah Élohim. Au c. iv, Jéhovah seul est employé, et au c. v, Élohim seul (quatre fois). Jéhovah seul est employé cinq fois, vi, 1-8, sauf dans la formule : *bené-ha'elohim*, et Élohim seul, cinq fois dans le reste du chapitre, 9-25. Jéhovah revient, vii, 1, 5, 9; au *§*. 16 on lit successivement Élohim et Jéhovah. Élohim est repris, viii, 1, 15, et Jéhovah, 20, 21. Élohim reparait, ix, 1, 6, 8, 12, 16, 17; Jéhovah Élohim est employé au *§*. 26, et Élohim seul au *§*. 27. Dans le récit de la confusion des langues, xi, 5-9, c'est Jéhovah qui est usité, ainsi que dans celui de la vocation d'Abraham. *xii*, 1-8, et de son séjour en Égypte, 17. Son emploi continue, *xiii*, 4, 10, 13, 14, 18. Dans la rencontre de Melchisédech et d'Abraham, c'est un nom spécial de Dieu qui est employé, *Él Elyón*, *xiv*, 18-20, qui est dit Jahvé *Él Elyón*, 22. Les deux noms Jéhovah et Élohim sont successivement usités : Jéhovah, *xv*, 1, 4, 7, 9, 18, Élohim, 6, et réunis en une seule dénomination, Jéhovah Élohim, 28. Jéhovah seul est nommé, *xvi*, 2, 5, 7, 11, 13, qui est dit, dans ce dernier verset, *Él-ro'i*. Si Jéhovah est dit *Él Šaddai*, *xvii*, 1, Élohim

vient aussitôt, 4, 7, 8, 9, 15, 18, 19, 22, 23. Jéhovah revient, *xviii*, 1, 3, 13, 15, 17, 19, 20, 26, 27, 30, 31, 32, 33, mais il a été appelé Élohim, 14. Il se lit aussi, *xix*, 13, 14, 16, 24, 27, mais Élohim reparait, 29. Il est employé encore, *xx*, 3, 6, 11, 13, 17, mais Jéhovah termine ce chapitre, 18. Il est répété, *xxi*, 1, et suivi immédiatement de Élohim, 2, 4, 6, 12, 17, 19, 22, 23, qui est appelé Jéhovah *Él Elyón*, 23. Élohim continue, *xxii*, 1, 3, 8, 9, 12, pour être remplacé par Jéhovah, 11, 14, 15, 16. Il reprend, *xxiii*, 6. Jéhovah revient, *xxiv*, 1, 26, 31, 35, 40, 44, 48, 50, 51, 52, 56, pour être dit encore l'Élohim du ciel et de la terre, 3, 7, et l'Élohim d'Abraham, 12, 27, 42, 48. Élohim est employé, *xxv*, 11, et Jéhovah, 21, 22; *xxvi*, 2, 22, 24, 25, 28, 29, qui est dit l'Élohim d'Abraham, 24. C'est encore Jéhovah que nous lisons, *xxvii*, 7, 27, mêlé à Élohim, 20, 28. *Él Šaddai* reparait, *xxviii*, 3; puis, Élohim, 12, précède immédiatement Jéhovah, qui est dit l'Élohim d'Abraham et d'Isaac, 13, et qui, 16, 21, est suivi d'Élohim, 12, 17, 20, 21, 22. Jéhovah seul se rencontre, *xxix*, 31-35. Élohim, *xxx*, 1, 8, 17, 18, 20, 23, 27, alterne avec Jéhovah, 6, 22, 24, 30; *xxxi*, 3, pour reparaitre seul, 5, 7, 9, 11, 13, 16, 24, 29, 42, et être remplacé par Jéhovah, 49, et reprendre, 50, 53; *xxxii*, 1, 2, 10 (ici avec Jéhovah), 28, 30; *xxxiii*, 5, 10, 11, 20; *xxxv*, 1, 5, 7, 9, 13, avec *Él Šaddai*, 11. Dans l'histoire de Joseph, Jéhovah est usité, *xxxix*, 2, 3, 5, 21, 23, mais avec l'expression : « mon Élohim », 9. Élohim est employé à propos de l'interprétation des songes du panetier et de l'échanson, *xl*, 8, et du pharaon, *xlv*, 16, 25, 32, 38, 39, pour expliquer les noms des fils de Joseph, 51, 52, dans les rapports de Joseph avec ses frères, *xlii*, 18, 28; *xliii*, 23, 29; *xliv*, 16; *xlv*, 5, 7, 8, 9; dans le voyage de Jacob en Égypte, *xlvi*, 1, 3; dans les derniers moments de Jacob, *xlvii*, 31; *xlviii*, 9, 11, 15, 20, 21, avec *Él Šaddai*, 3; enfin à la mort de Joseph, *i*, 23, 24. On le retrouve au début de l'Exode, *i*, 17, 20, 21; *ii*, 22, 23; mais Jéhovah reparait, 25. Les deux noms sont ensuite mêlés : Élohim, *iii*, 1, 6, 11, 13, 14, Jéhovah, 2, 4, 7, pour marquer clairement que Jéhovah est l'Élohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, 6, 15, 16, des pères des Hébreux, 13, 15, 16, et des Hébreux eux-mêmes, 18. De même, au c. iv, Jéhovah, 1, 3, 4, 6, 10, 11, 14, est l'Élohim des patriarches, 5. Élohim est employé seul, 16, et il est suivi de Jéhovah, 19, 21, 22, 24, 27, 28, 30, 31, mêlé à Élohim, 20, 27. Jéhovah, *v*, 2, 17, 21, 22, est donc l'Élohim d'Israël, 1, l'Élohim des Hébreux, 3, 8. A partir du c. vi, c'est Jéhovah qui est régulièrement employé. L'alternance des deux noms divins, Élohim et Jéhovah, est donc extrêmement compliquée en elle-même et aussi par l'emploi d'autres noms, sans compter Adonaï, usité dans le discours direct à Dieu, et les explications doivent résoudre le problème dans toute sa complexité, et non pas seulement dans ses principaux éléments. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, p. 10-14.

b) *Ses explications.* — Ce phénomène étrange, qui ne se rencontre dans aucun autre livre de la Bible, ne peut s'expliquer par le hasard, tant l'alternance des deux principaux noms divins est constante et régulière, ni par le seul désir de varier le style. Il faut donc en rechercher les raisons. Le fait n'avait pas passé tout à fait inaperçu chez les anciens. Pour répondre à Hermogène qui soutenait l'éternité de la matière et qui appuyait cette erreur sur le fait que, dans la Bible, Dieu n'est pas toujours appelé Seigneur, Tertullien dit que, si Dieu n'est que *ὁ Θεός* dans le c. 1^{er} de la Genèse, c'est qu'il n'est devenu Κύριος *ὁ Θεός*, *Gen.*, ii, 4, le maître du monde créé, que par la création. *Adversus Hermogenem*, c. iii, P. L., t. I, col. 200. Saint Augustin a donné une explication analogue de la différence entre *Deus* et *Dominus*. *De*

Genesi ad litteram, l. VIII, c. xi, n. 26, P. L., t. xxxiv, col. 382. Cette explication n'est pas fondée, puisque *Dominus* est la traduction de Jéhovah qui ne signifie pas *seigneur* ou *maître*. A propos de Gen., II, 7, saint Chrysostome a remarqué plus justement que Moïse a réuni, au début de son livre, les deux noms divins pour montrer qu'ils convenaient également à Dieu et qu'on pouvait les employer indifféremment l'un pour l'autre. *In Gen.*, homil. xiv, n. 2, P. G., t. LIII, col. 112.

C'est un médecin de Montpellier, Jean Astruc, qui, le premier, proposa une explication de l'alternance des noms divins dans la Genèse. Cette diversité provenait, selon lui, de deux documents ou mémoires antérieurs, dont Moïse s'était servi pour écrire sur des événements dont il n'avait pas été le témoin : dans l'un, Dieu était appelé Élohim et dans l'autre, Jéhovah. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer les livres de la Genèse, avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*, in-12, Bruxelles (Paris), 1753, p. 10-15. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3^e édit., Paris, 1890, t. II, p. 480-483. Moïse avait eu à sa disposition deux autres mémoires encore : l'un, d'où proviennent les doubles récits, et l'autre, qui comprenait les narrations où Dieu n'est pas nommé. Il avait disposé ces quatre documents sur quatre colonnes parallèles, que les copistes avaient ensuite combinées en les transcrivant les unes à la suite des autres, dans leur état actuel. Cf. G. Hoberg, *Die Genesis*, p. xxxii-xxxiii.

Cette hypothèse de deux documents, distincts par les noms divins employés, fit fortune. Eichhorn étendit la distinction aux cinq premiers chapitres de l'Exode, caractérisa les deux documents élohiste et jéhoviste par leur contenu et leur style, et maintint que Moïse, ou un autre rédacteur, avait utilisé ces sources. Dans l'hypothèse fragmentaire, on groupait les fragments en deux séries distinctes par l'emploi des noms divins, Élohim et Jéhovah. Dans l'hypothèse complémentaire, la Genèse était d'abord un écrit unique, bien ordonné, dans lequel l'auteur nommait Dieu Élohim et auquel un dernier rédacteur ajouta plus tard des morceaux jéhovistes. On revint enfin à l'hypothèse documentaire. On admit d'abord plusieurs documents, dont l'un était élohiste et l'autre jéhoviste, mais à cette phase de la critique du Pentateuque, l'écrit élohiste était le *Grundschrift*, ou écrit fondamental, qu'on appela plus tard le code sacerdotal. A cette dernière phase, à laquelle on est demeuré, on a distingué, comme nous l'avons précédemment exposé, trois documents : le petit élohiste, E, le jéhoviste, J, et le grand élohiste ou code sacerdotal, P. Ce dernier emploie le nom d'Élohim comme le premier. Ce sont les rédacteurs postérieurs qui, en réunissant l'élohiste au jéhoviste, puis leur combinaison avec le code sacerdotal, ont employé en certains passages les deux noms Jéhovah et Élohim pour établir le raccord des sources. Mais la diversité des noms divins n'a plus dès lors l'importance qu'elle a eue au début de la critique; loin d'être décisive, elle n'est plus qu'un élément, et même un élément accessoire, de la distinction des sources. Les documents sont surtout caractérisés par leur contenu et leur style, et les noms divins servent seulement à dénommer les deux premiers.

En face et à l'encontre des conclusions de la critique rationaliste, qui enlève à Moïse la paternité des documents dont serait formée la Genèse actuelle, les commentateurs catholiques ont pris des positions différentes. Ils ont maintenu fermement à Moïse, ou à ses secrétaires sous ses ordres et sa direction, la composition de la Genèse. Quelques-uns ont expliqué

la diversité des noms divins par l'exigence du sujet. Ces noms, en effet, ne sont pas synonymes. Ils désignent bien la divinité, mais sous des aspects différents : Élohim, qui désigne les divinités païennes elles-mêmes, est dit de Dieu, envisagé comme Dieu de l'humanité entière, et Jéhovah, qui est le nom propre du Dieu d'Israël, est dit de ce Dieu, honoré spécialement par le peuple choisi. Cf. P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, p. 190-204; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, p. 8-14. Cette explication convient à quelques cas, mais non pas à tous. Aussi, pour rendre compte de la diversité des noms divins, d'autres ont-ils admis que Moïse avait utilisé des documents antérieurs, qui donnaient à Dieu des noms différents. M. Vigouroux a pensé que Moïse, écrivant lui-même, employait de préférence le nom de Jéhovah, mais qu'il a inséré dans son œuvre d'anciens documents (traditions orales ou écrites), dans lesquels Dieu était nommé Élohim. Or, en les insérant, il les a conservés tels qu'ils étaient, sans y apporter de changement et en particulier il n'a pas changé le nom d'Élohim, parce que ce changement n'était pas nécessaire à son but. Et c'est pour faire comprendre à ses lecteurs que la diversité des noms divins n'a point d'importance qu'après avoir reproduit le récit élohiste de la création du monde, il reprend, en son nom, ce récit pour le compléter par d'autres renseignements et il unit dans la même phrase Jéhovah Élohim. Gen., II, 4. Voir *Manuel biblique*, 12^e édit., Paris, 1906, t. I, p. 253, p. 448-450; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3^e édit., Paris, 1890, t. III, p. 133-144. Cf. abbé de Broglie, *Élohim et Jéhovah*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1891, t. CXXII, p. 539-568.

M. Hoberg a prétendu, sans raison suffisante, que les sources utilisées par Moïse dans la Genèse ne contenaient que les noms d'El et d'Élohim, que Moïse les avait conservés, mais que des copistes postérieurs les ont remplacés en partie par le nom de Jéhovah. *Moses und der Pentateuch*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brigau, 1905, t. x, fasc. 4, p. 49-52; *Die Genesis*, 2^e édit., 1908, p. xxii-xxviii. Cf. F. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 7-8. On ne voit pas pourquoi ces noms n'auraient pas été changés par les copistes dans tous les passages de la Genèse.

D'autres exégètes catholiques ont pensé que Moïse avait utilisé des documents distincts par l'emploi du nom divin, des documents élohistes et jéhovistes, au moins pour les doubles récits de certains faits, dont nous parlerons bientôt. M. Vigouroux croyait ce sentiment faux, mais il reconnaissait qu'il n'était pas condamné et qu'on pouvait soutenir l'emploi, fait par Moïse, de deux documents antérieurs, l'un élohiste et l'autre jéhoviste. Cf. P. Vetter, *Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1903, p. 12 sq., 202 sq., 520 sq.

Du reste, indépendamment de la diversité des noms divins, il est de plus en plus vraisemblable que Moïse a eu à sa disposition des documents écrits, par exemple, le c. xiv de la Genèse. Cf. J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903, p. 140-142; G. Hoberg, *Die Genesis*, p. xx; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Geneseos*, p. 65-66. Mais, pour la détermination des sources utilisées, la considération de la diversité des noms divins ne joue plus qu'un rôle secondaire, et c'est à juste titre, pour deux considérations principales. La première est que les différents noms divins ne sont pas toujours absolument sûrs, au point de vue de la critique textuelle, et qu'ils ont pu être changés et déplacés par les copistes. L'état actuel des différents textes de la Genèse en est la preuve indéniable.

Ainsi les targums ou paraphrases chaldaïques de la Genèse ont presque partout substitué Jéhovah à Élohim et n'ont gardé ce dernier nom que lorsque le sens l'exigeait. Il est juste d'ajouter qu'ils ont peu d'importance pour la constitution du texte original. La version des Septante a, sous ce rapport, une plus grande valeur. Or, les premiers traducteurs de la Bible hébraïque ont lu fréquemment Jéhovah Élohim en des passages où les autres témoins n'ont que l'un des deux noms, par exemple, iv, 6, 9, 15, 26; v, 29; vi, 3, 5, 8, 12, 13, 22; vii, 1, 5, 9, 16; viii, 15, 21; ix, 12; xxiv, 40; xxix, 31; xxx, 30. On ne peut donc pas suivre aveuglément le texte massorétique comme s'il n'avait pu être altéré, et il est nécessaire de le comparer avec les autres témoins du texte de la Genèse avant de conclure si un passage est élohiste ou jéhoviste parce qu'il reproduit le nom d'Élohim ou de Jéhovah. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, p. 5-6; J. Dahse, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage. I. Die Gottesnamen der Genesis*, in-8°, Giessen, 1913; J. Skinner, *The divine names in Genesis*, dans *Expositor*, avril 1913, p. 289-313. Le psaume xlii n'est-il pas jéhoviste, alors que le psaume lxxi, qui lui est identique, est élohiste? Il y a deux recensions du même cantique. La seconde considération est que les noms d'Élohim et de Jéhovah ne sont pas les seuls noms divins, employés dans la Genèse. On y lit d'autres noms divins : 'Adonai, usité quand le discours s'adresse directement soit à Élohim soit à Jéhovah, xv, 2, 8; xviii, 3, 27, 30, 32; xix, 18; 'Él 'Elyôn, 'Él 'Olâm, 'Él Saddai, 'Él-ro'i, etc. Voir t. iv, col. 951-953. Le nom seul d'Élohim ou de Jéhovah n'est donc pas un critère sûr pour déterminer les passages élohistes et jéhovistes. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. i, p. 451-452. Aussi les critiques modernes ont-ils recouru à d'autres critères.

2. *Les doubles récits.* — En faveur de la pluralité des sources du Pentateuque, on a depuis longtemps fait valoir les doubles récits des mêmes événements, qui apparaissent combinés dans le texte actuel. Or, ils sont surtout nombreux dans la Genèse, et M. A. Schulz les a récemment étudiés d'une façon très complète dans une monographie : *Doppelberichte im Pentateuch*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brigau, 1908, t. xiii, fasc. 1. Il suffira de les indiquer sans les examiner en détail. M. Schulz relève deux récits de la création, Gen., i, 1-ii, 4 a; ii, 4 b-25; deux récits du déluge, combinés Gen., vi, 5-ix, 17; peut-être aussi deux récits de la tour de Babel, xi, 1-9; d'après Gen., xvii, 24, 25; xxi, 5, Ismaël avait quatorze ans à la naissance d'Isaac; or, il ne paraît être qu'un enfant, Gen., xxi, 8, 14, 15, 18, 20, quand il est expulsé avec sa mère, alors qu'il avait dix-sept ans d'après le premier récit; deux sources différentes ont fourni les données du récit actuel de la visite de Dieu ou de ses anges chez Abraham et Lot avant la ruine de Sodome, xviii, xxi; deux documents sont aussi combinés dans l'histoire de Jacob, xxvii, 2-xxviii, 9; comme dans celle de Joseph, xxxvii, 25-30, 39; xxxix, 1-xli, 10; xlii, 7-xliii, 7; xlii, 25-35; xliii, 25; xlv, 9-xlvii, 12. Nous pourrions concéder à M. Schulz l'existence de ces doubles récits de la Genèse, qui prouverait seulement que Moïse a consulté des sources différentes et leur a emprunté ce qui lui convenait. Il n'y a là rien de contraire à l'authenticité mosaïque de la Genèse. Mais M. Schulz a forcé la note, en prétendant que ces récits étaient non seulement divergents, mais contrairement l'un à l'autre sur certains points. Il a exagéré à plaisir les divergences pour en faire des contradictions. On ne comprend pas que Moïse, ou même un rédacteur quelconque qui lui serait de beaucoup

postérieur, n'aurait pas remarqué ces contradictions et ne les aurait pas fait disparaître dans sa combinaison des deux sources consultées. Il a utilisé des documents divergents, qui ne lui ont pas paru inconciliables, parce qu'ils ne l'étaient pas en effet, et il les a conciliés parfaitement dans une unique narration suffisamment cohérente, surtout si on tient compte de la manière de raconter propre aux Sémites et en particulier aux Hébreux. Son travail de rédaction, nous le reconnaissons, a laissé des traces de la diversité des documents utilisés, mais il n'a pas gardé d'indices de leur contradiction. Sous ce rapport, M. A. Allgeier a ramené à de justes proportions les doubles récits de la Genèse. *Ueber Doppelberichte in der Genesis*, Fribourg-en-Brigau, 1911. Il y a des doublets dans la Genèse, c'est entendu; mais cela prouve seulement que Moïse, ou ses secrétaires, ont consulté sur plusieurs événements de l'histoire primitive et de l'histoire patriarcale des traditions différentes ou même des documents écrits différents, rien de plus. Cf. G. Huvelin, *Les doubles récits et la vérité historique de la Genèse*, dans les *Études*, 1910, t. cxxi, p. 163-186; *Les doubles récits de la Genèse*, 1912, t. cxxx, p. 79-84.

3. *Différences de style.* — Les passages élohistes et jéhovistes ayant été déterminés par l'emploi des différents noms divins, les critiques ont étudié leur vocabulaire et les caractères de leur style, et ils sont arrivés aux conclusions de diversité lexicographique et grammaticale que nous avons précédemment indiquées. Or, pour ne parler que de la Genèse, cette diversité d'expressions et de grammaire se rencontre surtout dans les doubles récits, dont nous venons de parler. Ces récits provenant de documents différents, il n'est pas étonnant qu'ils aient gardé des traces de leur origine première. Cela prouve seulement que, dans l'utilisation de ses sources, Moïse a conservé la forme elle-même des documents qu'il utilisait et qu'il leur a fait subir le moins possible de transformations de style.

Aucun de ces arguments ne prouve donc la multiplicité des auteurs qui auraient mis la main à la composition de la Genèse. Ils prouvent seulement, ce qui ne fait pas de difficulté, que Moïse a utilisé ou fait utiliser des sources différentes, orales ou écrites, et qu'il en a gardé les caractères propres, en ne les modifiant qu'autant qu'il était nécessaire pour les combiner en un récit cohérent.

V. DOCTRINE. — 1° *Dogmatique et morale.* — Dès la première page de la Genèse, Dieu apparaît comme le tout-puissant créateur de toutes choses. Sur la notion de création dans la Genèse, voir t. iii, col. 2042-2046. Sur la création en six jours, voir HEXAMÉRON; sur la création, la condition et le péché d'Adam, voir t. i, col. 368-386; sur la création, la tentation et le péché d'Eve, voir t. v, col. 1640-1655. Dieu y apparaît aussi provident : pourvoyant à la conservation et à la propagation des espèces végétales, animales et humaine, i, 11, 12, 22, 28, à l'alimentation de l'homme, 29, 30; ii, 15, et au sort d'Adam et d'Eve après leur chute, iii, 21. Il impose à Adam des préceptes positifs, ii, 16, 17, et il punit leur violation, iii, 14-19, 22-24. Il venge aussi le sang d'Abel, en punissant le fratricide Cain, iv, 11, 12. Quand le mal fut répandu sur la terre, Dieu se repentit d'avoir créé l'homme; il punit les coupables par une inondation universelle et ne sauva que le juste Noé avec sa famille, vi, 1-21. Il veilla à la conservation de Noé, vii, 16; viii, 1, 2, 15-17, lui fit des promesses, lui imposa des préceptes et renouvela alliance avec lui, viii, 21-ix, 17. Il s'occupa du sort de l'humanité post-diluvienne, confondit ses projets orgueilleux et la dispersa sur toute la terre, xi, 5-9. Il se choisit un

peuple d'adorateurs fidèles en la personne d'Abraham. Voir t. I, col. 94-98. Il fut la providence non seulement des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, mais encore de tous les justes, Lot, Ismaël, et spécialement de Joseph, dont l'histoire est toute providentielle, puisque Dieu voulut qu'il fût vendu par ses frères pour sauver la famille de Jacob de la famine qui devait sévir pendant sept années. Pour plus de détails, voir t. IV, col. 948-951.

L'homme est une créature de Dieu. Constitué, dès sa création, dans l'ordre surnaturel, il était doté des privilèges préternaturels, propres à l'état, hélas ! trop court, d'innocence. Il était capable de connaître le bien et le mal. Sa désobéissance à un précepte positif de Dieu lui fit perdre l'état de grâce et les privilèges de l'état d'innocence. Son repentir lui rendit bien la grâce divine, mais non les dons préternaturels, et il fut assujéti à la concupiscence, aux souffrances et à la mort. Voir t. I, col. 372 sq. La famille humaine était constituée par Dieu par le mariage, contrat naturel, II, 23, 24. Les premiers enfants d'Adam exercèrent les deux arts nourriciers de l'humanité : l'élevage des animaux domestiques et la culture de la terre, IV, 2. Les autres arts, la musique et le travail des métaux, parurent plus tard, 21, 22. L'homme était porté au mal, et les fils d'Adam, surtout dans la lignée de Caïn, furent criminels ou prévaricateurs, et la terre fut bientôt corrompue et remplie d'iniquités. Il y avait cependant des justes, qui trouvaient grâce aux yeux de Dieu, surtout dans la descendance de Seth. Dieu se choisit un peuple parmi les fils de Sem, un peuple, qui serait fidèle à son culte parmi les populations, devenues polythéistes. Cf. G. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914.

2° *Religieuse et culturelle*. — Caïn et Abel offraient à Dieu des sacrifices, mais dans des dispositions bien différentes; aussi le Seigneur agréa-t-il les prémices du troupeau d'Abel, mais non les produits de la terre de Caïn, IV, 3, 4. Voir t. I, col. 28-31. Énos est présenté comme un fidèle adorateur de Dieu, 26. Après le déluge, Noé offre des sacrifices sanglants, que Dieu agréa, VIII, 20, 21. Si la famille de Tharé était idolâtre à Ur-Kasdim, Jos., XXIV, 2, Abraham, Isaac et Jacob sont monothéistes. Dieu s'était révélé à Abraham, lui avait fait des promesses pour lui et sa race, et se l'était attaché définitivement. Le père des Hébreux crut à la parole divine, et Dieu le lui imputa à justice, XV, 6. C'était en vision ou en apparition sensible que Dieu se manifesta à lui comme à Isaac et à Jacob. Les lieux de ces manifestations divines devenaient des lieux de culte, où on élevait un autel et où on invoquait le nom du Seigneur; ainsi Béthel, XII, 8; XIII, 4; Hébron, XIII, 18. Abraham faisait à Dieu des sacrifices d'animaux, XV, 9-11, et il poussa l'obéissance jusqu'à être prêt à immoler, sur son ordre, son fils unique, Isaac, XXII, 1-19. Voir t. I, col. 98-106. Isaac fut favorisé aussi d'apparitions divines et il reçut confirmation des promesses faites par Dieu, à son père, XXVI, 1-6, 23, 24. Sa soumission à Dieu était pénétrée de terreur, XXXI, 42, 53. Jacob eut une vision à Béthel, où il dressa, en l'honneur de Dieu, une stèle, consacrée par une onction, XXVIII, 10-22; XXXI, 13, et où il éleva plus tard un autel, XXXV, 1-15. Il eut une autre vision à Phanuel, XXXII, 23-30. Il offrit un sacrifice à Galaad, à l'occasion de son alliance avec son beau-père, Laban, XXXI, 54, et à Bersabée, en se rendant en Égypte, XLVI, 1.

En dehors du sacrifice, la religion patriarcale comprenait d'autres rites, dont le principal était la circoncision en signe de l'alliance contractée entre Dieu et Abraham. Voir t. II, col. 2520. Les patriarches

se liaient par des serments, XXI, 22-24, 31; XXIV, 2-9; XXV, 32, 33; XXVI, 26-31; XLVII, 28-31. Il est fait mention aussi de purifications, accompagnées d'un changement de vêtements, XXXV, 2, d'un vœu, XXVIII, 20, de bénédictions, XXVII, 4-41; XLVIII, 13-20; XLIX, 28. Cf. J. Touzard, *La religion d'Israël*, dans *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. II, p. 13-21.

VI. COMMENTAIRES. — 1° *Pères*. — Sans parler des commentaires spéciaux de l'Hexaméron, voir HEXAMÉRON, il reste des fragments de commentaires ou des commentaires complets du livre de la Genèse : S. Hippolyte, *Griechische Fragmente zur Genesis*, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1897, part. II, p. 49-81; Origène, *Selecta et homiliae in Genesim*, P. G., t. XII, col. 45-262; t. XVIII, col. 12-16, et dans Pitra, *Analecta sacra*, Venise, 1883, t. III, p. 555-556; Diodore de Tarse, *Fragmenta in Genesim*, P. G., t. XXXIII, col. 1561-1580; J. Deconinck, *Essai sur la Chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui y sont contenus*, Paris, 1912, p. 91-133; S. Éphrem, *In Genesim*, dans *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. I, p. 1-115; suivi d'un autre commentaire du même saint et de Jacques de Sarug, p. 116-193; S. Jean Chrysostome, *Homiliae in Genesim*, P. G., t. LIII, col. 23-365; t. LIV, col. 385-580; *Sermones*, t. IX, col. 581-630; Théodore de Mopsueste, *Fragmenta in Genesim*, P. G., t. LXVI, col. 633-645; Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 1-21; cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 76-77, 277-278; Théodoret, *Quæstiones in Genesim*, P. G., t. LXXX, col. 76-225; S. Ambroise, *Hexaemeron*, et traités suivants, P. L., t. XIV, col. 123-694; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vienne, 1897, t. XXXII; S. Jérôme, *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, P. L., t. XXIII, col. 936-1010; S. Augustin, *De Genesi contra manichæos*, P. L., t. XXXIV, col. 173-220; *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, col. 219-246; *De Genesi ad litteram libri XII*, col. 245-486; *In Heptateuchum locutionum libri septem*, col. 485-502; *Quæstiones in Heptateuchum*, col. 547-598 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vienne, 1894, t. XXVIII); S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genesim*, P. G., t. LXXI, col. 9-385; *Fragmenta*, P. G., t. LXXVII, col. 1175-1184; Eusèbe d'Emèse, *Fragmenta in Pentateuchum*, P. G., t. LXXXVI, col. 555-556; Procope de Gaza, *In Genesim interpretatio*, P. G., t. LXXXVII, col. 21-512; Cl. Marius Victor, *Commentarium in Genesim libri tres*, P. L., t. LXI, col. 937-970; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine au V^e siècle*, Paris, 1899; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T. Pentateuchum*, P. L., t. LXXXIII, col. 207-289; S. Patère, *De testimoniis in librum Geneseos* (extraits de saint Grégoire le Grand), P. L., t. LXXIX, col. 685-722; pseudo-Eucher, *Commentarii in Genesim in tres libros distributi*, P. L., t. I, col. 893-1048; S. Bède, *In Pentateuchum commentarii*, P. L., t. XCI, col. 189-286; pseudo-Bède, *Quæstiones super Pentateuchum*, P. L., t. XCIII, col. 233-364; Alcuin, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, P. L., t. C, col. 515-566; Raban Maur, *Commentarii in Genesim*, P. L., t. CVII, col. 443-670; Angelomme, *Commentarius in Genesim*, P. L., t. CXV, col. 107-244; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, P. L., t. CXIII, col. 67-182; Remi d'Auxerre, *Commentarius in Genesim*, P. L., t. CXXXI, col. 51-134.

2° *Au moyen âge*. — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Genesim*, P. L., t. CLXIV, col. 147-234; Rupert de Deutz, *Comment. in Genesim*, P. L., t. CLXVII, col. 199-566; Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatorie in Pentateuchum*, P. L., t. CLXXV, col. 32-

61; S. Thomas, *Postilla seu expositio aurea in librum Geneseos*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. xxxi, p. 1-194; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1588, t. i; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Rome, 1471, t. i; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. i; Denys le Chartreux, *Comment. in Pentateuchum*, *Opera omnia*, Montreuil, 1896, t. i, p. 3-469.

3° Aux temps modernes. — 1. Protestants. — M. Luther, *Enarrationes in Genesim*, dans *Werke*, Erlangen, t. i-xi; J. Calvin, *In librum Geneseos commentarius*, édit. Hengstenberg, 2 vol., Berlin, 1838; J. Gerhard, *Comment. super Genesim*, Iéna, 1637; J. E. Terser, *Adnotationes in Genesim*, Upsal, 1657; P. von Bohlen, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Königsberg, 1835; F. Tuch, *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838; 2° édit. par Arnold et Merx, 1871; F. Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, 4° édit., Leipzig, 1872; *Neuer Commentar über die Genesis*, 1887; Wright, *The book of Genesis in hebrew*, Londres, 1859; 2° édit., 1896; Spurrell, *Notes on the text of the book of Genesis*, 2° édit., Oxford, 1896; Gossrau, *Commentar zur Genesis*, Halberstadt, 1887; A. Dillmann, *Die Genesis*, 6° édit., Leipzig, 1892; H. Holzinger, *Genesis erklärt*, Fribourg-en-Brigau, 1898; H. Gunkel, *Die Genesis*, Göttingue, 1901; 3° édit., 1910; S. R. Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904; L. Strack, *Die Genesis*, 2° édit., Munich, 1905; G. C. Morgan, *The book of Genesis*, Londres, 1911; J. Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, Édimbourg, 1911; O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig, 1913. Ajoutons-y J.-J. Halévy (juif), *L'histoire des origines d'après la Genèse, texte, traduction et commentaire*, Paris, 1895, t. i.

2. Catholiques. — Jérôme Oleaster, *Commentaria in Pentateuchum Mosi*, Lyon, 1586; A. Steuchus, *In Pentateuchum adnotationes*, Paris, 1578; B. Pereira, *Comment. et disput. in Genesim*, 4 vol., Rome, 1589-1598; L. Ystella, *Comment. in Genesim et Exodum*, Rome, 1601; Corneille de la Pierre, *Comment. in Pentateuchum Mosi*, Anvers, 1618; F. Panlutus, *Comment. in Pentateuchum*, Rome, 1619; J. Bonfrère, *Pentateuchus Moysi commentario illustratus*, Anvers, 1625; F. Pavone, *Commentarius dogmaticus sive theologica interpretatio in Pentateuchum*, Naples, 1635; G. Galopin, *Comment. in Pentateuchum*, Douai, 1648; Corn. Jansénius, *Pentateuchus*, Paris, 1649; Cl. Frassen, *Disquisitiones in Pentateuchum*, Rouen, 1705; A. Calmet, *Commentaire littéral*, 3° édit., Paris, 1724, t. i; J.-B. Venuzi, *Pentateuch*, 2° édit., Meissen et Leipzig, 1819; F. de Schrank, *Commentarius literalis in Genesim*, Soultzbach, 1835; T. J. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, 2 in-8°, Malines, 1883, 1884; A. Tappehorn, *Erklärung der Genesis*, Paderborn, 1888; H.-J. Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889; F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895; B. Neteler, *Das Buch Genesis*, Munster, 1905; G. Hoberg, *Die Genesis nach dem Literalisinn erklärt*, Fribourg-en-Brigau, 1899; 2° édit., 1908; Minocchi, *La Genesi con discussioni critiche*, Florence, 1908; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesim*, Graz et Vienne, 1910; L. Murillo, *El Génesis. Precedido de una introducción al Pentateuco*, Rome, 1914.

Pour les questions critiques, voir les introductions générales citées t. iv, col. 664-665, et les introductions particulières des commentaires récents; B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis*, Giessen, 1908; A. T. Chapman, *An introduction to the Pentateuch*, Cambridge, 1911; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2° édit., Gotha, 1912, t. i, p. 237-455, et du côté catholique, P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, 1888; L. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, 2° édit., Paris, 1901; J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903; G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-

Brigau, 1905, t. x, fasc. 4; E. Mangelot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907; J. Selbst, *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6° édit., Fribourg-en-Brigau, 1910, t. i, p. 90-103; M. Hetzenauer, *Introductio in librum Genesim*, Graz et Vienne, 1910; L. Murillo, *op. cit.* Voir aussi Ch. Schœbel, *Démonstration de l'authenticité mosaïque de la Genèse*, Paris, 1873; J. Brucker, *L'Église et la critique biblique*, Paris, 1808.

Pour l'historicité des faits racontés dans la Genèse, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6° édit., Paris, 1896, t. i, p. 205-571; t. ii, p. 1-234; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 2° édit., 3 in-12, Paris, 1880-1884 (à l'Index); J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 3° édit., Paris, 1901, t. i, p. 20-199; J. Selbst, *op. cit.*, t. i, p. 104-386; J. Nikel, *Genesis und Keilschriftforschung*, Fribourg-en-Brigau, 1903; *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte*, Munster, 1909; IV. *Die Patriarchengeschichte*, Munster, 1912; S. Euringer, *Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. V und XI)*, Munster, 1909; J. Göttberger, *Adam und Eva*, Munster, 1910; H. J. Heyes, *Joseph in Ägypten*, Munster, 1911; A. H. Sayce, *The archaeology of the book of Genesis*, dans *The expository times*, 1908-1912.

E. MANGENOT.

II. GENÈSE, PROPHÉTIES MESSIANIQUES. Les plus anciennes prophéties messianiques sont contenues dans la Genèse. Ce sont : 1° le protévangile, iii, 15; 2° la bénédiction de Sem, ix, 26, 27; 3° les promesses faites aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob, xii, 2; xiii, 6; xv, 5; xvii, 4-6; xxvi, 4; xxviii, 14; 4° la bénédiction de Jacob mourant à Juda, xlix, 8-10.

I. LE PROTÉVANGILE, iii, 15. — La première bonne nouvelle du salut de l'humanité par le Messie, qu'on a nommée pour cette raison le protévangile, a été donnée par Dieu lui-même au paradis terrestre à Adam et à Ève immédiatement après leur péché. Elle est contenue dans la mystérieuse sentence portée contre le serpent séducteur. Après s'être adressé directement à l'animal visible, qui avait servi d'instrument au démon, voir t. v, col. 1649, et lui avoir infligé une punition, appropriée à sa nature, 14, Dieu vise l'être invisible et mauvais, qui s'était caché sous les apparences du serpent et qui avait été le véritable tentateur. Il lui dit : « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance; celle-ci te brisera la tête et tu lui briseras le talon, » 15. Parce que le démon a tenté la femme, Dieu mettra un jour, il établira à l'avenir une inimitié, dont il est l'auteur et qui est son œuvre, une inimitié morale, telle qu'elle peut exister entre deux êtres raisonnables, ennemis l'un de l'autre. Num., xxxv, 21, 22; Ezech., xxv, 15; xxxv, 5. Il ne s'agit pas d'une simple antipathie ou d'une aversion naturelle, de l'horreur naturelle et instinctive que les hommes éprouvent pour les serpents, comme l'ont entendu saint Éphrem, *In Genesim*, dans *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. i, p. 36, et saint Chrysostome, *In Genesim*, homil. xvii, n. 7, P. G., t. lxi, col. 143, mais d'une inimitié spéciale et surnaturelle entre la femme et le serpent tentateur. Sa nature et ses effets seront décrits plus loin. Cette inimitié sera établie par Dieu d'abord entre le serpent et la femme. La femme dont il est ici question, ce n'est pas le sexe féminin en général, quoique l'expression hébraïque employée puisse avoir ce sens; c'est une femme déterminée, dont la détermination est fixée par l'article hébraïque. Or, dans tout le récit biblique il n'a encore été parlé que d'une femme, à savoir, Ève, la femme tentée par le serpent, comme le serpent lui-même est le serpent tentateur. D'ailleurs, il n'y a pas d'aversion spéciale, établie par Dieu, entre le démon et le sexe faible. D'autre part, Dieu ne vise pas, directement au moins, une femme future, une autre Ève, la femme par excellence, la mère du

Messie, puisqu'il n'a pas encore nommé le Messie. Cependant cette inimitié, Dieu l'établira aussi entre la descendance du serpent et celle de la femme. Comme cette inimitié est d'ordre moral, il faut exclure la postérité de l'animal, dont le serpent tentateur a pris les apparences. Appliquée au démon, l'expression « descendance » est nécessairement métaphorique. Les anciens commentateurs l'ont entendue, ou bien des hommes mauvais comme le démon, ou bien des mauvaises pensées que le démon suggère aux hommes. Procope de Gaza, *In Genesim*, P. G., t. LXXXVII, col. 205; S. Isidore de Séville, *Quæst. in Gen.*, c. v, n. 5, P. L., t. LXXXIII, col. 221; Angelomme, *Comment. in Gen.*, P. L., t. cxv, col. 141; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, P. L., t. cxiii, col. 95; S. Bruno d'Asti, *Expositio in Genesim*, P. L., t. CLXIV, col. 169. Raban Maur, *Comment. in Genesim*, l. I, c. xviii, P. L., t. cvii, col. 495, et Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatorie in Genesim*, P. L., t. CLXXV, col. 42, ont reconnu dans la descendance du serpent les démons. Alcuin y avait vu le péché originel, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, int. LXXXVI, P. L., t. c, col. 524, et Remi d'Auxerre l'entendait des œuvres d'iniquité, commises par les hommes. *Comment. in Gen.*, P. L., t. cxxxi, col. 66. En vertu du parallélisme rigoureux qui existe entre la descendance du serpent et celle de la femme, tous ces commentateurs ont donné à celle-ci une signification collective et l'ont entendue soit du genre humain tout entier, qui descend directement d'Ève (Alcuin, Raban Maur, Angelomme, Hugues de Saint-Victor), soit des élus ou des chrétiens (Raban Maur, S. Bruno d'Asti), soit des bonnes œuvres produites par l'esprit (S. Isidore de Séville, Remi d'Auxerre), soit des institutions divines, les saintes disciplines (Procope de Gaza). Cette inimitié aboutira à une lutte, que le texte hébreu décrit autrement que ne le fait la Vulgate. La version latine, après les Septante, attribue la victoire à la femme : *Ipsa conteret caput tuum*; le texte original la rapporte à la descendance de la femme. Or, tous les manuscrits hébreux, sauf trois, les autres versions anciennes, tous les Pères grecs et la plupart des latins ont un pronom masculin : *ipse*. Le premier verbe hébreu est d'ailleurs à la troisième personne du masculin, et le pronom suffixe du second verbe est aussi du masculin. Le pronom *הוא* se rapporte donc à *זָרַע* et non pas à *אִשָּׁה*. Le leçon latine est donc fautive, et on l'explique généralement par une erreur de copiste. D'autre part, dans le texte hébreu, la lutte est exprimée par le même verbe *פָּרַח*, répété dans les deux membres de la phrase. La signification de ce verbe a été discutée. En dehors de ce passage, il ne se rencontre dans la Bible que deux autres fois, Job, ix, 7; Ps. cxxxix, 11. Son emploi dans Job permet de lui donner le sens de *briser*; cependant on lui donne plus généralement le sens d'*observer* pour tendre des embûches. Cette dernière signification a été adoptée par les Septante, par les Pères grecs qui les ont cités et par Onkelos. Quoique saint Jérôme, *Liber quæst. hebraic. in Genesim*, P. L., t. xxii, col. 943, préférât la signification : *conterere*, il a traduit le second verbe par *insidiaberis*. Si on prend les deux verbes dans ce dernier sens, les combattants s'observent, s'épient et s'apprentent à s'attaquer conformément à leur nature. La race de la femme, qui attaque le serpent, car c'est lui, et non pas sa race, qui est attaqué, cherche à lui écraser la tête, la partie du corps par laquelle les hommes cherchent à tuer le serpent; mais celui-ci, qui rampe sur la terre, vise le talon de l'homme et cherche à le mordre. La race de la femme brisera donc un jour la tête du serpent. L'expression, appliquée au démon, est évidemment métaphorique. Or, dans

l'Écriture, briser la tête de quelqu'un, c'est briser ses forces, sa puissance, le rendre incapable de nuire, le vaincre. Amos, ii, 7; Ps. LXXVII, 22; cix, 6. La postérité de la femme brisera donc la puissance de Satan, soit en détruisant les suggestions mauvaises qu'il suggère, lorsqu'on est attentif et sur ses gardes, en y résistant dès le début de la tentation, Procope de Gaza, *loc. cit.*, col. 208; S. Isidore de Séville, *loc. cit.*; Alcuin, *inter. LXXXVII*; S. Bruno d'Asti, *loc. cit.*; Jacques de Saroug, *In Genesim*, dans les *Opera syriace et latine* de S. Éphrem, t. I, p. 141, soit par la résistance que l'Église fait aux embûches du démon (Raban Maur, Remi d'Auxerre). De son côté, le démon, écrasé sous le talon de son adversaire, l'attaque au seul endroit du corps qu'il puisse atteindre encore, en le mordant au talon. Plusieurs des commentateurs cités ont vu dans le talon des hommes, attaqué par le diable, la fin de leur vie, quand le démon redouble d'attaques et d'embûches pour les perdre et les empêcher de persévérer dans le bien jusqu'au bout, mais dont ils triompheront, s'ils sont attentifs et s'ils veillent (Alcuin, Angelomme, Remi d'Auxerre, Hugues de Saint-Victor). Le diable, en marchant de travers, cherche à mordre l'Église au talon, pour la faire tomber. S. Bruno d'Asti, *loc. cit.* Dans cette interprétation, la signification messianique du protévangeliste est très atténuée. Dieu, en punissant le serpent tentateur, lui prédit que les hommes triompheront de ses embûches et finalement remporteront la victoire sur lui. Sa tête sera écrasée sous leur talon, qui, tout au plus, aura été mordu par cet adversaire de leur salut. Saint Augustin, *De Genesi contra manichæos*, l. II, c. xviii, P. L., t. xxxiv, col. 210, et saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, l. I, c. xxxvi, n. 53, P. L., t. LXXV, col. 552, ont aussi entendu cette promesse divine de la lutte des hommes avec le serpent infernal et de leur triomphe par leurs bonnes œuvres sur les perverses suggestions de Satan.

Cependant, d'autres commentateurs ont accentué davantage, quoique à des degrés différents, le caractère messianique de ce passage de la Genèse. Les targums d'Onkelos et de Jérusalem en avaient reconnu la signification messianique générale. Clément d'Alexandrie y avait vu seulement l'annonce prophétique du salut de l'humanité. *Cohortatio ad gentes*, I, P. G., t. viii, col. 64. Dans un sens très précis, plusieurs Pères ont reconnu dans la femme, figurée par Ève, la mère du Messie, qui écrasera de son talon la tête du serpent infernal. S. Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 100, P. G., t. vi, col. 709-712; S. Irénée, *Cont. hæres.*, l. III, c. xxiii, n. 7; l. V, c. xix, n. 1; c. xxi, n. 1, P. G., t. vii, col. 964, 1175-1176, 1179; S. Cyprien, *Testim. adversus Judæos*, l. II, c. ix, P. L., t. iv, col. 704; S. Épiphanes, *Hæres.*, LXXVII, 18, 19, P. G., t. xlii, col. 729; pseudo-Jérôme, *Epist.*, vi, *ad amicum devotum de viro perfecto*, P. L., t. xxx, col. 82-83; S. Léon le Grand, *Serm.*, xxii, P. L., t. lvi, col. 729; S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. cccxxvi, P. G., t. LXXXVIII, col. 417; pseudo-Bède, *Quæstiones super Genesim*, P. L., t. xciii, col. 282; S. Fulbert de Chartres, *Serm.*, iv, *de nativitate B. Virginis*, P. L., t. cxli, col. 320-321; S. Bernard, *Homil.*, II, *super Missus est*, n. 4, P. L., t. CLXXXIII, col. 63. Saint Isidore de Séville ajoute cette interprétation à celle que nous avons rapportée plus haut. *Quæst. in Genesim*, c. v, n. 6, 7, P. L., t. LXXXIII, col. 221. Raban Maur la signale comme soutenue par quelques-uns. *Loc. cit.* Angelomme termine l'interprétation précédente par ces mots : *Potest etiam et de beata Maria virgine, ex qua natus est Dominus, non incongrue accipi. Loc. cit.* Saint Jérôme reconnaît dans la descendance de la femme à la fois les hommes qui marchent sur les serpents et Dominus conteret Satanam sub pedibus

nostris velociter. Liber hebraic. quæst. in Gen., P. L., t. xxiii, col. 943. Rupert de Deutz voit dans cette descendance le Christ lui-même. *In Gen., l. III, c. xx, P. L., t. clxxvii, col. 306.*

S'appuyant sur ces interprétations et les dépassant, plusieurs exégètes modernes ont entendu la « descendance » de la femme d'un « rejeton » unique, le Messie. Lorsque וְיָאֵלֶּכֶת a le sens collectif, le pronom qui s'y rapporte se met régulièrement au pluriel, ainsi qu'on le constate, *Gen., xv, 13; xvii, 8, 9, etc.* A cette règle on n'a trouvé que trois exceptions. *Gen., xvi, 10; xvii, 17; xxiv, 60.* Or le pronom est ici au singulier. Le nom désigne donc un rejeton spécial, déterminé, comme ailleurs, *Gen., iv, 25; II Reg., vii, 12, 13; I Par., xvii, 11, 12.* C'est donc lui (ou sa mère par lui) qui écrasera la tête du serpent infernal, tandis que celui-ci cherchera à le mordre au talon. La victoire définitive a été remportée sur le diable par le fils de la femme, le Messie, quand celui-ci, par sa mort sur la croix, brisa réellement la tête du serpent infernal. *Joa., xii, 31; Col., ii, 15; I Joa., iii, 8.* Mais le serpent, en faisant mourir le Messie par ses suppôts, lui mordait le talon. Cette blessure, quoique mortelle, n'empêcha pas la victoire, puisque la mort de Jésus-Christ fut suivie de la résurrection. Le Christ ressuscité fut donc le vainqueur du démon pour le salut de l'humanité. Calmet, *Commentaire littéral sur la Genèse*, 3^e édit., Paris, 1724, t. i, p. 39-40; Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, Rome, 1877, p. 47-53; *De מַרְיָם, hoc est de immaculata Maria Virgine a Deo prædicta*, Rome, 1853; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ conceptu*, Rome, 1853, t. ii, p. 812-954; Mgr Gilly, *Précis d'introduction*, Nîmes, 1867, t. ii, p. 345-356; Mgr Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, Malines, 1883, t. ii, p. 235-236; *Science catholique*, 15 février 1887, p. 145-147; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12^e édit., Paris, 1906, t. i, p. 567-571; Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1888, t. i, p. 32; C. Trochon, *Introduction générale aux prophètes*, Paris, 1883, p. lxxviii-lxx; E. Mangenot, *Les prophéties messianiques. Le protévangile*, dans *Le prêtre*, Arras, 1894-1895, t. vi, p. 802-808; J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, Paris, s. d. (1902), t. i, p. 26-49; H. Bremer, *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezieung der Erlösung*, dans *Theolog.-praktisch Quartalschrift*, 1904, p. 762 sq.; M. Flunk, *Das Protévangélium (Gen., iii, 15) und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckter Empfängnis Maria*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1904, p. 641-671; G. Arendt, *De Protévangeli habitudine ad immaculatam Deiparæ conceptionem analysis theologica*, Rome, 1905; S. Protin, *Le protévangile et l'immaculée conception*, dans la *Revue augustinienne*, Paris, 1904, t. v, p. 449-460; G. Hoberg, *Die Genesis*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 49-51; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 75-82; Willems, *Das Protévangélium*, dans *Pastor bonus*, 1911, t. xxiii, p. 129-137; I. Rinieri, *La donna del Protévangelo. Disquisizione letterale intorno al v. 15 (Gen., iii), dans Scuola cattolica*, 1912, t. xxi, p. 160-169, 358-365; L. Murillo, *op. cit.*, p. 298-309. Pour tous ces commentateurs et d'autres encore, le protévangile est messianique au sens littéral.

Cependant, pour d'autres exégètes catholiques, il ne l'est qu'au sens spirituel. La prophétie divine vise directement Ève et sa descendance, qui sont des figures prophétiques du Messie et de sa mère, vainqueurs du démon. Corneille de la Pierre, *Comment. in Gen.*, Lyon, 1732, p. 66-67; Hengstenberg (protestant), *Christologie des A. T.*, Berlin, 1829, t. i, p. 26-46; Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, Giessen, 1857, t. ii, p. 272 sq.; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. i, p. 347-372;

card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 165-192; Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 54-56; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 159-167; W. Engelkemper, *Das Protévangélium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. viii, p. 351-371; G. Schmidt, *La révélation et les données actuelles de la science*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914, p. 56-61. Finalement, je me range aujourd'hui à cette interprétation spirituelle.

Quoi qu'il en soit, le trait initial du portrait prophétique du Messie est qu'il sera un fils d'Ève, un descendant de la femme coupable (quoique fils d'une mère dont la conception aura été immaculée), un membre de cette humanité qu'il arrachera définitivement à l'empire du démon. Cf. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. v, col. 111-113.

II. LA BÉNÉDICTION DE SEM, ix, 26, 27. — Le déluge terminé, Noé cultiva la terre et planta la vigne. Ayant bu du vin, dont il ignorait sans doute les effets, il fut surpris par l'ivresse et il se découvrit dans sa tente. Un de ses fils, Cham, se moqua de son père, mais plus respectueux, les deux autres fils de Noé, Sem et Japhet, marchant à reculons, couvrirent d'un manteau la nudité de leur père. Celui-ci, à son réveil, ayant appris la conduite si différente de ses fils, et la prenant pour base de l'avenir de leur race, prédit cet avenir. Il maudit Cham, le coupable, dans la personne de son fils Chanaan, et prédit qu'il serait le dernier des esclaves et l'esclave de ses frères, ix, 20-25. Les fils respectueux, Sem et Japhet, regurent, au contraire, une bénédiction. Celle qui fut portée pour Sem est exprimée à l'optatif, comme un souhait. On s'attendrait à ce que Sem lui-même ait été béni, comme Chanaan avait été maudit directement. Or, au lieu de bénir son fils, Noé bénit Dieu : « Béni soit Jéhovah, l'Élohim de Sem ! Que Chanaan soit son esclave ! » Jéhovah, l'être suprême, voir t. iv, col. 956-957, le Dieu de la révélation, de la grâce et du salut, est dit l'Élohim de Sem. C'est la première fois que Dieu est nommé l'Élohim d'un homme, et cet honneur a échu à Sem. Plus tard, Jéhovah se nommera lui-même l'Élohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. *Gen., xxviii, 13; Exod., iii, 6.* Cette dénomination exprime les rapports tout spéciaux de Jéhovah avec ces patriarches, dont il est l'Élohim : il est leur Dieu, celui de leur famille; il a contracté avec eux et avec leur postérité une alliance perpétuelle; il leur a promis à eux-mêmes et à leurs descendants des bénédictions particulières d'ordre à la fois temporel et spirituel. Ces bénédictions ne sont qu'une conséquence de celle qui est adressée indirectement par Noé à son fils Sem. Si donc Jéhovah est dit l'Élohim de Sem, cela signifie qu'il aura comme apanage d'avoir, lui et sa race, des relations spéciales avec Jéhovah, qui sera son Élohim ou son Dieu. La véritable religion à l'égard du vrai Dieu, Jéhovah, se conservera donc toujours dans la race de Sem. C'est de cette race que viendra le salut, promis à l'humanité pécheresse; c'est d'elle que naîtra le rédempteur, qui triomphera définitivement du serpent infernal. Tel est le sort de la postérité de Sem dans l'ordre religieux et spirituel. Théodoret, *Quæst. in Gen.*, q. lviii, P. G., t. lxxx, col. 164. Dans l'ordre temporel et politique, Chanaan sera son esclave. La bénédiction spirituelle est la première. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 113-114.

Japhet, au contraire, reçoit d'abord une bénédiction temporelle, exprimée dans le texte hébreu par une belle paronomase : Qu'Élohim (et non plus Jéhovah) dilate Japhet, dont le nom signifie : « dilatant ». Noé ajoute : « Qu'il habite dans les tentes de Sem ! » Quelques commentateurs pensent qu'Élohim est encore le sujet de cette phrase, de sorte que Noé

reviendrait sur la bénédiction de Sem et souhaiterait de nouveau à Sem les faveurs spirituelles que Dieu réserverait à sa postérité en habitant toujours sous ses tentes. Cette interprétation paraît peu vraisemblable, et il est plus probable que Japhet est le sujet de cette seconde phrase. Noé annonce donc que Japhet habitera un jour les tentes de Sem. Japhet sera donc maître de Sem et de ses fils, mais alors, selon quelques commentateurs, il aura part aux biens spirituels, promis à Sem. Bar-Kappara déduisait de ce verset « que l'on parlera la langue de Japhet sous la tente de Sem. » Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 211. Le targum du pseudo-Jonathan ben Uzziel sur le Pentateuque observait que les deux frères, Sem et Japhet, ayant été unis dans leur acte de respect filial, seraient unis, dans leur postérité, dans l'amour du vrai Dieu. Saint Chrysostome, *In Genesim*, homil. XXIX, P. G., t. LIII, col. 271, saint Jérôme, *Liber hebraic. quæst. in Gen.*, P. L., t. XXIII, col. 958, et saint Augustin, *Contra Faustum manichæum*, I, XII, c. XXIV, P. L., t. LXII, col. 266, ont vu dans ce souhait l'annonce prophétique de l'accession des fils de Japhet aux bénédictions divines, promises à la race de Sem et de la vocation des gentils au christianisme. Voir aussi S. Isidore de Séville, *Quæst. in V. T. In Gen.*, c. VIII, n. 8-10, P. L., t. LXXXIII, col. 236; Bède, *In Pentateuchum commentarii*, P. L., t. XCI, col. 228; Alcuin, *Interrogationes et responsiones super Genesim*, int. CXLIII, P. L., t. C, col. 532; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus*, *In Gen.*, I, IV, c. XXXIX, P. L., t. CLXVII, col. 363-364. Noé promet enfin à Japhet qu'il aura, lui aussi, Chanaan pour esclave.

Voir Corneille de la Pierre, *Comment. in Genesim*, Paris, 1859, t. I, p. 162-163; Calmet, *Commentaire littéral*, 3^e édit., Paris, 1724, t. I, p. 38-39; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 258-268; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 656-660; Mgr Th.-J. Lamy, *Comment. in librum Genesios*, t. I, p. 342-343; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, p. 240-242; Crelier, *La Genèse*, p. 120-122; Cl. Fillon, *La sainte Bible*, t. I, p. 50-51; G. Hoberg, *Die Genesis*, p. 103-107; M. Hetzenauer, *Comment. in librum Genesios*, p. 165-167; L. Murillo, *op. cit.*, p. 413-415.

III. LES PROMESSES FAITES A ABRAHAM, A ISAAC ET A JACOB. — Voir t. I, col. 106-111.

IV. LA BÉNÉDICTION DE JACOB MOURANT A JUDA, XLIX, 8-10. — Le morceau, XLIX, 1-28, est nommé tantôt « bénédictions », 28, tantôt « prophétie » de Jacob, comme l'indique le 1^{er} verset. Le blâme y est mêlé à l'éloge; ce n'est donc pas une universelle bénédiction; mais pour Juda, Jacob n'annonce que de bonnes choses. Le patriarche mourant rassemble ses fils pour leur prédire ce qui arrivera à leur postérité, et dans sa bouche le poème vise certainement l'avenir des tribus.

Après Ruben, Siméon et Lévi, à qui leur père refuse la prééminence à cause de leurs crimes, Juda reçoit la promesse de la souveraineté en Israël, que ses aînés n'avaient pas méritée. Voici la traduction de l'oracle qui le concerne. Nous l'empruntons au P. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 526. Elle est faite sur le texte hébreu :

8. Juda, c'est toi que célébreront tes frères,
Ta main sera sur le col de tes ennemis,
Les fils de ton père se prosterneront devant toi.
9. Juda est un lionceau,
Après avoir pillé, mon fils, tu es remonté :
Il a plié le genou, il s'est accroupi comme un lion et
[comme une lionne;
- Qui irait le faire lever ?
10. Le sceptre ne sortira pas de Juda,
Ni le bâton de commandement d'entre ses pieds,

Jusqu'à ce que vienne « celui auquel il appartient »,
A lui l'obéissance des peuples !

11. Liant à la vigne son poulain,
Et au cep le fils de l'ânesse,
Il a lavé son vêtement dans le vin,
Et son manteau dans le sang de la grappe,
12. Par le vin ses yeux s'assombrissent,
Et ses dents sont blanches de lait.

1^o *Interprétation ancienne.* — Dès la première moitié du 11^e siècle, la prophétie de Jacob sur Juda a été interprétée au sens messianique. Quelques Pères l'ont entendue entièrement dans ce sens et ont exclu toute signification historique. D'autres, en plus grand nombre, ont mêlé plus ou moins les deux explications, historique et messianique, qui sont devenues plus tard une interprétation littérale et une interprétation mystique. Le fond de l'explication est resté identique, les exégètes postérieurs dépendant presque tous de leurs prédécesseurs, et les variations n'ont porté que sur des leçons différentes du texte ou des explications mystiques de quelques détails.

Saint Justin n'a commenté que les versets 10-12 et il a mêlé les deux interprétations. Jacob a prédit deux avènements du Christ. Jusqu'au premier, il y aura en Juda des prophètes et des rois, il se produira sous Hérode, le premier étranger qui ait régné sur les Juifs, et après cet avènement, les Juifs n'auront plus ni prophètes ni rois. Aux versets 11 et 12, Jacob dit ce que le Christ fera à son premier avènement et quelles nations croiront en lui. Le poulain de l'ânesse, non encore asservi au joug, représente les gentils qui recevront le joug de la doctrine de Jésus. Celui-ci est entré à Jérusalem sur une ânesse et sur son ânon pour montrer que la synagogue et les gentils devaient croire en lui et qu'il les a lavés dans son sang. Son vêtement ainsi lavé représente ceux qui seront purs à son second avènement. Le vin figure son sang, qui, comme le fruit de la vigne, n'a pas été produit par la génération humaine, mais par la puissance divine. Le Christ homme n'est donc pas né comme les autres hommes. *Dialogus cum Tryphone*, 52-54, P. G., t. VI, col. 589-596.

Saint Hippolyte de Rome entend la bénédiction de Juda par Jacob presque entièrement du Messie. Juda sera loué, parce que David et le Christ seront de sa race. Le Christ sera le seigneur et le juge de tous ses ennemis. S'il est fils du lion, c'est qu'il est le Fils de Dieu, conçu du Saint-Esprit. Il dormira trois jours et trois nuits dans son tombeau, puis il ressuscitera par sa propre puissance. Il n'y aura plus ni ancien ni roi ni prêtre de la race de Juda jusqu'à sa seconde venue. C'est comme rédempteur qu'il est l'espérance des nations. Il est entré à Jérusalem sur un ânon et une ânesse. Il a été baptisé dans le Jourdain pour laver son vêtement, c'est-à-dire sa chair par laquelle il appartient à la race de Juda. Le vin est l'esprit de son Père. Ses yeux, ce sont les prophètes et ses dents, les apôtres. G. N. Bonwetsch, *Drei georgisch erhalten Schriften von Hippolytus. Das Segen Jacobs*, n. 15-19, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1904, t. XXVI, fasc. 1, p. 23-32; C. Diobouniotis et N. Beis, *Hippolytus Schrift über die Segnungen Jacobs* (texte grec retrouvé et publié), dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1912, t. XXXVIII, fasc. 1, p. 1-43. La même interprétation se retrouve dans les *Griechische Fragmente zur Genesis* de saint Hippolyte, où les versets 10-12 sont appliqués à Jésus-Christ. *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, part. II, p. 59-61.

Nous dirons plus loin que l'homélie XVII^e d'Origène sur la Genèse est l'œuvre de Rufin, le traducteur latin des seize homélies précédentes.

Dans son *H. E.*, I, I, c. VI, P. G., t. XX, col. 85-89,

Eusèbe de Césarée remarque, à propos d'Hérode, qu'il est le premier prince étranger qui ait régné en Juda et qu'ainsi s'est réalisée la prophétie de Jacob, rapportée par Moïse. Dans sa *Démonstration évangélique*, I. VIII, c. 1, P. G., t. XXII, col. 572-596, il développe cette explication. Il observe d'abord que les mots : *τα ἀποκείμενα αὐτῷ* du verset 10 dans la version des Septante désignent les promesses faites à Abraham, à Isaac et à Jacob. Les rois des Juifs sont issus de Juda et le Messie sortira de lui, quand il n'y aura plus de prince de sa race. Hérode a été le premier étranger qui ait gouverné la Judée. Juda lui-même n'a pas été adoré par ses frères; cette adoration concerne le Messie, son descendant. La comparaison avec le lion dépasse Juda. L'espérance des nations, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, né sous le règne d'Hérode, quand il n'y avait plus de prince de la tribu de Juda. Toute la prophétie lui convient : il a été adoré; son nom a été annoncé; il a triomphé de ses ennemis à sa passion. S'il est de la race de Juda, il a germé d'une vierge (d'après la version des Septante); il est mort et il est ressuscité. L'ânon représente le chœur des apôtres qui a été lié à la doctrine du Verbe de Dieu. Le Christ a lavé son vêtement à sa passion. Ses yeux et ses dents montrent la splendeur et la pureté de l'eucharistie.

Saint Éphrem applique les versets 8 et 9 à Juda. A propos du verset 10, il réfute ceux qui voient dans David celui qui doit venir; ce n'est pas David, c'est Jésus, le fils de David, et il viendra quand il n'y aura plus de roi ni de prophète de la race de Juda. Il faut entendre très certainement cette prophétie du Fils de Dieu. L'Église, formée des gentils, l'attendra et il a lié cet ânon à la synagogue. Il est venu à Jérusalem monté sur un ânon; il a lavé son corps dans son sang. Ses pensées étaient plus claires que le vin et sa doctrine plus pure que le lait. In *Genesim*, dans *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. 1, p. 107-109.

Du fragment de Théodore de Mopsueste sur Gen., XLIX, 11, 12, P. G., t. LXVI, col. 645, il résulte que cet exégète entendait du Messie la prophétie de Jacob : il parle de la passion de Notre-Seigneur et il y dit que Jésus recevra une nouvelle beauté après sa mort. Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 258-260.

Saint Jean Chrysostome déclare que cette bénédiction mystique présignifiait ce qui devait arriver au Christ : sa croix et sa sépulture. La nation juive avec son chef durera jusqu'à ce que vienne celui qui est l'espérance des gentils pour leur salut. In *Genesim*, homil. LXVII, n. 2, P. G., t. LIV, col. 574.

Pour Théodoret, la bénédiction est portée, non pour Juda, mais pour sa tribu, qui est une tribu royale. La prophétie s'est très exactement réalisée dans le Christ : il est sorti de cette tribu; sa mort a été formidable pour la mort et pour le diable; il est fils de roi et fils de Dieu; il s'est ressuscité; le temps de son avènement est fixé, puisqu'il n'aura pas lieu tant qu'il y aura des rois, des princes, des prêtres et des prophètes chez les Juifs; il se produira sous le règne d'un étranger; le Christ est l'attente des nations, selon les promesses faites aux patriarches. Israël est sa vigne; l'ânon représente les gentils indomptés. Les apôtres ont fait monter Jésus sur lui pour montrer qu'il les dompterait. C'est dans sa passion qu'il a lavé son vêtement, c'est-à-dire son corps, dans son sang. Cette passion a été salutaire : elle a procuré la joie des yeux. Les dents blanches indiquent la splendeur de la doctrine du Christ. *Questiones in Genesim*, q. cx, P. G., t. LXXX, col. 217-221.

Saint Cyrille d'Alexandrie voit, dans cette bénédiction, une prophétie de l'incarnation. C'est Jésus, sorti de la tribu de Juda, qui doit être célébré, loué

et adoré par tous les hommes, ses frères, comme leur créateur et leur seigneur, qui a triomphé de tous ses ennemis, qui, comme lion, est le Fils du Dieu tout-puissant, et, comme lionceau, le fils d'une vierge, qui a été crucifié, mais s'est ressuscité lui-même. Le temps de sa venue est marqué par l'absence de rois, issus de Juda, en Judée : ce qui est arrivé du temps d'Hérode. Il était l'attente des nations, qu'il a liées par son amour à la synagogue. Sur la croix, il a été lavé dans son sang, et, malgré sa mort, il a été, comme Dieu, dans la joie, et il a toujours dit la vérité. *Glaphyr. in Gen.*, I. VII, P. G., t. LXIX, col. 349-356.

Procopé de Gaza serre davantage le sens littéral de l'oracle. Jacob loue son fils Juda, parce que de lui devaient sortir des rois et le Christ roi. Il annonce aussi le temps de la venue de celui qui était l'attente des gentils, quand le sceptre a cessé d'être tenu par la tribu de Juda. Cette tribu royale domina ses ennemis, parce qu'elle était forte comme un lion. Mais la prophétie convient aussi au Christ, que ses frères, les apôtres, ont loué, qui a chassé les démons, ses ennemis, par sa doctrine et ses miracles, et encore plus par sa mort sur la croix. Les Juifs aussi l'ont loué, et comme lion, il est roi et le Fils du tout-puissant. Il est encore fils d'une vierge; il est mort volontairement et il s'est ressuscité lui-même. Par sa charité, représentée par la vigne, il a lié à la synagogue un peuple nouveau, celui des gentils. Il a monté une ânesse et son ânon, non pas comme les princes de ce monde, mais pour faire des deux peuples une seule nation fidèle sous son joug. Ce peuple nouveau, il l'a lavé dans son sang au baptême et il l'a abreuvé du vin de son eucharistie. Il lui a dispensé une doctrine pure, et ses yeux étaient exempts de toute tache, n'ayant jamais été attirés par la convoitise. *Comment. in Gen.*, P. G., t. LXXXVII, col. 493-502.

Pour Jacques d'Édesse, la bénédiction de Jacob à Juda s'applique surtout au Christ, qui est le fils de Juda par David et la vierge Marie, qui est un véritable Juda, puisqu'il a loué Dieu et a appris à ses frères à louer le Seigneur, qui est notre frère et que nous devons louer. Ses frères sont ceux qui croient à sa divinité et qui ont reçu l'adoption divine. Il a vaincu les anges apostats. C'est un roi puissant qui répand le carnage sur ses ennemis. Il est mort volontairement, mais son Père l'a ressuscité et lui-même a repris la vie par sa propre vertu. Il a été l'attente des nations et il est venu quand Juda n'a plus eu la principauté. Il est entré à Jérusalem sur un ânon et il est mort pour nous sur la croix. Ses jugements sont justes et sa doctrine est pure. Jésus-Christ est donc le véritable Juda. In *Genesim*, dans S. Éphrem, *Opera syriace et latine*, Rome, 1737, t. 1, p. 189-190.

Si de l'Orient nous passons à l'Occident, nous trouvons des explications semblables, et cela n'a rien d'étonnant, puisque les anciens écrivains latins, qui ont interprété la prophétie de Jacob, dépendent de saint Hippolyte de Rome, qui, après saint Justin, a donné le ton aux exégètes. Nous profiterons, pour les exposer, de l'étude littéraire du P. H. Moretus : *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du VI^e au VIII^e siècle*, Toulouse, 1910 (extrait du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909-1910). Le plus ancien commentaire latin de ces bénédictions est celui de Grégoire d'Elvire, si c'est bien à lui qu'il faut attribuer les *Tractatus Origenis de libris S. S. Scripturarum*, édités par P. Batiffol et A. Wilmart, Paris, 1900. Le *Tractatus VI* roule sur la prophétie de Jacob. Juda n'a mérité d'être loué ainsi par son père que parce que Jésus-Christ devait naître de sa tribu. Tous loueront aussi le Christ, né de Juda, parce qu'il sera le plus grand prophète d'Israël; ses ennemis, qui seront vaincus au dernier jugement, les saints, qui

l'adoreront. Semblable au lion, le roi des animaux, Jésus-Christ est le roi des rois, qui a vaincu le diable; comme lionceau, il est le Fils de Dieu le Père; il est aussi le fils d'une vierge. Comme le lion, il a dormi tranquille dans la mort, et son Père l'a ressuscité. Le royaume des Juifs a eu un chef de la tribu de Juda jusqu'à sa venue, mais les Juifs n'ont plus de royaume, depuis qu'il est venu. Les deux peuples, juif et païen, sont liés à la vigne de son corps par la foi. Il a lié le peuple juif, quand il lui a prêché la pénitence : si ce peuple ne croit pas, il sera maudit par la loi; s'il croit, il aura à expier ses fautes passées. Jésus a lavé sa chair dans son sang à la passion. Son vêtement (*anaboladium*) représente les croyants, élevés de bas en haut. Ses yeux figurent la grâce spirituelle qui vient sur nous du sang de Jésus-Christ, et les dents, la prédication des apôtres, qui sont plus blancs que la loi juive et que les anciens prêtres, p. 57-75. Grégoire s'est inspiré de saint Hippolyte, mais son commentaire ne semble pas avoir été utilisé du IV^e au VI^e siècle.

Saint Ambroise dépend aussi d'Hippolyte. Son *De benedictionibus patriarcharum liber unus* est postérieur à 386 et probablement de 387. Le discours paraît être adressé à Juda, et annoncer que de lui sortiront des rois, David, Salomon et le Christ. Mais celui-ci est un dernier Juda, un vrai *confessor*, né de sa tribu et seul loué par ses frères. C'est sur la croix qu'il a eu les mains étendues sur ses ennemis. Comme lionceau, il est le Fils du Père, puisqu'il est son égal; à l'incarnation, il a germé d'une vierge, et il s'est endormi en mourant sur la croix. Jusqu'à lui, il y aura en Juda une succession régulière de rois; il est né sous Hérode, le premier prince étranger qui ait régné sur Juda. Il est l'espoir des nations. Il est monté sur un ânon et sur une ânesse. Sa chair a été lavée dans le vin au baptême; ses yeux et ses dents sont des prophètes et les apôtres, c. iv, n. 16-25. *P. L.*, t. xiv, col. 678-682; *Corpus de Vienne*, 1897, t. xxxii, p. 133-139. L'explication historique est donc mise au second plan.

Saint Jérôme écrit son *Liber hebraicarum questionum in Genesim* de 387 à 392. Il attache plus d'importance à l'explication historique qu'aux interprétations allégoriques que pourtant il ne rejette pas. Le verset 8 est dit de Juda, dont le nom signifie *confessio* ou *laus*. Sur le verset 9, Jérôme dit : *Licet de Christo grande mysterium sit, tamen juxta litteram prophetatur quod reges ex Juda per David stirpem generentur et quod adorent eum omnes tribus*. La leçon de l'hébreu : « Il fera les peuples captifs, » ne peut convenir qu'au Christ, qui emmènera au ciel les âmes captives qu'il aura délivrées, ou mieux qui, après sa passion et sa mort, ressuscitera. L'ânon représente le peuple des gentils qui a été joint à la vigne des apôtres ou au peuple juif; l'ânesse est la figure de l'Église, formée par la réunion des nations et comparée à Sorec, une vigne de choix. Jacob apostrophe Juda : *Fili mi*, pour lui apprendre que le Christ fera tout cela. Au lieu de *pullum*, il y a dans l'hébreu *urbem suam*, qui est encore l'Église. *P. L.*, t. xxiii, col. 1005-1006.

Pour répondre à une demande de Paulin, le futur évêque de Nole, au sujet de la leçon latine *ad cilicium*, Rufin écrit une explication de la bénédiction de Juda par Jacob. Après avoir expliqué comme une erreur de copiste la leçon latine, il sait que quelques-uns entendent du Christ la prophétie entière et prétendent que rien ne concerne Juda. Mais le verset 10 ne peut convenir au Christ, puisqu'il est dit qu'il n'y aura plus de chef en Juda à la venue du Christ. Donc *quædam ad Judam referuntur* et l'explication doit être tantôt historique et tantôt mystique. Juda est loué, parce que de lui sont sortis des rois et le

Christ; c'est un lion que personne n'ose déloger. Au sens mystique, il est dit que le Christ naîtra d'une vierge et qu'il mourra sur la croix. *Ea quæ reposita sunt* se rapportent manifestement à Juda et signifient les récompenses qu'il recevra au jugement dernier. La première partie du verset 11 parle *proprie et singulariter de Christo*, qui réunit à sa vigne les Juifs et les gentils. Mais la seconde partie de ce verset se rapporte uniquement à l'histoire, et c'est au sens mystique seulement qu'il est question de l'Église, lavée dans le sang de Jésus-Christ. Le verset 12 exige une interprétation spirituelle : les yeux représentent les savants qui ont bu le vin de la doctrine, et les dents blanches, la candeur et la pureté de l'Église. *De benedictionibus patriarcharum libri duo*, préf., et l. I, n. 1-15. *P. L.*, t. xxi, col. 295-307.

Selon le P. Moretus, *op. cit.*, p. 12-21, la XVII^e homélie d'Origène *In Genesim*, n. 4-9, *P. G.*, t. xii, col. 256-262, est identique à l'explication de Rufin, et il est vraisemblable que celle-ci a été jointe comme XVII^e aux seize homélies d'Origène sur la Genèse que Rufin avait traduites en latin. De fait, les deux textes donnent la même interprétation.

Le *De benedictionibus patriarcharum libellus*, attribué à Paulin de Milan, à tort selon le P. Moretus, *op. cit.*, p. 22-29, mêle aussi l'interprétation historique et l'interprétation mystique ou typique. Les versets 8-10 sont entendus de Juda à la lettre et du Christ au sens mystique, tandis que les deux derniers, 11 et 12, sont appliqués exclusivement au Christ. Les yeux figurent les dons du Saint-Esprit, et les dents, les prédicateurs du Nouveau Testament, le lait étant la doctrine du Nouveau Testament, c. iii, n. 6-9. *P. L.*, t. xx, col. 720-723.

Dans son écrit *Contra Faustum manichæum*, l. XII, n. 42, *P. L.*, t. xli, col. 275-277; *Corpus de Vienne*, 1891, t. xxv, p. 367-370, saint Augustin se demande ce que Jacob a dit de son fils Juda, dont le Christ est issu *secundum carnem*. Or, il déclare que la bénédiction serait fausse si elle ne s'appliquait pas clairement au Christ. C'est du Christ qu'il est dit que ses frères l'ont loué; c'est lui qui a étendu ses mains sur le dos de ses ennemis; ses adversaires sont tombés à ses pieds. Il est devenu *parvulus* à sa naissance; il est monté sur la croix, où il s'est endormi, et il est ressuscité. Les princes de la famille de Juda ont existé jusqu'à ce que les anciennes promesses aient été réalisées en leur temps. Hérode a été le premier étranger qui ait régné sur Juda. Le Christ a lié son peuple à sa vigne, en lui prêchant la pénitence; l'ânon, attaché aux rameaux, est le peuple des gentils. Le Christ a lavé les pécheurs dans son sang. Les yeux brillants de vin sont les hommes spirituels, ravis en extase, et les dents représentent les enfants nourris du lait de la doctrine. Dans son *De civitate Dei*, l. XVI, c. xli, *P. L.*, t. xli, col. 519-520; *Corpus de Vienne*, 1900, t. xl, p. 198-199, l'évêque d'Hippone, parlant du même sujet, renvoie à son traité précédent. Le sommeil du lionceau est la mort du Christ, qui a été suivie de la résurrection. Son vêtement est l'Église lavée dans les eaux du baptême. Les autres traits de la prophétie sont expliqués comme précédemment.

Avec saint Isidore de Séville, commence la série des compilations des explications antérieures. Pour la bénédiction de Juda, il emprunte à saint Augustin, à Rufin et à saint Ambroise. Il entend tout du Christ, sauf le verset 10, qui manifestement concerne Juda. *Questiones in V. T. In Genesim*, c. xxxi, n. 14-29, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 278-281. Les commentaires, faussement attribués à saint Eucher et à Bède et qui sont postérieurs au VI^e siècle, sont des compilations du même genre, des sortes de chaînes, qui mettent bout à bout diverses explications. Le pseudo-Bède indique même les noms

des Pères, dont il utilise les œuvres. Pour le premier, *Commentarii in Genesim in tres libros distributi*, P. L., t. L, col. 1039-1041, et pour le second, *Quæstiones super Genesim*, P. L., t. xciii, col. 357-359. Ils se ressemblent, ils dépendent surtout de saint Jérôme et de saint Isidore, mais ils sont indépendants l'un de l'autre. Le pseudo-Eucher a utilisé Grégoire d'Elvire.

Le vénérable Bède emprunte son commentaire à saint Jérôme pour l'interprétation historique et à saint Isidore pour l'explication spirituelle. *In Pentateuchum commentarii*, c. XLVIII-L, P. L., t. xci, col. 275-279.

Le commentaire d'Alcuin sur la bénédiction des patriarches a été édité comme un traité spécial, attribué souvent à tort soit à saint Jérôme, P. L., t. xciii, col. 1309-1310 (pour Juda), soit à saint Augustin, P. L., t. xxxv, col. 2201 (pour Juda), ou bien comme formant une question de ses *Interrogationes et responsiones in Genesim*, q. ccxxxi, P. L., t. c, col. 562-564; il joint à l'explication historique et littérale l'interprétation spirituelle, mais il dépend entièrement de Bède. Voir Moretus, *op. cit.*, p. 40-45.

Un traité inédit, conservé dans un manuscrit de la seconde moitié du xii^e siècle à l'évêché de Portsmouth, ayant appartenu à l'abbaye de Reading et écrit peut-être en Angleterre, a pour titre : *Liber Radberti abbatis De benedictionibus patriarcharum*. C'est un ouvrage du ix^e siècle, qui doit avoir été composé par saint Paschase Radbert. Or, il est tributaire de saint Ambroise, de Rufin et de saint Isidore. P. Blanchard, *Un traité De benedictionibus patriarcharum de Paschase Radbert ?* dans la *Revue bénédictine*, 1911, p. 425-432.

Les commentateurs de la Genèse, du ix^e au xii^e siècle, dépendent tous à des degrés divers de leurs devanciers. Walafrid Strabon ne donne que l'explication historique et copie saint Jérôme. *Glossa ordinaria in Genesim*, P. L., t. cxiii, col. 178. Raban Maur applique la prophétie tout entière au Christ, en réunissant diverses interprétations (saint Ambroise, Rufin, saint Jérôme). *Commentarii in Genesim*, l. IV, c. xv, P. L., t. cvii, col. 659-660. Angelomme suit principalement saint Jérôme. *Commentarius in Genesim*, P. L., t. cxv, col. 233-234. Saint Bruno d'Asti distingue l'interprétation littérale de l'explication spirituelle. Il entend la lettre de la tribu de Juda, qui fournira des rois, sera conquérante et se reposera après ses combats. Le verset 10 annonce manifestement l'époque de la venue du Christ. L'explication spirituelle concerne le Christ. *Expositio in Genesim*, P. L., t. clxiv, col. 226-227. Remy d'Auxerre entend les versets 8 et 9 de David selon la lettre et du Christ spirituellement. Le verset 10 annonce l'époque de la venue du Messie, à qui conviennent exclusivement les versets 11 et 12. *Comment. in Genesim*, P. L., t. cxxxii, col. 126-127. Rupert de Deutz revient à l'application de la prophétie entière au Christ. Il a connu Grégoire d'Elvire. *Comment. in Genesim*, l. IX, c. xxviii-xxx, P. L., t. clxvii, col. 552-555. Hugues de Saint-Victor, au contraire, ne donne que l'explication historique et il a des traits originaux. La comparaison de Juda avec le lion est une métaphore, qui signifie qu'on n'ose pas le déranger. Il lit : *Donec veniat Silo*, et il l'entend de la localité de Silo, où Saül est venu, pour en conclure qu'à partir de Saül Juda aura la principauté et que les Hébreux auront confiance en lui. Les versets 11 et 12 annoncent la fertilité de son territoire. *Adnotationes elucidatoriæ in Genesim*, P. L., t. clxxv, col. 59. Cf. A. Posnanski, *Shiloh. Erster Teil. Die Auffassung von Genesis, XLIX, 10, in Altertum bis zum Ende des Mittelalters*, Leipzig, 1904.

Nous ne poursuivrons pas nos recherches dans les commentateurs postérieurs. Denys le Chartreux applique encore au Christ toutes les métaphores de

la prophétie et il entend de Juda le seul verset 10, qui annonce l'époque de la venue du Christ. *Comment. in Genesim*, dans *Opera*, Montreuil, 1896, t. I, p. 441-446. Corneille de la Pierre n'applique plus la prophétie entière au Christ qu'au sens allégorique. *Comment. in Genesim*, Paris, 1859, t. I, p. 394-403. Calmet développe aussi surtout l'explication historique. *Commentaire littéral*, 3^e édit., Paris, 1724, t. I, p. 334-338. C'est le sens unique, auquel s'arrêtent les commentateurs catholiques du xix^e siècle, qui laissent de plus en plus de côté les applications messianiques purement allégoriques. Il nous reste à exposer brièvement cette explication.

2^e *Interprétation moderne*. — La bénédiction de Juda, comme celle de ses frères, s'adresse directement à lui; c'est lui qui est interpellé. Jacob joue ensuite sur le nom de Juda, qui signifie « louer, glorifier », et, comme des noms de ses autres fils encore, il tire un présage de sa grandeur future. Ses frères le loueront, les autres tribus d'Israël glorifieront celle de Juda et se prosterneront à ses pieds, parce qu'il sera fort et puissant; ils reconnaîtront sa suprématie et choisiront dans sa race leurs rois, comme ses ennemis eux-mêmes seront subjugués par lui. Il est, en effet, un lionceau qui quitte sa tanière, les montagnes de sa tribu, pour aller déchirer sa proie et qui, le carnage accompli, remonte dans son repaire et s'y accroupit dans un repos qui accroît sa force. La répétition de l'image : « comme un lion, comme une lionne » ne fait que donner plus de force à la comparaison. La tribu de Juda, victorieuse de ses ennemis, une fois installée sur son territoire, n'en sera plus délogée : qui oserait réveiller ce lion au repos ?

La prophétie messianique se trouve au verset 10, qui annonce l'époque de la venue du Messie. La première partie est claire : Le sceptre ne sortira pas de Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds. Le sceptre est le symbole de la puissance royale. Jacob annonce donc que la tribu de Juda donnera des rois à sa postérité. Le mot hébreu קק signifie « législateur », mais aussi « bâton ». Num., xxi, 18. On a adopté l'un ou l'autre des deux sens; mais le parallélisme avec « sceptre » exige le second. Il s'agit dès lors du bâton de commandement, que les chefs de tribu placent entre leurs pieds comme signe de leur pouvoir. Les traducteurs qui ont accepté le sens de « législateur » ou un sens analogue ont entendu les termes « d'entre ses pieds » comme une métaphore euphémistique pour désigner la génération, et par suite la race. La seconde partie du verset est difficile à expliquer à cause du terme hébreu שילה, que les anciennes versions ont rendu différemment et que les exégètes modernes comprennent dans des sens divers. Avec le P. Lagrange, on peut ramener tous les systèmes d'interprétation à trois : 1. Il s'agirait d'une circonstance qui devait marquer l'arrivée de la tribu de Juda sur son territoire : il y serait arrivé « pacifique » ou « en paix », שילה étant pour שילה ou שלום. Mais cette interprétation ne convient pas au contexte : Juda est déjà au repos, et on ne voit pas pourquoi il perdrait le sceptre après avoir terminé ses victoires. 2. Il s'agirait d'un lieu où Juda arriverait avec une gloire spéciale. Le texte massorétique semble l'avoir compris ainsi et l'avoir entendu de Silo. C'est le sens adopté par Hugues de Saint-Victor. Voir plus haut. Mais la tribu de Juda n'a jamais été en ce lieu, et il ne peut être question du séjour de l'arche à Silo. Jud., xviii, 31; I Reg., i, 3; II, 12 sq. Quelques commentateurs remplacent Silo par Salem ou Jérusalem. Mais rien n'autorise cette conjecture, et on ne voit pas pourquoi le nom de Salem aurait disparu du texte hébreu. 3. Il s'agit d'une personne. Quelques-uns ont vu dans שילה, signifiant « pacifique », un titre

du Messie. Ce nom convient bien au Messie, il est vrai; mais aucun Père de l'Église n'a eu connaissance de cette interprétation. Puisqu'il est question d'un sceptre et d'une personne à qui l'on obéira, il faut qu'entre les deux la personne qui recevra ce sceptre soit mentionnée. Toutes les anciennes versions l'ont ainsi compris, quoique diversement. Sauf saint Jérôme, qui a lu l'hébreu autrement que les autres traducteurs et qui a traduit : *qui mittendus est*, « celui qui doit venir » (un des noms du Messie), voir E. Seydl, dans *Der Katholik*, 1900, t. I, p. 159-163, les anciens ont lu מָשִׁיחַ et ils ont divisé ce mot en deux : le pronom relatif *שֶׁ*, « qui, que » et *חַ*, « à lui », qui peut s'écrire מִיָּה ou מִיָּה. Ils ont donc traduit : « Jusqu'à ce que vienne celui auquel (le sceptre appartient) ». Cf. Ezech., xxi, 32 (heb.). Le sens est par suite que le sceptre est tenu par Juda jusqu'à ce que vienne celui auquel il est destiné et qui doit dominer les peuples. Ce personnage, à qui le sceptre est réservé, est un fils de Juda, qui le prendra pour régner sur les païens; c'est le Messie qui devait avoir un empire universel. Il n'est donc pas nécessaire de dire avec les anciens que le sceptre était sorti de Juda à la naissance du Messie, puisque celui-ci le reçoit de ses ancêtres et l'étend sur tous les peuples, dont il recevra l'obéissance. La prophétie messianique s'arrête là; elle annonce le règne messianique de Jésus-Christ.

Les versets 11 et 12 conviennent à Juda et à sa tribu et célèbrent la fertilité de son territoire en vin et en lait. Ce guerrier victorieux liera sa monture de combat au cep de vigne de son domaine, et le vin y sera si commun qu'il pourra y laver ses vêtements couverts de la poussière de la bataille, en pressurant sa vendange. Le vin qu'il boira étincellera dans ses yeux ou bien troublera son regard, et ses dents seront blanches du lait que ses troupeaux lui fourniront en abondance.

L. Reinke, *Die Weissagung Jacobs*, Munster, 1849; F.-X. Patrizi, *Biblicarum questionum decas*, Rome, 1877, p. 69-118; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12^e édit., Paris, 1906, t. I, p. 733-739; A. Lémann, *Le sceptre de la tribu de Juda*, Lyon, 1880; Ch. Trochon, *Introduction générale aux prophètes*, Paris, 1883, p. LXXII-LXXIII; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 456-474; Th. Lamy, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* de Jaughey, Paris, 1889, col. 1624-1649; J.-H. Crelier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 446-447; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 435-464; F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 592-597; J. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 530-532, 540; Fl. de Moor, *La bénédiction prophétique de Jacob*, Bruxelles, 1902; G. Hoberg, *Die Genesis*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 441-444; M. Heizenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 659-665.

E. MANGENOT.

GENESTI Jean, théologien de l'ordre des célestins, né à la Chaise-Dieu en Auvergne, mort en 1652 au monastère de Verdels, dans le diocèse de Bordeaux. Après quelques années passées dans la Compagnie de Jésus, où il eut à enseigner la philosophie et la théologie, il entra à Lyon en 1645 dans l'ordre des célestins. Prédicateur de renom, il fut prieur des monastères de Mantes, dans l'ancien diocèse de Chartres, et de Verdels. Il est auteur d'un traité intitulé : *Prolusio theologica de merito Christi pro reprobis juxta mentem divi Augustini*, in-8°, Paris, 1647.

Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. v b, p. 131; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 369.

B. HEURTEBIZE.

1. GENET François, évêque de Vaison, né à Avignon le 18 octobre 1640, mort le 17 octobre 1703. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie, et

s'être fait recevoir docteur en droit, il fut ordonné prêtre. Professeur de théologie morale au séminaire d'Aix, il composa, à la demande de Le Camus, évêque de Grenoble, une *Théologie morale ou solution des cas de conscience selon l'Écriture sainte, les canons et les saints Pères*, 8 in-12, Paris, 1670. L'auteur s'y montre casuiste sévère, trop rigide même, au jugement de plusieurs évêques de France et de la faculté de théologie de Louvain, qui le censura le 10 mars 1703. Contre cet ouvrage parut, sous le pseudonyme J. Remonde : *Remarques sur un livre intitulé : Théologie morale*, 2 in-12, Avignon, 1678; mais cet écrit fut mis à l'Index par un décret du 13 mars 1679 et l'évêque de Grenoble le censura dans un synode tenu le 19 avril 1679. L'ouvrage de Fr. Genet eut un bon nombre d'éditions et fut traduit en latin. Cette traduction, qui parut d'abord à Venise en 1702, fut dédiée au pape Clément XI. Pour se justifier contre les attaques l'auteur publia : *Éclaircissements apologetiques de la morale chrétienne touchant le choix des opinions qu'on peut suivre en conscience, avec huit réflexions sur les nouvelles remarques du sieur J. Remonde*, in-12, Paris, 1680. Innocent XI nomma François Genet chanoine théologal d'Avignon, et, en 1685, évêque de Vaison. Ayant accueilli dans son diocèse les sœurs ou Filles de l'Enfance de Jésus, supprimées pour cause de jansénisme par un arrêt de 1686, il fut arrêté le 29 septembre 1688, et emprisonné au Pont-Saint-Esprit, puis à Nîmes, et enfin à l'île de Ré. Après de longs mois, rendu à son diocèse, l'évêque de Vaison s'y signala par son zèle et sa piété. Il mourut emporté par un torrent qu'il voulut traverser en revenant de faire une retraite à la chartreuse de Bonpas.

Gallia christiana, in-fol., Paris, 1716, t. I, col. 938; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle* part. IV^e, in-8°, Paris, 1719, p. 435; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. v b, p. 131; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 390; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 944-945.

B. HEURTEBIZE.

2. GENET Jean-François, frère du précédent, fut d'abord chanoine théologal de Notre-Dame des Doms à Avignon et prieur de Saint-Gemme. Il devint ensuite archidiacre de Vaison et il mourut en 1716. Il a publié : *Cas de pratique touchant les sacrements et autres matières importantes de morale et quelques autres cas de conscience semblables*, in-12, 1710. Quelques bibliographes lui attribuent la version latine de la *Théologie morale* de son frère, l'évêque de Vaison.

Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 69; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1853, t. I, p. 30; Hofer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIX, p. 874; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 944, note.

E. MANGENOT.

GENGELL George, théologien polonais, né dans la Grande Pologne le 7 avril 1651, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Calisz, le 4 septembre 1673, professa la philosophie, puis la théologie à Lemberg et fut recteur des collèges de Iaroslav, de Cracovie et de Calisz. Doué d'une intelligence vive et souple et d'une remarquable puissance de travail, il consacra le meilleur de sa vie à des travaux de controverse religieuse qui ont rendu son nom célèbre en Pologne, en Bohême et en Autriche. Le luthéranisme, le zwinglianisme, le calvinisme, le jansénisme et l'athéisme étudiés aux sources avec une patiente méthode, sont réfutés par leurs contradictions mêmes et leurs erreurs matérielles en même temps que par la discussion vive, incisive, des principes élémentaires de la foi chrétienne ou de la simple raison. Voici la liste de ses plus importants ouvrages : 1^o *Defensio Aristotelis et suæ philosophiæ peripateticæ per enarrationem quinquaginta Lutheri pro-*

positionum oppositarum Aristoteli et suæ philosophiæ tractatibus tribus comprehensa, Prague, 1715; pour l'histoire des doctrines de Luther cet ouvrage renferme une mine de renseignements précieux; 2° *Defensio theologiæ scholasticæ contra Lutherum per enervationem ejus thesium ultra sexaginta oppositarum theologiæ tractatibus quinque comprehensa*, Léopol, 1714; 3° *Admiranda Lutheri tribus exposita tractatibus*, Prague, 1714 et 1724; Brunsberg, 1715 : critique acerbe et triomphante, dans le goût de l'époque, mais fort curieuse par les documents recueillis, de la prétendue sainteté de Luther telle que les écrits protestants la représentaient, et en même temps recueilli abondamment fourni des falsifications de texte ou des injures adressées par Luther aux conciles et aux Pères de l'Église; 4° *Admiranda jansenismi tribus exposita tractatibus*, Brunsberg, 1715; 5° *Eversio atheismi seu pro Deo contra atheos libri duo*, *ibid.*, 1716; 6° *Gradus ad atheismum*, *ibid.*, 1717; Léopol, 1724; 7° *Admiranda Zwinglii et Calvinii tribus exposita tractatibus*, Prague, 1717; 8° *Censura prophetiarum de romanis pontificibus quæstionibus multifariis illustrata et comprehensa*, Léopol, 1724; 9° *Vindiciæ Marianæ innocentis per enervationem propositionum XI. illibata conceptioni præciosissime Dei parentis adversantium*, Léopol, 1725, 1727; 10° *De judicio particulari dissertation multifariis comprehensa quæstionibus*, 2 vol., Léopol, 1725; 11° *Scrutinium unicæ veritatis in historia triplici, scilicet : De lapsu S. papæ Marcellini; de sancto Dionysio parisino; de S. Gregorio magno, precibusne ille suis liberavit ex inferno animam Trajani imperatoris*, *ibid.*, 1725; 12° *De Constantino magno primo christianorum imperatore*, *ibid.*, 1726; 13° *De immortalitate animæ humanæ veritas... propugnata et illustrata*, Calisz, 1727; 14° *De passione Domini nostri J.-C. historia per quæstiones et responsiones ex Patribus et theologis desumptas*, *ibid.*, 1727; 15° *Tractatus theologicus de judicio universali, necnon de signis ac rebus proxime antecedentibus judicium, item de rebus illud consequentibus*, *ibid.*, 1727 et 1758. Ce dernier ouvrage fait encore autorité pour certaines questions qui concernent le traité *De novissimis*. Le P. Gengell mourut au collège de Calisz, le 15 décembre 1727, en grande réputation de science et de sainteté.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1313-1315; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 123.

P. BERNARD.

GÉNICOT Édouard, théologien belge, né à Anvers le 18 juin 1856, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 27 septembre 1872. Attiré tout d'abord par les tendances positives de son esprit vers les études historiques, il préparait un travail approfondi sur la vie, les œuvres théologiques et le pontificat d'Adrien VI, dont il parut quelques fragments dans les *Précis historiques*, sous ce titre : *Un pape belge. Notice biographique sur Adrien VI*, 1879, p. 321-342; *Le pape Adrien VI. Nouvelles études*, 1880, p. 739-747. Ses études théologiques s'achevèrent brillamment par une soutenance publique de thèses portant sur toutes les questions fondamentales de la théologie. Ses rares aptitudes dans le maniement des problèmes les plus compliqués, la lucidité, la pondération, la sagesse conciliante et éclairée qu'il apportait à la discussion des opinions en regard des fermes principes lui firent confier la chaire de théologie morale au scolasticat de Louvain. Ces hautes et solides qualités se développèrent encore dans son enseignement; elles se retrouvent dans son ouvrage bientôt partout répandu : *Theologie moralis institutiones*, 2 in-8, Louvain, 1896. Le P. Génicot venait de mettre la dernière main à la 3^e édition, considérablement renforcée et sur certains faits modifiée, quand une maladie foudroyante vint le frapper au milieu de ses travaux. Ce savant et saint

religieux mourut au scolasticat de Louvain le 21 février 1900, victime de sa charité dans l'exercice de son ministère. Une 5^e édition de sa théologie a paru en 1906. Il a aussi résolu des *Casus conscientiæ*, qui ont été publiés après sa mort, Louvain, 1901.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1913, t. v b, col. 2056.

P. BERNARD.

1. GENNADE, patriarche de Constantinople. Voir SCHOLARIOS.

2. GENNADE, prêtre de Marseille, vivait dans la seconde moitié du v^e siècle. C'est à peu près tout ce qu'on sait de lui. Ce qui nous reste de ses ouvrages témoigne de son attachement au semi-pélagianisme, qui florissait encore à cette époque dans le sud de la Gaule. Gennade doit son renom littéraire au livre dans lequel il a complété et continué le *De viris illustribus* de saint Jérôme, sous le même titre et selon le même plan. *P. L.*, t. LVIII, col. 1052-1120. Écrit de l'an 477 à l'an 494, peut-être de l'an 491 à l'an 494, le livre du prêtre de Marseille fait ressortir, malgré les taches qui le déparent, son vaste savoir, sa justesse d'esprit, sa sincérité; il est, pour la littérature chrétienne du v^e siècle, une source de premier ordre, et, en plus d'un cas, la source unique qui nous demeure ouverte. La bibliographie, dans laquelle Gennade ne signale pas ordinairement d'ouvrages qu'il n'ait lus, est plus sûre que la biographie des auteurs, une œuvre souvent de seconde main. Le texte, par malheur, est en fort mauvais état : quelques articles semblent manquer; d'autres sont interpolés visiblement, ou du moins sont, dans leur forme actuelle, d'une authenticité bien suspecte. Bruno Czapla en a donné une édition critique, accompagnée d'un commentaire, Munster, 1898; il a exclu de l'écrit original les c. xcix-c, qui ont été joints après coup. Richardson l'avait édité avec le traité de saint Jérôme, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1896, t. xiv, fasc. 1^{re}. A la fin du *De viris illustribus*, c. c, une main postérieure résume en ces termes les travaux littéraires de Gennade : « J'ai composé, lui fait-on dire, huit livres contre toutes les hérésies, six livres contre Nestorius et six livres contre Eutychès, trois livres contre Pélagé, des traités, *tractatus*, sur le millénarisme et sur l'Apocalypse du bienheureux Jean, le présent ouvrage et une lettre que j'ai envoyée touchant ma foi au bienheureux Gélase, évêque de Rome. » La plupart de ces œuvres ont péri. En général, on identifie l'opuscule pseudo-augustinien *De ecclesiasticis dogmatibus*, *P. L.*, t. LVIII, col. 979-1054; Turner, *Journal of theological studies*, 1906, p. 18-99, avec la lettre au pape Gélase. De fait, cet opuscule est bien une sorte de profession de foi, puisqu'il nous donne un précis de la doctrine catholique; mais il n'a rien de la forme épistolaire, et nulle part, sauf dans le c. xxiii, on n'y retrouve l'accent d'une profession de foi personnelle. Mieux vaut sans doute y voir un débris ou, plus précisément, la conclusion positive des « huit livres contre toutes les hérésies. » Caspari, *Kirchenhistorische Anekdote*, Christiania, 1883, t. I, p. xix-xxxiii; Turner, *ibid.*, 1907, p. 103-114; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1907, p. 445-455. Dom Morin a montré qu'on pouvait donner créance à la tradition paléographique qui nous a transmis sous le nom de Gennade quatre chapitres additionnels, soit au *De hæresibus* de saint Augustin, soit à l'*Indiculus de hæresibus* attribué à saint Jérôme, et que Gennade a sûrement connu et utilisé. Cf. *Études, textes, découvertes*, Maredsous, 1913, t. I, p. 36. Une vraie profession de foi, qui emprunte plus ou moins littéralement une foule de passages aux deux premiers chapitres de l'opuscule *De ecclesiasticis dogmatibus* et que l'auteur attribue pour cette raison à Gennade, n'est certainement pas de lui. Caspari, *op. cit.*, p. 301-304. Gennade,

enfin, nous apprend, *De viris ill.*, c. xi, col. 72, qu'il avait traduit en latin divers ouvrages grecs, ceux entre autres d'Évagre le Pontique.

Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. i, p. 476-479; Jungmann, *Questiones Gennadianae*, programme, Leipzig, 1881; Teuffel-Schwabe, *Geschichte der römischen Literatur*, 5^e édit., Leipzig, 1890, t. ii, p. 1206; Bernoulli, *Hieronymus und Gennadius De viris illustribus*, Fribourg-en-Brigau, 1890; Br. Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker*, dans les *Kirchengeschichtlichen Studien*, Munster, 1898, t. iv; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. iii, p. 133-135; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. i, col. 425-428.

P. GODET.

GENNES (Julien-René-Benjamin de), né à Vitry, le 16 juin 1687, mort le 18 juin 1748, à Semerville, diocèse de Blois. Entré à l'Oratoire vers 1715, il professa à Saumur où il publia en 1722 des thèses sur la grâce avec divers documents. Obligé de quitter sa chaire, il résida à Montmorency, puis à Troyes où il écrivit diverses brochures contre la bulle *Unigenitus* et en faveur de Soanen, ce qui le fit exclure de l'Oratoire en 1729. Il fut même mis à la Bastille en 1734. Retiré ensuite à Semerville, il continua à écrire en faveur de la secte et en particulier des convulsionnaires de Saint-Médard; il y mourut épuisé par le travail et les austérités. Ce fougueux janséniste avait un frère jésuite qui fut un vigoureux adversaire de l'hérésie.

Voir ses ouvrages dans Moréri; sa biographie dans les *Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron*, 1740; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1853, t. ii, p. 420-421.

A. INGOLD.

GENOU Antoine-Eugène, publiciste plus connu sous le nom de Genoude, né à Montélimar le 9 février 1792, mort à Hyères, dans le Var, le 19 avril 1849. Ses premières études terminées au lycée de Grenoble, il suivit pendant quelques mois les cours de droit, puis vint à Paris. Là, il rencontra un de ses compatriotes, l'abbé Tesseyre, qui lui fit connaître et aimer la religion, et il se décida à entrer au séminaire de Saint-Sulpice, qu'il quitta sans avoir reçu les ordres sacrés. En 1815, il prit les armes pour défendre la cause des Bourbons; mais dès que la royauté fut rétablie, il reprit la plume. Une seconde fois, il entra à Saint-Sulpice, mais ne put y demeurer. Il se maria alors et collabora à divers journaux. Il fit revivre la *Gazette de France* et mit son talent de polémiste au service de la religion. Devenu veuf, il entra dans les ordres et fut ordonné prêtre en 1835. Sans rien abandonner de ses travaux de journaliste, il se livra avec succès à la prédication. Il fut moins heureux lorsque, élu à la Chambre des députés, il aborda la tribune politique. De Genoude a beaucoup écrit; nous mentionnerons de lui les ouvrages suivants : *Traduction nouvelle des prophéties d'Isaïe avec un discours préliminaire et des notes*, in-8°, Paris, 1815; *Traduction nouvelle du livre de Job*, in-8°, Paris, 1818; *Les Psaumes, traduction nouvelle*, in-8°, Paris, 1819; *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, augmentée d'une préface et de réflexions à la fin de chaque chapitre par M. l'abbé F. de la Mennais*, in-12, Paris, 1820; *Sainte Bible, d'après les textes sacrés avec la Vulgate*, 20 tom. en 23 in-8°, 1820-1824, ouvrage qui eut de nombreuses éditions; *Psautier français, traduction nouvelle avec des arguments à la tête de chaque psaume*, 2 in-18, Paris, 1821; *Considérations sur les Grecs et les Turcs, suivies de mélanges religieux, politiques et littéraires*, in-8°, Paris, 1821; *La raison du christianisme, ou preuves de la religion tirées des écrits des plus grands hommes*, 12 in-8°, Paris, 1834-1835; *Vie de Jésus-Christ et des apôtres tirée des saints Évangiles*, in-8°, Paris, 1836; *Leçons et modèles de*

littérature sacrée, in-8°, Paris 1837; *Les Pères de l'Église, traduction française*, 7 in-8°, Paris, 1835-1849; *Mémoire pour le rétablissement de l'ordre de l'Oratoire en France*, in-8°, Paris, 1839; *Exposition du dogme catholique*, in-8°, Paris, 1840; *Sermons et conférences*, in-8°, Paris, 1841; *Nouvelle exposition du dogme catholique*, in-12, Paris, 1842; *La divinité de Jésus-Christ annoncée par les prophètes, démontrée par les évangélistes, prouvée par l'accomplissement des prédictions de Jésus-Christ*, 2 in-12, Paris, 1842; *Biographie sacrée ou histoire des personnages cités dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, sous la direction de M. l'abbé de Genoude, 2 in-8°, Paris, 1844; *Le précepteur chrétien, ou œuvres choisies de Clément d'Alexandrie*, in-12, Paris, 1846; *Vie de Jésus-Christ d'après le texte des quatre Évangiles, distribuée selon l'ordre des faits, précédée d'un discours préliminaire*, in-12, Paris, 1851. E. de Genoude publia encore une traduction des *Discours* de Mgr Nic. Wiseman sur les rapports entre la science et la vérité révélée, 2 in-8°, Paris, 1841.

De Genoude, *Histoire d'une âme*, in-8°, Paris, 1844 : cette autobiographie avait paru d'abord dans la *Divinité de Jésus-Christ*; [H. Barbier], *Biographie du clergé contemporain*, in-12, Paris, 1840, t. i, p. 109; [Crétineau-Joly], *Histoire de M. de Genoude et de la Gazette de France*, in-8°, Paris, 1843; H. Bretonneau, *Biographie de M. de Genoude*, in-12, 1847; E. Biré, *Études et portraits*, 2^e édit., in-8°, Lyon, p. 106 et 131; Fayet, *Biographie de M. de Genoude*, 2^e édit., 1846; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. v, col. 1242-1243.

B. HEURTEBIZE.

GENTILINI Jean-Baptiste, controversiste italien, né le 26 novembre 1745 à Vesio, diocèse de Brescia, fut reçu dans la province de Venise au noviciat de la Compagnie de Jésus le 12 octobre 1765 et enseigna les humanités à Modène en 1770. Après la suppression de la compagnie de Jésus en 1773, Jean-Baptiste Gentilini consacra sa vie à la défense de la foi catholique, prit une part active à toutes les discussions religieuses de son temps et se fit un nom qui reste brillant dans l'histoire de la controverse. Il engagea en particulier une lutte ardente contre les théories de Bolgeni sur le serment civique et sur la licéité et la validité des opérations commerciales relatives aux biens ecclésiastiques confisqués par l'État. Ses traités sur la charité parfaite et sur l'attrition, ses écrits sur l'étendue et les limites du pouvoir civil dans les causes matrimoniales font également honneur à son savoir théologique et à la justesse de son esprit. Voici la liste de ses principaux ouvrages : 1^o *Necessità dell' episcopato*, Mantoue, 1790; 2^o *Confutazione della lettera di un cittadino prete riguardante le cause matrimoniali*, Mantoue, 1797; 3^o *Il trionfo della religione cattolica*, Vérone, 1798; 4^o *Riflessioni teologiche sopra o giuramento civico e sopra la vendita dei beni ecclesiastici*, Vérone, 1798; cet ouvrage est une réfutation de la thèse de Bolgeni; 5^o *La pazzia di che difende il giuramento civico*, Brescia, 1799; 6^o *Lettera cattolica scritta ad mi amico Bolognese sopra la vendita e rispettiva compera dei beni ecclesiastici fatte in tempo della Repubblica Cisalpina*, ibid., 1799; 7^o *Del diritto della potestà civile sulle cause del matrimonio*, Vérone, 1798; Rome, 1799; 8^o *Sopra il dolore dell' attrizione*, Brescia, 1802, réfutation de la doctrine de Bolgeni; 9^o *Sopra la virtù della carità*, Brescia, 1803, réfutation des thèses du P. Thaddée Nogarola; 10^o *Spiegazione di alcune parole del concilio romano celebrato sotto Benedetto XIII rioguardanti il dolore di attrizione*, Vérone, 1803; 11^o *Quesiti teologici*, Vérone, 1803; 12^o *Disfida teologica pubblicamente intimata... per rilevare la vera dottrina dell'angelico dottor S. Tommaso circa la carità perfetta e imperfetta, e circa il timore filiale, iniziale et service*, Vérone, 1806; 13^o *La divisione al Sacro Cuore di Gesù*, Vérone, 1804; Naples, 1806. Lorsque la Compagnie de Jésus fut rétablie par le bref de Pie VII,

en 1814, Gentili se hâta de se réunir à ses frères et devint supérieur de la maison professe à Naples. Il mourut le 16 décembre 1816 à Rome, où il donnait des leçons d'Écriture sainte dans l'église du Gesù.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cl^e de Jésus*, t. III, col. 1327-1330; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 234; t. V, col. 618, 633, 634.

P. BERNARD.

GENTILLET Innocent, juriconsulte protestant, est né à Vienne, dans le Dauphiné, durant la première moitié du xvi^e siècle. Il fut d'abord conseiller à la chambre de Grenoble; puis, il se réfugia, à Genève, où il remplit les fonctions d'avocat. Après 1576, il fut mis à la tête de la cour de Die; il devint ensuite président du parlement de Grenoble. Un édit de 1585 lui enleva cette charge, et il dut s'expatrier de nouveau. On ignore la date exacte de sa mort, qui survint vers 1595. Parmi ses ouvrages, nous signalerons : 1^o *Apologia pro christianis Gallis religionis evangelicæ seu reformatæ*, dédiée au roi de Navarre, le 15 février 1578; 2^o édit., Genève, 1588; trad. franç., 1584, 1588; 2^o *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en paix un royaume ou autre principauté*, divisez en trois parties : à savoir, du conseil, de la religion et de la police, que doit tenir un prince : contre Nicolas Machiavel, publiés sous le voile de l'anonyme, in-8^o, Lausanne, 1576; trad. latine, 1577; la traduction allemande, faite par G. Nigrinus et publiée en 1580, nomme Gentillet comme l'auteur; les textes français et latin furent condamnés par l'Index sous Clément VIII par décrets du 9 septembre et du 18 novembre 1605, comme anonymes, quoique le nom de l'auteur fût connu et pour cette raison que l'ouvrage, apparemment écrit contre Machiavel, lui était réellement favorable; la 2^e édition de la version allemande, parue en 1632, avait pour titre : *Anti-Machiavel*, ainsi que l'édition latine de 1630, cf. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. I, p. 388; 3^o *Le bureau du concile de Trente, auquel est montré qu'en plusieurs points iceluy concile est contraire aux anciens conciles et à l'autorité du roi*, in-8^o, Genève, 1586; trad. latine, in-8^o, Genève, 1586, sous ce titre : *Examen concilii tridentini*, etc.; 2^e édit., in-8^o, Amberg, 1615, sous cet autre titre : *Concilii tridentini historica relatio et nullitas solide et ex fundamentis demonstrata*; trad. allemande, Bâle, 1587. On lui a attribué des livres écrits contre l'Église catholique sous des pseudonymes; mais ils ne sont pas de lui.

Sénelier, *Histoire littéraire de Genève*, t. II, p. 116; Haag, *La France protestante; Biographie universelle*, t. LXV, p. 236-237; *Nouvelle biographie générale*, t. XIX, col. 948-950; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 76; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VI, p. 520.

E. MANGENOT.

1. GEOFFROY D'AUXERRE, abbé cistercien, né à Auxerre, mort dans la première partie du xiii^e siècle. Il était à Paris parmi les disciples d'Abélard lorsque saint Bernard y prêcha le sermon célèbre *De conversione ad clericos*. Geoffroy en fut si touché qu'il prit aussitôt la résolution de renoncer au monde et alla se faire religieux à Clairvaux. Il devint le secrétaire de saint Bernard et son compagnon dans de nombreux voyages. C'est ainsi qu'il assista au concile de Reims qui fut présidé par le pape Eugène III. Quelques auteurs veulent qu'il ait succédé en 1155 au B. Gueric, abbé d'Igny. Quoi qu'il en soit, Geoffroy fut élu en 1161 ou 1162 abbé de Clairvaux; mais par suite de difficultés avec quelques-uns de ses religieux, il se démit de cette charge et se retira à Cîteaux. Il fut alors employé à diverses négociations, et, en 1170, appelé à gouverner l'abbaye de Fossa Nova dans la

campagne romaine, puis en 1176 celle de Hautecombe dans le diocèse de Genève. En 1188, il semble qu'il avait cessé d'être abbé de ce monastère. On ignore l'année de sa mort.

Son œuvre principale fut d'avoir recueilli et mis en ordre un grand nombre des lettres de saint Bernard. Il s'employa à compléter la vie du saint abbé de Clairvaux que Guillaume de Saint-Thierry et Arnald de Bonneval avaient commencé d'écrire. P. L., t. CLXXXV, col. 301-368, et col. 523-530. Il écrivit une relation du voyage que saint Bernard fit dans le Languedoc et des miracles qu'il y opéra pour prouver qu'il était bien envoyé de Dieu pour combattre les hérétiques de ce pays. *Ibid.*, col. 410-416. Voir t. II, col. 749. Il composa un livre des miracles de saint Bernard en Allemagne lors de la prédication de la croisade en ce pays. *Ibid.*, col. 395-410. On a encore de Geoffroy un sermon prêché à un des anniversaires de la mort de l'abbé de Clairvaux. *Ibid.*, col. 573-588. Il écrivit en outre un traité contre les erreurs de Gilbert de la Porée : *Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis*, *ibid.*, col. 595-618, et une lettre adressée en 1188 à Henri, cardinal d'Albano, au sujet de la condamnation de l'évêque de Poitiers au concile de Reims, quarante ans plus tôt. *Ibid.*, col. 587-596. Mentionnons encore *Gaufridi abbatis declamationes de colloquio Simonis cum Jesu, ex S. Bernardi sermonibus collectæ*, P. L., t. CLXXXIV, col. 435-476. Baronius dans ses *Annales*, an. 1188, n. 28, donne une lettre de Geoffroy, écrite au cardinal Henri, évêque d'Albano, *Super transsubstantiatione aquæ mixtæ vino in sanguinem Christi*. On attribue aussi à cet auteur un commentaire de l'oraison dominicale. P. L., t. CLXXXIV, col. 617-620. On lui a restitué le *Tractatus de contemptu mundi*, attribué à saint Bernard. Ses *Sermones in festum S. Joannis Baptistæ et in festum sancti Martini* ont été publiés par Combefis, *Bibliotheca concionatoria*, t. VII, p. 1470; t. VIII, p. 480, et par Tissier, *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, t. IV, p. 261. Sa *Vita S. Petri archiepiscopi Tarantasiensis* est dans Surius et dans les *Acta sanctorum*, mai t. II, p. 323-345; elle a été traduite en français et en flamand. Quelques-uns de ses ouvrages sont demeurés inédits : *Liber contra P. Abælardum*; des *Sermones* (au nombre de dix-sept); *Commentaria in Canticum canticorum*; *Sermones in Apocalypsim*. Les manuscrits sont maintenant à la bibliothèque de la ville de Troyes. Voir *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des départements*, t. II.

Wisch, *Bibliotheca scriptorum S. ordinis cisterciensis*, in-4^e, 1656, p. 120; Mabillon, P. L., t. CLXXXV, col. 221-224; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, in-fol., Leipzig, 1722, t. II, col. 1494; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, in-8^o, 1858, t. III, p. 9; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 372; *Histoire littéraire de la France*, in-4^e, Paris, 1717, t. XIV, p. 430-451; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 491-494; *Biographie universelle* de Michaud, t. XVII, p. 114-115; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 932-933; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1899, t. VII, p. 36; *Catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 427; L. Péchenard, *Histoire de l'abbaye d'Igny*, Reims, 1883, p. 89-110; Carré, *Histoire du monastère d'Igny*, Reims, p. 83-103; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 203-204.

B. HEURTEBIZE.

2. GEOFFROY DE CORNOUAILLES, carme anglais de la première moitié du xiv^e siècle, docteur des universités d'Oxford et de Paris, et professeur à cette dernière, fut surnommé le docteur solennel. Sa haute intelligence et sa vaste érudition lui permirent d'écrire dix questions quodlibétiques, de bons commentaires sur les livres des Sentences et sur divers traités d'Aristote. Il est cependant plus connu par son livre

In sex principia Gilberti Porretani, Pictavorum episcopi, demeuré manuscrit.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 564; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1824, t. XII, p. 37; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1114; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1712, t. III, p. 211; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 549.

P. SERVAIS.

3. GEOFFROY DE VENDÔME, abbé bénédictin, né à Angers vers 1070, mort dans cette ville le 26 mars 1132. Fils de Henri, seigneur du Lion d'Angers, il fut élevé chez son oncle Renaud, seigneur de Craon, puis alla à l'école épiscopale d'Angers. Il embrassa la vie religieuse dans l'ordre de saint Benoît à l'abbaye de la Trinité de Vendôme. Il n'était encore que diacre lorsqu'il en fut élu abbé le 21 août 1093 et, trois jours plus tard, béni par l'évêque Yves de Chartres, qui exigea du nouvel élu une promesse d'obéissance à son église. Peu après, Geoffroy se rendit à Rome et fut relevé de cette promesse contraire aux droits de son ordre. Il mit toute son influence au service du pape et aida puissamment Urbain II à recouvrer le palais du Latran et la tour Crescentia, occupés par l'antipape Guibert. Urbain II l'ordonna prêtre et confirma tous les droits et privilèges de son abbaye, maintenant l'abbé de la Trinité de Vendôme dans la possession du titre de cardinal de Sainte-Prisque. Sans négliger aucune des obligations de sa charge, l'abbé de Vendôme se trouva mêlé à toutes les affaires importantes de son époque. Il assista à divers conciles, entre autres à celui de Clermont en 1095 et reçut dans son abbaye les papes Urbain II et Pascal II. A plusieurs reprises il fit le voyage de Rome et était très aimé des souverains pontifes. Il était à Angers, au prieuré de Lesvières, dépendant de la Trinité de Vendôme, lorsqu'il fut frappé par la mort. D'un courage ferme et intrépide, zélé pour le maintien de la foi et de la discipline, versé dans la connaissance de l'Écriture sainte et du droit canon, Geoffroy de Vendôme a laissé de nombreuses lettres et quelques courts traités dont voici les titres : *De corpore et sanguine Domini Jesu Christi*; *De ordinatione episcoporum et de investitura laicorum*; *De simonia et investitura laicorum, quare utraque dicatur hæresis*; *De possessionum ecclesiasticarum investitura quod regibus concedatur*; *Ad Calixtum papam, qualiter in Ecclesia dispensationes fieri debent*; *Quæ tria Ecclesia specialiter habere debet*; *De arca fœderis*; *Quid baptismus, quid confirmatio, quid infirmorum unctio, quid corporis et sanguinis Christi perceptio in anima christiana operentur*; *Quid sit sacramenti iteratio*; *De promissionibus quas pro consecratione, sub nomine professionis, abbates faciunt episcopis*; *De illis qui in capitulo inordinate clamant, et de his qui ibi inordinate respondent*; *Quæ tria pastoribus inesse debeant*; *Invectio Dei contra peccatorem, et peccatoris confessio precantis misericordiam*; *Alia invectio contra peccatorem, et penitentis peccatoris consolatio*; *Lamentatio cujusdam peccatoris, accusantis se et judicantis*; *Oratio ad Jesum*. A ces divers traités, il faut ajouter quelques hymnes *Ad matrem Domini*; *De S. Maria Magdalena*; *Ad nocturnos et ad laudes*, et quelques sermons. Les œuvres de Geoffroy de Vendôme furent réunies et publiées pour la première fois par Jacques Sirmond, in-8°, Paris, 1610. Cette édition est reproduite dans P. L., t. CLVII, col. 9-290.

Mabilon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1750-1755, t. V, p. 155, 290, 339, etc.; t. VI, p. 9, 33, 34, etc.; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1744, t. VIII, col. 1368; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, in-4°, Paris, 1759, t. XXI, p. 551; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1759, t. XI, p. 177; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. II, p. 139, 171, 172, 229; t. III, p. 132; t. IV, p. 74, 81, 87, 243, etc.; [dom

François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 370; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 65; de Prévile, *Appréciation de l'abbé Geoffroy de Vendôme d'après ses lettres*, in-8°, Angers, 1873; A. Dupré, *Étude locale sur les lettres de Geoffroy*, 5^e abbé de Vendôme, in-8°, Angers, 1874; C. Port, *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire*, in-8°, Angers, 1878, t. III, p. 677; L. Compain, *Étude sur Geoffroy de Vendôme*, in-8°, Paris, 1891; U. B., *Geoffroy de Vendôme*, dans la *Revue bénédictine*, 1892, p. 266; E. Sackur, *Zur Chronologie der Streitschriften des Grolfried von Vendôme*, dans *Neues Archiv*, 1892, t. XVII, p. 29; Id., *Die Briefe Grolfrieds von Vendôme*, dans *Neues Archiv*, 1893, t. XVIII, p. 666-673; *Libelli de lite imperatorum*, t. II, p. 676-680.

B. HEURTEBIZE.

1. GEORGES, évêque de Laodicée en Syrie, né dans Alexandrie où il fit ses études théologiques, et mort vers l'an 360, d'abord arien décidé, puis l'un des partisans les plus considérables de l'homéousianisme, provoqua la réunion en 358 du synode d'Ancyre, auquel cependant, pour des raisons ignorées, il n'assista point, mais qui ne laissa pas, sous son inspiration, de vouloir fixer un juste milieu entre l'arianisme strict et la doctrine orthodoxe de Nicée. Georges a rédigé en 359, de concert avec Basile d'Ancyre, au nom de leur parti, un écrit sur la similitude des substances du Père et du Fils, sur ὁμοιος κατ'οὐσίαν, dont saint Épiphane, *Hær.*, LXXIII, n. 12-22, P. G., t. XLII, col. 425-444, nous a conservé le texte. Nous n'avons plus les autres ouvrages de Georges. Il avait écrit un panégyrique d'Eusèbe d'Émèse, et un livre contre les manichéens. On lui attribue aussi une lettre adressée, en 358, à des évêques semi-ariens.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1790-1808, t. VII, p. 327; t. IX, p. 293; Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, Paris, 1907, t. II, p. 903-908; Bardenhever, *Les Pères de l'Église*, Paris, 1905, t. II, p. 13; Draeseke, *Gesch. Patrist. Untersuchungen*, Altona, 1899, p. 1-24; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 147, note.

P. GODET.

2. GEORGES D'AMIENS, GODIER, frère mineur capucin de la province de Paris, était entré en religion le 2 juillet 1612; il fut prédicateur assez estimé et lecteur de théologie. On a de lui comme œuvre oratoire l'*Oraison funèbre de Marguerite Chabot, duchesse douairière d'Elbeuf*, in-8°, Paris, 1653. Le P. Georges est surtout connu par son *Tertullianus redivivus, scholiis et observationibus illustratus, in quo utriusque juris forma ad originem suam recensetur*, 3 in-fol., Paris, 1646, 1648, 1650. Après quelques pages intitulées : *Vindiciæ Tertullianicæ*, sur la vie et la doctrine de Tertullien, il publie ses œuvres en les accompagnant de commentaires dans lesquels il se montre plutôt bienveillant. Loué par les uns, déprécié par les autres, l'ouvrage du capucin était composé surtout dans un but oratoire, qui explique les longs commentaires dont il accompagne chaque traité. Le t. III est suivi de l'*Ecclesiastes christianus*, collection de sermons pour tous les temps et fêtes de l'année, avec de fréquents renvois aux trois volumes de l'ouvrage. Le P. Georges publia ensuite la *Trina Pauli theologia positiva, moralis, mystica, seu omnigena in universas apostoli Epistolæ commentaria exegetica, tropologica, anagogica*, 3 in-fol., Paris, 1659, 1661; Lyon, 1664; on trouve aussi des exemplaires du t. II avec la date, Lyon, 1664, mais les premières pages seules furent changées. Le P. Georges ne vit pas la fin de l'impression de cet ouvrage, car, lisons-nous dans le Nécrologe manuscrit des capucins de Paris, « après une bonne vie, il trouva une douce mort. Il décéda, le 28 novembre 1661, après quarante-neuf ans de religion au couvent de Saint-Honoré. » Il laissait une *Theologia SS. Patrum*, divisée en six volumes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. ord. min.*

capuccinorum, Venise, 1747; Richard et Giraud, *Dizionario delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1868; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 1089-1090, où l'on trouvera diverses références que nous omettons.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. GEORGES DE CHYPRE (1241-1290), patriarche de Constantinople sous le nom de Grégoire II (1283-1289). — I. Vie. II. Doctrine sur la procession du Saint-Esprit. III. Autres œuvres.

I. Vie. — Nous connaissons assez bien la vie de Georges, grâce à une autobiographie qu'il a eu soin de laisser à la postérité. Il naquit en Chypre, en 1241, au temps de l'occupation de l'île par les Lusignan. Ses parents étaient grecs : c'est à tort que l'on a prétendu qu'il était italien d'origine. Après de premières études élémentaires, il fréquenta, de neuf à quinze ans, une école franque de l'île, mais les progrès qu'il y fit furent médiocres, à cause de sa connaissance imparfaite de la langue latine. Rentré dans sa famille vers 1255, il en repartit, quelques années plus tard, à l'insu et contre le gré de ses parents, et alla à la recherche des grands maîtres de l'hellénisme. A Éphèse, il essaya, mais en vain, d'approcher Nicéphore Blemmydès : celui-ci refusa de le recevoir. Constantinople étant assiégée lorsqu'il y arriva (1260), il se rendit à Nicée, espérant y rencontrer les célébrités littéraires et philosophiques de son temps. Il eut la déception de n'y trouver que des maîtres de grammaire ou de rhétorique élémentaire. Plus tard, cependant, venu à Constantinople, il put suivre les leçons publiques que donnait le grand logothète Georges l'Acropolitte. Il fréquenta ses cours durant sept ans, de 1266 à 1273.

Dès avant la fin de ses études, il avait été ordonné lecteur, par le patriarche Joseph I^{er} (1267-1275), et avait même été inscrit au nombre des clercs du palais avec le titre de *protapostolaire* (premier lecteur). Il sut se montrer parfait courtisan, soutint avec ardeur les vues officielles favorables à l'union, et combattues par le grand chartophylax, Jean Veccos, alors adversaire des latins. Bientôt Veccos, vaincu par la vérité, aperçue dans une étude consciencieuse des Pères, se fit catholique. Ses hautes qualités le placèrent immédiatement au premier rang des partisans de Rome. Il dut être pénible à certains de ces derniers de se voir ainsi éclipsés. Est-ce cette jalousie secrète, signalée par Grégoras, qui fit évoluer l'esprit de Georges de Chypre ? Nous l'ignorons. Toujours est-il que les premiers jours du règne d'Andronic II (1282-1328) le trouvèrent schismatique.

Il prit part au synode qui, dès le début de 1283, exila le patriarche Jean Veccos, dont il fut, depuis lors, le grand adversaire. C'est pour le combattre qu'il écrivit son premier traité théologique, un violent pamphlet intitulé : *Λόγος ἀντιῳβητικὸς κατὰ τῶν τοῦ Βέκκου βλασφημιῶν*, par lequel il essayait ses forces contre son rival et posait sa candidature au siège patriarcal. Veccos ne connut que plus tard le factum de Georges et le réfuta avec vigueur. M. de Rubéis, *P. G.*, t. CXLII, col. 88, a prouvé que cette réponse n'est autre que le *Λόγος β'* *εἰς τὸν τόμον τοῦ Κύπριου*, *P. G.*, t. CXLII, col. 896-925. Lorsque parut ce travail, déjà l'œuvre du Chypriote avait porté ses fruits, et élevé son auteur au siège oecuménique. Le vieux patriarche Joseph I^{er}, qu'Andronic avait rétabli dès son avènement, était mort après trois mois de pontificat, et l'empereur n'avait point trouvé d'homme plus capable d'occuper le poste vacant, que le jeune adversaire de Veccos et des partisans de l'union. Georges, qui était encore simple clerc séculier, embrassa pour quelques jours la vie monastique et prit dès lors le nom de Grégoire. Ordonné, coup sur coup, diacre, puis prêtre, il reçut

enfin la consécration épiscopale le 11 avril 1283.

Les six ans du patriarcat de Grégoire II furent surtout consacrés à la réaction contre l'œuvre de Michel VIII Paléologue et du concile de Lyon. En 1284, Andronic, de retour d'une course théologique en Asie, convoqua en synode aux Blachernes des prélats, des clercs, des moines et des grands de l'empire, pour examiner certaines difficultés que Veccos et ses amis faisaient au patriarcat. Grégoire présidait. Il put se mesurer à son rival, que l'on fit comparaître avec les autres défenseurs de la foi catholique, Constantin le Méliténite et Georges le Méthochite. Une vive discussion s'engagea sur la procession du Saint-Esprit, et elle ne fut pas à l'honneur des schismatiques. Parmi les textes opposés par Veccos, un surtout les embarrassa, c'est le passage célèbre de saint Jean Damascène : *Διὰ Λόγου προβολῆς ἐκφαντορικῶ Ἰνεύματος*. Leurs explications furent même si embrouillées et si confuses que, pour voiler la défaite, on leva la séance. Grégoire reçut ensuite la mission de donner, dans un écrit officiel, l'explication « orthodoxe » de la pensée du saint docteur. Ce fut l'objet du *Τόμος πίστεως*. *P. G.*, t. CXLII, col. 233-246. Cet traité est l'œuvre théologique capitale du Chypriote. C'est aussi celle qui le perdit.

L'auteur y expliquait la procession du Saint-Esprit par une théorie nouvelle, l'*ἐκφανσις αἰδίου*, que nous exposerons plus loin. Elle n'eut pas le succès qu'il en espérait, loin de là. Non seulement elle fut combattue par Veccos, mais des schismatiques eux-mêmes la rejetèrent et se refusèrent, malgré les injonctions de l'empereur, à signer un document qui favorisait ouvertement « l'hérésie latine ». Le métropolitte d'Éphèse, Chilas, dénonça les erreurs du patriarcat d'Andronic II. *Ἰωάννου τοῦ χειλᾶ μητροπολίτου Ἐφέσου πρὸς τὸν Ἀυτοκράτορα*, *P. G.*, t. CXLII, col. 246. Grégoire dut, pour se défendre, composer un nouveau traité théologique, l'*Ἀπολογία*, où il accentuait en les expliquant ses premières affirmations, *Ἀπολογία πρὸς τὴν κατὰ τοῦ τόμου μέμφιν ἰσχυροτάτη*, *P. G.*, t. CXLII, col. 251. En même temps, le métropolitte de Philadelphie, Théolepte, découvrait, dans le *Τόμος*, les hérésies d'un moine obscur de l'époque, juif converti, nommé Marc, sur le sens du mot *προβολῆς*. Devant la ténacité du moine à se prévaloir d'une approbation patriarcale, Grégoire dut s'expliquer de nouveau et composa une confession de foi explicite, intitulée : *Ὁμολογία τοῦ Κύπριου Γρηγορίου, γενοῦσα ὅποτε ἡ ἐπισύστασις γέγονε κατ' αὐτὸν παρὰ τῶν κληρικῶν καὶ τινῶν ἀρχιερέων διὰ τὸ γράμμα τοῦ ἐξ Ἑβραίων, μάλλον δὲ Ἰούδα, Μάρκου*, *P. G.*, t. CXLII, col. 247. Il envoya même à l'empereur sur ce sujet une lettre qui nous est restée. *P. G.*, t. CXLII, col. 267.

Ses ennemis n'en désarmèrent point pour cela. L'opposition grandissait au contraire, accrue par l'obstination du patriarche d'Alexandrie, Athanase, dans son refus de reconnaître Grégoire. D'autre part, les arsénites, qui avaient troublé son patriarcat dès les premiers jours, promettaient de rester en paix, s'il abandonnait le pouvoir. Devant tant de difficultés, il se retira provisoirement au monastère de l'Hodégétria. C'est là que l'empereur, de plus en plus refroidi à son égard, le fit prier de résigner sa charge. Il s'y décida, en juin 1289, et passa le reste de ses jours au couvent d'Aristène, à Psamatia. Dans sa retraite, il travaillait à se défendre par écrit. Peut-être est-ce là qu'il acheva son grand traité *Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, *P. G.*, t. CXLII, col. 269. Il laissait aussi, sur le même sujet, une deuxième explication de son *Τόμος πίστεως*. Il mourut en 1290.

II. DOCTRINE SUR LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT. — Le premier ouvrage théologique de Grégoire II,

son Λόγος Ἐντιρρήτικὸς κατὰ τῶν τοῦ Βέκκου βλασφημιῶν, n'a pas encore été publié en entier. On en trouve seulement les principaux extraits dans la réponse de Veccos, *P. G.*, t. cxli, col. 896-926. Voir M. de Rubéis, *Dissertatio historica et dogmatica*, t. cxlii, col. 89-94.

Du reste, ce n'est pas dans ce traité que se trouve développée directement la partie originale et vraiment caractéristique de l'œuvre du Chypriote, la théorie de l'ἐκφανσις ἀίδιος. Il faut plutôt la chercher dans le Τόμος πίστεως, *P. G.*, t. cxlii, col. 233-246, l'Ἀπολογία, *ibid.*, col. 251-270, l'Ὁμολογία, *ibid.*, col. 247-252, ainsi que dans le Περί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἀγίου Πνεύματος, *ibid.*, col. 269-300.

La formule qui rend le mieux la conception des Pères grecs sur la procession du Saint-Esprit est l'expression : δι' Υἱοῦ. Les schismatiques l'admettent, mais se refusent à y voir la procession *ex Filio*. D'une manière générale, ils l'entendent d'une mission temporelle du Saint-Esprit. Poussé par l'impeccable logique de Veccos, Georges de Chypre fut amené à chercher une explication plus satisfaisante; il dut convenir que le δι' Υἱοῦ désigne autre chose qu'une mission temporelle, mais là s'arrêta l'évolution de son esprit; il se refusa absolument à y voir la doctrine latine de la procession *ex Filio*. Pour s'établir dans cette position intermédiaire, il imagina entre la mission temporelle et la procession personnelle une *manifestation éternelle*, ἐκφανσις ἀίδιος, du Saint-Esprit par le Fils. D'après cela, le Saint-Esprit reçoit du Père seul tout ce qu'il a d'être; il ne le reçoit du Fils que relativement à sa manifestation : Εἰ καὶ γὰρ διὰ τοῦ Υἱοῦ παρά τισιν τῶν ἁγίων ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰρηται, τὴν εἰς ἀίδιον ἐκφανσιν ἢ λέξεις ἐνταῦθα, οὗ τὴν εἰς τὸ εἶναι καθαρῶς σημαίνειν βούλεται.

Le passage suivant de l'Ὁμολογία expose, avec toute la clarté possible, la nouvelle théorie du Chypriote : « Nous disons que le Saint-Esprit tient son existence (ὑπάρχει) immédiatement du Père et par le Fils, et, quoi qu'en pensent nos contradicteurs, nous ne supprimons pas la procession par le Fils en acceptant la procession *immédiate*, pas plus que nous ne supprimons la procession *immédiate* en acceptant la procession par le Fils. En effet, nous enseignons la *procession immédiate*, puisque nous enseignons que l'Esprit-Saint tient son existence personnelle, tout son être, du Père lui-même et non du Fils, ni par le Fils; sans cela, le Fils serait aussi incontestablement cause du Paraclet, ce qui n'est point pieux et n'a jamais été écrit par aucun Père. Par ailleurs, nous affirmons que le Saint-Esprit procède *par le Fils* et cela sans ruiner notre foi en la procession *immédiate* : en effet, d'une part, il procède et sort du Père dont naît le Fils lui-même, et d'autre part, tout en tenant du Père son être dans sa perfection, il vient à l'existence (προέρχεται) et resplendit (ἐκλάμπει) par le Fils. De même disons-nous de la lumière qu'elle sort du soleil par le rayon; le soleil, source et cause de son être, est son principe naturel, et cependant elle passe, s'échappe, brille par le rayon dont elle ne tient ni l'être ni l'existence... »

La théorie de Georges de Chypre marquait, on le voit, un certain progrès sur les autres explications hétérodoxes. Admettre par le δι' Υἱοῦ plus qu'une mission temporelle, c'était se rapprocher de la doctrine catholique. Les adversaires de l'union ne s'y trompèrent pas. Ils étaient d'accord avec Veccos pour crier à Grégoire II que sa théorie était incompréhensible, si elle ne se confondait pas avec l'explication latine du δι' Υἱοῦ. Et à bon droit. Une fois admis qu'il désigne une ἐκφανσις ἀίδιος, il est impossible au bon sens de n'en pas conclure que cette ἐκφανσις est une vraie procession personnelle, πρόδος ὑποστάσεως

ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ, comme le prouvait Veccos. *P. G.*, t. cxli, col. 871. Georges le niait, mais pour se perdre en une vaine logomachie et aboutir à des absurdités. La principale est d'appliquer littéralement à la divinité la comparaison grossière de la lumière, et de faire du Verbe une sorte de canal matériel, un intermédiaire inerte, sans action propre dans la procession du Saint-Esprit. En fait, c'est là, semble-t-il, la base fondamentale de sa théorie, qui ne se conçoit pas autrement. Sans doute Georges se refusait à l'admettre, mais par des distinctions plus que subtiles, qui eurent le don d'exciter la verve de Veccos. Le Saint-Esprit, disait-il, *existe* naturellement du Fils et par le Fils, mais il *n'a pas l'existence* du Fils et par le Fils : ἀλλὰ δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ φυσικῶς ὑπάρχειν, οὐ μὲν οὖν δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ τὴν ὑπάρξιν ἔχειν οἱ εἰρηκότες Πατέρες τὸ Πνεῦμα ἔφησαν. Il faut avoir l'esprit bien finement aiguisé pour saisir une différence entre ὑπάρχειν (exister) et ὑπάρξιν ἔχειν (avoir l'existence). Veccos se déclarait incapable de la voir. Mais la difficulté s'aggravait encore, lorsqu'il fallait préciser la vraie nature de cette ἐκφανσις ἀίδιος (*efulsio æterna*), à la production de laquelle le Fils contribue efficacement. D'une part, Georges admettait qu'elle correspondait en Dieu à une réalité, puisqu'il prétendait ne pas supprimer, par son explication, le δι' Υἱοῦ, et que, d'ailleurs, le Verbe n'avait pas un rôle purement passif dans la production de l'Esprit-Saint. D'autre part, elle ne pouvait évidemment pas se confondre avec l'essence divine, qui est commune aux trois personnes, ni avec les propriétés personnelles de l'Esprit-Saint, celui-ci, affirmait-on, tenant son existence personnelle du Père seul et nullement du Fils. La théorie de Georges de Chypre supposait donc en Dieu une réalité éternelle distincte de l'essence divine et des propriétés hypostatiques, et c'était en germe l'hérésie de Grégoire Palamas, qui distinguait l'action éternelle de Dieu de la nature divine elle-même. Jean Veccos attaqua avec vigueur toutes les doctrines nouvelles répandues dans les opusculs théologiques du patriarche et en particulier celle que nous venons de signaler. Aussi Combefis a-t-il fait remarquer avec raison que ce théologien avait par avance réfuté Palamas dans la personne de Grégoire II. Le Quien a de son côté noté, dans les œuvres du Chypriote, divers passages nettement favorables au palamisme. Voir, sur toute la controverse relative au Saint-Esprit, la *Dissertatio historica et dogmatica de præcipuis Georgii seu Gregorii Cyprii gestis*, de M. de Rubéis, dans *P. G.*, t. cxlii, col. 47-142, spécialement les c. viii, ix, ainsi que la notice abrégée de Banduri, *ibid.*, col. 227-234.

III. AUTRES ŒUVRES. — Si Grégoire de Chypre fut un assez médiocre théologien, il passe pour être un des rhéteurs les plus distingués de son époque. A ce point de vue, il faut signaler avant tout son *Autobiographie*, dont Krumbacher a écrit : « C'est une œuvre charmante, remarquable par la clarté, la simplicité, le naturel et qui peut être comparée à la belle autobiographie de Korais. » Krumbacher-Sotiriadès, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λογοτεχνίας*, t. II, p. 159. On la trouve *P. G.*, t. cxlii, col. 19-30 : Ὁρηγορίου τοῦ Κυπρίου διηγήσεως μερικῆς λόγος τὰ καθ' ἑαυτὸν περιέχων. Par contre, les deux seuls panégyriques qui restent de Grégoire, celui de l'empereur Michel VIII Paléologue, *P. G.*, t. cxlii, col. 346-386, et celui d'Andronic II, *ibid.*, col. 387-418, doivent être comptés « parmi les plus fades essais de ce genre, » d'après le même auteur. *Ibid.* Quant à l'Ἐγκώμιον εἰς τὴν θάλασσαν, *P. G.*, t. cxlii, col. 433-444, c'est un essai de rhétorique scolaire, de même que la Χρεῖα. *Ibid.*, col. 417-422. Un recueil de proverbes, *Παροιμίαι συλλεγεῖσθαι... κατὰ ἀλφάβιον*, *ibid.*, col. 445-470,

destiné à des disciples, prouve l'intérêt que prenait Grégoire de Chypre à la formation de la jeunesse. Il composa même à son intention divers manuels qui sont restés inédits. Voir Krumbacher-Sotériadès, *op. cit.*, t. II, p. 140.

Georges cultiva aussi un genre de littérature fort goûté des Byzantins, l'hagiographie, et il eut ici encore l'honneur de faire en quelque sorte école et d'avoir des imitateurs. Krumbacher-Sotériadès, *op. cit.*, t. I, p. 410. A en juger par la Vie de saint Georges, éditée, P. G., t. CXLII, col. 299-346, sous le titre : Λόγος εἰς τὸν ἅγιον καὶ μεγαλομάρτυρα καὶ τροπαιοφόρον Γεώργιον, il faut chercher dans cette sorte de compositions tout autre chose que la certitude historique. Un panégyrique de saint Euthyme de Madytos a été édité par B. Antoniadès, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. IV, p. 387-422. Plusieurs autres sont conservés dans des manuscrits de Paris ou du Vatican.

La correspondance de Georges de Chypre est assez volumineuse. Elle comprend plus de 200 lettres, dont on trouve la liste, P. G., t. CXLII, col. 421-431. Elles ont enfin trouvé un éditeur dans la personne de Mgr Sophron Eustratiadès, qui les a fait paraître dans l'Ἑκκλησιαστικός Φάρος, d'Alexandrie, 1908-1910. Une longue notice, 1908, t. I, p. 77-106, sert d'introduction à cette intéressante publication, où se peint à merveille et le caractère de l'auteur et la société dont il était membre.

Outre l'Autobiographie de Georges de Chypre, P. G., t. CXLII, col. 19-30, et les Notes historiques de M. de Rubens sur cette Vie, ainsi que les dissertations historiques et dogmatiques du même auteur, *ibid.*, col. 31-219, les sources principales sont les œuvres de Pachymère et de Grégoras. Voir aussi Allatius, *De Georgiis*, 73, P. G., t. CXLII, 9-16; Banduri, *Imperium orientale*, t. II, p. 939; *ibid.*, col. 227-234; Lambecius, *Bibl. Vindob.* (1679), t. VIII, p. 510-522; Fabricius, *Bibliotheca graeca* (1708-1721), t. III, p. 285-286; t. VI, p. 579-581; Demetracopoulos, Ὁρόδοτος Ἑλλάδος, 1782, p. 64-65; M. Gédéon, Πατριαρχικοί πίνακες, 1890, p. 398-402; Krumbacher-Sotériadès, Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς λογοτεχνίας, t. I, p. 190; t. II, p. 138; J. Sokolov, art. dans la *Bogoslouskaia entsiclopedia*, Saint-Petersbourg, 1903. On trouvera d'autres références dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, 1905, col. 1861.

F. CAYRÉ.

4. GEORGES DE TRÉBIZONDE, humaniste du xve siècle (4 avril 1396-1485 ou 1486). Bien qu'il soit né à Candie en Crète, Georges est connu sous le nom de Georges de Trébizonde parce que sa famille était originaire de cette ville. Après d'assez bonnes études faites en Crète, il vint en Italie en 1428, à la prière du sénateur Francesco Barbaro, et apprit le latin sous la direction de deux maîtres renommés, Vittorino de Feltre et Guarino de Vérone. Georges enseigna d'abord le grec à Vicence, puis il obtint la même chaire à Venise où il prit la succession de Filelfe. Ses succès furent tels que le pape Eugène IV (1431-1447) l'appela à Rome et en fit son secrétaire en même temps qu'il lui confiait les chaires de philologie et de philosophie. L'enseignement du nouveau professeur était si brillant qu'on vit bientôt accourir auprès de lui une jeunesse nombreuse venue non seulement d'Italie, mais aussi de France, d'Allemagne et d'Espagne. La mort d'Eugène IV, son protecteur, n'amoindrit pas la faveur dont il jouissait. Nicolas IV (1447-1455) lui conserva le titre de secrétaire et lui confia la traduction d'un certain nombre d'ouvrages grecs en latin.

Malheureusement pour lui, Georges de Trébizonde s'engagea dans de violentes polémiques dont il ne tarda pas à devenir la victime. La lutte commença en 1450 à propos de Quintilien qu'il avait diffamé. Valla réhabilita le vieil auteur méconnu et Georges répondit en termes violents et injurieux. Puis ce fut

la querelle qu'il suscita aux platoniciens, surtout à Pléthon et à Bessarion qui avaient alors remis en honneur la philosophie de l'Académie. Georges de Trébizonde s'attaqua vivement à eux dans un parallèle tendancieux qu'il fit en faveur de la philosophie scolastique entre Aristote et Platon. La violence de ses propos fut telle qu'il alla jusqu'à déclarer les platoniciens coupables de crime. Bessarion lui répondit par son *Adversus calumniatorem Platonis* qui ne fit qu'envenimer la querelle. Georges s'en prit encore à son ancien maître Guarino de Vérone et à Gaza. Ces disputes causèrent sa perte. Il dut d'abord suspendre ses cours publics, puis s'enfuir précipitamment de Rome, quand on eut découvert que les traductions que lui avait confiées Nicolas V étaient tout à fait infidèles. Soit manque de temps, soit appât du gain, il avait, en effet, accompli son travail à la hâte, omis des passages entiers et traduit le reste d'une manière très imparfaite. Le mécontentement du pape l'obligea à quitter Rome en 1453. Il se réfugia à Naples, où il aurait vécu dans une pauvreté voisine de la misère, selon les uns, dans la faveur d'Alphonse d'Aragon, selon les autres. Son ami, Francesco Filelfe, intercédait pour lui auprès du pape et lui fit rendre son ancienne charge. En 1464, Georges de Trébizonde fit un voyage en Crète et à Constantinople, au cours duquel il faillit périr victime d'une tempête. A son retour, il écrivit le martyre de saint André de Chio qui l'avait sauvé du danger. Il mourut à Rome en 1485 ou 1486. On grava sur son tombeau cette épitaphe qui rappelle ses polémiques et l'âpreté de son ton :

Hac urna Trapezuntii quiescunt
Georgii ossa parum diis amici
Quod acri et nimirum procaci lingua
Platonem superis parem petivit.

Au témoignage de ses contemporains, Georges de Trébizonde avait une science très vaste, beaucoup de facilité et de brillant. Malheureusement ses œuvres furent écrites avec trop de hâte et de laisser-aller. Ces défauts apparaissent surtout dans les traductions que le pape Nicolas V lui demanda de faire. Amis et ennemis s'entendaient pour lui reprocher le ton violent, injurieux et parfois grossier qu'il employa constamment dans ses polémiques. Il a laissé de nombreux ouvrages en grec et en latin et un certain nombre de traductions. En voici la liste : 1° Œuvres latines : *Rhetorica*, libri V, Venise, 1478; Lyon, 1527; *De octo partibus orationis ex Prisciano compendium*, Milan, 1470; Turin, 1537; *Dialectica*, Strasbourg, 1509; *Acta beati Andreæ Chiensis*, dans Surius, *De probatis sanctorum vitis*, 1618, *Acta sanctorum*, t. VII; P. G., t. CLXI, col. 883-890; *Comparatio Platonis et Aristotelis*, Venise, 1516; *De antiscitiis, in quorum rationem fata sua rejicit; cur astrologorum judicia plerumque falluntur*, Venise, 1525; *Expositio illius loci Ioannis. Si eum volo manere donec veniam*, Bâle, 1543; P. G., t. CLXI, col. 867-882; *Quatenus credendum sit astrologis*, Cologne, 1544; *In Claudii Ptolomæi centum sententias, seu centiloquium commentarium; Commentaria in plerasque Ciceronis orationes et præcipue Philippicas; De artificio Ciceronianæ orationis pro Q. Ligario*, Venise, 1477; *Oratio in funeris Michaelis Veneti, ad Turcarum imperatorem; Exhortatio de recuperanda Terra Sancta; Contra Theodorum Gazam; Ad Leonardum Estensem et responsio in invecivam Guarini; Oratio pro Q. Ligario*, Venise, 1522; *Dialogus de fide; De divina substantia secundum Aristotelem; De veritate fidei christianæ; Epistolæ in ps. XLIV; Epistola ad Eugenium IV summum pontificem, de unione Ecclesiarum*, P. G., t. CLXI, col. 889-894; *Carmina; Orationes; Epistolæ*. — 2° Traductions latines : *Cyrrilli commentaria in Evangelium Ioan-*

nis, Paris, 1520; *Cyriti Thesaurus*, Paris, 1514; *Homiliæ Chrysostomi super Matthæum Gregorii Nysseni Vita Moysis*, Vienne, 1527; *Basili Magni Contra Eunomium*, Anvers, 1570; *Chrysostomi De laudibus et excellentia sancti Petri*, Leipzig, 1520; *Eusebii De præparatione evangelica libri XIV*, Venise, 1470; *Rhetorica Aristotelis*, Venise, 1523; *Almagesti Ptolomæi libri XIII*, Venise, 1515; *Aristotelis De anima. Physica. De generatione et corruptione. De animalibus. Problemata*; *Basili adversus apologiam Eunomii Antirrheticus*; *Gregorii Nysseni De perfecto homine*; *Basili (sic) De laudibus Basili Magni*; *Platonis De legibus. Parmenides*; *Interpretatio librorum quorum Diodori Siculi*. — 3^o Œuvres grecques : 'Επιστολή πρὸς Ἀμυράν τὸν κατακτητὴν; 'Επιστολή πρὸς Ἰωάννην Παλαιολόγον πρὸς τὸν εἰς Ἱταλίαν πλοῦν, *P. G.*, t. CLXI, col. 895-908; Εἰσαγωγή εἰς τὴν μεγάλαν τοῦ Πτολεμαίου σύνταξιν; 'Επιστολή πρὸς Ἡσαΐαν μοναχὸν εἰ φύσις βουλεύεται; Ἀντιρρητικός; Πολεμική καὶ παρανετική θεολογία. Περὶ ἐλεημοσύνης; Πρὸς Ἰωάννην τὸν Κουδουκλίαν πρὸς τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *P. G.*, t. CLXI, col. 769-828; 'Επιστολή πρὸς τοὺς ἐν Κρήτῃ ἱερομονάχους καὶ ἱεράς περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ περὶ τῆς μῖας, ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας, *P. G.*, t. CLXI, col. 829-868; Περὶ τῆς ἀνείας τῆς τοῦ Χριστιανῶν πίστεως; Περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς Ἰωάννην Παλαιολόγον; Περὶ εἰρήνης Χριστιανῶν; Ἑλληνική γραμματική; Περὶ Μανουὴλ βασιλέως; Πρὸς Ἰάκωβον Ἀντώνιον Μαρκέλλον.

Allatius, *De Georgiis*, *P. G.*, t. CLXI, col. 745-766; Fréd. Bœrner, *ibid.*, col. 766-768; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. x, p. 384; 2^e édit., t. xi, p. 297; Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 41-45.

R. JANIN.

5. GEORGES L'HAGIOPOLITE. écrivain ecclésiastique byzantin, connu seulement par un discours sur les anges qui porte le titre suivant : Λόγος ἐγκωμιστικός εἰς τοὺς ἀσωμάτων, καὶ διατὶ ταῦτα τῇ θεῇ γραφῇ ἀποκέρυπται, καὶ περὶ ῥητῶν καὶ ἀόρητων. Ce discours est contenu dans le manuscrit de l'Escurial 511, du xii^e siècle. *Incipit* : Καὶ πάλαι τῷ θεῷ Δαυὶδ περὶ ἡμῶν πάντων προκελάδησαν. Dans l'en-tête de cet écrit le nom de l'auteur est accompagné de la formule ordinaire : τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν, sans qu'on soit autrement renseigné sur ce personnage ni sur l'époque où il vivait. Son titre d'Hagiopolite indique sans doute en lui un moine de Jérusalem. Allatius a fait une traduction latine du discours sur les anges : *Laudatio in substantias incorporeas, et quare similia in divinis literis abscondantur, deque fandis atque infandis*. Le savant traducteur a pris soin de nous avertir que cet écrit renferme, au sujet des anges et de leurs divers ministères, des affirmations grossières et peu catholiques. Les expressions sévères d'Allatius valent la peine d'être citées : *Illud hic obiter admonitum te velim, Lector, scriptorem hunc, dum de angelis et eorum ministeriis agit, multa nova, incompta, parum catholica ex male sano suo genio egerere. Quamvis enim alii de angelis multa eaque blasphema congererint, nullus tamen hoc nostro absurdum et temerariumprehenditur*. *De Georgiis*, 12, reproduit dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1737, t. x, p. 620-621. La principale de ces affirmations peu catholiques consiste à dire que nos anges gardiens, tant qu'ils sont attachés à nous, sont privés de la vision béatifique et que cette privation est pour eux un dur tourment. L'auteur attribue également aux anges gardiens la crainte, douloureusement sentie par eux, dit-il, d'être eux-mêmes victimes des châtements attirés par les péchés de ceux dont ils ont la garde. *Ibid.*

Allatius, *Diatriba de Georgiis eorumque scriptis*, n. 12, Paris, 1651, p. 316; Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1737, t. x, p. 620-621; 2^e édit., Fabricius-Harles, t. xii,

p. 17; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Bâle, 1745, t. II (*Dissertatio prima de scriptoribus ecclesiasticis incertæ ætatis*), p. 8, col. B; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 1761.

S. SALAVILLE.

6. GEORGES LE MÉTOCHITE, archidiacre de Constantinople dans la seconde moitié du xiii^e siècle, personnage remarquable par sa science et sa piété; ami du patriarche Jean Veccos et zélé partisan, comme lui, de l'union avec les latins, défenseur du dogme de la procession du Saint-Esprit à *Patre et Filio*, il partagea les persécutions dont Jean Veccos et l'archidiacre Constantin Méliténote furent victimes pour la cause de l'union, sous l'empereur Andronic Paléologue. Exilé et emprisonné avec eux à plusieurs reprises, et traité fort durement sans que rien ait pu vaincre sa constance, il mourut probablement en exil après 1308. L'historien Pachymère, *De Andronico Palæologo*, I, 6, *P. G.*, t. CXLIV, col. 27, quoique schismatique, juge fort sévèrement la conduite de l'empereur à l'égard de ces personnages dont la noble et courageuse attitude s'impose au respect de l'historien. Georges le Métochite eut pour fils Théodore le Métochite, un des plus importants historiens du dernier siècle de Byzance, qui fut le conseiller et le serviteur fidèle d'Andronic II Paléologue.

Georges le Métochite a laissé plusieurs écrits théologiques ayant trait aux controverses ecclésiastiques de son temps et dans lesquels, plus encore que Constantin Méliténote, il atteste sa dépendance littéraire de leur commun maître Jean Veccos. Voici l'énumération de ces écrits, dont deux seulement ont été édités en entier par Allatius et reproduits par Migne : 1^o Sur la procession du Saint-Esprit, 5 livres sous ce titre général : Σύγγραμμα διαλαμβάνον ἃ μὲν πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀντικείμενοι φασὶν εἰρήνην ἐπὶ τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσει, καὶ λοιπαῖς πατρικαῖς φωναῖς αἰπερ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοῦτο φωνοῦσιν, ἃ δὲ πατέρες οἱ θεοφόροι διελυτοῦντες διδάσκουσιν. Allatius traduit ainsi : *Tractatus partim ea continens quæ ecclesiasticæ pacis adversarii de processione Spiritus Sancti alitque Patrum sententiis illud ex Patre et Filio assentibus opponunt, partim ea quæ Deo pleni Patres dubia dissolventes docent*. Allatius, *De Georgiis*, 17, cite ensuite les titres de chacun des cinq livres ou traités dont se compose cet ouvrage. 2^o Écrits polémiques contre Maxime Planudes, contre Manuel Moschopoulos (que Georges le Métochite désigne sous le nom de « Manuel, neveu du Crétois », c'est-à-dire neveu du métropolite de Crète, Nicéphore Moschopoulos), contre Georges de Chypre. Voici les titres de ces trois réfutations : 1. Ἀντίρρησις τῶν τριῶν κεφαλαίων ὧν ἐξέθετο Μάξιμος μοναχὸς ὁ Πλανούδης. Allatius a édité cette réponse, ainsi que la suivante, dans sa *Græcia orthodoxa*, t. II, p. 922-1074; Migne les reproduit, *P. G.*, t. CXLII, col. 1276-1405. 2. L'écrit contre Manuel Moschopoulos est intitulé : Ἀντίρρησις τῶν ὧν συνεγράψατο Μανουὴλ ὁ τοῦ Κρήτης ἀνεψιός. *P. G.*, t. CXLII, col. 1307-1405. 3. La réponse à Georges de Chypre a pour titre : Λόγος ἀντιρρητικός ἐπὶ τῷ τοῦ Κυρίου τόμῳ. 3^o Un ouvrage spécial est présenté par Georges le Métochite comme le complément des précédents écrits polémiques : Λόγος διαλαμβάνων τὰ κατόπιν τῶν προῤῥηθέντων δύο λόγων ἐπὶ τῇ αὐτῇ ὑποθέσει λεγθέντα τε καὶ πραχθέντα. 4^o Un traité spécial, de caractère plutôt historique, sur l'union ecclésiastique : Λόγος διαλαμβάνων τὰ τῆς προβάσεως εἰρήνης μέσον ἐκατέρων τῶν Ἐκκλησιῶν, τῆς τε πρεσβυτέρας Ῥώμης καὶ τῆς νέας καὶ ἡμετέρας καὶ τὰ παρηκολουθηκότα καθέξῃς.

Sauf les deux réponses à Maxime Planudes et à Manuel Moschopoulos qui sont éditées en entier dans Allatius et dans Migne, *loc. cit.*, on n'a imprimé que quelques fragments peu importants des autres écrits

de Georges Métochite. Ils sont reproduits dans Migne, t. CXLII, col. 1405-1424, d'après l'*Auctarium novum* de Combeffis, t. II, p. 1017, et d'après plusieurs citations faites dans les ouvrages d'Allatius. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalæ atque orientalis perpetua consensione*, I. II, c. xv, § 9, Cologne, 1648, col. 773, fait grand cas du fond dans l'œuvre littéraire de Georges le Métochite, mais il se plaint de la dureté de son style : *Dictio in omnibus dura, compositio aspera, nullo fuco, nullo lenocinio demollita : ubique tamen pietatem redolet. Sententiæ graves, argumenta ad probandum id quod voluit firma, sed elocutione et compositione nominum horrida et conjugosa. Indignus tamen auctor qui tamdiu cum tineis luctetur sibi que soli sapiat*. Au demeurant, l'éloge n'est point banal sous la plume d'un critique aussi franc et aussi compétent. Que n'a-t-il suffi à susciter un éditeur qui, continuant l'œuvre d'Allatius, eût arraché le reste des œuvres manuscrites de Georges le Métochite à leur lutte séculaire contre les mites des bibliothèques ! Mentionnons entre autres manuscrits qui les contiennent, le cod. Marcian. *Class.* 2, 8, du XIII^e siècle, le cod. Paris. 1260, du XV^e siècle, et le cod. Paris. 2751, de l'année 1541. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 98.

Allatius, *Diatriba de Georgiis eorumque scriptis*, n. 137, Paris, 1651, p. 345-348, reproduit dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1737, t. x, p. 670-677 ; 2^e édit. par Harles, t. XII, p. 44 sq. ; voir aussi Allatius, *De Ecclesiæ occidentalæ atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 769-773 ; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Bâle, 1745, t. II, p. 320-324 ; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 98, 550 ; Maimbourg, *Histoire du schisme des grecs*, Paris, 1677, p. 413, 481 ; M. Treu, *Maximi monachi Planudis epistolæ*, Breslau, 1890, p. 194, 211, 212.

S. SALAVILLE.

GÉORGIE. — I. La Géorgie et les Géorgiens. II. Époque primitive. III. Religion primitive. IV. Conversion de la Géorgie. V. Entre Arméniens et Géorgiens. VI. Organisation de l'Église. Autonomie. VII. Histoire politique du V^e au XIII^e siècle. VIII. L'Église géorgienne du VI^e au XIII^e siècle. IX. La vie religieuse en Géorgie. X. Les Géorgiens dans l'empire byzantin. XI. Histoire politique du XIII^e au XIX^e siècle. XII. L'Église géorgienne du XIII^e au XIX^e siècle. XIII. La Géorgie occidentale. XIV. Organisation de l'Église géorgienne. Liste des évêchés. XV. Le régime russe en Géorgie. L'exarchat. XVI. Situation actuelle. XVII. Liste des catholiques et des exarques. XVIII. Le rite gréco-géorgien. XIX. Hagiographie. XX. Langue et littérature géorgiennes. XXI. Les missions latines du XIII^e au XVII^e siècle. XXII. Mission des Pères théatins (1626-1700). XXIII. Mission des Pères capucins (1661-1845). XXIV. Les catholiques géorgiens de 1845 à nos jours.

I. LA GÉORGIE ET LES GÉORGIENS. — La Géorgie (en russe Groussia, en persan Gourdjistan, en géorgien Karthvélie ou Karthlie) est la partie de la Transcaucasie russe connue des anciens sous le nom d'Ibérie. Elle comprend les bassins de l'Ingour, du Rion (le Phasis des Grecs), du Tchrorokh et du Kour (Cyrus) jusqu'au confluent de ce fleuve avec l'Alazane. Ses limites sont au nord-est le Daghestan, au nord le Caucase, au sud et au sud-ouest l'Arménie et les provinces turques d'Asie Mineure. La Géorgie est divisée géographiquement, par les contreforts qui réunissent le Caucase à l'Anticaucasie et au massif arménien, en trois régions bien différentes : à l'ouest, le bassin du Tchrorokh, au centre, ceux de l'Ingour et du Rion, tous trois ouverts du côté de la mer Noire, qui jouissent d'un climat humide et chaud et dont le sol est merveilleusement fertile ; à l'est, le bassin du Kour orienté vers la mer Caspienne, dont le climat continental est

plus sec et plus froid en hiver. Les cultures les plus diverses, coton, maïs, riz, blé, millet, vigne, arbuste à thé, olivier, figuier, grenadier, etc., se rencontrent partout dans les plaines ; l'élevage fait la fortune des régions montagneuses du nord et du sud. Parmi les richesses minérales citons la houille, le manganèse, le naphthe, les mines d'argent, de cuivre, de fer et de nombreuses sources d'eaux minérales et thermales.

Les habitants, les Géorgiens ou Ibères, se donnent le nom générique de Karthvels, mais ils sont loin de former un peuple complètement homogène. Les barrières naturelles qui séparent les diverses régions de la Géorgie ont amené la constitution de groupements distincts, dont les destinées ont été souvent fort différentes. On distingue principalement, à l'est, les Karthvels, qui ont donné leur nom à la race tout entière, et les Kakhètes ; à l'ouest, les Mingréliens, les Imérétiens, les Gouriens et les Lazes ; dans les montagnes vivent les Svanètes ou Svanes, les Khevsours, les Pchaves et les Thouches. Les provinces qu'habitent ces différentes tribus sont la Karthlie, la Kakhétie, l'Imérétie, la Mingrélie, la Gourie, l'Adjarie, la Lazie, la Meskhétie, la Svanétie, la Pchavie, la Thouchétie et la Khevsourie, qui correspondent aux provinces russes actuelles de Grousie, capitale Tiflis, de Koutaïs et de Batoum, ainsi qu'à une partie du vilayet turc de Trébizonde, la Lazie ou Lazistan. A part les Lazes et quelques autres tribus, qui ont embrassé l'islamisme, tous les Géorgiens sont chrétiens et appartiennent en presque totalité à l'Église russe officielle qui les a incorporés de force au XIX^e siècle. Les ethnographes ne sont point d'accord pour ranger cette race dans une catégorie déterminée. Elle est certainement indo-européenne, mais elle semble former avec certaines autres qui habitent le Caucase une catégorie à part que les savants ont fini par désigner sous l'épithète purement géographique de races caucasiennes.

II. ÉPOQUE PRIMITIVE. — Les légendes indigènes font remonter les origines du peuple géorgien à Karthlos, descendant de Japhet, qui s'établit sur les rives du Kour, à son confluent avec l'Aragvi. Il y fonda la ville de Karthli, qui donna plus tard son nom à toute la province. Un autre groupe s'installa à Mtskhét, au bord du Kour ; la fondation de cette ville, qui fut pendant longtemps la capitale de la Géorgie, est généralement attribuée à Mtskhétos, fils de Karthlos. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Saint-Pétersbourg, 1849, t. I, p. 15-23.

Quoi qu'il en soit de ces légendes, l'histoire et l'archéologie s'accordent à constater, dès la plus haute antiquité, la présence des Géorgiens dans les régions qu'ils habitent encore aujourd'hui. Ils s'étendaient même plus à l'ouest et surtout au sud, dans le massif arménien. La plupart des orientalistes sont, en effet, d'avis qu'il faut les identifier avec les fameux Alarodiens du royaume d'Ourartou, dont le centre était la ville de Van et qui ont laissé des inscriptions cunéiformes très intéressantes. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1882, t. IV, p. 245 sq. Si les Géorgiens ne sont pas les vrais descendants des Alarodiens, ils sont du moins certainement apparentés avec eux. Il est donc impossible d'admettre les prétentions des Arméniens à se poser en légitimes successeurs des Ourartiens. F. Lenormant, Maspero, Th. Reinach, Robert et d'autres ont, en effet, prouvé que les Arméniens ou Haïgs n'ont quitté la Phrygie où ils étaient campés que vers la fin du VII^e siècle et que par des migrations successives ils sont arrivés dans les régions qu'ils habitent encore, vers la fin du VI^e. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1905, p. 764 sq. Les Alarodiens (d'Alarud pour Ararud, Ararat) formaient probablement une fraction importante des Khétas ou Hittites dont la

domination s'étendit sur toute l'Asie Mineure et qui envoyèrent des colonies jusqu'en Europe. D'après Hérodote, ils étaient également apparentés aux Moschi, aux Tibareni, aux Macroni et aux Colchi dont on retrouve les descendants parmi les habitants du Caucase. Ils furent très souvent en guerre contre l'empire assyrien, du ^{xii}^e au ^{vii}^e siècle avant Jésus-Christ. Ils survécurent même à cet empire, mais, affaiblis par les invasions des Scythes et des Cimmériens au ^{vii}^e siècle, et aussi par leur fractionnement en de multiples tribus rivales, ils reculèrent petit à petit vers le nord devant les Arméniens envahisseurs. Vers 540, Cyrus le Grand soumit la Géorgie qui forma avec l'Albanie, contrée voisine, la 18^e satrapie sous Darius (521-485).

Depuis longtemps, la Géorgie était en relations avec la Grèce. C'est en Colchide (la Mingrélie actuelle) que les Argonautes allèrent, d'après la légende, chercher la Toison d'or, sous la conduite de Jason. Les Grecs continuèrent à y venir pour faire du commerce et ils y établirent même des colonies. Un des lieutenants d'Alexandre, nommé Azon, soumit le pays et s'en attribua le gouvernement à la mort du héros macédonien. Les exactions auxquelles il se livra amenèrent une révolte et il fut renversé par un chef indigène, Pharnavaz, qui se proclama roi. C'est Pharnavaz qui aurait inventé l'alphabet géorgien. Quelques auteurs lui attribuent l'introduction du culte perse d'Ahoura-Mazdâh ou Ormuz, auquel une idole fut élevée à Mtskhéta sous le nom d'Armaz. Nous verrons un peu plus loin que tous les historiens n'expliquent pas de la même façon l'attitude de ce roi en face du mazdéisme. Les Romains tentèrent à plusieurs reprises de conquérir les riches provinces du Caucase, mais ils n'y réussirent qu'en 63 avant Jésus-Christ, sous la conduite de Pompée. Les rois indigènes conservèrent leur trône à la condition de reconnaître la suprématie de Rome.

Pharnavaz I^{er} avait fondé au ^{iv}^e siècle avant Jésus-Christ la dynastie des Pharnavazides, remplacée momentanément par celle des Archakides en la personne du roi arménien Archak (1^{er} siècle avant Jésus-Christ). Les guerres entre les représentants de ces deux dynasties furent opiniâtres et durèrent jusqu'au règne de Mirian, qui fonda la troisième dynastie, celle des Sassanides, à la fin du ⁱⁱⁱ^e siècle de notre ère. Les Pharnavazides étaient soutenus par les Perses et les Archakides par les Arméniens.

III. RELIGION PRIMITIVE. — La religion primitive des Géorgiens n'a encore été étudiée que d'une façon très sommaire. On ne la connaît du reste que par ce qui en persiste dans les contes et chants populaires. Jusqu'ici, en effet, il a été impossible de découvrir aucun monument ancien ni aucun document écrit permettant de faire là-dessus un peu de lumière. Force nous sera donc de nous en tenir aux détails que nous fournissent les légendes populaires. Nous le ferons d'après ce qu'en dit le très érudit professeur A. Khakhanachvili, dans son *Histoire de la littérature géorgienne*, Tiflis, 1904 (en géorgien). On verra par cette étude qu'il y a eu probablement superposition de plusieurs religions ou du moins influence des religions étrangères sur celle de la Géorgie. Mais il est malaisé de reconnaître les croyances primitives au milieu des apports qui sont venus les enrichir ou les déformer dans la suite des temps.

1^o *Les divinités*. — On peut admettre que les premiers Géorgiens étaient monothéistes, comme la plupart des peuples primitifs. Il semble qu'ils ont plus tard identifié Dieu avec le soleil et avec la voûte céleste, ainsi que le firent les Aryens et les Iraniens. Le zoroastrisme exerça dans la suite une influence considérable sur les croyances des Géorgiens. On pourra facilement s'en rendre compte par certains

détails qui vont suivre. A une époque indéterminée, ils admirent la dualité dans la divinité. Il y eut le Dieu bon, identifié avec le soleil, auteur du bien et créateur de l'homme, et le dieu mauvais, Arimani, ennemi de la lumière (soleil) et de l'homme. Le soleil, ou le dieu bon, était constamment en guerre contre le dieu mauvais et ne cessait de répandre sur les mortels la lumière et la chaleur. Il avait ses fêtes, ses autels et ses ministres. Le peuple célébrait avec de grandes réjouissances sa victoire sur le froid glacial de l'hiver, quand il rajeunit au printemps la nature tout entière. Bien que le christianisme ait pénétré de bonne heure en Géorgie, la croyance au soleil a laissé des traces manifestes. Même aujourd'hui, on retrouve des réminiscences de la religion primitive mêlées et confondues avec des épisodes de l'Évangile. Non seulement on personnifiait et on adorait le soleil, mais on lui offrait des sacrifices et on lui rendait des actions de grâces pour le grand bienfait qu'il procurait à la terre par son apparition brillante. Voici une prière antique qu'on a encore l'habitude de réciter quand il pleut : « Soleil, soleil, lève-toi, je t'immolerais une brebis grasse, je te la cuirai, je te la salerai et je te l'offrirai sur un plateau. » Il existe aussi une ronde qui se dansait jadis en l'honneur du soleil et dont le mouvement en rond rappelle probablement la rotation de cet astre. Les danseurs chantaient : *Dêla, dêla*, matin, matin, en signe de la joie et de la vénération que leur inspirait la vue des premiers rayons du soleil. La ronde est toujours en honneur. De plus, cette coutume est tellement passée dans les mœurs que toutes les chansons populaires, doivent, aujourd'hui encore, renfermer le mot *dêla*, répété au moins deux fois. Primitivement, le soleil n'était pas représenté sous une figure humaine. Ce n'est que plus tard, sous l'influence à peu près certaine du mazdéisme, qu'on lui érigea une idole appelée Armaz (comparez avec l'Ahoura-Mazdâh des Perses, en persi Ormazd). Cette transformation introduisit le culte du feu, au moins autant que dura la domination des Perses sur la Géorgie. D'après les auteurs géorgiens, Pharnavaz, roi de Géorgie à la fin du ^{iv}^e siècle avant Jésus-Christ, voulut soustraire son royaume à l'influence perse en faisant disparaître le culte du feu importé par les Perses. Il ne se contenta pas de détruire les temples et de chasser les mages, il inventa encore un nouvel alphabet, le *khoutsouri* ou sacerdotal, pour achever la destruction du culte proscrit. Telle est du moins la thèse des auteurs géorgiens.

Armaze avait un héros mortel, Amirani, le Prométhée géorgien, qui est le sujet de légendes typiques encore très répandues dans les régions du Caucase. D'après les contes populaires, le dieu mauvais s'appelait Arimani, que les Géorgiens avaient identifié avec le dieu des Perses, probablement en souvenir des persécutions qu'ils eurent à souffrir de la part de ce peuple. Arimani, ennemi de la lumière et de l'homme, avait lui aussi son héros, le Dragon, et des démons à son service, les *daivis*. Dragon et *daivis* persécutaient avec acharnement les hommes que protégeait Amirani, le héros du dieu bon. Le Dragon joue un rôle important dans l'enlèvement de la Toison d'or. Virgile l'a fort bien représenté dans l'épisode de Laocoon. *Énéide*, II, 199-233. Le dragon vaincu par saint Georges de Capadoce est probablement une réminiscence de ce monstre. Les *daivis* de la tradition géorgienne ne ressemblent pas tout à fait aux *daevas* de Zoroastre, bien qu'ils aient probablement une origine commune. Ce ne sont pas de purs esprits ; ils mènent une vie vagabonde au milieu des forêts et des rochers, cherchant toujours à nuire à l'homme, partout où ils le rencontrent. On leur attribue parfois plusieurs têtes. Quelle que soit la forme qu'on leur prête, ils sont toujours de

taille colossale. Il faut probablement les assimiler aux Titans de la mythologie grecque. Outre le Dragon et les *daïvis*, Arimani, le dieu mauvais, avait encore à son service les *cadjis* et les *tcincas*. Les *cadjis* jouaient le rôle le plus important après la défaite des *daïvis*. Ils mènent une vie à part, régis par des lois particulières qui en font une société tout à fait spéciale. Il serait trop long de descendre dans les détails en ce qui les concerne. On les trouvera merveilleusement décrits dans l'immortel poème de Chota Roustavéli, *La peau de léopard*, édit. Achas Borin, Paris, 1885. Les *tcincas* sont des espèces de sirènes terrestres qui attirent les hommes par leurs artifices afin de les perdre.

En dehors des deux principes du bien et du mal, les premiers Géorgiens avaient encore d'autres divinités, qu'il n'est pas facile de concilier avec le dualisme des principes. Le dieu de la guerre était *Soulékhi* et sa femme, la déesse *Antta* ou *Anatta* (= elle a illuminé) ou encore *Anouka*, qui parcourt les cieux sur un char triomphal. La lune s'appelait *Touth*. Dans le dialecte mingrélien, le mot *toutha* signifie encore lune. Le dieu du disque solaire s'appelait *Khoud* ou *Khout*, d'où le mot géorgien *Ghoula*, qui signifie divinité. *Besse*, ou *Basse*, ou *Pacht*, ou *Bast* était l'épouse du dieu trine *Phla*, divinité assez mystérieuse, qui personnifiait les forces créatrices. Dans le dialecte de la Svanétie, le mot *Phous* ou *Phoust* signifie Seigneur. Il y avait aussi un autre dieu qui portait le nom de *Botchi*.

D'où venaient ces diverses divinités ? Il est bien difficile de le dire. Quelques-unes semblent le développement du culte du soleil, comme *Touth*, *Khoud* et peut-être *Antta*. Il en est aussi qui rappellent la mythologie égyptienne, comme *Phla*, que l'on retrouve à Memphis avec les mêmes attributs. Chose curieuse, on a fait de nombreux rapprochements entre les croyances de l'Égypte et celles de la Géorgie. Il serait trop long de les énumérer ici. Contentons-nous de dire que le culte du chat existait au Caucase, aussi bien que sur les bords du Nil. Aujourd'hui encore, les Pchav-Khevsours, tribu montagnarde à moitié païenne, font serment en tenant un chat entre leurs mains. Il existe aussi un dicton fort répandu en Géorgie : « Celui qui tue un chat doit bâtir sept églises pour avoir la vie éternelle. » Ces rapprochements, qui ne sont probablement pas fortuits, seraient une preuve à l'appui des historiens qui veulent voir dans les Géorgiens et dans les Hycsos d'Égypte deux fractions de la famille des Héthéens ou Hittites.

2^o *Les fins dernières.* — Les premiers Géorgiens admettaient l'immortalité de l'âme, son jugement après la mort, le ciel et l'enfer. Nous résumons les croyances d'après l'*Histoire de la Géorgie* de G. Djannachvili, Tiflis, 1906, p. 30-32 (en géorgien). Après la mort, l'âme s'envole dans l'autre monde « comme un papillon léger. » Elle rencontre d'abord des « champs ensemencés », expression qu'on n'a pas encore pu expliquer d'une manière satisfaisante; il semble que l'âme y passe quelque temps avant de subir l'épreuve du jugement. Elle doit pour cela franchir un lac de bitume au moyen d'un fil tendu. Le chat et le chien viennent alors à sa rencontre. Le premier enlève de graisse le fil pour précipiter l'âme dans le bitume, tandis que le second lèche la graisse et l'enlève. (Le chien est considéré comme l'ami de l'homme; c'est lui seul qui prend la défense d'Amirani.) Pendant cette épreuve, l'âme se trouve en présence des juges qui pèsent ses œuvres. Si les bonnes actions sont les plus lourdes, elle va alors directement dans le paradis, situé au delà du lac, et où elle entre par la « porte de félicité ». Ce paradis semble avoir pour cadre les riches vallées de la Géorgie et sa conception matérialiste du bonheur correspond au tempérament joyeux des habitants. Les justes y jouissent, en effet, d'un bonheur

sans fin dans un lieu bien éclairé et verdoyant. Ils ont la table servie éternellement; ils se réjouissent, ils chantent et se divertissent de mille manières (chez les Géorgiens il n'y a pas un repas solennel sans chants). Si, au contraire, les mauvaises actions ont fait pencher la balance, l'âme est immédiatement précipitée dans l'enfer, lieu de pleurs et de tourments qui n'est autre que le lac où bouillonne le bitume. L'abondance de cette matière en Géorgie explique une pareille conception. L'enfer et le paradis sont donc proprement géorgiens.

Lorsque le trépassé manque de nourriture pendant son stage dans les « champs ensemencés », il vagabonde la nuit de village en village et mange ce qu'il peut trouver. La pauvreté et le dénuement dans lesquels il tombe parfois font naître en lui une haine terrible contre ses parents vivants. Aussi cherche-t-il à leur causer toutes sortes de maux, jusqu'à ce qu'il ait obtenu de quoi subsister. C'est là une croyance que l'on retrouve chez beaucoup de peuples, particulièrement chez les Romains.

IV. CONVERSION DE LA GÉORGIE. — Comme la plupart des Églises orientales et beaucoup d'Églises occidentales, celle de Géorgie a cherché à faire remonter ses origines jusqu'aux apôtres. Bien plus, elle prétend avoir possédé aussitôt après la Passion la sainte tunique de Notre-Seigneur. Voici ce que racontent à ce sujet les *Annales géorgiennes*, vaste compilation faite au commencement du XVIII^e siècle sur des documents très anciens. Après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, bon nombre de Juifs s'étaient établis en Géorgie, principalement à Mtskhéta, la capitale. Le grand-prêtre Anne envoya à ses coreligionnaires du Caucase un émissaire pour leur demander de venir dans la Ville sainte et de se prononcer au sujet de Jésus, qui se prétendait le Messie. Les Juifs de Géorgie députèrent deux de leurs, Élioz de Mtskhéta et Longinoz de Carsan. Ces délégués n'arrivèrent à Jérusalem qu'après la condamnation du Sauveur, juste à temps pour assister à son crucifiement. « Lorsque le sort fut jeté, par les Juifs impies qui assistaient à son supplice, sur la robe de Notre-Seigneur, la providence la fit échoir aux députés de Mtskhéta. » Élioz et Longinoz l'emportèrent dans leur pays où elle aurait été conservée depuis lors jusqu'à l'invasion arabe, vers le milieu du VII^e siècle. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 53. Outre certains détails manifestement inventés pour embellir le récit, il est bien difficile d'admettre la convocation par Anne de ses confrères du Caucase, l'histoire n'en dit pas un mot; d'ailleurs les Juifs de Jérusalem suffisaient pour condamner le Sauveur. Quant au récit du partage des vêtements, il est certainement faux, puisqu'il est en tous points contraire au texte des Évangiles. Ce ne sont pas les Juifs, mais les soldats romains qui ont fait ce partage. Certains historiens, dans le but évident de concilier à tout prix la tradition populaire avec l'histoire, prétendent que le soldat favorisé du sort était géorgien. C'est là une assertion purement gratuite. Malgré l'in vraisemblance de cette légende, il paraît certain cependant qu'elle a été universellement admise en Géorgie depuis une très haute antiquité. La relique y aurait toujours été en grand honneur. On lui consacra même une fête qui est devenue en quelque sorte la fête nationale, et qui se célèbre le 1^{er} octobre. Les Pères de l'Église géorgienne racontent de nombreux miracles opérés par la sainte tunique. Elle a même pris place dans les armes de la famille royale.

En dehors de l'influence exercée en Géorgie par la présence de la sainte tunique, la tradition populaire veut que l'apôtre saint André ait eu une part très grande dans la conversion de ce pays. Les *Annales*

géorgiennes contiennent à ce sujet des détails tout aussi légendaires que ceux que nous venons de signaler à propos de la sainte tunique. S'il faut les en croire, c'est à la sainte Vierge elle-même qu'échut la Géorgie, lors du partage du monde entre les apôtres. Pour remplir sa mission, Marie fit choix, d'après une révélation de son divin Fils, de l'apôtre saint André, le protoclite (premier appelé). Celui-ci se mit avec ardeur au travail, soutenu par la contemplation d'une image miraculeuse de la sainte Vierge, que la Mère de Dieu lui avait donnée en appliquant son visage sur une planche. Après avoir converti le peuple tout entier par sa prédication et par ses miracles, saint André serait allé évangéliser d'autres contrées. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 55-61. M. Giavakhov, professeur géorgien, *Moambé* (revue géorgienne), Tiflis, 1900, n. 6, p. 35-50, fait au récit des *Annales* plusieurs objections auxquelles il paraît bien difficile de répondre. On ne trouve aucune mention de l'apostolat de saint André en Géorgie, ni dans l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, qui raconte la conversion de ce pays par saint Nino, au IV^e siècle, ni dans la *Vie de Pierre l'Idé* qui est du VI^e siècle, ni dans la *Conversion de la Géorgie* écrite vers le VII^e ou le VIII^e siècle, ni dans l'introduction apocryphe à la Vie de saint Nino, qui est du VIII^e ou du IX^e siècle. D'après ce critique, les Géorgiens ne surent rien, jusqu'au IX^e siècle, de la mission de saint André chez eux. Cette légende a probablement été créée de toutes pièces par les moines géorgiens de l'empire grec qui voulaient soutenir contre le clergé byzantin l'indépendance de leur Église. Comme les Grecs prétendaient, pour excuser leurs tendances séparatistes à l'égard de Rome, que Byzance avait été évangélisée par saint André le protoclite, les Géorgiens, pour ne point paraître inférieurs, revendiquèrent le même apôtre comme premier missionnaire de leur patrie. L'opinion de M. Giavakhov concorde trop avec ce que nous savons des discussions qui s'élevèrent au moyen âge au sujet des prééminences des Églises, pour que nous ne l'accueillions pas avec faveur. On distribua alors les douze apôtres et les soixante-douze disciples entre les différentes Églises pour les rattacher d'une façon certaine aux temps apostoliques. Les textes cités à l'appui de la tradition géorgienne ne sont pas antérieurs au X^e siècle. Si les moines des divers couvents géorgiens de l'empire byzantin avaient connu les raisons probantes qui nous font rejeter aujourd'hui la fondation par saint André de l'Église de Constantinople, ils n'auraient pas eu à créer de légende pour tenir tête aux Grecs. Malgré ce qui vient d'être dit, il ne paraît pas impossible d'admettre que saint André a pu exercer une certaine influence sur la conversion de la Géorgie. S'il a évangélisé la Scythie, comme le rapporte Origène, *P. G.*, t. XII, col. 92, il a peut-être traversé le Caucase pour s'y rendre, car c'était le chemin le plus direct d'Asie Mineure en Scythie. Rien ne nous interdit de penser dans ce cas qu'il a pu fonder çà et là quelques chrétientés, au moins dans la Géorgie occidentale, plus accessible et en relations constantes avec les pays grecs. Mais hâtons-nous de dire que ce n'est là qu'une pure hypothèse qu'aucun document antérieur au X^e siècle ne vient confirmer.

Les missionnaires qui évangélisèrent de très bonne heure le Pont, à la suite de saint Pierre, ont sans doute aussi concouru, sinon par eux-mêmes, du moins par leurs disciples, à la conversion de la Géorgie. Baronius, *Annales ecclesiastici*, t. II, an. 100, n. 10-12, en sollicitant un texte de saint Irénée, attribue l'évangélisation de ce pays au pape saint Clément, relégué par Trajan dans la Chersonèse Taurique (Crimée). Même si le texte de saint Irénée avait le sens que Baronius lui donne, il nous paraît difficile d'admettre que la captivité du saint pape lui laissât assez de liberté pour

aller prêcher la vraie foi en Géorgie. Cependant, il est possible que ses disciples aient étendu leur apostolat jusqu'aux montagnes du Caucase. Un recueil de vies de saints géorgiens, Sabinini, *Éden de la Géorgie*, p. 621-627, mentionne, vers la fin du I^{er} siècle, dix-neuf martyrs mis à mort dans l'Albanie (le Kakhétie actuelle), province orientale de la Géorgie. Si le martyre de ces saints est authentique, il est fort douteux qu'il ait eu lieu à la fin du I^{er} siècle, surtout dans la Géorgie orientale, qui était la partie la moins accessible.

En résumé, nous ne possédons aucun témoignage certain de l'évangélisation de la Géorgie durant les trois premiers siècles. Nous en sommes réduits à des hypothèses qui ne manquent toutefois pas de vraisemblance. Mais si le christianisme avait pénétré dans ce pays, il était loin d'avoir amené à la vraie foi la masse de la population, surtout dans le centre et dans l'est. L'honneur de convertir le royaume tout entier était réservé à une pauvre esclave, sainte Nino.

Dans son *Histoire ecclésiastique*, l. I, c. x, *P. L.*, t. XXI, col. 480 sq., Rufin raconte, sans beaucoup de détails d'ailleurs, la mission que la sainte accomplit en Géorgie. C'était une captive chrétienne que les Ibères avaient emmenée au cours d'une incursion chez leurs voisins, probablement dans une province de l'empire romain. Elle ne tarda pas à étonner les indigènes par sa vie pieuse et chaste et surtout par la guérison d'un enfant qu'elle obtint par ses prières. Mise au courant de ce fait, la reine qui était malade recourut à la sainte et recouvra elle-même la santé. Cette faveur céleste la convertit et elle employa dès lors tous ses efforts à gagner son époux à la vraie foi. Elle n'y réussit que lorsque le roi Mirian eut été miraculeusement délivré d'un danger pressant au cours d'une chasse. Sur la demande du prince, Nino traça le plan d'une église dont il confia la construction à ses ouvriers les plus habiles. Pendant ce temps, la sainte prêchait sans relâche la vraie religion, lorsqu'un miracle éclatant vint donner plus de force à sa parole. Pendant la construction de l'église, les ouvriers, après avoir mis en place les deux premières colonnes, ne parvinrent pas, malgré leurs efforts, à dresser la troisième et durent abandonner leur travail, profondément découragés. Le soir, quand tout le monde se fut retiré, sainte Nino vint passer la nuit en prières dans l'édifice en construction. Au matin, grande fut la surprise du roi et de sa suite de trouver la colonne debout, mais comme suspendue à un pied de distance du sol. Sous leurs yeux, elle descendit lentement et vint se placer d'elle-même sur sa base. Un tel prodige, en frappant vivement l'imagination populaire, facilita grandement la prédication de sainte Nino. Une fois l'église construite, il fallait trouver des prêtres pour baptiser le peuple et compléter son instruction religieuse. Le roi Mirian députa à cet effet une ambassade à l'empereur Constantin, le suppliant de lui envoyer des hommes instruits pour achever la conversion de ses sujets, « ce que Constantin fit avec autant de joie que s'il avait ajouté une province à l'empire romain. » Tel est en substance le récit que fit à Rufin, vers 380, le prince géorgien Bacour ou Bacurius, duc des frontières de Palestine et général de Théodose le Grand, auprès de qui il se fit tuer glorieusement lors de la révolte du tyran Maxime. Certains détails semblent déjà déformés par la légende, mais Rufin écrivait à une époque assez rapprochée des événements pour que son récit puisse être admis dans son ensemble. Il n'indique, il est vrai, aucune date précise; il semble bien toutefois, à cause des autres documents, qu'il faut placer la conversion de la Géorgie entre les années 320 et 330. Quant à sainte Nino, l'imagination populaire lui a tissé une vie légendaire dans laquelle sa fantaisie s'est donné libre cours; elle lui a composé une brillante généalogie et

lui a attribué des aventures merveilleuses que nous ne saurions rapporter ici. Les récits parallèles plus ou moins défigurés que l'on retrouve chez les auteurs arabes, syriens et coptes lui donnent le nom symbolique de Théognoste. Elle est connue en Occident sous celui de Chrétienne et mentionnée dans le martyrologe romain à la date du 15 décembre. Le nom de *Nino* ou *Nina* (*Nouné* en arménien) qu'elle a reçu dans l'Église géorgienne est probablement la déformation de *Nonna*, appellation par laquelle on désigna de bonne heure les vierges consacrées à Dieu.

Les historiens byzantins et géorgiens sont unanimes à affirmer que l'empereur Constantin, sur la demande du roi Mirian, envoya au Caucase un évêque et des prêtres. Le nom de ce prélat n'est pas connu d'une façon certaine, bien que les Géorgiens l'appellent Jean. On ne sait pas non plus quel fut l'évêque byzantin qui l'envoya. Gélase de Cyzique (vers 475) est seul à dire que ce fut Alexandre, évêque de Constantinople. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1866, t. 1, p. 139. D'après une opinion qui n'est guère connue que depuis la fin du XVIII^e siècle et qui se base sur des documents du XII^e siècle trop obscurs pour qu'on puisse rien en tirer de certain, ce serait le patriarche Eustathe d'Antioche qui serait venu lui-même baptiser les Géorgiens et leur ordonner un évêque. Comme l'Église de Géorgie dépendait de celle d'Antioche, au moins jusqu'au VIII^e siècle, il faut admettre que de très bonne heure se sont établies entre ces deux Églises des relations très étroites, sans quoi on ne pourrait pas expliquer que la Géorgie soit restée si longtemps fidèle à cette dépendance, ni qu'elle l'ait demandée plus tard, alors qu'elle pouvait se déclarer autonome. Une fois organisée, elle n'aurait pas accepté d'être soumise à une Église lointaine à laquelle rien ne la rattachait. Aucun document ne nous apprend comment s'établit ce lien de dépendance. Il semble que l'ambassade du roi Mirian arriva auprès de Constantin pendant la célébration du concile de Nicée. Il se peut très bien que l'empereur ait confié à saint Eustathe, choisi l'année précédente comme patriarche d'Antioche et dont l'influence était alors considérable, la mission de faire droit aux demandes des Géorgiens. Antioche exerçait à cette époque sur l'Orient tout entier, en dehors de l'Égypte, une suprématie incontestée, et il rentrait tout naturellement dans les attributions de ses patriarches d'organiser les Églises nouvelles des régions orientales. On peut donc admettre sans trop de difficulté que le premier évêque envoyé aux Géorgiens a été désigné et consacré par saint Eustathe, et que cette intervention a créé au profit des patriarches d'Antioche un droit de suzeraineté. Quant au voyage que le saint aurait fait en Géorgie, il nous paraît nettement improbable. Eustathe fut élevé sur le trône patriarcal en 324 et déposé six ans plus tard sous l'influence des ariens. On ne trouve dans les auteurs grecs aucune trace de la mission qu'il aurait remplie entre ces deux dates et il est bien improbable que l'empereur Constantin l'ait envoyé en Géorgie après sa déposition.

Il ne faudrait pas croire que tous les Géorgiens aient été convertis à la foi chrétienne sous le roi Mirian. Outre que celui-ci n'étendait pas son autorité sur toutes les tribus, il s'en faut que dans la région qui lui était soumise le paganisme eût entièrement disparu. Nous verrons plus loin qu'il y eut une lutte très vive de la part des mazdéistes contre la religion nouvelle. Dans la Géorgie occidentale (Colchide, Lazique et Abazie), la vraie foi n'avait gagné que le peuple. C'est vers 522 seulement que le roi de ce pays embrassa la religion chrétienne. Un certain nombre d'auteurs ont pensé que la nation entière suivit alors son prince. Il n'en est rien. Procope (565) nous apprend que les

Lazes étaient de très fidèles observateurs du christianisme, *De bello persico*, l. I, c. XII, et qu'ils possédaient un couvent et une église dans le désert de Jérusalem, *De ædificiis*, l. IV, c. VII, ce qui indique chez eux une vie chrétienne intense.

Il nous reste, à propos de la conversion de la Géorgie, à traiter une question qui, depuis de longs siècles, met aux prises Arméniens et Géorgiens. Les historiens arméniens ont créé autour de la vie de sainte Nino toute une série de légendes dans le but évident d'attribuer à leur pays une partie de l'honneur d'avoir introduit la vraie foi dans les régions du Caucase. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, Venise, 1865, l. II, c. LXXXVII, p. 169 sq., et beaucoup d'autres après lui n'ont pas hésité à faire de l'apôtre de la Géorgie une compagne des saintes Hripsimés, célèbres vierges arméniennes martyrisées au IV^e siècle. Quand la Géorgie parut disposée à se faire chrétienne, disent-ils, sainte Nino envoya, sur la demande du roi Mirian, une ambassade à saint Grégoire l'Illuminateur pour réclamer son concours dans l'œuvre apostolique qu'elle avait entreprise. L'apôtre de l'Arménie lui envoya des missionnaires et un morceau de la vraie croix qui fut longtemps vénéré en Géorgie comme le palladium de la nation. On connaît suffisamment aujourd'hui les déformations systématiques de l'histoire dont s'est rendu coupable Moïse de Khorène au profit de sa patrie pour qu'il ne soit pas ici encore sujet à caution. Son antiquité est d'ailleurs fort contestée de nos jours. Beaucoup d'auteurs admettent avec M. Carrière, *Moïse de Khorène et les généalogies patriarcales*, Paris, 1891; *Nouvelles sources de Moïse de Khorène*, Vienne, 1893; *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne*, Paris, 1899, qu'il n'est pas du VI^e siècle, comme on l'a cru pendant longtemps, mais de la fin du VII^e ou du commencement du VIII^e. Son récit a donc été composé à une époque trop éloignée des événements pour qu'il ait la même valeur que celui des historiens latins et byzantins. Nous dirons plus loin que, d'après les Arméniens, une union étroite exista pendant un siècle environ entre leur Église et celle de Géorgie. C'est probablement sous l'influence de ce fait vrai, ou faux et pour augmenter le prestige de leur nation, que les historiens arméniens s'accordent à regarder saint Grégoire l'Illuminateur comme l'envoyé de Dieu qui aida sainte Nino dans son œuvre apostolique. Il n'y avait guère qu'une trentaine d'années qu'il avait converti le roi et une partie de la population de l'Arménie lorsque se produisit le mouvement qui entraîna la Géorgie vers le christianisme. Il lui restait assez de travail dans sa patrie pour qu'il ne dispersât pas son zèle sur deux contrées aussi vastes que l'Arménie et la Géorgie. Un grand nombre d'auteurs modernes croient du reste qu'il mourut entre 315 et 320, c'est-à-dire quelques années avant les événements que nous venons de raconter. De plus, nous avons deux graves raisons de ne point admettre la tradition arménienne : 1^o Les auteurs latins et grecs, comme Rufin, *P. L.*, t. XXI, col. 480 sq.; Théodoret, *P. G.*, t. LXXXII, col. 972 sq.; Socrate, *P. G.*, t. LXVII, col. 129 sq., et Sozomène, *P. G.*, t. LXVII col. 953, qui écrivaient à une époque assez rapprochée des événements et qui n'avaient aucun intérêt à les déformer dans un sens défavorable aux Arméniens, ne disent pas un mot des relations de sainte Nino avec saint Grégoire l'Illuminateur. Les historiens byzantins postérieurs, Gélase de Cyzique par exemple, sont également muets sur ce point. 2^o Si la Géorgie avait reçu la vraie foi de l'Arménie, comment expliquer qu'elle dépendît si longtemps de l'Église d'Antioche ? Les catholicos arméniens étaient soumis à Césarée et non à Antioche. Quant à prétendre que c'est après s'être séparée de l'Église d'Arménie, à la fin du VI^e siècle, que celle de Géorgie a réclamé

la tutelle des patriarches d'Antioche, cela contredit tout document historique et cela paraît invraisemblable. L'Église de Géorgie se serait alors déclarée autonome ou bien elle aurait fait sa soumission à Constantinople qui avait depuis longtemps éclipsé tous les autres patriarchats orientaux. Tout ce qu'on peut admettre, c'est qu'il s'établit dès l'origine des relations de bon voisinage entre les chrétiens de Géorgie et celles d'Arménie, et que ces dernières, déjà mieux organisées, ont pu aider celles-là, mais rien de plus.

V. ENTRE ARMÉNIENS ET GÉORGIENS. — Nous venons de voir que les Arméniens prétendent avoir converti la Géorgie au christianisme. Ils vont plus loin encore et affirment que leurs catholiques ont exercé une juridiction effective sur le pays voisin depuis l'introduction de la vraie foi jusqu'à la fin du VI^e siècle, c'est-à-dire pendant près de trois siècles. De leur côté, les Géorgiens protestent énergiquement qu'ils n'ont jamais eu de relations intimes avec les Arméniens et surtout qu'ils n'ont à aucun moment dépendu de l'Église arménienne. D'après eux, il a tout au plus existé entre les deux Églises des rapports de bonne fraternité chrétienne, mais pas autre chose. Il n'est pas facile d'opérer le départ exact entre le vrai et le faux quand on se trouve en présence d'assertions aussi opposées qu'un patriotisme jaloux a certainement influencées. Nous allons cependant essayer d'élucider la question à l'aide des documents qui nous sont parvenus de cette époque lointaine.

De prime abord, il semblerait que l'Église de Géorgie a réellement été soumise à celle d'Arménie. Moïse de Khorène, Agathange, la version arménienne de Fauste de Byzance (le texte primitif a certainement été remanié par le traducteur), etc., donnent plusieurs exemples de la juridiction exercée par les catholiques arméniens sur la Géorgie. Varthanès, fils de saint Grégoire l'Illuminateur et son second successeur, établit son fils aîné, Grégoris, âgé de quinze ans, catholique des Ibériens et des Aghovans ou Albanais. Fauste de Byzance, *Histoire*, I. III, c. v. Nersès le Grand (364 ?-384), autre catholique arménien, envoie pour gouverner l'Église de Géorgie son diacre Job. Au commencement du V^e siècle, Mesrob, inventeur de l'alphabet arménien, en compose un de même genre pour les Géorgiens et s'occupe de faire traduire les Livres saints dans leur langue. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette assertion. Enfin, un certain nombre d'évêques géorgiens assistent au fameux synode national arménien de Vagharchapat (491) qui adopta les erreurs monophysites et condamna le concile de Chalcédoine. Aux textes arméniens que nous venons de résumer s'en ajoutent d'autres qui ont une source géorgienne. M. Marr, professeur à Saint-Petersbourg, a découvert plusieurs documents qui semblent donner raison aux prétentions des Arméniens. Un recueil de Vies de saints du X^e siècle découvert par lui au monastère d'Ivroun, au mont Athos, nous apprend qu'autrefois les Géorgiens faisaient les mêmes saints principaux que les Arméniens. Marr, *Voyage d'étude au mont Athos*, Saint-Petersbourg, 1899 (en russe), p. 16. De plus, un très ancien manuscrit géorgien du Sinaï dit que les deux Églises avaient admis les usages si énergiquement condamnés par les prélats byzantins, c'est-à-dire les *madaghs* (sacrifices) et le jeûne d'Artchavour établi en mémoire de celui des Ninivites et que les grecs ont toujours poursuivis de leurs anathèmes. Marr, *Rapport préliminaire sur les travaux concernant le Sinaï... et Jérusalem*, Saint-Petersbourg, 1903 (en russe), p. 12-13. Le Sinaï possède encore deux hymnes, l'une en l'honneur de saint Grégoire l'Illuminateur dans laquelle les Géorgiens sont appelés le « troupeau de saint Grégoire », l'autre en l'honneur de sainte Nino qui cite la Géorgie comme faisant partie de l'Église de

saint Barthélemy. Marr, *op. cit.*, p. 41. (On sait que les Arméniens veulent que cet apôtre ait évangélisé leur patrie.) Saint Georges Mtsmindéli, higoumène du monastère des Ibères au mont Athos, un des principaux traducteurs géorgiens du XI^e siècle, reconnaît lui-même dans la préface de ses ouvrages que les Arméniens avaient semé la « zizanie », c'est-à-dire l'erreur, dans les textes des Livres saints, ce qui l'obligea à reviser les traductions existantes. Khakhanachvili, *Histoire de la littérature géorgienne*, Tiflis, 1904 (en géorgien), p. 98. Cette infiltration des erreurs arméniennes n'indiquerait-elle pas une union très étroite entre les deux Églises ? Il est à peu près prouvé, du reste, qu'une bonne partie des premières traductions de l'Écriture en géorgien fut faite sur le texte arménien.

Nous avons expliqué plus haut les raisons pour lesquelles il nous paraît impossible d'admettre que la conversion de la Géorgie ait été l'œuvre des Arméniens. Mais il ne s'ensuit nullement qu'il n'ait pas existé dans la suite une union très étroite entre les deux Églises et que la Géorgie n'ait pas dépendu pendant un certain temps des catholiques arméniens. Devant la concordance des textes que nous venons de résumer nous devrions reconnaître que l'Église arménienne exerça momentanément une juridiction effective sur tout ou partie de la Géorgie. Il faut se rappeler, en effet, que ce pays ne formait pas un seul royaume, mais plusieurs principautés plus ou moins autonomes, en sorte que certaines provinces ont pu être soumises aux catholiques arméniens sans que la nation tout entière participât à cette dépendance. A quelle époque se serait faite cette union ? Nous en sommes réduits à des hypothèses. La partie orientale de la Géorgie tomba sous le joug des Perses vers 498, comme l'Arménie en 451. Ce que nous savons de la politique religieuse des chahs nous porte à croire qu'ils ont probablement exercé une pression sur les Géorgiens pour les soumettre à l'Église arménienne, afin de les soustraire par là à une autorité spirituelle étrangère à leur empire et nécessairement suspecte au gouvernement.

Mais aux documents arméniens on peut opposer ceux que la Géorgie fournit et qui ne méritent pas un moindre crédit. Les Géorgiens se font fort du reste d'expliquer ceux que leur opposent leurs adversaires. Il est donc à peu près impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, de se faire une opinion certaine sur la dépendance de la Géorgie tout entière vis-à-vis des catholiques arméniens. Nous aimons mieux laisser en suspens une question aussi délicate, plutôt que de donner dans un sens ou dans l'autre une conclusion hâtive. On comprend que les Géorgiens protestent contre l'union des deux Églises, car si elle a réellement existé, elle a entraîné des conséquences très graves au point de vue de la foi. Les Arméniens ayant peu à peu admis les erreurs monophysites, les Géorgiens en auraient fait autant. Quant aux vingt-deux évêques géorgiens qui auraient assisté au synode de Vagharchapat, les Géorgiens affirment que c'était des Aghovans qui ne sont pas de même race qu'eux. Les auteurs arméniens semblent leur donner raison sur ce point.

Quelles qu'aient été les relations entre les deux Églises, une violente réaction se produisit vers la fin du VI^e siècle, plus nationale peut-être que religieuse. Sous l'impulsion du catholique Kvirion (Kiouron, Kyron, le Quiricus ou Quirinus des latins) de Mtskhéta, les Géorgiens secouèrent le joug du catholique arménien et se proclamèrent partisans du concile de Chalcédoine. Au synode de Tvin (596 ou 597), le catholique arménien Abraham excommunia solennellement les dissidents et interdit sévèrement à ses fidèles d'aller vénérer la relique de la vraie croix à Mtskhéta. A cette défense, Kvirion répondit en inter-

disant aux Géorgiens de se rendre en pèlerinage aux sanctuaires arméniens de Vagharchapat. Kvirion écrivit au pape saint Grégoire le Grand qui lui répondit par une lettre de félicitations. *Epist.*, l. IX, epist. LXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1204. Depuis cette bruyante séparation une haine profonde a régné entre ces deux peuples voisins. Elle s'est même accrue au cours des âges par suite de torts réciproques et garde encore aujourd'hui toute son acuité. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, t. II, l. XXX, c. cxviii, qui écrivait au XIII^e siècle, en donne un curieux exemple : si un Géorgien, passant devant une église arménienne, sent une épine lui pénétrer dans le pied, il ne doit pas se baisser pour l'arracher afin de ne point paraître s'incliner devant l'église arménienne. Un voyageur du XVIII^e siècle, Chardin, *Voyage en Perse*, Amsterdam, 1711, p. 123, rapporte qu'ils s'abhorrent mutuellement, qu'ils ne s'allient jamais entre eux et que les Géorgiens ont un mépris extrême pour les Arméniens qu'ils considèrent à peu près « comme on fait des Juifs en Europe. » Cet antagonisme violent explique les exagérations commises de part et d'autre à propos de l'union temporaire des deux Églises. Les Arméniens ont certainement donné à l'influence qu'ils exercèrent en Géorgie une importance qu'elle n'eut pas, non seulement dans les débuts du christianisme en ce pays, mais encore plus tard, quand leurs catholicoi y jouirent d'une certaine autorité. D'autre part, les Géorgiens, sans doute dans le but louable de protester qu'ils ne sont jamais tombés dans les erreurs monophysites, ont nié systématiquement toute dépendance de leur Église vis-à-vis de celle d'Arménie. La vérité se trouve peut-être entre ces deux affirmations extrêmes. La conclusion qui semble s'imposer, c'est que la Géorgie orientale a très probablement dépendu pendant un certain temps du catholicoi arménien et qu'elle se laissa alors entraîner dans le monophysisme. Quant au reste du pays, il est impossible de dire si oui ou non il a participé à cette dépendance.

VI. ORGANISATION DE L'ÉGLISE. AUTONOMIE. — Les tribulations multiples par lesquelles la Géorgie a passé pendant de longs siècles, invasions répétées des Perses, des Arabes, des Turcs, des Mongols, occupations étrangères, divisions intestines, etc., ont fait disparaître un grand nombre de documents précieux dont l'absence se fait vivement sentir aujourd'hui. Le peu qui nous en reste présente un laconisme tel que nous connaissons fort peu de chose sur la période qui a suivi la conversion de la Géorgie au christianisme. Encore faut-il ajouter que ces documents sont postérieurs de plusieurs siècles aux événements qu'ils racontent, ce qui amoindrit singulièrement leur valeur, bien que la plupart se basent sur des textes plus anciens. En l'absence de tout autre renseignement, nous serons cependant obligés de nous en contenter.

Il est sûr que les premiers missionnaires envoyés en Géorgie par l'empire byzantin ont introduit dans ce pays la liturgie byzantine. La langue employée dans les cérémonies fut d'abord le grec. Mais quand l'Église fut organisée et que la traduction des Livres saints en géorgien eut été faite, c'est la langue nationale qui prévalut. On ne saurait, en l'absence de documents certains, fixer la date à laquelle s'opéra cette transformation. Il ne semble pas cependant qu'il faille la reculer plus loin que le VI^e siècle. Certains indices nous permettent aussi d'affirmer que l'influence syrienne se fit également sentir, soit dès le début, soit au VI^e siècle, à l'arrivée des missionnaires syriens dont nous aurons à reparler.

Nous avons vu plus haut que les documents géorgiens donnent au premier évêque le nom de Jean. Son apostolat, au dire de la *Chronique de Géorgie*, Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 137, fut de courte durée. L'évêque Jacques

continua l'œuvre commencée et fit pénétrer peu à peu le christianisme dans la masse du peuple. Malheureusement, les invasions fréquentes des Perses amenèrent çà et là le rétablissement du culte du feu. Au commencement du V^e siècle, la religion chrétienne avait de ce fait subi des pertes importantes. Le roi Artchil I^{er} (410-434) chassa les Perses, proscrivit le mazdéisme et réorganisa l'Église à laquelle il donna pour chef l'évêque Mobidan. Celui-ci, secrètement partisan du mazdéisme, essaya sournoisement de rétablir le culte du feu, mais il fut découvert et excommunié par un synode auquel le roi avait convoqué toutes les autorités religieuses du pays. Quelque temps après, on fit venir de Constantinople l'évêque Michel pour présider à l'éducation du roi Vakhtang (446-499). Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 151. Ce Michel, devenu plus tard chef de l'Église géorgienne, lutta vaillamment contre les mazdéistes qui étaient loin d'avoir disparu. A la suite de désaccords avec le roi — peut-être défendait-il simplement les droits de l'Église contre les empiétements du pouvoir civil — il se vit remplacer par un autre prélat grec venu de Constantinople. Ce serait à partir de cette époque, vers 471, que, d'après la *Conversion de la Géorgie*, Mtskhéta aurait reçu son premier catholicoi ou patriarche. Taghivili, *Trois chroniques historiques* (en géorgien), p. 29. La création de douze nouveaux diocèses, qui fut la conséquence de cet acte, amena une diffusion plus rapide du christianisme. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 195. Une nouvelle invasion perse, plus terrible que les autres, eut lieu vers 498, causa des ruines innombrables et valut la palme du martyre à beaucoup de fidèles. Vers le milieu du VI^e siècle, treize missionnaires vinrent de Syrie, sous la conduite de saint Jean Zédadznéli, et durent recommencer en grande partie l'évangélisation du pays. C'est à cette époque, de la fin du IV^e au VI^e siècle, qu'il faudrait faire remonter la traduction de l'Écriture sainte en langue indigène et l'introduction du géorgien dans la liturgie. Les plus anciens manuscrits de la Bible qui existent actuellement sont, au dire des archéologues, du VII^e siècle, mais ils ont été copiés sur des textes antérieurs. Nous étudierons cette question plus loin, quand nous parlerons de la littérature géorgienne. Dès le milieu du VI^e siècle, le catholicoi fut choisi parmi les prélats géorgiens. Le premier serait Saba ou Dassaba (542-557).

La tradition constante en Géorgie veut que l'Église de ce pays ait dès son origine dépendu de celle d'Antioche. Nous retrouvons la même opinion chez les historiens grecs ou arabes, surtout à partir du XI^e siècle. Aujourd'hui encore, les deux patriarches melkites d'Antioche, le catholique aussi bien que l'orthodoxe, revendiquent une autorité nominale sur l'Ibérie. Que faut-il penser de cette suzeraineté exercée par Antioche sur la lointaine Géorgie ? Nous avons résumé plus haut la tradition relative à l'action apostolique de saint Eustathe et au voyage qu'il aurait accompli dans le Caucase. Si l'on n'admet pas que ce patriarche se soit occupé de la conversion de la Géorgie, il est bien difficile d'indiquer à quelle date a commencé la dépendance. Dans les rares documents qui nous restent, nous ne trouvons que des traces d'une juridiction effective et rien de plus. Il nous est même impossible de préciser à quelle époque elle a cessé. La tradition géorgienne veut que ce soit sous Vakhtang, vers 471, quand la Géorgie reçut son premier catholicoi ou patriarche. Un texte de Balsamon semble donner raison à cette opinion. Il apprend, en effet, qu'une décision synodale d'Antioche décerna à l'archevêque d'Ibérie le privilège de l'exemption, à l'époque du patriarche Pierre, décision qui reconnaissait l'autocéphalie à l'Église géorgienne, mais sous le patronage d'Antioche. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 320. Quel est ce patriarche Pierre ?

Est-ce Pierre le Foulon (471) ou Pierre II, contemporain de Michel Cérulaire ? D'autres textes que nous utiliserons plus loin semblent prouver qu'il s'agit du premier, car il serait bien difficile de les expliquer s'il s'agissait du second. Notons cependant que beaucoup d'auteurs modernes se prononcent en faveur de cette dernière hypothèse. La *Conversion de la Géorgie* et les *Annales* s'accordent à dire que, sur la demande du roi Vakhtang, l'empereur Léon I^{er} fit désigner par le patriarche d'Antioche un prélat pour remplacer l'évêque Michel, qui avait déplu au souverain, et que Pierre fut choisi comme catholikos. Les deux actes ont dû se produire en même temps. Les *Annales de la Géorgie* prétendent que l'autonomie complète fut accordée par le VI^e concile œcuménique (680), Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. I, p. 235-632, mais il suffit de parcourir les actes de cette assemblée pour se convaincre qu'elle ne s'est pas occupée de la Géorgie. Par contre, le moine melkite Nicon, Bibliothèque Vaticane, *Codices arabici*, n. 76, p. 367, et Éphrem le jeune, Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 229, tous deux du XI^e siècle, résument un récit d'après lequel deux moines géorgiens vinrent à Antioche, sous l'empereur Constantin Copronyme (741-775) et le patriarche Théophylacte (745-751), pour y exposer la situation lamentable dans laquelle se trouvait leur pays par suite de la conquête arabe. Il n'y avait plus de catholikos depuis la mort de l'empereur Anastase I^{er} (610). Les persécutions des infidèles avaient jusque-là empêché les Géorgiens de recourir à Antioche. Le patriarche assembla un synode et sanctionna un acte en vertu duquel les évêques géorgiens étaient autorisés à se réunir et à consacrer le catholikos qu'ils auraient élu. Celui-ci n'avait plus d'autre obligation vis-à-vis d'Antioche que de faire mention du patriarche dans la liturgie et de payer une redevance annuelle. Cette somme fut constamment acquittée jusqu'à l'époque du patriarche Jean III (987-1010) qui céda son droit à son collègue de Jérusalem. Le patriarche d'Antioche se réserva aussi le droit d'intervenir dans les troubles suscités par l'hérésie et d'envoyer dans ce but un exarque en Géorgie. C'est ainsi qu'un patriarche du nom de Théodore, Théodore I^{er} (751-753) ou Théodore II (970-975) ou encore Théodore III (1034-1042), envoya Basile le grammairien pour combattre l'hérésie des *Akakhtiens*, dont nous ne connaissons que le nom. En résumé, on peut admettre qu'après avoir été gouvernée par un catholikos qui tenait son autorité du patriarche d'Antioche, l'Église géorgienne a obtenu son autonomie religieuse vers le milieu du VIII^e siècle, peut-être même auparavant.

VII. HISTOIRE POLITIQUE DU V^e AU XIII^e SIÈCLE. — Quand le roi Vakhtang Gourgaslan, c'est-à-dire Loup-Lion (446-499), monta sur le trône, la Géorgie était la proie de ses voisins, surtout des Perses. Il battit les uns après les autres les ennemis de son pays et le croyait complètement libre lorsqu'il succomba glorieusement avec son armée sous les coups des Perses. Ses successeurs ne conservèrent qu'une autorité fort diminuée. L'un d'entre eux, Bacour III (557-570), laissa des fils mineurs qui, par peur des Perses, furent obligés de se réfugier dans les montagnes. La famille des Bagratides, appuyée par l'étranger, en profita pour reprendre le gouvernement du pays et se substituer à la dynastie sassanide. Ce sont les Bagratides qui ont régné sur la Géorgie jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, au moment où s'accomplit l'annexion à la Russie. Les Byzantins avaient déjà réussi à s'emparer de la Géorgie occidentale. L'empereur Maurice obtint la cession complète de tout le pays et nomma curopalate, c'est-à-dire maréchal du palais, le roi Gouram (575-600), un Bagratide. Cette suzeraineté de Byzance dura un demi-siècle environ. Héraclius traversa la Géorgie dans sa marche

victorieuse contre Chosroès. Dès 642, les Arabes firent leur apparition sous la conduite de l'émir Merwân-Qrou et semèrent les ruines un peu partout. En 717, un autre émir, Iazid, conquit à son tour la Géorgie, réduisant les rois indigènes au rôle de simples exécuteurs de ses ordres. Le Turc Bougha, venu de Bagdad, défit les Arabes et ravagea le pays en 851. La Géorgie ne retrouva son indépendance momentanée que sous David le Curopalate dont l'intervention rendit à Byzance un service précieux par la défaite du rebelle Scléros (976). Il avait à peine réorganisé son royaume que les Turcs Seldjoukides fondirent dessus et le ruinèrent (seconde moitié du XI^e siècle). David II, le Restaurateur (1089-1125), les chassa et fonda un royaume qui allait de la mer Caspienne à la mer Noire, de la chaîne du Caucase à la province de Kars. La Géorgie connut son complet épanouissement sous la reine Thamar (1185-1212), dont le nom est resté justement célèbre dans son pays.

VIII. L'ÉGLISE GÉORGIENNE DU VI^e AU XIII^e SIÈCLE. — Les épreuves multiples par lesquelles passa la Géorgie durant cette époque troublée firent nécessairement sentir leur contrecoup dans l'Église. Les musulmans usèrent de tous les moyens pour répandre leur religion parmi le peuple. La constance des chrétiens fut assez bonne pour que de nombreux martyrs répandissent leur sang pour défendre leur foi. Les plus célèbres sont saint Daniel et saint Constantin, mis à mort vers 715, après avoir vaillamment combattu pour leur pays, Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 262, le saint roi Artchil, qui trouva une mort glorieuse vers 727, en réclamant à l'émir Dchidchoun la liberté pour sa patrie, et saint Gobroni, vers 912. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 275. On a conservé la vie de deux autres martyrs, saint Abo de Tiflis, vers 786, et saint Constantin, prince royal, mis à mort à l'âge de quatre-vingt-cinq ans par le chef turc Bougha, en 853. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XIII, p. 47, note 3. Enfin, il faut signaler le martyre de saint Néophyte, évêque d'Urnbissi (IX^e siècle), ancien chef musulman converti au christianisme par le spectacle de la vie religieuse. *Acta sanctorum*, octobris t. XII, 1885, p. 642.

Heureusement pour l'Église géorgienne, la puissance musulmane décrut beaucoup vers la fin du X^e siècle, sans quoi elle aurait peut-être subi le sort d'autres chrétientés orientales et disparu entièrement. Quand les Bagratides reprirent le gouvernement du pays, une réforme profonde s'imposait. Le clergé, cupide et corrompu, se montrait inférieur à sa tâche au milieu des églises en ruines. L'arrivée des Turcs Seldjoukides, dans la seconde moitié du XI^e siècle, sema une fois de plus la désolation en Géorgie. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 347. La persécution s'abattit terrible sur les fidèles qui n'avaient pas pu trouver un refuge dans les montagnes. David II le Restaurateur (1089-1125) réussit à repousser l'envahisseur et songea à profiter de ses victoires pour rétablir l'ordre dans l'Église et dans l'État. C'est pendant son règne que parurent les premières écoles régulièrement organisées, où l'on enseigna la religion, la grammaire, les mathématiques et le chant. L'école d'Arsène, dans la ville d'Icalto, forma une génération d'hommes célèbres, entre autres le fameux poète Chota Roustavéli, l'auteur de la *Peau de léopard*. Pour compléter l'instruction des jeunes gens, David II en envoya quarante au mont Athos, où ils devinrent de remarquables traducteurs de livres ecclésiastiques. Il fut lui-même bon théologien et bon chrétien. Il organisa, en plusieurs points de son vaste royaume, des hôpitaux et des asiles. C'est à lui qu'on doit la célèbre cathédrale de Guélati, un des plus beaux monuments de l'architecture géorgienne. Khakhanoff, *Histoire de Géorgie*, Paris, 1900, p. 42. Il réunit aussi un concile dans le but d'amener les Arméniens à

renoncer au schisme et à l'hérésie. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 375. Cette tentative généreuse échoua complètement, ainsi que toutes celles que les Géorgiens essayèrent dans la suite.

La reine Thamar (1184-1212) s'occupa, elle aussi, de réformes ecclésiastiques. Elle réunit un concile, principalement dans le but de mettre fin aux abus introduits par le catholicos Michel. Nous ne connaissons malheureusement pas les décisions que prit cette assemblée, car ses actes ne nous sont point parvenus. Brosset, *op. cit.*, t. I, p. 405. Beaucoup d'églises actuelles remontent au règne de la reine Thamar qui se plut à orner les sanctuaires. Parmi les chefs de l'Eglise de cette époque, deux se rendirent célèbres par leurs ouvrages, Arsène II (946-976) et Nicolas, démissionnaire en 1170.

IX. LA VIE RELIGIEUSE EN GÉORGIE. — Il est impossible de préciser la date à laquelle la vie religieuse fit sa première apparition en Géorgie. Cependant, nous ne croyons pas que le monachisme ait attendu plus tard que le ^v^e siècle pour faire des conquêtes parmi les Ibères. En effet, il jouissait à cette époque d'une popularité très grande dans tout l'Orient. De plus, les apôtres et les organisateurs de l'Eglise en Géorgie n'avaient sans doute pas manqué d'utiliser un moyen aussi propre à assurer la diffusion de la vraie foi. Enfin, dès ce moment on signale des moines géorgiens en Palestine. En tout cas, la vie religieuse était en pleine floraison au ^{vi}^e siècle. Les treize missionnaires venus de Syrie, vers le milieu de ce siècle, lui imprimèrent un élan merveilleux. Le pays se couvrit de monastères que la piété des princes et des simples fidèles se plut à doter richement. Les plus célèbres furent ceux qu'établirent trois des missionnaires syriens, Jean, David et Chio. Saint Jean, chef de la mission, s'établit sur la montagne de Zaden, ce qui lui valut le nom de Zédadzneli. Son monastère fut détruit au ^{xii}^e siècle par les Turcs Seldjoukides. Jordania, *Chroniques*, t. I, p. 73. Plus heureux que celui-là, ceux que fondèrent saint David Garedjéli à Garedja et saint Chio Mgviméli à Mgvimé, survécurent malgré les vicissitudes par lesquelles ils durent passer, à la suite des différentes invasions. Celui de Saint-Chio, très peuplé, fut de tous les couvents géorgiens le plus important, principalement à cause de l'influence qu'il exerça sur le développement de la science ecclésiastique et de la vie de piété. Celui de Guélati, près de Koutaïs, fondé au ^x^e siècle, peut seul être considéré comme son rival sur ce point. La vie religieuse devint tellement intense en Géorgie que, non contente de couvrir le pays de couvents, elle déborda encore sur l'empire byzantin, ainsi que nous le verrons un peu plus loin. En 1765, le prince Vakhoucht, fils de Vakhtang VI, comptait dans sa *Description de la Géorgie*, 79 monastères, ruinés pour la plupart : 16 dans le Samtzhké, 48 dans la Karthlie, 11 dans la Kakhétie et 4 dans l'Imérétie. Cf. Vakhoucht, *Description géographique de la Géorgie*, trad. de Brosset, Saint-Petersbourg, 1842. Pour être complet, il faudrait ajouter à cette liste les couvents des autres parties du pays, comme la Mingrétie et le Lazique. Ces chiffres sont une preuve évidente de l'intensité que la vie chrétienne avait reçue au cours des siècles et de la ténacité avec laquelle les fidèles relevaient de leurs ruines sans cesse renouvelées les sanctuaires du monachisme. Nous ne possédons malheureusement que fort peu de chose sur ces nombreux monastères. Les bibliothèques de Tiflis et des autres villes de la Géorgie montrent bien avec orgueil un grand nombre de manuscrits qui en proviennent, mais ils ne contiennent que de très minimes détails sur la vie religieuse du pays.

X. LES GÉORGIENS DANS L'EMPIRE BYZANTIN. — Les Géorgiens suivirent le mouvement qui entraînait

les populations orientales, principalement celles de la Cappadoce, vers les Lieux saints. Dès la fin du ^{iv}^e siècle, un des leurs, Evagre, faisait déjà retentir l'Orient de ses démêlés théologiques avec saint Jérôme. Un siècle plus tard, Pierre l'Ibère, évêque de Maïouma, près de Gaza, qu'on accuse à tort ou à raison d'avoir favorisé l'hérésie eutychiennne, faisait de nouveau connaître en Palestine la race géorgienne. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895. Les pèlerinages amenèrent tout naturellement la fondation des monastères. Procope, *De ædificiis*, l. V, c. ix, apprend que Justinien répara le couvent des Ibères dans la Ville sainte et celui des Lazes dans le désert de Jérusalem. Celui de la ville aurait été fondé sous le roi Vakhtang (446-499). Quant à celui des Lazes, on a voulu l'identifier avec le célèbre monastère de Sainte-Croix. S'il faut en croire les historiens géorgiens, c'est Pierre l'Ibère, fils du roi Bacour, qui fonda le couvent de Saint-Sabas. En tout cas, le nom de ce monastère revient à chaque instant sous la plume des chroniqueurs nationaux; les princes lui envoient de riches présents, ce qui indique au moins qu'il y avait là des moines géorgiens. Il semble même qu'ils y possédaient une église particulière, comme les Arméniens. La conquête arabe arrêta forcément le mouvement qui portait les Géorgiens vers les Lieux saints. Le *Commemoratorium de casis Dei et monasteriis*, dans *Itinera Hierosolymitana*, Genève, 1880, t. I, p. 302, signale cependant, vers 808, plusieurs de leurs moines au mont des Oliviers et à Gethsémani. Vers 1050, le roi Bagrat, curopalate, aurait reçu, grâce à l'empereur byzantin, la moitié du Calvaire et y aurait établi un évêque de sa nation. *Palestine exploration fund*, *Quarterly statement*, 1911, p. 185. Un peu avant la fin du même siècle, les Géorgiens bâtissent le couvent de Saint-Jacques le Majeur qui est depuis passé aux Arméniens. Quant au monastère de Sainte-Croix, il fut restauré (peut-être simplement fondé) vers 1040 par le moine Prokhoré, ruiné par les Turcs Seldjoukides trente ans plus tard et rebâti aussitôt après l'arrivée des croisés. Une légende, qui s'est très probablement formée à cette époque, y place le lieu où fut coupé l'arbre dont on fit la croix du Sauveur. Sainte-Croix fut un foyer de science ecclésiastique dont l'influence se faisait sentir fortement en Géorgie où ce monastère possédait de nombreuses propriétés. La bibliothèque patriarcale grecque de Jérusalem possède 147 manuscrits géorgiens qui en viennent. L'église est encore couverte de peintures et d'inscriptions laissées par les moines géorgiens. Ceux-ci conservèrent le couvent jusqu'en 1685, époque à laquelle ils durent le céder aux grecs. Leur conduite relâchée et les dépenses excessives qu'ils firent les obligèrent, en effet, à vendre successivement le Calvaire où ils avaient été les maîtres pendant trois siècles, le couvent de Saint-Jacques et huit ou dix autres qu'ils possédaient dans la ville de Jérusalem. R. Janin, *Les Géorgiens à Jérusalem*, dans les *Échos d'Orient*, 1913, p. 32, 211.

On trouve encore des Géorgiens dans plusieurs autres monastères de Palestine, mais nous avons trop peu de renseignements sur eux pour en parler avec plus de détails. Nous avons vu que celui de Saint-Sabas eut toujours à leurs yeux une importance considérable. Poussant plus loin encore leur désir de la solitude, les Géorgiens allèrent jusqu'au mont Sinai où leur présence se révèle encore de nos jours par un bon nombre de manuscrits. En Syrie, ils peuplaient plusieurs monastères, dans les environs d'Antioche. Ils s'y montrèrent même assez frondeurs vis-à-vis des patriarches pour que le pape Grégoire IX leur écrivît en même temps qu'aux Arméniens et aux grecs pour les faire rentrer dans l'obéissance, en 1239. Archives Vaticanes, *Reg.* 19, fol. 40, n. 199. On trouve encore des moines géorgiens en Chypre, au mont Olympe de

Bithynie, dans les environs de Constantinople et de Thessalonique. Tamarati, *Église géorgienne*, Rome, 1910, p. 315 sq.

Le mont Athos ne pouvait manquer de les attirer nombreux. Ils y occupèrent pendant longtemps le monastère qui porte encore leur nom, celui d'Iviron ou des Ibères (των Ἰβήρων). D'après un vieux manuscrit géorgien de 1074, ce couvent fut fondé vers 971 par un des seigneurs de la cour de David le Curopalate, nommé Jean, qui avait d'abord pratiqué la vie religieuse au mont Olympe. Le nouvel higoumène vit bientôt accourir auprès de lui une foule de ses compatriotes de toute condition, parmi lesquels plusieurs personnages officiels. Tel ce Tornic, ancien général, qui sortit momentanément de sa solitude pour combattre le rebelle Scléros (976). Le couvent des Ibères au mont Athos devint, lui aussi, un foyer de science ecclésiastique où l'on s'occupait surtout de traduire les œuvres des Pères de l'Église grecque et de reviser les anciennes versions de l'Écriture sainte et des livres liturgiques. Ce fut même lui qui exerça le plus d'influence sur toute la nation. Les plus célèbres de ses higoumènes furent, après Jean, saint Euthyme (964-1028) et saint Georges Mtatsmindéli (1014-1066) qui traduisirent en géorgien de nombreux ouvrages grecs. *Journal asiatique*, 6^e série, 1867, t. 1, p. 333 sq. Au xvi^e siècle, le monastère tomba aux mains des grecs qui en ont depuis lors jalousement interdit l'entrée aux Géorgiens, mais sans tirer aucun profit de la riche collection de manuscrits laissée par les partants.

XI. HISTOIRE POLITIQUE DU XIII^e AU XIX^e SIÈCLE. — Après les règnes glorieux de David le Restaurateur et de la reine Tamar, la Géorgie commença à connaître la décadence, à cause de la corruption de la noblesse et des divisions nombreuses qui affaiblissaient le pays. Les Mongols de Gengis-Khan ne tardèrent pas à lui infliger un châtiment terrible en 1220-1221. Puis ce fut le tour de Djélal-ed-Din, sultan du Khorassan, qui ravagea la Géorgie de 1226 à 1230. Les Mongols revinrent en 1236. La reine Roussoudane implora alors contre eux le secours du pape Grégoire IX (1240), qui ne put malheureusement rien entreprendre pour la secourir. Finalement, les Géorgiens se résignèrent à accepter la domination des Mongols dont ils devinrent tributaires, vers la fin du xiii^e siècle. Ils servirent même pendant longtemps dans les armées de leurs vainqueurs. Georges V, dit le Brillant (1318-1346), réussit à se débarrasser de la tutelle des Mongols de Perse, alors très affaiblis, et reconstitua son royaume. Quarante ans après sa mort, Timour-Leng (Tamerlan) fit une première apparition en Géorgie en 1386 et renouvela à plusieurs reprises ses dévastations pendant une vingtaine d'années. Brosset, *op. cit.*, t. 1, p. 652. Le pays se releva un peu sous Alexandre I^{er} (1413-1442). Le partage du royaume entre les fils de ce prince mit de nouveau la division et accéléra la ruine. Cependant, plusieurs rois cherchèrent à s'allier avec l'Occident pour une croisade contre les Turcs, mais ces démarches n'obtinrent pas de résultat. La chute de Constantinople (1453) eut pour conséquence un encerclement plus redoutable de la Géorgie. Turcs et Persans s'immiscèrent dans les querelles intérieures pour s'en attribuer les lambeaux. En 1469, le pays se démembra en trois royaumes et cinq principautés. Les princes qui gouvernaient cette malheureuse contrée durent accepter officiellement l'islamisme pour conserver leur trône. Quelques-uns restèrent secrètement fidèles à la religion chrétienne, mais ce ne fut qu'une exception. La Géorgie fut souvent dès lors le champ de bataille où les deux puissants empires musulmans se disputèrent la prédominance. Les Turcs pénétrèrent dans la Géorgie occidentale en 1577 et la sou mirent tout entière. De leur côté, les Persans, conduits par

Abbas le Grand (1577-1628), s'attaquèrent à la Géorgie orientale et la mirent au pillage. Abbas emmena vers 1615 un million d'habitants environ qui furent dispersés dans les différentes provinces de l'empire et qu'il remplaça par des Arméniens et des Persans. Nouvelle invasion en 1633 pour châtier le roi Téimouraz I^{er} qui avait relevé la tête. La Géorgie sembla renaître sous Vakhtang VI (1703-1737), bien que ce roi fût obligé de vivre assez longtemps loin de sa patrie. Le relèvement s'accrut encore sous Héraclius II (1744-1798) dont les victoires assurèrent pendant quelque temps la tranquillité au royaume. Cependant le danger de plus en plus pressant lui fit conclure une alliance qui eut des conséquences funestes pour la Géorgie. En 1783, il se reconnut vassal de la Russie, ce qui lui attira les vengeances du chah de Perse, Agha-Mohammed Khan (1795). Son fils Georges XII (1798-1800) fut le dernier roi de Géorgie. En 1801, l'empereur Alexandre I^{er} proclama l'annexion de la Grousie ou Géorgie proprement dite. La Mingrélie fut occupée en 1803, la Gourie en 1810 et l'Imérétie enfin en 1814. Tout le pays devint alors une simple province de l'empire. La tyrannie des Russes remplaça dès lors celle des Turcs et des Persans.

XII. L'ÉGLISE GÉORGIENNE DU XIII^e AU XIX^e SIÈCLE. — Nous venons de voir par quelles tribulations passa la Géorgie du xiii^e au xix^e siècle. Cette période de troubles intérieurs et d'invasions de la part des musulmans fut pour l'Église des plus funestes. Cependant il se produisit pour elle une cause nouvelle de relèvement intérieur. Ce sont les relations assez étroites que les rois et les catholicox entretenirent avec Rome à partir du règne de Roussoudane (1223-1247). Comme ces rapports ont reçu dans la suite un développement considérable, nous préférons leur consacrer une étude spéciale.

Une question se pose tout d'abord. A quelle époque la Géorgie s'est-elle séparée de l'Église catholique ? On n'a encore trouvé aucun document, ni chez les écrivains indigènes ni chez les étrangers, qui puisse donner quelques précisions sur ce point. On sait du moins que les Géorgiens restèrent en général étrangers aux querelles suscitées à Rome par la sophistique byzantine. Cependant, les moines du mont Athos durent très probablement y prendre part et leur influence a pu contribuer à détacher la Géorgie de l'Église universelle. Leur indépendance ecclésiastique vis-à-vis des patriarches byzantins atténua certainement l'animosité des Géorgiens contre Rome, car il ne s'agissait pas pour eux d'une question nationale. Les guerres interminables qu'ils avaient à soutenir contre des ennemis sans cesse renouvelés ne leur permettaient pas d'ailleurs de se mêler beaucoup à ces querelles de théologiens. Jusqu'à la fin du xii^e siècle, ils continuèrent de faire mention du pape dans leurs offices, au même titre que des patriarches grecs. Brosset, *op. cit.*, t. 1, p. 457; Jordania, *op. cit.*, t. 1, p. 140, 142, 152. Il est probable que la séparation s'est faite insensiblement, à cause du manque de relations entre la Géorgie et le monde occidental. Honorius III, dans une lettre adressée en 1224 à la reine Roussoudane, ne considère pas celle-ci comme schismatique, puisqu'il lui accorde ainsi qu'à son peuple l'indulgence apostolique. Grégoire IX ne parle pas non plus de séparation dans une bulle de 1233. Archives Vaticanes, *Reg. Vat.*, 17, fol. 6. Toutefois, dans une lettre que Roussoudane écrivit au pape, elle lui promet, si elle reçoit du secours contre les Mongols, de s'unir avec tout son peuple à l'Église catholique. C'est la première fois qu'on entend parler du schisme des Géorgiens. Dans la réponse qu'il fit en 1240 à la reine et à son fils David, Grégoire IX constate la séparation en ces termes : « Aussi faut-il, très chers fils, que vous et vos sujets reconnaissez humblement le pontife romain,

successeur de Pierre et vicaire du Christ, comme le Père et le chef de notre foi. Regrettez de n'avoir pas suivi dans le passé cette ligne de conduite et efforcez-vous de vous réunir à lui et à l'Église romaine et de lui obéir en ce qui regarde le salut de votre âme. » Archives Vaticanes, *Reg. Vat.*, 19, n. 198, fol. 142.

Dans l'impossibilité de tracer, faute de documents remontant à cette époque, une histoire complète de l'Église géorgienne pendant les six siècles qui nous occupent, nous nous bornerons à signaler les faits les plus saillants qui sont parvenus jusqu'à nous. Le catholicos Nicolas II n'hésita pas, vers 1245, à se présenter devant le chef mongol Houlagou pour lui demander d'empêcher le pillage des églises et des monastères que ses chefs pratiquaient couramment sous prétexte de lever l'impôt. Cette démarche hardie réussit pleinement. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. 1, p. 541. En 1280, le même catholicos réunit un synode de tous les évêques pour réprimer les abus du roi Démétrius II (1273-1289) qui dissipait les biens ecclésiastiques. Ce fut en vain, car le prince continua ses rapines. Son exemple ne fut que trop imité par les seigneurs géorgiens. Le clergé était loin d'ailleurs de se montrer à la hauteur de sa tâche et ne manifestait pas une moindre avidité de richesses. Cependant, Démétrius revint à des sentiments plus chrétiens. Comme il avait cherché à se soustraire au joug du redoutable Houlagou, celui-ci lui ordonna de venir à son camp pour rendre compte de sa conduite. Démétrius s'y rendit, malgré les supplications du clergé et des fidèles, afin d'épargner à son peuple un châtement terrible et mourut dans les supplices en victime volontaire. Brosset, *op. cit.*, t. 1, p. 608. L'Église géorgienne l'honore comme un martyr.

Georges V le Brillant (1318-1346) réunit, lui aussi, le catholicos et les évêques en un synode qui réforma le clergé, rétablit la discipline ecclésiastique, ramena les moines à l'observation de leurs règles et mit fin aux désordres qu'avait causés la domination des infidèles. La période de calme et de tranquillité que ses victoires avaient assurée à son pays ne dura pas longtemps. En 1386, Timour-Leng commençait les redoutables incursions qui devaient se renouveler pendant une vingtaine d'années. La religion fut de nouveau persécutée, les chrétiens martyrisés, les églises et les monastères pillés et dévastés. Alexandre I^{er} (1414-1442) travailla à relever de leurs ruines et l'Église et l'État. A partir du milieu du xv^e siècle, nous ne savons à peu près rien de l'Église géorgienne jusqu'aux premières années du xvii^e siècle, sauf les tentatives de rapprochement avec Rome et le succès de la mission catholique. Nous en reparlerons plus loin. Les luttes des Turcs et des Perses dont la Géorgie fut longtemps la victime accumulèrent les ruines et augmentèrent malheureusement aussi le nombre des apostats. En beaucoup d'endroits, le christianisme fit place à la religion du Prophète. Les rois et les nobles donnèrent d'ailleurs un exemple funeste en acceptant l'islamisme pour conserver leur situation. La religion nouvelle, mêlée aux restes du paganisme ancien et au christianisme, produisit cette « triple foi » dont parlent les missionnaires catholiques et les ambassadeurs russes. Khakhanoff, *Histoire de Géorgie*, Paris, 1900, p. 61. La corruption des grands fut bientôt égalée par celle du clergé. Les catholicos eux-mêmes n'étaient plus qu'un jouet entre les mains des rois imposés au pays par les Turcs ou les Perses. Vers 1625, les habitants de la principauté de Samtskhé, dans la Géorgie occidentale, passèrent presque tous à l'islamisme qu'ils pratiquent encore aujourd'hui. Dubois de Monpéroux, *Voyage autour du Caucase*, Paris, 1839, t. 1, p. 299. Un peu avant cette date, un certain nombre de catholiques

de la même province, voyant que les Turcs ne persécutaient pas les Arméniens parce que ceux-ci leur rendaient de grands services en leur servant d'espions, embrassèrent le rite arménien pour se mettre à l'abri des vexations. Tamarati, *op. cit.*, p. 478. Dans la Géorgie orientale, les Persans se conduisaient à peu près de la même façon que les Turcs dans la Géorgie occidentale. Abbas le Grand (1557-1628) surpassa tous les autres chahs par sa tyrannie et sa haine contre les chrétiens. Un jour de Pâques, il massacra plusieurs centaines de moines (5 000, s'il faut en croire les documents géorgiens) dans le monastère de Saint-David de Garédja. Pour mieux ruiner la Géorgie, il déporta dans les différentes provinces de la Perse un million environ de chrétiens qui, petit à petit, perdirent leur foi pour embrasser l'islamisme (vers 1615). Archives de la Propagande, *Persia, Georgia, Mengrelia e Tartaria*, t. ccix, p. 321; Pietro della Valle, *Viaggi*, Bologne, 1687, p. 198 sq. Parmi les martyrs les plus célèbres qui moururent victimes de la persécution d'Abbas, il faut citer le roi Louarsab (1623), Brosset, *Histoire moderne de la Géorgie*, t. II, p. 51, et la reine Kétévan de Kakhétie (1624), Archives de la Propagande, *Scrittura riferite, Georgia*, t. 1, p. 14, et le confesseur de cette reine, le moine Moïse. Figueroa D. Garcias de Silvia, *L'ambassade en Perse, de 1617 à 1627*, Paris, 1667, p. 134, 346.

A partir de cette époque jusqu'au rattachement de la Géorgie à la Russie, nous ne connaissons plus guère l'Église de ce pays que par les relations qu'elle entretenait avec les missionnaires latins. Un des catholicos qui ont le plus fait pour assurer l'union avec Rome, Antoine I^{er} (1744-1788), travailla d'abord à réformer le clergé et le peuple. Dans un synode qui réunit tous les évêques de Karthlie et de Kakhétie, il fit prendre les plus sages décisions pour améliorer les mœurs publiques, particulièrement en ce qui concerne les empêchements de mariage. Le zèle avec lequel il protégeait la mission catholique fut la cause de sa perte. A l'instigation du patriarche grec de Constantinople, Cyrille V, qui voyait d'un très mauvais œil toute tentative de rapprochement avec le monde catholique, le roi Téimouraz le destitua et le chassa du pays, en 1755. Archives de la Propagande, *Monte Caucaso*, t. rv, p. 72. On lui donna pour successeur un certain Joseph (1755-1763), sous le pontificat duquel le roi Héraclius II réunit une assemblée d'évêques pour rétablir la discipline parmi le clergé. Le roi présenta onze articles de lois à l'assemblée qui les approuva à l'unanimité. La charte se trouve au Musée ecclésiastique de Tiflis, sous le n. 856. Antoine I^{er}, réfugié en Russie, sembla oublier pendant son exil la faveur qu'il avait accordée au catholicisme, car il fit constamment profession de foi orthodoxe. Cependant il écrivit à la même époque un ouvrage sur le *Miserere*, dans lequel il se prononce ouvertement pour la primauté du pape. Il revint en Géorgie à la mort du roi Téimouraz, en 1781, et occupa de nouveau le siège patriarcal jusqu'à sa mort, en 1788. Il fut le premier prélat géorgien à se rapprocher de l'Église russe et à en introduire les usages dans sa patrie. Ce zèle russophile lui valut même l'honneur de prendre place parmi les membres du saint-synode. Malgré cette conduite équivoque, il paraît cependant être toujours resté attaché à la foi catholique et les missionnaires latins nous affirment qu'il la confessa encore sur son lit de mort. Tamarati, *op. cit.*, p. 384. Très érudit lui-même, Antoine I^{er} donna une grande impulsion aux études ecclésiastiques en rétablissant les séminaires et les écoles. Son successeur, Antoine II (1788-1811), fut le dernier catholicos que la Géorgie ait connu.

XIII. LA GÉORGIE OCCIDENTALE. — De bonne heure, la Géorgie occidentale, appelée aussi Colchide,

s'était détachée du royaume pour former plusieurs petits États, soumis d'abord aux Romains, puis aux empereurs byzantins. Elle prit alors le nom de Lazique, sous lequel on comprend toutes les tribus géorgiennes qui habitaient au sud de l'Ingour et le long des côtes de la mer Noire. La seule marque de dépendance de ces États vis-à-vis de la cour de Byzance était une espèce d'investiture que les basileis accordaient aux nouveaux rois en leur envoyant les insignes de leur dignité. L'empire byzantin avait fait des habitants de ces provinces des garde-frontière destinés à barrer la route aux envahisseurs. Les Perses virent dans la conquête de Lazique un moyen sûr d'atteindre plus facilement Constantinople. C'est pourquoi ils entreprirent contre les Byzantins une guerre longue et acharnée, surtout à partir du règne de Justinien. Le Lazique resta néanmoins sous la dépendance de Constantinople jusqu'au commencement du x^e siècle. A cette époque, il fit son union au royaume de Géorgie d'Abkhasie (Aphkhasétie en géorgien). Cette union dura pendant plus de cinq siècles, jusqu'au partage de la Géorgie entre les trois fils d'Alexandre I^{er} (1442).

De quel patriarcat dépendait l'Église du Lazique ? Au moins depuis 628, année qui marqua l'écrasement des Perses par Héraclius, sinon plus tôt, la Géorgie occidentale fut soumise à la juridiction de Constantinople. Dans une *Notitia episcopatum*, composée vers 650 et publiée par Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum*, dans *Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1900, p. 542 sq., le Lazique forme une province ecclésiastique, dont le chef, le métropolitain de Phasis, étend sa juridiction sur quatre suffragants, les évêques de Rhodopolis, de Saésines, de Pétré et de Ziganes. On signale aussi dans la même liste un évêché autocéphale en Abasgie. Nous ne savons pas combien de temps dura la juridiction de Constantinople sur cette province lointaine. En tout cas, le lien de dépendance n'existait plus au début du x^e siècle. Dans une autre *Notitia episcopatum* de cette même époque, Gelzer, *op. cit.*, p. 357, on trouve bien encore une province ecclésiastique portant le nom de Lazique, mais elle ne comprend pas des territoires vraiment géorgiens. La métropole, Trébizonde, commande à sept évêchés suffragants situés à peu près tous en Arménie. Les sièges indiqués vers 650 n'y figurent plus.

Du x^e siècle à la fin du xiv^e, la Géorgie occidentale releva probablement du catholicos de Mtskhéta. Mais en 1390 nous la voyons gouvernée par un catholicos particulier, du nom d'Arsène. Le domaine de ce dernier comprenait l'Aphkhasétie, c'est-à-dire l'Iméretie, la Mingrélie, le Gouria, le Samtskhé, la Svanétie et l'Aphkhasétie proprement dite. Le catholicos résidait ordinairement à Bidchvinta ou Btunsta, dont l'église célèbre passait pour avoir été bâtie par l'apôtre saint André lui-même (!). L'origine de ce catholicat demeure plus obscure que celle du catholicat de Mtskhéta. Il est impossible de trouver dans les documents qui nous restent de cette époque aucune indication ni sur la date de son érection, ni sur les circonstances qui l'ont accompagnée, ni sur le nombre des titulaires. La division politique de la Géorgie en plusieurs principautés ne semble pas avoir été la cause principale de cette séparation ecclésiastique. Tamarati, *op. cit.*, p. 397. Il est probable que les patriarches d'Antioche regrettaient d'avoir reconnu l'autonomie à l'Église géorgienne, surtout depuis que les conquêtes arabes avaient singulièrement amoindri leur puissance. On a des preuves certaines qu'ils cherchèrent à profiter des divisions qui existaient en Géorgie pour reprendre au moins une partie de leur juridiction ancienne. On peut citer, entre autres, des lettres adressées au catho-

licos de Mtskhéta par des évêques du Samtskhé, dans lesquelles ils avouent s'être laissé entraîner par les émissaires grecs. Ils promettent de ne plus en recevoir et de ne plus même faire mention du patriarche d'Antioche à la liturgie. Jordania, *Chroniques*, t. iv, p. 227, 265, 315. De même une charte de Dorothee, patriarche d'Antioche (1484-1523), adressée à Mzédchabou, prince du Samtskhé, fait les plus grands éloges de lui et des évêques de la région, tandis qu'elle traite d'impie et d'infidèle le roi de Géorgie, ce qui semble indiquer une flatterie intéressée. Jordania, *op. cit.*, p. 316. Michel, patriarche d'Antioche, serait venu dans la Géorgie occidentale vers 1470 pour régler différentes affaires ecclésiastiques. Il aurait aussi sacré le catholikos Joachim, qui n'est pas autrement connu. Jordania, *op. cit.*, p. 294. Un autre patriarche d'Antioche, Macaire III (1643-1672), vint plusieurs fois en Géorgie au cours du xvii^e siècle. Jordania, *op. cit.*, p. 482.

Le catholicos le plus célèbre de l'Aphkhasétie est Evdémon Tchkhétidzé, mort en 1605, auteur de vingt-trois canons ecclésiastiques qui sont entrés dans le code géorgien compilé par le roi Vakhtang VI au xviii^e siècle. Malachie, qui était en même temps prince de Gouria, demanda au pape Urbain VIII des missionnaires et les reçut avec faveur. Tamarati, *op. cit.*, p. 401-403. Plusieurs de ses successeurs se montrèrent également très accueillants pour les missionnaires latins. Le dernier fut Maxime (1776-1795) qui mourut à Kiev, au cours d'une ambassade auprès de Catherine II pour lui demander du secours contre les Turcs. Maxime ne fut pas remplacé.

XIV. ORGANISATION DE L'ÉGLISE GÉORGIENNE. LISTE DES ÉVÊCHÉS. — La Géorgie conserva jusqu'à la fin de son indépendance un système politique et social semblable sur beaucoup de points à celui de la féodalité occidentale. Le clergé formait un corps indépendant et privilégié, une société régie par ses propres lois. Le catholicos, chef spirituel du pays, les métropolitains, les archevêques, les évêques, les archimandrites, les prêtres séculiers et les moines constituaient la hiérarchie ecclésiastique. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Introduction, Saint-Petersbourg, 1859, p. lxxix. Comme pour les autres classes de la société, tout dommage commis au détriment d'un ecclésiastique était frappé d'une amende ou prix du sang, qui variait naturellement suivant la dignité de la victime. Les tarifs n'ont pas changé du viii^e au xvi^e siècle. Les évêques se mêlaient intimement à la vie nationale. Tout comme ceux du moyen âge en Occident, ils accompagnaient les armées sur le champ de bataille et il est probable qu'ils tirèrent plus d'une fois l'épée.

Le catholicos est reconnu « roi spirituel » du pays, Brosset, *op. cit.*, Introduction, p. cix, dans les chartes royales et dans les différents articles du code. Cela n'empêchait pas les princes séculiers de le maltraiter, de le déposer ou de le chasser au gré de leur caprice. Ils donnaient même souvent sa charge à des personnages indignes, mais qui appartenaient soit à leur propre famille, soit à une famille noble dont ils voulaient se concilier les faveurs. Les intérêts spirituels étaient nécessairement négligés par ces prélats de cour, plus occupés d'affaires temporelles, voire même militaires, que du soin des âmes. Le titre de « roi spirituel » n'était cependant pas un vain mot. Il donnait au catholicos une autorité réelle sur les citoyens et même sur l'armée, au temporel comme au spirituel. Brosset, *op. cit.*, Introduction, p. cx-cxii.

Il ne semble pas que la Géorgie ait été divisée en provinces ecclésiastiques bien déterminées. Du moins, nous ne connaissons pas de document qui le prouve. Il est probable que les diocèses se groupaient par province civile, sans avoir eux-mêmes de limites exactes.

La plupart des évêchés se trouvaient dans les campagnes ou dans les montagnes, parce que la résidence de leurs titulaires était ordinairement dans les monastères. Les évêques et les évêchés tiraient leur nom du lieu de la résidence, ou du titre que portait l'église cathédrale. Le nombre des évêchés varia suivant les époques. Nous donnons ici la liste dressée au ^{xvii}^e siècle par un missionnaire théatin, le P. A. Lamberti, qui séjourna en Géorgie de 1630 à 1649. *Sacra storia dei Colchi* (*Colchide sacra*), Naples, 1657, p. 27-35. A l'époque où écrivait cet auteur, beaucoup de ces évêchés avaient déjà disparu à la suite des multiples épreuves qu'avait subies la Géorgie.

GÉORGIE ORIENTALE.

Évêchés de la province de Karthlie.

- | | |
|------------------------------------|--------------------------|
| 1. Église patriarcale de Mtskhéta. | 11. Tbiléli (de Tiflis). |
| 2. Zalkéli. | 12. Maganéli. |
| 3. Iassiréli. | 13. (métropolitaine). |
| 4. Manéli. | 14. Gerghitéli. |
| 5. Coucousséli. | 15. Santamléli. |
| 6. Pamboukélil. | 16. Nicoséli. |
| 7. Actaléli. | 17. Ourbnéli. |
| 8. Nakhidouréli. | 18. Nozouéli. |
| 9. Bonéli. | 19. Rouéli. |
| 10. Siniskavéli. | 20. Ertatsmindéli. |

Évêchés de la province de Kakhétie.

- | | |
|------------------------------|--------------------|
| 1. Allavérdéli (archevêché). | 11. Bodbéli. |
| 2. Zédadznéli. | 12. Lertéli. |
| 3. Djivaréli. | 13. Vanéli. |
| 4. Samébéli. | 14. Arimatéli. |
| 5. Roustvéli. | 15. Kiziqéli. |
| 6. Martkoféli. | 16. Cabaléli. |
| 7. Catatsnéli. | 17. Gaématéli. |
| 8. Pouznaréli. | 18. Ninotsmindéli. |
| 9. Nécesséli. | 19. Chéqéli. |
| 10. Tchiamarbéli. | 20. Viginéli. |

Évêchés de la province de Samtzhé.

- | | |
|----------------|-------------------|
| 1. Scaltéli. | 11. Anéli. |
| 2. Euphratéli. | 12. Ichkhnéli. |
| 3. Azilakéli. | 13. Ispiréli. |
| 4. Angéli. | 14. Artona. |
| 5. Scatbéli. | 15. Iskhnéli. |
| 6. Etbéli. | 16. Ortéli. |
| 7. Surskaléli. | 17. Arzérouméli. |
| 8. Matsqvréli. | 18. Koumourdoéli. |
| 9. Dadasnéli. | 19. Erousméli. |
| 10. Caréli. | |

GÉORGIE OCCIDENTALE.

Évêchés de la province de Mingrétie.

- | | |
|---------------|---------------------|
| 1. Dandréli. | 6. Tchipouriasséli. |
| 2. Cagéli. | 7. Khoféli. |
| 3. Moqvéli. | 8. Obougéli. |
| 4. Bédéli. | 9. Tsqondidéli. |
| 5. Tzaichéli. | 10. Saalindjaqéli. |

Évêchés de la province d'Abkhasie.

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Btsunta, résidence du catholico de la Géorgie occidentale. | 2. Djikéli (archevêché). |
| | 3. Blaéli. |
| | 4. Anacopéli. |

Évêchés de la province de Gouria.

- | | |
|---------------------|-------------------|
| 1. Schiamomcmédéli. | 3. Ninotsmindéli. |
| 2. Blaéti. | |

Il y avait donc en tout soixante-dix-sept évêchés en Géorgie. Peut-être le P. Lamberti en a-t-il omis qui avaient déjà disparu depuis longtemps. Remarquons en passant qu'il n'y avait pas moins de vingt-

cinq églises cathédrales consacrées à la sainte Vierge, ce qui indique chez les Géorgiens une grande dévotion pour la Mère de Dieu.

L'Église géorgienne possédait d'immenses richesses qui lui venaient des donations faites par les princes ou par les simples fidèles. Mourier, *L'art religieux au Caucase*, Paris, 1887, p. 43. Ces donations étaient presque toujours grevées de certaines charges, ordinairement des messes à dire ou des agapes à servir. On entend par agapes, en Géorgie, un repas que l'Église ou les fidèles doivent payer aux clercs, aux pauvres, aux passants, en un mot à tous ceux qui se présentent, en l'honneur des morts. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Introduction, p. cxiv. Cette pratique, qui est probablement d'origine païenne, est toujours en honneur et cause la ruine des familles. L'Église avait, tout comme l'État, des vassaux et aussi des serfs qui faisaient valoir ses propriétés. Brosset, *op. cit.*, p. cxxvi. Ses richesses étaient considérables à la fin du ^{xviii}^e siècle, malgré les malheurs du pays et les pillages des grands, puisque le gouvernement russe lui a enlevé pour plus de 350 millions de francs d'immeubles. *Issari*, journal géorgien de Tiflis, 1907, n. 110.

XV. LE RÉGIME RUSSE EN GÉORGIE. L'EXARCHAT. — Par le traité du 24 juillet 1783, conclu entre le roi Héraclius II et l'impératrice Catherine II, le gouvernement russe s'engageait à maintenir sur le trône de Géorgie la dynastie régnante et à garantir l'indépendance de l'Église nationale vis-à-vis du saint-synode de Pétersbourg. Dans un nouveau traité passé le 23 novembre 1799 entre le tsar Paul I^{er} et le roi Georges XII, fils d'Héraclius, il revenait déjà sur ses concessions. En effet, Georges XII devait abdiquer et laisser la place à son fils David qui porterait le titre de régent de Géorgie, dignité qui devait se transmettre d'ainé en aîné à ses descendants. Rother, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, Bruxelles, 1829, p. 64-70. Or, dès le 18 janvier 1801, le tsar Alexandre I^{er} proclamait l'annexion pure et simple de la Géorgie à l'empire russe. La Géorgie occidentale conserva encore pendant quelques années une autonomie illusoire, après quoi elle subit le sort des autres provinces. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la manière brutale, coutumière aux Russes, avec laquelle s'opéra le changement de régime, ni des haines terribles que le gouvernement moscovite s'est attirées depuis plus d'un siècle par les vexations qu'il a infligées aux Géorgiens. Nous nous contenterons d'indiquer l'attitude qu'il prit vis-à-vis de l'Église.

L'annexion de la Géorgie entraînait logiquement à ses yeux la disparition de la dignité de catholico, dont l'existence semblait une injure au saint-synode de Pétersbourg et une grave atteinte portée à son autorité. Pouvait-il, en effet, y avoir deux Églises orthodoxes dans l'empire des tsars ? C'est pourquoi l'empereur Alexandre I^{er} écrivit au catholico Antoine II, le 10 juin 1811, pour lui déclarer que l'Église géorgienne ne pouvait pas rester autonome et que sa dignité à lui n'avait plus aucune raison d'être depuis l'annexion. Il le priait en conséquence de se rendre en Russie où il conserverait les honneurs dus à sa dignité, jouirait d'une pension convenable et prendrait place parmi les membres du saint-synode. Tamarati, *L'Église géorgienne*, p. 384. Antoine II fut obligé de se rendre à cette invitation qui n'était qu'un ordre déguisé. Il mourut en Russie en 1828. Pour ne pas trop blesser la susceptibilité des Géorgiens, le gouvernement russe nomma d'abord un exarque indigène, Varlaam Eristavi, pour succéder au catholico. Six ans après, quand il vit son autorité fortement établie dans le pays, il jeta le masque et remplaça Varlaam par un exarque russe, Théophylacte Roussanov (1817-1821). Depuis cette époque, l'Église géorgienne, incor-

porée de force à l'Église officielle de Saint-Petersbourg, a constamment été gouvernée par des exarques russes, dont nous donnerons la liste un peu plus loin. Bien qu'elle jouisse d'une organisation un peu spéciale, elle n'est rien moins qu'autonome, comme on pourra s'en rendre compte en étudiant sa situation canonique.

La réforme ne se fit pas sans tiraillements. Un premier règlement, élaboré en 1811 par l'exarque Varlaam Eristavi et le général Tornasov, gouverneur du Caucase, n'eut pas de succès et fut remplacé par un autre en 1814, après la conquête de l'Imérétie. L'Église géorgienne tout entière, comprenant les diocèses de la Géorgie proprement dite, de l'Imérétie, de la Mingrélie et de la Gourie, était placée sous l'autorité d'un seul exarque résidant à Tiflis et assisté non d'un consistoire, mais d'un bureau synodal pour la Géorgie proprement dite, tandis qu'un consistoire était créé à Koutaïs pour l'Imérétie, la Mingrélie et la Gourie. Il y avait cinq éparchies et un vicariat. Tous les autres évêchés furent supprimés. Le bureau synodal entra en fonctions le 8 mai 1815.

Après trois ans d'expérience, on s'aperçut que la nouvelle organisation n'était pas viable et ne répondait pas suffisamment aux vues bureaucratiques du saint-synode. En 1818, Théophylacte Roussanov, premier exarque russe, se chargea de rédiger un nouveau règlement qui établissait en Géorgie une seule éparchie portant les noms de Karthlie et Kakhétie, et donnait un évêque à chacune des autres provinces : Imérétie, Mingrélie et Gourie. Les évêques dépendaient directement de l'exarque qui résidait à Tiflis et gouvernait l'éparchie de Karthlie et Kakhétie. En même temps, on essaya d'introduire la procédure ecclésiastique pratiquée en Russie. Jusque-là, on avait observé dans le pays des coutumes ecclésiastiques tout à fait patriarcales. Les curés étaient à la fois juges, conseillers, administrateurs et propriétaires. D'après un usage ancien, le prince de Mingrélie et les seigneurs de la province se réunissaient chez le métropolite pour délibérer sur les affaires de la principauté. La plupart des évêques appartenaient aux familles seigneuriales et administraient leurs diocèses sans recourir aux complications d'une chancellerie bureaucratique. Une taxe sur le clergé, quelques contributions prélevées sur la population par manière d'amendes judiciaires et canoniques, suffisaient à les faire vivre avec les revenus des biens ecclésiastiques. Les prêtres étaient trop nombreux; un village de cent foyers en comptait jusqu'à huit. Ajoutez à cela que les moines employaient les nonnes comme servantes dans leurs couvents et que les évêques s'occupaient plus de ramasser les impôts que de célébrer les offices liturgiques. S'il faut en croire les rapports russes, un évêque officiait en moyenne dix fois en trente ans ! On devine que les projets de réformes de l'exarque ne pouvaient plaire au clergé. Celui-ci se révolta et entraîna avec lui toute la population. On vit les ecclésiastiques s'enfuir avec les femmes et les enfants dans les montagnes et les forêts, emportant tout le matériel du culte, tandis que les guerriers tenaient la campagne. Théophylacte, aidé des Cosaques, réussit à grand-peine à imposer ses réformes dans la Géorgie. La Mingrélie, l'Imérétie et la Gourie ne les acceptèrent que plus tard à la suite de répressions sanglantes.

Le saint-synode, fidèle à ses procédés de russification, travailla méthodiquement à diminuer l'importance de sa nouvelle acquisition. Après avoir réduit à cinq les nombreux évêchés qui existaient encore au moment de l'annexion (une trentaine environ), il éloigna les ecclésiastiques zélés, parce qu'il les soupçonnait de nourrir de l'antipathie contre le régime russe, et les remplaça par des ecclésiastiques venus de

Russie qui occupèrent bientôt les postes les plus importants. Ces immigrés, dont le saint-synode se servait pour arriver à ses fins de dénationalisation, étaient loin d'avoir tous de hautes qualités. C'était parfois de véritables agents de police qui espionnaient les Géorgiens pour le compte du gouvernement de Saint-Petersbourg. Leur zèle s'employa surtout à faire disparaître tout ce qui avait un caractère national géorgien, comme la langue et les usages particuliers. C'est ainsi que le staro-slave, langue liturgique des Russes, fut imposé dans les villes et dans les centres un peu importants. Tamarati, *op. cit.*, p. 385. Exarques et simples prêtres acquirent en peu de temps des fortunes scandaleuses, principalement en vendant les biens d'Église, les riches ornements, les livres et vases précieux dont la piété des fidèles avait enrichi les églises et les monastères. On trouva l'énumération de ces pillages, d'après un journal géorgien, l'*Issari*, de Tiflis, n. 110, dans Tamarati, *op. cit.*, p. 386-387. A lui seul, le gouvernement russe enleva à l'Église géorgienne tous ses biens immeubles, d'une valeur de 137 600 000 roubles, c'est-à-dire plus de 350 millions de francs.

A maintes reprises, le clergé géorgien éleva la voix pour défendre le bien des âmes compromis par les pasteurs indignes que la « sainte Russie » envoyait de plus en plus nombreux. Les plaintes qu'il adressait au saint-synode restaient ordinairement sans réponse, à moins qu'elles ne valussent toutes sortes de vexations à leurs auteurs qu'on accusait de vues intéressées ou d'entente avec les éléments révolutionnaires. En 1901, à l'occasion du premier centenaire de l'annexion de la Géorgie à l'empire russe, quatre évêques indigènes virent dans cette circonstance une occasion favorable pour obtenir quelque adoucissement au régime odieux que subissait leur Église. Ils adressèrent un rapport au saint-synode pour lui demander l'institution d'une chaire d'histoire ecclésiastique géorgienne à l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg. Le texte se trouve dans Tamarati, *op. cit.*, p. 387. Cette requête, bien modeste cependant, n'obtint pas plus de succès que les précédentes. Quatre ans plus tard, sous la pression du mouvement révolutionnaire auquel la guerre malheureuse contre le Japon donnait une force plus grande, le gouvernement russe se décida à publier, le 17 avril 1905, le fameux « oukase de liberté », qui accordait la liberté de conscience à tous les sujets de l'empire. En Géorgie, clergé, noblesse, peuple, tout le monde vit dans cet acte un encouragement à renouveler les revendications nationales. Le tsar et le saint-synode reçurent de multiples pétitions qui demandaient le rétablissement de l'autonomie ecclésiastique pour la Géorgie. Les nobles présentèrent, le 11 octobre 1905, au vice-roi du Caucase une lettre collective réclamant la même faveur. Tamarati, *op. cit.*, p. 393-395. L'espoir de tous fut trompé. Le gouvernement s'étant un peu raffermi, il fit la sourde oreille. De son côté, le saint-synode, pour tromper le public et pour gagner du temps, confia l'étude de la question à une commission de vingt membres, qui étaient tous, sauf deux, des ennemis acharnés des Géorgiens. Les deux membres favorables, deux Géorgiens, ne furent jamais convoqués aux séances, sinon pour entendre des paroles blessantes à l'égard de leur patrie. Comme il fallait s'y attendre, la commission conclut que le projet de rétablissement d'une autonomie ecclésiastique en Géorgie était absolument inacceptable. Les auteurs des pétitions se virent traiter de rebelles par le saint-synode et plusieurs d'entre eux payèrent cher leur audace. La première victime fut Mgr Kirion, ancien vicaire de l'exarque, inculpé de délits imaginaires inventés par la police impériale. Il fut envoyé d'abord en Russie en 1909, puis enfermé l'année suivante dans un monastère

de Crimée, qu'il n'avait pas encore reçu l'autorisation de quitter, au commencement de 1914.

L'exaspération des Géorgiens fut à son comble quand ils virent sombrer l'espoir trop naïvement conçu d'une autonomie à la fois politique et religieuse. L'action énergique des partis révolutionnaires amena bientôt des faits très graves. L'exarque Nikon fut assassiné en 1908; le meurtrier, arrêté peu de temps après, réussit à s'enfuir avec la connivence de la population et à faire disparaître toutes les pièces du procès. Le saint-synode attendit deux ans que les esprits fussent un peu calmés pour donner un successeur à Nikon. L'exarque Innocent, nommé en 1910, mourut subitement en septembre 1913 et fut remplacé dès le mois d'octobre suivant par Mgr Alexis, évêque de Tobolsk. De 1905 à 1914, plus de 30 000 Géorgiens ont été condamnés pour crimes politiques. C'est dire que la répression russe a été terrible.

XVI. SITUATION ACTUELLE. — Le règlement de 1818 a subi divers remaniements, qui ne présentent pas grand intérêt. L'organisation fondamentale est restée la même. L'Église géorgienne est gouvernée par un exarque soumis directement au saint-synode de Pétersbourg et assisté d'un bureau synodal dont il est le président de droit. Ce bureau comprend ordinairement cinq membres, dont un évêque, trois archimandrites et un archiprêtre. L'exarque, qui réside à Tiflis, porte les titres de Karthlie et Kakhétie, administre personnellement l'éparchie de Géorgie et a la haute surveillance sur les trois autres diocèses qui font partie de l'exarchat. Il est de droit membre du saint-synode russe. L'éparchie d'Imérétie (siège à Koutaïs), l'éparchie de Gourie-Mingrélle (siège à Poti) et l'éparchie de Soukhoun (siège à Soukhoun-Kalé) sont les seuls diocèses suffragants de l'exarque. On a parlé dernièrement de distraire de l'exarchat l'éparchie de Soukhoun, jugée assez russifiée, pour en faire un diocèse autonome, mais ce n'est là qu'un projet, de sorte qu'aujourd'hui encore l'exarque de Géorgie étend sa juridiction sur le territoire des six provinces ou gouvernements civils de Tiflis, Bakou, Erivan, Elisabethpol, Koutaïs et de la mer Noire. C'est à lui que revient la haute direction des établissements ecclésiastiques, à lui qu'appartient de régler, soit par lui-même, soit par un recours au saint-synode et à son procureur général, les conflits qui surgissent entre le haut et le bas clergé ou parmi le personnel des établissements ecclésiastiques. Notons aussi que l'évêque russe de Bakou, bien que son diocèse ne soit pas géorgien, prend une part active au gouvernement de l'exarchat. Il assiste souvent aux délibérations du bureau synodal, et c'est lui qui remplace l'exarque, en cas d'absence ou de mort. Comme dans les autres diocèses de la Russie, on trouve dans l'exarchat géorgien, à côté des évêques proprement dits qui administrent un diocèse, plusieurs évêques-vicaires. L'éparchie de Géorgie (Karthlie-Kakhétie) en compte deux, dont l'un porte le titre de Gori, et l'autre celui d'Allaverdi. Ils aident l'exarque dans le gouvernement de son vaste diocèse. Par contre, les éparchies géorgiennes ne possèdent pas de consistoires; ils sont remplacés par des chancelleries. A ces particularités près, l'administration de ces diocèses est calquée sur celle des autres diocèses de l'empire russe.

Deux séminaires, celui de Tiflis et celui de Koutaïs, pouvaient au recrutement du clergé. Le séminaire de Tiflis, fondé en 1817 par l'exarque Théophylacte Roussanov, comptait, en 1902, 177 élèves, dont 52 n'appartenaient pas à la caste sacerdotale. Celui de Koutaïs ne date que de 1894. Il a spécialement pour but de fournir des vocations ecclésiastiques à la Géorgie occidentale. Il comptait, en 1902, 206 élèves, dont 58 n'appartenaient pas à la caste sacerdotale. Il faut noter cette proportion de 28,7 0/0 de jeunes gens dont

les parents ne sont point membres du clergé; dans le reste de la Russie elle est infiniment moindre. En dehors des séminaires, il y a dans l'exarchat six écoles diocésaines de garçons et deux écoles diocésaines de filles pour l'instruction des enfants des familles cléricales.

Les monastères existants sont au nombre de 34, dont 27 d'hommes et 7 de femmes. Ils remontent pour la plupart à une haute antiquité, ainsi que nous l'avons vu précédemment. Établis loin de toute habitation, et d'accès peu facile, ils ne voient point affluer les aumônes des dévots pèlerins et végètent dans une pauvreté voisine de la misère. Citons parmi les principaux : 1° le monastère de moniales de Bodbissi, fondé au ^{xii}^e siècle, près du tombeau de saint Nino, apôtre de la Géorgie; plusieurs fois détruit et relevé, ce monastère ne remonte, dans sa forme actuelle, qu'à 1889; 2° le monastère d'hommes de Gaétat, en Imérétie, qui date du commencement du ^{xiii}^e siècle; 3° le monastère d'hommes de Saint-David Carédjéli, à Garédja, dans le voisinage de Tiflis, fondé au ^v^e siècle par un des missionnaires venus de Syrie; il fut pendant longtemps un centre monastique très important, qui faisait la loi à onze autres couvents disséminés dans les environs; il conserve les tombeaux du fondateur saint David, et de son disciple, saint Dido; 4° le monastère d'hommes de Kvarbtaket, placé sous le vocable de l'Assomption, fondé au ^x^e ou au ^{xii}^e siècle dans les environs de Gori; 5° le monastère de femmes de Mtkhet-Samtavro, consacré à saint Nino, et dont l'église remonterait, s'il fallait en croire les traditions locales, aux origines mêmes du christianisme en Géorgie; cette église servit de cathédrale aux archevêques de Samtavro jusqu'en 1811; 6° le monastère de la Transfiguration établi à Tiflis, où les moines dirigent une école paroissiale; 7° le monastère de Bidchvinto près de Soukhoun-Kalé, que les Russes appellent le « Nouvel Athos. »

En 1900, le personnel monastique comptait 1 379 membres, dont 1 098 moines dans 27 couvents, et 281 moniales, novices en majorité, dans 7 monastères. Les Géorgiens ne sont pas les seuls à peupler les 34 couvents de leur pays. Les Russes en occupent un certain nombre et forment même la majorité de la population monastique. Les Géorgiens perdent de plus en plus le goût de la vie religieuse pour se lancer dans les intrigues politiques. Pendant la période révolutionnaire qui agita le pays de 1904 à 1910, les moines géorgiens maniaient, dit-on, plus volontiers la bombe que le psautier. En tout cas, par haine de race, Russes et Géorgiens habitent des monastères séparés. Le couvent de Bodbissi, qui renferme le tombeau de saint Nino, est depuis vingt-cinq ans entre les mains des Russes qui en ont fait sauter la vieille église à la dynamite en 1889 pour en rebâtir une nouvelle qui ne rappelât en rien le glorieux passé de ce couvent. Cet acte de vandalisme a justement irrité les Géorgiens.

Quant au clergé séculier ou clergé blanc, il comprenait, en 1900, 62 archiprêtres, 1 647 prêtres, 231 diacres, 1 805 clercs inférieurs, ayant tous un poste fixe, et 3 archiprêtres, 68 prêtres, 8 diacres, et 17 clercs inférieurs, en disponibilité. Les Russes entraînent dans ces différents nombres dans la proportion d'un tiers environ. Cependant, ils ont une tendance marquée à s'attribuer les postes les plus importants. Le nombre des paroisses était de 1 527, celui des églises de 2 455, celui des chapelles privées de 9. La population orthodoxe montait à 1 278 487 âmes, en immense majorité de race géorgienne, ainsi réparties : 374 405 dans l'éparchie de Géorgie (Karthlie-Kakhétie), 478 290 dans celle d'Imérétie, 321 952 dans celle de Gourie-Mingrélle, 103 750 dans celle de Soukhoun. Les sectes étaient représentées par 50 000 membres, à peu près

tous d'origine russe, dont 32 000 aux seuls *Molokans*. On comptait 660 écoles paroissiales instruisant 26 070 élèves, dont 7 201 filles, plus 13 écoles établies à côté des monastères, avec 546 élèves. Ces chiffres donnés par les autorités russes sont fortement sujets à caution, parce que le saint-synode a tout intérêt à diminuer l'importance d'une Église qu'il n'arrive pas à russifier. Tous les Géorgiens que nous avons pu consulter affirment qu'il y a au moins 2 500 000 chrétiens de leur race dans la région du Caucase. En 1913, il y avait 2 055 paroisses. Le gouvernement russe leur donnait 809 868 roubles (2 105 000 francs) dont 400 000 seulement aux paroisses géorgiennes qui sont au moins les deux tiers, et le reste aux paroisses russes. L'exarchat eut, pendant quelque temps, son périodique, le « *Messager ecclésiastique de Géorgie* », qui parut tous les mois depuis le 1^{er} juillet 1864 jusqu'en 1903. Le manque de lecteurs fut la raison mise en avant pour justifier sa suppression. La rédaction était établie au séminaire de Tiflis. La revue, rédigée en géorgien, comprenait deux parties, une officielle et une non officielle, avec un supplément en russe. Cf. C. Roumkévitch, *L'exarchat de Géorgie*, dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe* de Lopoukine-Gloubovski, Saint-Petersbourg, 1903, t. III, col. 717-753.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le clergé russe immigré s'est tout naturellement attribué les postes les plus importants et de meilleur rapport. Il agit de même façon envers les ecclésiastiques géorgiens qui se montrent favorables aux entreprises de saint-synode et que leurs compatriotes s'obstinent à regarder comme des traîtres à la patrie. L'exarque est toujours un Russe de race et de tendances. Pour qui connaît les procédés de gouvernement employés par le cabinet de Saint-Petersbourg vis-à-vis des autres races de l'empire, il n'y a rien d'étonnant à ce que le saint-synode le choisisse parmi les plus fermes champions de l'orthodoxie officielle, sans trop s'inquiéter de l'accueil que lui réservent les fidèles. De plus en plus, le clergé russe proscribit tout ce qui est purement géorgien. Le staroslav ou slavyon est seul admis dans les cérémonies du culte, au moins dans les villes et les centres les plus importants. La langue et le chant géorgien ont été refoulés dans les campagnes dont les paroisses moins riches ne tentent pas la cupidité des Russes. Elles sont d'ailleurs presque toujours attribuées aux ecclésiastiques géorgiens qui se montrent opposés à la politique religieuse de l'exarque, malgré le désir sincère de conciliation qui anime ses trois suffragants. Ces derniers sont presque toujours choisis parmi les ecclésiastiques géorgiens. Actuellement, l'évêque de Soukhoum est cependant un Russe. Il n'est point besoin de noter que le gouvernement russe ne nomme, pour gouverner les éparchies, que des gens dont il est sûr.

La proscription des coutumes nationales, les procédés vexatoires du clergé russe et la « trahison » de certains prêtres géorgiens ont eu pour résultat la désertion en masse des églises. Le peuple préfère s'abstenir de toute pratique publique de religion plutôt que de pactiser avec les « ennemis de la nation ». Les préoccupations politiques contribuent plus à accentuer cet éloignement systématique que le souci de la dignité de l'Église. Il y a quelques années, l'exarque Innocent se plaignait même qu'un certain nombre de villages avaient demandé qu'on leur construisît des *mosquées* ! C'était là sans aucun doute des gens mal convertis. Il y a aussi des montagnards indépendants qui sont encore à moitié païens, bien qu'ils reçoivent le baptême; ils vont jusqu'à offrir des sacrifices de moutons dans les grandes circonstances et à certains jours déterminés. C'est à peine s'ils voient un prêtre de temps en temps. On voit par ce rapide aperçu que la situation est loin d'être brillante en Géorgie au point de vue de la reli-

gion. Il est probable qu'elle ira même en empirant, si le régime politique ne change point.

La persécution entreprise par les Russes contre tout ce qui est géorgien s'étend non seulement aux chrétiens, mais encore aux musulmans. Les Hadjaréls, tribu montagnarde des environs de Batoum, ayant demandé récemment au gouvernement la permission de revenir au christianisme à condition de pouvoir prier en géorgien, se sont vu refuser cette faculté. Les autorités russes ont retiré aux Géorgiens musulmans le droit d'enseigner leur langue nationale dans les écoles qu'ils possèdent; elles leur imposent le turc pour les dénationaliser. Il est vrai que ces musulmans passent outre aux défenses du gouvernement et que celui-ci n'ose pas les inquiéter. Il est difficile d'évaluer le nombre des Géorgiens qui sont passés à l'islamisme pendant la domination turque ou persane. Ils seraient de 600 à 800 000. Après la conquête russe, bon nombre d'entre eux ont émigré en Turquie où on les confond souvent avec les Tcherkesses ou Circassiens, sans doute parce qu'ils portent le même costume. Il y en a 30 ou 40 000 dans la seule région d'Ismid-Sabandja.

XVII. LISTE DES CATHOLICOS ET DES EXARQUES. — Nous donnons ici la liste des catholicos et des exarques qui ont gouverné la Géorgie du v^e siècle jusqu'à nos jours, telle que l'a dressée le P. Tamarati dans son *Église géorgienne*, Rome, 1910, p. 408-410. Cette liste est forcément incomplète pour les catholicos, car les documents font presque entièrement défaut pour certaines époques. Il semble aussi qu'il y ait eu à diverses reprises plusieurs catholicos à la fois. Les dates indiquées par le P. Tamarati sont quelquefois incertaines, ainsi qu'il l'avoue lui-même. La liste sera du moins précieuse à consulter, parce qu'elle est la seule qu'on ait dressée jusqu'à nos jours. Dans celle des catholicos de la Géorgie occidentale notamment, on remarquera des vacances considérables qui n'ont peut-être pas eu lieu; mais l'auteur n'a évidemment pu noter que les titulaires dont l'histoire nous a conservé le nom.

CATHOLICOS DE LA GÉORGIE PROPREMENT DITE.

- | | |
|---|--|
| 1 ^o Pierre I ^{er} , 471. | 33 ^o Talalé. |
| 2 ^o Samuel I ^{er} , 513-528. | 34 ^o Samuel VIII. |
| 3 ^o Pierre II. | 35 ^o Sarméan. |
| 4 ^o Samuel II. | 36 ^o Cyrille. |
| 5 ^o Taphthchiag I ^{er} , 528-542. | 37 ^o Grégoire II. |
| 6 ^o Tchimag. | 38 ^o Samuel IX. |
| 7 ^o Dassaba, 542-557. | 39 ^o Georges II. |
| 8 ^o Evlalé, 555-557. | 40 ^o Gabriel I ^{er} . |
| 9 ^o Macaire, 557-570. | 41 ^o Hilarion. |
| 10 ^o Simon-Pierre ou Kvirion, 590-604. | 42 ^o Arsène I ^{er} . |
| 11 ^o Samuel III. | 43 ^o Eussouki. |
| 12 ^o Samuel IV. | 44 ^o Basile I ^{er} . |
| 13 ^o Samuel V. | 45 ^o Michel I ^{er} , 947. |
| 14 ^o Barthélemy, 610-642. | 46 ^o David I ^{er} . |
| 15 ^o Jean I ^{er} . | 47 ^o Arsène II, 946-976. |
| 16 ^o Babila. | 48 ^o Samuel X. |
| 17 ^o Thabor. | 49 ^o Simon. |
| 18 ^o Samuel VI. | 50 ^o Melchisédech I ^{er} , 1035. |
| 19 ^o Evnon, 634-663. | 51 ^o Chrysostome, 1042. |
| 20 ^o Taphthchiag II. | 52 ^o Georges III. |
| 21 ^o Evlalé II. | 53 ^o Gabriel II, 1073. |
| 22 ^o Jovel. | 54 ^o Jean III, 1105. |
| 23 ^o Samuel VII. | 55 ^o Basile II. |
| 24 ^o Georges I ^{er} . | 56 ^o Épiphané. |
| 25 ^o Kvirion II. | 57 ^o Nicolas I ^{er} , 1170. |
| 26 ^o Izdobosid. | 58 ^o Michel II, 1185. |
| 27 ^o Tév. | 59 ^o Théodore I ^{er} , 1186. |
| 28 ^o Pierre III. | 60 ^o Jean IV. |
| 29 ^o Mama. | 61 ^o Arsène III, 1218-1226. |
| 30 ^o Jean II. | 62 ^o Georges IV, 1226. |
| 31 ^o Grégoire I ^{er} . | 63 ^o Nicolas II, 1245-1282. |
| 32 ^o Clément. | 64 ^o Abraham I ^{er} , 1282. |
| | 65 ^o Euthyme. |

- 66° Basile III, 1318-1346.
 67° Nicolas III, 1337.
 68° Georges V, 1393-1398.
 69° Eliaz I^{er}, 1399-1419.
 70° Michel III, 1419-1428.
 71° David II, 1428.
 72° Théodore II, 1429-1438.
 73° David III, 1439.
 74° Chio I^{er}, 1441-1446.
 75° David IV, 1447-1456.
 76° Marc, 1460-1464.
 77° David V, 1464-1479.
 78° Évagre I^{er}, 1488.
 79° Ablac-Abraham, 1492-1499.
 80° Éphrem I^{er}, 1498-1500.
 81° Évagre II, 1499-1502.
 82° Dorothee I^{er}, 1503-1516.
 83° Jean V, 1516-1517.
 84° Basile IV, 1518-1529.
 85° Melchisédech II, 1524-1540.
 86° Jean VI, 1534-1548.
 87° Simon I^{er}, 1544-1548.
 88° Nicolas IV, 1552.
- 89° Domenti I^{er}, 1557-1560.
 90° Nicolas V, 1562-1517.
 91° Evdomios I^{er}, 1578.
 92° Dorothee II, 1583-1585.
 93° Domenti II, 1583-1602.
 94° Zébédée, 1610.
 95° Jean VII, 1610-1615.
 96° Christophore I^{er}, 1622-1662.
 97° Zacharie I^{er}, 1624-1633.
 98° Evdomios II, 1634-1649.
 99° Domenti III, 1660-1675.
 100° David VI, 1672.
 101° Nicolas VI, 1676-1693.
 102° Jean VIII, 1688-1699.
 103° Bessarion, 1724-1735.
 104° Domenti IV, 1705-1742.
 105° Nicolas VII, 1742-1744.
 106° Antoine I^{er}, 1744-1788.
 107° Joseph, 1755-1763.
 108° Antoine II, 1788-1811.

CATHOLICOS DE LA GÉORGIE OCCIDENTALE.

- 1° Arsène, 1390.
 2° Joachim, 1470-1474.
 3° Malachie I^{er}, 1519-1533.
 4° Evdémon I^{er}, 1558-1578.
 5° Malachie II, 1605-1639.
 6° Maxime, 1640-1657.
 7° Zacharie, 1656-1659.
 8° Simon, 1659-1666.
 9° Evdémon II, 1666-1675.
- 10° Hilarion, 1672.
 11° David, 1682-1696.
 12° Grégoire I^{er}, 1696.
 13° Nicolas, 1705.
 14° Grégoire II, 1712-1742.
 15° Germain, 1742-1750.
 16° Bessarion, 1750-1761.
 17° Joseph, 1761-1776.
 18° Maxime II, 1776-1795.

LISTE DES EXARQUES.

Exarque géorgien.

- 1° Varlaam Eristavi, 1811-1817.

Exarques russes.

- 1° Théophylacte Roussanov, 1817-1821.
 2° Jonas Vasilievsky, 1821-1832.
 3° Moïse Bogdanov-Platonov, 1832-1834.
 4° Eugène Bajénov, 1834-1844.
 5° Isidore Nikolsky, 1844-1858.
 6° Eusèbe Ilinsky, 1858-1877.
 7° Joannice Roudniev, 1877-1882.
- 8° Paul Lébédév, 1882-1887.
 9° Pallade Raïev, 1887-1892.
 10° Vladimir Bogoiavlensky, 1892-1898.
 11° Flaviën Gorodetzky, 1898-1903.
 12° Alexandre Opotzky, 1903-1905.
 13° Nicolas, 1905-1906.
 14° Nicom, 1906-1908.
 15° Innocent, 1910-1913.
 16° Alexis, 1913.

XVIII. LE RITE GRÉCO-GÉORGIEN. — Les missionnaires grecs qui évangélisèrent la Géorgie au iv^e siècle introduisirent tout naturellement le rite de leur pays d'origine et la langue grecque dans les cérémonies du culte. Il est probable aussi qu'il y eut au début mélange de rite grec et de rite syriaque, parce que la Syrie exerça une influence certaine en Géorgie. Quand l'Église fut organisée et que la traduction de l'Écriture sainte eut favorisé la réforme, la langue géorgienne remplaça peu à peu le grec, pour le supplanter définitivement. Il est fort difficile de préciser la date à laquelle s'opéra ce changement important; il est probable toutefois qu'il s'acheva au vi^e siècle. Dès lors, les Géorgiens, qui étaient en relations suivies avec l'empire byzantin, adoptèrent les modifications introduites dans la liturgie à Constantinople, du iv^e au xi^e siècle. Le monastère des Ibères, au mont Athos, et celui de Sainte-Croix, à Jérusalem, qui

jouissaient d'une très grande influence en Géorgie, servirent pendant longtemps de trait d'union entre l'Église nationale et celle de l'empire byzantin. Il ne faut donc pas s'étonner que ce qu'on appelle parfois le rite géorgien ne soit pas autre chose que la traduction pure et simple du rite byzantin, vulgairement appelé rite grec. Liturgie, office rituel, calendrier, tout est identique chez les Géorgiens et chez les Gréco-Slaves. A peine peut-on signaler quelques coutumes particulières de peu d'importance, comme on peut en trouver aussi dans certaines Églises grecques, en Syrie, par exemple. Seul, le chant est différent. Au lieu d'adopter les compositions musicales byzantines, les Géorgiens ont conservé leur chant national dont les mélodies ont un cachet tout à fait spécial. Aujourd'hui, ce chant, proscrit par les autorités religieuses russes au profit du chant moscovite, s'est réfugié dans les églises des campagnes. Ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, le staro-slave ou slavons tend aussi à supplanter le géorgien dans les cérémonies du culte, de même que les usages particuliers de l'Église russe font peu à peu disparaître ceux qui sont communs aux grecs et aux Géorgiens.

Il n'est pas jusqu'à l'architecture religieuse que les Géorgiens n'aient empruntée aux grecs. Les premiers monuments construits dans le Caucase semblent avoir été l'œuvre d'architectes byzantins. Ceux de la meilleure époque, du xi^e au xv^e siècle, reproduisent les principaux éléments de la construction byzantine : plan en forme de croix grecque, coupole, etc.; ils offrent une ressemblance frappante avec les églises de la Grèce dans la dernière période du moyen âge. On retrouve aussi de nombreuses affinités avec les églises des premiers siècles élevées en Asie Mineure, en Syrie et particulièrement dans le Hauran. L'architecture géorgienne, qui a subi tant d'influences diverses, est donc essentiellement composite. Elle présente toutefois des caractères originaux qui la distinguent nettement de l'architecture arménienne, sa voisine, qui a subi les mêmes influences. On en trouvera une excellente étude dans l'ouvrage de M. Mourrier, *L'art au Caucase*, Bruxelles, 1907, p. 8 sq.

XIX. HAGIOGRAPHIE. — Bien qu'ils aient adopté le calendrier byzantin et qu'ils célèbrent les mêmes fêtes que les grecs, les Géorgiens y ont cependant réservé une place à leurs saints nationaux. Nous les indiquerons d'après l'étude que le P. N. Nilles, S. J., a publiée dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1903, p. 660 sq.

Janvier. 6. Saint Abo, martyr. — 14. Sainte Nino. — 14. Saints Louarsab et Artchil, rois et martyrs. — 19. Saint Antoine le Stylite. — 27. Saint David le Restaurateur, roi.

Février. 21. Saint Pierre, ermite.

Mars. 20. Saint Louarsab le Jeune, roi et martyr.

Mai. 7. Saint Jean Zédadznéli. — 9. Saint Chio, ermite. — 13. Saint Euthyme, higoumène. — 14. Saint Chalva, martyr.

Juin. 1. Saints Chio et ses compagnons, martyrs. — 27. Saint Georges, higoumène.

Juillet. 12. Saint Jean, higoumène. — 29. Saint Eustathe, martyr.

Août. 11. Saint Rajden, martyr. — 11. Saint Jean, missionnaire.

Septembre. 13. Les six ermites, martyrs. — 13. Sainte Kétévan, reine et martyre. — 14. Saints Joseph et ses compagnons, martyrs. — 18. Saints Bizdina, Elisbar et Chalva, princes et martyrs. — 26. Saints Isaac et Joseph, martyrs.

Octobre. 11. Sainte Chouchanike ou Suzanne, reine et martyre. — 28. Saint Néophyte, évêque et martyr. — 31. Saints David et Constantin, princes et martyrs.

Novembre. 6. Les dix martyrs. — 10. Saint Constantin, prince et martyr. — 17. Saint Michel Gobroni et ses compagnons, martyrs. — 19. Saint Hilarion, ermite.

Décembre. 2. Saint Issé, évêque.

Fêtes mobiles. — 3^e fête après Pâques, les saints martyrs de Garedja. — 5^e dimanche après Pâques, saint Abib, évêque et martyr. — 6^e dimanche après Pâques, saint David de Garedja.

Nous donnerons quelques détails sur chacun de ces différents saints. On trouvera la Vie de la plupart d'entre eux dans Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*. Remarquons en passant que la plupart sont morts dans les multiples incursions que la Géorgie eut à subir de la part des Perses, des Arabes, des Turcs, des Mongols et des Persans.

Saint Abo fut martyrisé à Tiflis par les Sarrasins en 890. Nous avons résumé plus haut la vie de sainte Nino, en racontant la conversion de la Géorgie dont elle fut le premier apôtre. Les saints Louarsab et Artchil, rois de Géorgie, moururent pour la foi chrétienne lors de la dévastation de leur patrie par Merwân-Qrou ou le Sourd, en 744. Saint Antoine le Stylite, surnommé Martqoph ou le Solitaire, est un des missionnaires venus de Syrie au vi^e siècle sous la conduite de saint Jean Zédadznéli. Il mourut vers 620. Saint David III, roi de Géorgie (1089-1125), surnommé le Restaurateur, travailla à relever de leurs ruines l'Église et l'État et se fit remarquer par son zèle pour la reconstruction des églises et des monastères. Saint Pierre de Maïouma, qu'il ne faut pas confondre avec Pierre l'Îbère, un autre Géorgien qui fut évêque de la même ville, pratiqua la vie religieuse à Maïouma, près de Gaza, et mourut vers 452. Saint Louarsab le Jeune, roi de Géorgie, fut étranglé par les Persans en 1622, après un cruel exil de sept ans. Saint Jean Zédadznéli fut le chef des douze missionnaires venus de Syrie au vi^e siècle pour achever l'évangélisation de la Géorgie. Saint Chio, le Thaumaturge, un des compagnons du précédent, ermite à Mgvimé, est un des patrons de la Géorgie. Saint Euthyme, higoumène du monastère des Ibères, au mont Athos, était le chef des traducteurs des Livres saints et des écrits des Pères, au xi^e siècle. Il mourut en 1028. Saint Chalva, prince d'Akhaltzkhé, mourut victime des Arabes après avoir longtemps souffert en prison (1227). Saint Chio et ses cinq compagnons périrent à une date non encore précisée, sous les coups des Leskines, montagnards musulmans du Caucase. Saint Georges, higoumène du monastère des Ibères au mont Athos, fut un des disciples et des successeurs de saint Euthyme, dans la traduction des Livres saints.

Le fondateur de ce monastère célèbre fut saint Jean, père de saint Euthyme, qui s'établit sur le mont Athos vers 970 et mourut en 998. Saint Eustathe de Mtzkhéta périt sous le fer des Perses en 581. Saint Rajdem, le premier martyr géorgien, fut cruellement mis à mort par le chah Piros, en 457. Saint Jean Zédadznéli aurait été un des premiers missionnaires envoyés en Géorgie par l'empereur Constantin, à la demande du roi Mirian, et serait mort en 356. Les données historiques sérieuses relatives à sa vie font complètement défaut. Les six martyrs honorés le 13 septembre furent mis à mort à Tiflis par les Perses. Ce sont : Étienne de Hirs, Zénon d'Icalto, Thaddée de Stépan-Zminda, Isidore de Samtva, Pyrrhus de Bréta et Michel d'Ulma. Sainte Kétévan, reine de Géorgie, emmenée en captivité par les Persans, mourut victime de son attachement à la religion chrétienne et à la chasteté (1622). Saint Joseph d'Allaverdi, ermite, fut massacré avec plusieurs de ses compagnons, durant une incursion des Perses en 650. Les princes Bizdina, Elisbar et Chalva, faits prisonniers par les Persans, préférèrent

mourir plutôt que d'embrasser l'islamisme (1615). Les saints Isaac et Joseph périrent à Tiflis, durant une incursion des musulmans (808). Sainte Chouchanike ou Suzanne refusa d'imiter son mari qui avait abandonné la foi catholique, et mourut martyre après six ans de la plus dure captivité, en 458. Saint Néophyte fut d'abord un chef musulman du nom d'Omar. Après sa conversion, il entra dans un monastère et devint évêque d'Urbnissi. Il mourut martyr des Sarrasins, vers 825. Les saints David et Constantin furent au nombre des victimes faites par Merwân-Qrou ou le Sourd à Koutais, en 741. Les dix martyrs honorés le 6 novembre périrent au vi^e siècle. Leur vie et leur office ont malheureusement disparu. Saint Constantin, prince et martyr, fut mis à mort par le khalife Djafar, en 849. Saint Michel Gobroni, d'Akhaltzikhé, commandait les armées géorgiennes lorsqu'il fut tué par les infidèles avec deux cents de ses soldats, en 920. Saint Hilarion Vatchinazé, originaire de la Kakhétie, prêtre et ermite, mourut à Thessalonique, vers 882. Saint Issé, évêque de Cilcan, fut un des compagnons de saint Jean Zédadznéli. Les saints martyrs de Garedja périrent la nuit de Pâques 1621, massacrés dans l'église de leur monastère par le fameux chah Abbas le Grand. La tradition veut qu'ils aient été cinq mille. Saint Abib, évêque de Nécessi et martyr, fut un des compagnons de saint Jean Zédadznéli. Saint David de Garedja, ermite, fonda la solitude monastique appelée plus tard la Thébaïde géorgienne. Il mourut vers 587.

XX. LANGUE ET LITTÉRATURE GÉORGIENNES. — Les linguistes n'ont pas encore pu se mettre d'accord pour dire à quel groupe appartient la langue géorgienne. Bopp et Brosset la rattachent à la famille indo-européenne; Max Müller veut qu'elle soit de la famille touranienne; P. A. Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologne, 1905, p. 5, 216, voit dans le géorgien et le basque l'anneau qui unit les langues chamito-sémitiques aux langues indo-européennes; d'autres enfin, comme Frédéric Müller, désespérant de classer cette langue ainsi que d'autres qui appartiennent à des peuples voisins des Géorgiens, en font provisoirement un groupe à part, le groupe des « langues caucasiennes ». Quoi qu'il en soit de cette question que des études plus approfondies éclairciront probablement un jour, la langue géorgienne est une des plus anciennes du monde. Beaucoup de savants, après A. Gatteyra, *Revue de linguistique*, juillet 1881, t. xiv, p. 285, et F. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 124-127, admettent une parenté étroite entre le géorgien et l'idiome ourartique révélé par les inscriptions de Van. Dans la suite des temps, la langue primitive s'est scindée en plusieurs dialectes locaux, tels que le gouri-imérète, le karthli-kakhète, le pchav-khevsour, le mesque, l'inguiloï. De même, un certain nombre de mots étrangers, d'origine sanscrite, perse, arménienne, grecque, latine, turque, russe, etc., se sont peu à peu introduits dans la langue. La Géorgie occidentale a principalement subi l'influence de la Turquie, la Géorgie orientale celle de la Perse.

Le géorgien dispose de deux alphabets de trente-huit lettres chacun, l'alphabet *mkhédrouli* ou civil, introduit probablement par le roi Pharnavaz à la fin du iv^e siècle avant Jésus-Christ, et que J. L. Okromtcheldi croit emprunté à l'alphabet zend, et l'alphabet *khoutsouri*, ou religieux, qui ne serait qu'une transformation du mkhédrouli. Les Arméniens prétendent que Mesrob a envoyé aux Géorgiens cet alphabet religieux, après qu'il en eut composé un pour ses compatriotes. Bien qu'il y ait plus d'une analogie entre l'écriture géorgienne et l'écriture arménienne, cette paternité est fort contestable, car il n'est même pas démontré que Mesrob ait inventé l'alphabet armé-

nien. Cf. Lynch, *Armenia, Travels and etudes*, Londres, 1901, t. 1, p. 312. Le D^r R. von Aricht, *Ist die Ähnlichkeit des glagolitischen mit dem grusinischen Alphabet Zufall?* Leipzig, 1895, admet que l'alphabet slave primitif dit glagolitique est un emprunt fait à l'alphabet civil géorgien, ce qui est une nouvelle preuve de l'antiquité de celui-ci.

La littérature géorgienne ne s'est pas bornée, comme certaines autres, aux sciences ecclésiastiques; elle s'est essayée également dans le domaine purement profane et a donné de véritables chefs-d'œuvre en prose et en vers. Malgré les vicissitudes de la vie nationale, on peut dire qu'elle n'a pas cessé de produire un seul instant depuis le commencement jusqu'à nos jours. Alors que d'autres peuples orientaux se bornent à peu près exclusivement aujourd'hui à des traductions d'ouvrages européens, les Géorgiens sont restés fidèles à leurs traditions et ne subissent que faiblement l'influence occidentale.

On divise ordinairement l'histoire de la littérature géorgienne en quatre périodes : la période primitive ou préparatoire, du v^e au x^e siècle, la période classique, du x^e au xiii^e siècle, la période nouvelle, du xiii^e au xix^e, enfin, la période moderne, du xix^e siècle à nos jours. Cette histoire est encore imparfaitement connue. Il reste dans les diverses bibliothèques de la Géorgie et de l'étranger une masse de manuscrits non encore étudiés, dont la publication jettera certainement une lumière nouvelle sur les siècles passés. Malgré ces lacunes, nous pourrions donner de la littérature géorgienne un aperçu suffisant.

1^o *Période primitive.* — Il est tout naturel que les premières productions littéraires de la Géorgie aient été des traductions de l'Écriture sainte. On comprend que dès le début les missionnaires eurent à cœur de rendre intelligible aux fidèles le texte des Livres sacrés. Un manuscrit du ix^e siècle, conservé au musée de la Société pour la diffusion de la littérature géorgienne, intitulé *l'Épître des apôtres* — il renferme toutes les Épîtres apostoliques — porte en suscription qu'il a été copié sur un manuscrit plus ancien qui remonte à la troisième année du règne d'Arcadius, c'est-à-dire vers 398-399. Nous savons aussi que le roi Pharsman (542-557) donna à Évagre, du monastère de Saint-Chio, un Évangile qui avait appartenu au roi Vakhtang (446-499). C'était peut-être celui que le roi Artchil I^{er} (410-434) fit traduire pour sa belle-fille, la princesse perse Sagadoukte, mère de Vakhtang. C'est très probablement dans l'idiome de la Perse que fut faite cette traduction, mais elle prouve assez clairement que l'Écriture sainte était déjà connue et appréciée en Géorgie. Il ne manque pas d'autres documents qui prouvent l'activité littéraire des Géorgiens dans les premiers siècles du christianisme. Un manuscrit de 897, appelé l'« Évangile d'Adiche » en Svanétie, semble avoir été copié sur un texte beaucoup plus ancien. Parmi les livres de la bibliothèque de Saint-Sabas, il existe un synaxaire géorgien du vi^e siècle. Le Sinaï possède de nombreux manuscrits géorgiens sur papyrus, ménées, psautiers, etc., que l'on fait également remonter au vi^e siècle, mais qu'on n'a pas encore suffisamment étudiés. Un ordo de messes trouvé par Tischendorf fut copié en 941 sur un autre qui est resté inconnu. Les quatre Évangiles de Xnissa, document à peine recensé, portent la date de la création 6110, ce qui revient à l'an 506 de notre ère, d'après le système géorgien. Les Évangiles d'Urnbissa sont du vi^e siècle; ceux de Parkalissa et de Tbéissa ne sont que des copies faites en 973 et 995 sur des manuscrits plus anciens.

Sur quel texte furent faites ces traductions primitives? Il est difficile d'admettre que l'Épître des apôtres, qui remonte à 398-399, ait été traduite sur

un texte arménien, car Mesrob et Sahag n'avaient pas encore entrepris de traduire les Livres saints dans leur langue. Il est toutefois hors de doute que beaucoup de ces traductions subirent l'influence des Arméniens. Nous en avons pour preuve l'aveu de saint Georges Mtatsmindéli. Khakhanachvili, *Histoire de la littérature géorgienne*, Tiflis, 1904, p. 98. Il reconnaît que la zizanie, c'est-à-dire les erreurs des Arméniens, s'était introduite dans le texte sacré. La Syrie exerça également une certaine influence, surtout au vi^e siècle. Mais, à partir du vi^e siècle, c'est du côté de Constantinople que les Géorgiens vont principalement chercher la lumière. L'influence grecque pénètre de plus en plus et domine bientôt seule. Les importants monastères géorgiens répandus dans l'empire byzantin dirigent ce mouvement qui atteint son apogée aux x^e et xi^e siècles. Livres saints, livres liturgiques, œuvres des Pères, toutes les richesses ecclésiastiques des grecs pénètrent donc après celles des Arméniens et des Syriens.

Il ne faudrait pas croire cependant que le mouvement littéraire se borna uniquement aux sciences religieuses. Dès le début, l'histoire occupe une place importante. L'ouvrage intitulé : *la Conversion de la Géorgie*, dont la première partie au moins remonterait au vi^e siècle, fait connaître une masse d'écrits plus anciens fort précieux sur les premiers siècles du christianisme en Géorgie et qui ont malheureusement disparu. Une autre chronique importante de cette époque paraît subsister dans une traduction arménienne du xviii^e siècle. Le sujet principal de cet ouvrage est la description de la Géorgie au temps du roi Vakhtang I^{er} (446-499), composée par un certain Gouamber qui la continua jusqu'au règne d'Artchil II (688-718). Enfin, les *Annales géorgiennes*, vaste compilation exécutée au xviii^e siècle sous le roi Vakhtang VI (1703-1738), sont basées sur une foule d'écrits historiques très anciens qui relatent les origines et l'histoire de la nation. Comme il y a une différence considérable entre le récit de la Bible et celui des Annales, certains auteurs veulent que ces documents soient antérieurs à l'introduction du christianisme en Géorgie. Tamarati, *Église géorgienne*, p. 28.

2^o *Période classique.* — La seconde période ou période classique manifeste clairement l'influence grecque, mais non point dans tous les genres littéraires. Les couvents géorgiens de l'empire byzantin, particulièrement celui du mont Athos, ceux d'Opisi, de Chatbéri, de Saint-Chio Mgvimé, de Garedja et de Guélati, en Géorgie, concentrent à eux seuls presque tout le mouvement littéraire de l'époque. Au mont Athos, saint Euthyme (964-1028) et saint Georges Mtatsmindéli (1014-1066) dirigent une école de traducteurs qui font profiter leur patrie des ouvrages grecs les plus importants. La Bible et les livres liturgiques sont minutieusement révisés sur le texte grec. Saint Euthyme publie à lui seul la traduction de 52 ouvrages et saint Georges de 17. On trouvera la liste de 191 manuscrits géorgiens du mont Athos, qui sont pour la plupart de cette époque, dans le *Journal asiatique*, 6^e série, 1867, t. 1, p. 333-350. Elle fut dressée en 1836 par le P. Hilarion, confesseur du roi Salomon II. On y voit les œuvres de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de saint Jean Damascène, les vies d'une foule de saints, des synaxaires, des ouvrages apocryphes, etc. M. Tsagarelli a publié dans le *Sbornik*, revue de la Société russe de Palestine, Saint-Petersbourg, 1883, t. iv, p. 144-191, la liste des 147 manuscrits géorgiens conservés dans la bibliothèque patriarcale de Jérusalem et qui viennent pour la plupart du monastère de Sainte-Croix. Le Sinaï possède aussi un certain nombre de manuscrits. Tous

ces ouvrages et même une bonne partie de ceux qui se trouvent en Géorgie n'ont pas encore été suffisamment étudiés.

Vers le milieu du x^e siècle, le catholicos Arsène II (946-976) écrit sous le titre l'*Abeille* une histoire de la séparation des Géorgiens et des Arméniens; il aurait aussi travaillé à une collection de vies de saints, particulièrement de saints nationaux. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1911, t. II, p. 104. A la même époque, Jean Pétrissy traduisait les œuvres de Platon et d'Aristote.

A l'influence byzantine vint bientôt se joindre l'influence des Arabes et des Perses. Les premiers importèrent les sciences positives : mathématiques et astronomie (ils avaient déjà, au viii^e siècle, établi un observatoire à Tiflis). Les Perses enrichissent la littérature géorgienne d'une série de compositions en prose et en vers. Le règne de Tamar (1184-1212) est marqué par l'éclosion d'œuvres remarquables dues à cette influence. Les poètes Tchakhroudzé et Chota Roustavéli célèbrent la reine dans leurs poèmes; Sarghis Tmogveli compose le poème héroïque intitulé : *Amiran-Darédjaniani* et le roman *Visramiani*. Mais de tous les écrivains de cette époque, le plus remarquable est sans contredit le poète Chota Roustavéli. Les Géorgiens lisent et étudient toujours avec une respectueuse admiration son œuvre principale, la *Peau de léopard* ou mieux l'*Homme revêtu de la peau de léopard*, composée sous la reine Tamar et que certains évêques trop zélés du xviii^e siècle condamnèrent comme impie. Leïst en a publié une traduction en allemand, Leipzig, 1880, et Ahas Borin une autre en français, Paris, 1885.

3^e Période nouvelle. — Après la période classique, la littérature géorgienne tomba dans une décadence profonde causée par les désastres extérieurs et les troubles intérieurs qui bouleversèrent le pays : invasions des Mongols, de Timour-Leng, des Persans, etc. La prise de Constantinople par les Turcs en 1453 affaiblit pour toujours l'influence grecque qui était déjà sur le déclin. La renaissance littéraire ne se produisit qu'au xvi^e siècle; elle se continua pendant le siècle suivant.

Même l'époque la plus troublée de cette période, du xiii^e au xvii^e siècle, nous a laissé de nombreuses traductions et des écrits originaux, entre autres une quinzaine de poèmes épiques. On rencontre aussi quelques monuments de la législation civile et ecclésiastique, tels que les lois du roi Georges V le Brillant (xiv^e siècle), les lois de Béka, complétées au xv^e siècle par le prince Aghbougua, suzerain du Samtzhé Saatabago. Au xiii^e siècle, le catholicos Arsène publie des règlements ecclésiastiques; au xiv^e, l'archimandrite Georges traduit en géorgien les canons de l'Eglise; au xv^e, sur la proposition du catholicos Malachie, un concile publie des ordonnances obligatoires pour tous et confirmées par la signature de onze archevêques. Ces ordonnances et les lois du roi Georges V, ainsi que celles de l'atabek Béka et d'Aghbougua, firent plus tard partie du code du roi Vakhtang VI. Comme œuvres historiques, citons : l'*Histoire des rois d'Imérétie* par le catholicos Arsène (xiv^e siècle); la *Description du Samtzhé-Saatabago* par le moine Jean Mangléli (xv^e siècle), la *Destruction de la Géorgie par Ismaël* du catholicos Domentî (xvi^e siècle), la *Vie* et les actes des princes d'Imérétie, par le moine Evdémon.

La renaissance des xvii^e et xviii^e siècles, sous les rois Artchil, Téimouraz I^{er}, Téimouraz II, Vakhtang VI, Héraclius II, produisit des œuvres plus remarquables. Artchil, roi de Géorgie et d'Imérétie, a laissé plusieurs ouvrages poétiques, dont l'*Artchiliani*, œuvre épique qui retrace la vie et les actes de Téimouraz I^{er}. Ce souverain occupe une place importante dans la littérature géorgienne; il a traduit l'*Histoire d'Alexandre*

le *Grand* du pseudo-Callisthènes. Plusieurs autres princes de la famille royale écrivirent aussi des traités sur la théologie, la philosophie et l'histoire, ainsi que des poésies. L'œuvre la plus importante est le poème de David Gouramichvili qui raconte les malheurs de la Géorgie au xviii^e siècle. Le prince-moine Saba Soultan Orbéliani, converti au catholicisme, et qui avait voyagé en Europe, compose un dictionnaire et un recueil de fables intitulé : *Livre de la sagesse et du mensonge*. Vakhoucht, fils de Vakhtang VI, rédigea une géographie et une histoire, la *Vie de la Géorgie* ou *Annales géorgiennes*, d'après les riches matériaux recueillis par le comité historique qu'avait formé son père. Vakhoucht fit imprimer une édition complète de la Bible à Moscou en 1742-1753. Enfin le catholicos Antoine I^{er}, outre diverses traductions d'ouvrages profanes, composa une théologie, un martyrologe, des biographies de saints, etc.

4^e Période moderne. — Cette période a produit un grand nombre d'auteurs distingués, mais qui ne se sont guère occupés que d'œuvres profanes. Dans la première moitié du xix^e siècle, la littérature est à peu près exclusivement d'inspiration géorgienne; dans la seconde au contraire, l'influence étrangère, russe ou autre, se fait vivement sentir, sans exclure complètement le nationalisme littéraire.

Citons dans la première moitié du siècle : le prince Georges Eristavi, le premier dramaturge géorgien, fondateur du journal *Tsiscari* (l'*Aurore*), les princes Alexandre Tchavtchavadzé, Grégoire Orbéliani, Nicolas Baratchvili, Vakhtang Orbéliani, Raphaël Eristavi, les princesses Nino Orbéliani et Barbaré Djordjadzé, tous poètes remarquables, et le romancier Djonkadzé. Cette première période est signalée par les travaux littéraires et scientifiques des fils du dernier roi, Georges XII; le prince David écrit un abrégé de l'histoire de la Géorgie, son frère Jean recueille les actes diplomatiques de Georges XII; Téimouraz compose une excellente *Histoire de la Géorgie*; Bagrat réunit les proverbes et dictons populaires. Le seul auteur ecclésiastique à mentionner à cette époque est l'évêque Gabriel d'Imérétie, prédicateur célèbre, dont les sermons ont été traduits en anglais par Mahun, évêque anglican de Broad-Windsor.

Après 1850, on remarque le prince Ilia Tchavtchavadzé, poète et romancier, fondateur du journal *Sakartvelos Moambé* (le *Messager géorgien*), les princes Akaki Tsérétéli et Mamia Gouriéli, poètes lyriques, l'économiste N. Nicolatzé, le romancier Georges Tsérétéli, auteur d'ouvrages d'archéologie et d'histoire, Catherine Gabachvili, auteur de romans, le prince Jean Matchabéli, traducteur des œuvres de Shakespeare. Parmi les dramaturges citons : le prince Raphaël Eristavi, Eugène Tsagaréli et Alexandre Kazbek. Les frères Rasikachvili consacrèrent leur talent poétique à la description de la vie, des mœurs, des coutumes des montagnards. Les historiens les plus connus sont Platon Josséliani, Dimitri Bakradzé et F. M. Brosset, orientaliste français, qui consacra une grande partie de sa vie à l'histoire de la littérature géorgienne. David Tchoubinof a composé de nombreux ouvrages classiques; A. Khakhanachvili s'est occupé de l'histoire littéraire.

Une partie de l'activité littéraire des Géorgiens se dépense depuis longtemps en de nombreux journaux et revues malgré les tracasseries de la censure officielle russe qui supprime ou condamne impitoyablement toute feuille dont les appréciations lui paraissent quelque peu libres. Il convient de citer les principaux organes de la presse géorgienne pour montrer combien est vivante et active l'élite intellectuelle du pays.

Les principaux journaux sont : *Imereti* (l'Imérétie), qui se publie à Koutaïs; *Khma Kakhetissa* (la Voix de

Kakhétie) à Télav; *Karthli* (la Karthlie) à Cori; *Batoumi Gazeti* (le Journal de Batoum); *Sassoplo Journali* (le Journal du village); *Cooperatsia* (la Coopération), à Koutaïs; *Sakhalkho Gazeti* (le Journal du peuple), à Tiflis : c'est le plus répandu; enfin *Taviscou-pali Sakarthlo* (la Géorgie indépendante) qui se publie en Europe. Citons parmi les revues : *Ganalleba* (l'Illumination), revue mensuelle; *Kidé* (le Rocher), revue hebdomadaire, à Tiflis; *Gantiadi* (l'Aube), revue ecclésiastique, à Koutaïs; deux revues pour l'enfance : *Djidjeli* (la Germination) et *Naghdouli* (le Ruisseau); *Mossavali* (la Récolte), revue mensuelle agricole, à Tiflis; *Samkhournalo Pourtséli* (Feuille de médecine), à Tiflis.

Le gouvernement russe a supprimé ces dernières années plusieurs journaux importants, dont quelques-uns très anciens, parce qu'ils publiaient des articles qui n'avaient pas le don de lui plaire. Citons : *Iveria* (l'Ibérie), *Droëba* (le Temps), *Issari* (la Flèche), *Moambé* (le Messenger), *Tsnobis Pourtséli* (la Feuille de nouvelles), *Tsiscari* (l'Aurore), *Crébouli* (le Recueil), *Eri* (la Nation).

Enfin, on rencontre en Géorgie une dizaine de sociétés qui s'occupent de répandre dans le peuple le culte de la tradition littéraire nationale ou de la civilisation en général. 1. La plus importante est sans contredit, la Société pour la diffusion de la littérature géorgienne, fondée à Tiflis en 1877. Elle vit des cotisations de ses membres, de donations et de fondations; son budget annuel est de 200 000 roubles, c'est-à-dire de 520 000 francs. La Société, dont le siège est à Tiflis, a des succursales un peu partout, principalement à Gori, Télav, Koutaïs, Batoum, Soukhoum-Kalé, Samtrédi, Bakou, Vladicavase, etc. Elle possède à Tiflis un musée historique et une bibliothèque de manuscrits et de documents concernant la Géorgie. Son but est d'éditer des manuels populaires et scientifiques et de créer des bibliothèques populaires dans les villes et les villages. Elle entretient aussi 15 écoles primaires. 2. La Société des nobles du gouvernement de Tiflis s'occupe de l'instruction de la jeunesse. Elle possède deux gymnases à Tiflis, un pour les garçons et un pour les filles. 3. Il existe une société semblable à Koutaïs, où elle dirige un gymnase; elle a de plus une école secondaire à Akhalisénaki. 4. La Société d'illumination (d'instruction et d'éducation) à Tiflis; elle y possède une école secondaire de filles. 5. La Société des dames géorgiennes dirige à Tiflis une école professionnelle gratuite pour les jeunes filles. 6. La Société géorgienne d'histoire et d'éthnographie possède un musée à Tiflis. Elle édite des manuscrits anciens et les œuvres de ses membres. 7. Il existe une société semblable à Koutaïs. 8. La Société de haute littérature vient en aide aux écrivains géorgiens et publie leurs œuvres. Citons encore une société pour l'enseignement commercial, une autre pour l'enseignement agricole, trois sociétés dramatiques à Tiflis, Koutaïs et Batoum; enfin une société philharmonique à Tiflis, qui recueille les chants populaires et qui dirige à Tiflis une école de musique.

Terminons cet aperçu de la littérature géorgienne en disant quelques mots sur les premiers livres imprimés. En 1627, la Propagande publie un paroissien et un catéchisme. Le roi Artchil fait ouvrir à Moscou la première imprimerie géorgienne importante (1705) qui édite tout d'abord le Psautier, puis la Bible tout entière. L'évêque Anthime de Valachie, géorgien de naissance, en fonde une autre, vers 1710, à Rimnic; il la transfère ensuite à Targovnein, puis à Sviagov, près de Bucarest, et l'envoie finalement en Géorgie avec les ouvriers, après avoir imprimé le Kontakion. Deux imprimeries s'établissent bientôt en Géorgie, celle de Tiflis et celle de Koutaïs. Tiflis édite l'Évangile

en 1709, l'Horologion et le Kontakion en 1710. On trouve encore des imprimeries géorgiennes dans diverses villes russes, à Wladimir, à Krementchouk, à Saint-Petersbourg, à Novgorod, etc. Samébéli fait imprimer à Novgorod (1739-1740) l'Horologion, la Paraclitiki et l'Évangile. Moscou édite la Bible en 1733; le prince Vakhoucht la revise et en fait une nouvelle édition en 1742-1743; en 1756, le catholique Antoine I^{er} imprime tous les livres ecclésiastiques; en 1765, paraissent les Épîtres, le Psautier et un nouvel Horologion. La Bible géorgienne fut réimprimée de 1848 à 1884. Sur l'ordre du saint-synode, on travaille actuellement à une nouvelle édition des Livres saints, basée non sur le texte grec, mais sur la traduction slave qui est connue pour ses fautes. Aussi l'accueil que les Géorgiens font à cette œuvre est-il plutôt froid.

XXI. MISSION LATINE. DU XIII^e AU XVII^e SIÈCLE. — Les premiers missionnaires latins qui pénétrèrent en Géorgie, vers 1230, étaient des franciscains. Une lettre du pape Grégoire IX au roi de ce pays (avril 1233) nous apprend qu'il envoyait ces apôtres non dans le but de ramener les Géorgiens à l'unité qu'ils n'avaient peut-être point encore rejetée, mais de convertir les populations païennes des environs. Archives Vaticanes, *Reg. Vat.* 17, fol. 6. Quelques années plus tard, huit frères prêcheurs envoyés par le même pape établissaient à Tiflis un monastère qui devint le centre de leurs missions (1240). Tamarati, *Église géorgienne*, p. 430. Malgré les calamités qui continuaient de fondre sur la Géorgie, les papes ne cessaient pas de lui envoyer des missionnaires. Nicolas IV écrit à deux reprises (1289, 1291) au roi et au catholique pour leur recommander des franciscains. Langlois, *Registre de Nicolas IV*, Paris, 1893, t. I, p. 391; t. II, p. 393, 904.

Au début du XIV^e siècle, les papes se préoccupent de nouveau du sort religieux de la Géorgie. Jean XXII écrit en 1321 au roi Georges V le Brillant (1318-1364) pour le presser de revenir à l'unité romaine. Archives Vaticanes, *Joan. XXII com. Reg. Vat.* 62, fol. 5. Sept ans plus tard, il transférait à Tiflis l'évêché de Smyrne, ruiné par les Turcs, puis il érigeait la capitale de la Géorgie en siège épiscopal latin (1329). Le premier titulaire de ce nouveau siège fut un ancien apôtre de la Géorgie, le dominicain Jean de Florence, qui gouverna la mission pendant dix-neuf ans. Tamarati, *op. cit.*, p. 442. Les missionnaires latins, franciscains et dominicains, continuaient de venir nombreux en Géorgie et de travailler à la conversion des païens et au retour des schismatiques à l'union. Ch. de Saint-Vincent, *L'année dominicaine*, Amiens, 1702, p. CVII; Henrion, *Storia universale delle missioni cattoliche*, Turin, 1746, t. I, p. 125. Jean de Florence fut remplacé en 1349 par Bertrand Colletti que Clément V transféra à Ampurie et auquel il donna comme successeur l'évêque Bertrame (1356). Le grand schisme d'Occident fit sentir jusqu'en Géorgie ses funestes effets. Bertrame, ayant pris parti pour le pape de Rome, Urbain VI, se vit destituer par son rival d'Avignon, Clément VII, qui le remplaça par un de ses partisans, le franciscain Henri Ratz. Archives Vaticanes, *Clem. VII com. Reg. Vat.* 223, fol. 39. Quelques années plus tard, Bertrame fut rétabli sur son siège de Tiflis où il mourut en 1391. Il eut pour successeur Léonard de Villaco, nommé par Boniface IX, Archives Vaticanes, *Bonif. IX, ann. II*, l. XVII, fol. 168, puis par un certain Jean, nommé à une date inconnue. En 1425, Martin V choisit comme évêque de Tiflis le dominicain Jean de Saint-Michel. Archives Vaticanes, *Reg. Vat., Mart. V*, l. XXXII, fol. 207. Nicolas V nomma un autre dominicain, Alexandre, en 1450, et Pie II, en 1462, Henri qui mourut la même année, puis Henri Wonst, un franciscain. Le siège passa le 10 juillet 1469 à un augustin, Jean Ymmink, et revint ensuite aux fran-

ciscains qu comptèrent parmi eux les deux derniers titulaires du siège de Tiflis, Albert Engel en 1493 et Jean Schneider de Dortmund en 1507. Tamarati, *Eglise géorgienne*, p. 450. Il y eut donc quatorze évêques latins de Tiflis depuis la création du siège en 1329, jusqu'à sa disparition au début du xvi^e siècle.

A partir de ce moment, les missionnaires latins se firent de plus en plus rares en Géorgie jusqu'à disparaître tout à fait pendant un siècle environ. C'est alors qu'ils furent momentanément remplacés par les frères unis ou uniteurs, branche arménienne de la famille de saint Dominique. Nous voyons, en effet, le pape Paul III recommander deux de ces missionnaires au roi de Géorgie, Louarsab (juin 1545). Archives Vaticanes, *Paul. III, ann. XI-XII*, t. v, l. CCXLV, fol. 104. La mission des frères uniteurs semble avoir eu un plein succès, puisque le pape envoya l'année suivante un nonce en Géorgie, l'archevêque arménien Étienne de Natchitchévan. Archives Vaticanes, *Paul. III, ibid.*, fol. 286.

XXII. MISSION DES PÈRES THÉATINS (1626-1700).

— Pendant près d'un siècle, les Géorgiens furent privés de missionnaires catholiques. Au début du xvii^e siècle, ils en demandèrent d'eux-mêmes. Les deux princes Manukar et Alexandre s'adressèrent à ceux qui évangélisaient la Perse, mais ils n'en obtinrent aucun. Antoine de Govvea, *Relation des grandes guerres et victoires obtenues par le roy de Perse Cha Abbas*, p. 477. Les princes de la Géorgie occidentale les imitèrent bientôt. Le prince Dadian réussit à faire venir un Père jésuite de Constantinople, le P. Louis Granger, qui partit pour la Mingrélie en 1614 et commença un apostolat fructueux que le manque de missionnaires obligea d'abandonner. En 1624, la Propagande envoya par divers missionnaires, cette Congrégation se décida à entreprendre le retour des Géorgiens à l'unité catholique. Elle choisit pour cela l'ordre des théatins.

Le P. Pierre Avitabile partit de Rome en 1626 avec deux autres Pères. En route, ils rencontrèrent, à Messine, un moine géorgien, Nicolas Erbach, envoyé comme ambassadeur par le roi Téimouraz auprès du pape et des autres souverains d'Europe. Silos, *Historia clericorum regularium*, Rome, 1655, t. II, p. 588. Nicolas Erbach, après s'être converti à Rome, fit fonder à la Propagande une imprimerie pour la langue géorgienne et imprima dans cette langue un petit livre de prières et un dictionnaire italo-géorgien. Tamarati, *op. cit.*, p. 505. Les missionnaires théatins n'arrivèrent en Géorgie qu'en décembre 1628. Leur prédication et l'exercice de la médecine leur attirèrent bientôt la sympathie générale, malgré les calomnies répandues sur eux par des prêtres grecs venus de Jérusalem pour quêter en faveur du Saint-Sépulcre. Le retour de Nicolas Erbach accentua encore cette sympathie. Cependant le roi Teimouraz n'osa point faire publiquement profession de foi catholique. Deux nouveaux missionnaires théatins partirent pour la Géorgie en 1630. Ils rencontrèrent à Malte le P. Pierre Avitabile, envoyé à Rome pour y exposer la situation de la Géorgie et qui repartit bientôt avec quatre nouveaux missionnaires, parmi lesquels le P. Christophore Castelli qui joua un grand rôle dans la suite. Il semblait que la mission allait se développer, mais les dispositions du roi ayant complètement changé sur le refus des Pères de lui verser une forte somme qu'ils n'avaient pas d'ailleurs, tout espoir d'une conver-

sion en masse de la nation fut perdu. Le pays tomba bientôt sous la domination des Persans, ce qui ne facilitait pas la tâche des missionnaires. A la suite de cette conquête, la Propagande plaça, en 1633, la mission de Géorgie, sous la juridiction de l'évêque latin d'Ispahan. En même temps, on créait à Rome le collège urbain de la Propagande, dont l'évangélisation de la Géorgie avait été l'occasion, et on y réserva deux places pour les jeunes gens de ce pays. La mission reprit une certaine importance, puis la peste et les guerres qui désolaient la Géorgie orientale ne tardèrent pas à la ruiner presque complètement. C'est alors que plusieurs Pères théatins allèrent s'établir en Mingrélie (1633) et deux autres en Gourie, l'année suivante. Malheureusement, l'ordre ne sut pas borner son apostolat à la Géorgie. Les résultats merveilleux que les augustins obtenaient dans les Indes décidèrent le P. Avitabile et plusieurs de ses compagnons à se rendre dans ces missions lointaines. Ce fut la cause pour laquelle fut abandonnée la mission de Gori, en Géorgie (1638). Archives de la Propagande, *Persia, Georgia, Mengrelia e Tartaria*, t. ccix, fol. 391. Les missionnaires de Gourie avaient reçu un excellent accueil du prince Malachie, qui était en même temps catholico de la Géorgie occidentale. Ils établirent une école et firent beaucoup de bien, malgré l'hostilité des prêtres grecs. Galanus, *Conciliatio Ecclesiarum armenarum*, t. III, p. 169. La plus célèbre conversion opérée par un des leurs, le P. Castelli dont nous avons parlé plus haut, fut celle d'une princesse géorgienne, nommée Hélène, que le prince de Mingrélie, Dadian, obligea à épouser le chah de Perse, mais qui resta toujours catholique. Cottono, *De scriptoribus clericorum regularium*, p. 93. La mort du prince-catholico Malachie nuisit beaucoup à la mission. L'hostilité du nouveau titulaire, Vakh-tang, obligea le P. Castelli et son compagnon à quitter le pays pour se réfugier en Mingrélie. Le missionnaire persécuté fut bientôt appelé par Alexandre, roi d'Imérétie. Là encore il fut en butte aux poursuites des prêtres grecs. Le patriarche d'Alexandrie vint même à Koutaïs au nom de son collègue de Constantinople demander au roi l'éloignement du P. Castelli, mais sa démarche demeura sans succès. Le prestige des Pères s'accrut beaucoup aux yeux du peuple par suite de l'échec des grecs. Malheureusement, le prince Dadian réclama le missionnaire et recourut même aux menaces de guerre pour obliger le roi Alexandre à le laisser partir. Archives de la Propagande, *Persia, Georgia, Mengrelia e Tartaria*, t. ccix, fol. 204. Cependant la mission de Mingrélie que le P. Castelli venait renforcer voyait grandir son influence. Le prince Dadian donna aux théatins une belle église à Cipourias et douze enfants à élever dans la foi catholique. Lamberti, *Istoria sacra dei Colchi*, p. 323 sq. Ils réussirent à faire défendre par le prince le trafic honteux des esclaves, très important dans tout le pays, puisque les marchands grecs et arméniens en emmenaient chaque année une moyenne de deux mille de la seule Mingrélie, pour les vendre aux Turcs. Archives de la Propagande, *Persia, Georgia, Mengrelia e Tartaria*, t. ccix, fol. 393 sq. De même, ils réussirent à rebaptiser nombre de personnes dont le baptême, conféré par des prêtres ignorants et d'après des rituels fautifs, était invalide. Ils firent disparaître les fautes qui s'étaient glissées dans le rituel et instruisirent le clergé de ses devoirs par rapport à l'administration des sacrements. Cottono, *op. cit.*, p. 96. Pour pouvoir donner le baptême, ils durent recourir à des subterfuges, et le conférer souvent sous prétexte de médecine. Silos, *op. cit.*, t. II, p. 631. Plusieurs conversions importantes récompensèrent les missionnaires de leurs efforts. L'archevêque grec de Trébizonde, Macaire, en tournée de quêtes en Mingrélie, et l'archevêque géorgien

Allaverdéli, tous deux farouches adversaires des latins, se laissèrent toucher par la grâce et se firent catholiques. Archives de la Propagande, *Lettere della Mengrelia*, etc., t. cxxiii, fol. 7; Lamberti, *op. cit.*, p. 353. Puis ce fut le tour du prince Dadian que les missionnaires baptisèrent et qui envoya des ambassadeurs au pape Urbain VIII pour lui témoigner son entière soumission. Archives de la Propagande, *Lettere di Polonia, Moscovia, Valachia, Moldavia, Palestina, Soria, Armenia, Persia et Tartaria*, t. xlii, fol. 109. La mort du prince en 1657 et la pénurie de sujets entraîna la ruine de la mission des Pères théatins. Archives de la Propagande, *Lettere della Sacra Congregazione*, t. xxx, fol. 111. Dès 1660, un des leurs, le P. Galano, établi à Constantinople, proposait à la Propagande d'envoyer en Géorgie des religieux d'un autre ordre. Archives de la Propagande, *Asia e Cipro*, t. ccxxvii, fol. 33. Cependant la S. C. hésitait à enlever aux théatins cette mission où ils avaient si bien travaillé. Elle demanda à leur général de choisir de nouveaux missionnaires aussi nombreux que possible. Archives de la Propagande, *Scrittura riferite, Georgia*, t. i, p. 12. Le dernier départ de théatins eut lieu en 1691. Pendant le court espace de temps que les religieux de cet ordre ont évangélisé la Géorgie, ils ont produit un bien immense par leur zèle apostolique, leur charité et leur vaste érudition.

XXIII. MISSION DES PÈRES CAPUCINS (1661-1845). — Nous avons vu que les théatins avaient dû, faute de sujets, abandonner petit à petit la Géorgie proprement dite pour se replier sur la Mingrélie. La Propagande décida, le 16 juin 1661, de leur attribuer définitivement cette dernière province et de confier le reste du pays aux capucins. Michaël a Turio, *Bullarium capuccinorum*, t. vii, p. 237. Le premier envoi comprenait cinq Pères et deux frères convers qui eurent beaucoup de difficulté à pénétrer en Géorgie, à cause des guerres avec les Turcs. Au commencement de 1663, trois Pères arrivèrent à Tiflis, où ils s'installèrent. Un d'entre eux, le P. Carlo-Maria de Saint-Marin, retourna bientôt à Rome pour exposer la situation difficile où se trouvaient les nouveaux missionnaires au point de vue matériel et pour demander de prompts secours en hommes et en argent. Après bien des pourparlers, il obtint gain de cause. La mission put dès lors exercer une influence considérable, d'autant plus que les Pères capucins furent autorisés, comme les théatins, à exercer la médecine avec prudence. Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. iii, fol. 209; t. iv, fol. 39. Ils établirent une école et bâtirent une église qui attira beaucoup de monde. Archives de la Propagande, *Atti della S. Congregazione*, 3 agosto 1671, p. 260. Ils traduisirent en géorgien le catéchisme de Bellarmin et prièrent la Propagande de le faire imprimer, ce qui n'eut lieu que dix ans plus tard, en 1681. Leur apostolat ne s'exerçait pas uniquement dans la ville de Tiflis, il rayonnait encore dans les régions environnantes. Archives de la Propagande, *Scrittura riferite, Georgia*, t. i, n. 27. Un moment, ils crurent pouvoir conclure l'union de la nation tout entière avec l'Église catholique, mais le projet ne put être exécuté, parce que Mgr Piquet, délégué en Perse, fut empêché de se rendre en Géorgie pour traiter cette grave affaire. Archives de la Propagande, *Scrittura riferite*, t. i, n. 88.

Cependant les retours partiels à l'unité consolèrent les missionnaires de cet échec. Le roi Georges embrassa la foi catholique en 1686. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, feb. 1686, fol. 23. Il fut bientôt imité par Euthyme, archevêque de la Géorgie, par son propre frère, par plusieurs prêtres, *Missionari Toscani*, t. i, fol. 737, et par le prince Barzim, dont la conversion produisit une impression profonde. Le roi Georges,

chassé de ses États par une révolution, eut pour successeur son neveu Cosrov-Khan, qui abjura le mahométisme et se fit catholique. Parmi les autres princes qui embrassèrent la cause de l'union, il faut citer Soultan, de l'illustre famille des Orbéliani, qui se fit religieux sous le nom de Saba, et qui rendit les plus grands services à la cause catholique en Géorgie. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1714, n. 32, *Georgia*, fol. 442. En 1714, le prince-moine Saba se rendit en France et à Rome pour demander la délivrance de son oncle, le roi Vakhtang, prisonnier en Perse depuis plusieurs années, et pour presser l'envoi de missionnaires, lazaristes ou jésuites. Cette dernière démarche déplut aux capucins. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1714, n. 32, *Georgia*, fol. 442. La Propagande décida de passer outre, d'accord avec le gouvernement français. Les lazaristes étaient sur le point de s'embarquer à Marseille, lorsque la mort de Louis XIV remit tout en question (1715). Tamarati, *Église géorgienne*, p. 605. L'arrivée de nouveaux capucins en Géorgie diminua le regret de cet échec. Le retour du prince-moine Saba fut aussi une circonstance favorable au développement du catholicisme, à cause de l'influence dont il jouissait dans son pays.

Depuis le commencement de leur mission, les capucins étaient en butte aux persécutions des Arméniens que les vexations des Persans obligeaient de plus en plus à émigrer vers le nord. Tous les missionnaires s'en plaignaient dans leurs lettres. Cf. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1709, n. 43, *Armenia, Georgia*, fol. 203. En 1669, il fallut l'intervention personnelle du roi pour empêcher l'expulsion des capucins de Tiflis. Archives de la Propagande, *Acta S. Congregationis*, an. 1669, n. 20 b, *Georgia*, fol. 257. Une vingtaine d'années plus tard, les Arméniens, profitant de l'absence du roi, usèrent de violences sur les capucins et tentèrent de détruire leur établissement. Le prince Barzim délivra les missionnaires. Le renversement du roi Georges, protecteur de la mission (1697), et les bouleversements politiques qui en furent la conséquence permirent aux Arméniens de recommencer leurs persécutions. Rome dut recourir au chah de Perse et faire intervenir les puissances catholiques pour protéger la mission menacée. P. Raphaël du Mans, *Estat de la Perse*, Paris, 1890, p. 376. La persécution reprit bientôt, car les Arméniens avaient réussi à s'entendre avec les Géorgiens dévoués aux grecs et avec les envoyés des patriarches de Constantinople et de Jérusalem. Archives de la Propagande, *Scrittura riferite*, t. dLxvi, n. 43. En 1717, quelque temps après le retour du prince-moine Saba en Géorgie, les Arméniens se montrèrent encore plus hardis qu'auparavant. *Missionari Toscani*, part. II, fol. 762 sq. Bientôt cependant la situation changea. Le roi Vakhtang étant rentré de Perse dans son royaume, il prit les missionnaires sous sa protection et le prince-moine Saba seconda leurs efforts de tout son pouvoir. Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. cvii, fol. 335; t. cviii, fol. 368, 377; t. cxix, fol. 389. De nouveaux troubles agitérent le pays, mais n'empêchèrent point les capucins de développer leurs œuvres, surtout en Imérétie et à Akhaltzkhé, alors occupée par les Turcs. Plusieurs princes, comme les deux Orbéliani, Jean et Vakhtang, parents de Saba, l'évêque Christophore et d'autres personnages importants embrassèrent alors le catholicisme. Une nouvelle persécution des Arméniens chassa les capucins de Géorgie et ferma leur église de Tiflis (1742). Archives de la Propagande, *Monte Caucaso, Georgia*, t. ii, n. 43, 44. Grâce aux démarches de Rome, les missionnaires purent rentrer quelques mois après.

L'évêque latin d'Isphahan, qui étendait toujours sa

juridiction sur la Géorgie, vint à Tiflis vers la même époque et crut nécessaire d'y établir un vicaire épiscopal. Il choisit pour cela le P. Niccolo de Girgenti, des capucins, ce qui déplut au P. Claudio, préfet de la mission, alors en voyage en Europe. A son retour, le P. Claudio quitta la mission de Tiflis pour celle d'Akhaltzikhé. La querelle s'envenima à cause du manque d'esprit de conciliation dont fit preuve le P. Niccolo et de l'indépendance qu'il montra vis-à-vis du Père préfet. Rome essaya en vain de calmer les esprits. Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. CLXXI, fol. 191; t. CLXXXIII, fol. 156. Les démarches tentées de 1742 à 1750 pour faire nommer un évêque latin à Tiflis n'aboutirent pas. En 1742, une partie de la Géorgie occidentale, Akhaltzikhé avec son district, alors sous la domination de la Turquie, fut détachée du diocèse d'Ispahan et confiée au délégué apostolique résidant à Constantinople. Archives de la Propagande, *Scrittura non riferite, Monte Caucaso, Georgia*, t. II, n. 29 a. Cet expédient, imaginé pour remédier aux difficultés que présentait la visite de la Géorgie par l'évêque d'Ispahan, n'obtint point le succès qu'on en attendait. Les délégués apostoliques n'allèrent jamais au Caucase et ne purent pas mettre fin aux démêlés qui eurent lieu entre le clergé et les fidèles et au sein même du clergé. L'absence d'un évêque fut toujours funeste aux développements de la mission catholique. En 1757, les capucins obtinrent de Rome la permission de chanter en langue géorgienne l'épître, l'évangile, le *Gloria* et le *Credo* à la messe solennelle. En 1784, la même faveur fut étendue aux Géorgiens qui suivent le rite arménien.

Les frères Orbéliani, dont nous avons parlé plus haut, se faisant apôtres comme leur parent, le prince-moine Saba, portèrent la foi catholique dans l'Imérétie ou Géorgie occidentale, où ils convertirent le catholicos Bessarion, le roi Alexandre, le prince de Ratcha, Rostom, frère du catholicos, et d'autres personnages importants. Archives de la Propagande, *Miscellanea varie*, t. I, cahier XIII. Les capucins y établirent aussi une mission que les envoyés du patriarche grec réussirent à ruiner complètement. Archives de la Propagande, *Scrittura non riferite, Monte Caucaso, Georgia*, t. II, n. 63. Les Arméniens essayèrent d'en faire autant à Tiflis, mais ils n'y parvinrent pas, même en promettant une somme de 51 000 écus au catholicos Antoine I^{er} (1753). Archives de la Propagande, *Scrittura non riferite, Monte Caucaso*, t. II, n. 69. Entre 1750 et 1755, le catholicisme prit à Tiflis une importance considérable. Le catholicos Antoine, plusieurs prêtres et religieux, une soixantaine de princes et un grand nombre de fidèles étaient unis à Rome. Archives de la Propagande, *ibid.*, n. 71. Les grecs et les Arméniens coalisés finirent cependant par obtenir du roi l'expulsion des capucins, vers 1757. Rome réussit par ses démarches auprès des gouvernements français, autrichiens et ottoman à faire revenir les missionnaires à Tiflis, mais ils ne purent pas rentrer en possession de leur église. Archives de la Propagande, *ibid.*, n. 76.

La Propagande forma alors le projet de fonder une nouvelle mission auprès des montagnards du Caucase et en confia la direction aux religieux de la congrégation de Saint-Jean-Baptiste, malgré l'opposition des capucins (1760). Archives de la Propagande, *Lettere della S. Congregazione*, t. CXCVI, fol. 433. Les nouveaux missionnaires, au nombre de cinq (trois religieux de la congrégation et deux prêtres géorgiens élèves de la Propagande), ne réussirent pas à atteindre leur destination et restèrent à Akhaltzikhé. Ils finirent par abandonner leur projet primitif pour se fixer dans cette nille où ils commencèrent leur apostolat. Ils n'y vemeurèrent du reste pas très longtemps. Les Arméniens ne désarmaient toujours pas. En 1769, ils

confisquèrent tous les biens ecclésiastiques de la mission et les mirent sous séquestre; puis, ils emmenèrent les capucins en divers lieux où ils les retinrent prisonniers. Archives de la Propagande, *Scrittura non riferite, Georgia*, t. III, n. 1. L'intervention énergique de l'ambassadeur de France à Constantinople fit relâcher les missionnaires, mais les simples fidèles ne cessaient pas d'être molestés. La mission d'Imérétie, d'où les capucins avaient été chassés, reprenait vie, et le roi lui-même, Salomon, s'y montrait favorable au catholicisme (1780). Pendant ce temps, le roi de Géorgie, Héraclius II, écoutant les mauvais conseils des Arméniens, persécutait cruellement les convertis (1775). Il en vint même à interdire à ses sujets de se faire catholiques, sous peine de deux mois de prison, de la bastonnade, de la confiscation et de l'exil. Archives de la Propagande, *Scrittura non riferite, Georgia*, t. III, n. 60. Héraclius, ayant fait alliance avec la Russie, les Persans dévastèrent la Géorgie en 1795 et détruisirent complètement la mission de Tiflis. Archives de la Propagande, *Scrittura riferite, Georgia*, t. V, n. 16. L'annexion du pays à la Russie en 1800 porta le dernier coup à l'œuvre des capucins dans le Caucase. Ils avaient à compter dès lors avec le fanatisme moscovite qui interdisait de se faire catholique.

Les archevêques latins de Mohilev, probablement à l'instigation du gouvernement de Pétersbourg, prétendirent dès 1783 exercer leur juridiction sur la Géorgie, à cause du traité d'alliance conclu avec la Russie. Archives de la Propagande, *Scrittura riferite*, t. IV, n. 28. Tant que les capucins restèrent dans le pays, ils empêchèrent l'exécution de ce projet. En 1807, ils réussirent à rebâtir l'église de Tiflis. Archives de la Propagande, *ibid.*, t. IV, n. 42, 46, puis ils en construisirent une autre à Gori. *Ibid.*, n. 69. Si la persécution n'était plus autant à craindre, le manque de missionnaires menaçait de ruiner l'œuvre commencée. En 1813, il n'y avait plus que deux capucins dans toute la Géorgie. On leur donna comme préfet un prêtre arménien, le pro-vicaire d'Akhaltzikhé. Archives de la Propagande, *Lettere della Sacra Congregazione*, t. CCXCV, 18 et 24 mai 1813; t. CCXV, fol. 70. Ils étaient trois en 1823. Quelques autres vinrent les aider plus tard, mais en nombre insuffisant. Comme on avait omis de former un clergé indigène, c'était à bref délai la ruine de la mission. Elle fut de plus violemment attaquée par un prêtre d'Akhaltzikhé, ancien élève de la Propagande, Paul Sciaগুলianti, qui fit cause commune avec les Arméniens contre les latins et s'appuya sur le gouvernement russe. Archives de la Propagande, *Scrittura riferite*, t. V, n. 66. Ce dernier profita des dissensions survenues entre le clergé arménien catholique et les capucins pour expulser ceux-ci, sous prétexte qu'ils étaient étrangers (février 1845). Tamarati, *op. cit.*, p. 658. Les missionnaires, chassés brutalement de leurs diverses maisons, se réfugièrent à Trébizonde, d'où ils espéraient toujours pouvoir pénétrer en Géorgie. Ils n'ont jamais pu réaliser leur désir.

XXIV. LES CATHOLIQUES GÉORGIENS DE 1845 A NOS JOURS. — Après le départ des capucins, les catholiques géorgiens restèrent plusieurs années sans autre prêtre qu'un ancien élève de la Propagande. L'intrigant Sciaগুলianti leur envoya en vain des prêtres arméniens catholiques, les fidèles déclarèrent qu'ils étaient de rite latin et qu'ils n'en suivraient pas d'autre. Le gouvernement russe dut lui-même demander des prêtres polonais qui administrèrent les églises sans connaître la langue du pays. Le Saint-Siège conclut en 1848 une convention avec le tsar Nicolas I^{er}, en vertu de laquelle tous les catholiques de Géorgie, de rite latin et de rite arménien, furent soumis à l'évêque latin de Tiraspol, dont le siège venait d'être créé.

Acta Pii IX, t. I, p. 110 sq. Les Arméniens catholiques cherchèrent dès cette époque à s'emparer des églises latines et de leurs biens, allant pour cela jusqu'à prétendre qu'il n'y avait jamais eu de Géorgiens catholiques, mais seulement des Arméniens. L'empereur Alexandre III travaillait du reste à faire disparaître le caractère national des Géorgiens au profit de leurs ennemis : il interdit en janvier 1886 de se servir de la langue géorgienne dans les cérémonies du culte catholique ; on ne pouvait plus ni prêcher ni prier publiquement dans l'idiome national. En 1893, il enleva aux Géorgiens, pour la donner aux Arméniens, l'ancienne église de Tiflis, qui ne fut rendue que sur les énergiques représentations du Saint-Siège. Malgré ces persécutions de la part des Arméniens catholiques soutenus par les pouvoirs publics, le nombre des Géorgiens unis à Rome n'a pas cessé d'augmenter. En 1903, ils ont pu construire une magnifique église à Batoum. On en compte actuellement 40 000 environ, dont 8 000 suivent le rite arménien, souvent malgré eux, et 32 000 le rite latin. Le rite gréco-géorgien est sévèrement interdit aux catholiques, bien qu'ils aient une dizaine de prêtres de leur race. Les fidèles dépendent toujours de l'évêque de Tiraspol qui réside à Saratov.

Depuis une dizaine d'années, il se produit en Géorgie un mouvement assez puissant qui porte la nation tout entière à se détacher de l'Église officielle de Saint-Petersbourg. La plupart des séparatistes voudraient s'unir à Rome, des démarches avaient même été commencées dans ce but. Malheureusement, elles ont cessé, à cause de la difficulté que Rome semble mettre à reconnaître le rite gréco-géorgien, peut-être à cause de l'opposition irréductible des Russes. Si les pouvoirs ecclésiastiques compétents se ne décident pas à admettre la légitimité de ce rite, qui a une douzaine de siècles au moins d'existence, il est bien à craindre que le mouvement d'union n'échoue complètement. Outre que les préoccupations politiques n'en sont pas absentes, il y a aussi une minorité qui préconise l'entente avec l'Église anglicane. Cette idée n'a cependant pas jusqu'ici obtenu beaucoup de faveur.

C'est pour venir en aide à ses compatriotes catholiques qu'un prêtre d'Akhaktzikhé, le P. Pierre Carischiaranti († 1890), fonda à Constantinople en 1861 la congrégation de l'Immaculée-Conception. La nouvelle famille religieuse s'établit dans le quartier de Féry-Keuy, où l'église de Notre-Dame de Lourdes qu'elle y construisit est devenue un lieu de pèlerinage très fréquenté. L'œuvre avait surtout pour but de former un clergé national qui pût travailler efficacement à l'extension du catholicisme en Géorgie. C'est pour cela qu'au début les Pères suivirent le rite arménien ou le rite latin, suivant qu'ils s'adressaient à des Géorgiens de l'un ou de l'autre de ces rites. On devait aussi adopter le rite gréco-géorgien, mais l'autorité ecclésiastique n'en a pas encore permis l'usage, au moins pour la messe. En effet, les Pères récitent l'office en géorgien, administrent le baptême dans le rite géorgien, mais ils disent tous la messe latine, sauf un vieillard qui célèbre en géorgien. Notons cependant que leur supérieur actuel a obtenu de chanter quelquefois la messe dans le rite national, pour certaines solennités. La congrégation, qui suit la règle de saint Benoît, comptait, au début de 1914, 19 prêtres, dont 7 étaient missionnaires en Géorgie, 2 frères convers, 7 novices, 2 postulants convers et 14 petits séminaristes originaires du Caucase. Outre le couvent de Féry-Keuy, elle possède encore à Constantinople une école de langue française dans le quartier de Papas-Keupru.

Le P. Carischiaranti a fondé aussi une communauté de femmes sous le vocable de l'Immaculée-Conception.

La maison-mère est à Féry-Keuy. La congrégation possède encore une école de langue française aux Dardanelles et une autre en Géorgie. Il y a 15 à 20 sœurs en tout.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Bacradzé, *Histoire de la Géorgie* (en géorgien), Tiflis, 1889; Brosset, *Histoire de la Géorgie*, 3 vol., Saint-Petersbourg, 1849-1858; *Additions à l'histoire de la Géorgie*, Saint-Petersbourg, 1851; *Bibliographie analytique des ouvrages de M. M.-F. Brosset*, Saint-Petersbourg, 1887; Djanachvili, *Histoire de l'Église géorgienne* (en géorgien), Tiflis, 1866; *Histoire de la Géorgie* (en géorgien), Tiflis, 1904; Jordania, *Chroniques* (en géorgien), 2 vol., Tiflis, 1893; Khakhanoff, *Aperçu géographique et abrégé de l'histoire et de la littérature géorgiennes*, Paris, 1900; Tamarati, *L'Église géorgienne*, Rome, 1910, ouvrage très documenté, mais qui ne se dégage pas toujours du parti pris national.

II. ORIGINES ET NOTIONS GÉOGRAPHIQUES, ETHNOGRAPHIQUES, etc. — E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1885, t. IV; Bergeron, *Relation des voyages en Tartarie*, Paris, 1634; Brosset, outre les deux ouvrages cités plus haut, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie*, 3 vol., Saint-Petersbourg, 1849-1851; divers articles dans les *Mélanges asiatiques*, t. II et V; P. C. de Cara, *Gli Hyccos o Re Pastori*, Rome, 1889; *Gli Hethei*, Rome, 1894; E. Chantre, *Recherches anthropologiques dans le Caucase*, 5 vol., Paris, 1855-1856; Dubois de Montpéroux, *Voyage autour du Caucase*, 6 vol., Paris, 1839-1840; *Quelques notices sur la race caucasique*, Paris, 1889; P. de Lagarde, *Gesammltes Ahandlung*; V. Langlois, *Essai de classification des suites monétaires de la Géorgie*, Paris, 1860; F. Lenormant, *Les premières civilisations*, 2 vol., Paris, 1874; *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, 3 vol., Paris, 1880-1882; *Recherches sur les populations primitives*, 2 vol., 2^e édit., Paris, 1881-1887; *Histoire ancienne de l'Orient*, 6 vol., Paris, 1881; *Sur l'ethnographie et l'histoire de l'Arménie avant les Achéménides*, dans *Lettres assyriologiques et épigraphiques*, 2 vol., Paris, 1892; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1907; H. Rawlinson, *On the Alarodians of Raynaldi*, *Annales ecclésiastiques*, t. V, XI, XIV; Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1881, t. IV, VI, IX; *L'homme et la terre*, 2 vol., Paris, 1905; Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi de Pont*, Paris, 1890; Vakhoucht, *Description géographique de la Géorgie* (en géorgien), trad. franç. par Brosset, Saint-Petersbourg, 1842.

III. HISTOIRE DU CHRISTIANISME EN GÉORGIE. — En dehors des ouvrages généraux cités plus haut, signalons : Grégoire Abulpharage, *Chronicon syriacum*, Leipzig, 1749; Baronius, *Annales ecclesiastici*, Rome, 1583-1588, t. I, IX; *Martyrologium romanum cum notis*, Rome, 1536; Fauste de Byzance, *Histoire*, dans *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, de V. Langlois, Paris, 1867, t. I; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, P. L., t. LXXXVII; Karbé-lachvili, *Hierarchie de l'Église géorgienne* (en géorgien), Tiflis, 1904; R. Janin, *Origines chrétiennes de la Géorgie*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1912, p. 289 sq.; *Les Géorgiens à Jérusalem*, *ibid.*, 1913, p. 32, 211; Macaire III Za'in d'Antioche, *Histoire de la conversion de la Géorgie*, publiée par M^{me} Olga de Lébédév, Rome, 1905; Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, Venise, 1865; Palmieri, *La conversione ufficiale degl'Iberi al cristianismo*, dans *Oriens christianus*, 1902, p. 130; 1903, p. 148; *La Chiesa georgiana e le sue origini*, dans *Bessarione*, 2^e série, 1904, t. VI; L. Petit, art. ARMÉNIE, t. I; Rufin, II. E., P. L., t. XXI; Sabinini, *Éden de la Géorgie* (en géorgien), Saint-Petersbourg, 1852; Socrate et Sozomène, H. E., P. G., t. LXVII; Taqischvili, *Trois chroniques historiques* (en géorgien), Tiflis, 1890; *Vie de sainte Nino* (en géorgien), Tiflis, 1891; Rounkévitich, *L'exarchat de Géorgie*, dans *l'Encyclopédie théologique orthodoxe*, Lopoukine-Gloubovski, Saint-Petersbourg, 1903, t. III, col. 717-753.

IV. MISSIONS CATHOLIQUES EN GÉORGIE. — L. Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, Paris, 1896, t. I; P. A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, Poitiers, 1869, t. XX; C. M. Cottonio, *De scriptoribus clericorum regularium*, Palerme, 1753; Bart. Ferro, *Istoria delle missioni dei chierici regolari*, 2 vol., Rome, 1704; D. Garcias de Silva Figueroa, *L'ambassade en Perse*, Paris, 1667; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, Rome, 1666, t. II; C. Galanus, *Conciliatio Ecclesiarum Armenæ cum romana*, 3 vol., Rome, 1650-1654; Antoine de Gouvea, *Relation des*

grandes guerres et victoires obtenues par le roy de Perse, Chah Abbas, Rouen, 1646; F. de Gubernatis, *Orbis seraphicus. De missionibus inter infideles*, Rome, 1689; Henrion, *Histoire générale des missions catholiques*, 2 vol., Paris, 1842; J. Juvencus, *Historia Societatis Jesu*, Rome, 1710, t. xvii; A. Lamberti, *Relazione della Colchide*, Naples, 1654; *Sacra istoria dei Colchi (Colchida sacra)*, Naples, 1675; E. Langlois, *Les registres de Nicolas IV*, Paris, 1893, t. i; Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, 11 vol., Rome, 1857; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, 2 vol., Berlin, 1873; Pressuti, *Regesta Honorii papæ III*, Rome, 1895; Raphaël du Mans, *Estat de la Perse*, Paris, 1890; Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei cappuccini*, Rome, 1878, t. iii; Rottiers, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, Bruxelles, 1829; Rubruquis, *Voyage en Tartarie*, dans Bergeron, *Relations des voyages en Tartarie*, Paris, 1654; Ch. de Saint-Vincent, *L'année dominicaine*, Paris, 1702; H. Sbaralea, *Bullarium franciscanorum*, Rome, 1749, t. i, ii, iv; J. Silos, *Historia clericorum regularium*, 3 vol., Rome, 1655; P. della Valle, *Viaggi*, 3 vol., Bologne, 1677; *Annales de la Propagation de la foi*, Lyon, t. xvii, *Mémoires du Levant*, Lettres éditantes et curieuses écrites des Missions étrangères, Paris, 1780. On trouvera aussi de multiples renseignements aux Archives de la Propagande, lettres, rapports, décisions, etc.

V. LANGUE ET LITTÉRATURE. — R. von Arich, *Ist die Ehnlichkeit des glagolitischen mit dem grusinischen Alphabet Zufall?* Leipzig, 1895; A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1911, t. ii; Khakhanoff ou Khakhanachvili, *Aperçu géographique et abrégé de l'histoire et de la littérature géorgiennes*, Paris, 1900; *Histoire de la littérature géorgienne* (en géorgien), Tiflis, 1904; Chota Roustavéli, *La peau de léopard* (en géorgien); trad. allemande par Leist, *Der Mann in Tigerelle*, Leipzig, 1880; trad. franç. par Achas Borin, *La peau de léopard*, Paris, 1885; A. Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologne, 1905.

R. JANIN.

1. GÉRARD André, jésuite français, né à Gap, le 30 mars 1608, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 26 septembre 1626, professa les humanités et la rhétorique au collège de Dôle, la philosophie à Aix, puis l'Écriture sainte, devint recteur des collèges d'Arles et d'Embrun, tout en se livrant au ministère de la prédication et en s'occupant avec ardeur de controverses avec les protestants. Appelé à Rome comme secrétaire du P. général pour les provinces de France, il mourut dans cette ville le 26 décembre 1686. On a de lui un *Traité de controverses où il est démontré par les propres principes de la religion prétendue qu'elle n'est pas la bonne*, Grenoble, 1661. En outre, un résumé de son enseignement scripturaire : *Medulla omnium Epistolarum S. Pauli et Epistolarum canonicarum sanctorum ad varias ratiocinationes contracta*, Lyon, 1672.

Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1342 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. iii, col. 58.

P. BERNARD.

2. GÉRARD DE BOLOGNE, carme italien, docteur et professeur de Paris, se signala par sa piété, son érudition et son éloquence. Appelé par les voix unanimes de ses confrères à la charge de général de son ordre, il s'employa, pendant les 20 ou 21 années qu'il l'occupa, à promouvoir parmi les siens l'amour des études sacrées. Il mourut à Avignon, le 17 avril 1318, sans avoir pu achever son vaste ouvrage : *Summa theologiæ notabilis*. Il laissait manuscrites les leçons qu'il avait données à Paris : *Quæstiones variæ*, et *Quodlibeta varia*. Grâce aux soins du carme Léonard Priulo, nous avons de lui : *In libros IV Sententiarum commentaria*, in-fol., Venise, 1622. Quoique fidèle à saint Thomas dans l'ensemble de son enseignement, l'auteur s'en écarte cependant quelque peu et se rapproche plutôt de Duns Scot dans la question des universaux.

J. Trisse, *Catalogus priorum generalium ord. carmel.*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. v, p. 379; Raphaël de Saint-Joseph, *Prolegomena in S. theologiam*, Gand, 1882, p. 80; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. i, col. 548-550; Richard et Giraud,

Bibliothèque sacrée, Paris, 1824, t. xii, p. 49; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. i, p. 134; Petrus-Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 31; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. i, col. 487-488.

P. SERVAIS.

GERBAIS Jean, théologien, né vers 1629 à Rupois dans le diocèse de Reims, mort à Paris le 14 avril 1699. Il se fit recevoir en 1661 docteur en théologie de la maison de Sorbonne et l'année suivante fut nommé professeur d'éloquence au collège royal. L'Assemblée du clergé le choisit pour réunir et publier les règlements portés précédemment sur les réguliers. L'ouvrage parut avec les commentaires de François Hallier sous le titre : *Ordinationes universi cleri gallicani circa regulares conditæ primum in comitiis generalibus anno 1625. Renovatæ et promulgatæ in comitiis anni 1645 : cum commentariis Francisci Hallier*, in-4°, Paris, 1665. Jean Gerbais publia en outre : *Dissertatio de causis majoribus ad caput concordatorum de causis, cum appendice quatuor monumentorum quibus Ecclesiæ gallicanæ libertas in retinenda antiqua episcopatum judiciorum forma confirmatur*, in-4°, Paris, 1679 : cette dissertation fut condamnée par Innocent XI dans un bref du 18 décembre 1680; sur l'ordre de l'Assemblée du clergé, Jean Gerbais corrigea son travail qui parut à nouveau à Lyon en 1685 et à Paris en 1690; *Traité pacifique du pouvoir de l'Église et des princes sur les empêchements du mariage avec la pratique des empêchements qui subsistent aujourd'hui*, in-4°, Paris, 1690; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de qualité au sujet de la comédie*, in-12, Paris, 1694; *Trois lettres d'un docteur de Sorbonne à un bénédictin de la congrégation de Saint-Maur touchant le pécule des religieux faits curés ou évêques*, in-12, Paris, 1695 : cet écrit fut mis à l'index le 21 mars 1704; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une dame de qualité touchant les dorures des habits des femmes*, in-12, Paris, 1696; *Traité du célèbre Panorine (Nicolas Tudeschi) touchant le concile de Basle mis en français*, in-8°, Paris, 1697, ouvrage condamné par l'Inquisition en 1699; *Lettre de l'Église de Liège au sujet d'un bref de Pascal II mis en français*, in-8°, Paris, 1697.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. xiv, p. 130; Moréri, *Dictionnaire historique*, 1759, t. v, b, p. 164; *Journal des savants*, 19 février 1691, p. 89; 28 mai 1696, p. 385; *Acta eruditorum Lipsiæ. Supplementum*, 1692, t. i, p. 57, 625; Dr. Joh. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, 1880, t. iii, p. 621; Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1906, t. iv, p. 362-368; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. iv, col. 223, 591.

B. HEURTEBIZE.

GERBERON Gabriel, bénédictin, né le 12 août 1628 à Saint-Calais, dans le diocèse du Mans, mort à l'abbaye de Saint-Denis le 29 mars 1711. Ses études de philosophie chez les Pères de l'Oratoire à Vendôme terminées, et âgé seulement de dix-neuf ans, il fut choisi comme principal du collège de sa ville natale. Il renonça bientôt à cette charge pour aller demander l'habit bénédictin à Saint-Melaine de Rennes où il fit profession le 11 novembre 1649. Ordonné prêtre vers l'an 1655, il enseigna la rhétorique, la philosophie et la théologie en divers monastères. A la suite de plaintes au sujet de son enseignement, et après avoir été sous-prieur à Saint-Benoît-sur-Loire, il fut envoyé à l'abbaye de la Couture du Mans, d'où, après être passé dans quelques monastères de Bretagne, il alla à Saint-Germain-des-Prés et s'y employa à l'étude des Pères. Il fit tous ses efforts pour amener les supérieurs de la congrégation de Saint-Maur à faire préparer une nouvelle édition des œuvres de saint Augustin. Malheureusement don Gerberon se montrait en toutes circonstances l'ardent défenseur

des doctrines jansénistes, se permettant les attaques les plus dures contre ses adversaires. Ses supérieurs durent alors l'éloigner de Paris et l'envoyèrent au prieuré d'Argenteuil, puis à l'abbaye de Corbie où il arriva au mois de juin 1675. Il y remplit les fonctions de sous-prieur. Dom Gerberon ne tarda pas à être accusé de défendre et de propager le jansénisme; on lui reprocha en outre d'avoir pris parti contre la cour dans l'affaire de la régle. Aussi, le 14 janvier 1682, un exempt arrivait dans la ville de Corbie avec ordre d'arrêter ce religieux et de le conduire à Paris. Averti à temps, dom Gerberon prit la fuite, se retirant d'abord à Amiens, puis dans les Pays-Bas. Là il essaya de se justifier des accusations portées contre lui dans un mémoire qu'il adressa au commencement de 1683 au marquis de Seignelay, secrétaire d'État. Afin de se mieux cacher, il quitta l'habit religieux, prit le nom d'Augustin Kergé et s'efforça par ses discours et par ses écrits de répandre les doctrines jansénistes. En 1689, à cause des guerres entre la France et la Hollande, il se fit recevoir bourgeois de Rotterdam. Toutefois il demeura peu dans cette ville; car dès l'année suivante il était à Bruxelles où il vécut en étroites relations avec Quesnel et les autres prétendus défenseurs de la doctrine de saint Augustin et où il publia bon nombre d'ouvrages. Le 30 mai, il fut arrêté et mis en prison par l'ordre de Mgr de Precipiano, archevêque de Malines. Son procès fut instruit et dom Gerberon fut condamné comme défenseur opiniâtre du jansénisme, rebelle à l'autorité du Saint-Siège, auteur de livres diffamatoires contre le pape et les évêques, etc. Il était banni du diocèse et renvoyé à ses supérieurs. Sous bonne escorte il fut conduit hors du pays et enfermé à la citadelle d'Amiens où il demeura jusqu'au commencement de 1707. Il fut ensuite transféré au donjon de Vincennes, d'où il sortit en 1710 après avoir signé, sur l'ordre de l'archevêque de Paris, une profession de foi qu'il dut ratifier devant ses supérieurs à Saint-Germain-des-Prés. Puis il fut envoyé à l'abbaye de Saint-Denis où il mourut non sans avoir écrit une lettre au pape où il prétend expliquer la signature qu'il avait mise à sa profession de foi lors de sa sortie de prison. Dom Gerberon a beaucoup écrit et lui-même a donné une liste volontairement incomplète de ses ouvrages. Malheureusement presque tous furent composés pour soutenir et propager les doctrines jansénistes et sont l'œuvre d'un violent polémiste. *Apologia pro Ruperto abbate Tuitiensi, in qua de eucharistica veritate eum catholice sensisse et scripsisse demonstrat vindex frater Gabriel Gerberon*, in-8°, Paris, 1669 : excellent ouvrage dirigé en partie contre Claude Saumaise qui avait affirmé que l'abbé Rupert était opposé au dogme de la transsubstantiation; *Catéchisme de la pénitence qui conduit les pécheurs à une véritable conversion*, in-16, Paris, 1672 et 1675, traduction d'un ouvrage en latin de M. Raucour, curé de Bruxelles : dom Gerberon l'a corrigé et y a ajouté deux méditations de saint Anselme; *Acta Marii Mercatoris, S. Augustini Ecclesie doctoris discipuli, cum notis Rigbertii theologi franco-germani*, in-16, Bruxelles, 1673 : Rigbertus est un pseudonyme de dom Gerberon; *Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets*, in-12, Lille, 1674 : traduction de l'écrit latin *Monita salutaria de l'Allemand Adam Windelfts*; dom Gerberon traite le même sujet dans *Lettre à M. Abelly, évêque de Rodez, touchant son livre de l'excellence de la sainte Vierge*, in-12, 1674; *La fable du tems, ou un coq noir qui bat deux renards*, 1674 : les deux renards sont l'évêque de Séz, Médavi de Grancé, et l'archevêque de Rouen, de Harlay, plus tard de Paris; *L'abbé commendataire par le sieur de Froismont*, in-4°, Cologne, 1674 : la première partie de cet ouvrage avait paru

l'année précédente et est l'œuvre de dom Delfau; *Sentiments de Cliton sur l'entretien d'un religieux et d'un abbé touchant les commendes*, in-12, Cologne (Orléans), 1674; *Sancti Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi opera : necnon Eadmeri monachi Cantuariensis Historia novorum et alia opuscula*, in-fol., Paris, 1675 (P. L., t. CLVIII, CLIX); *Le combat spirituel, composé en espagnol par D. Jean de Cast gniza, religieux de l'ordre de S. Benoît, et traduit en français sur l'original manuscrit*, in-12, Paris, 1675; *Catéchisme du jubilé et des indulgences*, Paris, 1675; *Dissertation sur l'Angelus*, in-12, Paris, 1675; *Le miroir de la piété chrétienne, où l'on considère avec des réflexions morales l'enchaînement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature, par Flore de Sainte-Foy*, in-16, Bruxelles, 1676 : ce livre fut censuré par plusieurs évêques; dom Gerberon se défendit par l'ouvrage suivant : *Le miroir sans tache où l'on voit que les vérités que Flore enseigne dans le miroir de la piété sont très pures, et que ce qu'on a écrit pour les réfuter n'est rempli que d'injures, de faussetés et d'erreurs*, par l'abbé Valentin, in-16, Paris, 1680; *Mémorial historique de ce qui s'est passé depuis l'année 1647 jusqu'en 1653 touchant les cinq propositions tant à Paris qu'à Rome*, Cologne, 1676; *Histoire de la robe sans couture de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est révéraée dans l'église du monastère des religieux bénédictins d'Argenteuil, avec un abrégé de l'histoire de ce monastère*, in-12, Paris, 1676 : cet ouvrage a eu de nombreuses éditions; *Deux lettres d'un théologien, l'une à M. le cardinal Grimaldi, archevêque d'Aix, l'autre à M. l'archevêque de Reims : ces deux lettres se trouvent dans un ouvrage intitulé : Le combat des deux clefts ou défense du miroir de la piété chrétienne, par M. Le Noir, théologal de Séz, in-12 (Reims), 1678; Jugement du bal et de la danse*, in-12, Paris, 1679; *La morale des jésuites justement condamnée dans le livre du P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amedeus Guimenius par la bulle de N. S. P. le pape Innocent XI*, in-12, 1681; *Manifeste ou Lettre apologétique de dom Gerberon, prêtre, sous-prieur de l'abbaye de Corbie, à M. de Seignelay*, 1683; *La vérité catholique victorieuse*, Amsterdam, 1684; *Essais de la plus sûre morale*, in-12, 1686 : traduction de l'ouvrage du P. Gilles Gabriellis : *Specimina moralis christianæ et moralis diabolicæ in praxi*; dom Gerberon en avait publié en 1682 une première édition qui fut condamnée à Rome, sous le titre : *Essais de théologie morale; Histoire du formulaire qu'on fait signer en France*, 1686; *Lettre à un seigneur d'Angleterre, s'il est bon d'employer les jésuites dans les missions*, 1686; *Défense de l'Église romaine contre les calomnies des protestants, contenant le juste discernement de la croyance catholique d'avec les sentiments des protestants et d'avec ceux des pélagiens touchant la prédestination et la grâce, mis en français par C. B. R., et les Entretiens de Dieudonné et de Romain sur la même matière avec un Abrégé de l'hérésie des pélagiens composés par G. de L., théologien, et mis en français par A. K.*, in-12, Cologne, 1688; les diverses parties composant cet ouvrage avaient été publiées séparément en Hollande; *L'Église de France affligée où l'on voit d'un côté les entreprises de la cour contre les libertés de l'Église, et de l'autre les duretés avec lesquelles on traite en ce royaume les évêques et les autres personnes de piété qui n'approuvent pas les entreprises de la cour ni la doctrine des jésuites, par le sieur Poitevin*, in-12, 1688; *Réflexions sur le plaidoyer de M. Talon, avocat général, touchant la bulle de N. S. P. le pape Innocent XI contre les franchises des quartiers de Rome*, in-12; *La règle des mœurs contre les fausses maximes de la morale corrompue, pour ceux qui veulent suivre les voies sûres du salut et faire un*

juste discernement du bien et du mal, in-12, Cologne, 1688; *Méditations chrétiennes sur la providence de Dieu à l'égard du salut des hommes par le sieur de Pressigni*, in-12, 1689; *Occupations intérieures pendant la messe, avec des prières avant et après la confession et la communion*, in-12, Bruxelles, 1689; *La rénovation des vœux du baptême, vers 1689; Critique ou Examen des préjugés du ministre Jurieu contre l'Église romaine, et de la suite de l'accomplissement des prophéties*, par l'abbé Richard, in-4°, Paris, 1690; *Instructions courtes et nécessaires à tous les catholiques des Pays-Bas touchant la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, 1690, dom Gerberon prend la défense d'un livre de Jean de Neercassel, évêque de Castorie; *Écrit contre la conduite et la doctrine de M. l'archevêque de Malines*, 1690-1691; *Examen de la réponse aux plaintes contre la conduite de M. l'archevêque de Malines*, 1690; *La défense des censures du pape Innocent XI et de la Sorbonne contre les apologistes de la morale des jésuites, soutenue par le P. Moya, jésuite, sous le nom d'Amedeus Guimenius, par le P. Oger Liban Erberg*, in-12, Cologne, 1690; *Decretum archiepiscopi Mechliniensis, contra Scripturæ sacræ lectionem, notis illustratum*, 1691; *La morale relâchée, fortement soutenue par M. l'archevêque de Malines, justement condamnée par le pape Innocent XI*, 1691; *Justification générale des plaintes que l'on avait faites des sentiments et de la conduite de M. l'archevêque de Malines, Le véritable pénitent ou Apologie de la pénitence*, in-12, Cologne, 1692; *Sanctus Anselmus per se docens*, in-12, Delft, 1692; *Dialogus inter S. Anselmum et Bosonem ejus discipulum seu difficultates circa S. Anselmi sententias a Bosone propositæ et ab Anselmo dissolutæ*, in-12, Cologne, 1692; *Premier entretien d'un abbé et d'un jésuite de Flandre sur la signature du Formulaire*, 1692; *Second entretien d'un abbé et d'un jésuite de Flandre sur les intrigues par lesquelles l'archevêque de Malines tâche d'introduire la signature du Formulaire, et les impostures par lesquelles ont été obtenues les bulles de Pie V et d'Urbain VIII contre Baius et Jansénius*, 1693; *Quæstio juris pontificii circa decretum ab Inquisitione romana adversus XXXI propositiones latum, Toulouse (Hollande)*, 1693; *Quæstio juris* : 1° *An Caroli V edictis lectio Scripturæ sacræ prohibita sit*; 2° *An virgines Birchianæ pœnas incurrerint a Carolo V statutas*, 1693; *Avis politiques sur le Formulaire*, 1693; *Difficultés adressées à M. de Hornes, évêque de Gand, par les catholiques de son diocèse touchant la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire* (1693, en Hollande); *Michaelis Bail, celebrissimi in Lovaniensi Academia theologi, opera : cum bullis pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus, jam primum ad romanam Ecclesiam ab convitiis protestantium, simul ac ab arminiorum, cæterorumque hujusce temporis pelagianorum imposturis vindicandam, collecta, expurgata, et plurimis, quæ hactenus delituerant, opusculis aucta : studio A. P. theologi*, in-4°, Cologne, 1696; à la fin du livre il y a un écrit intitulé : *Narratio chronologica causæ Bait et vindiciæ Ecclesiæ romanæ a domino Gerberon; Adumbrata Ecclesiæ romanæ catholicæque veritatis de gratia, adversus Melchioris Leydeckeri in sua historia jansenismi hallucinationes, injustasque criminationes, defensio : vindice Ignatio Eickenboom theologo*, 1696, in Batavia; *Défense de l'Église romaine et des souverains pontifes, sur la grâce*, contre M. Leydecker, théologien d'Utrecht, avec un écrit de M. Arnould et un recueil de plusieurs autres écrits, pour l'histoire de la paix de l'Église sur les questions du temps, Liège, 1697; *Abailardus redivivus, in quo exhibentur mores diatribæ theologiæ P. Estrix, jésuitæ*, in-4°; *Contra novi Aballardi errores Bernardus etiamnum expositulat apud Clementem X*, in-4° : ces deux écrits sont dirigés contre le P. Estrix,

jésuite, qui fut condamné par la cour de Rome; dom Gerberon le fut peu après pour ses *Disquisitiones duæ historicæ de prædestinatione gratuita et gratia ex se efficaci*, 1697; *Conférence de Diodore et de Théotime sur les Entretiens de Cléanthe et d'Eudoxe*, in-8°, Paris, 1697 : *défense des Provinciales; La véritable lettre de M. l'abbé Le Bossu à un de ses amis sur le livre du cardinal Sfondrate, intitulé : Nodus prædestinationis dissolutus*, in-12, Paris, 1698; *Lettre d'un théologien à M. l'évêque de Meaux, touchant ses sentiments et sa conduite à l'égard de M. l'archevêque de Cambrai, avec l'excellent traité de S. Bernard de la grâce et du libre arbitre*, in-12, Toulouse, 1698; *Seconde lettre à M. Bossuet, évêque de Meaux, pour la défense de M. de Cambrai, où l'on montre que selon la plus saine théologie on peut aimer Dieu purement pour lui-même*, in-12, Toulouse, 1698; *Norisius aut jansenianus, aut non augustinianus demonstratur a Ludovico Mauguin peninsulano*, Rouen, 1699; *Traité historique sur la grâce et la prédestination par l'abbé de Saint-Julien*, in-12, Paris (Bruxelles), 1699; *Abrégé de la doctrine chrétienne touchant la prédestination et la grâce, contre les semipélagiens, calomnieux de saint Augustin*, Utrecht, 1700; *Remontrance charitable à M. Louis de Cicé, avec quelques réflexions sur la censure de l'Assemblée du clergé*, in-12, Cologne, 1700; *Histoire générale du jansénisme, contenant tout ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, au sujet du livre intitulé : Augustinus Cornelii Jansenii, par M. l'abbé****, 3 in-12, Amsterdam, 1700; *La confiance chrétienne*, in-12, Utrecht, 1700; *Étrennes et avis charitables à MM. les inquisiteurs, en vers*, 1700; *Le chrétien déabusé*, in-12, Leyde, 1701; *Lettres de M. Cornelius Jansenius, évêque d'Ypres, et de quelques autres personnes à M. Jean de Verger du Hauranne, abbé de Saint-Cyran, avec des remarques historiques et théologiques*, par François du Vivier, in-12, Cologne, 1702; *Nouvelle logique en français par dialogues*, Bruxelles, 1703. Dom Gerberon a laissé en outre un certain nombre d'ouvrages inédits, dont le plus important est : *Les aventures de dom Gabriel Gerberon où il raconte toute sa vie*. Parmi les écrits qui lui ont été faussement attribués, le plus célèbre est le fameux *Problème ecclésiastique* proposé à M. l'abbé Boileau de l'archevêché de Paris : à qui l'on doit croire de M. Louis Antoine de Noailles, évêque de Châlons en 1695, ou de M. L. A. D. N., archevêque de Paris en 1696.

Processus officialis seu officii fiscalis curiæ ecclesiasticæ Mechliniensis contra Gabrielem Gerberon, in-4°, Bruxelles; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. iv, p. 138, 153, 172, 173, 174, 175, 423, 636; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 157; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 311; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. i, p. 377; de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 93, n. 212-263; H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1908, t. i, p. 242; *Supplément au Nécrologe de Port-Royal, II^e partie*, in-4°, 1735, p. 498; *Dictionnaire des livres jansénistes*, 4 in-12, Anvers, 1755, passim; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, in-12, Paris, 1872, t. v, p. 174.

B. HEURTEBIZE.

GERBERT DE HORNAU Martin, abbé bénédictin, né le 12 août 1723 à Horb sur le Nechar, dans le Wurtemberg actuel, mort à l'abbaye de Saint-Blaise le 13 mai 1793. Il fit ses premières études à Ehingen, puis à Fribourg-en-Brisgau, chez les jésuites, et, à l'âge de douze ans, fut conduit au monastère de Saint-Blaise dans la Forêt-Noire. Quelques années plus tard, il y revêtit l'habit bénédictin, le 28 octobre 1736 : après un an de noviciat, il y fit profession.

Ordonné prêtre le 30 mai 1744, il fut presque aussitôt chargé du soin de la bibliothèque. Il parcourut l'Allemagne, l'Italie, la France, se mettant en relations avec les savants de ces divers pays. Le 15 octobre 1764, il fut élu prince-abbé de Saint-Blaise, et reçut la bénédiction abbatiale des mains du cardinal François de Rodt, évêque de Constance. Aussitôt il s'employa à rétablir la discipline régulière dans son monastère, pour lequel il rédigea de nouvelles constitutions. Le 23 juillet 1768, un terrible incendie détruisit l'abbaye, dont les religieux durent chercher un refuge en divers monastères. L'abbé s'occupa sans retard à relever son abbaye où, au bout de quatre ans, les moines se trouvèrent réunis de nouveau et dont l'église fut consacrée le 28 septembre 1783. Très estimé des princes avec lesquels il eut à traiter pour la défense des droits de son monastère, il se montra toujours le fils très dévoué et très soumis du souverain pontife Pie VI, qu'il visita lors de son voyage à Vienne. L'activité de dom Martin Gerbert s'étendait à toutes les dépendances de son abbaye et son intelligente charité savait aller au-devant des besoins de tous ceux qui vivaient dans sa principauté. Il vint en aide autant qu'il le put aux émigrés français et tout particulièrement aux prêtres fuyant devant la Révolution, dans lesquels il voyait des confesseurs de la foi. Malgré les soins qu'il apporta toujours au gouvernement de son abbaye, il ne négligea jamais l'étude et publia de nombreux ouvrages qui lui ont fait prendre place parmi les premiers liturgistes et théologiens du XVIII^e siècle. Presque tous ont été imprimés par les presses de l'abbaye de Saint-Blaise : *Theologia vetus et nova circa præsentiam Christi in eucharistia*, in-8°, Fribourg, 1756; *Principia theologiæ exegeticæ. Præmittuntur prolegomena theologiæ christianæ universæ. Accedit mantissa de traditionibus Ecclesiæ arcanis*, in-8°, Fribourg, 1757; *Principia theologiæ symbolicæ ubi ordine symboli apostolici præcipua doctrinæ christianæ capita explicantur*, in-8°, Fribourg, 1758; *Principia theologiæ mysticæ ad renovationem interiorem et sanctificationem christiani hominis*, in-8°, typis San-Blasianis, 1758; *Principia theologiæ canonicæ quoad superiorem Ecclesiæ formam et gubernationem*, in-8°, 1758; *Principia theologiæ dogmaticæ juxta seriem temporum et traditionis ecclesiasticæ digesta*, in-8°, 1758; *Principia theologiæ moralis juxta principia et legem evangelicam*, in-8°, 1758; *De recto et perverso usu theologiæ scholasticæ*, in-8°, 1758; *De ratione exercitiorum scholasticorum præcipue disputationum cum inter catholicos, tum contra adversarios in rebus fidei*, in-8°, 1758; *Principia theologiæ sacramentalis, septem sacramentorum Novi Testamenti doctrinam complexa*, in-8°, Fribourg, 1758; *Principia theologiæ liturgicæ quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum*, in-8°, Fribourg, 1759; *Demonstratio veræ religionis veræque Ecclesiæ contra quasvis falsas*, in-8°, typis San-Blasianis, 1760; *De communione potestatis ecclesiasticæ inter summos Ecclesiæ principes, pontificem et episcopos*, in-8°, 1760; *De legitima ecclesiastica potestate circa sacra et profana*, in-8°, 1761; *De christiana felicitate hujus vitæ*, in-8°, 1762; *De radiis divinitatis in operibus naturæ providentiæ et gratiæ partes tres*, in-8°, 1762; *De æqua morum censura adversus rigidiorem et remissiorem*, in-8°, 1763; *Adparatus ad eruditionem theologiam, institutioni tironis congregationis S. Blasii destinatus*, in-8°, 1764; *De selectu theologico circa effectus sacramentorum*, in-8°, 1764; *De eo quod est juris divini et ecclesiastici in sacramentis, præsertim in sacramento confirmationis*, in-8°, 1764; *De dierum festorum numero minuendo, celebritate augenda*, in-8°, 1765; *De peccato in Spiritum Sanctum in hac et altera vita irremissibili. Accedit paraphrasis cum notis selectis in Epistolam S. Pauli ad Hebræos*, in-8°,

1766; *Constitutiones monasterii e congregationis ad S. Blasium*, in-fol., 1770; *Taphographia principum Austriæ post mortem Patrum M. Herrgott et R. Heer restituta, novis accessionibus aucta, et hæc usque tempora deducta*, 2 in-fol., 1772; *De translatis Habsburgo-Austriacorum principum et eorum conjugum ex ecclesia Basileensi et monasterio Königsfeldensi in monasterium S. Blasii cadaveribus*, in fol., 1772; *Crypta San-Blasiana nova principum Austriacorum, translatis eorum cadaveribus ex Helvetia ad conditorium novum monasterii S. Blasii in Nigra Sylva*, in-4°, 1772 et 1775; *Codex epistolaris Rudolphi I Romanorum regis, locupletior ex manuscriptis bibliothecæ Vindobonensis editus ac commentario illustratus. Præmittuntur Fasti Rudolphini, cum ex ipsis ejus epistolis, tum ex aliis antiquis monumentis et scriptoribus. Accedunt diplomata*, in-fol., 1772; *Pinacotheca principum Austriæ post mortem Patrum M. Herrgott et R. Heer recognita et edita*, 2 in-fol., 1773; *Praxis regulæ S. Benedicti, ex gallica lingua versa*, in-8°, 1773; *Iter Alemanicum, accedit Italicum et Gallicum*, in-8°, 1773 : autre édition en 1774; une traduction en allemand parut en 1776; *De cantu et musica sacra a prima Ecclesiæ ætate usque ad præsens tempus*, 2 in-4°, 1774; *Scriptores ecclesiastici de musica sacra, potissimum ex variis Italiæ, Galitiæ et Germaniæ codicibus manuscriptis collecti, et nunc primum publica luce donati*, 3 in-4°, 1774; *Vetus liturgia Alemannica, disquisitionibus præviis, notis et observationibus illustrata*, 2 in-4°, 1776; *Dæmonurgia theologicæ expensa*, in-4°, 1776; *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ. Accedit pars ritualis et pars hermeneutica*, 2 in-4°, 1779; *Historia Nigræ Sylvæ ordinis S. Benedicti colonie. Cum codice diplomatico et variis tabulis æri incisis*, 3 in-4°, 1783-1784; *Anrede am die versammelten Ordensgeistlichen am vorabende der feierlichen Kircheneinweihung zu St. Blasien*, in-8°, Saint-Gall, 1784; *De Rudolpho Suevico, comite de Rhinfelden, duce, rege, deque ejus illustri familia apud S. Blasium sepulta, cryptæ huic antiquæ nova Austriacorum principum adjuncta cum appendice diplomatum*, in-4°, typis San-Blasianis, 1785; *Solitudo sacra seu exercitia spiritualia ex doctrina et exemplis sacræ Scripturæ et sanctorum Patrum, in usum pastorum Ecclesiæ*, in-8°, 1787; *Ecclesia militans, regnum Christi in terris, in suis fatis representata*, 2 in-8°, 1789; *Nabuchodonosor somnians regna et regnorum ruinas a theocratia exorbitantium. Prodomus Ecclesiæ militantis*, 1791; *Jansenisticarum controversiarum ex doctrina S. Augustini retractatio*, in-8°, 1791; *Observationes in sæculum Christi tertium et quartum*, in-8°, 1791; *De sublimi in evangelio Christi juxta divinam Verbi incarnati œconomiam. Opus hoc editum ab ejus successore abbate Maurilio Ribelle*, 3 in-8°, 1793; *De periclitante hodierno Ecclesiæ statu, præsertim in Gallia*, in-8°, 1793; *Glossaria theotisca medii ævi. Unaque specimina codicum M. S. a sæculo IX usque XIII*, in-8°, typis San-Blasianis, 1865.

Scriptores ordinis S. Benedicti qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico, in-4°, Vienne, 1881, p. 115; J.-B. Weiss, *Trauerrede auf den verstorben Fürst-Abt M. Gerbert zu Sanct-Blasien*, in-4°, Saint-Blaise, 1793; Bader, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien : ein Lebensbild aus dem vorigen Jahrhundert*, in-8°, Fribourg, 1875; Krieg, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien*, in-4°, 1896; G. Pfeilschifter, *Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien*, in-8°, Cologne, 1912; Fétis, *Biographie générale des musiciens*, 2^e édit., in-8°, Paris, 1874, t. III, p. 456; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. IV, p. 94; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. IV, col. 560-567.

B. HEURTEBIZE.

GERBET Philippe-Olympe, une des grandes figures de l'épiscopat français au XIX^e siècle, directeur de conscience admirable, penseur élevé et profond, écrivain d'un rare mérite, naquit d'une famille très

considérée à Poligny (Jura), le 5 février 1798. Après avoir été l'un des élèves les plus brillants et les plus appréciés du séminaire de Besançon, en 1818, il alla poursuivre ses études théologiques à Paris, et s'y lia d'une étroite et indissoluble amitié avec l'abbé de Salinis, déjà lié lui-même avec Lamennais. Il fut ordonné prêtre à Notre-Dame, le 1^{er} juin 1822, par Mgr de Quélen, et nommé second aumônier du collège Henri-IV, dont l'abbé de Salinis était le premier aumônier; les deux prêtres avaient à cœur de se dévouer à l'apostolat auprès des jeunes gens et de lutter contre l'influence persistante des traditions voltairiennes. Lamennais les visitait assez fréquemment; c'est dans le salon des aumôniers de Henri-IV qu'est née, à la fin de 1822, l'école mennaisienne, cette école qui visait dans sa première étape, sans aucune préoccupation politique, à promouvoir une restauration religieuse, en renversant à la fois le rationalisme contemporain et le gallicanisme officiel. Gerbet y sera bientôt de Lamennais le disciple le plus intime et le plus en vue. Jeune et fasciné par le génie d'un maître aimé autant qu'admiré, il en partagera toutes les opinions, jusqu'aux erreurs philosophiques et aux doctrines libérales, et il s'emploiera, dix années durant, à les servir de sa parole comme de sa plume. A La Chesnaie, où il avait accompagné, en 1825, l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, parmi les jeunes gens groupés autour de lui, son aménité tendre adoucira les brusques et pénibles variations de l'humeur du maître. A Paris, au lendemain presque de la révolution de 1830, Gerbet donnera, dans un esprit tout mennaisien, des leçons de philosophie de l'histoire, qui ne laisseront pas, nonobstant mainte idée fausse ou risquée, d'être fort applaudies, et qui seront publiées par quelques-uns des auditeurs sous le titre de *Conférences de philosophie catholique*. Dès 1824, il avait fondé, de concert avec l'abbé de Salinis, sous le patronage de Lamennais, le *Mémorial catholique*, revue mensuelle qui bientôt acquit une haute importance littéraire, s'adjoignant, à partir de février 1830, sa *Revue catholique*, et suggéra à Pierre Leroux la pensée de créer le *Globe*, pour opposer doctrine à doctrine. A l'initiative de l'abbé Gerbet est aussi due la fondation, en 1830, de l'*Avenir*, ce journal promis à une si courte et si orageuse carrière, et dont Gerbet a été, de sa plume toujours prête, l'un des principaux rédacteurs. Gerbet, enfin, se faisant le champion de la philosophie du consentement universel ou *sens commun*, y a consacré trois ouvrages, intitulés, l'un, *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie* (1826), l'autre, *Coup d'œil sur la controverse chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours* (1828), tous les deux désavoués depuis et retirés par lui du commerce; le troisième, *Sommaire d'un système des connaissances humaines*, qui a été publié à la suite de l'ouvrage de Lamennais sur *Les progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829). Entre temps (1829), il avait écrit pour le grand public son petit livre tendre et profond des *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, c'est-à-dire sur le mystère de l'eucharistie.

Quand Grégoire XVI, par l'encyclique *Singulari vos* du 13 juillet 1834, condamna tout ensemble et les *Paroles d'un croyant* et le système philosophique de Lamennais, l'abbé Gerbet, fidèle à l'esprit mennaisien primitif, qu'aussi bien il ne désertait jamais, se soumit à la voix du pape, sans équivoque ni arrière-pensée. « L'Église, écrivait-il le 19 juillet 1834 à l'archevêque de Paris, est au-dessus de tout dans mon cœur. » Il adhéra donc et absolument à la doctrine promulguée par l'acte du souverain pontife, et cessa même toute relation personnelle avec Lamennais ouvertement révolté. Le collège de Juilly fut alors,

pour l'abbé Gerbet, un port de refuge; il y paya sa bienvenue par un beau et bon livre, souvent réédité, qui a paru sous des noms d'emprunt (de Salinis et de Scorbiac) en 1834 et qui mérite de vivre, le *Précis de l'histoire de la philosophie*; après quoi, choisi pour directeur de la maison des hautes études que les abbés de Salinis et de Scorbiac avaient fondée, non loin de Juilly, au village de Thieux, il y fera des conférences de philosophie durant plusieurs années. Mais, en même temps que Gerbet, à Thieux comme à La Chesnaie, travaillait à éclairer et à former un auditoire d'élite, il prenait une part active au développement et à l'action de la presse catholique en France. Outre ses nombreux articles signés ou non signés, dans l'*Univers religieux*, créé par l'abbé Migne en 1833 pour préparer les voies à la liberté d'enseignement, il concourait avec d'anciens mennaisiens en 1836 à fonder l'*Université catholique*, organe périodique d'un genre tout nouveau, qui se divisait en deux parties: l'une comprenant une série de *Cours*, où la philosophie, l'histoire, les sciences naturelles, l'archéologie, les arts étaient exposés et enseignés en harmonie avec les dogmes et les sentiments chrétiens; l'autre consacrée, comme les revues ordinaires, à des travaux détachés, à des appréciations d'ouvrages nouveaux. Gerbet, qui fut longtemps l'âme de l'*Université catholique*, en inaugura le premier numéro par un *Discours préliminaire sur la classification des sciences* qui fait ressortir, avec l'étendue de son savoir et la pureté de son style, sa piété sacerdotale, et qui est généralement réputé son chef-d'œuvre. On y remarque aussi notamment, de Gerbet, un article sur le *Jocelyn* de Lamartine, afin de dénoncer la déviation du génie du poète et la couleur panthéiste de sa poésie (1836); des *Réflexions* (émues) *sur la chute de M. de Lamennais* (1836-1837); une série d'études sur les *Rapports du rationalisme avec le communisme* (1850); et les *Conférences d'Albérie d'Assise* sur l'économie politique, au point de vue chrétien (1845).

A la fin de 1838, l'ébranlement de sa santé l'ayant forcé d'aller chercher le ciel du midi, l'abbé Gerbet partit pour Rome; il y vivra dix ans, de 1839 à 1849, estimé et chéri des membres les plus éminents de la colonie française, honoré de la bienveillance particulière des papes Grégoire XVI et Pie IX. Nous devons à son séjour de Rome sa belle *Esquisse de Rome chrétienne*, 2 vol., Paris, 1844-1850, où quelques pages toutefois n'échappent pas au reproche de solliciter trop fortement les monuments archéologiques. « La pensée fondamentale de ce livre, a-t-il écrit, Préface, p. vi, est de recueillir dans les réalités visibles de Rome chrétienne l'empreinte et, pour ainsi dire, le portrait de son essence spirituelle. » « Rome, écrit-il encore, t. I, p. 398, est par ses édifices mêmes une cité éminemment dogmatique. » Avec Pie IX, qu'il avait énergiquement soutenu, il s'enfuit à Gaëte en 1848, et là il se décida, sur les instances de Mgr Sibour, archevêque de Paris, à revenir en France. Mgr Sibour lui confia le soin de préparer le concile provincial qui se tint à Paris l'année suivante, et le fit nommer professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne. Mais, bientôt après, l'abbé Gerbet aimait mieux se rendre à l'appel de son vieil ami, M. de Salinis, nommé entre temps évêque d'Amiens, qui le choisit pour vicaire général, et, de 1849 à 1854, il habitera l'évêché d'Amiens. La mission lui échut, en 1852, de préparer et rédiger les décrets qui devaient servir de base aux décisions du concile provincial d'Amiens touchant le droit ecclésiastique coutumier; et Gerbet eut la joie de voir Pie IX approuver pleinement et sanctionner, dans l'encyclique *Inter multiplices* du 21 mars 1853, les décrets du concile. En 1853, la translation solennelle de Rome à Amiens des ossements d'une martyre amiénoise, sainte Theudosie ou Théodosie, valut à la littérature

française le beau *Livre de sainte Théodosie*, Amiens, 1854. Enfin, sur la proposition de l'empereur Napoléon III, Pie IX éleva l'abbé Gerbet, le 16 avril 1854, sur le siège épiscopal de Perpignan. Evêque, Gerbet témoignera, comme toujours, de son attachement profond aux doctrines romaines ainsi qu'à la personne du souverain pontife, et il prendra vigoureusement part à la défense de l'indépendance du Saint-Siège. L'acte le plus important de son épiscopat fut l'*Instruction pastorale* du 23 juillet 1850 *sur les diverses erreurs du temps présent*, un avant-coureur et un modèle du *Syllabus*, qui lui mérita, pendant le voyage qu'il fit à Rome en 1862, les éloges publics de Pie IX. Voir Hourat, *Le Syllabus*, Paris, 1904, t. I. De retour à Perpignan, il épancha devant son clergé ses pensées et ses impressions, dans la *Conférence sur Rome*, Perpignan, 1863. Ce fut son testament. Il mourut le 8 août 1864, tandis qu'il mettait la dernière main à une brochure intitulée : *La stratégie de M. Renan*, publiée après sa mort par Mgr de Ladoue, avec préface, in-18, Paris, 1866.

Un choix des *Mandements et instructions pastorales* de Mgr Gerbet a paru en 2 in-8°, Paris, 1875. M. Augustin Vassal a publié récemment les *Pensées de Mgr Gerbet*, Paris, 1911.

De Ladoue, *Mgr Gerbet, sa vie et ses œuvres*, 3 vol., Paris, 1872; Ricard, *Gerbet et Salinis*, 2^e édit., Paris, 1883; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 356-360; abbé Gerbet, *Mgr Gerbet, évêque de Perpignan*, dans G. Bertrin, *Les grandes figures catholiques du temps présent*, t. I, p. 175-214; L. de la Save, *Mgr Gerbet*, n. 87 des *Contemporains*, Paris, 1894; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck 1912, t. IV, col. 1178-1181; H. Brémond, *Gerbet*, Paris, 1907; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4°, Paris, 1907, p. 474-475.

P. GODET.

GERDIL. — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Hyacinthe-Sigismond Gerdil, un des noms les plus saillants de l'Eglise d'Italie du XVIII^e siècle, prêtre exemplaire de tout point, apologiste et métaphysicien très distingué, mais aussi érudit universel, naquit à Samoëns de Faucigny (Savoie), le 20 juin 1718, au sein d'une pieuse famille de condition modeste, et entra, dès l'âge de quinze ans, dans l'ordre des barnabites. Après son noviciat, il fut envoyé de Bonneville à Bologne pour y étudier la théologie et, par ses vertus comme par sa science précoce, il y mérita l'estime et la confiance de l'archevêque, Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV. En 1737, à dix-neuf ans, il fut chargé d'enseigner la philosophie dans quelques maisons de son ordre, d'abord à Macerata, puis à Casal, où, cinq ans plus tard, il occupa la chaire de théologie morale. Sur le conseil du pape Benoît XIV, le roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel III, lui confia l'éducation de son petit-fils, ce Charles-Emmanuel IV qui abdiqua sa couronne en 1802, et mourra sous l'habit de jésuite à Rome en 1819; Gerdil se montra, dans l'accomplissement de sa tâche, le digne émule des Bossuet et des Fénelon. Mandé à Rome par le pape Pie VI et sacré évêque titulaire de Dybonne, il fut nommé cardinal le 27 juin 1777, et, bientôt après, préfet de l'Index et de la Propagande. Lorsque le général Berthier occupa Rome au mois de février 1798, il fut réduit, pour être à même de quitter la ville, à vendre sa précieuse bibliothèque, et, séparé malgré lui de Pie VI, qu'il était venu retrouver fidèlement à Sienne, il ne dut qu'aux libéralités de deux amis, le cardinal espagnol Lorenzana et l'archevêque de Séville Despuig, de pouvoir se retirer en Piémont. A la mort de Pie VI, il assista, en décembre 1799, au conclave de Venise, et se vit presque à la veille d'être élevé au souverain pontificat, si l'*exclusive* n'avait été prononcée contre lui au nom de l'Autriche. Il suivit le pape Pie VII à Rome, et y mourut le 12 août 1802, à quatre-vingt-quatre ans.

II. ŒUVRES. — Les œuvres de Gerdil, écrites les unes en français, les autres en italien ou en latin, et toutes d'un style clair, simple et agréable, ont été publiées par Fontana à Rome, 1806-1821, en 20 in-4°, et à Naples, 1853-1856, 7 vol. Des travaux inédits ont été imprimés dans les *Analecta juris pontificii*, 1^{re} série, Rome, 1852. Mais nombre des manuscrits de la vieillesse du laborieux écrivain se sont perdus. La réfutation des erreurs de son temps et la défense des vérités chrétiennes comme des droits de l'Eglise, tel avait été le but, inviolablement poursuivi, de l'activité littéraire du cardinal Gerdil. Physique et mathématiques, histoire, philosophie spéculative et morale, droit civil et droit politique, pédagogie, théologie et droit canon, il a tout abordé; c'est un esprit encyclopédique. Sans parler ici de ses études purement profanes, qui lui valurent, en 1754 et en 1755, deux lettres flatteuses de d'Alembert, je rappellerai qu'il a été, en philosophie, de l'école de Malebranche et qu'il en a renouvelé l'intuitionisme, en l'adoucissant un peu. Théologien et canoniste, il a été le vigoureux et habile champion de la primauté du Saint-Siège. Parmi ses écrits théologiques, outre le *Saggio di istruzione teologica*, composé peu après son arrivée à Rome, je citerai, à cause de l'intérêt historique qui s'y rattache, les *Opuscula ad hierarchicam Ecclesie constitutionem spectantia*, parus à Parme en 1789, *Œuvres*, t. IV; puis la réfutation de deux opuscules lancés contre le bref *Super soliditate*, qui condamnait le josphiste Eybel, Rome, 1789, *Œuvres*, t. V; une remarquable critique de la rétraction de Fébronius, *Animadversiones in Commentar. J. Febronii in suam retractionem*, Rome, 1793, *Œuvres*, t. V; la critique des théories canoniques de Slevogt et de Lakiez, *Œuvres*, t. IV; des observations sur la bulle *Auctorem fidei* du pape Pie VI, où il redresse quelques notes de Feller, *Opera*, t. VI, et dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. IX, col. 913-940. Dans le même volume, on trouve les traités *De pontificii primatus auctoritate in Petri cathedra*; *Del matrimonio* (contre de Dominis et Launoy), et dans le t. VII sa *Theologia moralis*, son *De Ecclesia ejusque notis*; le *Memorie nell'autorità della Chiesa e del romano pontefice rilevate dagli Atti apostolici*.

Piantoni, *Vita del card. G. S. Gerdil ed analisi delle sue opere*, Rome, 1831; Picot, *Mémoires*, 3^e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 113; t. V, p. 47; t. VI, p. 411; t. VII, p. 135, 279; Gams, *Geschichte der Kirche Christi im XIX Jahrhundert*, Inspruck, 1853, t. I, p. 293 sq.; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 360-365; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1912, t. V, col. 600, 609-615.

P. GODET.

1. GERMAIN (Saint), patriarche de Constantinople (715-729). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — 1^o Avant l'épiscopat. — Les premières années de la vie de saint Germain sont très peu connues. Il appartenait à une des plus grandes familles de Byzance. Son père, le patrice Justinien, était très en faveur à la cour d'Héraclius (610-641). Il semble avoir moins été dans les bonnes grâces de Constantin II (641-668); il aurait même trempé dans le complot qui mit fin aux jours de cet empereur. C'est du moins pour ce motif que Constantin IV Pogonat (668-685) le fit mettre à mort. Son fils, Germain, qui protestait, comme de raison, fut fait eunuque et incorporé au clergé de Sainte-Sophie (668). Quel âge avait-il alors? La *Vie* éditée par Papadapoulos-Kérameus dit qu'il était encore un adolescent, et qu'il n'avait pas plus de vingt ans. Par contre, d'après la lettre apocryphe de Grégoire II à l'empereur Léon III l'Isaurien, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 959, qui lui donne quatre-vingt-quinze ans précis en 729, il serait né en 634 et aurait eu exactement trente-cinq ans, au moment où il fut fait d'office clerc de la Grande Eglise.

Nous n'avons pas de renseignements sur son éducation. Elle dut être très soignée, à en juger par le rang de sa famille. M. Sokolof, dans la *Bogolovskaia ensiklopedia*, croit qu'il suivit une des plus hautes écoles de droit de Byzance. Il aurait aussi, dans sa jeunesse, fait le pèlerinage de Jérusalem, d'après le Ὑπόμνημα τῆς Μαρίας τῆς Ῥωμαίας, dans l'Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1883, t. III, p. 213. D'abord simple clerc, il fut plus tard mis à la tête de tout le clergé de Sainte-Sophie. Peut-être est-ce à ce titre qu'il fut, avec le patriarche Georges, un des promoteurs principaux du concile de 681; car ce sont eux, si l'on en croit la pseudo-lettre de Grégoire II à Léon III, qui auraient persuadé l'empereur d'écrire à Rome touchant la convocation d'un concile œcuménique pour condamner le monothélisme. Quelle fut son action sur le synode *Quinisexte*? M. Sokolof, *loc. cit.*, estime qu'elle fut considérable et que c'est en récompense de ses services qu'il reçut alors, ou peu après, la métropole de Cyzique. Nous ignorons à quelles sources sont puisés ces renseignements. Le seul document qui, à notre connaissance, détermine la date de la promotion épiscopale de Germain est la *Vie*, qui la retarde jusqu'au retour de Justinien II de l'exil, c'est-à-dire vers 705-706. Mais elle n'a pas assez de valeur historique pour que sa seule affirmation suffise à trancher la difficulté, qui persiste.

2° *Saint Germain et le monothélisme*. — Le nom de Germain, en tant que métropolite de Cyzique, paraît pour la première fois avec certitude dans le récit du synode que réunit Philippique, en 712, pour renouveler le monothélisme et supprimer le concile de 681. Encore le trouvons-nous, avec ceux de Jean VI, patriarche, et de saint André de Crète, dans la liste des prélats qui, par *économie*, cédèrent aux violences dont usa l'empereur. Théophane, *Chronographia*, édit. Boor, an. 6204. Cependant Germain trouvait, dans le concile même, de beaux exemples pour l'encourager à la résistance. Lui-même raconte, dans le *De hæresibus et synodis*, P. G., t. XVIII, col. 76, n. 38, qu'un certain nombre d'évêques refusèrent de céder, et il cite en particulier avec admiration la conduite de Zénon de Sinope. Le Quen, *Oriens christianus*, t. I, col. 235-237, se demande s'il ne se serait pas laissé entraîner à condamner le VI^e concile par un reste de rancune personnelle contre Constantin Pogonat qui avait convoqué cette assemblée. En tout cas, cette animosité ne transpire pas dans le traité *De hæresibus et synodis*, qui est parfaitement serein à l'égard de l'empereur.

Certains auteurs, par exemple, Henschen, P. G., *loc. cit.*, col. 22-23, se refusent absolument à admettre la chute de saint Germain, qu'acceptent Baronius, Pagi, Hefele, pour ne citer que quelques noms. Ils affirment que Théophane et Nicéphore se trompent, ce qui est difficilement acceptable en pareille matière et concernant un personnage connu et vénéré comme l'était saint Germain. Leurs raisons, d'ailleurs, ne paraissent pas sans réplique. La participation au concile de 681 prouve seulement, ce qui n'est pas contesté, que le saint était partisan de la doctrine catholique sur les deux volontés dans le Christ, mais n'exclut pas absolument toute concession pratique, purement extérieure, colorée d'*économie* et aussitôt réparée. Il en est de même du concile de 787. Celui-ci, d'ailleurs, entend parler surtout de la doctrine sur le culte des images qu'il avait pour mission de définir et dans laquelle saint Germain fut toujours impeccable. Le récit fait par lui, dans le *De hæresibus et synodis*, P. G., t. XVIII, col. 76, n. 38, de la malheureuse tentative de Philippique, n'exclut pas non plus sa faiblesse passagère. Si l'on veut serrer de près le texte de sa narration, on y remarquera trois parties. Dans la première, il mentionne les *violences* dont on usa envers tous les évêques, pour les amener à signer des

écrits composés par *quelques-uns* contre le VI^e concile œcuménique; la deuxième parle des partisans *convaincus* de l'empereur, et la troisième de ceux qui lui résistèrent. Même si Germain a été parmi les faibles qui ont signé, rien ne s'oppose à ce que, vingt ans plus tard, il nomme avec admiration les courageux qui restèrent inflexibles, et avec indignation ceux qui furent peut-être la cause de sa chute. Par contre, il est difficile de ne pas voir une allusion à cette conduite dans le qualificatif d'homme « à double sentiment » (διδυμόψυχος), que le conciliabule iconoclaste d'Hériá (754) lui infligea, en le rayant des diptyques.

Que devint Germain dans la tourmente monothélite? Henschen, n. 8, croit qu'il fut expulsé de son diocèse par l'empereur et qu'il se retira au monastère de Chora, où, plus tard, il fut enterré. Mais tout ce que nous venons de dire détruit cette affirmation par la base. M. Sokolof le fait chasser par ses ouailles, irritées de sa condescendance. Quoi qu'il en soit, Philippique fut bientôt détrôné (713) et la paix revint avec Anastase (713-715). Le nouvel empereur étant orthodoxe, tous les évêques revinrent au devoir: Jean VI envoya même au pape une lettre pour s'excuser. Il expliquait sa conduite et celle des autres prélats infidèles, par le principe de l'*économie*. Rome n'eut qu'à pardonner. Jean, d'ailleurs, se montra digne de cette miséricorde. Il mourut deux ans plus tard, et c'est le métropolite de Cyzique, Germain, qui fut appelé à le remplacer, le 11 août 715.

3° *Premières années de son patriarcat*. — Un synode avait été réuni pour légitimer la promotion de Germain, les translations d'un diocèse à l'autre étant interdites par un canon d'Antioche. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 735. Notons aussi, avec l'acte officiel, que « cette translation fut faite en présence du très saint prêtre Michel, apocrisiaire du Saint-Siège. » *Ibid.* La *Vie*, écrite au IX^e siècle, voudrait même qu'on ait demandé expressément au pape Léon (?) la permission de faire ce changement. Cela est évidemment exagéré, mais mérite d'être remarqué.

Le début du patriarcat de saint Germain doit être fixé à l'année 715, 11 août. Voir, sur cette question, E. W. Brocks, *On the lists of the patriarchs of Constantinople from 63 to 715*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1897, t. VI, p. 33-54. La date finale a longtemps fait difficulté. Il faut la placer au 19 janvier 729. Voir Hubert, *Observations sur la chronologie de Théophane et de quelques lettres des papes (726-774)*, *ibid.*, 1897, t. VI, spécialement p. 495-496. Le patriarcat de saint Germain n'a duré que treize ans et demi et non quatorze et demi, comme le veut Théophane, qui s'est trompé dans ses calculs, pour n'avoir pas remarqué que l'indiction de l'année 726 a été doublée par le gouvernement impérial, dans le but de percevoir un double impôt.

L'un des premiers actes du patriarche fut la convocation d'un synode d'une centaine de prélats, qui proclama officiellement la foi reniée en 712 et anathématisa les fauteurs du monothélisme, Sergius, Pyrrhus, Pierre, Paul et Jean. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 257. Le Quen croit que le Jean excommunié ici n'est pas le prédécesseur immédiat de saint Germain, qui s'était rétracté et était mort catholique. *Oriens christianus*, t. I, col. 236.

En 717-718, la ville de Constantinople fut assiégée par les Sarrasins et ne fut sauvée que par le feu grégeois qui incendia la flotte ennemie; l'année d'après, 719, ce sont les Bulgares qui, soulevés par l'empereur déchu, Anastase, viennent mettre le siège devant la ville et ne se retirent qu'au prix de fortes sommes versées par l'empereur. Mais le saint patriarche voyait, au delà des agissements des hommes, la main de Dieu qui conduit tous les événements du monde, et aimait

à attribuer à Marie cette délivrance, en même temps que les deux autres dont la ville avait déjà été l'objet, en 626 et en 677. En reconnaissance de cette triple préservation, il institua, en l'honneur de la sainte Vierge, un office d'une ordonnance toute spéciale, connu sous le nom : *ὁ ἀνάθιστος ὕμνος*. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 355-356. C'est la thèse de Théarvic, dans les *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 293-300; 1905, t. VIII, p. 163-166. Cet auteur distingue dans l'acathiste trois parties distinctes : l'hymne composée par un mélode, dans un but d'actions de grâces, peut-être pour la fête de l'Annonciation; le synaxaire, discours du début du IX^e siècle, sans doute; enfin, la fête elle-même, ainsi que le *κοντάκιον*, tous deux œuvre de saint Germain. Il se base pour cela sur un texte très explicite, publié en 1903, d'un manuscrit latin de Saint-Gall, du IX^e siècle. Cette thèse, adoptée depuis lors par plusieurs savants, Krumbacher, de Meester, Bouvy, a été contestée par M. Papadopoulos-Kérameus, qui, ayant déjà fait à Photius l'honneur de l'institution de cette fête, dans *Ὁ ἀνάθιστος ὕμνος καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος*, Athènes, 1913, a gardé ses positions dans *Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ὁ ἀνάθιστος ὕμνος*, 1905, et ensuite dans un long article du *Byzantiskii Vremennik*, 1908, t. XV, p. 357-383.

En 719, saint Germain baptisa le fils de Léon III, Constantin. La cérémonie fut quelque peu troublée par l'accident qui valut au futur empereur le surnom de Copronyme, mais le patriarcat sut immédiatement relever les esprits, en voyant dans ce fait le présage du mal que le jeune prince ferait un jour à l'Église. Les dix premières années du règne de l'Isaurien furent calmes. De l'activité de saint Germain à cette époque, il reste, pour tout document, quelques modèles des homélies pleines de foi et de piété, qu'il adressait à son peuple, et un certain nombre de poésies ecclésiastiques, conservées dans les livres liturgiques.

4^e *Saint Germain et l'iconoclasme. Dernières années.* — Saint Germain fut la première victime de l'iconoclasme après en avoir été le premier adversaire. Durant trois ans, de 725, date du premier édit iconoclaste, jusqu'en 729, date de sa démission, il fut l'âme de la résistance en Orient. Quelques évêques s'étaient déclarés, dès le début, favorables aux doctrines officielles : c'était Théodose d'Éphèse, Thomas de Claudiopolis, Constantin de Nacolia. Ce dernier, blâmé par son métropolitain, Jean de Synnada, avait recouru au patriarcat, peut-être dans l'espoir de le gagner à sa cause. Le métropolitain, de son côté, porta l'affaire devant saint Germain, qui, dans sa réponse, *P. G.*, t. XCVIII, col. 156-162, lui résuma l'excellente leçon d'exégèse biblique qu'il avait donnée au prélat novateur, pour lui prouver que le culte des images n'est pas du tout contraire au texte de l'Exode, xx, 4 : *Non facies omnem similitudinem ad adorandum eam*. L'évêque, devant cette semonce, fit les plus belles promesses, mais, de retour dans son diocèse, se hâta de les oublier et c'est pour l'en blâmer que Germain lui écrivit, *P. G.*, t. XCVIII, col. 161-164. Une troisième lettre, sur le même sujet, est adressée à Thomas de Claudiopolis, *P. G.*, t. XCVIII, col. 164-188. Cet autre iconoclaste de la première heure semble avoir mis surtout en avant les objections des juifs et des musulmans, car le saint commence par le raisonner sur ce point; il lui rappelle ensuite que les images sont un simple souvenir des exemples des saints et un encouragement à glorifier Dieu avec plus de zèle, col. 172; enfin il donne le vrai sens de divers passages bibliques et termine en l'invitant à la paix. Ces lettres sont extraites des actes du VIII^e concile œcuménique, auquel elles furent lues, sur la proposition de saint Taraise, et qui les approuva sans restriction.

Devant la résistance qu'il rencontrait, dans les

provinces surtout, l'empereur ne pouvait trop exiger l'application de ses décrets. Même après la défaite des révoltés des Cyclades, 726, il devait ménager l'opposition. A Constantinople, c'est Germain qui l'arrêtait. On ne toucha pas aux églises tant que le saint fut là. Tout au plus, peut-être, essaya-t-on alors de détruire le christ de la Chalcé. Léon III semble avoir porté son premier décret sans s'occuper du patriarcat, et avoir négligé d'abord de le gagner. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III, p. 642. Peut-être comptait-il que la mort le débarrasserait bientôt de ce nonagénaire. Mais, en 728, il résolut de passer outre et d'attirer Germain à ses vues ou de s'en débarrasser. Il eut, à cette fin, avec lui une entrevue qui fut sans résultat. Théophane, *Chronographia*, édit. Bonn, p. 625. A en croire saint Jean Damascène, *De imag. orat.*, II, 12, et l'auteur de la *Vie*, 18, le brutal souverain osa même souffleter le saint vieillard. Il en était réduit à éloigner Germain, s'il voulait poursuivre son œuvre. Pour voiler l'odieuse de cette mesure, il essaya, avec l'appui du syncelle Anastase, de le faire passer pour un révolté, coupable du crime de lèse-majesté.

Le biographe du saint nous apprend, n. 18, que Léon III fit brûler les écrits que Germain avait composés en faveur de la foi orthodoxe, ainsi que ses discours, mais il est tout à fait fantaisiste lorsqu'il nous conte, n. 19, que le patriarcat, pour échapper au tyran, se retira à Cyzique, dans un couvent de femmes, où il prit le voile et en devint méconnaissable, parce qu'il ressemblait parfaitement à une « vieille » nonne. Peut-être, à cette époque, écrivit-il à Grégoire II. On ne sait pas avec certitude non plus si la lettre du pape, *P. G.*, t. XCVIII, col. 147-155, le trouva encore patriarcat. En effet, le 17 janvier 729, Léon III réunit au palais un conseil d'État, *silentium*, dans lequel il chercha encore à gagner Germain. Celui-ci, n'espérant rien obtenir de l'Isaurien, donna sa démission en faisant sa réponse célèbre : « Si je suis Jonas, jetez-moi à la mer; mais, ô prince, sans un concile général, je ne puis pas innover en matière de foi. »

Le départ de saint Germain était un vrai désastre pour la foi : son successeur, l'ambitieux Anastase, approuva les vues de l'empereur et l'iconoclasme triompha en partie. Les remarques suivantes de M. Hubert, *Revue historique*, 1899, t. LXIX, p. 17-18, mettront encore en plus vif relief l'influence qu'exerçait le saint : « Le nouveau patriarcat étant hérétique, il n'y avait plus maintenant d'intermédiaire entre le pape et les catholiques orientaux. L'autorité qu'avait eue Germain passa tout entière à Grégoire II. Le pape fut son véritable successeur. L'Église romaine devait devenir le foyer de la résistance à l'iconoclasme. »

Saint Germain, retiré du pouvoir, acheva ses jours dans le calme, dans sa propriété de Platanion. C'est là sans doute qu'il composa son traité *De hæresibus et synodis*, à en juger par les circonstances dans lesquelles il se trouvait lorsqu'il écrivit. Voir n. 43. Il mourut presque centenaire, disent les anciens synaxaires, donc vers 733, si l'on prend pour base les données de la première lettre de Grégoire II à Léon III. Il fut enterré au monastère de Chora. Le synode iconoclaste de 754 l'excommunia et raya son nom des diptyques. Il ne fut définitivement réhabilité qu'au VII^e concile œcuménique, en 787.

II. *ŒUVRES.* — 1^o *Œuvre historique.* — Il ne reste de saint Germain, au point de vue historique, que le traité *Des conciles et des hérésies*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 40-88. Il ne faut pas le confondre avec l'opuscule *Des six conciles généraux*, qui a été à tort attribué à Germain, voir Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XII, p. 40-41, jusqu'à ce que le cardinal Mai ait enfin publié, *Spicilegium romanum*, t. VII, p. 3-74, l'ouvrage certainement authentique, dont nous

nous occupons ici. Son titre complet est celui-ci : Λόγος διηγηματικός περὶ τῶν ἁγίων συνόδων καὶ τῶν κατὰ καιρὸς ἀνέκταθ' ἐν τῷ ἀποστολικῷ κληρονομίᾳ ἀναφύσσων αἱρέσεων. Il est dédié au diacre Anthime. En quelques mots, il présente les auteurs de chacune des hérésies, ses partisans, ses adversaires et les conciles qui l'ont condamnée. Ainsi parle-t-il tour à tour de Simon le Mage, 3, des manichéens, 4, des montanistes, 5, des gnostiques, 6, de Paul de Samosate, 7, de Sabellius, 8, d'Origène, 9, de l'arianisme, 10-19, des pneumatomaques, 20-22, des apollinaristes, 23, du nestorianisme, 24-26, de l'eutychianisme, 27-35, du monothélisme, 36-38, et des débuts de l'iconoclasme, 39-42. Sur cet ouvrage, le cardinal Pitra fait les justes remarques qui suivent : *Haud præterea dissimulandum jam grandævum senem, omnibus subsidiis destitutum, ac dolentem alienis manibus tradi patriarchii libros, seque suis spoliari, forsán lubricæ memoriæ indulgisse nimium, neque sanam rerum seriẽm perpetuo servasse. Juris eccles. græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 295. Ces quelques lacunes, bien excusables, vu les circonstances qui en sont la cause, *De hæresibus et synodis*, loc. cit., n. 43, ne nous empêcheront pas d'être de l'avis du cardinal Mai et de trouver excellent, *egregium*, ce petit traité, de le regarder même comme une perle, *gemmula*.

2° *Œuvres théologiques*. — 1. Le seul traité entièrement théologique qui ait été conservé, est le *Περὶ τοῦ ὅρου τῆς ζωῆς*, P. G., t. xcvi, col. 89-132. Encore Photius a-t-il tenté d'en dépouiller saint Germain à son profit, en le transcrivant dans la g. c. lxxix, *ad Amphiloichium*, sans la moindre mention d'auteur, comme s'il était sien. Le cardinal Mai, qui l'avait édité, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. I, p. 285-315, découvrit plus tard la fraude et restitua l'ouvrage à son propriétaire dépossédé. *Veterum scriptorum bibliotheca nova*, t. II, p. 682. Cet opuscule, d'une lecture agréable et facile malgré l'élévation du sujet, est une justification de la providence de Dieu dans la mort, même subite, des hommes. La thèse est nettement posée dans le n. 2; elle est conduite avec méthode et aussi avec vigueur grâce à la forme dialoguée, adoptée dans tout le développement. Un rationaliste idéal, B, attaque le dogme par des objections de toute sorte, prises dans la nature, la philosophie, l'Écriture sainte, tandis que le tenant orthodoxe de la pensée chrétienne, A, le réfute victorieusement. Les théologiens remarqueront surtout les n. 10-14, où le saint docteur développe ses vues sur la prescience divine. C'est là, sans doute, que le cardinal Mai a trouvé des passages favorables à la science moyenne.

2. D'après le cardinal Mai, *Spicilegium romanum*, t. VII, p. 74; P. G., t. xcvi, col. 87, saint Germain, est aussi l'auteur d'un *Commentaire sur Denys l'Aréopagite*, mêlé à celui de saint Maxime, P. G., t. IV, col. 14.

3. Des quatre *Lettres dogmatiques* de saint Germain, nous avons déjà analysé les trois qui concernent l'iconoclasme. Il nous reste à ajouter un mot sur celle qu'il écrivit *aux Arméniens* « en faveur des décrets du concile de Chalcédoine. » P. G., t. xcvi, col. 135-146. Nous n'en possédons qu'une traduction latine, faite sur le texte arménien que conservent les mékhitaristes de Venise et éditée par Mai. *Veterum scriptorum bibliotheca nova*, t. II, p. 682. L'authenticité de cette lettre est prouvée, en particulier, par la citation qu'en fait, au XI^e siècle, un concile de Tarse. Dans le but de ramener à l'unité de l'Église le peuple arménien, séparé à la suite du concile de Chalcédoine, saint Germain s'attache à réfuter l'hérésie d'Eutychès par un exposé très serré de la doctrine de Chalcédoine et des Pères, en particulier de saint Léon. La réponse dogmatique des Arméniens parut entièrement conforme

à la vraie foi; aussi furent-ils admis à la communion sans plus de difficultés.

3° *Œuvres oratoires*. — Neuf homélies ont été éditées, P. G., t. xcvi, sous le nom de Germain; sept se rapportent à la *sainte Vierge*; des deux autres, l'une a pour sujet la *sépulture du corps de Notre-Seigneur*, et la dernière, la *croix vivifiante*. Avant d'examiner le contenu, il importe de décider si vraiment toutes appartiennent à saint Germain, ou si l'on ne pourrait pas les attribuer à Germain II, patriarche de 1222 à 1240, ou même à Germain III, patriarche pendant trois mois, en 1267.

1. *Homélies mariales*. — Ballerini, *Sylloge monumentorum*, a étudié longuement la question de l'authenticité des homélies mariales, et l'a admise pour toutes. Dans le c. *De homeliis Germano inscriptis disquisitio critica*, Paris, 1855, t. I, p. 249-286, appuyé tant sur des arguments intrinsèques que sur la date des manuscrits, en particulier d'après le *codex Vaticanus græcus 455*, il reconnaît à saint Germain l'homélie *in sanctæ Mariæ zonom*, P. G., loc. cit., col. 372; les deux homélies sur la *Présentation*, *ibid.*, col. 292, 309; les trois sur la *Dormition*, *ibid.*, col. 340, 348, 360. En faveur de ces dernières, la récente édition, faite par M. S. Eustradiades, des lettres théologiques de Michel Glykas, fournit un nouvel argument irrécusable. Μιχαὴλ τοῦ Γλυκά εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς κεφάλαια. Athènes, 1906, t. I. Cet écrivain du XII^e siècle cite, dans sa XXX^e lettre théologique, *op. cit.*, p. 258-272, chacun des trois discours en question et les attribue expressément au *Θεότατος* Germain, c'est-à-dire évidemment à Germain I^{er}. Dans le t. II, p. 285-287, Ballerini prouve aussi que l'une des deux homélies sur l'Annonciation connues sous le nom de Germain doit être attribuée au premier, c'est celle qu'avait éditée Combesis, *Auctarium novum*, t. II, p. 14-23 et qui est reproduite, P. G., loc. cit., col. 320. Quelques auteurs semblent encore hésiter sur son authenticité? Ont-ils remarqué qu'elle se trouve dans un manuscrit du XI^e siècle? Cf. H. Omont, *Manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1898, t. III, p. 372; cod. 542 de la bibliothèque de Lyon. Cela coupe court à la plupart des difficultés et rend à peu près sûre l'attribution proposée.

Saint Germain est, avec saint André de Crète, un des grands témoins du culte de Marie à son époque; il en fut aussi un des plus grands propagateurs. Dans les homélies qui nous restent de lui, deux pensées reviennent sans cesse et semblent être le pivot de sa mariologie : la pureté incomparable de la mère de Dieu et son universelle médiation dans la distribution des biens surnaturels aux hommes.

Le premier point, mis en relief aussi par saint André de Crète, contemporain de notre saint, est développé spécialement dans les homélies sur la *Présentation* et l'Annonciation. L'Église y a puisé les leçons de l'office de l'Immaculée Conception et à bon droit, car si on n'y trouve pas ce dogme signalé en propres termes, il y est enseigné, sans aucun doute possible, au moins d'une manière indirecte. Tant dans des affirmations positives que dans d'innombrables comparaisons, Marie y est exaltée pour sa pureté incomparable, écartant toute souillure, sans la moindre restriction ni pour une tache quelconque, ni pour un moment de son existence. Le péché originel est évidemment exclu aussi. On remarquera, d'ailleurs, sur le nombre, certaines expressions qui seront de plus près le dogme de l'Immaculée conception : par exemple, dans la II^e homélie sur la *Présentation*, P. G., loc. cit., col. 313, Marie est appelée un *dépôt de Dieu*, τὴν ἐκ Θεοῦ παραχρησθήσιν, confié au sein d'Anne; il est inadmissible que le saint l'eût désignée ainsi, s'il l'avait crue souillée par le péché au premier instant

de son existence. Les homélies sur la Dormition renferment la même insinuation : la mort de la sainte Vierge n'y est pas attribuée au péché originel, seule cause de la dissolution des corps, mais à de hautes raisons providentielles. Voir la 1^{re} homélie sur la Dormition, *loc. cit.*, col. 345.

Sur l'autre point, la puissance d'intercession de Marie et son rôle de médiatrice universelle dans la distribution des biens surnaturels, saint Germain dépasse tous ses contemporains, même saint André de Crète, et annonce saint Bernard, qui l'égalera, peut-être, sans le dépasser. C'est surtout dans l'homélie sur la ceinture de la Vierge et les deux sur la Dormition que Germain se fit le propagateur de cette doctrine. Voici, entre bien d'autres, un court extrait, fort explicite : « O mère de Dieu, ton secours est puissant dans l'ordre du salut; il n'a pas besoin de recommandation auprès de Dieu... A penser à toi, on ne se lasse pas; ton patronage est immortel, ton intercession vivifiante, ta protection continue. Si tu ne prenais les devants, il n'y aurait point d'homme spirituel : personne n'adorerait Dieu selon l'Esprit... Personne ne connaît Dieu que par toi, ô toute sainte. Personne n'est sauvé que par toi, ô mère de Dieu; personne n'échappe aux dangers que par toi, ô vierge mère : personne n'est racheté que par toi. » 11^e homélie sur la Dormition, t. xcvi, col. 349. Dans la 1^{re} sur la Dormition, il montre que Marie reste toujours présente par son assistance au milieu des fidèles qui l'invoquent. Voir, par exemple, col. 346.

On remarquera que dans l'homélie sur l'Annonciation saint Germain adopte l'opinion curieuse, commune à certains Pères grecs, d'après laquelle Marie aurait conçu Jésus-Christ, au moment même où l'ange la salua, avant qu'elle eût manifesté son consentement. Voir M. Jugie, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1913, p. 47.

2. *Autres homélies.* — Nous n'insisterons pas sur les deux autres homélies attribuées à saint Germain, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 223-244, sur la croix vivifiante, et col. 244-290, sur la sépulture du corps du Christ : un trop grand doute plane sur elles. On ne les trouve pas dans les manuscrits antérieurs au xiii^e siècle; Greter et Combefis, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 243, ont nié l'authenticité de cette dernière en se basant sur des critères internes. Les mêmes arguments ont autant de valeur pour la précédente. L'attribution n'en sera certaine que lorsque auront été édités tous les discours de Germain II.

4^e *Œuvres liturgiques.* — Nous avons déjà signalé l'institution de l'acathiste. Il reste à ajouter quelques mots sur l'*Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 384-454, et les poésies religieuses de saint Germain. 1. L'*Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* est, avec la *Μυσταγωγία* de saint Maxime, le document le plus important de cette époque pour l'histoire de la liturgie byzantine. C'est un commentaire des messes orientales de saint Basile, de saint Jean Chrysostome et des Présanctifiés. Le texte donné par Migne est la reproduction exacte de la 6^e édition, faite par Galland. *Veterum Patrum bibliotheca*, Venise, 1765. Ce traité a été longtemps attribué à Germain II, à cause de nombreuses interpolations du xi^e ou du xii^e siècle qui l'avaient rendu suspect. Le cardinal Pitra en disait, en son style énergique : *Nonne trium sæculorum sannis vapulat anistorix historia? Nonne risu perituro explosa contemplatio mystica? Nonne putidus oppletur sequioris ævi ineptis, non rancidulis fætet arabum vocabulis, non horret barbarie, quæ vix Germanum Nicænum deceat?* *Juris eccl. græc. historia*, t. II, p. 97. Il désespérait lui-même de pouvoir discerner jamais dans cette œuvre la part authentique des morceaux interpolés,

lorsqu'il découvrit, au cours de ses recherches, un document qui rendait possible ce travail, en servant en quelque sorte de « pierre de touche », c'est la traduction latine du traité original ou d'un abrégé de ce traité, faite par Anastase le bibliothécaire durant son séjour à Constantinople, en 869-870. Ce précieux manuscrit n'a été édité qu'en 1905, par le P. S. Pétrides, avec une introduction explicative, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. x, p. 287-309, 350-364. Voir P. de Meester, dans les *Chrysostomika*, Rome, 1908, fasc. 2^e, p. 290. L'opuscule comprend lxxiii chapitres, dont cinq, lv, lvi, lvii, lxi, lvii, empruntés à saint Maxime. Brighthman, *The journal of theological studies*, 1903, t. ix, p. 248-267, 387-398, a reconstitué le texte même sur lequel Anastase a fait sa traduction. Une lettre du même Anastase à Charles le Chauve, éditée par Pétrides, *ibid.*, attribue formellement le commentaire en question à saint Germain, mais en se basant uniquement sur la tradition grecque d'alors, *ut Græci ferunt, ut fertur*. Si, de ce fait, il n'est pas absolument certain que saint Germain en soit l'auteur, cela est du moins fort probable.

2. Pour ce qui concerne les *poésies religieuses* de saint Germain, nous nous contenterons de résumer ce qu'en écrit le cardinal Pitra, *Juris eccl. græc. historia*, t. II, p. 296 : *Cetera canonum sive canticorum ecclesiasticorum palæstra est*, dit-il, *in qua vincit quoque Germanus et facile princeps eminet*. Il compte sous le nom de ce mélode, cent quatre *στιχηρά* et vingt-deux *canons*, comprenant au moins cent soixante *odes*. Tout cela est disséminé surtout dans les *ménées*, du mois de septembre au mois de février, de juin à août, beaucoup de ces poésies sont destinées à la fête de Noël. Ces constatations ont leur importance pour l'histoire de la liturgie byzantine. Le savant cardinal en conclut que les *χοντάκια* et les *οἶχοι* sont encore inconnus à Sainte-Sophie, de même que l'*ὁκτώηρος*. Il ajoute à cette liste les œuvres liturgiques suivantes, qui se trouvent dans des manuscrits antérieurs au xiii^e siècle : *εὐχὰς majorum horarum in natalium vigiliis; officium integrum γονυκλισίας in pentecostali cursu; flebilis quædam troparia in obitu monachorum*.

5^e *Œuvres perdues.* — Nous ne possédons pas, il s'en faut, toutes les œuvres, théologiques, pastorales ou polémiques, composées par saint Germain. Léon III fit brûler celles qui lui tombèrent sous la main. Peut-être les autres empereurs iconoclastes continuèrent-ils cette besogne de vandale. Un des traités qui avait échappé à ces tempêtes, mais qui s'est perdu depuis, est l'*Ἀνταποδοτικός ἢ ἀνόθευτος*. Photius le connaissait et en a donné une analyse. *Biblioth.*, cod. 233. L'auteur s'y proposait de prouver que saint Grégoire de Nyse n'a pas du tout enseigné, avec Origène, que les peines des démons et des damnés sont temporelles. Il établissait la fausseté de cette théorie origéniste par l'Écriture et par les témoignages des Pères et à ce propos il justifiait saint Grégoire de Nyse par diverses citations de ses écrits. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XII, p. 40.

En dehors des œuvres de saint Germain, les principales sources à consulter sont : *Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ Θαυμάτων διήγησις τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ*, éditée par A. Papadopoulos-Kéræmeus, dans *Μαυρογορδάττειος βιβλιοθήκη*, t. II, *Ἀνέκδοτα ἑλληνικά*, p. 1-17; *Ὑπόμνημα τῆς Μαρίας τῆς Ῥωμαίας*, édité par M. Gédéon dans l'*Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, 1883, t. III, p. 211-229; Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 255-258; S. Jean Damascène, *De imaginibus*, orat. II, 12, *P. G.*, t. xciv, col. 1298; les lettres apocryphes de Grégoire II à Léon III l'Isaurien, dans Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 959, 975; *P. G.*, t. LXXXIX, col. 511, 521; voir à leur sujet L. Guérard, *Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1890, t. x, p. 44-60; Théophane, *Chronographia*, 6204-6222.

passim; Nicéphore, *Apolegeticus minor*, n. 3; Ménéas, dans *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, édit. H. Delehaye, dans *Acta sanctorum*, Bruxelles, 1902, novembris t. 1; Georges Hamartole, Cedrenus, Zonaras en ont aussi parlé; Baronius-Pagi, an. 712-730, *passim*; Henschenius, dans *Acta sanctorum*, 1680, maii t. III; P. G., t. xcvi, col. 19-36; Fabricius, *Bibliotheca graeca*, P. G., t. xcvi, col. 9-18; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1862, t. xii, p. 36-43; Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, dans P. G., loc. cit., col. 17-18; Le Quien, *Oriens christianus*, 1740, col. 755, 235; Mai, introductions diverses reproduites P. G., loc. cit.; Pitra, *Juris eccl. graecorum historia et monumenta*, Rome, 1868, t. II, p. 295-300; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III, l. XVIII, c. 1, n. 352; M. Gédéon, *Πατριαρχικοί πίνakes*, Constantinople, 1890, p. 255-258; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 1897, p. 66-67; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 254, 370; Bollandistes *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1909, p. 97. Voir aussi l'art. de M. Barbier de Montault, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1892, p. 233, et les encyclopédies : *Kirchenlexikon*, art. de Fechtrop, 1830; *Dictionary of christian biography*, 1880; *Bogoslouska'a entsiclopedia*, art. de M. Sokolof, 1903; J. Andreef a publié sur saint Germain, dans le *Bogoslovskii Vestnik*, une étude d'ensemble, qui a paru en volume, *S. German, patr. Constant.* (715-730), in-8, Moscou, 1898, et a été plus tard unie à une autre étude sur saint Taraise, dans *Germani Tarasii, patriarchi Constantinopoliskie*, Moscou, 1907.

F. CAYRÉ

2. GERMAIN, patriarche de Constantinople (1222-1240), est célèbre par sa résistance aux latins et par ses homélies. Il naquit à Anaplous sur le Bosphore. Il était diacre de Sainte-Sophie, au moment de la prise de Constantinople par les Francs, en 1204. Il se retira alors dans un monastère, jusqu'à ce qu'en 1222, Jean III Vatacès, empereur grec de Nicée (1222-1254), l'en tirât pour en faire un patriarche « œcuménique », en résidence à Nicée. C'est dans cette ville qu'il mourut, 1240, et fut enterré. Son fanatisme antilatin, autant que les miracles opérés sur son tombeau, lui a valu d'être mis sur les autels par les grecs.

Sous son pontificat eurent lieu certaines tentatives de rapprochement avec Rome; ce fut même lui qui en eut l'initiative. En 1232, en effet, à l'instigation de l'empereur, Jean Vatacès, qui craignait pour ses États, il feignit de vouloir opérer l'union de l'Église grecque à l'Église latine, et écrivit au pape Grégoire IX une lettre, assez impertinente d'ailleurs, en faveur de l'entente des deux Églises. Mansi, *Concil.*, t. xxiii, col. 245. Une autre épître, adressée en même temps aux cardinaux, exaltait la grandeur de l'Église grecque. Raynaldi, an. 1232, p. 50. Quoique froissé, le pape accepta. Sa lettre, ferme mais très digne, faisait entendre qu'il enverrait bientôt des ambassadeurs. Mansi, loc. cit., col. 55. Ils vinrent en effet, en 1234, et eurent avec les grecs, à Nicée d'abord, puis à Nymphée, près de Smyrne, sept colloques qui furent absolument inutiles. On se sépara en se jetant mutuellement l'anathème. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. v, p. 1565 sq. On trouvera dans Mansi, loc. cit., col. 277-307, les Actes de ce concile. Ils se terminent par une profession de foi du patriarche et de son synode, col. 307-319. Il existe aussi de la même époque, sur la même question, un autre acte patriarchal et synodal fort intéressant, édité à Vienne en 1796, avec le *Χρονικόν Γεωργίου τοῦ Φραντζή*, et intitulé : 'Απάντησις πρὸς τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν τοῦ πάππα Γεωργίου καὶ πρὸς τοὺς ὑπ' ἐκεῖνον σταλέντας Φρεμινουρίου (frères mineurs) καὶ τοὺς λοιποὺς περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ἁγίου.

Depuis lors, Germain put montrer sans feinte son vrai caractère et lutta avec ardeur contre l'envahissement latin. Il reste quatre lettres, comme témoins de ses efforts. L'une est adressée au patriarche latin de Constantinople; Démétracopoulos en a édité une

partie. Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 40-43. Le même auteur, *ibid.*, p. 39-40, résume une autre lettre du patriarche adressée aux moines du couvent de « La Pierre », près des Blachernes, pour les féliciter de leur résistance aux latins, et les encourager à avoir toujours la même horreur des innovations occidentales sur le *Filioque*, les azymes, le purgatoire, etc. Les deux autres lettres ont été éditées par Cotelier, *Monumenta Ecclesiae graecae*, t. III, et sont reproduites dans Migne, loc. cit., col. 601-622. Elles sont adressées aux fidèles de Chypre, alors soumis à la domination franque des Lusignan. L'une règle les rapports avec les clercs latins et l'autre prend des mesures contre ceux qui ont accepté de se soumettre au pape.

Non content de combattre le latinisme sur le terrain pratique, Germain II ne dédaigna pas de le poursuivre jusque dans le domaine théologique. Allatius, *De consensione*, p. 712, énumère un certain nombre de traités que le patriarche composa contre les hérésies latines, et dont on devine immédiatement les titres : *Sur la procession du Saint-Esprit*; *Des azymes*; *Du feu du purgatoire*; *Du baptême*. Ils sont encore inédits et cela n'est guère à regretter, à en juger par ce que nous connaissons et dont Le Quien a écrit : « Il reste de lui quelques opuscules si vides et si fades qu'il n'a presque rien été publié de pire par des grecs, » et ce n'est point peu dire.

L'œuvre la plus considérable de Germain II est oratoire. Le manuscrit de *Coislin 278* contient de lui quarante-six homélies et six catéchèses. Fabricius en donne le sujet et les premiers mots. Huit seulement ont été éditées. On en trouvera sept, P. G., t. cxi, col. 601-755. Dans ce nombre, on en comprend deux qui ont été parfois attribuées à saint Germain I^{er} et ont été insérées dans ses œuvres : ce sont les homélies sur l'adoration de la croix, P. G., t. xcvi, col. 221, et sur la sépulture du corps du Christ, *ibid.*, col. 243. Quoiqu'on ne puisse l'affirmer, il est très vraisemblable que c'est Germain II qui en est l'auteur, à en juger d'après le titre, le style, le sujet et l'âge des manuscrits. L'homélie prononcée contre les Bogomiles, sur l'exaltation de la croix, loc. cit., col. 621, a un certain intérêt historique, surtout si on la complète par l'*Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos* du même auteur, que M. Ficker vient d'éditer dans son livre *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, p. 115-125. Ballerini, qui a édité l'homélie sur l'Annonciation, P. G., loc. cit., col. 677, l'attribue à Germain II par des arguments assez probants. *Sylloge monumentorum*, Paris, 1857, p. 285-295. Les autres discours, publiés dans Migne, sont les suivants : *Sur la croix*, col. 643-659; *Sur les images*, col. 659-676; *Sur les saints innocents*, col. 736-758. Avant de porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre oratoire de Germain II, il paraît prudent d'attendre, avec Ehrhard, qu'un plus grand nombre d'homélies aient été publiées. Dans l'homélie sur l'Annonciation, il enseigne assez clairement le dogme de l'immaculée conception.

Nous nous contenterons de signaler quelques actes d'ordre canonique, sans grande importance, concernant certains monastères. Miklosich-Müller, *Acta patr.*, t. 1, p. 87; *Acta monast.*, t. 1, p. 298-303; Rhalli-Potli, Σύναγμα ἱερῶν κανόνων, t. v, p. 106-113. C'est sous son patriarcat que Jean III Vatacès, par un chrysobulle de 1228, prit des mesures nouvelles pour conserver aux églises les biens des prélats défunts. Rhalli-Potli, loc. cit., p. 324-325. Une recension nouvelle, avec une étude préparatoire, a été faite de cette encyclique par M. Jules Nicole, *Revue des études grecques*, 1894, t. vii, p. 68-80.

Nicéphore Calliste, *Catalogus*, P. G., t. cxi, col. 465; Éphrem le Chronographe, *Cæsares*, P. G., t. cxi, col. 373; Georges l'Acropolitte, Allatius, *De consensione*, 1648, p. 300,

568, 712; Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, col. 278-279, reproduit dans P. G., t. cxi, col. 593-594; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. xi, p. 162-171, reproduit dans P. G., t. cxi, col. 593-602; Démétracopoulos, *Græcia orthodoxa*, 1872, p. 38-43; Sathas, *Bibliotheca græca med.*, Constantinople, 1873, t. ii, p. 5; M. Gédéon, *ἱστορικὸν πινάκας*, Constantinople, 1890, p. 383-387; Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur*, 1897, p. 174; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. v, p. 1565 sq.; Fechtup, *Kirchenlexikon*, Fribourg, 1888; Sokolof, *Bogoslovskaja enciclopedia*, Saint-Petersbourg, 1903. Voir plus haut, t. iii, col. 1388.

F. CAYRÉ.

GERMON Barthélemy, jésuite français, né à Orléans le 17 juin 1663, admis au noviciat le 31 décembre 1679, professa les humanités, la rhétorique et la philosophie à Orléans avec une grande réputation de science, tout en s'adonnant à des études fort approfondies, mais trop peu méthodiques parfois, de paléographie et de critique historique. Lorsque parut l'ouvrage d'Adrien Baillet, *De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, Paris, 1693, le P. Germon intervint aussitôt, au nom de la théologie et de l'histoire, pour relever les interprétations inexactes des textes et des faits dans son livre : *Trois lettres du P. Germon d'Orléans, jésuite, à M. Hideux, curé des Saints-Innocents, sur l'approbation qu'il a donnée au nouveau livre de la dévotion à la sainte Vierge*, 1693. Il fit preuve également d'une érudition déjà sûre dans la *Remontrance chrétienne à l'auteur de la traduction des homélies de S. Chrysostome*, s. l., 1693. L'auteur de cette traduction en sept volumes était Nicolas Fontaine, qui accueillit d'ailleurs les observations qui lui étaient faites, notamment sur quelques passages relatifs à l'exégèse de l'Épître aux Hébreux. Une lutte plus vive s'engagea à propos de l'*Histoire des congrégations De auxiliis* publiée par le P. Serry, dominicain, sous le pseudonyme de l'abbé Le Blanc. Le P. Germon, qui avait la partie belle, entra en lice par sa *Lettre à M. l'abbé *** Sur la nouvelle histoire des disputes De auxiliis qu'il prépare*, Liège, 1698. Le P. Serry se défendit vigoureusement dans une brochure publiée deux ans plus tard. Mais le P. Germon, s'en tenant aux faits et aux textes, lui opposa coup sur coup deux ouvrages décisifs : *Questions importantes à l'occasion de la Nouvelle histoire des congrégations De auxiliis*, Liège, 1701 (cf. *Mémoires de Trévoux*, juillet 1701, p. 118-124; mai 1702, p. 17-22) et *Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis composée par l'abbé Le Blanc, et condamnée par l'Inquisition générale d'Espagne*, Liège, 1702, où le savant critique n'eut pas de peine à mettre dans son plein jour la vérité. Cf. *Journal des savants*, 1702, p. 428-433; *Mémoires de Trévoux*, juin 1702, p. 133-140; *Acta eruditorum*, 1702, p. 442-449. Le P. Germon fut moins heureux dans la polémique engagée à propos du *De re diplomatica* de Mabillon, malgré les incontestables qualités d'érudition et de pénétration qu'il déploya dans cette longue et ardente controverse inaugurée par sa première dissertation, *De veteribus regum Francorum diplomatibus et arte secernendi antiqua diplomata vera a falsis*, Paris, 1703 (cf. *Mémoires de Trévoux*, janvier 1704, p. 107-119; *Journal des savants*, janvier 1704, p. 3 sq.), suivie de la *Disceptatio secunda*, Paris, 1706. Les savants prirent parti pour et contre. Mais la diplomatie bénédictine eut pour elle les suffrages les plus autorisés, ceux de l'abbé Fontanini, professeur d'éloquence à Rome, de l'abbé Lazzarini, de Giatti, jurisconsulte de Plaisance. Dom Coustant intervint sur la question des manuscrits de saint Augustin, et dom Ruinart sur les principes de la diplomatique. Le P. Germon publia de nouvelles *Disceptationes*, Paris, 1707, et un curieux ouvrage : *De veteribus hæreticis ecclesiasticorum codicum corruptoribus*, Paris, 1713, et se retira de la discussion, fortement ébranlé, semble-

t-il, par les raisons de ses adversaires. Une lutte plus grave et plus âpre s'engageait alors dans l'Église même à propos de la bulle *Unigenitus*. Le P. Germon crut plus utile de tourner ses armes contre les jansénistes. Des divers travaux entrepris par lui dans ce but, il ne reste qu'un *Traité théologique sur les 101 propositions énoncées dans la bulle Unigenitus*, publié après sa mort, Paris, 1722. Le P. Germon mourut à Orléans le 2 octobre 1718.

Jac.-Ph. Lallemand, *Histoire des contestations sur la diplomatique*, Paris, 1708; C. Beretti, *Istoria della guerra diplomatica*, Milan, 1729; J. P. Ludwig, *De bellis diplomaticis*, Paris, 1708; J. P. Ludwig, *De bellis diplomaticis in Gallia excitatis*, Leipzig, 1720; J. Schwabe, *Kurze Erzählungen der Streitigkeiten über die alten Urkunden*, Heidelberg, 1785; *Journal des savants*, 1713, p. 209-219; *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 795-817; 1716, p. 989-998; P. Daniel, *Histoire de France*, Paris, 1755, t. i, p. CLXXXV sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1351-1357.

P. BERNARD.

GÉROCH, né à Polling (Bavière) en 1093, après avoir fréquenté diverses écoles d'Allemagne, fut mis par l'évêque d'Augsbourg à la tête de l'école de son Église. Il prit tout d'abord rang parmi les défenseurs des droits du pontife romain et les promoteurs de la réforme ecclésiastique. Il censura courageusement les mœurs du clergé, au milieu duquel il vivait, et il se sépara de l'évêque Hermann, qui soutenait l'empereur Henri V et son antipape Bourdin contre Calliste II. Il dut se retirer à Reitenbuch, monastère de chanoines réguliers du diocèse de Ratisbonne. Il fut nommé en 1132 prévôt de la collégiale régulière de Reichersperg, fonction qu'il remplit jusqu'à sa mort (1169). Ce fut, en Allemagne, un émule de saint Bernard, travaillant à la réforme ecclésiastique et à la défense du Saint-Siège par son action personnelle et par ses écrits. Eugène III et ses successeurs lui témoignèrent une grande confiance. Il entreprit plusieurs fois le voyage de Rome. Le cardinal légat Gui se fit accompagner par lui dans sa mission en Allemagne (1143). Les empereurs le trouvèrent toujours hostile à leurs entreprises schismatiques.

Géroch fut l'un des écrivains les plus féconds de son temps. Ses écrits relatifs aux conflits entre les empereurs et les souverains pontifes ont été réédités par Sackur dans les *Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII scripti*, Hanovre, 1897, t. iii, p. 136-525, des *Monumenta Germanie historica*. Ce sont des extraits du *Liber de ædificio Dei*; *Epistola ad Innocentium* sur le clergé séculier et régulier; *Liber de simoniaciis* ou *De eo quod princeps hujus mundi jam judicatus est*; *De ordine donorum Spiritus Sancti*; *Contra duas hæreses*; *De novitatibus hujus temporis*; *De investigatione Antichristi*; *De gloria et honore Filii hominis*; *Opusculum ad cardinales*; *De quarta vigilia noctis*; des extraits du *Comment. in ps. Lxiv*. Le recueil complet de ses œuvres se trouve P. L., t. cxciii, cxciv. Ce sont, outre les travaux cités déjà, ses lettres, son *Comentarius aureus in psalmos et cantica ferialia*; son commentaire du ps. Lxiv est traité avec plus d'ampleur; il est devenu le *Liber de corrupto Ecclesiæ statu*, dédié au pape Eugène III. On lui doit encore : *Epistola ad Eberhardum, episcopum Bambergensem* sur l'égalité du Père et du Fils; *Opusculum de gloria et honore Filii hominis*; *Beatorum abbatum Formbacenseium Berengeri et Wirtonis, ordinis sancti Benedicti, vite*.

L'auteur de la Chronique de Reichersperg, publiée par Ludwig dans sa *Bibliotheca historica medii ævi*, fait connaître les services que Géroch a rendus à son monastère et ses efforts pour la restauration de la discipline religieuse.

Noble. Gerhoh im Reichersperg. Ein Bild aus dem Leben

des Kirche im XII Jahrhundert, in-8°, Leipzig, 1881; Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, t. I, p. 502-503; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 627-633; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VI, p. 565-568 (avec bibliographie); *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 472 (avec bibliographie).

J. BESSE.

GERSON (Jean le Charlier de). — I. Biographie. II. Ses opinions sur le pape, le concile et la hiérarchie ecclésiastique; son rôle au concile de Constance. III. Sa théologie morale. IV. Sa théologie mystique. V. Sa prédication.

I. BIOGRAPHIE. — Jean le Charlier dit de Gerson naquit le 14 décembre 1363 au hameau aujourd'hui détruit qui portait autrefois ce nom, et qui dépendait du village de Barby, dans le diocèse de Reims, non loin de Rethel (Ardennes). Son père s'appelait Arnould et sa mère Élisabeth la Chardenière : tous deux étaient en excellent renom de foi et de piété. Ils eurent douze enfants et Jean en était l'aîné. Il fréquenta les écoles de Rethel, puis de Reims, et entra à quatorze ans (1377) au fameux collège de Navarre à Paris. Il y connut le futur évêque de Genève, Jean Courteuise, son contemporain, un peu plus âgé que lui. *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1904, p. 471. Il eut comme condisciples le futur cardinal Pierre de Luxembourg et l'humaniste Nicolas de Clémangis, qui étaient plus jeunes de quelques années. Ses maîtres furent Laurent de Chavanges, Gilles des Champs qui fut aussi honoré de la pourpre, et surtout le célèbre Pierre d'Ailly, de Compiègne, dont il suivit les cours pendant sept ans et dont il resta toujours l'ami dévoué. D'Ailly assistait parfois à ses leçons et il l'appelle son vénérable et très cher compagnon. *Sermo faclus in synodo Cameracensi; Tractatus et sermones*. De son côté, Gerson lui dédia son livre intitulé : *De vita spirituali animæ*, *Opera*, t. III, col. 3, et lui adressa parfois des vers latins. *Ibid.*, t. IV, col. 789. Il le nomma en plein concile de Reims son illustre et vénéré maître (1408) et au concile de Constance (1416) son incomparable professeur. Jean Gerson fut promu licencié ès arts sous maître Jean Loutrier en 1381; *baccalarius biblicus* en 1388, il lut les Sentences en 1390 et devient licencié en 1392. Il fut promu au doctorat en théologie, à l'âge de 31 ans, en 1394. Cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. III, p. 454. Dès avant son doctorat, il avait composé plusieurs écrits. En 1387, il prêcha devant le pape Clément VII d'Avignon, pour provoquer la condamnation du dominicain Jean de Monteson qui niait l'immaculée conception de la sainte Vierge. Monteson fut condamné en effet et l'*Alma mater* décida de rejeter de son sein les frères prêcheurs qui refuseraient de confesser cette vérité, qui est aujourd'hui un dogme. Notre docteur pense que cette sentence prononcée contre les dominicains fut trop dure : « Dieu sait, dit-il, et je l'ai plus d'une fois montré, que je ne déteste point les mendiants et que je n'ai point voulu leur destruction. » Et dans une épître adressée aux élèves de Navarre, il réproche la sévérité de l'université dans cette occasion, *Opera*, t. I, p. 129; il regrette aussi les pertes que la science et l'influence de l'université ainsi que la vertu des étudiants ont faites par suite de l'absence forcée des dominicains qui ne rentrèrent en grâce qu'en 1403.

Il prononça peu après le panégyrique de saint Louis, roi de France, et fit ainsi ses débuts dans sa carrière d'orateur qui devait être si brillante. Il avait conquis le doctorat depuis un an lorsque son maître Pierre d'Ailly fut nommé évêque du Puy (1395). Sur la proposition du jeune prélat, Gerson fut choisi par Benoît XIII pour lui succéder dans le poste éminent de chancelier de Notre-Dame et de l'université (13 avril). C'est à partir de cette date qu'il commença

à s'occuper d'une manière très active de l'extirpation du schisme qui divisait depuis dix-sept ans l'Église en deux parties ennemies et numériquement presque égales. Ami de la paix et de l'union, il professa toujours à l'égard du pontife de Rome et de celui d'Avignon des opinions très modérées. En mainte occasion, il sut montrer sa vive répugnance pour les procédés violents préconisés par certains membres de l'université. Noël Valois, *La France et le grand schisme*, t. III, p. 71, 180. Aumônier du duc de Bourgogne, il fut nommé doyen de l'église de Saint-Donatien à Bruges. Gerson y demeura pendant quatre ans (1397-1401) et il écrivit à cette époque le traité remarquable intitulé : *Sententia de modo se habendi tempore schismatis*. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 97, 152.

Dans les discussions souvent orageuses de ce temps si troublé, le théologien trouva peu de propositions pratiques où se rencontrent plus de fermeté doctrinale et plus de sérénité d'âme. Voilà pourquoi il nous semble utile de résumer les points fondamentaux sur lesquels Gerson émet son avis, *salvo semper in omnibus superiorum et sapientiorum judicio* : « Dans le présent schisme, écrit-il, en une matière si douteuse il est téméraire, injurieux et scandaleux d'affirmer que tous ceux qui sont attachés à tel ou tel parti, ou tous ceux qui veulent absolument rester neutres, sont hors de la voie du salut, excommuniés ou suspects de schisme. Il est licite et même prudent de prêter obéissance à tel ou tel pape, mais sous condition tacite ou expresse. Il est téméraire, scandaleux et *sapiens hæresim* d'affirmer que les sacrements de l'Église n'ont pas leur efficacité au sein du parti contraire, que chez nos adversaires les prêtres ne sont pas ordonnés, les enfants ne sont pas baptisés et l'eucharistie n'est pas consacrée. Dans ce schisme, il est téméraire et scandaleux d'affirmer qu'il n'est point permis d'ouïr la messe des dissidents et de recevoir les sacrements de leurs mains. Il serait plus utile, plus juste et plus sûr de chercher l'unité de l'Église en agissant sur les deux compétiteurs à la papauté, soit en employant la voie de cession, soit celle de soustraction d'obéissance, soit tout autre moyen légitime de coaction. A quoi sert de vexer et de troubler les âmes par l'excommunication ou autrement? A quoi bon rejeter opiniâtement une partie des chrétiens de la communion de l'autre? » *Opera*, t. II, p. 3. D'Ailly, son maître, qui venait d'être nommé évêque de Cambrai et qui avait été témoin des mêmes excès, partageait tout à fait son avis et il s'en expliqua plus tard à plusieurs reprises. Discours du 11 décembre 1406 au concile de Paris, dans Bourgeois du Chastenot, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, p. 153 sq., et *Apologia concilii Pisani* (1412), dans Tschackert, *Peter von Ailli*, appendix, p. 31.

En 1398, Gerson ne vota pas la soustraction d'obéissance à l'égard du pape d'Avignon pour lequel l'Église de France s'était dès l'abord déclarée. Il fut un des premiers à démontrer que Benoît ne devait pas être considéré comme hérétique ou schismatique et qu'il n'était nullement à propos d'entamer, de ce chef, une action contre lui. *Opera*, t. II, *passim*. Par suite, il réclama énergiquement la restitution d'obéissance, c'est-à-dire la cessation de cet état anormal qui constituait un schisme dans un schisme. Cette attitude conciliatrice, très conforme à son caractère, lui attira alors et plus tard bien des rancunes peu dissimulées.

Après la restitution d'obéissance et le concordat du 30 mai 1403, Gerson, revenu de Bruges, célébra dans un sermon enthousiaste la cessation partielle du schisme, le triomphe des projets d'union et la fin de ces longues querelles, trop semblables, disait-il, aux luttes légendaires entre guelfes et gibelins. Dans son discours du 4 juin, il compare Benoît à Antée qui

reprend de nouvelles forces en touchant la terre sa mère : « Ainsi, poursuit-il, le pontife d'Avignon, au rude contact de l'épave, apprendra l'humilité et la douceur. Par l'exercice de ces deux vertus, il luttera contre le schisme et le fera bientôt disparaître. » Le bon chancelier a le privilège des assimilations singulières. Plus tard (9 novembre), il comparera Benoît, évadé d'Avignon, à Jonas sortant du sein de la baleine. Il ne nous paraît pas encore connaître à fond l'homme dont il se fait le panégyriste outré, et il se montre ici prophète peu clairvoyant.

En récompense de son dévouement, le souverain pontife le nomma curé de Saint-Jean-en-Grève à Paris, et unit cette charge à son office de chancelier. Malheureusement, cette bonne entente entre Paris et Avignon ne devait pas durer, et les belles espérances que Gerson avait conçues ne se réalisèrent point. Les concessions promises par Benoît au duc d'Orléans ne furent pas accordées : le pape n'exigea guère avec moins d'apreté qu'autrefois les taxes apostoliques et tous les droits pécuniaires qu'il prétendait avoir ; il parut ne songer qu'à reculer les limites de son obédience au détriment de celle d'Innocent VII, qui venait de succéder à Urbain VI sur le siège romain. Cette mauvaise volonté, cette négligence à tenir de solennelles promesses, ces faux-fuyants sans cesse renouvelés, ces prétentions de plus en plus injustifiables allaient amener de nouveaux conflits.

Gerson, chancelier de l'université, était en ce temps une des voix les plus écoutées du clergé français. Le 1^{er} janvier 1404, sept mois après le concordat, l'éloquent docteur avait prêché devant Benoît à Tarascon, et ne lui avait point ménagé les avertissements les plus graves. Son discours où, comme assez souvent chez lui, le vrai se mêle au faux, avait eu un très grand retentissement. Pierre d'Ailly, sincère partisan du pape d'Avignon, s'en était ému. Gerson répondit à son ancien maître, alors à la cour du pape ; il regretta de voir exagérer la portée de ses paroles et de s'entendre attribuer des propos peu respectueux à l'égard du pontife. *Opera*, t. II, col. 74.

D'autre part, l'université se brouillait avec le duc d'Orléans, le grand protecteur de Benoît, et se rapprochait du duc de Bourgogne, cet ennemi personnel de son cousin d'Orléans et qui allait bientôt devenir son meurtrier. L'*Alma mater* se plaignit du prince et du pape ; elle fit cesser toutes leçons pendant dix semaines et Gerson se fit son porte-parole dans son fameux discours intitulé : *Vivat rex* (7 novembre 1405). Aux vœux faits pour la santé de Charles VI, il mêla non sans audace des attaques contre les procédés arbitraires du duc d'Orléans.

L'université, de plus en plus mécontente de Benoît, voulut renouveler la soustraction d'obédience qui avait si peu réussi une première fois en 1398. D'Ailly et Gerson tentèrent de s'y opposer avant le concile de Paris, en 1406 ; ils s'efforcèrent de ramener leurs collègues à des procédés plus modérés. Au sein de l'assemblée qui s'ouvrit en novembre, et après de très longues et très vives discussions, ils ne réussirent qu'en partie ; ils obtinrent que la soustraction adoptée par les membres de l'assemblée fût réduite à certaines limites. Cf. L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, p. 221.

D'Ailly et Gerson firent aussi partie de l'ambassade solennelle qui fut envoyée à Benoît en 1407. Tous deux insistèrent fortement auprès du pontife pour qu'il se démit de la papauté par une bulle formelle. Il refusa. Plusieurs délégués voulurent alors briser ouvertement avec lui. Ici encore d'Ailly et Gerson firent triompher des sentiments plus pacifiques, et travaillèrent à retarder la rupture totale. *Ibid.*, p. 229.

Tous deux furent aussi membres de la légation envoyée à Grégoire XII. Ils furent témoins de la pusillanimité puérile ou plutôt sénile du pontife, ils entendirent ses excuses pitoyables pour ne pas se trouver au rendez-vous de Savone où il devait rencontrer Benoît, et eurent une noble attitude à l'audience de congé du 28 juillet 1408. N. Valois, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1902, p. 232 ; Bibliothèque nationale, n. 7371 et 12544. De retour à Gênes, ils adressèrent de concert au pape romain une lettre très digne et très touchante qui est restée jusqu'ici inédite. Au nom de l'Église, ils le supplièrent une dernière fois de tenir ses promesses, 15 septembre. Bibliothèque Vaticane, n. 4000 et 4192. On sait que ce fut en vain.

L'année suivante, Gerson assista au concile de Reims et y prononça le discours d'ouverture. Il donna à ses auditeurs les conseils les plus pratiques sur l'instruction des fidèles, sur le bon exemple à leur donner et sur l'administration des sacrements. *Opera*, t. II, col. 542 sq. Au cours de son sermon, il demanda qu'un théologien soit nommé pour donner des leçons de science sacrée dans chaque église métropolitaine. A ce propos, il rend grâce à son maître, l'illustre évêque de Cambrai, qui a obtenu de Benoît XIII que cette faculté soit étendue à toutes les églises cathédrales et à toutes les collégiales notables. « Je ne sais pourquoi, dit-il, ce projet si utile n'a pas encore été mis à exécution. »

Marlot, l'historien rémois, ajoute que Gerson examina de concert avec d'Ailly le cas de la voyante Ermine, morte à Reims treize ans auparavant. Dans une lettre que nous possédons encore, le chancelier approuva la relation que Jean Morelle, chanoine de Saint-Denis, avait écrite au jour le jour sur les faits merveilleux qui étaient imputés à cette prophétesse. *Opera*, t. I, col. 83.

En cette même année, à cause de son attitude pacificatrice, d'Ailly encourut l'indignation des universitaires acharnés contre Benoît. Le roi épousa leur querelle et voulut faire arrêter l'évêque de Cambrai. Clémangis et Gerson, ses élèves toujours fidèles, lui écrivirent de touchantes lettres de condoléances. L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, 1886, p. 75 ; Gerson, *Opera*, t. III, p. 429 ; N. de Clémangis, *Opera omnia, Epist.*, XLIV. Gerson n'allait pas tarder à connaître lui aussi les vicissitudes humaines et allait être poursuivi pour un autre motif. Le 23 novembre 1407, le duc d'Orléans était tombé dans une rue de Paris sous les coups de lâches assassins stipendiés par le duc de Bourgogne. Jean sans Peur assumait avec une singulière audace la responsabilité du fait accompli, plaida sa propre cause devant le roi Charles VI et chargea de sa défense son conseiller Jean Petit (8 mars 1408). Celui-ci osa professer ouvertement la théorie immorale du tyrannicide.

Le chancelier crut de son devoir de déférer cette doctrine au jugement de l'évêque de Paris et des maîtres en théologie. Les docteurs condamnèrent d'abord sept, puis neuf propositions de Jean Petit comme erronées et scandaleuses : elles furent livrées au feu. Plus tard, au sein du concile de Constance, Gerson dénonça de nouveau les articles incriminés (juin 1415) et il le fit sept fois en quinze jours. Les Pères rendirent leur sentence sur ce point le 6 juillet, et condamnèrent le tyrannicide d'une manière générale, sans prononcer le nom du puissant duc de Bourgogne. Cette demi-mesure ne contenta point Gerson et les Armagnacs du concile.

Le chancelier prit la parole au nom du roi de France, le 5 mai 1416, et protesta éloquemment contre la sentence trop peu explicite qui frappait Jean sans Peur. *Opera*, t. II, p. 328 ; t. V, p. 353, 355, 362 sq. ;

Labbe-Mansi, *Concil.*, t. xxvii, col. 728 sq.; Schwab, *op. cit.*, p. 609.

Gerson n'avait assisté ni au concile de Pise (1409) ni à celui de Rome (1412-1413), mais il les avait hautement approuvés. Son rôle à Constance fut des plus considérables. Il y arriva le 21 février 1415 avec une délégation de l'université de Paris. Nous n'entrons pas dans le détail du procès de Jean Huss, Schwab, *op. cit.*, p. 540-609; CONSTANCE (*Concile de*), t. iii, col. 1213 sq., de la condamnation des flagellants, Gerson, *Opera*, t. ii, p. 658, 660; voir FLAGELLANTS, col. 16; de ses démêlés avec les Anglais qui, malgré leur petit nombre, prétendaient former une nation au sein du concile, N. Valois, *op. cit.*, t. iv, p. 369; de ses luttes doctrinales contre Matthieu Grabon, ce grand adversaire des nouveaux ordres religieux, le Guillaume de Saint-Amour du xv^e siècle. Gerson, *Opera*, t. i, p. 467; Hefele, *Histoire des conciles*, t. xi, p. 103.

Nous parlerons plus bas de son attitude vis-à-vis des trois papes qui se disputaient alors la tiare et des théories qu'il eut l'occasion d'exposer au sein du concile pour arriver à l'extinction du schisme.

Ce furent surtout ses luttes contre Jean sans Peur qui lui attirèrent des disgrâces imméritées. Déjà, à Paris, le duc de Bourgogne avait provoqué une émeute contre lui. Sa maison avait été pillée et il n'échappa aux assassins qu'on se réfugiait pendant deux mois sous les voûtes de Notre-Dame. Après le concile de Constance, pendant que le pape, l'empereur, les Pères et les princes s'en retournaient avec pompe dans leur pays (1418), Gerson apprenait que Jean sans Peur avait juré sa perte et que la nation picarde, au sein de l'université, avait demandé qu'il fût désavoué, rappelé et puni *atrociter*. *Opera*, t. v, p. 374; Denifle, *Chartul.*, t. iv, p. 300; Max Lenz, *Revue historique*, t. ix, p. 470. Pour éviter un crime à son persécuteur, il sortit de Constance le 15 mai 1418, et prit le chemin de l'exil avec ses deux secrétaires au concile, André et Ciresio. Il se retira en Allemagne, à l'abbaye bénédictine de Mœlck, dont il avait connu l'abbé à Constance. C'est là qu'il composa, à l'exemple de Boèce, son traité : *De consolatione theologiae*. L'archiduc d'Autriche Frédéric voulut l'attirer dans son université de Vienne. Gerson s'y rendit, mais n'y resta point. Enfin, en novembre 1419, le chancelier apprit la mort de son ennemi juré Jean sans Peur, tué par les ordres du dauphin sur le pont de Montereau. Il prit aussitôt la route de la France, mais il ne rentra pas à Paris, livré aux factions et resté au pouvoir des Bourguignons. Il se dirigea vers Lyon où l'appelaient son frère, prieur des célestins, et l'archevêque Amédée de Talaru. Schwab, *op. cit.*, p. 767. C'est là qu'il passa ses dernières années dans les exercices de la dévotion et du zèle sacerdotal. Il y composa divers écrits d'édification et en particulier son traité de théologie mystique ou pastorale bien connu : *De parvulis ad Christum trahendis*. Joignant l'exemple au précepte, il aimait à s'entourer de petits enfants dans l'église de Saint-Paul et il se plaisait à leur enseigner les éléments de la doctrine chrétienne. Ces dix années furent les plus douces de sa vie militante.

Il vécut assez longtemps pour écrire deux opuscules sur Jeanne d'Arc, dont il défend la mission divine. Cf. Quicherat, *Procès*, t. v, p. 462. Sa mort arriva le 12 juillet 1429 et les regrets de tous les gens de bien le suivirent jusqu'au tombeau. On lui attribua des miracles, et cinq martyrologes au moins lui donnent le titre de bienheureux. Plus de cinquante conciles particuliers et de nombreux écrivains ecclésiastiques recommandant aux pasteurs « ce grand, pieux et savant professeur, ce zéléteur des âmes, ce directeur hors ligne, ce modèle des ministres de l'Évangile... »

Les savants l'ont nommé *doctor christianissimus* et les mystiques *doctor consolatorius*. Plusieurs statues lui ont été élevées à Paris et à Lyon, et, dans l'église de la Sorbonne, son image fait pendant à celle de Bossuet.

II. SES OPINIONS SUR L'ÉGLISE ET LA HIÉRARCHIE; SON RÔLE AU CONCILE DE CONSTANCE. — On le sait, ce qui a manqué le plus aux théologiens du commencement du xv^e siècle, c'est une doctrine ferme sur ce que les théologiens appellent aujourd'hui le traité de l'Église. Le gallicanisme, dont ils avaient puisé le germe dans l'enseignement des grandes écoles, s'est développé grâce aux expédients arbitraires qu'on s'est cru obligé d'employer au milieu des événements malheureux du grand schisme pour rétablir l'unité depuis si longtemps compromise. On peut plaider les circonstances atténuantes en faveur de notre Gerson. Il a eu des maîtres peu sûrs; il a beaucoup étudié, en particulier, Guillaume Occam, le plus mauvais génie du xiv^e siècle. Sa conduite pratique, nous l'avons vu, est, en général, plus modérée et plus saine que ses théories.

On accuse d'Ailly et Gerson d'avoir été les pères du gallicanisme et, à un certain point de vue, on n'a pas tort. Remarquons toutefois, pour être juste, que, quand il s'agit, en 1398, de la première soustraction d'obédience, ces prétendus coryphées des opinions antipontificales n'y eurent aucune part. En 1406, lorsqu'on voulut rétablir la soustraction complète d'obédience, ils opposèrent une résistance acharnée aux projets de Simon de Cramaud, de Pierre Plaulou, de Jean Petit et de Pierre le Roy. Deux ans après, quand la révolte contre Benoît XIII se fit plus violente et prépara une sorte de constitution civile du clergé au sein du V^e concile de Paris, les résolutions schismatiques de l'assemblée furent adoptées sans eux, malgré eux et, on peut le dire, contre eux. N. Valois, *op. cit.*, t. iv, p. 23. Un peu plus tard, lorsqu'ils abandonnèrent Benoît XIII et Jean XXIII, c'est quand il leur fut démontré que leur présence à la tête d'une partie de l'Église était un obstacle à l'union. *Pereat unus, non unitas*, dit saint Bernard.

Enfin, il est prouvé aujourd'hui que plusieurs traités sur lesquels les adversaires de Gerson se sont parfois basés pour attaquer sa doctrine théologique ne sont pas de lui, par exemple : *De modis vivendi*; *Octo conclusiones quarum dogmatizatio utilis videtur ad exterminacionem moderni schismatis*; *Sermo factus in die ascensionis an. 1409*, etc. Enfin, les éditeurs protestants ou gallicans, Von der Hardt, Flacius Illyricus, Richer, Elies Dupin, ont rendu à sa mémoire de mauvais services en en faisant un homme de parti et un précurseur pour leurs doctrines hétérodoxes.

Il est trop certain que le chancelier a soutenu à propos du pape et du concile des théories erronées, condamnables et plus tard condamnées. Sans doute, l'Église romaine est indéfectible, mais, d'après lui, l'évêque de Rome n'est pas l'évêque universel, jouissant d'un pouvoir immédiat sur tous les fidèles; la puissance est en lui *subjective* et *executive*. *Opera*, t. ii, col. 259, 279. Bien loin d'être infaillible, il peut tomber parfois dans l'hérésie. Dans ce cas, s'il reste pape, on a le pouvoir de le lier, de l'emprisonner et même de le jeter à la mer. *Ibid.*, p. 221; Noël Valois, *op. cit.*, t. iv, p. 84. Toutefois, il n'est pas l'adversaire du *primatus* qu'il affirme formellement être de droit divin; c'est, dit-il, une primauté monarchique instituée par le Christ surnaturellement et immédiatement. *Opera*, t. ii, col. 529. Quant au concile général, sa doctrine n'est pas plus sûre. Il admet la supériorité de l'Église et du concile oecuménique sur le pape, car il ne voit pas d'autre moyen de sortir du schisme et de revenir à l'unité. Les expédients temporaires deviennent pour lui des principes définitifs. C'est de l'opportunisme dans l'ordre ecclésiastique. Gerson se place dans l'ordre exclusivement rationnel et pratique, et

toute son argumentation a pour but de justifier les manières de procéder les plus extraordinaires pour arriver au résultat final désiré par toute la chrétienté. Le souverain pontife est, d'après lui, justiciable du concile qui peut le corriger et même le déposer. *Opera*, t. II, col. 201, 209 sq. Et il examine avec une sorte de complaisance tous les cas de déposition. Quant à la convocation et à la composition de cette assemblée, il affirme avec d'Ailly que les quatre premiers conciles œcuméniques n'ont pas été réunis par l'autorité du pape, que non seulement les cardinaux, les évêques, mais l'empereur et les princes, mais même le premier chrétien venu, peuvent convoquer un concile pour l'élection d'un pape unique et universellement reconnu. *De auferibilitate papæ*, *Opera*, t. II, col. 209 sq. Selon sa doctrine, les curés peuvent être appelés dans cette assemblée et avoir voix délibérative aussi bien que les évêques. *De potestate ecclesiastica*, *ibid.*, t. II, col. 249.

Les pasteurs de second ordre ne sont-ils pas de droit divin, d'après lui, les successeurs des soixante-douze disciples ? Aucun fidèle ne doit être exclu du concile général. *Opera*, t. II, col. 205. On voit dans toutes ces propositions comme un reflet des thèses les plus avancées du franciscain révolutionnaire Guillaume Occam. C'est l'ensemble de toutes ces erreurs que l'on appellera plus tard le *geronisme* et qu'au XVII^e siècle Edmond Richer et Simon Vigor réduiront en système.

D'ailleurs, il faut le reconnaître, en le regrettant, les actes de Gerson au sein du concile de Constance furent en conformité avec ses dangereux principes. Avec les délégués de l'université de Paris, il réclama que les trois papes donnassent immédiatement leur démission (février 1415). Partisan convaincu de la supériorité des docteurs sur les évêques, il demanda avec d'Ailly que les docteurs en théologie, en droit canon et en droit civil eussent voix délibérative et définitive *in rebus fidei* au sein du concile. C'était la conséquence de ses tendances démocratiques et multitudinistes. Cf. L. Salembier, *Le grand schisme*, p. 212, 299.

Le parti français poursuivait avec énergie le pape Jean XXIII et réclamait sa démission. Schwab, *op. cit.*, p. 507; Von der Hardt, *op. cit.*, t. II, p. 265. Après bien des pourparlers, Jean lut en public une renonciation expresse et formelle avec une seule condition, c'est que Benoît et Grégoire céderaient à leur tour. Le 2 mars 1415, dans la 11^e session solennelle, il répéta cette importante déclaration.

Le 20 mars, la fuite du pape découragea au sein du concile le parti modéré et déclencha toutes les réclamations des violents. Le 22 mars au soir, Gerson reçut de ses collègues de l'université mission de prêcher à l'issue de la messe du lendemain. Prévoyant la violence de ses affirmations, les cardinaux, malgré l'initiative de Sigismond, refusèrent d'assister à la cérémonie. Le chancelier, après avoir paraphrasé un texte tiré de l'évangile du jour, livra aux méditations du concile douze conclusions que nous résumons : faculté pour l'Église de répudier le vicaire de son divin Époux, en d'autres termes, de se séparer du souverain pontife; obligation stricte pour le pape, sous peine d'être réputé païen et publicain, de se conformer à la règle de l'Église ou du concile qui la représente; droit pour l'Église, sinon de détruire la plénitude de la puissance apostolique, du moins d'en circonscrire l'usage; faculté, dans beaucoup de cas, pour le concile de se réunir même sans le consentement du pape; obligation pour ce dernier de suivre la voie d'union que le concile lui aura prescrite; dans le cas actuel, obligation pour Jean XXIII d'abdiquer. *Opera*, t. II, col. 201. Cette pièce est le manifeste des plus violents émanés des membres de l'assemblée. Gerson prit part aux III^e, IV^e et V^e sessions du concile, c'est-à-dire à

cet *opus tumultuarium* qui engendra les quatre fameux articles de Constance; ceux-ci, on le sait, sont le code du gallicanisme et ont préparé de loin les quatre articles de 1682 (du 26 mars au 6 avril 1415).

Le 21 juillet 1415, eurent lieu à Constance des processions solennelles pour obtenir la protection céleste à propos du voyage de Sigismond, roi des Romains, qui allait s'aboucher avec Benoît XIII (Pierre de Lune). Gerson prit la parole dans cette circonstance et vanta les décrets de la IV^e et de la V^e session du concile. Il exprima le désir de voir ces articles inscrits sur la pierre de toutes les églises : *Conscribenda prorsus esse mihi videretur in eminentioribus locis, vel insculpenda per omnes ecclesias saluberrima hæc Determinatio, Lex vel Regula, tanquam directio fundamentalis, et velut infallibilis, adversus monstrosus horrendumque offendiculum quod hactenus positum erat per multos de Ecclesia*. *Opera*, t. II, col. 275.

Plus tard, dans un sermon prononcé à Constance même, le second dimanche après l'Épiphanie, il essaya de nouveau de défendre la théorie de la supériorité du concile sur le pape et chercha visiblement à tranquilliser son âme en même temps que celle de ses auditeurs : *Vidi nuper sanctum Thomam et Bonaventuram; hic reliquorum libros non habeo; dant supremam et plenam summo pontifici potestatem ecclesiasticam; recte procul dubio, sed hoc fulciant in comparatione ad singulos fideles, et ecclesias particulares. Dum et enim comparatio faciendi fuisset ad auctoritatem Ecclesiarum synodaliiter congregatarum, subjectissent papam, et usum potestatis suæ Ecclesiarum eidem tanquam matri suæ... Nullum legi præter Bonaventuram et Thomam : et tamen assero sententiam contrariam, quæ pontifici favet, a nullo theologo, nulloque sancto doceri, imo hæreticam esse... Huic veritati fundatæ supra petram Scripturæ sacræ quisquis a proposito detrahit, cadit in hæresim jam damnatam, quam nullus unquam theologus, maxime Parisiensis et sanctus asseruit... C'est toute une série d'hypothèses gratuites et de contrevérités évidentes.*

En 1417, dans un autre traité, le chancelier emprunte le mode lyrique et entonne un chant de triomphe et d'actions de grâces : *Benedictus Deus qui per hoc sacrosanctum concilium, illustratum divinæ legis lumine, dante ad hoc ipsum vexatione præsentis schismatis intellectum, liberavit Ecclesiam suam ab hac pestifera perniciosissimaque doctrina. De potestate ecclesiastica*, consid. x, *Opera*, t. II, col. 240.

Plus tard, en 1418, quand les ambassadeurs du roi de Pologne voulurent faire condamner solennellement par le pape le dominicain Jean de Falkenberg, déjà reconnu coupable par les nations (*nationaliter*), Martin V les en empêcha et leur répondit qu'il ne voulait pas aller plus loin. Le chancelier jugea à propos de s'élever contre cette décision et composa son traité : *Quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare, seu ejus judicium declinare*. Dans cet opuscule il condamne formellement le décret du pape au nom de la supériorité du concile général prononcée à Constance, et ressasse toutes les objections du gallicanisme le plus avancé. *Opera*, t. II, col. 303. Martin V condamna cette proposition à la fin de 1418.

On le voit, Gerson persévère dans son erreur, et nul acte, nul écrit, durant son exil et sa retraite de onze années, ne laissent soupçonner qu'il ait renié ses principes hétérodoxes. Cf. Bouix, *De papa*, p. 488.

Pourtant, dès 1416, il fut obligé de constater tristement que, même après la décision du concile et la manière d'agir de la sainte assemblée, il s'élevait encore des voix pour nier la supériorité du concile sur les papes. Il attribuait cette obstination « condamnable » au besoin de flagornerie, « poison mortel dont l'organisme de l'Église est depuis longtemps imprégné

jusqu'à la moelle. » *Opera*, t. II, col. 247; Zaccaria, p. 716. C'est à cause de ces opinions très ouvertement énoncées que Gerson passe encore aujourd'hui, comme d'Ailly son maître, pour un préparateur de la Réforme. C'est aussi pour cette raison que des écrivains protestants comme A. Jepp et Winkelman, en Allemagne, Schmidt, de Bonnechose et Jean Muller, en France, ont pu le comparer à Wiclef et à Jean Huss. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici prouve que ces comparaisons sont injustes jusqu'à l'outrage envers notre docteur. Cf. Férét, p. 272.

D'autres protestants, comme l'anglican Burnet, ont étrangement exagéré certaines affirmations de Gerson et ont mérité comme lui ce reproche de Bossuet : « Peut-on souffrir qu'abusant d'un traité que Gerson a fait *De auferibilitate papæ*, Burnet en conclût que, selon ce docteur, on peut fort bien se passer du pape ? au lieu qu'il veut dire seulement, comme la suite de cet ouvrage le montre d'une manière à ne laisser aucun doute, qu'on peut déposer le pape en certain cas. Quand on raconte sérieusement de pareilles choses, on veut amuser le monde, et on s'ôte toute croyance parmi les gens sérieux. » *Histoire des variations*, I. VII, cxi.

Du côté catholique, nous avons aussi le devoir de constater que certains théologiens ont fait à notre docteur des reproches sévères et qu'ils n'ont guère admis d'excuses en sa faveur. En France, nous trouvons Bouix, très monté contre le chancelier, *De papa*, t. I, p. 456 et 476, Petitdidier qui estime l'œuvre de Gerson digne d'un éternel oubli. *Diss. de concil. Constant.*, p. 3. En Italie, il fut attaqué par Bellarmin et par Carrara, qui l'appelle fanatique et furibond, *De primatu romani pontificis*, p. 243, en Allemagne, par Ziegelbauer. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1069.

Presque tous s'appuient surtout pour le condamner sur le traité *De modis uniendi* qui, on le croit généralement aujourd'hui, n'est pas de lui. C'est l'opinion de Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, t. IV, p. 243; de Pastor, *Histoire des papes*, t. I, p. 203; de Finke, *Forschungen und Quellen*, et d'Erler, *Dietrich von Nieheim*, p. 473.

Et pourtant, d'après ce que nous avons dit jusqu'ici, il est facile de retrouver la genèse des erreurs de Gerson, l'évolution de ses fausses doctrines et de reconstituer l'histoire de ses variations. Découragé par la conduite et les tergiversations des papes rivaux, consterné par l'échec de la voie de cession et des autres moyens employés pour rétablir l'unité, il en est arrivé à ne voir de remède nécessaire que dans la convocation d'un concile général qui serait, dans l'hypothèse, maître général et souverain infaillible dans l'Église, et qui imposerait à tous la paix compromise depuis près de quarante ans. *De examinatione doctrinarum*, *Opera*, t. I, col. 8.

Ce sont les ravages persistants du schisme, dit Ballerini, qui poussèrent Gerson et les docteurs à proposer et à soutenir la supériorité du concile général, et le chancelier le déclare lui-même ouvertement. Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. III, col. 1360; *De potestate ecclesiastica*, *Opera*, t. II, col. 239 sq. « Le premier ou un des premiers dans la tradition de la chrétienté, le chancelier a soutenu et fait accepter le principe de la supériorité du concile général dans l'Église et la non-infaillibilité doctrinale des papes. Il ne voulut pas s'apercevoir qu'il rompait avec la tradition unanime des Pères et des docteurs et même avec les sentiments de toute cette école de Paris dont il était fier d'être le disciple et dont il avait jadis partagé les opinions. » *De potestate eccles.*, consid. XII, *Opera*, t. II, col. 246 sq.

Les décisions de Constance, en effet, inspirées en partie par lui, changeaient la constitution essentiel-

lement monarchique de l'Église et en faisaient une sorte de gouvernement représentatif dont le parlement aurait été le concile général périodiquement convoqué.

Aussi, sur la conduite de Gerson en cette affaire, nous adoptons entièrement le jugement équitable, et au fond sympathique, de l'éminent cardinal bénédictin C. Sfondrate : *Gersonem nimio zelo, quo sui temporis abusus et flagitia prosequabatur, extra justis rectique limites abreptum esse, ne illi quidem negant qui ejus patrociniū maxime susceperunt... Nemo negaverit fuisse Gersonem selectæ doctrinæ et pietatis et tamen opinionem imbiberat pontificio adversam; idque, ut persuasum omnino habeo, zelo Ecclesiam adjuvandi ambitione trium pontificum misere collisam... Ignosce mihi, Gerson, non sunt hæc verba Parisiensi toga, tantoque digna doctore, humani aliquid es passus, et quod ratio non debuit, impetus edixit. Gallia vindicata*, t. II, p. 125-126, 128.

Peut-être serait-il opportun de rappeler à ce propos les paroles de Léon XIII adressées à M. Brunetière. Il s'agissait d'un prélat qui a été lui aussi très attaché aux idées gallicanes, et qui, à cause de cela, a été critiqué parfois sans indulgence : « Ce qui a vieilli dans Bossuet, a-t-il dit, c'est son gallicanisme. On peut excuser cette erreur et l'oublier aujourd'hui, en considération de tant de génie et de tant de services rendus. » Le grand pape n'aurait-il point parlé de la même façon à propos de notre chancelier ?

Gerson ne s'adonna guère à la philosophie et à la théologie purement dogmatique. Il n'a composé sous ce rapport que quelques traités qu'on trouve aux t. I et II de ses œuvres. Il s'en occupa juste assez pour laisser percer quelques opinions nominalistes qu'il tenait de ses maîtres, et pour manifester ses défiances et son dédain à l'endroit des subtilités d'une scolastique de décadence. Qu'on lise la lettre très courte et très substantielle que notre docteur a écrite à Bruges, en 1400, et qui a pour titre *De reformatione Ecclesiæ*. *Opera*, t. I, col. 121. Il se plaint amèrement des thèses inutiles, sans fruit ni solidité, qui sont exposées et défendues au sein de la faculté de théologie de Paris. Il dénonce les étudiants qui font profession de mépriser la Bible et les docteurs, et qui dédaignent de se servir des termes employés par eux. Il s'élève contre les erreurs et les scandales ainsi produits par ceux qu'il nomme les *curiosi* et les *phantastici*. Il a bien raison de réclamer des maîtres la répression de ce dévergondage d'idées et la condamnation de ces disputes purement verbales qui montrent une profonde déviation de l'esprit théologique.

Ses préférences sont tout acquises à la théologie pratique, soit morale, soit mystique.

III. SA THÉOLOGIE MORALE. — Constatons d'abord, pour le regretter, le principe faux que place notre docteur à la base de sa morale. La cause de tout devoir, dit-il, est la volonté divine, qui décide souverainement du bien et du mal, et rend nos actions bonnes ou mauvaises, en permettant les unes et en défendant les autres. Rien de juste ni d'injuste en soi : la justice est ce qui est conforme au décret suprême, l'injustice est ce qui s'en écarte. Comme si Gerson craignait qu'on ne se méprit sur sa pensée, il la précise de manière à rendre le doute impossible. « Dieu ne veut pas certaines actions, dit-il, *Opera*, t. III, col. 13, parce qu'elles sont bonnes; mais elles sont bonnes, parce qu'il les veut, de même que d'autres sont mauvaises parce qu'il les défend. » « La droite raison, dit-il ailleurs, *Opera*, t. III, col. 26, ne précède pas la volonté, et Dieu ne se décide pas à donner des lois à la créature raisonnable, pour avoir vu d'abord dans sa sagesse qu'il devait le faire; c'est plutôt le contraire qui a lieu. » Il suit de là que la loi du devoir n'a rien d'absolu ni d'invariable, et que les actions que nous jugeons criminelles auraient pu tout aussi

bien être vertueuses : conséquence exorbitante, qui cependant n'est pas désavouée par Gerson, suivant lequel, *Opera*, t. I, col. 147, « les choses étant bonnes parce que Dieu veut qu'elles soient telles, il ne les voudrait plus ou les voudrait autrement que cela même deviendrait le bien. » Ainsi notre docteur pousse jusqu'à ses dernières limites ce système de morale fondé sur le décret arbitraire de la divinité, qui avait déjà été développé par Duns Scot et Occam, et que son maître Pierre d'Ailly avait formellement soutenu. *Nullum est ex se peccatum, sed præcise quia lege prohibitum. Principium in I^m Sent.*, fol. iv, verso; *Principium in II^m Sent.*, fol. xiv; cf. *Petrus de Alliaco*, p. 224. On le voit, c'est un système faux en lui-même, déplorable par ses résultats, qui n'exalte la puissance de Dieu qu'aux dépens de sa sagesse et de sa bonté et ébranle toute certitude. Il semble ignorer les vrais caractères de la loi éternelle et la conformité que doivent avoir avec elle toutes les lois positives. Hâtons-nous de dire que, si la théorie de Gerson sur les principes de la morale fondamentale est erronée, ses ouvrages sont du moins remplis d'excellentes observations de détail, et de maximes de conduite qui ne sauraient être trop méditées. Jourdain, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e édit., p. 618; Schwab, *Johannes Gerson*, p. 286 sq.

N'attendons pas de notre auteur un traité complet comprenant toutes les parties de la théologie morale. Ses opuscules sont écrits au hasard des circonstances, des besoins et des demandes. Ce n'est pas un cours suivi. C'est un recueil de dissertations casuistiques et pratiques, *non theologiæ cursus, sed excursus*.

Il composa au concile de Constance (1415) un traité de la simonie, alors trop en honneur dans les trois obédiences qui se partageaient l'Église. Il se tint plus en garde qu'Albert le Grand et d'Ailly contre les erreurs de l'astrologie judiciaire, dans son *Trilogium astrologiæ theologizatæ. Opera*, t. I, col. 190; t. III, col. 291. Il poursuivit avec non moins d'ardeur la magie, *Opera*, t. I, col. 206 sq., et les superstitions de toute sorte. *Opera*, t. II, col. 521; t. I, col. 208, 220.

Nous devons encore au moraliste : les *Règles morales*; les *Définitions des termes concernant la théologie morale*; la *Vie spirituelle de l'âme*; les *Quatre vertus cardinales*; les *Impulsions (De impulsibus)*; les *Premiers mouvements et le consentement (De primis motibus et consensu)*; les deux écrits sur les *Passions de l'âme*; les *Signes bons et mauvais*; le *Frein ou la Garde de la langue*; un *Avertissement pour les religieuses*; des *Conclusions contre une conscience trop étroite et scrupuleuse, contre la honteuse tentation du blasphème, contre la fête des fous*; une *Explication de cette sentence : que votre volonté soit faite*; des réflexions sur la prière et sa valeur, sur la consolation de la mort des amis, sur la préparation à la messe; *De pollutione nocturna*; *De pollutione diurna*. Certains autres écrits qui regardent ou la doctrine des mœurs ou les règles de la discipline ecclésiastique sont : la *Juridiction spirituelle* avec une thèse sur la juridiction spirituelle et temporelle; la *Déclaration des défauts des ecclésiastiques*; les *Excommunications, irrégularités et leur absolution*; l'*Art d'entendre les confessions*; la *Manière de chercher les péchés en confession*; les *Remèdes contre les rechutes (contra recidivum peccati)*; le *Double péché véniel, la Différence entre les péchés mortels et les véniels*; l'*Absolution dans la confession sacramentelle*; le *Pouvoir d'absoudre et la réserve des péchés*, avec une lettre à un prêtre sur la modération à apporter dans la réserve des cas; les *Indulgences*; la *Correction du prochain*; le *Désir et la fuite de l'épiscopat*; la *Vie des clercs*; la *Tempérance pour les prêtres dans le manger, dans le boire et les vêtements*; la *Manière de vivre pour tous les fidèles*, ou *règlement*

pour tous depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, depuis le simple artisan jusqu'aux nobles prélats.

Les enfants furent l'objet de sa particulière sollicitude surtout, nous l'avons vu, vers la fin de sa vie. Remarquons particulièrement son traité *De parvulis ad Christum trahendis. Opera*, t. III, col. 277. Il faut encore signaler dans ce sens la *Doctrina* ou règlement pour les enfants de l'Église de Paris; l'*Adresse aux pouvoirs publics au sujet de la corruption de la jeunesse par des images lascives et autres choses semblables*; *De l'innocence de l'enfant*, défense du précédent opuscule. Ce dévouement à une de ses explications dans les paroles suivantes extraites du *Ressouvenir* de saints projets : « C'est par les enfants que doit commencer la réforme de l'Église. » *Opera*, t. II, col. 109. Il ne s'occupait point seulement des enfants du peuple, mais il prit encore la plume pour contribuer à l'éducation de l'héritier du trône de France. « Si enseigner tout enfant, disait-il, est louable et méritoire, combien plus est-on en droit de le dire, quand il s'agit d'un enfant royal appelé à régner ! » Il s'agissait de son sérénissime prince et seigneur Charles VII, puis il en fit autant en 1429 pour le futur Louis XI. *Opera*, t. III, col. 226, 235. Il composa en outre plusieurs autres petits traités d'instruction et d'éducation populaire qui montrent tout son zèle apostolique.

Mais la prédilection du chancelier se portait toujours du côté des étudiants de l'université. C'est ainsi que de Bruges il leur adressa deux lettres qui sont comme une sorte de règlement intellectuel et moral pour les élèves de son ancien et toujours aimé collège de Navarre. Il leur recommande d'éviter *pomposa super insolitis arrogantia*, de réprover toute nouveauté, surtout en morale, en même temps qu'il leur donne les meilleurs conseils sur les auteurs qu'ils doivent préférer aux autres et méditer dans le silence et le recueillement. Dans une seconde lettre, il reproche aux étudiants l'obstination dans les disputes et aux maîtres certains défauts scandaleux. Il regrette enfin que les sermons manquent aux élèves, même le dimanche, à cause du départ des dominicains. Dans une dernière admonition (1427), il les met en garde contre la doctrine d'Ubertin de Casal, qui était un faux spirituel de l'école de Joachim de Flore.

Gerson crut aussi de son devoir de prémunir, à plusieurs reprises, la jeunesse studieuse surtout, contre le livre sceptique et parfois obscène de Jean de Meung qui a pour titre le *Roman de la Rose*. On a plus d'une fois analysé cet ouvrage qui peint, non point l'idéal, mais la vie réelle dans le sens le moins élevé du mot. C'est un recueil de dissertations théologiques, philosophiques, satiriques et en tout point révolutionnaires. L'auteur est un rationaliste doublé d'un épicurien, précurseur de Rabelais et de Voltaire. Gerson rendit un grand service à la morale et au bien public en réprochant ce livre qui *ad illicitam venerem et libidinorum amorem excitat*. C'était sans doute la première fois que la théologie catholique condamnait un roman. Celui-ci est véritablement la somme de toutes les indisciplines intellectuelles et morales au XIII^e siècle, et a amplement mérité toutes les sévérités de notre docteur. *Opera*, t. III, col. 297; Bourret, p. 70.

IV. SA THÉOLOGIE MYSTIQUE. — Gerson préfère cette science surnaturelle à toutes et il en donne quatre raisons. La théologie mystique rend le chemin qui conduit à Dieu plus facile et accessible à tous; elle se suffit à elle-même, mais on ne saurait en dire autant de la spéculative; elle produit, en particulier, les vertus d'humilité et de patience, tandis que la spéculative engendre souvent l'amour-propre, l'orgueil et, par suite, les contestations; elle procure ici-bas à l'âme dans le calme, et la sérénité enfin dont elle lui

assure la jouissance, comme un avant-goût de la céleste béatitude.

Mentionnons d'abord la *Montagne de contemplation*, qui est son chef-d'œuvre en ce genre; mais Gerson s'est aussi élevé jusqu'aux plus hautes régions de la science sacrée, dans la *Théologie mystique*, à laquelle il faut ajouter le travail postérieur : l'*Éclaircissement scolastique de la théologie mystique*; le *Carmen sur la purification des sens intérieurs*; la *Méditation*, traité qui porte le nom de *Consolatorius*; l'*Illumination du cœur*; la *Simplicité et la pureté du cœur*; la *Direction et la droiture du cœur*; l'*Œil et son objet*; les *Remèdes contre la pusillanimité, les scrupules, les consolations trompeuses de l'ennemi et les subtiles tentations*; les *Diverses tentations du diable*; l'*Épître à ses sœurs pour enseigner ce que chacun doit penser chaque jour*; les *Exercices appropriés aux dévots simples* (*De exercitiis discretis devotorum simplicium*); les *Trois traités sur les cantiques*; les *Douze considérations que doit faire l'homme à l'égard de Dieu pour que la prière soit exaucée*; la *Prière du pécheur lorsqu'il a beaucoup d'inquiétudes sur ses péchés*; les *Quelques pieuses méditations de l'âme sur l'Ascension*; les *Plaintes des défunts dans le feu du purgatoire à l'égard des amis sur la terre*; le *Testament quotidien du pèlerin*, suivi de *Considérations sur ce même sujet* et terminé par le *Testamentum metricum* du même pèlerin; les *Conseils évangéliques et l'état de perfection*, où l'auteur s'élève de l'ordre naturel aux hauteurs de l'ordre surnaturel, en commentant ces mots : *Utrum aurora mane rutilans solem ediderit*; la pièce de vers qui est l'*Épithalame mystique du théologien et de la théologie sous la figure de Jacob et de Rachel* et qui s'ouvre ainsi :

Oro per cervos capreasque campi,
Oro sanctos per amoris ignes,
Per fidem sanctam, decus et honorem,
Jacob, amas me?

enfin une autre pièce de vers ayant pour titre : *Miroir de la vie humaine*.

Les principes qui dirigent Gerson dans cette science si délicate et si sublime ont été complètement résumés par Schwab. D'après notre docteur, la théologie mystique est la fin et l'achèvement suprême de toute discipline théologique en général, comme aussi elle approche beaucoup plus près de la vision béatifique, notre fin tout à fait dernière. Et de fait, au lieu que la théologie scientifique se meut dans le domaine des conceptions abstraites et du raisonnement discursif, la théologie mystique est essentiellement une connaissance expérimentale de Dieu (*experimentalis Dei perceptio*), transcendante à tout discours, qu'on peut seulement vivre au dedans de soi-même, et vivre par l'amour; si bien que c'est la *vis affectiva* qui y tient le premier rôle. Pour y atteindre, il faut laisser absolument de côté toute détermination empruntée aux créatures, et c'est en ce sens que la théologie mystique est négative, qu'elle doit être ravie dans une obscurité ou des ténèbres divines (*rapi in divinam caliginem*); mais ce qui se trouve ainsi plongé dans la nuit, ce sont uniquement les puissances inférieures de l'âme, soit puissance de connaître, sens, imagination et raison (dans l'acception scolastique du terme, c'est-à-dire comme faculté de raisonnement ou discursive), soit puissance de désirer, appétition sensible et même appétition rationnelle (en tant que subordonnée à l'entendement discursif). Les puissances supérieures, intelligence et surtout amour purs, ne s'en déploient que plus librement, dans un acte ou plutôt un état sublime de surélévation ou de ravissement ou de transport spirituel (*supermental excessus vel supra spiritum*), qui est tout ensemble « contemplation » et « dilec-

tion extatique » du souverain bien. Et par là dépasse-t-il éminemment le simple savoir théorique. Par où l'on comprend aussi qu'à la différence de la théologie dialectique ou argumentative, la théologie mystique ne requiert pas un acquis scientifique considérable, mais seulement la foi en Dieu et l'amour de Dieu comme Bien suprême, sans aucune science livresque; d'où il suit qu'elle est à la portée des plus simples et même des ignorants. En troisième lieu, elle a le privilège, toujours par rapport à la théologie d'école, de nous apporter, par l'adhésion et l'union à Dieu, fruit de l'amour même, le parfait contentement de nos âmes avec la totale et définitive pacification de nos désirs. Cette union (union mystique) est d'ailleurs à entendre dans un sens exclusivement moral, c'est-à-dire que l'âme, en s'attachant à Dieu par l'amour, ne fait qu'un avec lui par la parfaite conformité du vouloir, mais une conformité tellement parfaite qu'elle rejaillit jusqu'à la substance même de l'âme, qui adhère ainsi à Dieu par son fond; à cause de quoi Gerson compare le rapport de l'âme avec Dieu dans l'union mystique à celui de la même âme avec la grâce sanctifiante (en tant que distincte des vertus) dans la justification. L'union mystique, enfin, ainsi définie, et par elle la théologie mystique elle-même, avec l'amour dont elle est l'expression, coïncide et s'identifie avec la prière parfaite ou prière par excellence, qui ne consiste pas en paroles, même imaginées ou intérieures, mais dans un suprême ravissement de la pensée et du cœur au-dessus d'eux-mêmes pour se perdre et s'absorber en Dieu, *sursum corda... ad Dominum*.

Voilà pour la partie spéculative de la théologie mystique. Gerson, en effet — et c'est une division qui lui appartient en propre — y distingue en outre une partie pratique, exposant les conditions et les moyens préparatoires (*industriæ*) de la contemplation mystique. Ces *industriæ* sont les suivantes : 1° attendre l'appel de Dieu; 2° bien connaître son tempérament individuel; 3° avoir égard à sa vocation et à son état; 4° tendre sans cesse vers une perfection plus haute; 5° éviter autant que possible la multiplicité des affaires et, en tout cas, ne pas se laisser absorber par elles; 6° écarter tout vain désir de science (toute vaine curiosité); 7° se tenir bien calme et s'exercer à la patience; 8° connaître l'origine des affections et passions; 9° choisir le temps et l'endroit qu'il faut; 10° éviter toute exagération, soit en plus, soit en moins, dans le sommeil et la nourriture; 11° s'entretenir dans les pensées qui excitent de pieuses affections; 12° écarter de son esprit toutes les images (ce qui est par excellence *modus simplicandi cor in meditationibus et producendi contemplationem*). Schwab, *op. cit.*, p. 325 sq. Les traités mystiques de Gerson se trouvent surtout dans le t. III de ses œuvres (édition Elies Dupin). Bien que dans ce résumé la science mystique telle qu'elle est exposée par notre docteur paraisse très complexe, cependant l'auteur désire que cette théologie soit mise en pratique par des personnes simples, sans lettres, *idiotæ* (expression que M. Jourdain a tort de traduire par idiots. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 613).

Ses guides préférés sont Alexandre de Halès et saint Bonaventure, dont il loue la doctrine *melliflua et ignea*. *Opera*, t. I, col. 117. Dans les grandes discussions sur la théologie mystique, qui ont eu lieu entre Bossuet et Fénelon, Gerson est souvent cité par Bossuet. L'évêque de Meaux combat comme lui Ruysbroeck, ainsi que certains autres mystiques qui emploient des enflures de style et des expressions exorbitantes ou délibérément obscures. Il se montre aussi avec lui l'adversaire de ceux qui s'en rapportent en tous points à leur expérience personnelle pour échapper au jugement de l'Église. *Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai*, xxv; *Préface sur les états d'oraison*, III et IV,

Sous le rapport mystique, Gerson est bien supérieur à son maître Pierre d'Ailly dont les théories n'ont rien d'original. Quand ces deux auteurs traitent les mêmes questions, ils ne le font point de la même manière. Lorsque, par exemple, il s'agit du discernement des esprits, l'évêque de Cambrai donne les règles de ce discernement, il cherche à en déterminer la valeur et tombe dans ses erreurs et confusions coutumières sur les notions d'évidence et de certitude. Voir DISCERNEMENT DES ESPRITS, t. IV, col. 1415; *Petrus de Alliaco*, p. 207. Gerson est plus pratique dans plusieurs de ses traités ou sermons, *De examinatione doctrinarum*. Il cherche à distinguer les vraies révélations des fausses, la bonne monnaie de la mauvaise, et examine quels sont ceux qui ont autorité pour discerner les doctrines, le concile général, le pape, les prélats, les docteurs diplômés ou non et ceux qui ont reçu à cet effet un charisme spécial. Il en est de même lorsque tous deux traitent de la dévotion à saint Joseph. D'Ailly, dans son traité *De duodecim honoribus sancti Joseph*, a le privilège de la priorité, son opuscule est un résumé de toute la matière théologique, il est bref et absolu comme un syllogisme. Gerson est plus doux, plus sympathique, plus orateur et plus poète; si le premier est un esprit, le second est un cœur. D'Ailly traite la question dogmatique; à Gerson revient l'exposition morale, mystique et dévote. L'évêque de Cambrai est l'initiative féconde et l'exposition impeccable; Gerson le développement oratoire et spirituel. *Opera*, t. IV, col. 732. Chacun dans son genre a grandement contribué en France à la diffusion du culte du saint patriarche.

Une dernière question se rapporte à la théologie mystique de Gerson : est-il l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ*? Onésime Leroy, Thomassy, Darche, Cazères lui attribuent le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes. Nous ne saurions être de cet avis. Sans entrer dans les discussions toujours épineuses sur la valeur et l'authenticité des manuscrits, nous pensons qu'il y a trop de différences de style et d'idées entre notre docteur et l'auteur de *l'Imitation*. Nous croyons que ce livre a été pensé et écrit par un Hollandais, qu'il reproduit la mystique de la congrégation des augustins de Windesheim, et d'ailleurs la chronique de cet ordre rédigée par un contemporain de Thomas à Kempis († 1471), Jean Busch († 1479), attribuée à Thomas la paternité de ce livre sublime. C'était l'opinion d'Eusèbe Amort et de Rosweyde autrefois, et c'est celle qu'ont soutenue Mgr Malou, Spitzen, *Les hollandismes de l'Imitation de J.-C.*, 1884; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, 1899, t. II, p. 373-374, 406-407; Vacandard, dans la *Revue du clergé français*, octobre et décembre 1908; Jeanniard du Dot, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, janvier 1905 sq.

Ce rayon manque sans doute à l'aurole mystique de Gerson, mais beaucoup d'auteurs ont loué ses théories qu'ils trouvent d'autant plus remarquables que les faux spirituels pullulaient à son époque. Citons seulement saint François de Sales dans la préface du *Traité de l'amour de Dieu* : « Quant à Jean de Gerson, dit-il, il a si dignement discoursu des cinquante propriétés du divin amour qui sont çà et là déduites du Cantique des cantiques, qu'il semble que luy seul ayt tenu le conte des affections de l'amour de Dieu. Certes, cet homme fut extrêmement docte, judicieux et dévot. »

V. SA PRÉDICATION. — Le chancelier avait une imagination féconde, un cœur impressionnable, une intelligence aussi élevée que compréhensive et par-dessus tout un zèle ardent pour le salut des âmes. Il possédait donc toutes les qualités qui font les orateurs éminents. De fait, il fut un des principaux prédica-

teurs de son siècle avec Nicolas Oresme, Jean Courte-cuisse, le carme Eustache de Pavilly et l'augustin Jacques Legrand.

Il est souvent cité par les orateurs les plus renommés de l'âge suivant, comme, par exemple, le célèbre Maillard et le cordelier Menot quand ils entretiennent leurs auditeurs de la passion de Notre-Seigneur, sujet que Gerson a traité plusieurs fois. Bibliothèque nationale, n. 8188.

Non seulement on trouve chez lui le modèle de l'art oratoire, mais on y rencontre encore une source très féconde de renseignements historiques et d'allusions aux événements politiques et religieux de l'époque. Ainsi, par exemple, il parle souvent des malheurs du temps, de la maladie du roi, des souffrances du peuple, de l'invasion anglaise, des divisions de l'Église (1405).

En 1408, comme délégué de l'université, il émet ses théories sur les fondements du pouvoir, les limites de l'autorité souveraine et les obligations de ceux qui la tiennent en main. C'est peut-être ce que le chancelier a écrit de plus parfait en ce genre. Bibliothèque nationale, n. 516, fol. 37. A la même époque, il prononce un discours après la réconciliation imposée aux enfants du duc d'Orléans et à Jean sans Peur, son meurtrier. Après le concile de Pise (1409), Gerson fut chargé par l'évêque de Paris, qui s'unit en cette circonstance à l'université, de faire un discours contre les prétentions des frères mendiants. Le jour de Noël de cette même année, il prêcha en présence du roi le sermon sur l'union des grecs, préconisée au sein du concile. En 1413, il s'éleva dans un sermon contre les factieux connus sous le nom de cabochiens. Dans son édition de 1502, Wimpeling a classé à part les sermons originellement faits en latin et ceux qui ont été traduits en cette langue. Ses sermons français, au nombre de soixante-quatre, se trouvent à la Bibliothèque nationale et à celle de Tours, et ont été étudiés spécialement par l'abbé Bourret, devenu depuis évêque de Rodez et cardinal. Ils ont été prêchés dans les principales églises de la capitale et surtout dans la paroisse de Saint-Jean-en-Grève.

Le plan de ces instructions est à peu près le même que celui des sermons modernes, mais l'érudition du prédicateur manque souvent de goût et de critique, et fait un étalage parfois trop pompeux de textes disparates.

Au point de vue de la doctrine, Gerson traite surtout les sujets de morale; il tonne avec énergie contre l'orgueil, l'intempérance et le débordement des mœurs. Il travaille avant tout à la réforme intérieure, il invite à la pénitence, *pœnitentini et credite evangelio*, tel est son texte favori qu'il fit inscrire jusque sur son tombeau. Il menace ses ouailles des jugements de Dieu, sans oublier pourtant les paroles d'espérance et de consolation, *doctor consolatorius*.

Son style est loin d'être uniforme, il diffère selon les auditoires. Précis et froid quand il expose le dogme, il sait le plus souvent remuer les passions; il use largement de l'allégorie et de la mise en scène. Sa phrase a le piquant, la naïveté et l'originalité des vieux chroniqueurs français, mais elle est toujours digne, décente et de bon goût. Les discours qu'il eut à prononcer devant la cour sont pour la plupart des œuvres très travaillées dans lesquelles se trouvent non seulement la vigueur et la profondeur du raisonnement, mais encore les grâces du style et les meilleurs ornements du langage.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ses œuvres exégétiques, bien que le P. Cornely trouve excellentes ses propositions de *sensu literalis Scripturæ et de causis errantium*. *Opera*, t. I, col. II sq. Il écrivit aussi des commentaires sur les sept psaumes de la pénitence et deux *Lectures très utiles sur saint Marc*. *Opera*, t. IV, col. 2, 203. Un de ses derniers traités fut

son explication du Cantique des cantiques. Comme saint Thomas d'Aquin, il voulut terminer sa vie en commentant la plus belle œuvre de Salomon. Ce furent ses *novissima verba*, son chant du cygne ou plutôt son chant du départ pour une vie meilleure. Nous ne nous appesantirons pas non plus sur ses œuvres poétiques françaises ou latines. Un manuscrit de la Bibliothèque nationale, n. 24865, lui attribue le *Jardin amoureux de l'âme dévote* avec les vers qui suivent. Nous pensons que cet ouvrage doit être restitué à d'Ailly. Il a composé un bon nombre de poésies dans le rythme de Virgile, de Prudence et de Fortunat. Elles furent, dit-on, peu appréciées par ses contemporains et il dut en prendre la défense : de là *Carminum suorum honesta defensio decantata Lugduni*. Il disait dans son apologie, *Opera*, t. iv, col. 540 :

Vidit livor edax, ut (et) mea carmina
Despexit : nitida veste carent, ait...

Pour notre part, nous trouvons qu'elles ne sont pas sans charme. Son œuvre poétique la plus longue est un poème intitulé : *Josephina*, qui se compose de 4 800 vers latins. *Opera*, t. iv, col. 743. Il a été traduit par le P. Avignon, de Toulouse, missionnaire du Calvaire. Ce poème a attiré l'attention et les éloges du célèbre critique Saint-Marc Girardin, *Tableau de la littérature française au XVI^e siècle*, 1868, p. 224 sq. Cet article a paru dans la *Revue des deux mondes*, le 15 août 1849. La longue pièce de Gerson est pleine d'allégories qui ont tout à la fois un sens moral et un sens philosophique, et elle emprunte beaucoup aux Évangiles apocryphes. Enfin, nous ne parlerons pas des élucubrations politiques du chancelier, qui ont été parfois sévèrement jugées ; non plus que d'un petit volume intitulé : *L'esprit de Gerson*, pamphlet antipapal publié en 1692. Voici comment Bossuet juge cet ouvrage dans une lettre spirituelle adressée à M^{me} d'Albert de Luynes : « Je ne connais de ce livre que le nom de l'auteur (Eustache le Noble) qui est un très malhonnête homme, et très ignorant en théologie. » Lettre LXXIV.

Les œuvres complètes de Gerson furent éditées dès le commencement de l'imprimerie, d'abord à Cologne : *Operum Johannis Gerson, cancellarii Parisiensis*, in-fol., 1483, t. I-III; 1484, t. iv. Voir le détail dans Schwab, *op. cit.*, p. 788, et pour les œuvres oratoires dans Bourret, p. 26. Les deux éditions françaises, celle de Richer, 4 vol., Paris, 1606, et celle d'Ellies Dupin, 5 in-fol., Anvers ou plutôt Amsterdam, 1706, ont été faites sous l'influence d'idées gallicanes et dans des vues de polémique religieuse. Elles ont été composées sans grand soin, avec hâte et confusion, et ne sont pas sans de graves défauts.

La dernière est pourtant assez complète et contient dans les quatre premiers volumes plus de quatre cents traités de Gerson. C'est toujours celle que nous avons citée, bien qu'on doive se mettre en garde contre le mauvais esprit de l'éditeur.

Vers la fin de sa vie, Gerson se plaignait de voir certains de ses opuscules falsifiés et publiés d'une manière incorrecte et souhaitait que la flamme les dévorât. Qu'eût-il dit, s'il avait pu prévoir les manipulations que ses écrits allaient subir entre les mains des éditeurs de l'avenir et les interprétations parfois fantaisistes et hétérodoxes auxquelles ils seraient livrés ?

Quant à ses sermons, nous espérons que bientôt quelque érudit les fera paraître dans leur originalité primitive et d'après les manuscrits authentiques. Le grand public pourra ainsi apprécier à sa juste valeur un des monuments les plus remarquables de notre littérature sacrée.

Telle fut la vie si agitée et telles furent les idées si complexes de l'illustre chancelier de l'université de Paris. Nous avons tâché de les résumer avec impartialité et sans passion, *sine ira et studio*.

Il fut certainement un des hommes les plus sym-

pathiques de son époque, et son influence s'étendit bien au delà des limites de son temps et de son pays. Il se trompa parfois, mais, quand il exposa la vérité, il dépassa les meilleurs. Appliquons à ses œuvres, en le modifiant quelque peu, le vers connu de Martial :

Sunt mala, sunt quædam mediocria, sunt bona plura.

B. Bess, *Johannes Gerson und die kirchenpolitischen Parteien Frankreichs vor dem Konzil zu Pisa* (dissert.), in-8°, 1890; M. J. Boileau, *Les variations doctrinales du chancelier Gerson sur la souveraineté et l'infaillibilité pontificales avant, pendant et après le concile de Constance, précédées d'un exposé de sa vie et de ses œuvres*, dans la *Revue du monde catholique*, 1881, t. x, p. 60-80, 394-416, 627-645; Émile de Bonnechose, *Les Réformateurs avant la Réforme, XV^e siècle*, Gerson, Jean Huss et le concile de Constance, 2 in-8°, Paris, 1844, avec des considérations nouvelles sur l'Église gallicane depuis le grand schisme jusqu'à nos jours, *ibid.*, 1853; 3^e édit., 2 in-12, *ibid.*, 1860; trad. allem., Leipzig, 1847; M. Bouix, *Tractatus de papa*, Paris, 1870, t. 1; E. Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson, d'après les mss. inédits de la Bibliothèque impériale et de la bibliothèque de Tours*, in-8°, Paris, 1858; Jean Darche, *Le B. Jean Gerson, chancelier de Paris, docteur très chrétien et consolateur, sa vie et son culte, son influence pour le culte de Marie*, etc., in-18, Paris, 1880; Dupré Lasalle, *Éloge de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris*, dans *Académie franç.*, séance publ. (1838); discours, in-4°, Paris (1838); dans *Chroniq. de Champagne* (1838), t. iv, p. 125-129; A.-P. Faugère, *Éloge de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris*, dans *Académie franç.*, séance publ., 1838; discours, in-8°, Paris, 1838; *ibid.*, 1843; P. Férret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge*, Paris, 1897, t. iv, p. 223-273; Ch. Jourdain, *Doctrina Johannis Gersonii de theologia mystica*, in-8°, Paris, 1838; art. *Gerson*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1875), p. 616-619; J.-B. L'Écuy, *Essai sur la vie de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris, sur sa doctrine, ses écrits, et sur les événements de son temps auxquels il a pris part, précédé d'une introduction où sont exposées les causes qui ont préparé et produit le grand schisme d'Occident*, 2 in-8°, Paris, 1832; On. Leroy, *Corneille et Gerson dans l'« Imitation de Jésus-Christ »*, in-8°, Paris, 1841; Valenciennes, Paris, 1842; extrait, Paris, 1841; cf. J. (de), dans *L'Univers catholique* (1842), t. xiv, p. 202-211; dans *l'Investigateur* (1844), t. iv, p. 352; *Gerson auteur de l'« Imitation de J.-Ch. »*, monument à Lyon..., in-8°, Paris, 1845; A. L. Masson, *Jean Gerson, sa vie, son temps, ses œuvres*, in-8°, Lyon, 1894; A. Lafontaine, *Jehan Gerson*, Paris, 1906; Ed. Richer, *Apologia pro Joanne Gersonio, pro suprema Ecclesiæ et concilii generalis auctoritate*..., in-4°, Leyde, 1676; L. Salembier, *Petrus de Alliaco*, Lille, 1886; *Le grand schisme d'Occident*, 4^e édit., Paris, 1902; J.-B. Schwab, *Johannes Gerson, professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, eine Monographie*, in-8°, Würzburg, 1858; Sfondrate, *Gallia vindicata*, Mantoue, 1711; R. Thomassy, *Jean Gerson et le grand schisme d'Occident*, 2^e édit., in-18, Paris, 1852; Noël Valois, *La France et le grand schisme*, 4 in-8°, Paris, 1896-1902; J. C. A. Winkelmann, *Gerson, Wiclefus, Hussus inter se et cum reformatibus comparati, commentatio*, in-4°, Göttingue, 1857; Zaccaria, *Antifebronius*, 4 in-8°, 1768-1770.

L. SALEMBIER.

GERTMAN Mathias était originaire de Turnhout, petite ville de la Campine (Brabant), où avait pris naissance, plus d'un siècle auparavant, le fameux théologien de Louvain, Jean Driedo. Il appartenait à une ancienne et noble famille. Né en 1614, il fit de brillantes études à l'université de Douai; il y obtint le bonnet de docteur en théologie, en 1640, après avoir eu pour professeur l'illustre Sylvius. Il reçut une chaire primaire de théologie en 1654 et il remplaça probablement Valentin Randour. Il fut pendant quarante ans directeur du séminaire du roi. Prévôt de Saint-Pierre à Douai en 1658, puis de Saint-Amé en 1670, il fut en même temps chancelier de l'université. Il joignit à ces emplois divers celui de censeur de livres.

Il fut mêlé à deux affaires très importantes dans la

lutte de la faculté contre le jansénisme et le gallicanisme.

En 1673, Adam Widenfeld, avocat de Cologne, qui avait fréquenté les jansénistes de Gand, de Louvain et de Paris, publia à Gand un opuscule intitulé : *Monita salutaria B. Virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*. L'auteur mettait dans la bouche de la Vierge Marie une série de reproches qu'elle adressait à ses dévots sur la forme de leurs prières. Cet opuscule fut traduit en français; l'une de ces traductions était de dom Gerberon, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, fort compromis dans les luttes jansénistes, qui dut plus tard se réfugier en Hollande et fut ensuite enfermé à Vincennes jusqu'à la rétractation de ses erreurs. Un prêtre du diocèse de Tournai demanda à son évêque Gilbert de Choiseul, janséniste avéré, la permission de faire imprimer une traduction dont il était l'auteur. Le prélat accorda l'autorisation. Cette audacieuse attaque contre la dévotion à la sainte Vierge causa une très vive impression dans la Flandre et le Hainaut. Les jésuites et les récollets firent à l'évêque de Tournai une très vive opposition. D'après Foppens, Gertman publia à Douai une réfutation péremptoire du livre de Widenfeld sous ce titre : *Jesu Christi monita maxime salutaria de cultu dilectissimæ matri Mariæ debite exhibendo* (1674). Nous devons le dire cependant, Paquot pense que cette réfutation eut pour auteur Henri De Cerf, aussi professeur de théologie à Douai († 1705).

Gertman prit aussi une part active à la protestation que le recteur et le conseil de l'université adressèrent à Louis XIV, le 9 mars 1683, à propos des fameux articles de 1682, dont le roi réclamait l'enseignement dans les chaires des facultés. Les professeurs de théologie d'alors étaient Jacques Randour, neveu de Valentin, Pierre Delalaing, Mathias Gertman et Nicolas de la Verdure. Ces docteurs ne traitèrent point la question de fond; ils n'auraient guère eu de chances d'être écoutés; mais dans une lettre très respectueuse dans la forme, très ferme et très fière au fond, ils plaiderent l'opportunité. Ils firent valoir de leur mieux les traditions de leur illustre école et du pays, les intérêts de la religion en Flandre, et leurs craintes pour l'avenir de leur chère *Alma mater*. Le succès ne fut pas immédiat. Louis XIV ne voulut point d'abord prêter l'oreille à ces doléances, si légitimes qu'elles fussent. Les maîtres refusèrent énergiquement d'enseigner la Déclaration. On sait qu'en 1693, le roi, vaincu par la résistance des souverains pontifes et de leurs nonces, revint à résipiscence dans une lettre adressée au pape Innocent XII. Il l'avertit qu'il avait donné les ordres nécessaires « pour que les choses contenues dans cet édit, touchant la Déclaration faite par le clergé de France, à quoi les conjonctures passées l'avaient obligé, ne soient pas observées. »

Gertman était mort le 29 novembre 1683; il ne vit point la victoire finale de l'université de Douai. Il fut inhumé dans la collégiale aujourd'hui détruite de Saint-Amé. Une splendide épitaphe, rapportée par Foppens et par Paquot, rappelait les principaux faits de sa carrière professorale et signalait ses brillantes qualités. Par son testament, il fonda une bourse d'études de près de deux mille florins de rente en faveur de ses parents et, à défaut d'eux, en faveur des jeunes gens nés à Turnhout ou dans un rayon de huit lieues de cette ville. Il légua aussi au séminaire sa riche bibliothèque, à condition qu'elle restât accessible aux docteurs, professeurs, licenciés et étudiants de l'université. Gertman a composé plusieurs traités de théologie. Son cours sur l'eucharistie, professé en 1643, se trouve en manuscrit à la bibliothèque de Saint-Omer, n. 160.

Bouix, *De papa*, t. II, p. 125; Foppens, *Bibliotheca*

belgica (1739), t. II, p. 873; *Series doctorum Academiæ Duacensis*, ms. de la bibliothèque de Bourgogne à Bruxelles, 17592; Mgr Hauteceur, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1^{re} série, t. III, p. 359; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. XVI, p. 291 sq.; L. Salembier, *Hommes et choses de Flandre*, p. 256; Van der Meersch, *Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale de Belgique, t. VII, p. 679.

L. SALEMBIER.

GERTRUDE LA GRANDE (Sainte). — I. Vie.

II. Doctrine. III. Influence.

I. VIE. — Sainte Gertrude ne nous est guère connue que par les cinq livres de ses révélations; encore ne nous renseignent-ils pas beaucoup sur sa vie extérieure et ne suivent-ils point l'ordre chronologique. Sa biographie se réduit donc à peu de chose.

On l'a confondue parfois avec sainte Gertrude de Nivelles, fille de Pépin de Landen († 659). Cf. M. del Rio, *Disquisitionum magicarum*, l. IV, c. I, q. III, Lyon, 1608, p. 266. Par suite d'une confusion autrement importante puisque, pendant des siècles, elle a été générale et se retrouve dans les leçons de sa fête au bréviaire romain (15 novembre), on l'a identifiée avec l'abbesse de son monastère. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 73-74, et les bénédictins de Solesmes dans l'introduction des *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*, Poitiers, 1875, ont démontré qu'il y eut deux Gertrude : Gertrude de Hackeborn, née en 1232, abbesse en 1251, morte en 1291, et notre sainte, née en 1256 et entrée au couvent à l'âge de cinq ans. Fondé à Mansfeld (1229), le monastère avait été transféré à Rodardesdorf ou Rossdorf (1234), puis (1258) à Helfta, aux portes d'Eisleben. Les bénédictins de Solesmes, *Revelationes*, t. I, p. xxvii, ont tenté d'accréditer l'opinion que les moniales adoptèrent d'abord la règle de saint Benoît et, en conséquence, ont fait de Gertrude une bénédictine. Le P. E. Michael, *Die heilige Mechtilde und die heilige Gertrude die Grosse Benedictinerinnen* ? dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1899, t. xxiii, p. 548-552, et dom U. Berlière, *Sainte Mechtilde et sainte Gertrude la Grande furent-elles bénédictines* ? dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1899, t. xvi, p. 457-461, ont établi que le monastère fut cistercien. Du reste, cistercien ou bénédictin, sous l'habit blanc ou sous l'habit noir, médiatement par Cîteaux ou de façon immédiate, Helfta se rattachait toujours à saint Benoît et à sa règle.

Passionnée pour les études littéraires, au point qu'elle dira plus tard, *Revel.*, l. II, c. II, dans une de ces énergiques formules d'humilité qui sont habituelles aux saints, qu'elle avait alors aussi peu de souci de son âme que de l'intérieur de ses pieds, Gertrude subit une crise d'âme qui dura quelques semaines et se « convertit » à la suite d'une vision du Christ (27 janvier 1281). Dès ce jour, ce fut une vie nouvelle. Elle s'adonna à la lecture des saints Livres, des Pères et des théologiens (elle utilise, dans ses écrits, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor). Ayant un véritable talent de parole, elle en profita pour le bien des religieuses d'Helfta et des personnes du dehors qui venaient de loin pour l'entendre. Elle n'eut d'autre emploi que celui de suppléante de la sœur chante, sainte Mechtilde de Hackeborn. Constamment malade, menant le bon combat contre ses défauts, en particulier l'amour-propre et l'impatience dont elle avait peine à se défaire, vivant dans un état d'union habituelle avec Dieu, admirablement pure, détachée, aimante, elle fut privilégiée de grâces mystiques et reçut, mais au dedans, non de façon visible, l'impression des stigmates. Elle mourut, semble-t-il, peu après 1300,

vers 1302 ou 1303, plutôt qu'à la date de 1310 proposée par Preger, *op. cit.*, p. 78. Cf. G. Ledos, *Sainte Gertrude*, Paris, 1901, p. 64-66, note.

II. DOCTRINE. — Sainte Gertrude écrivit, en langue vulgaire, des traités, malheureusement perdus, où elle expliquait des passages obscurs de l'Écriture et reproduisait les plus belles sentences des Pères. Cf. *Revel.*, I, I, c. II, VIII. Elle paraît avoir été l'une des deux sœurs qui rédigerent le *Libre de la grâce spéciale* de sainte Mechtilde de Hackeborn. Cf. E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 181. Elle composa un petit recueil d'*Exercices* (il y en a sept), dont un bon juge, Mgr Gay, a déclaré, *Les Exercices de sainte Gertrude*, dans la *Revue du monde catholique*, Paris, 1863, t. VI, p. 665 qu'« on n'en peut dire le nombre, la plénitude, la rigueur théologique et en même temps la splendide poésie. Il rappelle tout ensemble et la richesse de l'Aréopagite et la précision de saint Thomas. » Enfin et surtout, nous possédons ses révélations. Écrites en latin, comme les *Exercices*, elles se divisent en cinq livres : le II^e est l'œuvre de la sainte, le I^{er} a été écrit après sa mort par une moniale de son entourage et les trois derniers l'ont été sur des notes prises sous sa dictée. Le titre est *Legatus divinæ pietatis*, *Le héraut ou Le messager de l'amour divin*, ou, selon la remarque délicate du P. Bainvel, voir t. III, col. 309, « pour rendre autant qu'il est possible la nuance indéfinissable du mot *pietatis*, *Le héraut de la bonté aimante de Dieu*. »

On a dit que sainte Gertrude fut « la sainte de l'humanité de Jésus-Christ, comme sainte Catherine de Gênes fut la sainte de la divinité. Ce caractère général éclaire sa vie et nous explique son attrait qui fut la familiarité. » E. Hello, *Physionomie de saints*, Paris, 1875, p. 405. On a dit également que sainte Gertrude « a enseigné d'une manière admirable la théologie de l'incarnation, » A. Lepître, *Sainte Gertrude la Grande*, dans *L'université catholique*, 2^e série, Lyon, 1897, t. XXV, p. 232, qu'elle a été « la théologienne du Sacré-Cœur, » Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au Saint-Cœur de Marie*, Ligugé, 1893, t. I, p. 306, et que, si elle n'a pas été choisie pour être l'apôtre du Sacré-Cœur, « elle en a été, en même temps que l'amante radieuse, le poète exquis et le prophète. » Voir t. III, col. 311; cf. col. 309-311. Incarnation, miséricorde de Jésus et intimité confiante avec lui, Sacré-Cœur, tel est, en effet, le domaine de sainte Gertrude. Il convient d'y ajouter l'eucharistie; peu ont poussé à la communion fréquente autant qu'elle et avec un sens si juste des conditions requises. Cf. dom A. Basquin, *La doctrine de l'eucharistie dans les œuvres de sainte Gertrude*, dans *O salutaris hostia*, Paris, 1903, t. II, p. 10-12, 22-24. Et tout cela baigne, en quelque sorte, dans une atmosphère liturgique. « C'est généralement d'un mot, d'une expression, d'un verset, d'une strophe, d'une pensée, d'une nuance, d'un geste, d'une circonstance de la liturgie que naît pour elles (sainte Gertrude et sainte Mechtilde de Hackeborn) le rayon qui vient illuminer leur intelligence, échauffer leur cœur, fournir un point de départ à leurs visions ou à leurs extases. » Dom M. Festugière, *La liturgie catholique*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1913, t. XXII, p. 773.

Quand elle approuve des révélations, l'Église n'exige pas qu'on leur accorde un assentiment de foi catholique, mais seulement un assentiment de foi humaine, *juxta regulas prudentiæ, juxta quas prædictæ revelationes sunt probabiles et pie credibiles*, dit Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatificatorum canonizatione*, I, III, c. ult. (LII), n. 15; on peut, poursuit-il, rejeter ces révélations, *dummodo id fiat cum debita*

modestia, non sine ratione et citra contemptum. Cette règle vaut même pour les révélations d'une sainte Brigitte, d'une sainte Hildegarde, approuvées formellement par l'Église, à plus forte raison pour celles de sainte Gertrude, qui n'ont pas été approuvées aussi explicitement : le martyrologe romain (17 novembre; cf., dans le bréviaire, la 5^e leçon de l'office de la sainte) dit seulement que *dono revelationum clara exstitit*. Toutes ses affirmations ne s'imposent donc pas à notre croyance. N'insistons pas sur telle donnée pseudo-historique, par exemple, I, IV, c. XLV, qui a pu provenir de la *Légende dorée*. Rappelons-nous surtout que le langage des saints et des mystiques demande à être bien compris; il ne faut pas toujours en presser à l'excès la lettre; il importe de tenir compte de l'époque, du milieu, des habitudes intellectuelles et religieuses du mystique. Puis, comment raconter dignement les choses divines ? C'est ce qu'ont remarqué deux écrivains très « profanes ». Les mots, dit M. Maeterlinck, *L'ornement des noces spirituelles*, de Ruysbroeck l'admirable, traduit du flamand, 2^e édit., Bruxelles, 1908, p. 18, « ont été inventés pour les usages ordinaires de la vie, et ils sont malheureux, inquiets et étonnés, comme des vagabonds autour d'un trône, lorsque de temps en temps quelque âme royale les mène ailleurs. » Et, dans un ouvrage qui, par ailleurs, n'est pas irréprochable, *Le verger, le temple et la cellule. Essai sur la sensualité des œuvres de mystique religieuse*, Paris, 1912, p. 184, C. Oulmont, parlant des vocables par lesquels s'exprime « l'état terrible et doux des cœurs saisis de l'amour divin » et des « saintes folies » du langage des mystiques, dit : « Les mots sont matériels, sans doute, mais, illuminés par les lumières de la foi, ils deviennent diaphanes; les mots sont alors comme les verrières que traverse le soleil pour inonder de clarté l'édifice, sans les briser au passage. Ils montent..., et les hommes qui sont assez déraisonnables pour s'attarder à l'enfantillage d'une formule, au mauvais goût d'une métaphore, sont, disons-le, aveuglés, non par le brasier ardent mais par la fumée mauvaise et épaisse qui cache ce brasier pur et beau. » Faute d'avoir eu la patience de pénétrer l'œuvre de sainte Gertrude, W. James, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. Abauzit, Paris, 1906, p. 298-299, a traité de fadeais, de compliments naïfs et absurdes, de puériles tendresses, les échanges d'amour entre sainte Gertrude et le Seigneur Jésus. Il oublie que ce langage, tout en revêtant la forme du temps où vécut Gertrude, « enveloppe une vérité éternelle, aussi douce et aussi consolante au XX^e siècle qu'elle put l'être au XIII^e. » Gertrude nous montre à quel point l'amour de Dieu daigne s'individualiser, entrer dans les menues circonstances d'une vie... Ces pauvres et obscures petites vies que méprisent les grands de la terre, elles sont l'objet de toute la sollicitude divine... Beaucoup de ceux qui s'étonnent de voir Gertrude demander à Dieu son aiguille (perdue dans la paille) comprendront qu'une reine lui demande sa couronne, mais la vie des saints nous transporte dans ce monde de la charité dont parle Pascal, où le moindre acte d'amour vaut plus que toutes les pensées de tous les esprits et que tous les astres de toute la création..., et nous pouvons songer que, dans cette naïve et profonde anecdote, ce qui importe, c'est la valeur de l'amour qui accompagne la demande et l'action de grâces, et non celle que nos expertises humaines accordent à l'objet demandé. » L. Félix-Faure-Goyau, *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1914, p. 204-208.

Quant au fond même des choses, certains passages méritent un examen. E. Amort, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis*, Augsbourg,

1744, a discuté de près, et non sans quelque rigueur, toute une liste de textes difficiles; il conclut qu'on n'en peut rien tirer ni pour ni contre l'exactitude de toutes les révélations. Corneille de la Pierre, *In Cant.*, VIII, 6, cite sainte Gertrude, mais *parce et cum grano salis ubi res exigit*, et note que ses révélations *multa contineant symbolica ideoque symbolice interpretanda*. Quand on les replace dans leur contexte, les expressions les plus capables de dérouter apparaissent susceptibles d'une interprétation bénigne. Par exemple, on est d'abord surpris d'entendre la sainte s'adresser au Sauveur et lui demander de prier pour elle sa mère, I. V, c. xxxiv. En réalité, c'est une façon de marquer l'amour de Notre-Seigneur pour Marie et la prière que Jésus offre à sa mère pour Gertrude est un ordre véritable. Il ne semble pas qu'une seule de ces difficultés soit inexplicable.

En tout cas, c'est bien à tort que W. Preger, *Geschichte der Mystik*, t. I, p. 126-130, a essayé de faire de sainte Gertrude une aïeule du protestantisme : il ne prononce pas ce gros mot, mais la manière dont il parle de l'assujettissement à la loi cédant la place à une liberté toujours sensiblement plus grande, de l'effacement de l'ascèse monastique devant la joie et la confiance, et de tout ce qu'il appelle « l'effort de l'esprit de Gertrude vers une illumination croissante, » ne laisse pas de doute sur sa pensée. Or, la liberté d'esprit de la moniale d'Helfta est éminemment orthodoxe. Elle proclame volontiers les mérites des saints, les mérites des croyants; mais, objecte Preger, quand il s'agit d'elle-même, elle n'entre pas dans ce jeu, elle ne met en avant que son indignité et la grâce divine. Et il note qu'en matière de reliques Jésus lui dit : « Les plus précieuses reliques sont mes paroles; » qu'ayant su qu'on prêchait des indulgences de plusieurs années, elle désira avoir des richesses afin de les offrir pour gagner ces indulgences et, par ce moyen, de racheter ses péchés, et Jésus de lui dire : « Je t'accorde, de mon autorité souveraine, le pardon de tous tes péchés, » I. III, c. xi. Tout cela c'est le langage très catholique des saints, c'est l'humilité, c'est l'affirmation de l'efficacité du désir et de l'amour, l'affirmation de la puissance miséricordieuse du Sauveur. Tout cela, et bien d'autres détails, c'est le fait d'un enfant « qui se sent libre dans la maison du Père; » oui assurément, mais cette liberté est si peu d'essence protestante que le P. Faber, d'une part, déclare, avec tous les auteurs spirituels, que, sans la liberté d'esprit on travaillerait en vain à la perfection, qu'« il n'y a rien de comparable à la gloire d'une âme libre sinon l'adorable magnificence de Dieu, » *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, trad. F. de Bernhardt, 3^e édit., Paris, 1857, p. 62; cf. tout le c. IV, p. 49-62, et, d'autre part, désigne sainte Gertrude comme « un bel exemple » de cet esprit de liberté qui est l'« esprit de la religion catholique. » *Tout pour Jésus*, trad. F. de Bernhardt, 17^e édit., Paris, 1867, p. 325, 326. Entre divers traits qui servent « à faire voir de quelle délicate liberté d'esprit elle jouissait, » il mentionne l'habitude — que Preger, p. 127-128, allègue à l'appui de sa thèse — de ne pas s'abstenir de communier parce qu'elle était imparfaite ou n'avait pu accomplir tous ses exercices ordinaires, se reposant sur la condescendance infinie de Dieu et ne s'inquiétant que de recevoir l'eucharistie dans un cœur brûlant d'amour. Et il conclut, p. 329 : « Oh ! plutôt à Dieu qu'elle revint dans l'Eglise pour être ce qu'elle fut dans les siècles passés, le docteur et le prophète de la vie intérieure! » Cf. p. 172-85.

III. INFLUENCE. — De son vivant, sainte Gertrude exerça une notable influence. Après sa mort, et pour longtemps, ses révélations demeurèrent à demi cachées; on n'en connaît que deux exemplaires

manuscrits. Probablement elles furent dans les mains d'Eckart. Cf. E. Ledos, *Sainte Gertrude*, p. III, note. Au commencement du XVI^e siècle (1505), un dominicain en publia une traduction allemande. L'honneur d'avoir procuré leur diffusion appartient au chartroux Jean Lansperge. Il en prépara la première édition latine, qui fut publiée par l'éditeur de Denys le Chartreux, Thierry Loher, également chartreux (1536), avec ce titre : *Insinuationes divinæ pietatis*. Lansperge, si dévot au Sacré-Cœur, cf. dom C.-M. Boutrais, *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie Alacoque au XVI^e siècle*. Lansperge le Chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur, Grenoble, 1878, p. 55-62, n'avait pu qu'être gagné par la doctrine gertrudienne; non content d'en être le propagateur, il en fut l'apologiste. Son contemporain, Louis de Blois (*Blosius*), le pieux abbé bénédictin de Lessies, en Hainaut († 1566), contribua aussi beaucoup à la gloire de Gertrude. Il s'en inspire souvent. En particulier, son *Monile spirituale divinis revelationibus tanquam præclaris quibusdam gemmis exornatum* est composé en bonne partie d'extraits des écrits de la sainte qu'il appelle familièrement de son petit nom, à l'allemande, *Gertrudis sive Truhä*, c. I, dans ses *Opera*, édit. A. de Winghe, Anvers, 1632, p. 587, et se termine par un appendice (sur les quatre saintes Brigitte, Catherine de Sienne, Mechilde de Hackeborn, Gertrude) où notre sainte est magnifiquement louée, p. 619-620. Louis de Blois, dans sa dédicace d'un autre ouvrage, *l'Institutio spiritualis*, p. 295; cf. p. 621, traite d'*hominibus superbi et animales* ceux qui condamnent les révélations de sainte Gertrude et disent que les écrits de ce genre sont des songes de bonnes femmes. Il y eut, en effet, des contempteurs de cette littérature mystique, surtout parmi les protestants. Le prémontré C. Oudin, *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis*, Paris, 1728 (la 1^{re} édition est de 1686), p. 454, qualifie les œuvres de sainte Gertrude d'*opus devotioni mulierum aptissimum*. Dans son *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, composé quand il eut passé au protestantisme, il accentue cette note dédaigneuse, Leipzig, 1722, t. III, p. 237 : *Opus devotioni mulierum cerebro laborantium aptissimum*. Ni le protestantisme, ni le jansénisme ne pouvaient apprécier équitablement des révélations aussi opposées à leurs principes. On s'est même demandé si Bossuet, en critiquant la spiritualité d'un Taulère ou d'un Ruysbroeck, n'aurait pas « mis en défiance à l'égard d'auteurs beaucoup plus sûrs, telle que sainte Gertrude, mais qui appartenaient au même pays. » A. Lepître, dans *L'université catholique*, t. XXV, p. 226. Quoi qu'il en soit, malgré les contradictions, la fortune de sainte Gertrude continua de grandir, grâce à des éditions nouvelles du texte latin des révélations et à une série de traductions en langues française, italienne, espagnole, allemande; en outre, toute une légion d'apologistes prit sa défense. Voir les principaux noms dans une note de l'éditeur de Louis de Blois, p. 621-622. Son culte fut autorisé par le Saint-Siège, d'abord (1606) pour les moniales de Saint-Jean l'Évangéliste à Lecce, puis pour diverses maisons religieuses, et enfin (1674) pour tout l'ordre de saint Benoît. En 1678, son nom fut inscrit dans le martyrologe. En 1738, Clément XII étendit son culte à l'Eglise universelle. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. I, c. xli, § 11. Dans ces actes officiels apparaît et est consacrée en quelque sorte l'appellation de sainte Gertrude la Grande. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. xli, n. 39; l. IV, part. II, c. xviii, n. 16 : *Sanctæ Gertrudis quæ dicitur la Magna*. A quelle époque remonte l'épithète ? Il est difficile de le dire; manifestement elle vise l'excellence de la doctrine gertrudienne.

Après un arrêt (fin du XVIII^e siècle et commencement du XIX^e), la renommée et l'influence de Gertrude sont entrées dans une phase de développement. Il faut l'attribuer à trois causes principales. Premièrement, les progrès de la dévotion au Sacré-Cœur ont appelé l'attention sur les écrits de la sainte. Quand on traite du Sacré-Cœur, il est rare qu'elle ne soit pas nommée et que des fragments du *Héraut de l'amour divin* ne soient pas reproduits. Cf., entre autres, E. Letierce, *Le Sacré-Cœur, ses apôtres et ses sanctuaires*, Nancy, 1886, p. 28-40; Granger, *Les archives de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus et au Saint-Cœur de Marie*, Ligugé, 1893; [dom L. Fromage], *L'année liturgique. Le temps après la Pentecôte*, 9^e édit., Paris, 1896, t. I, p. 487, 494-496; dom E. Vandeur, *La messe du Sacré-Cœur préparant à la communion eucharistique*, Louvain, 1913 (larges emprunts aux *Exercices*); L. Cros, *Le cœur de sainte Gertrude*, 5^e édit., Paris, 1913. Du reste, en dehors du culte qu'elle rend au Sacré-Cœur, la piété chrétienne a compris les ressources que lui offrent les révélations de Gertrude. Nous avons vu le cas que le P. Faber en faisait. Parmi de nombreux témoignages qu'on pourrait recueillir, qu'il suffise de signaler celui du *Manuale pietatis ex operibus B. Gertrudis desumptum in usum sacerdotum*, Turin, 1870, réédition. Deuxième cause : les bénédictins de Solesmes publièrent, en 1875, une édition latine, et, en 1877, une traduction française des œuvres de Gertrude, l'une et l'autre supérieures à ce que l'on possédait jusque-là; devenues aisément accessibles aux lecteurs, elles ont eu une partie du succès qu'elles méritent. Enfin, le vent est aux études de mystique et de liturgie et à ce qu'on a appelé le « bénédictinisme ». Sainte Gertrude bénéficie de ce mouvement. Voir, par exemple, le P. Cros, *L'année de sainte Gertrude*, nouv. édit., Paris, 1913 (extraits sur les principales fêtes et sur les périodes liturgiques de l'année), et, parmi les littérateurs, J.-K. Huysmans, *En route*, 5^e édit., Paris, 1895, p. 430; L. Le Cardonnell, *Poèmes*, Paris, 1904, p. 179. Dans ce renouveau mystique, tout n'est pas également bon. Un livre morbide, publié sous le pseudonyme de Claude Sylve, et intitulé : *La cité des lampes*, Paris, 1912, obtenait naguère un succès scandaleux; l'auteur cite à tort et à travers sainte Gertrude « et croit pouvoir mettre en petites chansons les stigmates, l'anneau des fiançailles, les délices de l'Époux, rabaisant les noces mystiques aux plus vulgaires émotions humaines... Nous ne saurions trop nous élever contre ces irrévérrences, » a dit justement R. Vallery-Radot, dans la *Revue de la jeunesse*, Paris, 1912-1913, t. VII, p. 46. Cf., du même, *L'homme de désir*, Paris (1913), p. 13. L'ouvrage si saint et si aimant de Gertrude doit être lu et ne peut être compris que s'il est lu dans un état d'âme qui s'harmonise avec celui de la sainte.

I. ŒUVRES. — La première édition fut publiée, dans une traduction allemande, par le dominicain Paul de Weida, sous ce titre : *Das Buch der Botschaft der göttlicher Gutkeit*, Leipzig, 1505. La première édition latine, préparée par J. Lansperge, et intitulée : *Insinuationes divinæ pietatis*, parut, par les soins du chartreux T. Loher, à Cologne, 1536. Deux nouvelles éditions latines parurent, en 1662, l'une à Paris, l'autre à Salzbourg; une autre encore à Paris, 1664. Les bénédictins de Solesmes ont donné une édition latine améliorée sous le titre général : *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*, Poitiers, 1875; les œuvres de sainte Gertrude occupent le t. I, et comprennent les révélations, avec leur titre de *Legatus divinæ pietatis*, et les *Exercitia*. Outre la traduction de Paul de Weida, nous avons, en Allemagne, celles de Cologne, 1674; de M. Sintzel, Ratisbonne, 1847-1848, 3 vol., et 1876, 2 vol.; de J. Weissbrodt, Fribourg-en-Brisgau, 1877, et 1900 (édition abrégée); des *Exercitia* par dom M. Wolter, Ratisbonne, 5^e édit., 1896; en Italie, celles de V. Buondi, Venise, 1562, 1588,

1635, 1660, 1670, 1710; de L. Villani, Naples, 1879; de C. Poggiali, Florence, 1886; en Espagne, celles de Madrid, 1605, 1689; en France, celles de J. Jarry, Paris, 1580, sous ce titre : *Exercices dévots et spirituels dépendans du livre de sainte Gertrude auquel est discours de la piété divine*; de J. Ferraige, Lyon, 1634; de dom J. Mège, Paris, 1671, 1676, 1687; Avignon, 1842; Paris, 1866, 1879 (ces deux dernières sans le nom du traducteur), extraits dans Migne, *Dictionnaire de mystique chrétienne*, Paris, 1858, col. 557-571; de l'anonyme *Recueil très utile des plus signalées et remarquables révélations de sainte Gertrude*, Lyon, 1618; des *Exercices*, par dom P. Guéranger, Paris, 1863; cf. Ch. Gay, dans la *Revue du monde catholique*, Paris, 1863, t. VI, p. 658-667; des bénédictins de Solesmes (en fait dom L. Paquelin), Poitiers, 1877; en Angleterre, celle de Londres, 2^e édit., 1371.

II. SOURCES. — La source principale et presque unique est le *Legatus divinæ pietatis*. Il y a aussi quelques renseignements dans le *Liber specialis gratiæ*, au t. II des *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*. Voir encore les bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis*, Bruxelles, 1899, p. 520. Sur le monastère d'Helfta, cf. M. Krühne, *Urkundenbuch der Klöster der Grafschaft Mansfeld*, dans les *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, Halle, 1888, t. XX, p. 127-297.

III. TRAVAUX. — A. de Andrada, *Vida de la gloriosa virgen y abadessa S. Gertrudis de Eysleivio Manspheldense*, Madrid, 1663; trad. italienne par A. Vaiola, Rome, 1704; trad. portugaise, Lisbonne, 1708; A.-M. Bonucci, *S. Gertrude vergine la Magna*, Rome, 1710; Venise, 1713; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatificationum canonizatione*, l. I, c. XL, § 11, Prato, 1839, t. I, p. 299-301; J. de Castániza, *Vida de la prodigiosa virgen S. Gertrudis la Magna*, Madrid, 1804; E.-L. Rochholz, *Drei Gänggöttinnen, Walburg, Verena, und Gertrud aus dem germanischen Frauenleben*, Leipzig, 1870; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 71-78, 122-132; l'introduction des *Revelationes gertrudianæ ac mechtildianæ*, Poitiers, 1875; Kaulen, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. V, p. 473-476; Zöckler, dans *Realencyclopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 617-618; cf. Hauck, 1913, t. XXIII, p. 557; G. Ledos, *Sainte Gertrude*, Paris, 1901; cf. J. Guiraud et H. Joly, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1901-1902, t. VII, p. 633-635; t. VIII, p. 17-20; E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 174-211; dom M. Festugié, *La liturgie catholique*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1913, t. XXII, p. 769-773; L. Félix-Faure-Goyau, *Une école de littérature mystique au XIII^e siècle. Le monastère d'Helfta*, dans la *Revue française*, 25 mai 1913, p. 207-213, reproduit, avec des additions, dans *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1904, p. 165-210. Voir, en outre, les autres travaux signalés au cours de cet article et ceux qui sont indiqués par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. I. Bio-bibliographie*, Paris, 1903-1904, t. I, col. 1762-1763.

F. VERNET.

1. GERVAIS DE BRISACH, frère mineur capucin de la province de Suisse, se nommait Brunk, et il était docteur en philosophie et en droit quand il se fit religieux. On le chargea d'enseigner la philosophie et la théologie, ce dont il s'acquitta avec honneur, comme le prouvent les deux ouvrages qu'il laissa en ces matières. Le premier est un *Cursus philosophicus brevi et clara methodo in tres tomulos distributus*, 3 in-8°, Soleure, 1687; Cologne, 1711. Le second est un *Cursus theologicus brevi et clara methodo in tres partes et sex tomulos distributus, in quo omnes materiæ theologicæ tam speculativæ quam practicæ : imo et controversiæ cum varietate sententiarum continentur*, 6 in-8°, Soleure, 1689-1690; 5^e édit., Cologne, 1716; 6^e, *ibid.*, 1733. Le P. Gervais, après avoir été trois fois provincial de Suisse, visiteur et commissaire général en Flandre, mourut à Lucerne le 29 septembre 1717.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Pie de Lucerne, *Chronica prov. Helveticæ ord. S. P. Fr. capuccinorum*, Soleure, 1885, p. 421; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 648.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. GERVAIS DE SAINT-ÉLIE (BIZOZERO), carme déchaussé de la province de Lombardie, était né à Milan le 21 octobre 1631. Il avait à peine quinze ans quand il entra en religion. Il ne tarda pas à s'y distinguer par sa science autant que par sa piété. Professeur et prédicateur éminent, il remplit, pendant de longues années, les charges d'examineur synodal et de consultant du Saint-Office à Bologne. Il mourut à Milan, le 8 juillet 1696, après avoir publié : *Il falso ed il vero*, in-4°, Bologne, 1680; 4 in-12, Monti, 1686. Il laissait en outre trois manuscrits in-fol. qui, malheureusement, ne sont pas encore retrouvés : *Tractatus de jure publico et jure privato, methodo theologica confectus*; *Universi juris canonici compendium*; *De theologia parochorum*.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. 1, col. 558-559; Henri du Très-Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum exalceatorum*, Savone, 1884, t. 1, p. 239-240.

P. SERVAIS.

GERVAISE Armand-François, né à Paris en 1660, entra chez les carmes déchaussés, où il reçut le nom d'Agathange. On lui donna dans la suite une chaire de théologie. Bossuet eut occasion de l'apprécier pendant qu'il gouverna le couvent de Grézy dans le diocèse de Meaux. Au retour d'une mission à Rome, il entra à la Trappe pour mener une vie plus austère (1695). Sa vie exemplaire lui attira la confiance de Rancé, qui, encouragé par Bossuet, le fit nommer abbé régulier de sa maison après la mort de dom Zosime. L'expérience fut malheureuse. Gervaise, après avoir bouleversé la communauté, dut donner sa démission en 1698. Saint-Simon parle de lui en termes fort sévères. Il se retira à Longpont, au diocèse de Soissons. Le reste de sa vie fut employé à travailler et à publier des ouvrages historiques : *Histoire de Boèce*, avec l'analyse de ses ouvrages et quatre dissertations théologiques, in-12, Paris, 1715; *La vie de saint Cyprien*, dans laquelle on trouvera l'analyse de ses ouvrages, des notes critiques et historiques et des dissertations théologiques, in-4°, Paris, 1717; *La vie de Pierre Abélard, abbé de Saint-Gildas de Rhuys, et celle d'Héloïse, son épouse, première abbesse du Paraclet*, 2 in-12, Paris, 1720; *Lettres d'Héloïse et d'Abélard*, traduites en français, 2 in-12, Paris, 1723; *Histoire de Suger, abbé de Saint-Denis*, 2 in-12, Paris, 1721; *Défense de la nouvelle histoire de Suger, avec l'apologie pour feu M. l'abbé de la Trappe contre les calomnies de dom Vincent Thuillier*, in-12, Paris, 1725; *La vie de saint Irénée, second évêque de Lyon*, 2 in-12, Paris, 1723; *Vie de Rufin, prêtre de l'église d'Aquilée*, 2 in-12, Paris, 1725; *Vie de saint Paul*, 3 in-12, Paris, 1734; *L'histoire de la vie de saint Épiphanie*, in-4°, Paris, 1738; *Vie de saint Paulin*, in-4°, Paris, 1743; *Histoire de l'abbé Joachim, de l'ordre de Cîteaux, surnommé le prophète*, 2 in-12, Paris, 1745. Comme les biographes de l'abbé de Rancé, de Marsollier et Maupeou, l'avaient fort malmené, il publia sa justification : *Jugement critique, mais équitable, des Vies de M. l'abbé de la Trappe*, in-12, Troyes, 1742. Sa *Vie de M. de Rancé, abbé et réformateur de la Trappe*, ne put être publiée. Son *Histoire générale de la réforme de l'ordre de Cîteaux*, qui contient ce qui s'y est passé de plus curieux depuis son origine jusqu'en 1728, in-4°, Avignon, 1746, t. 1, lui attira de gros ennuis de la part des cisterciens non réformés, qui obtinrent contre lui une lettre de cachet en vertu de laquelle il fut enfermé à l'abbaye du Reclus, au diocèse de Troyes. Ses *Lettres d'un théologien à un ecclésiastique de ses amis* sur une dissertation touchant la validité des ordinations des Anglais, qui avaient paru à Paris en 1724, furent supprimées par ordre de l'autorité. Il publia une réplique à la traduction de l'*Histoire du*

concile de Trente de Fra Paolo Sarpi par le P. Courayer et aux notes qu'il y avait ajoutées sous ce titre : *L'honneur de l'Église catholique et des souverains pontifes défendu contre les calomnies, les impostures et les blasphèmes du P. Le Courayer*, 2 in-12, Nancy, 1747. Dom Gervaise est mort à l'abbaye du Reclus en 1751. Ce fut un écrivain fécond, ayant des connaissances étendues. Sa critique est souvent prise en défaut. Il manque de mesure. Ses appréciations se ressentent trop de la passion du moment.

Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, in-8°, Paris, 1866, t. II, p. 482, 594-616; de Boislisle, *Mémoires de Saint-Simon*, t. V, p. 386-409; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 386-388; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1853, t. II, p. 429; Ingold, *Un document inédit sur la querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, dans *Mélanges Mabillon*, in-8°, Paris, 1908, p. 177-192; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1444, 1445; *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 535-536.

J. BESSE.

GESVRES François, bénédictin, né à Soindres, dans l'ancien diocèse de Chartres, mort près de Saint-Pourçain, en mai 1705. Après quelques années passées au collège des Grassins, à Paris, François Gesvres alla étudier la théologie en Sorbonne. On lui offrit une chaire de rhétorique à l'université de Paris. Il la refusa pour aller, âgé de vingt-quatre ans, se consacrer au Seigneur dans l'abbaye de Saint-Faron de Meaux (13 février 1681). Il fut ordonné prêtre en 1687 et, pendant quinze années, enseigna la philosophie et la théologie à Saint-Bénigne de Dijon et à Saint-Denis. Ses supérieurs lui demandèrent alors de travailler à une théologie dogmatique pour les jeunes religieux de leur congrégation. Il se mit à ce travail avec une telle ardeur que bientôt il tomba malade. Il se rendait à Vichy sur l'ordre des médecins, lorsque la mort le surprit à une faible distance du monastère de Saint-Pourçain, où il fut enseveli, le 13 mai 1705. Pendant qu'il enseignait à l'abbaye de Saint-Denis, ses thèses furent attaquées dans un libelle attribué aux jésuites, et qui parut sous le titre : *Theologiæ scholasticæ tumulus in thesibus sandionysianis anni 1699*; dom Gesvres y répondit aussitôt par un très court écrit : *Philosophiæ sophisticæ in thesibus sandionysianis tumulus sincerior*, in-4° de cinq pages. L'année suivante, il publia : *Defensio Arnaldina, seu analytica synopsis de correptione et gratia ab Antonio Arnaldo doctore et socio Sorbonico anno 1664 edita, ab omnibus reprehensorum calumniis vindicata*, in-12, Anvers (Reims), 1700. L'auteur, après avoir exposé la doctrine de saint Augustin sur la grâce, s'efforce de justifier les bénédictins d'avoir introduit dans le t. X de l'édition des œuvres de ce saint docteur l'analyse de son traité *De correptione et gratia* par Antoine Arnould.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. II, p. 106; dom Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 172-174; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 195; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 388; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755, t. I, p. 386; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. V b, p. 180; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 826, note.

B. HEURTIBIZE.

GEZON, premier abbé de Saint-Pierre et de Saint-Marien de Tortone, en Lombardie, a écrit son traité de l'eucharistie, comme il le dit dans sa préface, sous le pontificat de Giselaund vers 950. Voir Ughelli, *Italia sacra*, t. IV, p. 855. Il était prêtre de son diocèse, quand cet évêque le revêtit de l'habit bénédictin, pour le mettre à la tête du monastère qu'il venait de fonder. Son traité, *De corpore et sanguine Christi*,

n'est guère qu'une transcription de celui de saint Paschase Radbert, auquel il a emprunté 23 chapitres. Mabilion, qui en avait trouvé deux manuscrits, n'a publié que la préface et les titres des chapitres. *Musæum italicum*, t. I, p. 89-95. Cf. p. 164, 207. Muratori, qui disposait d'un troisième manuscrit de l'Ambrosienne de Milan, en a édité la plus grande partie du texte, en omettant seulement les chapitres empruntés à Radbert et les passages cités des Pères, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin et saint Grégoire. *Anecdota*, 1713, t. III, p. 237 sq. Migne a reproduit cette édition. *P. L.*, t. CXXXVII, col. 371-406.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. III, p. 662; t. IV, p. 71; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 390; Mabilion, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. III, p. 467; Muratori, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 369-372; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 873, note.

E. MANGENOT.

1. GHEZZI François, dominicain italien, né à Côme vers le commencement du XVII^e siècle. Il appartenait à la province dominicaine de Lombardie, mais nous ne savons à quel couvent. Après avoir enseigné la théologie en plusieurs maisons de son ordre, à Crémone, Vicence, Pavie, Plaisance, nous le retrouvons *lector primarius* à Casale, en 1630; puis au *studium generale* de Bologne, où il remplit les fonctions de bachelier, puis de régent des études. C'est là aussi qu'il reçut le grade de maître en théologie. Échard dit que Ghezzi fut préposé au gouvernement de la province de Lombardie. C'est peut-être une erreur; nous trouvons, en effet, pour cette époque la liste complète des provinciaux, sans que nous y voyions figurer Ghezzi. Il fut en plusieurs endroits consultant du tribunal de l'Inquisition. Mais il s'adonna surtout à l'étude de saint Thomas et des questions de théologie morale. On a de lui : 1° *Theologiæ moralis sive casuum conscientiæ e D. Thomæ Aquinatis doctoris angelici, ac divinæ voluntatis interpretis doctrina*, 2 in-4°, Plaisance, 1628-1629; 2° *Arcana theologiæ selectiora de Deo, de Verbo incarnato, de sacramentis et de statu separatorum*, in-4°, Pavie, 1630; Milan, 1630; 3° *The-saurus animæ ex morali theologia ad sensum D. Thomæ Aquinatis explicata collectus*, etc. *In hoc opere theologia moralis omniscii D. Th. Aq. divinæ voluntatis interpretis in formam redigitur scholasticam, dilucidatur, ab objectis recentiorum omnium vindicatur, et quod sit fons omnium summistarum manifestatur*, 4 in-fol., Milan, 1639. Le même ouvrage parut sous une forme plus abrégée, avec ce titre : *Summa theologiæ moralis doctoris angelici D. Thomæ ex omnibus ipsius operibus deprompta et ad commodiorem usum ordine alphabetico digesta*, 2 in-4°, Plaisance, 1628-1629; in-8°, Avignon, 1668; in-12, Bordeaux, 1671; in-8°, Lyon, 1677; Anvers, 1681, etc. Louis Bancel, dominicain, mort en 1685, donna à son tour une édition de la théologie morale de Ghezzi, mais considérablement modifiée, comme l'annonce le titre lui-même; *Moralis D. Thomæ doctoris angelici ordinis prædicatorum ex omnibus ipsius operibus ita exacte deprompta, ut censeri possit opus novum, omnibus cujusque conditionis personis, sed maxime confessoribus et concionatoribus utilissimum, in eo enim nedom casus conscientiæ resolvuntur, sed omnia etiam quæ ad mores spectant, mirum in modum explicantur. Adjecta sunt variis in locis decreta summorum pontificum, quibus juxta doctrinam S. doctoris plures opiniones morales damnatæ fuerunt. Accedit quoque opusculum de castitate, in quo novum ac singulare traditur remedium, tam facile quam efficax ad hanc virtutem conferens et etiam ad sanitatem*, 2 in-4°, Avignon. Voir t. II, col. 139.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 501, 506; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, art. Ghezzi; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1907, t. III, col. 889. R. COULON.

2. GHEZZI Nicolas, jésuite italien, né à Domaso, sur le lac de Côme, le 13 mars 1683, admis dans la Compagnie de Jésus le 20 octobre 1729. Successivement professeur d'humanités, de rhétorique et de philosophie, il se consacra bientôt à la théologie et acquit un grand renom par ses travaux sur l'histoire du probabilisme qui lui valurent aussi de très vives attaques et de sérieux ennuis. Son premier ouvrage *Saggio de' Supplementi teologici, morali e critici, di cui abbisogna la Storia del probabilismo e del rigorismo*, Lucques, 1745, lui attira les critiques acerbes de Daniel Concina dans *L'Esame teologico del libro intitolato Saggio...*, Venise, 1745. Le P. Zaccaria avait déjà pris la défense de son confrère, quand celui-ci publia ses *Riflessioni su l'Esame teologico del Saggio de' Supplementi...*, Lucques, 1745. Le champ de la dispute s'étendit aussitôt entre probabilistes et antiprobabilistes. Les Pères C. Noceti, J. Sanvitale, J. François Richelmi publièrent alors leurs traités en faveur du probabilisme et la lutte devint ardente entre les deux camps. Le P. Ghezzi crut devoir, pour la clarté de la discussion, ramener la question aux principes premiers de la morale philosophique. Il publia ses deux volumes *De' principi della morale filosofia riscontrati co' principi della cattolica religione*, Milan, 1758, ouvrage qui souleva des tempêtes. Cf. *Nova acta eruditorum Lipsiæ*, 1754, p. 616 sq. Les adversaires du P. Ghezzi essayèrent vainement de faire mettre l'ouvrage à l'Index. L'auteur crut opportun toutefois de publier une déclaration sur quelques points plus vivement contestés, elle se trouve dans la *Storia lett. d'Italia*, du P. Zaccaria, t. IX, p. 72-82. Les antiprobabilistes firent paraître à leur tour cette déclaration illustrée de commentaires défavorables sous ce titre tendancieux : *Ritrattazione fatta dal P. Ghezzi per ordine della S. C. dell'Indice*. Cf. Zaccaria, *op. cit.*, p. 68; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1754, p. 185; 1755, p. 116; 1758, p. 17. Le P. Ghezzi mourut à Côme, au milieu de ces âpres discussions, le 19 décembre 1766, fort ému du bruit qui se faisait en Italie, en France et en Espagne autour de son nom et des attaques violentes dont les doctrines de la Compagnie de Jésus étaient l'objet à cause de lui. Voir t. II, col. 683-684.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1377 sq.; Zaccaria, *Storia lett. d'Italia*, t. IX, p. 72 sq.; t. V, p. 134-148; t. VI, p. 142-164; *Mémoires de Trévoux*, 1744, p. 1032 sq.; *Mémoires pour servir de suite à l'histoire de la morale des jésuites*, 1762, p. 67; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1627.

P. BERNARD.

GHIL Joseph, jésuite autrichien, né à Prague le 1^{er} mars 1692, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 9 octobre 1707, enseigna les humanités, la philosophie, puis pendant de longues années la théologie morale et le droit canonique à Prague et devint préfet des études et chancelier à l'université d'Olmütz. Il resta de lui les ouvrages suivants : 1° *Prodromus matrimonii sive contractus sponsalium*, Prague, 1730; 2° *Vulgatum virtutum cardinalium quaternarium doctrina speculativo-morali compendiose elucidatum*, Olmütz, 1735; 3° *Amussis vitæ moralis sive conscientia proxima et interna actionum humanarum regula*, Olmütz, 1737; 4° *Homo mortalis resurgens ad immortalitatem methodo scolastica theologice expensus*, Olmütz, 1758; 5° *Immaculata virgo Maria*, *ibid.*, 1742. Le P. Joseph Ghil mourut à Prague le 22 septembre 1746.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1410 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1641.

P. BERNARD.

GHILINI Jérôme, jurisconsulte, né à Monza, le 19 mai 1589, mort à Alexandrie vers 1675. Ses premières études terminées au collège des jésuites

de Milan, il alla à Parme suivre les cours de droit. Devenu veuf, il entra dans les ordres et se fit recevoir docteur en droit canon. Il fut abbé de Saint-Jacques de Cantalupo, dans le diocèse de Naples, protonotaire apostolique et chanoine de Saint-Ambroise de Milan. Il ne resta que cinq années dans cette ville et vint habiter à Alexandrie, où il termina sa vie. J. Ghilini a publié, outre un volume de poésies : *Del theatro d'uomini letterati*, in-8°, Milan, 1633; in-4°, Venise, 1647; *Annali d'Alessandria della suo origine fino all' anno MDCLIX*, in-fol., Milan, 1636; *Practabiles casuum consensitæ resolutiones brevissimis conclusionibus explicatæ*, in-8°, Milan, 1636.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, in-fol., Milan, 1745, t. I, col. 681; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, in-8°, Milan, 1824, t. VIII, p. 603, 624; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXIX, p. 123; Moréri, *Dictionnaire historique*, in-fol., 1759, t. V B, p. 184.

B. HEURTEBIZE.

GIACOBBAZI (JACOBATIUS) Dominique appartenait à la noble famille romaine des Iacobacci de Faceschi, dont il fut le premier cardinal. Né vers le milieu du xv^e siècle, il s'était plus spécialement appliqué à l'étude du droit et en 1485 il obtenait une place d'avocat consistorial. Quelques années plus tard, on le trouve auditeur de Rote; en 1503, il est chanoine de Saint-Pierre, avec une dispense pour le cumul des bénéfices. Le 8 novembre 1511, Jules II lui confère le siège épiscopal de Nocera de' Pagani et, comme tel Giacobazzi prend part au concile du Latran. En 1513, nous le voyons revêtu du titre et des fonctions de recteur du Collège romain, de référendaire de la Signature et de vicaire du pape pour le gouvernement spirituel de Rome. Le 16 juillet 1517, Léon X le créait cardinal du titre de Saint-Laurent in Panisperna, qu'il abandonnait quatre jours après pour celui de Saint-Barthélemy-en-l'Île. Le 14 août de la même année, il résignait son évêché de Nocera en faveur de son frère André, qui lui succédait également comme vicaire de Rome, et le 20 du même mois il optait pour le titre cardinalice de Saint-Clément. Le 2 décembre 1519, il était pourvu du siège épiscopal de Cassano, dont il se démit en faveur de son neveu Christophe, le 23 mars 1523, pour reprendre celui de Nocera devenu vacant par la mort du titulaire. La date du décès de Giacobazzi est incertaine; celle du 2 juillet 1527 paraît la plus vraisemblable, car le 13 janvier 1528 il avait un successeur à Nocera; on sait seulement qu'il mourut hors de Rome, ce qui a contribué à rendre douteux le lieu de sa sépulture. On vante sa piété, sa science, sa courtoisie et son habileté dans le maniement des hommes et des affaires. Le cardinal Colonna le portait comme pape au conclave où fut élu Clément VII. On attribue à Giacobazzi des écrits *De donatione Constantini imperatoris* et *De utroque gladio in Ecclesia*. Son neveu Christophe, devenu cardinal à son tour, édita et dédia à Paul III un volumineux ouvrage qu'il avait laissé manuscrit, *De concilio tractatus*, in-fol., Rome, 1538. Divisé en dix livres, cet ouvrage a mérité de trouver place dans les grandes collections des conciles : Labbe et Cossart, *Apparatus II*; Mansi, Paris, 1903, *Introductio*. Il avait déjà été réédité dans les *Tractatus universi juris in unum collecti*, Venise, 1584, t. XIII, et en partie, l. III-X, par Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, Rome, 1698, t. IX.

Ciacconio-Oldoini, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, Rome, 1677, t. III, col. 383; Jos. Carafa, *De gymnasio romano et ejus professoribus*, Rome, 1751; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1846, t. XXVI; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1906, t. II, col. 1225; Pastor, *Geschichte der Päpste*, Fribourg, 1906-1907, t. IV a et b; G. Van Gulik et C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, Munster, 1910, t. III. P. ÉDOUARD d'Alençon.

GIACOMELLI Michel-Ange était né à Pistoie le 11 septembre 1695. Après avoir appris dans sa ville natale tout ce que ses maîtres lui pouvaient enseigner, il obtint en 1714 une place de boursier au collège de Pise, et là se perfectionna dans les lettres et les sciences, sans négliger la théologie, dont il couronna l'étude par le grade de docteur en 1718. Son évêque lui offrait une situation dans son diocèse, on lui proposait une chaire à l'université de Pise; comme il préférait étudier, il accepta avec empressement le poste de bibliothécaire près de son compatriote le cardinal Fabroni, qui lui permettait de vivre au milieu des livres. Il travailla avec le cardinal, qu'il seconda dans sa lutte énergique contre le jansénisme et on lui attribue la rédaction de certains *Avvisi dati al cristianesimo intorno gli errori del giansenismo e quesnellismo*. Après la mort de Fabroni (1727), Giacomelli passa au service du cardinal Colli-gola, qui mourut en 1730; il s'attacha ensuite à la famille Sacchetti, s'occupant de l'instruction des enfants. En 1737, Clément XII le mit au nombre de ses chapelains secrets et deux ans après il le faisait bénéficiaire de Saint-Pierre. Ces faveurs étaient méritées, car tout en cultivant les belles-lettres, Giacomelli mettait sa plume au service de l'Église et l'employait à défendre ses intérêts, comme le montrent les *Ragioni della sede apostolica nelle presenti controversie colla Corte di Torino*, 4 in-fol., Rome, 1732. Il fut également apprécié par Benoît XIV, dont il traduisit en latin les *Commentarii de D. N. Jesu Christi Matrisque ejus festis et de missæ sacrificio, retractati atque aucti*, in-fol., Padoue, 1745. Clément XII le nommait en 1759 secrétaire pour les lettres latines et en 1762 secrétaire des brefs aux princes. Quatre ans plus tard, il lui donnait une stalle de chanoine à Saint-Pierre et bientôt après, le 3 octobre 1766, il le créait archevêque titulaire de Chalcédoine. Ce fut la fin de la carrière de Giacomelli : Clément XIV, en effet, circonvenu, dit-on, par des jaloux, ne lui continua pas la confiance de ses prédécesseurs. On a voulu voir dans cette mise à la retraite une disgrâce causée par l'attachement du prélat aux jésuites, mais peut-être fut-elle simplement motivée par ses soixante-quatorze ans. Son esprit de foi et son amour pour les livres lui firent oublier ce que la décision pontificale pouvait avoir de fâcheux, et il continua ses travaux sur Platon, mais la mort ne lui laissa pas le loisir de publier les *Riflessioni* dont il avait préparé le manuscrit. Elle arriva presque subitement, à la suite d'un débordement de bile, le 17 avril 1774.

Très versé dans l'étude des classiques, Giacomelli traduisit et publia en italien les *Mémorables* de Xénophon, les *Amours de Chéreas* et de Callirhoé de Chariton, 1752, réédités dans la *Collezione degli erotici greci*, Florence, 1833, l'*Électre* de Sophocle, et le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, 1754; il écrivit en un latin classique des *Prologues aux comédies de Plaute* et de Térence, Rome, 1738; Pistoie, 1774. Ce n'étaient là que les délasséments d'un humaniste qui avait fondé à Rome avec des amis un *Giornale de' letterati*, auquel il collabora pendant les dix-huit années de son existence (1742-1760). Il s'occupait, en effet, en même temps de travaux plus ecclésiastiques : au mois de juillet 1741, il lisait, dans une séance au palais apostolique du Quirinal, une dissertation historique *De Paulo Samosateni deque illius dogmate et hæresi*. Dans la suite, il édita *Di S. Giovanni Crisostomo del sacerdotio libri sei volgarizzati e con annotazioni illustrati*, Rome, 1747, puis *S. Patris nostri Modesti archiepiscopi Hierosolymitani encomium in dormitionem SS. Deiparæ et græco latine redditum et notis illustratum*, in-4°, Rome, 1760; P. G., t. LXXXVI, col. 3277-3312. Son dernier ouvrage, *Philonis episcopi Carpasii enarratio in Canticum canticorum græcum textum adhuc ineditum quamplurimis in locis depravatum emendavit et nova interpretatione*

adjecta nunc primum in lucem profert Michael Angelus Giacomellus archiepiscopus Chalcedonensis, in-4°, Rome, 1772; P. G., t. XL, col. 9-154, montre que jusqu'à la fin il conserva la verdeur de sa belle intelligence, car il avait alors plus de soixante-quinze ans. On dit qu'étant jeune, Giacomelli étudia spécialement la géométrie; il avait aussi cultivé la poésie et sa première œuvre fut une *Raccolta di poesie per la solenne coronazione della S. immagine di Maria Vergine dell' Umiltà*, Pistoie, 1715. Il n'avait pas non plus négligé les beaux-arts, et il pouvait à bon droit prononcer au Capitole, en 1739, une *Orazione in lode delle belle arti*, car il connaissait au moins la musique; on en a la preuve dans *La pace universale, componimento in musica*, Rome, 1751, publiée à l'occasion de la naissance du duc de Bourgogne. Parmi les manuscrits qu'il laissa, on mentionne un *Ragionamento epistolare a monsignore Ignazio Buoncompagni Ludovisi sul metodo da tenersi per imparare la lingua greca*.

A. Matani, *Elogio di Michel Angelo Giacomelli*, Pise, 1775; Michaud, *Biographie universelle*, t. XVII, p. 293; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 479; Moroni, *Dizionario*, t. XXX, p. 200; Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 87, note; Feller, *Dictionnaire historique*.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GIBALIN (Joseph de), jésuite français, né dans le Gévaudan, au diocèse de Mende, le 22 février 1592, reçu dans la Compagnie de Jésus le 22 octobre 1607. Après avoir enseigné la grammaire, les humanités, la rhétorique et la philosophie, il occupa pendant dix-huit ans la chaire de droit canonique au scolasticat de Lyon avec une grande réputation de science que la publication de ses divers traités sur des matières canoniques alors spécialement discutées répandit bientôt dans toute la France et à l'étranger. Le cardinal de Richelieu lui demanda de rédiger un écrit « sur la justice des armes de Louis XIII » et les juristes les plus renommés le consultaient avec déférence dans les cas embarrassants. Voici la liste de ses principaux ouvrages : 1^o *Disquisitiones canonicæ de clausura regulari ex veteri et novo jure*, Lyon, 1648; 2^o *De irregularitatibus et impedimentis canonicis sacrorum ordinum susceptionem et usum prohibentibus*, Lyon, 1752; 3^o *Disquisitiones canonicæ et theologicæ de sacra jurisdictione in ferendis pœnis et censuris ecclesiasticis ex veteri et novo jure*, Lyon, 1656; 4^o *De usuris, commerciis, deque æquitate et usu fori Lugdunensis, cum accurata usurarum, ejus quod interest, annorum redituum, cambiorum, societatum et contractuum omnium explicatione, ex jure naturali, ecclesiastico et civili, gallico et romano*, *ibid.*, 1656. Ce traité, curieux par la nature des problèmes soulevés et des solutions fournies, contient les plus précieux renseignements sur les opérations financières de l'époque; la II^e partie instantamment réclamée parut l'année suivante, sous ce titre : *Pars secunda complectens præstantiores annuas societates et cambia*, *ibid.*, 1657; 5^o *De simonia universa tractatio theologica et canonica, in qua innumeræ quæstiones de sacris functionibus sacramentorum administratione, missarum stipendiis, dotibus monialium, collatione, resignatione et commutatione beneficiorum ad usum utriusque fori explicantur*, *ibid.*, 1659; 6^o *De universa rerum humanarum negotiatione tractatio scientifica utriusque fori perutilis*, 2 in-fol., *ibid.*, 1663; c'est un des premiers traités de droit canonique qui ait cherché à élucider les questions d'économie politique et sociale; il mérite à ce point de vue le plus grand intérêt; 7^o *Sententia canonica et hierapolitica, opus in quo singula quæ toto corpore juris pontificii sparsa sunt, ad certa et indubitata principia reducuntur, privati Galliæ mores ac jura cum romanis conciliantur*,

3 in-fol., *ibid.*, 1670. Le P. Joseph de Gibalin mourut à Lyon l'année suivante, 14 décembre 1671, au moment où il entreprenait la rédaction d'un ouvrage de droit canonique et de morale dont la matière, rigoureusement divisée, devait comprendre quinze volumes. Ses immenses travaux n'absorbaient point toute son activité; il gouvernait en même temps le collège et le noviciat de Lyon, dirigeait plusieurs communautés religieuses qu'il réforma très heureusement en leur donnant des règles qui furent sans le moindre changement approuvées par le Saint-Siège. La sainteté du P. de Gibalin, non moins que sa science et la prudence de sa direction, lui avait valu la confiance et la profonde amitié de l'archevêque Camille de Neuville.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1400-1402; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 1657 sq.

P. BERNARD.

GIBBONS Jean, jésuite anglais, né en 1544 près de Wels, dans le Sommersetshire. Après de solides études théologiques faites à Rome au Collège romain, il devint chanoine de Bonn, mais renonça bientôt à cette dignité qui en présageait d'autres pour entrer au noviciat de la Compagnie de Jésus à Trèves en 1578. Professeur de théologie fort remarquable, il ne tarda pas à être nommé recteur du collège de cette ville où il était vénéré de tous, mais sans renoncer pour cela aux travaux de controverse concernant plus spécialement l'anglicanisme. Il nous reste de lui : 1^o *Concertatio Ecclesiæ catholicæ in Anglia adversus calvinopapistas et puritanos*, Trèves, 1583, ouvrage qui contient une fort émouvante et solide apologie des martyrs anglais et de la valeur de leur témoignage; 2^o *De sacrosancta communione sub una specie*, *ibid.*, 1583; 3^o *Disputatio theologica de sanctis complectens omnes fere quæstiones nostri temporis controversas de illorum origine, canonisatione, veneratione, vocazione, diebus festis, votis, peregrinationibus, reliquiis atque miraculis*, *ibid.*, 1583. Atteint d'une grave maladie, le P. Jean Gibbons fut envoyé à Willich pour se rétablir, puis transporté mourant à l'abbaye d'Himmerod où il rendit saintement le dernier soupir le 3 décembre 1589.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1402-1404; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 170.

P. BERNARD.

GIBERT Jean-Pierre, issu d'une bonne famille de robe, naquit à Aix au mois d'octobre 1660. Joseph Gibert, son père, était conseiller du roi et référendaire au parlement de Provence. Jean-Pierre entra dans la cléricature, sans toutefois vouloir monter aux ordres. Muni de ses grades en théologie et *in utroque jure*, il fut invité, par l'évêque de Toulon, à enseigner dans son séminaire; au bout de peu d'années, il revint à Aix, sur les instances de sa famille, où il remplit les mêmes fonctions. En 1703, Gibert se rendit à Paris; bénéfices et emplois, il refusa tout, vivant simplement et secourant généreusement les pauvres. Sa réputation de canoniste le faisait consulter par tous et il mettait sa science à leur disposition, tout en travaillant à la composition de nombreux ouvrages, conçus, cela se comprend, dans un esprit gallican très accentué, ce qui ne l'empêchait pas d'être un prêtre pieux et zélé. Une attaque d'apoplexie l'emporta le 2 novembre 1736. Il laissait un bon nombre d'ouvrages dont voici la liste : *Les devoirs du chrétien renfermés dans le psaume CXVIII*, in-12, Paris, 1705; *Cas de pratique concernant les sacrements en général et en particulier*, in-12, Paris, 1709; *Doctrina canonum in corpore juris inclusorum circa consensum parentum requisitum ad matrimonium filiorum minorum disquisitio historica*, in-12, Paris, 1709; malgré le décret du concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform.*, il y soutient que les mariages des mineurs, contractés sans le consentement des parents, sont nuls,

ou tout au moins annulables par l'autorité compétente, civile ou ecclésiastique; *Mémoires concernant l'Écriture sainte, la théologie scholastique et l'histoire de l'Église, pour servir aux conférences ecclésiastiques*, in-12, Luxembourg, 1710; *Institutions ecclésiastiques et bénéficiales suivant les principes du droit commun et les usages de France*, in-4°, Paris, 1720; 2° édit., 2 in-4°, *ibid.*, 1736; *Dissertations sur l'autorité du second ordre dans le synode diocésain*, in-4°, Rouen, 1722; *Usages de l'Église gallicane concernant les censures et irrégularités*, in-4°, Paris, 1724; on trouve aussi des exemplaires avec la date de 1750; *Consultations canoniques sur les sacrements en général et en particulier*, 12 in-12, Paris, 1725; *Tradition ou histoire de l'Église sur le sacrement de mariage*, 3 in-4°, Paris, 1725; il y démontre, dit Hurter, que le mariage a été de tout temps soumis à la juridiction de l'Église; *Corpus juris canonici per regulas naturali ordine digestas usque temperatas, ex eodem jure et conciliis, Patribus atque aliunde desumptas expositi*, 3 in-fol., Cologne, 1735; Genève, 1756; Lyon, 1737. Gibert se proposait, dit-on, de traduire cet ouvrage en français, quand il fut surpris par la mort. Les tendances gallicanes, dont il cherche à se départir, se retrouvent cependant dans cet ouvrage important et par la manière nouvelle employée par l'auteur et par la vaste érudition juridique qui remplit ces pages. Après sa mort parurent les *Conférences de l'édit de 1695* (sur la juridiction ecclésiastique) avec les ordonnances précédentes et postérieures sur la même matière, 2 in-12, Paris, 1757. Gibert enrichit de notes et de la vie de l'auteur l'édition du *Traité de l'abus* de Charles Févret, Paris, 1736, et celle de la *Theoria et praxis juris canonici* de Jean Cabassut, Lyon, 1738, bien qu'il s'y éloigne des sentiments de l'auteur. On trouve aussi une *editio novissima* du *Jus ecclesiasticum universum* de van Espen, bien postérieure à sa condamnation (26 avril 1734), *annotationibus Joannis Petri Giberti nuperrime aucta et illustrata*, Venise, 1769 et 1781-1782. Il existe un *Éloge de Gibert* par l'abbé Goujet, Paris, 1736; et on trouve un *Abrégé* de sa vie dans la *Lettre à M. Gibert, professeur de rhétorique au collège Mazarin* du P. Bougerel, Paris, 1737.

P. Bougerel, *Mémoires sur les hommes illustres de Provence*, Paris, 1752; *Mémoires* de Nicéron, t. XL; Michaud, *Biographie universelle*, t. XVII, p. 317; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 1285-1287, où l'on trouve de nombreux renvois au *Journal des savants* et aux *Mémoires de Trévoux* de l'époque.

P. ÉDOUARD Alençon.

GIBIEUF Guillaume, né à Bourges à la fin du xvi^e siècle, fut un des premiers membres de l'Oratoire où il entra en 1612, quittant la maison de Sorbonne, ce qui occasionna la levée de boucliers du fameux Edmond Richer contre la nouvelle congrégation. Homme de tête et de grand bon sens, il fut le bras droit du P. de Bérulle, spécialement pour les affaires des carmélites de France dont, après la mort du fondateur de l'Oratoire, il resta l'un des supérieurs. Il publia en 1630 un traité: *De libertate Dei et creaturæ*, qui fut vivement attaqué par les jésuites Th. Raynaud et Annat, et où, a-t-on écrit, il se montre précurseur du jansénisme. Mais s'il semble bien, en effet, que ses idées sur la liberté se rapprochent de celles qu'allait soutenir Jansénius dans l'*Augustinus*, jamais Gibieuf ne donna son adhésion à une doctrine condamnée par l'Église, et comme dit Hurter, *sincere doctrinam catholicam amavit, et, erroribus Jansenii damnatis, eas ex corde reprobavit*. En 1644, il écrivit une circulaire aux carmélites pour les prémunir contre les erreurs de Port-Royal et leur interdire la lecture des ouvrages de la secte. En 1637, il publia un ouvrage sur les *Grandeurs de la sainte Vierge*, « qui passa plus paisiblement », comme dit Batterel. Un dernier ouvrage, *Catéchèse*

de la vie parfaite, composé pour les carmélites, ne fut publié qu'en 1653. Le P. Gibieuf était ami de Descartes et de Mersenne. Premier supérieur du séminaire archiépiscopal de Saint-Magloire, il y mourut le 6 juin 1650.

Cloyseault, t. I, p. 138; Batterel, *Mémoires*, t. I, p. 233; Ingold, *Supplément à la bibliographie oratorienne*; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1907, t. V, p. 324-330.

A. INGOLD.

GIBONAI (Jean Artur de la), juriconsulte, né à Saint-Malo, le 16 février 1649, mort à Paris en janvier 1728. Il commença par l'étude de la théologie qu'il abandonna bientôt pour celle du droit. Au moment de sa mort, il était doyen de la chambre des comptes de Bretagne. Il publia : *De l'usure, intérêt et profit qu'on tire du prest, ou l'ancienne doctrine sur le prest usuraire opposée aux nouvelles opinions*, in-12, Paris, 1710 : ouvrage contre un écrit de René de la Bigottière, président aux enquêtes du parlement de Bretagne qui avait paru trop favorable à l'usure. On doit encore à Jean de la Gibonais : *Maximes pour conserver l'union dans les compagnies*, in-8°, Nantes, 1714; *Recueil des édits, ordonnances et règlements concernant les fonctions ordinaires de la chambre des comptes de Bretagne, tiré des titres originaux étant au dépôt de ladite chambre, divisé en quatre parties et mis en ordre suivant la nature des matières*, in-fol., Nantes, 1721; *Succession chronologique des ducs de Bretagne avec quelques observations et actes principaux*, in-fol., Nantes, 1723.

De Kerdanet, *Notices chronologiques sur les théologiens, juriconsultes... de la Bretagne*, in-8°, Brest, 1818, p. 223; Ropartz, *Études sur quelques ouvrages rares et peu connus du XVII^e siècle, écrits par des Bretons ou imprimés en Bretagne*, in-8°, Nantes, 1878, p. 217; dans la *Revue de Bretagne et de Vendée*, 1863, t. I, p. 417; Levot, dans *Revue celtique*, 1871, t. I, p. 447; R. Kerviler, *Répertoire général de bibliographie bretonne*, in-8°, Rennes, 1880, t. I, p. 300; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 426.

B. HEURTEBIZE.

GIL Christophe, jésuite portugais, né à Braga en 1555, admis dans la Compagnie de Jésus le 10 novembre 1569. Professeur de théologie à l'université de Coïmbre, puis à Évora, il se fit remarquer par la profondeur de ses aperçus et la rigueur de sa méthode. Porté de préférence, par la nature de son esprit et le caractère de son éducation première, vers les questions d'ordre spéculatif, il a laissé un important ouvrage sur l'essence et l'unité de Dieu, très répandu dans les écoles au début du xvii^e siècle : *Commentationum theologicarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei libri duo*, Lyon, 1500; Cologne, 1610; 1619; 1641. Nommé censeur des livres à Rome, le P. Gil intervint dans les discussions religieuses soulevées par les décrets de la république de Venise relatifs aux biens d'Église et écrivit une défense du monitoire de Paul V : *Scritto in difesa de procedimenti di papa Paolo V contro i Decreti della repubblica di Venezia sopra i beni acquistati dalle religioſi*. Le P. Christophe Gil mourut à Salamanque le 7 janvier 1608.

P. Franco, *Imagem da Virtua em o novic. de Coimbra*, p. 459-469; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1411 sq.

P. BERNARD.

1. GILBERT Jacques, professeur de théologie à l'université de Douai, est surtout connu par son attachement au parti janséniste et par le rôle qu'il a joué dans la fameuse *Fourberie de Douai*. Né à Arras, il fit toutes ses études sur les bancs de l'université douaisienne. Il était curé de Beaumetz-en-Cambrésis, lorsqu'eut lieu à Paris l'Assemblée de 1682, et quand furent proclamés les quatre articles. Le roi voulut forcer les

professeurs de Douai de les enseigner. Ceux-ci protestèrent avec énergie. L'intendant Le Peletier suspendit alors les cours et les traitements des maîtres, et chercha quelqu'un qui acceptât la *Déclaration*, afin de lui donner la première chaire vacante. L'évêque d'Arras, Guy de Sèva de Rochechouart, qui était ami des jansénistes, proposa Gilbert, alors simple licencié, et le fit accepter. Le nouveau maître, devenu docteur en 1684, fut nommé vers la même date prévôt de Saint-Amé et chancelier de l'université, et fit des adeptes parmi ses élèves. En 1687, il publia, on devine dans quel esprit, son *Tractatus theologico-canonicus de sedis apostolicæ primatu, de conciliorum œcumenicorum auctoritate et infallibilitate, de regum in temporalibus ab omni potestate humana libertate*, in-8°, Douai, 1687. Ce fut probablement vers la même date qu'il composa ses *Theses theologice quas exponit eximius D. ac mag. noster Jacobus Gilbert S. Th. doctor in Alma Duacena universitate*.

On s'émut de ces doctrines publiquement enseignées. Cinq docteurs de Sorbonne, par ordre de Louis XIV, censurèrent ses erreurs jansénistes à propos de la grâce et déclarèrent que ce docteur ne pouvait continuer à enseigner sans préjudice grave pour l'université. L'évêque d'Arras fut obligé de ratifier ce jugement le 13 août 1687. Gilbert fut forcé de descendre de sa chaire et envoyé en exil à Saint-Quentin par l'intendant de Flandre, Dugué de Bagnols. Il persévéra malgré tout à agir dans le sens janséniste.

C'est en 1690 qu'il reçut une lettre tout à la fois singulière et flatteuse. Elle demandait à Gilbert des explications et des directions de conscience, et elle lui conseillait, en retour, de rester dans ses emplois académiques pour faire triompher le bon parti. « Gardez le silence, ajoutait-on ; confiez vos lettres, vos livres et vos papiers les plus secrets à un exprès sûr, qui les transmettra à nos amis. Vous attirerez aussi sur vous la protection de personnes très haut placées. » La lettre était signée : Antoine A. Point de doute pour Gilbert, il s'agissait du grand Antoine Arnauld, du pape janséniste. Après avoir reçu quelques communications du même genre, Gilbert se dessaisit de tous ses documents. La réponse ne se fit pas attendre ; une lettre de cachet l'exila à Saint-Flour, puis à Thiers et à Pierre-Encise, non loin de Lyon.

Gilbert ne fut pas la seule victime de ce mystificateur. Deux professeurs à la faculté de théologie, Rivette et Delaleu, et deux licenciés, Malpaix et de Ligny, reçurent en même temps et par les mêmes voies des communications analogues. Quand le maître fourbe eut rassemblé toutes les pièces à conviction, il envoya à la faculté de théologie, en juin 1691, une dénonciation en règle sous ce titre : *Lettre d'un docteur de Douay sur les affaires de son université*. La cause fut portée au conseil du roi, puis à la Sorbonne (26 décembre), et bientôt après des lettres de cachet envoyèrent Delaleu au Mans, Rivette à Coutances, Malpaix à Saintes, et de Ligny à Tours, puis à Carhaix en Bretagne.

Qui fut l'auteur de ces intrigues peu loyales ? Arnauld accusa successivement le P. de Waudripont, jésuite, puis les Pères Payen, Desruelles, Beckman, Tellier et Rayer. Presque de nos jours, Sainte-Beuve imputa la *Fourberie* au P. Lallemand. Il paraît certain pourtant que les jésuites doivent être mis hors de cause. D'autre part, Picot accuse le théologien Honoré Tournély, professeur à Douai, d'avoir monté le coup, ce qui paraît tout aussi invraisemblable. Pour nous, nous pensons que le coupable est un étudiant ecclésiastique dont le style trahit l'origine wallonne et dont plus tard peut-être on connaîtra le nom.

Quoi qu'il en soit, Gilbert, même dans son exil, continua à exercer au sein des facultés de Douai son influence malsaine. En 1702, Fénelon écrivait au duc de Chevreuse : « L'université est fort affaiblie

et fort gâtée... M. Gilbert donne les canonicats de Saint-Amé qui sont à sa nomination aux sujets les plus ardents pour le jansénisme de sorte que Douay est rempli des plus forts sujets de ce parti. Aussi toute la jeunesse s'élève-t-elle dans ces sentiments sans garder de mesure... Tout ce qui a un peu de talent et d'étude se trouve prévenu. »

En 1711, les alliés s'étant emparés de Douai, Jacques Gilbert adressa une requête aux députés Hop et Geldermalsen du conseil d'État de La Haye, disant que depuis vingt-quatre ans il est tombé en disgrâce à la cour de France, qu'il a été exilé dans diverses villes du royaume et finalement interné dans le château de Lyon ; il demandait qu'à l'occasion du changement de domination à Douai, il pût rentrer dans cette ville, où il était prévôt du chapitre de Saint-Amé. Cette démarche ne paraît pas avoir eu de succès.

Gilbert mourut en 1712, et son corps repose à Pietat, près de Condom. Obscur émule des Gerberon, des Soanen et des Quesnel, il fit grand mal à l'université de Douai. Il fut, presque seul heureusement, ardent propagateur des idées jansénistes et antiinfaillibilistes que la faculté dans son ensemble répudia toujours.

D'Avrigny, S. J., *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, t. III, année 1691 ; Brou, S. J., *Les jésuites de la légende*, t. II, p. 32 ; Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai*, p. 360-361 ; Foppens, *Historia et series doctorum academiarum Duacensis*, ms. de la Bibliothèque royale de Bruxelles 17592 ; J. Hild, *Honoré Tournély und seine Stellung zum Jansenismus*, p. xx, 288 ; Le Glay, *Cameracum christianum*, p. 110 ; *Mémoires sur le chapitre de Saint-Amé à Douai*, p. 16 ; Th. Leuridan, *Essai sur l'histoire religieuse de la Flandre wallonne*, p. 326 ; *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 mai 1737 ; Plouvain, *Souvenirs*, p. 280, 492, 798 ; Quesnel, *Mémoires importants pour servir à l'histoire de la faculté de théologie de Douai* ; Reusch, *Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens*, Munich, 1904, p. 69 ; L. Salembier, *Hommes et choses de Flandre*, Lille, 1912, p. 267 sq. ; H. Tournély, *Prælec. theolog. de gratia Christi*, 1725, t. I, p. 452.

L. SALEMBIER.

2. GILBERT Nicolas-Alain, théologien français, né à Saint-Malo en 1762, mort en 1821. Il se destina d'abord aux missions étrangères, mais obligé, à cause de la faiblesse de sa santé, de rentrer dans son diocèse, il devint curé de Saint-Pern. Après avoir été incarcéré quelque temps à l'époque de la Révolution, il passa en Angleterre, et s'établit à Whitby, dans le Yorkshire, où il fonda une mission. En 1815, il rentra en France, et eut le premier l'idée des missions à l'intérieur. Il évangélisa ainsi les environs de Saint-Malo, et porta son zèle dans une grande partie de la Bretagne. C'est en Angleterre qu'il exerça son activité littéraire, en publiant quelques ouvrages de controverse dont voici les titres : *A vindication of the doctrine of the catholic Church on the eucharist*, Londres, 1800 ; *An enquiry if the marks of the true Church are applicable to the presbyterian Churches*, Berwick, 1801 ; *The catholic doctrine of baptism proved by Scriptures and tradition*, Berwick, 1802 ; *A reply to the false interpretations that John Wesley has put on catholic doctrine*, Whitby, 1811.

Hofer, *Nouvelle bibliographie générale*, Paris, 1857 ; *Dictionary of national biography*, Londres, 1908.

A. GATARD.

3. GILBERT DE LA PORRÉE. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines. IV. Influence.

I. Vie. — Gilbert de la Porrée (*Gilbertus* ou *Gillibertus* ou *Gislebertus Porretanus*) naquit à Poitiers, vers 1076. Passionné pour l'étude, il suivit les leçons d'Hilaire, à Poitiers, de Bernard de Chartres, plus connu sous le nom de Bernard Sylvestris, à Chartres (vers 1100), puis, à Laon, des deux frères Anselme et Raoul. De là il rentra probablement à Poitiers, et y ouvrit une école. C'est à ce moment, d'après A. Clerval,

Les écoles de Chartres au moyen âge, Chartres, 1895, p. 164, qu'il aurait adressé à Bernard de Chartres la lettre que l'on a supposée, mais à tort, écrite par lui en 1141, lors de son dernier retour en sa patrie, et dans laquelle il manifestait le vœu de revenir auprès de son ancien maître. Nommé chancelier de l'église et, à ce titre, préposé aux écoles chartraines, Bernard le manda. Gilbert apparaît comme chanoine de Chartres dans un document de 1124, et comme chancelier dans des textes qui s'échelonnent de 1126 à 1137. Sur sa résidence de plus de douze ans à Chartres les détails précis sont rares. C'est alors qu'il écrivit la plupart de ses ouvrages sur l'Écriture sainte, la théologie et la philosophie. Il fut vite un maître en renom; une brillante foule de disciples se groupa autour de sa chaire. Il s'éleva contre les cornificiens, paresseux ou arrivistes, qui protestaient contre la longueur du temps consacré aux études. Jean de Salisbury, *Metaphisicus*, I, 5, P. L., t. CXCIX, col. 832, dit qu'il avait coutume de leur conseiller le métier de boulanger, « le seul qui accepte tous ceux qui n'ont pas d'autre métier ou d'autre travail, un métier très facile à exercer et propre surtout à ceux qui cherchent plutôt leur pain que leur instruction. » Il s'occupa d'améliorer la bibliothèque. En 1140, il était au concile de Sens, où fut condamné Abélard. Celui-ci, qui avait pu le connaître à Laon auprès d'Anselme, et qui avait, le premier de tous, signalé le péril de ses théories philosophiques appliquées à la Trinité, lui prédit qu'il serait condamné à son tour. En 1141, nous trouvons Gilbert écolâtre à Paris. Il n'y resta guère; il y eut pour élève Jean de Salisbury. En 1142, il fut nommé évêque de Poitiers.

Là, ses idées soulevèrent des contradictions. Comme il exposait, en plein synode diocésain (1146), ses doctrines trinitaires, ses deux archidiacres, Calon et Arnaud, surnommé « Qui ne rit pas », protestèrent vivement; bien plus, ils allèrent le dénoncer au pape Eugène III. L'affaire fut renvoyée à un concile qui se tint à Paris en 1147. Saint Bernard y prit la parole contre Gilbert, et, avec le saint, trois docteurs insignes : Adam du Petit-Pont, Hugues de Champfleury, et Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen. Gilbert n'avait pas moins de souplesse intellectuelle qu'eux; il s'expliqua si habilement et, d'autre part, l'absence de ses écrits et les affirmations contradictoires de ses adversaires et de ses partisans rendaient la question si obscure que le pape ajourna son jugement au concile de Reims (1148).

Pour l'histoire de ce concile nous avons quatre écrivains, de tendances diverses : Geoffroy d'Auxerre, qui fut secrétaire de saint Bernard, et qui assista au concile; l'auteur (peut-être Jean de Salisbury) de l'*Historia pontificalis*, également présent au concile; Othon de Freising, et l'anonyme qui écrivit le *Liber de vera philosophia*. Le premier est naturellement pour saint Bernard; les trois autres sont, avec des nuances, pour Gilbert. A rapprocher leurs textes, on est autorisé à conclure ce qui suit, cf. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909, p. 64-65 : 1° Une profession de foi en quatre articles, contraire à Gilbert, fut rédigée par Geoffroy d'Auxerre, au nom de quelques évêques français; elle fut, d'abord, assez mal reçue par les cardinaux, qui y virent une tentative de saint Bernard et des Français en vue d'imposer à l'Église romaine une déclaration doctrinale. 2° Cette profession de foi fut publiée à Reims dans la salle de l'archevêché dite salle du Tau — et non dans l'église Notre-Dame, où s'était tenu le concile — après la fin du concile, en présence seulement d'un certain nombre des évêques, ce qui explique qu'elle ne figure point dans les actes conciliaires. 3° Mais elle fut pleinement sanctionnée par le pape. 4° Gilbert désavoua les propositions incriminées, en disant au pape, à l'énoncé de chacune d'elles : « Si vous croyez autrement, je le crois comme

vous. » Cette rétractation dispensa le pape d'une condamnation directe de l'évêque de Poitiers. Tout se borna à l'interdiction de lire ou de transcrire les ouvrages de Gilbert sur Boèce avant qu'ils n'eussent été corrigés par l'Église romaine.

Gilbert fut sans doute loyal dans sa soumission, mais non sans croire qu'il avait été mal compris. Ne parlons pas de son accueil dédaigneux à une demande d'entrevue que lui adressa saint Bernard, afin d'examiner ensemble, amicalement et sans esprit de contention, les passages de saint Hilaire que Gilbert avait allégués en faveur de ses doctrines : il répondit que, si l'abbé de Clairvaux voulait discuter les textes de saint Hilaire, il devait commencer par aller à l'école et prendre des leçons de dialectique. C'était là rancune de théologien et d'évêque contre un rival qui avait triomphé, plus encore que mépris pour un moine sans lettres d'un homme « qui n'avait pas son égal dans les lettres, dit Jean de Salisbury, ayant passé soixante ans dans les études et les exercices littéraires. » Mais, au rapport de ce même Jean de Salisbury, il refit le prologue de son commentaire sur Boèce. « Il est juste et nécessaire, disait-il, de changer les expressions qui causent du scandale; rien ne nous oblige à modifier le sens de propositions qui, sainement entendues, ne sont point contraires à la doctrine de l'Église. » La sincérité de l'obéissance n'est pas incompatible avec cet état d'esprit; à coup sûr, ce n'est pas l'obéissance des humbles.

Gilbert mourut le 4 septembre 1154, suivi, dans sa tombe, par un concert d'éloges que lui valurent son savoir et ses vertus épiscopales. Le plus touchant fut celui de Laurent, doyen de son église. Cf. L. Delisle, *Rouleaux des morts*, Paris, 1866, p. 362-363.

II. ŒUVRES. — Les principaux ouvrages de Gilbert de la Porrée sont les *Commentaires* sur les ouvrages théologiques de Boèce ou qui portent son nom et le *Liber sex principiorum*. L'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1763, t. XII, p. 475, lui attribue deux traités inédits *De duabus naturis et una persona Christi* et *De hebdomadibus seu De dignitate theologie*, qui ne sont en réalité que le *Commentaire*, celui-ci (sous un titre différent) du II^e, celui-là du IV^e traité de Boèce. Cf. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 451-452. Le *Liber sex principiorum* complète l'œuvre d'Aristote, lequel, dans son *Organon*, n'a expliqué suffisamment que les quatre premières catégories; il s'attache aux six dernières catégories. L'attribution à Gilbert, par l'*Histoire littéraire de la France*, du *Liber de causis*, quoique renforcée par Berthaud, *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers*, 1892, p. 11, 129-190, et par Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 169, est encore discutée.

Les travaux scripturaires de Gilbert sont des *Sermons* sur le Cantique des cantiques, des *Commentaires* sur les Psaumes, Jérémie, peut-être saint Matthieu et l'Évangile de saint Jean, saint Paul, l'Apocalypse. Nous possédons de lui deux lettres. Une prose rimée sur la Trinité, qui lui fut reprochée au concile de Reims, est perdue. Il y a des chances pour que les sermons d'un Gilbert, que Pierre de Celle, *Epist.*, CLXXVII, P. L., t. CCII, col. 610, met à côté de saint Bernard, d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre (probablement Pierre le Mangeur), aient eu pour auteur Gilbert de la Porrée plutôt que Gilbert d'Auxerre, évêque de Londres, dit l'universel, dont le nom a été mis en avant par l'éditeur de Pierre de Celle.

III. DOCTRINES. — Des quatre propositions de Gilbert qui furent condamnées à Reims, et que rapporte Geoffroy d'Auxerre, *Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis episcopi*, P. L., t. CLXXXV, col. 617-618, la première affirmait une différence réelle entre Dieu, d'une part, et, d'autre part, l'essence et les attributs

divins ; la seconde affirmait une différence également réelle entre l'essence divine et les personnes divines ; la troisième, que seules les trois personnes sont éternelles, et que les relations, propriétés, singularités ou unités, etc., qui sont en Dieu, ne sont pas éternelles et ne sont pas Dieu. Voir t. iv, col. 1165-1167, 1173-1174, 1298 ; t. i, col. 2232-2233.

La quatrième proposition condamnée portait que la nature divine ne s'est pas incarnée ; à quoi le concile de Reims opposa cet article : *Credimus ipsam divinitatem, sive substantiam divinam sive naturam dicas, incarnatam esse, sed in Filio*. Attribuant l'incarnation à la personne du Fils, non à la divinité, Gilbert tombe dans un « demi-nestorianisme », dans un adoptionnisme, qui aboutit à cette conclusion que les fidèles ne peuvent en conscience rendre le culte de latrie à l'enfant de Bethléem ni au crucifié du Calvaire. Cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. II, p. 145-150, 455-460. L'autorité de Gerhoch de Reichersberg qui accuse Gilbert d'adoptionnisme n'est pas de tout repos, voir t. i, col. 415-416 ; mais les textes de Gilbert lui-même semblent probants. Othon de Freising, *Gesta Friderici imperatoris*, I, l. c. LV, dans *Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, Hanovre, 1868, t. XX, p. 380, mentionne deux autres erreurs imputées à Gilbert, à savoir que le Christ seul a mérité, et que le baptême n'est conféré qu'à ceux qui doivent être sauvés. L'étude de la doctrine de Gilbert sur le péché originel, d'après son *Commentaire* (inédit) sur les Épîtres de saint Paul, a permis d'établir que « le fameux maître n'a fait que reproduire, la plupart du temps presque littéralement, les vues de saint Augustin sur la question. » R.-M. Martin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 684. Dans sa lettre à Matthieu, abbé de Saint-Florent de Saumur, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1255-1258, Gilbert donne à deux consultations eucharistiques des conclusions qui ont été admises par d'autres théologiens et qui ne le sont plus, Un prêtre, s'apercevant, au moment de la communion, que le calice était vide, avait versé dans le calice du vin et de l'eau, et avait réitéré les paroles de la consécration non seulement sur le calice mais encore sur l'hostie consacrée ; Gilbert fut d'avis que, le Christ étant tout entier sous chaque espèce, le prêtre n'aurait pas dû consacrer de nouveau l'hostie — ce qui est vrai — et — ce qui est faux — qu'il aurait pu s'abstenir de la consécration du vin. Que la communion sous une seule espèce soit complète en elle-même et dans ses effets, comme l'ajoute Gilbert, c'est exact, au contraire, et il est intéressant de relever ce témoignage et l'usage de l'Église, que Gilbert cite en preuve, de ne communier les enfants que sous l'espèce du vin et les malades, souvent, que sous l'espèce du pain. Interrogé également sur le cas d'un condamné à mort qui demanderait la communion, Gilbert dit qu'on devrait la lui refuser *propter reverentiam corporis et sanguinis Christi*. Dans son *Rationale divinarum officiorum*, c. LIV, CXXX, CXLII, *P. L.*, t. CCLII, col. 60, 135, 151, Jean Belet allègue l'autorité de Gilbert, qui avait été son maître.

En philosophie, Gilbert n'est ni un esprit très original ni « un esprit entier » : à côté de doctrines d'un pur scolasticisme, on rencontre des illogismes et des défaillances. Ses erreurs trinitaires ont leur point de départ dans la distinction qu'il exagère entre l'essence commune et l'essence individualisée, entre l'essence que l'être possède et qui se retrouve semblable chez d'autres êtres (*subsistentia, id quo est*) et la détermination individuelle qui pose l'être dans l'existence réelle (*substantia, id quod est*) : « il semble faire de celle-ci une partie réellement distincte de celle-là. Cédant à la même fâcheuse tendance, il considère comme des *subsistentia* propres dans l'individu certains attributs transcendants — l'unité, par exemple — qui ne sont pas réellement

distincts de l'être même. » M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édit., Louvain, 1905, p. 207. Sur la question des universaux, il ne s'est pas prononcé d'une manière ferme. Un texte ambigu de Jean de Salisbury, *Metaphysica*, II, 17, *P. L.*, t. CXCIX, col. 875-876, ajoute à la confusion. Aussi les historiens de la philosophie ont-ils jugé diversement sa théorie. Il paraît professer un réalisme modéré, qu'il n'a pas réussi à exprimer dans une formule décisive.

Il serait intéressant de connaître toutes les sources de Gilbert. L'école chartraine se caractérise par des préoccupations littéraires, un alliage d'Aristote et de Platon et l'étude des sciences physiques. Il y a tout cela dans Gilbert, et, en outre, la familiarité avec les Pères latins, particulièrement saint Hilaire, cf. Philippe de Harveng, *Epist.*, v, *P. L.*, t. CCIII, col. 45-46, et même l'emploi des Pères grecs. A Reims, il accumula, pour sa défense, les textes patristiques : *faciebat episcopus*, dit Geoffroy d'Auxerre, *Epistola ad Albinum cardinalem*, VI, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 591, in *libris beati Hilarii et de corpore canonum in quorundam Græcorum epistolis verba minus intelligibilia, præsertim in tanta festinatione et in tanta ac tali multitudine, lectitari*. S'il est l'auteur du *Liber de causis*, Gilbert fréquenta aussi les néo-platoniciens, puisque cet écrit n'est qu'un remaniement d'un ouvrage de Proclus. Quant aux sciences physiques, le *Liber sex principiorum* dépend de la physique péripatéticienne. « Tout ce que nous trouvons d'aristotélien en ce que Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée ont dit du lieu, du mouvement du ciel, de la fixité de la terre, est inspiré du IV^e livre de la *Physique* et des deux premiers livres du *De cælo et mundo* ; il est donc permis de voir dans les traductions de Dominique Gondisalvi et de Jean Avendeth les sources d'où sont issues ces pensées péripatéticiennes. » P. Duhem, *Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1909, t. XV, p. 178 ; cf. p. 175-176 ; et *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, 1907, t. XI, p. 557.

IV. INFLUENCE. — Gilbert de la Porrée eut des adversaires et des disciples. Son école est en train de sortir de la pénombre où elle est restée longtemps trop inaperçue.

Parmi ses adversaires, citons, avec ceux qu'il eut au concile de Paris, ceux qui le combattirent à Reims : saint Bernard, Robert de Melun, Pierre Lombard, et probablement l'abbé Suger. Il fut attaqué violemment, en compagnie d'Abélard, de Pierre Lombard et de Pierre de Poitiers, par Gautier de Saint-Victor, dans le *Contra quatuor labyrinthos Franciæ*. Gerhoch de Reichersberg le prit à partie dans sa campagne contre l'adoptionnisme. D'autres encore le réfutèrent, parfois sans le désigner par son nom : tel le pseudo-Bède (d'après Bach, *op. cit.*, t. II, p. 151, note, ce serait Achard de Saint-Victor), *In librum Boethii de Trinitate commentarius*, *P. L.*, t. XCV, col. 393. Sur les allusions à l'enseignement de Gilbert dans les *Sententiæ* (inédites) de Gandulphe de Bologne, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 186.

Les adversaires de Gilbert dénoncent un groupe de ses partisans, qui se réclament plus ou moins des doctrines condamnées au concile de Reims. Saint Bernard, *In Cant.*, serm. LXXX, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1170-1171, ayant rappelé cette condamnation, ajoute : « Je ne parle pas contre l'évêque de Poitiers, car, dans ce concile, il s'est humblement soumis à la sentence des évêques, et a lui-même formellement réprouvé ces propositions et d'autres dignes de censure. Je parle pour ceux qui, contrairement à l'interdit apostolique promulgué dans cette assemblée, copient et lisent ce livre (sans doute les *Commentaires* de Gilbert sur Boèce), s'obstinent à suivre cet évêque en des idées qu'il a abandonnées et préfèrent en lui le maître qui enseigne

l'erreur au maître qui leur apprend à se corriger. » Ces « porrétaïns » se recrutèrent en partie parmi les disciples que Gilbert forma à Chartres ou à Paris. Il en vint d'ailleurs. Nous sommes mal renseignés sur leur compte. C'était un disciple ce Nicolas d'Amiens, qui nous était connu par son *De arce fidei*, et en qui des travaux récents ont révélé un commentateur des *Commentaires* de Gilbert sur Boèce et sur saint Paul. Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. II, p. 431-432. Un manuscrit des *Commentaires* de Gilbert sur Boèce donne, avec l'image de Gilbert, celles de Nicolas et de trois autres disciples, *quorum nomina suscripta sunt quia digni sunt* : Jourdain Fantasma, un Anglais ; Ives, qui fut doyen de Chartres ; Jean Beleth, l'auteur du *Rationale divinarum officiorum*. Jean Beleth, nous l'avons vu, cite Gilbert en matière liturgique. Rien ne prouve que ni lui, ni le doyen de Chartres, ni Fantasma, aient adhéré, après le concile de Reims, aux erreurs de Gilbert. Rien ne le prouve non plus pour ce Guillaume *Corborensis*, qui dédia à Gilbert une *Explicatio quorundam vocabulorum graecorum*, surtout si on doit l'identifier avec Guillaume de Corbeil ou, comme le propose A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 187, 231, avec Guillaume de Combours, abbé de Marmoutier, morts le premier en 1136 et l'autre en 1124, donc avant le concile, et il n'est pas sûr que Guillaume ait suivi les leçons de Gilbert. D'Ébrard de Béthune nous savons seulement qu'il se rattache au « porrétaïnisme » philosophique : *ne simus nominales in hoc sed potius porretani*, dit-il. *Antihæresis*, c. I, *Max. bibl. vet. Patrum*, Lyon, 1677, t. XXIV, p. 1529. Un anonyme, dans une épithame conservée à la fin d'un manuscrit des *Commentaires* sur Boèce, cf. Berthaud, *Gilbert de la Porrée*, p. 318, fait de Gilbert un éloge enthousiaste qui, par delà le « maître très célèbre, intrepide, sage, et supérieur à tous les maîtres, » pourrait bien viser le théologien hétérodoxe. Dans certains cercles du clergé séculier malveillants pour saint Bernard, on qualifiait Gilbert de la Porrée de *præsul præsulum*. Cf. Walter Mapes, *De nugis curialium*, édit. T. Wright, Londres, p. 40 ; *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*, Londres, 1851, p. 54. Étienne de Alinerra, qui avait assisté au concile de Reims, déclarait, au rapport d'Hélinand de Froimont, *Chronic.*, an. 1148, *P. L.*, t. CXCII, col. 1038, qui l'avait entendu souvent de sa bouche, *Bernardum nihil adversus Gislebertum prævaluisse*. Jean de Salisbury, manifestement sympathique à Gilbert dans son *Metalogicus*, est tout à fait pour lui si l'*Historia pontificalis* est son œuvre. Othon de Freising lui est si favorable que, au moment de mourir (1158), il craignit d'avoir outré l'éloge et demanda à son frère d'y changer ce qui paraîtrait excessif.

Il y a, dans ce qui précède, parmi diverses incertitudes, des preuves de l'existence d'un parti fidèle à Gilbert, à sa mémoire et à ses doctrines. Des précisions importantes sur le caractère de cette petite église se sont produites au cours de ces dernières années. B. Geyer a publié les *Sententiæ divinitatis*, Munster, 1909, d'un anonyme de l'école de Gilbert, qui dut écrire entre 1140 et 1148. Cf. p. 62. L'auteur ne suit pas exclusivement Gilbert ; il fait des emprunts à la *Summa* attribuée à Hugues de Saint-Victor, et il s'inspire d'Abélard. Sur la question du péché originel notamment, il dépend, ainsi que Nicolas d'Amiens, des théories abélardiennes. Cf. R.-M. Martin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 684-691. Mais l'ensemble de ses idées, surtout son enseignement trinitaire et sa christologie, cf. Geyer, p. 10-28, est gilbertin. Un autre sentencier de l'école de Gilbert fut Raoul Ardent, qu'on avait placé à tort au XI^e siècle et qui est de la fin du XII^e. Cf. B. Geyer, *Radulphus Ardens und das Speculum universale*, dans la *Theologische Quartalschrift*, Tübingue,

1911, t. XCIII, p. 63-89. Un écrit anonyme, mis en lumière par P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore*, Paris, 1909, et intitulé : *Liber de vera philosophia*, reprend les thèses fondamentales de Gilbert, sauf son adoptionnisme, p. 81-86. Écrit après le III^e concile œcuménique de Latran (1179), il paraît avoir pour auteur un religieux de la Provence ou du Languedoc, probablement un supérieur écrivant pour l'instruction de ses moines, très savant et tenant en défiance le savoir humain, au courant de la langue et de la patristique grecques. Il s'en prend à saint Bernard, à Hugues de Saint-Victor et à Pierre Lombard. Contre eux il multiplie les citations des Pères. La tâche lui a été facilitée par un de ses amis, maître A., chanoine de Saint-Ruf, un gilbertin lui aussi, lequel, pendant plus de trente ans, a colligé, et publié ensuite sous le titre de *Collectio*, les autorités *quas vidit ad doctrinam sancte Trinitatis et ejusdem unitatis et Verbi incarnationis et corporis et sanguinis Domini necessariis fore*. Quel serait l'auteur du *Liber de vera philosophia* ? P. Fournier avait d'abord pensé à Joachim de Flore. P. Mandonnet, *Bulletin critique*, 2^e série, Paris, 1901, t. VII, p. 70-73, a fait valoir contre cette identification des raisons si fortes que P. Fournier a nettement abandonné l'hypothèse qu'il avait proposée. Cf. p. 99-100, note. Mais, que ce soit par le chanoine de Saint-Ruf, ou par le *Liber de vera philosophia*, ou par un autre canal, ou directement, il est certain que Joachim de Flore recueillit les doctrines de Gilbert de la Porrée. Son ouvrage contre Pierre Lombard, le *De unitate Trinitatis*, qui fut solennellement condamné au IV^e concile œcuménique de Latran, et divers passages de son *Psalterium decem chordarum* et de son *Commentaire* de l'Apocalypse, sont comme une réédition, assez conforme à l'exposé du *Liber de vera philosophia*, de la grande erreur de Gilbert. Tout le système de Joachim de Flore semble avoir été influencé par cette vue. Après avoir séparé les trois personnes dans le dogme, il divisa leur action dans l'histoire, distinguant les trois âges de l'humanité soumis à l'action distincte de chacune des trois personnes divines : l'âge du Père, inauguré à la création ; l'âge du Fils, commencé à la rédemption ; l'âge du Saint-Esprit, qui allait s'ouvrir. « C'est ainsi, dit P. Fournier, p. 80, que toute la postérité mystique de Joachim de Flore, les spirituels et les fraticelles du XIII^e siècle et du XIV^e, et, avec eux, tant d'âmes ardentes qui attendirent la régénération de l'Église d'un avènement nouveau de l'Esprit divin, descendant, par l'intermédiaire de l'abbé de Flore, d'un théologien fort peu mystique, Gilbert de la Porrée. »

En dehors de son école, Gilbert n'a pas affecté beaucoup, de façon directe, l'œuvre de Pierre Lombard. Cf. B. Geyer, *Die Sententiæ divinitatis*, p. 21-23 ; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XI^e siècle*, p. 108-109. A. Lasson, dans Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9^e édit., Berlin, 1905, p. 358, et S. M. Deutsch, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1898, t. v, p. 151, ont signalé à tort une dépendance d'Eckart vis-à-vis de Gilbert de la Porrée relativement à la différence entre Dieu et la divinité ; sur ce point Eckart s'exprime correctement. Voir t. IV, col. 2064. Où l'influence de Gilbert fut réelle et durable ce fut dans l'enseignement scolaire. Son *Liber sex principiorum* devint classique ; il eut cet honneur, qu'aucun autre traité produit par la scolastique n'a connu, d'être rangé auprès des écrits logiques d'Aristote, de Porphyre et de Boèce. Il fut commenté, entre autres, par Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, le carme Geoffroy de Cornouailles et le franciscain Antoine Andrea, au XIV^e, et le dominicain Buonagrazia d'Ascoli, au XV^e.

I. ŒUVRES. — Ont été imprimés : le *Commentaire* sur

Boèce, Bâle, 1570, et P. L., t. LXIV, col. 1255-1300, 1301-1310, 1313-1334, 1353-1412; le prologue de ce *Commentaire* dans le ms. latin 18094 de la Bibliothèque nationale de Paris, en partie par B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1893, t. VII, p. 19-21, et en entier par M. Grabmann, *Die Geschichte der scolastischen Methode*, t. II, p. 417-419, note; le *Liber sex principiorum* souvent, cf. Berthaud, *Gilbert de la Porrée*, p. 10, et finalement P. L., t. CLXXXVIII, col. 1257-1270 (les éditions antérieures à 1496 offrent un texte conforme à celui des manuscrits; l'édition de Venise, en 1496, substitua au rude latin de l'original une sorte de paraphrase en latin élégant, due à l'humaniste Ermolao Barbaro; c'est le texte qui se lit dans la *Patrologie latine*); les *Sermones super Canticum canticorum*, Strasbourg, 1497; le *Commentaire* sur l'Apocalypse, Paris, 1512 (cf. des extraits dans le prologue des *Postille* de Nicolas de Lire sur l'Apocalypse); la lettre à l'abbé de Saint-Florent, P. L., t. CLXXXVIII, col. 1255-1258; une lettre à Bernard de Chartres, par L. Merlet, *Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps*, dans la Bibliothèque de l'École des chartes, 4^e série, Paris, 1855, t. I, p. 461 des fragments du *Commentaire* sur saint Paul par R.-M. Martin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 677-683, notes.

II. PRINCIPALES SOURCES. — S. Bernard, *In Cant.*, serm. LXXX, n. 8-9, P. L., t. CLXXXIII, col. 1170-1171; Geoffroy d'Auxerre, moine de Clairvaux et secrétaire de saint Bernard, *Sancti Bernardi vita prima*, l. III, c. v, n. 15; *Epist. ad Albinum cardinalem et episcopum Albanensem de condemnatione errorum Gilberti Porretani* (cette lettre et un certain nombre de textes relatifs aux conciles de Paris et de Reims se lisent dans Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. x, p. 1105-1108, 1113-1128); *Libellus contra capitula Gilberti*, P. L., t. CLXXXV, col. 312, 587-596, 595-618; Othon de Freising, *Gesta Friderici imperatoris*, l. I, c. L-LXI, *Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, Hanovre, 1868, t. xx, p. 379-384; *Historia pontificalis*, *Monumenta Germaniae historica*, t. xx, p. 522-527; des extraits de Gautier de Saint-Victor, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, P. L., t. CXCIX, col. 1129-1172; le l. II dans B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis*, p. 175*-199*; les *Sententiae divinitatis*, publiées par B. Geyer, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster, 1909, t. VII b-c; des fragments du *Liber de vera philosophia*, dans P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909, p. 59-77; la fin du prologue du *Commentaire* de Nicolas d'Amiens sur le *Commentaire* de Boèce par Gilbert, publié par M. Grabmann, *op. cit.*, p. 433-434, note.

III. TRAVAUX. — H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Hambourg, 1844, t. III, p. 437-474; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2^e édit., Paris, 1872, t. I, p. 447-478; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1877, t. II, p. 11-12, 309-311; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. II, p. 133-168, 457-460; H. Usener, *Gislebert de la Porrée*, dans le *Jahrbuch für protestantische Theologie*, Leipzig, 1879, t. v, p. 183-192; J. Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Fribourg-en-Brigau, 1882, p. 122-124; trad. A. Degert, Paris, 1903, t. IV, p. 190-193; R.-L. Poole, *Illustrations of the history of mediæval thought in theology and ecclesiastical politics*, Londres, 1884; Braunnüller, *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1888, t. v, p. 599-601; Auber, *Histoire générale, civile, religieuse et littéraire du Poitou*, Poitiers, 1891, t. VIII, p. 219-220, 225, 237-238, 242-246, 272-274; T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Trinité*, Paris, 1892, t. II, p. 87-108; Berthaud, *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, et sa philosophie (1070-1154)*, Poitiers, 1892; cf. B. Hauréau, *Journal des savants*, Paris, 1894, p. 752-760; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 153-164; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du V^e au XVI^e siècle*, Chartres, 1895, p. 163-169, 185-188, 261-264; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 328-343; R. Schmid, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 665-667; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9^e édit., Berlin, 1905, p. 213-214, 218-219; M. de Wulff, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édit., Louvain, 1905, p. 204-207, 216-217; P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909; B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis*, p. 48-53; T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint-Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 36-41; Dehove, *Qui præcipui fuerint labente XII sæculo ante introductum Arabum*

philosophiam temperati realismi antecessores, Paris, 1909, p. 90-104; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brigau, 1911, t. II, p. 408-438; R.-M. Martin, *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée (+ 1154) et son école*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 674-691; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912, t. v, p. 812-817, 832-838; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle. Études, recherches et documents*, Paris, 1914, p. 108-109, 159-163.

F. VERNET.

1. GILLES (de son nom de religion) RICHARD, carme belge, du couvent de Gand, docteur en théologie et lecteur apostolique à la Sapience, a laissé plusieurs traités imprimés à Venise en 1540 : *De romano pontifice*, discours prononcé en présence du pape Paul III et de la cour pontificale; *De regno Christi*; *De gloria Hierosolymæ*; *De dignitate hominis*; *De ecclesiastica unione*; *De dignitate sacerdotali*; *De divinæ vocis virtute*; *De sapientia spiritus*; *De inscrutabilibus Dei viis*; *De fecunda Ecclesiæ sterilitate*.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 9-10; Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica*, Anvers, 1649, part. II, p. 36; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1825, t. XXI, p. 92; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 1225-1226.

P. SERVAIS.

2. GILLES DE CESARO, ainsi nommé du nom de son pays près de Messine, mineur conventuel, très versé dans la connaissance de l'histoire ecclésiastique et de la patristique, fut de longues années missionnaire en Roumanie. Les manœuvres des grecs réussirent à le faire rappeler en Italie et il était à Venise en 1678 s'occupant de la publication de son dernier ouvrage. On possède de lui : *Controversiæ Marcephistarum hæreticorum cum orthodoxa Ecclesia, ac nonnullorum domesticorum cum apostolica missione, opus in quo hæreses, errores et novitates omnes a Marcephestis et Photianis olim et noviter inventæ contra latinos refelluntur*, in-4^o, Messine, 1664; la seconde partie de cet ouvrage est consacrée à la mission de Roumanie et à sa nécessité; *Casuum conscientie brevissima ac originalis expositio*, in-4^o, Venise, 1678; *Apologie in Catalanon Nathanaelis Xhichæ Atheniensis in quibus 53 propositiones hæreticales vel erroneæ ad hominem confutantur*, in-4^o, Venise, 1678. Cet ouvrage, imprimé sur trois colonnes, en grec, en latin et en italien, avait été composé dès 1660 contre un certain Xhica, venu à Rome en compagnie d'un évêque grec.

Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 3; Franchini, *Biblosafia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 162; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. GILLES DE ROME, plus connu peut-être sous son nom latin *Ægidius Romanus*, de l'ordre des frères ermites de Saint-Augustin, ordinairement appelés, en France les grands augustins, mort archevêque de Bourges, fut sans nul doute, tant à cause de la profondeur de son esprit que de l'abondance de ses ouvrages, l'un des plus célèbres disciples de saint Thomas d'Aquin à la fin du XIII^e et au commencement du XIV^e siècle. Mais sa renommée même ayant offert un aliment facile à la fantaisie des chroniqueurs, l'on doit constater avec regret que, jusqu'à ces derniers temps, la plupart des données biographiques qui le concernent, en particulier celles qui ont trait à sa jeunesse, sont restées enveloppées de doute et ont même donné prise à de véritables contradictions. Dans le but de remettre les choses au point, pour autant que nous le permet l'état actuel des recherches critiques, nous nous servons principalement d'une étude du P. Mattioli, augustin, appuyée elle-même en grande partie sur la notice de notre auteur insérée au t. xxx de l'*Histoire littéraire de la France*. — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VI^e. — Le premier point sujet à discussion est la détermination de la famille à laquelle Gilles aurait appartenu. La plupart des biographes de son ordre, pour ne pas dire tous, le donnent comme étant issu de la noble lignée des Colonna qui, à son époque, compta, entre autres, deux cardinaux fameux pour la part qu'ils prirent à la révolte contre Boniface VIII. A cet accord s'oppose, au moins négativement, le silence complet de tous les documents contemporains qui ne le nomment jamais autrement que *Egidius Romanus*. Toutefois, sans trop insister sur l'usage constant, à cette époque, parmi les religieux, de ne se désigner officiellement que par leur prénom suivi du nom de leur pays d'origine, il convient de ne pas perdre de vue que le premier historiographe des augustins, le B. Jourdain de Saxe, qui le donne comme étant « de la noble race des Colonna, » mourut octogénaire en 1380, et par suite peut être considéré de son côté comme à peu près contemporain.

Pour ce qui regarde la date précise de la naissance de Gilles, également laissée incertaine, des calculs basés sur l'année de sa promotion au doctorat permettent d'affirmer qu'elle eut lieu en 1247 ou tout au plus en 1246. Il entra très jeune et contre le gré de ses parents dans l'ordre des augustins qui venait tout récemment d'être reconstitué ou unifié. Le biographe mentionné écrit que ce fut *in ætate adolescentuli*. Si l'on confronte ces paroles avec l'expression dont se sert Gilles lui-même dans son testament dont nous parlerons plus loin, où il affirme qu'il a été élevé dès son enfance au couvent de Paris, *de cujus uberibus a pueritia nutritus fui*, tout en tenant compte de la législation d'alors sur l'âge canonique de la profession religieuse, il est permis de conjecturer qu'il fut envoyé à la capitale de la France vers l'âge de quinze ans, en partie sans doute pour être soustrait, comme saint Thomas, à l'influence de ses parents, dangereuse pour sa vocation. Tous les historiens sont du moins d'accord pour remarquer que, s'étant consacré aux études régulières, il y fit immédiatement des progrès merveilleux, grâce à son extraordinaire lucidité d'esprit, à laquelle il dut plus tard le surnom de *doctor fundatissimus*. Les cours préliminaires une fois terminés, il eut l'heureuse fortune de pouvoir suivre avec avidité l'enseignement théologique de l'ange de l'École, en sa seconde période de 1269 à 1271, c'est-à-dire pendant trois ans au plus, et non treize, comme l'affirment erronément de nombreuses notices biographiques. Appelé ensuite à enseigner à son tour, d'abord la carrière des arts, puis, à son couvent, le Maître des Sentences et la Bible, le règlement de l'université à laquelle on s'était empressé de l'immatriculer lui aurait permis de prendre le doctorat dès 1279 ou 1280, si l'évêque de Paris, Étienne Tempier, ne s'y était alors résolument opposé. C'est que notre théologien, fort de ses qualités intellectuelles, avait pris une part active aux discussions de l'époque, se déclarant sans réserves partisan de saint Thomas d'Aquin. Or, comme certaines opinions de ce dernier n'avaient pas, comme on sait, l'approbation d'Étienne Tempier, celui-ci n'hésita pas à censurer officiellement plusieurs propositions soutenues en classe par Gilles de Rome, sans qu'on ait encore pu savoir au juste en quoi elles consistaient. Ce qui est certain, c'est que le religieux augustin ne voulut pas alors se rétracter. Ayant donc été appelé à Rome par son supérieur général, il semble qu'il réussit à persuader ce dernier de la légitimité de sa cause : de fait, il resta plusieurs années en Italie, ainsi qu'on le déduit de différents chapitres de son ordre où on le voit figurer à cette époque en qualité de bachelier de Paris. Survint la mort de l'évêque. Le temps et l'éloignement ayant diminué d'autre part l'ardeur combative de Gilles, ses supérieurs, désireux de favoriser de leur

mieux la renommée du jeune savant, le recommandèrent à Honorius IV en vue du doctorat. Celui-ci, après s'être assuré préalablement des bonnes dispositions du théologien, envoya alors un rescrit au nouvel évêque de Paris, daté du 1^{er} juillet 1285, dans lequel il constate que Gilles est prêt à révoquer ce que l'autorité académique jugerait opportun de révoquer, et par suite se montre digne d'être admis aux honneurs du doctorat. Raynaldi, *Annales*, an. 1285, n. 76; F. Ehrle, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, 1880, t. XVIII, p. 309; H. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 633. Ces mesures ne durent guère tarder à être exécutées, car à la fin de cette même année l'on voit le religieux augustin chargé de compléter le nouveau roi Philippe le Bel, à son retour de Reims où il venait de se faire sacrer, au nom du corps universitaire. Quoiqu'on ne possède pas de preuve positive qu'il fût déjà docteur à cette date (la première nous étant fournie par les Actes d'un chapitre général tenu à Florence en 1287), l'on fait remarquer à bon droit que cette désignation officielle serait étrange dans la supposition qu'il n'eût pas encore obtenu ce grade, tandis qu'elle s'explique à merveille s'il était le dernier de la promotion. Il est vrai que, du consentement des biographes, confirmé par l'introduction de l'ouvrage *De regimine principum*, Philippe le Hardi l'avait autrefois chargé de l'éducation du jeune prince, mais si ce fait suffit à motiver la familiarité du théologien avec le monarque, il n'en va plus de la sorte lorsqu'il s'agit d'une représentation officielle. Enfin les termes mêmes dont se sert le chapitre général des augustins, auquel nous venons de faire allusion, ne sauraient s'harmoniser que très difficilement avec l'hypothèse d'une promotion toute récente. C'est alors, en effet, que fut promulguée la fameuse décision qui impose à tous les professeurs de l'ordre de suivre en tout avec fidélité la doctrine et même les opinions du frère Gilles, vu que celui-ci « éclaira le monde entier de sa splendeur. » Voici du reste le texte de cet important document : *Quia venerabilis magistri nostri fratris Egidii doctrina mundum universum illustrat, diffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opinionones, positiones et sententias scriptas et scribendas prædicti magistri nostri, omnes ordinis nostri lectores et studentes recipient eisdem præbentes assensum et ejus doctrinæ omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati, alios illuminare possint, sicut seduli defensores. Acta cap. gen. Florentiæ an. 1287, dans *Analect. august.*, t. II, p. 275. La liste des ouvrages composés par Gilles de Rome suffit à expliquer l'espèce d'engouement que semble indiquer cette décision.*

Guillaume de Thoco, dominicain, dit que Gilles intervint, bien qu'indirectement, en faveur du droit des évêques dans la question des privilèges dont se prévalaient certains réguliers au sujet de l'administration des sacrements. En 1292, au chapitre tenu à Rome, il fut élu par acclamation supérieur général des augustins. Bien que les actes de son généralat fassent défaut, l'on sait néanmoins que son principal souci consista, après la réglementation des études, à étendre son ordre par l'érection de nouveaux couvents. C'est ainsi qu'on lui doit l'acquisition, sur intervention personnelle du roi de France, des domaines occupés jusqu'alors par les Frères de la pénitence ou Frères Sacchets, tombés en décadence à cette époque, où fut bâtie peu après la maison qu'on appela le Grand couvent des augustins à Paris. Sur la fin de son généralat, Boniface VIII, d'accord en cela avec Philippe le Bel, le nomma archevêque de Bourges, signe évident de la haute estime en laquelle il était alors tenu, quand on réfléchit soit à sa qualité d'étranger, soit à l'importance d'un tel siège, à l'époque où il lui fut

conféré. Voir Moroni, *Dizionario storico ecclesiastico*, au mot *Bourges*. Une autre preuve de la signification de ce choix, ce sont les plaintes de certains membres de l'aristocratie française adressées à cette occasion au collège des cardinaux, plaintes qui donnèrent lieu à l'un des plus beaux éloges qui aient été fait de Gilles de Rome. Voir *Gallia christiana*, t. II, p. 76. Il est vrai que plus tard Philippe le Bel parut regretter cette nomination, mais le véritable motif en est tout à l'honneur de l'archevêque, puisqu'il s'agit de la fermeté avec laquelle celui-ci défendait les droits de la papauté contre les empiètements de l'autorité civile.

Si l'on ajoute quelques rescrits pontificaux par lesquels sont accordés à Gilles certains privilèges administratifs en récompense de son dévouement au Saint-Siège, une ordonnance par laquelle il communique à ses suffragants l'avis d'avoir à célébrer la fête de saint Louis dans leurs diocèses respectifs, son intervention dans la condamnation de certaines thèses risquées du docteur Jean de Paris sur l'eucharistie, une lettre par laquelle il accuse réception de la bulle contre les templiers, son assistance au concile de Vienne où il prit personnellement parti contre ces derniers, enfin des documents faisant allusion à des synodes provinciaux présidés par lui à Bourges et une condamnation à payer trente livres de Tours pour n'avoir pas fait à temps sa visite *ad limina* du vivant de Clément V, l'on aura les principaux traits que l'histoire nous ait légués à son sujet depuis son élévation à l'épiscopat. Il convient pourtant de signaler encore les deux testaments qu'il rédigea quelque temps avant de mourir, l'un du 25 mars 1315 et l'autre du 19 décembre 1316, conservés tous les deux aux Archives nationales de Paris, sous la cote 13694, n. 3 et 4. Il est question, dans le premier, d'une certaine propriété ou maison de campagne qu'il légua à la province augustinienne de France, en témoignage de sa gratitude pour avoir été élevé à Paris depuis son enfance; l'autre, daté de trois jours avant sa mort, contient un acte de donation au couvent de Paris des nombreux et précieux livres qu'il possédait à Bourges, soit au palais archiepiscopal, soit au couvent des augustins de la même ville. Il mourut le 22 décembre à Avignon où résidait alors la curie pontificale. Ses frères en religion lui érigèrent un monument dans leur église de Paris avec l'épithaphe suivante : *Hic jacet alia morum vite munditia | Archi-philosophie Aristotelis perspicacissimus | commentator | Clavis et Doctor Theologie lux in lucem | reducens dubia | Frater Egidius de Roma Ord. Fratrum Eremit. S. Augustini | Archiepiscopus Bituricensis qui obiit | Anno D. MCCCXVI die XXII Mensis Decembris*.

II. OUVRAGES. — 1° *Ouvrages de dialectique*. — 1. *In artem veterem commentarius*, Venise, 1507, 1582; Bergame, 1594; 2. *In libros Priorum commentarius*, Venise, 1499, 1504, 1516, 1522, 1598; 3. *In libros Posteriorum commentarius*, Padoue, 1478; Venise, 1488, 1491, 1494, 1500, 1513, 1530; de nombreux manuscrits en sont conservés en diverses bibliothèques : à la Nationale de Paris, à celles de Toulouse, Bordeaux, Bruxelles, n. 2911 (5426), Florence, etc.; 4. *In libros Elenchorum sophisticorum commentarius*, Venise, 1496, 1499, 1500, 1530 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Bâle, Bruges, Oxford, Cambridge, Florence, Vatican, n. 933); 5. *De medio demonstrationis tractatus*, Venise, 1499, 1504 (mss. à la Nationale, n. 16170, à la Vaticane, n. 772), cf. Aug. de Biella, *augustin, Questio de medio demonstrationis, defensiva opinionis domini Egidii Romani*, Venise, 1496; 6. *In libros Rhetoricorum commentarius*, Venise, 1481, 1555; Rome, 1482 (mss. à la Nationale, à l'Arsenal, à la Sorbonne, à Padoue et au Vatican, n. 775); 7. *De differentia rhetoricæ, poli-*

ticæ et ethicæ, Naples, 1525; 8. *In poesim Aristotelis*, dont on ne connaît qu'une copie manuscrite à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford.

2° *Ouvrages de philosophie*. — 1. *In libros Physicorum commentarius*, Padoue, 1483; Venise, 1491, 1496, 1502 (mss. à la Nationale, à la Sorbonne, à Bruges, Lisbonne, à Vienne, à Venise, à Turin, au Vatican); 2. *In libros de generatione et corruptione commentarius, libri duo*, Naples, 1480; Venise, 1493, 1498, 1500, 1518, 1520, 1555, 1567 (mss. à la Nationale, à Saint-Marc de Venise, à la Bibliothèque royale de Turin, au Vatican, n. 2182); 3. *De intentionibus in medio tractatus*, Naples, 1525 (ms. au Vatican, n. 10); 4. *In libros de anima commentarius*, Pavie, 1491; Venise, 1496, 1499, 1500 (mss. à la Nationale de Paris, à la bibliothèque Mazarine, à l'Arsenal, à l'Université, etc.); 5. *In parva naturalia commentarius*, ouvrage donné comme douteux par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, mais taxé comme étant de Gilles de Rome par l'ancienne université et cité par les biographes augustins; 6. *De bona fortuna*, Venise, 1496, 1551 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Vienne, à Bruges, à Oxford, à Cambridge et à la bibliothèque Ambrosienne de Milan); 7. *In librum de causis commentarius*, Venise, 1550 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Bordeaux et à Saint-Marc de Venise); 8. *De formatione corporis humani tractatus*, Paris, 1515; Venise, 1523; Rimini, 1626 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, sous le titre : *De embryone seu feto*, à la Sorbonne, deux au Vatican, un à la bibliothèque Palatine, n. 1086); 9. *In XII libros Metaphysicorum questiones*, Venise, 1499, 1500, 1552; cet ouvrage fut commenté par J.-B. de Tolentino, à Venise 1505 (mss. au Vatican); 10. *In eosdem libros questiones disputabiles*, Venise, 1500; 1505; 11. *De primo principio, seu de esse et essentia questiones, tractatus*, Leipzig, 1413; Venise, 1493, 1503, 1504; 12. *De esse et essentia aurea theoremata XXII*, s. l., 1493; Venise, 23 mai 1503; Bologne, 1522 (mss. à la bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles, sous le titre : *Positiones de ente et essentia*; à Florence, Venise, Vienne, n. 3513, au Vatican, fonds Ottoboni, n. 201); 13. *De gradibus formarum, sive de pluralitate formarum, seu Contra gradus et pluralitatem formarum tractatus*, Padoue, 1493; Venise, 1500, 1502; Naples, 1525; Venise, 1552 (mss. à la Nationale de Paris); 14. *De gradibus formarum accidentalium in ordine ad Christi opera tractatus*, Naples, 1525; Vienne, 1641 (mss. au Vatican, n. 773, et à la bibliothèque Angelica à Rome, n. 619, 3); 15. *De deceptione tractatus et quomodo sciens potest mala facere*, cité par Ange Rocca et Gandolfi; 16. *De materia cæli contra averroistas tractatus*, Padoue, 1493; Venise, 1500, 1502 (ms. au Vatican, n. 201); 17. *De intellectus possibilis pluralitate contra averroistas*, Venise, 1502 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Oxford, à Cambridge et au Vatican, n. 86, sous le titre : *De unitate intellectus*); 18. *De erroribus philosophorum tractatus*, ouvrage d'authenticité douteuse; éditions qui l'attribuent à Gilles de Rome, Vienne, 1482; Venise, 1581 (sans nom d'auteur à la Bibliothèque nationale de Paris, n. 16195); 19. *De partibus philosophiæ essentialibus, ac aliarum scientiarum differentia et distinctione*, s. l. n. d.; s. l., 1493; 20. *In libros Politicorum commentarius*; attribué à Gilles par les historiens de son ordre; 21. *In Œconomia Aristotelis commentarius*, attribué par les mêmes historiens (mss. à l'Ambrosienne et à la bibliothèque augustinienne de Milan); 22. *In Boetium de philosophiæ consolatione expositio* (mss. au Vatican et à la bibliothèque Ottoboni, n. 612, au nom de Gilles de Rome); 23. *Super libros ethicorum* (mss. à Cambridge, sans nom d'auteur); 24. *De cometis vel de significatione cometarum*, dont l'authenticité est niée

par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, mais qui est appuyée par un manuscrit du Vatican, n. 803, et un autre de Bâle.

3^o *Ouvrages sur l'Écriture sainte.* — 1. *In totum canonem Bibliæ et sufficientiam librorum et excellentiam sacræ Scripturæ tractatus*, signalé par les biographes, bien qu'inconnu de nos jours; 2. *In librum Canticorum commentarius*, Rome, 1555 (mss. au Vatican, 169, 803); 3. *De laudibus divinæ sapientiæ super Psalmum XLIV : Eructavit, etc., tractatus*, Padoue, 1553; Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Bâle, à Oxford, à Vienne et au Vatican, n. 803); 4. *In Epistolam ad Romanos commentarius*, Rome, 1555; 5. *In Epistolas ad Corinthios, postillæ seu libri II*, mentionné par l'auteur lui-même dans son commentaire sur les Sentences 6. *In Epistolas canonicas, inceptus commentarius*; 7. *In Evangelium Joannis tractatus duo*; 8. *In illud canonicæ Joannis : Omne quod est in mundo, etc., interpretatio*. Ces trois derniers ouvrages sont mentionnés par les anciens biographes.

4^o *Ouvrages de théologie.* — 1. *In I^{um} Sententiarum volumen unum*, Venise, 1492, 1521 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Laon, à la bibliothèque Angelica, n. 624, et au Vatican, 194, n. 4331); 2. *In II^{um} Sententiarum distinctiones XXXIV*, dédié à Robert, roi de Sicile, s. l. n. d.; Venise, 1482, 1581 (mss. à la bibliothèque Mazarine provenant du couvent des augustins de Paris, et au Vatican, n. 197); 3. *In III^{um} Sententiarum commentarius*, Rome, 1623; avec les précédents, à Rome, 1623 (ms. à la bibliothèque Angelica, n. 197); 4. *In IV^{um} Sententiarum*, mentionné par Philippe de Bergame, mais probablement apocryphe ou confondu avec les précédents; il existe néanmoins un ouvrage intitulé : *Petri Lombardi sententiæ... cum commentariis Henrici Gorichenii, Ægidii de roma et Henrici de Urimaria*, par Daniel Agricola, O. M., in-fol., Bâle, 1510; seulement il ne contient que des extraits des deux premiers livres de Gilles de Rome sur le livre des Sentences; 5. *De corpore Christi theorematum*, Bologne, 1481; Cologne, 1490; Venise, 1502; Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à Florence, à Bruxelles, à Padoue, au Vatican, n. 594, à Troyes, à Poitiers, à Bâle, à Venise); 6. *De caractere tractatus*, Rome, 1555; 7. *De prædestinatione, præscientia, paradiso et inferno tractatus*, Naples, 1525; Rome, 1555; Vienne, 1641 (mss. au Vatican, n. 367, 196); 8. *De subjecto theologiæ quæstio*, Venise, 1503, 1504; 9. *De articulis fidei, sive de distinctione articulorum, sive expositio symboli, liber*, Naples, 1525; Rome, 1555 (ms. à la bibliothèque Angelica, n. 197); 10. *Compendium theologiæ veritatis tractatus*, d'une authenticité douteuse, bien que de nombreux mss. portent le nom de Gilles, entre autres celui du Vatican, n. 805; 11. *De carcere liber I*, également douteux, si même il n'est pas identique au traité *De caractere* indiqué plus haut; 12. *De peccato originali tractatus*, Oxford, 1479; Naples, 1525; Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, à l'Arsenal, à Cambrai, à Troyes, à Bâle, à Vienne, à Munich et au Vatican, n. 813, 4545, 855, 196); 13. *De arca Noe tractatus*, Naples, 1525; Rome, 1555; Vienne, 1641; 14. *De divina influentia in beatos tractatus*; 15. *De mensura angelorum quæstiones*, Venise, 1505; Rome, dans le recueil de Blado, 1555 (mss. au Vatican, Ottoboni, n. 201, 613); 16. *De cognitione angelorum quæstiones*, Venise, 1503 (mss. au Vatican, Ottoboni, n. 201); 17. *De compositione angelorum quæstiones*; d'après Ossinger, il en existait un manuscrit au couvent des augustins de Saint-Jacques de Bologne; 18. *De motu angelorum quæstiones*; 19. *De loco angelorum quæstiones*, Venise, 1503, et, avec les deux traités précédents, 1521; 20. *De resurrectione mortuorum quæstiones VII*, ou *Quæstiones disputatæ Parisiis*, Naples, 1525; Vienne, 1641

(mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, trois copies, et à Oxford, collège Merton, n. 137); 21. *Quodlibeta sex*, Bologne, 1481; Venise, 1496, 1502, 1504, 1513; Naples, 1525; Louvain, 1646 (mss. à la Bibliothèque nationale, à l'Arsenal, à Paris, à Bruxelles, bibliothèque de Bourgogne, à Bâle, à Venise, à Padoue et au Vatican, n. 805); 22. *Quodlibeta XXIV sive XXV* (mss. à la bibliothèque Angelica à Rome, ainsi qu'à la Bibliothèque nationale de Paris sous le titre : *Quodlibeta Ægidii de Roma*); 23. *Contra expositionem Petri Joannis de Narbona super Apocalypsim, de mandato Bonifacii VIII*, mentionné par l'auteur, *In III^{um} Sent.*, part. II, q. II, a. 4; aucun exemplaire n'est connu; 24. *Expositio super orationem dominicam*; 25. *In salutationem angelicam : Ave*; ces deux traités furent imprimés à Rome en 1555 et à Madrid en 1648; le premier est parfois attribué à Gerson (ms. au Vatican, n. 1277); 26. *De ecclesiastica potestate libri tres*, composé à l'occasion des dissensions entre Boniface VIII et Philippe le Bel, voir Ch. Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome... en faveur de la papauté*, 1858; F. X. Kraus, dans *Æster. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie*, 1862, p. 1 sq.; édité à Florence, en 1908 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, n. 4229, à la bibliothèque des dominicains de Florence, au Vatican, n. 4107, 5612, à l'Angelica, n. 130, 181, 367); cet ouvrage porte quelquefois le titre suivant: *Quæstio in utramque partem, sive de potestate ecclesiastica* (Bibliothèque nationale de Paris, n. 15004); la première partie est alors d'un autre auteur; 27. *In jus canonicum de summa Trinitate et fide catholica, cap. Firmiter et cap. Damnamus, et super Decretalem : Cum Martham, de celebratione missarum expositio*, Rome, 1555 (mss. au Vatican, n. 779, et à la bibliothèque Angelica, n. 197); 28. *Sermones ad clerum et ad populum*, inédits et disséminés en diverses bibliothèques, entre autres à Dresde, sous le titre : *De vitiis mundi*, et au Vatican : *De vitiis et virtutibus*, 339, n. 1277; 29. *De rationibus seminalibus*, annoncé par l'auteur dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, xv^e leçon, et mentionné par quelques biographes, mais sans exemplaire actuellement connu; 30. *In officium missæ liber*, sans exemplaire connu; 31. *De defectu et deviatione malorum culpæ et peccatorum a Verbo tractatus*, Rome, 1555; 32. *Hexameron sive mundo sex diebus condito*, Padoue, 1544; Rome, 1555; Venise, 1521 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris); 33. *De renuntiatione papæ tractatus*, Rome, 1554, dans le recueil de Blado et de Roccaberti, t. II, p. 1-64; 34. *Contra exemptos liber*, Rome, 1555; ms. au Vatican, n. 862; attaqué par Jacques des Termes, abbé de Charlieu et de Pontigny, *Contra impugnatores libertatum*, dans *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, t. IV, p. 261-315; 35. *Correctorium contra impugnantes S. Thomam seu Defensorium*, ouvrage attribué, comme on sait, à différents auteurs, parmi lesquels certains critiques se prononcent ouvertement pour Gilles de Rome, voir, pour une discussion détaillée, Fernandez, dans la *Revista agustiniana*, Valladolid, 1882, t. III, p. 141-151, 365-371; Venise, 1516; Naples, 1644; 36. *Quomodo reges et principes possunt possessiones et bona regni peculiariter ecclesiis elargiri*, Rome, 1555 (mss. à la Bibliothèque nationale de Paris, n. 6786, et à l'Angelica de Rome, n. 367 et 417); 37. *De xpo*, extrait du commentaire sur les livres des Sentences; 38. *De gratiarum actione ad Bonifacium VIII*, mentionné par les biographes, mais sans exemplaire connu; 39. *De corpore Christi compendium*, Rome, 1555 (mss. au Vatican, n. 594, et à l'Angelica, n. 104); 40. *De regimine principum*, composé à la demande de Philippe le Hardi pour l'éducation de son fils Philippe le Bel, qu'il ne faut pas confondre avec l'ouvrage similaire attribué à saint Thomas, lequel est beaucoup plus bref et d'authenticité douteuse. Cette œuvre, peut-être la plus notoire de Gilles de Rome, fut traduite :

a) en français par Henri des Gauches, dont il existe des manuscrits à la Bibliothèque nationale de Paris; b) en italien, éditée par Fr. Corazzini en 1858, mais entreprise dès 1288; c) en hébreu, dont on posséderait un manuscrit à Leyde; d) en espagnol par Bernardo ou Bernabe, évêque d'Osma, à la requête d'Alphonse XI de Castille, *Comienza el libro intitulado : Regimiento de principes fecho y ordenado por Fr. Gil de Rome, de la orden de S. Agustin, e fizolo trasladar en romance D. Bernardo, obispo de Osma, por honra e ensenamiento del muy noble infante D. Pedro, fijo primero, heredero del muy alto e muy noble D. Alonso rey de Castilla, de Toledo y Leon*, in-fol., Séville, 1494. L'on dit que d'autres traductions furent faites en portugais, en catalan et en anglais. Quant à l'édition latine originale, elle a été réimprimée à différentes reprises : s. l., 1473; Rome, 1482; Venise, 1498, 1502; Rome, 1556; Venise, 1585, 1598; Rome, 1607; avec biographie de l'auteur, Venise, 1617. D'après l'*Histoire littéraire de la France*, p. 525, les mss. en sont tellement nombreux qu'on en rencontre à peu près dans toutes les bibliothèques publiques de l'Europe; l'augustin Léonin de Padoue en a fait un résumé, publié par H. Müller, dans *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Tubingue, 1888, t. xxxi, p. 161 sq. (mss. à Munich, bibliothèque royale, n. 8809, et à l'Angelica, n. 750); présenté comme ouvrage de Gilles de Rome à l'*Accademia dei Lincei* en 1885 par M. Narducci. Cf. V. Courdaveaux, *Ægidii romani de regimine principum doctrina*, Paris, 1857.

Les idées de Gilles de Rome, principalement en théologie, ont été exposées d'une manière synthétique dans *Schola Egidiana, sive theologia exantiquata iuxta doctrinam S. Augustini ab Ægidio Columna expositam*. C'est un cours complet de théologie tiré en grande partie des œuvres de Gilles et publié d'abord à Naples en 1683-1690, puis à Rome en 1692-1696, par le P. Fred. Nicolas Gavardi, augustin. N. Mattioli, O. S. A., *Studio critico sopra Egidio Romano Columna archivescovo di Bourges dell' ordine Romitano de sant' Agostino*, dans l'*Antologia agostiniana*, Rome, 1896, t. I; *Histoire littéraire de la France*, t. xxx, au mot : Gilles de Rome; *Analecta augustiniana*, 1907-1908, t. II, p. 278 sq.; G. Boffito, *Saggio di bibliografia Egidiana*, Florence, 1911; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 237-250; Féret, *La faculté de théologie et ses principaux docteurs. Moyen âge*, Paris, 1895, t. II, p. 168-169; Scheeben, dans *Kirchenlexikon*, t. III, p. 690; Werner, *Der Augustinismus im späteren Mittelalter*, Vienne, 1883, p. 225 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 481-486.

N. MERLIN.

4. GILLES DE VITERBE, un des plus illustres savants et cardinaux de l'ordre de Saint-Augustin. Un historien de Viterbe, Bussi, *Istoria della città di Viterbo*, Rome, 1742, t. I, p. 291, l'appelle Antonini de son nom de famille, Ughelli, *Caninius*.

Ces renseignements sont erronés. Son père s'appelait Antonin Canisio, et sa mère Maria del Testa. Plusieurs de ses biographes, même Mgr Grana, déclarent que sa famille, dépourvue des biens de la fortune, était d'une condition très modeste; Gandolfo cite plusieurs documents pour révoquer en doute cette assertion, p. 16. Gilles naquit vers 1465, cf. Fiorentino qui cite, p. 254, un passage de l'*Historia xx sæculorum*, dans lequel Gilles dit qu'il était enfant en 1469, à Viterbe, ou, selon d'autres écrivains, à Canepina, et l'an 1488 il embrassa la vie religieuse dans l'ordre de Saint-Augustin. Dans une lettre à Nicolas Mannio, publiée par Martène, il raconte qu'il étudia la théologie, la philosophie, le latin, le grec et l'hébreu dans plusieurs couvents de l'ordre, à Amélia, à Padoue, dans l'Istrie, à Florence et à Rome. *Veterum scriptorum collectio*, t. III, col. 1242. Le P. Mariano de Genazzano, général des augustins, l'appela à Rome et lui conféra le diplôme de maître en théologie. Il lui témoigna une telle confiance qu'il voulut se l'associer dans le gouvernement

de l'ordre. Lorsqu'il fut envoyé par Alexandre VI comme ambassadeur auprès du roi de Naples, il se fit accompagner de Gilles et, à leur retour, celui-ci assista, à Sessa, le général à ses derniers moments, au mois de décembre 1498, et dans la suite, il en fit transporter les dépouilles mortelles au couvent des augustins de Lecceto. Le P. Gilles s'était déjà rendu célèbre dans toute l'Italie par son éloquence et son érudition. Il avait prêché à Florence, Bologne, Ferrare, Venise, Sienne, Naples, et partout il avait remporté des triomphes. Sa renommée était si grande qu'Alexandre VI voulut entendre ses sermons à plusieurs reprises. Jules II lui écrivait le 4 novembre 1505 : *Romam redeundum; tantum enim tui desiderium reliquisti, ut ab omnibus in lege Domini et salutem animarum quærentibus expecteris*. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Fribourg, 1895, t. III, p. 856. Le même pape l'envoyait à Venise, en 1506, pour obtenir de la république qu'elle rendit au Saint-Siège la ville de Faenza. Pastor, *loc. cit.*, p. 588. La même année, à la mort du P. Augustin Faccioni de Terni, général des augustins, il le nommait vicaire général de l'ordre. C'est alors que commencèrent ses premiers rapports avec Staupitz. Voir Kolde, *Die deutsche Augustiner Congregation und Johan von Staupitz*, Gotha, 1879. L'année suivante, au chapitre général tenu à Naples, le P. Gilles était appelé au gouvernement de sa famille religieuse. Son humilité l'engagea à fixer son séjour dans un couvent solitaire du Mont-Cimino, près de Viterbe. Il y vivait avec un petit nombre de religieux dans l'observance de la règle, et par ses lettres et ses exhortations il s'efforçait de relever et vivifier l'esprit de son ordre. Le 2 mai 1512, en présence de Jules II et des cardinaux, il prononça le discours d'ouverture du concile de Latran. Il y indiqua les maux dont l'Église souffrait, et les bénédictions que, par le moyen des conciles, Dieu fait pleuvoir sur elle. Pastor, *loc. cit.*, p. 664. Ce discours excita la plus vive admiration, et le cardinal Sadolet, dans une lettre au cardinal Bembo, ne tarissait pas d'éloges sur son auteur. Au concile, le général des augustins prit la défense des ordres mendiants, qu'on menaçait de dépouiller de leurs privilèges et exemptions. Dans ses lettres, surtout dans une lettre aux augustins de Paris, il demandait aux religieux de prier pour éloigner la tourmente, et les engageait à reformer leur vie. Martène, *loc. cit.*, col. 1262-1264.

À la mort de Jules II, Léon X témoigna à Gilles la même bienveillance que son prédécesseur. En 1515, il l'envoya à l'empereur Maximilien pour l'amener à traiter la paix avec Venise et à combattre les Turcs. En 1517, il le chargea d'une légation auprès du duc d'Urbin. Il lui écrivait familièrement et l'invitait à quitter sa solitude de Cimino et à rentrer à Rome, où il l'aurait revêtu de la pourpre romaine. Mais le P. Gilles, qui avait été confirmé dans sa charge de prieur général aux chapitres généraux de Viterbe (1511) et de Rimini (1515), préférait l'humilité du cloître aux dignités ecclésiastiques. Cependant, au mois de juillet 1517 Léon X le nomma cardinal, et l'envoya, l'année suivante, comme ambassadeur à Charles-Quint, pour l'engager à se mettre à la tête d'une nouvelle croisade contre les Turcs, enorgueillis de leurs victoires en Perse. Les charges que lui imposait sa nouvelle dignité obligèrent Gilles à renoncer au gouvernement de son ordre, et à le remettre entre les mains du P. Gabriel de Venise. Il annonça cette démarche à ses religieux dans une lettre très touchante, qui est un véritable monument d'humilité chrétienne. Martène, *op. cit.*, t. III, p. xxii. Au retour de sa légation, le cardinal Gilles fut nommé par Clément VII protecteur de l'ordre en 1523, patriarche de Constantinople et évêque de Viterbe. On lui confia l'administration des églises épiscopales de

Castro, Lanciano, Zara, Sutri et Népi. A Viterbe, le cardinal donna l'hospitalité aux chevaliers de Rhodes, que les Turcs, en 1522, avaient forcés à quitter leur boulevard et il présida, comme légat du pape, leur chapitre général (1527). La même année, au pillage de Rome par les troupes impériales, il perdit sa riche bibliothèque. La douleur, que cette perte lui causa fut si vive et si forte qu'il tomba malade et resta une année entière à Padoue. Clément VII le rappela à Rome et, par une lettre très élogieuse, il l'engagea à publier ses œuvres pour le bien de l'Église et les progrès des sciences sacrées. Gilles se refusa par humilité à mettre au jour ses écrits. Suivant les désirs du pape, il travaillait avec le P. Nicolas Scutelli, augustin, à traduire en latin plusieurs manuscrits grecs. La mort vint le frapper au milieu de son travail le 12 ou le 21 novembre 1532. D'après l'opinion commune, il aurait été le successeur de Clément VII sur le siège pontifical. Il avait été, dès le début, un adversaire déclaré de Luther.

Tous les contemporains de notre cardinal sont unanimes à exalter ses mérites, ses talents et ses vertus. Dans sa lettre à l'empereur Maximilien, Léon X esquissait ainsi la physionomie morale de l'illustre cardinal : *Is quoniam est eximia integritate, religione, doctrina, omniumque prope linguarum quæ nunc quidem excoluntur, usum atque scientiam, omnium bonarum artium disciplinas cognitâs, et explicatas habet, te hortor ut eum liberaliter excipias. cum mea, tum ipsius etiam causa.* Dans une lettre au cardinal Bembo, le cardinal Sadoleto ne peut se retenir de lui exprimer son admiration pour l'éloquence du savant augustin : *Scimus enim experti pluries illam hujus viri multentem omnium aures atque animos eximiam eloquentiam vernacula quidem lingua e truscorum, quæ illi patria est, abundantem, sed ex uberrimis et græcæ et latinæ eruditionis fontibus deductam. Magno enim hic studio theologiæ ac philosophiæ altissimis artibus comites literas poliores adjunxit.* Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. XIX, col. 668. Malheureusement, la plupart de ses écrits sont encore inédits. Voici d'abord la liste de ceux qui ont été imprimés : 1° *Oratio ad lateranense concilium, habita in æde lateranis quinto nonas maias 1512*, Rome, 1512, dans Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. IX, col. 1576-1581; Labbe, *Sacrosancta concilia*, Venise, 1732, t. XIX, col. 225-235. Elle a été résumée par Hefele, *Conciliengeschichte*, t. VIII, p. 501-506. L'édition donnée par Torelli, *Secoli agostiniani*, t. VIII, p. 627-629, reproduite par Curtius, est incomplète et très fautive. Cf. Gandolfo, *De ducentis celeberrimis agustinianis scriptoribus*, p. 20. 2° *Oratio habita post tertiam sacri lateranensis concilii sessionem in ecclesia dive Maria Virginis de populo, de federe inito inter Julium II pontificem maximum et ill. Maximilianum imperatorem*, Rome, 1512; 3° *Epistolæ selectæ*, recueillies par Mabillon dans un manuscrit de l'ancienne bibliothèque de San Giovanni à Carbonara (Naples), et éditées par Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, Paris, 1724, t. III, col. 1232-1268. Une lettre de Gilles au P. Staupitz, datée du 26 juin 1510, concernant Luther, a été publiée par Höhn, *Chronologia provinciæ rheno-suevicæ ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, Wurzburg, 1744, p. 154, reproduite par Ossinger. Quelques extraits de sa correspondance inédite ont paru dans l'*Archivio storico per le provincie napoletane*, t. IX (1884), p. 430-452. Une lettre de Gilles au P. Gaspar Ammon de Hasselt, O. S. A., a paru dans Henke et Brun, *Annales litterarii*, Helmstadt, 1782, t. I, p. 193. Trois autres lettres, dont deux à Jean Reuchlin, l'autre à Jean, Denis et Élisabeth Reuchlin, ont été insérées dans *Illustrium virorum epistolæ hebraicæ, græcæ et latinæ, ad Johannem Reuchlin Phorcensem*,

virum nostra ætate doctissimum diversis temporibus missæ, Hagueno, 1519, fol. 96-98, reproduites ou mentionnées par Geiger, *Johan Reuchlins Briefwechsel gesammelt und herausgegeben*, dans *Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart*, Tubingue, 1875, t. CXXVI, p. 260-261, 276. Les trois lettres sont datées des années 1516 et 1517.

Gilles a laissé un nom dans l'histoire de la littérature italienne comme poète latin et italien, aussi bien que comme philosophe. Deux de ses pièces italiennes ont été publiées un grand nombre de fois. Nous citons l'édition du P. Gandolfo, *Fiori poetici dell'eremo agostiniano raccolti ed illustrati con un saggio della vita di ciascun produttore dei medesimi*, Gênes, 1682, p. 81-107. La première pièce traite de l'excellence de la chasteté (*La Ludizia*), et comprend 52 strophes. Elle a été reproduite par Crescimbeni dans les *Commentarii intorno alla istoria della volgar poesia*, Rome, 1711, t. III, p. 225-235; cf. *ibid.*, Rome, 1710, t. II b, p. 204-205. La seconde pièce est intitulée : *Caccia bellissima di amore*, et dans une poétique allégorie met en garde la jeunesse contre les égarements de l'amour. Elle comprend aussi 52 strophes, et a été publiée un grand nombre de fois, Venise, 1537, 1538, dans les recueils de Dolce, d'Arrivabene, etc., par le P. Gandolfo, *op. cit.* Mais quelques historiens de la littérature italienne sont d'avis que l'auteur de cette pièce est Jean-Baptiste Lapini de Sienne. Fontanini, *Biblioteca dell' eloquenza italiana*, Venise, 1753, t. I, p. 291, dans les notes d'Apostolo Zeno. Elle a paru sous le nom de Lapini dans la *Scelta di stanze*, par Augustin Ferentillo, Venise, 1572. Le P. Gandolfo a publié deux poésies latines du même auteur, une ode, in *Ægidii Romani cardinalis laudes*, et une épigramme *Domino Petro memoriæ magistro*, p. 79-80. Le Cod. Ang. 1001, Narducci, p. 417, contient trois élogues latines de Gilles : *Paramellus et Ægon; De ortu Domini; In resurrectionem Domini*. La troisième est en distiques; les deux premières en hexamètres. Gilles serait aussi l'auteur d'une version latine très élégante et fidèle de la célèbre pièce de Pétrarque sur la sainte Vierge, Fontanini, *op. cit.*, t. II, p. 46; plusieurs madrigaux de Gilles en italien, à l'adresse de Vittoria Colonna, tirés du manuscrit Magliabechiano 720, ont paru dans le recueil de Trucchi, *Poesie italiane inedite di dugento autori dall' origine della lingua infino al secolo decimosettimo, raccolte ed illustrate*, Prato, t. III, 1847, p. 126-129;

D'autres ouvrages de Gilles ont été encore publiés : 1° *Promemoria ad Hadrianum papam VI de depravato statu romanæ Ecclesiæ, et quomodo reformari possit ac debeat*, publiée par Höfler, *Analekten zur Geschichte Deutschlands und Italiens*, dans *Abhandlungen der historischen Classe der K. Bayer. Akad. der Wissenschaft*, Munich, 1846, t. IV, n. 3, p. 62-89. Gilles conseille au pape de s'adjoindre des hommes expérimentés et prudents dans le gouvernement de l'Église, de frapper l'avarice et l'ambition du clergé, de défendre l'abus des indulgences, le cumul des bénéfices, de renouveler l'organisation administrative et ecclésiastique de la curie romaine, de limiter les droits des princes temporels dans la collation des bénéfices. 2° *Cajetani Thiennensis expositio in libros de cælo et mundo, cum Ægidii Romani eremit. aug. quæstione de materia cæli, castigante Ægidio Viterbiensi, erem. agustiniano*, Venise, 1502. Cette édition est mentionnée par Gandolfo dans la liste des ouvrages de Gilles de Rome, p. 29. Le P. Ange Gabriel de Sainte-Marie ne la cite pas dans le catalogue des écrits de saint Cajétan de Tiene, *Biblioteca e storia degli scrittori di Vicenza*, Vicence, 1772, t. II, p. xxx-xxxiii. Tomassini se borne à citer les *Commentaria in libros de cælo* sans spécifier où ils ont été imprimés. *Bibliothecæ patavinæ*, Udine, 1639, p. 55.

Parmi ses œuvres inédites citons : 1° *Aristotelis operum index ordine alphabetico digestus*, cod. Par. 6589, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ*, t. IV c, p. 260; 2° *Aristotelis monumenta et index de Aristotelis erroribus*, *ibid.*; 3° *Liber Zohar super libros Mosis, interprete Ægidio Viterbiensi*, cod. Paris. 527, *op. cit.*, t. III c, p. 43; 4° *Liber qui dicitur Temuna, eodem interprete, ibid.*; 5° *Hortus nucis, eodem interprete, ibid.*; 6° *Annotationes in librum Raziel, ibid.*; 7° *Vocabularium linguæ sanctæ*, cod. Paris. 596, *op. cit.*, t. III c, p. 50; 8° *Diversorum librorum hebraicorum vocabula*, cod. Paris. 597, *ibid.*, p. 50; 9° *Interpretatio et annotationes in librum decem Sephirot*, cod. Paris. 598, *ibid.*, p. 50; 10° *Interpretatio et annotationes in librum Mayerchet haeloïl, ibid.*; 11° *Racanatensis alias Recanatensis expositio in libros Mosis, ibid.*; 12° *De arcana judæorum doctrina tractatus*, cod. Paris. 3363, *ibid.*, p. 402; 13° *Ben Hacane liber qui Pelia dicitur interprete Ægidio Viterbiensi*, cod. Paris. 3367, *ibid.*, p. 445; 14° *Informatio contra lutheranam sectam*, attribué à Gilles par Mabillon, *Bibliotheca bibliothecarum*, Paris, 1739, t. II, p. 779, n. 14; 15° *Liber de revolutione 23 literarum hebraicarum secundum viam theologicam in lingua hebræa, interprete Ægidio Viterbiensi, ibid.*, n. 37; 16° *Opus contra hebræos de adventu Messie et de nominibus divinis contra eodem, ibid.*, n. 53; 17° *Dictionarium sive liber radicum*, cod. Ang. 3. Cf. Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum in bibliotheca Angelica*, Rome, 1893, t. I, p. 1. Je ne sais pas si le contenu de ce manuscrit est identique avec le contenu des ouvrages marqués aux numéros 7 et 8. Il est l'ébauche d'une traduction en latin du dictionnaire de David, fils de Joseph Kimchi, rédigée d'après les notes de Gilles, Péliissier, *Manuscripts de Gilles de Viterbe à la bibliothèque Angélique*, Rome, tirage à part de la *Revue des bibliothèques*, p. 4-5; 18° *Historia viginti sæculorum per totidem psalmos digesta, ad Leonem X*, cod. Ang. 351, Narducci, *op. cit.*, p. 177; cod. 502. Le premier manuscrit renferme aussi les *addimenta* du cardinal Seripando sur les papes Léon X, Adrien VI, Clément VII, Paul III, Jules III, Marcel II et Pie IV. Au jugement du cardinal Hergenröther et du P. Laemmer, ce travail, qui esquisse vingt siècles de l'histoire de l'humanité avant et après le Christ, peut soutenir la comparaison avec le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. L'auteur y fait preuve d'une grande connaissance de l'Écriture sainte, des auteurs sacrés et profanes, et de profondes vues philosophiques. Pastor l'a souvent utilisé dans son *Histoire des papes*. Vittorelli, Manni, Georgius, Baluze, Höfler, Laemmer s'en étaient servis avant lui. Le manuscrit original de cette œuvre se trouvait autrefois à la bibliothèque du couvent de San Giovanni di Carbonara à Naples. Le cod. Ang. a été décrit par Péliissier, p. 11-13, qui a donné une analyse critique soignée de l'*Historia viginti sæculorum*, dans sa thèse latine de doctorat : *De opere historico Ægidii cardinalis Viterbiensis, quod manuscriptum latet in bibliotheca quæ est in urbe augustinianorum Angelica ejusdemque operis cui titulus præest « Historia viginti sæculorum » vera indole*, Montpellier, 1896 : il relève l'importance de cet ouvrage pour l'histoire de l'Église au xv^e siècle; 19° *In librum primum Sententiarum, ad mentem et doctrinam Platonis*, cod. Ang. 636, Narducci, *op. cit.*, p. 281; 20° *Sententiarum liber primus usque ad XVII distinctionem ad mentem Platonis, ibid.*; 21° *De laudibus congregationis ilycetanæ*, cod. Ang. 1156, Narducci, *op. cit.*, p. 487; 22° *Epistolæ familiares*. Trois manuscrits de la bibliothèque Angelica contiennent des lettres de Gilles ou de ses correspondants. Le cod. 688, Narducci, *op. cit.*, p. 292, renferme 85 lettres (1494-1517), adressées la plupart à Gabriel de Venise, général des augustins; le

cod. 762, Narducci, *op. cit.*, p. 316, renferme 10 lettres en italien, adressées au P. Jean François Liberta, du 18 juillet au 6 août 1532, cf. Torelli, *Secoli agostiniani*, Bologne, 1866, t. VIII, p. 568; et une lettre du 3 avril 1531 au P. Sébastien de Rimini. Le cod. 1001, Narducci, *op. cit.*, p. 416-418, est le recueil le plus riche des lettres de Gilles. Elles y sont divisées en 8 livres. Le compilateur de ce recueil, d'après le P. Gandolfo, serait le P. Séraphim Ferri de Castellina, *op. cit.*, p. 19. P. Xiste Schier, dans les *Addenda* (inédits) ad *Ossingeri Bibliothecam augustinianam*, cod. Ang. 353, p. 203. Cette correspondance de Gilles, d'après Péliissier, qui a décrit les manuscrits ci-dessus mentionnés, est très curieuse pour reconstituer les relations littéraires du cardinal, et son action comme chef de l'ordre, p. 11. La bibliothèque Vaticane possède en outre, un certain nombre de lettres adressées à Gilles, entre autres à Aléandre. 23° *Iragion, seu explanatio litterarum hebraicarum*, cod. Vat. 5808; 24° *Demoribus Turcarum*, perdu; 25° *De Ecclesiæ incremento ad Julium II*; 26° *Annotationes in tria priora capita Geneseos*; 27° *Liber dialogorum*. Ces trois ouvrages sont mentionnés par Ciacconius et Ellsius, sans aucune indication.

Pontanus, *Opera omnia*, Venise, 1519, t. II; l'auteur y publie *Sermo Ægidii ad populum*, fol. 156-158, et un dialogue dédié à Ægidius (*Ægidius dialogus*), p. 155-173, qui renferme des notices biographiques et littéraires sur le savant cardinal; Ambr. Flandini, *Sermo de triplici vita in festo divi Aurelii Augustini, Quadragesimalium concionum liber qui gentilis inscribitur, ex ethnicorum christianorumque eruditentis collectus*, Venise, 1523, p. 481-482; Bembo, *Epistolæ*, Venise, 1552, p. 261-264, 343-344, 486-487, 489-490, 492-493, 520-523; Jovius, *Elogia virorum litteris illustrium*, Bâle, 1577, p. 159-160; Giraldi, *De poetis nostrorum temporum dialogi duo*, Bâle, 1580, t. II, p. 415; Panfilo, *Chronica fratrum ordinis eremitarum S. Augustini*, Rome, 1581, p. 73-80; Ferronus, *De rebus gestis Gallorum*, Bâle, 1601, p. 73-80; Galatini, *De arcanis catholicæ veritatis*, Francfort, 1612, p. 22; Curtius, *Virorum illustrium ex ordine eremitarum D. Augustini elogium*, Anvers, 1636, p. 93-107; Corentini, *De episcopis Viterbi summa chronologica*, Viterbe, 1640, p. 166-168; Aubéry, *Histoire générale des cardinaux*, Paris, 1645, t. III, p. 289-293; Landucci, *Sacra Leccetana selva*, Rome, 1647, p. 126; Ellsius, *Encomiasticum augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 14-15; Contellori, *Elenchus S. R. Ecclesiæ cardinalium ab anno 1430 ad annum 1459*, Rome, 1659, p. 124-125; Oldoino, *Athenæum romanum*, Pérouse, 1676, p. 32-33; Ciacconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. Ecclesiæ cardinalium*, Rome, 1677, t. III, col. 395-399; Gandolfo, *Fiori poetici dell' eremo agostiano*, Gênes, 1682, p. 71-78; Le porpore agostiniane, *Additione al dispaccio istorico curioso et erudito*, Mondovì, 1695, p. 36-43; *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 16-20; Palatio, *Fasti cardinalium omnium sanctæ romanæ Ecclesiæ*, Venise, 1703, t. II, col. 682-689; Piazza, *La gerarchia cardinalizia*, Rome, 1703, p. 528; Eggs, *Purpura docta*, Munich, 1714, t. II, p. 396-400; Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, dans Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, p. 132-133; Colomiès, *Italia et Hispania orientalis*, Hambourg, 1730, p. 41-46; Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1740, t. I, p. 113-114; Bussi, *Storia della città di Viterbo*, Rome, 1742, p. 291, 304; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, Leipzig, 1750, t. I, p. 1624; *Elogia S. R. E. cardinalium pietate et doctrina illustrium*, Rome, 1751, p. 106; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina*, Padoue, 1754, t. I, p. 24; Sadolet, *Epistolæ*, VII et LXXXII, Rome, 1760, t. I, p. 18-20, 230; Ossinger, *Bibliotheca augustiniانا*, p. 190-198; Laurence Grana, évêque de Segni, *Oratio in funere Ægidii Viterbiensis, card. S. R. E., ex ms. codice membranaceo bibliothecæ Marii Compagnonii Maretusci S. R. E. cardinalis amplissimè, eruta et a Johanne Christophoro Amadutio nunc primum in lucem edita*, Rome, 1781; cette oraison funèbre ne contient presque pas de détails biographiques sur Gilles; Cardella, *Memorie storiche dei cardinali della santa romana Chiesa*, Rome, 1793, t. IV, p. 47-50; Moroni, *Dizionario ecclesiastico*, Venise, 1841, t. VII, p. 214-215; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis*

augustinianæ, Tolentin, 1859, t. II, p. 4-10; *Eremus sacra augustiniana*, Rome, 1874, t. I, p. 191-196; Laemmer, *Zur Kirchengeschichte des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts*, Fribourg, 1863, p. 65-67; Geiger, *Johan Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871, p. 399, 404, 437, 450; A. W., *Wor der Reformation*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1877, t. LXXIX, p. 203; Köhde, *Die deutsche Augustiner Congregation und Johan von Staupitz; ein Beitrag zur Ordens und Reformationsgeschichte*, Gotha, 1879, p. 124, 197-198, 231-232, 238, 257, 272, 312, 324; Höfler, *Papst Adrian VI*, Vienne, 1880, p. 210-214; Fiorentino, *Egidio da Viterbo ei Pontaniani da Napoli*, dans *Archivio storico per le provincie napolitane*, t. IX, 1884, p. 430-452; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. VIII, p. 501-506, 676, 692, 765, 768, 788; 1890, t. IX, p. 5, 177; Fiorentino, *Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Naples, 1885, p. 251; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, Stuttgart, 1888, t. VIII, p. 55; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg, 1890, t. I, p. 255-256; Péliissier, *De opere historico Egidii cardinalis Viterbiensis, Historia viginii sæculorum*, Montpellier, 1896; Pastor, *Geschichte der Päpste*, Fribourg, 1906, t. IV a, p. 141, 470-471; Paquier, *Jérôme Aléandre*, Paris, 1900, *passim*.

A. PALMIERI.

GILLOT Jacques, érudit français, né à Langres, dans la première moitié du XVI^e siècle, mort à Paris en janvier 1619. Il entra de bonne heure dans les ordres et prit rang parmi les conseillers clercs du parlement, dont il devint le doyen. Il était en même temps chanoine de la Sainte-Chapelle de Paris et doyen du chapitre de Langres. Très érudit, il était lié avec les savants les plus estimés de son époque. On lui doit une édition des œuvres de saint Ambroise, 3 in-fol., Paris, 1569, et de saint Hilaire, in-fol., Paris, 1572. Lors des troubles qui marquèrent la fin du règne de Henri III, il prit parti contre la Ligue et fut un des principaux auteurs de la *Satyre Ménippée*. Parmi ses autres écrits nous mentionnerons : *Actes du concile de Trente en 1562 et 1563 pris sur les originaux*, in-12, Paris, 1607; *Instructions et missives des rois très chrétiens de France et de leurs ambassadeurs; et autres pièces concernant le concile de Trente prises sur les originaux*, in-8°, Paris, 1608. Cet ouvrage eut plusieurs éditions : la plus complète est celle qui fut donnée par Pierre et Jacques Dupuy, in-4°, Paris, 1654; *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane*, in-4°, Paris, 1609.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8°, Paris, 1704, t. II, col. 1575; Roussel, *Le diocèse de Langres*, in-8°, Langres, 1873, t. I, p. 172; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 87-88.

B. HEURTEBIZE.

GINOULHIAC Jacques-Marie-Achille, né à Montpellier, le 3 décembre 1806, fit de fortes études, surtout de sciences et de philosophie. Ordonné prêtre le 27 mars 1830, il fut aussitôt après nommé professeur au grand séminaire de sa ville natale. Le 19 janvier 1835, il prononça l'*Oraison funèbre de Mgr Fournier*, in-8°, Montpellier, 1835. Chanoine honoraire en 1836, il devint aumônier du couvent de la Providence en 1837. L'archevêque d'Aix le prit, en 1839, pour son vicaire général. Durant cette période, il rédigea en grande partie les conférences ecclésiastiques d'Aix. Il publia son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée*. 1^{re} partie. *De Dieu considéré en lui-même. Unité de sa nature. Trinité de ses personnes*, 2 in-8°, Paris, 1852; 2^e édit., revue et augmentée, 3 in-8°, Paris, 1866. Il y déployait une grande érudition et il y montrait que les dogmes catholiques de Dieu et de la Trinité n'étaient pas des produits de la raison humaine, mais qu'ils appartenaient au dépôt de la révélation chrétienne et que seule leur explication avait pris plus de clarté et de précision au cours des trois premiers siècles. L'introduction de la seconde édition, datée du 1^{er} décembre 1865,

indique les corrections et les additions faites à la première. Mgr Bruillard, évêque de Grenoble, lui offrit, le 2 juin 1852, sa succession. Nommé le 9 décembre, préconisé le 7 mars 1853, Mgr Ginoulihiac fut sacré à Aix, le 1^{er} mai. Il écrivit aux évêques une lettre sur les apparitions de la sainte Vierge à la Salette et adressa au pape, en 1854, un *Mémoire* lithographié. Il se prononçait en faveur de leur réalité. Plus tard, en 1869, il approuva la fondation des religieuses de Notre-Dame de la Salette. En 1860, il écrivit une *Lettre circulaire sur la situation actuelle des États de l'Église*, et le 20 décembre, il prononça une *Allocution* aux obsèques de son prédécesseur. En 1861, il publia le *Catéchisme à l'usage du diocèse de Grenoble*. En 1863, il écrivit une *Lettre... à l'un de ses vicaires généraux, sur la Vie de Jésus par M. Renan*. Il tint un synode pour préparer les *Statuts du diocèse*, qui furent publiés en 1864. Il expédia à ses prêtres une *Lettre circulaire sur les accusations portées dans la presse contre l'encyclique du 8 décembre 1864 et le Syllabus*, Grenoble, 1865; il y en eut trois éditions. Elle est reproduite dans Raulx, *Encyclique et documents*, Bar-le-Duc, 1865, t. II, p. 437-487. Il publia : *Les Épîtres pastorales ou réflexions dogmatiques et morales sur les Épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite*, in-12, Paris, Grenoble, 1866. Il fonda la *Semaine religieuse* en 1868, et rétablit la liturgie romaine en 1869. Il écrivit dans la *Semaine religieuse*, sous la signature J., des articles sur *Le concile œcuménique*, qui furent réunis avec des éclaircissements et des notes, in-8°, Paris, 1869. Le 1^{er} juillet 1867, il avait signé, au centenaire de saint Pierre à Rome, l'adresse des évêques présents à Pie IX pour lui manifester leur joie de la convocation du concile du Vatican. Il prit plusieurs fois la parole au concile : le jeudi 30 décembre 1869, à la 5^e congrégation, sur le schéma de la doctrine chrétienne opposée aux erreurs du rationalisme; le mardi, 22 mars 1870, à la 31^e congrégation, sur le c. IV de ce schéma; le mardi 28 juin, à la 78^e congrégation, sur le schéma de l'Église. Au consistoire de la veille, il avait été préconisé archevêque de Lyon. Il signa différents *postulata* : le 12 décembre 1869 et le 2 janvier 1870, sur la bulle *Multiplies inter* et l'ordre à suivre au concile; le 12 janvier, pour la non-définition de l'infaillibilité pontificale; le 1^{er} mars, à propos du décret du 20 février touchant l'ordre des matières à traiter sur l'Église; le 4 mai, les plaintes sur la violation du concile; le 8 mai, contre la préférence donnée à la primauté et à l'infaillibilité du pape dans le schéma *De Ecclesia*; le 4 juin, contre l'ordre donné de finir la discussion générale sur le schéma; le 9 juillet, contre des additions faites à ce schéma. Le 13 juillet, à la congrégation générale, il dit : *Non placet* au sujet de la définition de l'infaillibilité. Le 17, il signa la lettre adressée à Pie IX par les antiinfaillibilistes pour lui annoncer qu'ils n'assisteraient pas à la IV^e session du concile, qui se tiendrait le lendemain. Il n'y assista pas, en effet; il était rentré à Grenoble le 20; mais de Lyon, où il s'était rendu le 3 août et où il fut intronisé le 11, il adressa, le 16, au pape, une lettre par laquelle il adhéra au dogme de l'infaillibilité pontificale. Voir *Acta et decreta sacrosancti œumenici concilii Vaticani*, dans *Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brigau, 1890, t. VII, p. 715, 731, 736, 754, 917, 920, 946, 962, 980, 984, 987, 992, 995, 996, 1039; Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1909, t. II a, p. 58-60, 88, note, 93, 125, 161, 185, 345; 1911, t. II b, p. 33-37, 76, 115-121 (discours sur la liberté la plus grande à laisser à la science). Il publia ensuite : *Le sermon sur la montagne*, avec des réflexions dogmatiques morales, in-12, Lyon, 1872. En 1873, il réunit un synode et publia les *Statuts synodaux*, in-8°, Lyon, 1874. Son mandement de carême de 1874 traitait la question sociale sous ce titre : *Du*

riche qui se perd et du pauvre qui se sauve. Ses forces et sa raison déclinerent bientôt, et il mourut à Montpellier, le 17 novembre 1875. Ses héritiers éditeront un ouvrage qu'il laissait manuscrit : *Les origines du christianisme*, 2 in-8°, Paris, 1878, dont le t. I contient les documents et le t. II expose les faits et la doctrine.

Mgr Thibaudier, *Mandement à l'occasion de la mort de Mgr J.-M.-A. Ginoulhiac*, Lyon, 1875; *Lettre de Mgr l'évêque de Montpellier au clergé de son diocèse au sujet de la mort et des funérailles de Mgr l'archevêque de Lyon*, 20 novembre 1875, Montpellier, 1875; Mgr Cotton, *Oraison funèbre de Mgr Ginoulhiac*, 14 janvier 1876, Lyon, 1876; L. Maret, dans la *France ecclésiastique pour 1876*, Paris, p. 765-769; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4°, Paris, 1907, p. 263-264, 316-318; *Catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. VI, p. 562; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. VB, col. 1520-1521.

E. MANGENOT.

GIOANNETTI André, cardinal de la sainte Église romaine, né à Bologne le 6 janvier 1722, reçut au baptême les noms de Melchior-Benoît-Lucidor, qu'il changea pour celui d'André, alors qu'il revêtit l'habit des camauldes au monastère de Ravenne. En 1740, après sa profession, ses supérieurs l'envoyèrent à Rome pour y faire ses études; quand il fut docteur, ils le rappelèrent et le chargèrent d'enseigner la théologie au monastère de Bertinoro. La renommée de sa science franchit les murs du couvent et l'archevêque de Ravenne, Guiccioli, mort en 1763, le choisit pour théologien. Cette même année, il était nommé abbé du célèbre monastère de son ordre à Classe, aux portes de Ravenne. Il enrichit son église, augmenta la bibliothèque, accrut le musée; il fit dessécher les marais qui l'environnaient et le rendait insalubre. Toutefois, les soins matériels ne lui faisaient pas négliger les autres devoirs de sa charge : donnant l'exemple à tous, il enseignait les novices, prêchait ses religieux, instruisait les âmes et en dirigeait beaucoup, même au dehors de l'abbaye. Pendant une disette, en 1766, bientôt suivie d'une épidémie, il fut la providence de toute la région, distribuant sans compter les provisions du monastère et, quand les greniers et la caisse furent vides, il emprunta pour payer le grain qu'il faisait venir par mer. Après l'expiration de sa charge à Classe, le P. Gioannetti fut appelé à Rome pour gouverner le monastère de Saint-Grégoire au Cœlius (1773). Le cardinal Braschi, le futur Pie VI, en était alors commendataire; il eut occasion de connaître l'abbé, et devenu pape il le créa, le 30 janvier 1772, évêque titulaire d'Imeria et administrateur de l'archidiocèse de Bologne. Le 23 juin de l'année suivante, il le faisait archevêque et lui donnait le chapeau. Le cardinal André Gioannetti déploya dans l'administration de son diocèse le même zèle que jadis à Classe; il en resta comme preuves écrites de nombreuses lettres pastorales aux fidèles et au clergé. En 1784, il en publiait dix-huit réunies en un seul volume et qui forment un cours raisonné de religion, dans lequel il s'applique à combattre les objections. Elles sont complétées par un Appendice sur la suprématie du Saint-Siège, contre Tamburini, Eybel et autres partisans des doctrines josphistes. En septembre 1788, il réunit un synode dont les actes, *Synodus diœcesana Bononiensis*, in-4°, furent publiés la même année. Lorsque la Révolution chassa en Italie beaucoup de prêtres et de religieux français, le cardinal de Bologne leur fut très hospitalier. Quand les États pontificaux furent envahis par les armées de la Révolution, il ne craignit pas de rappeler avec fermeté, dans une lettre au sénat de Bologne du 9 janvier 1797, les droits et les lois de l'Église. L'année suivante, Pie VI, emmené en captivité, passa par Bologne; le cardinal accourut pour le consoler et put l'entretenir pendant de courts instants. Il devait se rappeler, alors, comment en 1782 il avait eu la joie de

lui faire un tout autre accueil, alors qu'il revenait de Vienne et l'accompagnait à Imola pour la consécration de la cathédrale. Les troupes autrichiennes ne tardèrent pas à chasser les envahisseurs et l'archevêque s'employa à réparer les ruines matérielles et morales qu'ils laissaient après eux. Il se rendit au conclave de Venise qui nomma Pie VII et revint dans son diocèse pour y mourir le 9 avril 1800.

Ami de la religion du 28 septembre 1825, reproduit dans le *Dictionnaire des cardinaux* de Migne, Paris, 1857; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1845, t. XXX, art. *Gioannetti*; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 327-328.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GIOBERTI Vincent, philosophe et publiciste italien, né à Turin le 5 avril 1801, appartenait à une famille très pauvre, et, devenu orphelin de bonne heure, il ne dut qu'à la générosité d'une bienfaitrice de pouvoir arriver au sacerdoce; en 1852, il était reçu docteur en théologie, avec une thèse, *De Deo et religione naturali*, qui déjà trahit un certain penchant de l'auteur à l'idéalisme. Esprit élevé et vigoureux, quoique peu sûr, cœur chaud et imprégné de la foi chrétienne, mais sans la douceur et la mesure qui conviennent au prêtre, Gioberti remplira plus tard l'Italie de son nom. Les imprudences de son langage en matière politique le feront arrêter en 1833 et bannir après quatre mois de détention. Expulsé du Piémont, il se réfugiera d'abord en France, à Paris, puis à Bruxelles, où il occupera un modeste emploi de professeur dans une institution fondée par un de ses compatriotes. Pendant les quinze années que dura son exil, de 1833 à 1858, il s'adonna principalement à l'étude de la philosophie. Ce fut à Bruxelles qu'il écrivit la *Teoria del soprannaturale*, 1838, livre dans lequel la philosophie, la théologie, la politique se mêlent et se confondent; *Introduzione allo studio della filosofia*, 1839-1840; *Errori filosofici d'Antonio Rosmini*, 1841, attaque aussi violente qu'inattendue des théories rosminiennes. En même temps qu'il accuse l'idéologie du prêtre de Rovereto d'être un pur psychologisme, qui rend impossible une ontologie vraie et qui repose sur un principe rationaliste, Gioberti se rattache à l'ontologisme de Malebranche, dont il modifie seulement la forme, et il professe la doctrine de la vision intuitive de Dieu. Par son idée que toute chose est un concept et tout concept une chose, il tend la main en quelque sorte au système hégélien de l'identité des concepts et des corps, c'est-à-dire au panthéisme et au matérialisme idéaliste. Quelques-uns des ouvrages de Gioberti ont été traduits en français; ses deux écrits, intitulés : *Filosofia della rivelazione*, et *Protologia*, n'ont été publiés qu'après sa mort à Turin, l'un en 1856, l'autre en 1857.

Mais, plus encore que la philosophie, les questions politiques et religieuses passionnaient Gioberti et lui apportaient la célébrité; de Bruxelles il s'adressa, en termes émouvants, aux Italiens, pour leur prêcher l'idée de l'indépendance nationale et les adjurer de revenir aux traditions chrétiennes de leur pays. Des écrits politiques de Gioberti, où la diffusion n'étouffe pas l'éloquence, je n'en citerai que deux : le *Primato morale e politico degli Italiani*, 1842, rêve d'une papauté idéale, placée à la tête de la confédération italienne et exerçant sur tous les peuples un arbitrage respecté; le *Gesuita moderno*, 1847, diatribe amère contre la Compagnie de Jésus.

Les événements de 1848 ramenèrent Gioberti en Italie. Le roi de Sardaigne, Charles-Albert, ne se contenta pas de lui rouvrir les portes de son pays, il le nomma sénateur du royaume. Lorsque le pauvre exilé de 1833 revint à Turin le 29 avril 1848, il fut accueilli avec des transports de joie et célébré dans des discours enthousiastes. Il parcourut comme en

triomphe les villes de la Haute-Italie et de l'Italie centrale, Milan, Novare, Crémone, Plaisance, Parme, Brescia, etc.; à Rome, le pape Pie IX lui accorda trois audiences, le serra, paraît-il, dans ses bras et l'appela le *Père de la patrie*. Gioberti était alors à l'apogée de sa popularité et de son prestige politique. Après avoir été ministre sans portefeuille le 29 juillet 1848, il rentra dans le ministère le 12 décembre, avec le titre de président du conseil. Tombé du pouvoir le 21 février 1849 à la suite d'intrigues secrètes de Mazzini, il revint à Paris, avec une mission diplomatique; puis, il y vécut en simple particulier, dans une profonde et laborieuse retraite, comme dans une fière pauvreté, ayant refusé la pension que lui avait offerte le gouvernement sarde. Il y mourut subitement d'une congestion cérébrale dans la nuit du 26 octobre 1852, et fut honoré à Turin de splendides funérailles. Les vives attaques de son *Rinnovamento d'Italia*, paru en 1851, contre le pouvoir temporel des papes, avaient entraîné, le 14 janvier 1852, la mise à l'index par le Saint-Office de tous ses écrits sans exception.

Massari, *Ricordi biografici e carteggio di V. Gioberti*, Turin, 1869; Kraus, *Essays*, 1^{re} série, p. 85 sq., Berlin, 1896; Louis Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX^e siècle*, Paris, 1869, t. I, p. 387; t. II, p. 140; Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1866.

P. GODET.

GIORGI Augustin, philologue et théologien italien de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Saint-Maur, près de Rimini en 1711. Entré en religion à l'âge de seize ans, il se distingua rapidement parmi ses condisciples par la promptitude et la sûreté de son jugement. Ayant obtenu successivement tous les grades qu'on peut acquérir dans la carrière de l'enseignement ecclésiastique, il fut chargé de cours d'abord à Aquila, puis à Florence, à Milan, à Padoue et à Bologne. Dans cette dernière ville, il se lia d'amitié avec le savant Prosper Lambertini qui, une fois devenu pape sous le nom de Benoît XIV, l'appela à Rome pour lui confier la chaire d'Écriture sainte au collège de la Sapience. C'est en cette qualité qu'il reçut la mission de prouver victorieusement la parfaite orthodoxie du cardinal Noris dont l'*Historia pelagiana* continuait à ne pas être du goût de certains théologiens espagnols qui, malgré l'approbation romaine, persistaient à vouloir l'insérer dans leur Index des livres prohibés. S'étant acquitté de cette tâche d'une manière très satisfaisante, le même pape le choisit peu après comme directeur de la bibliothèque Angelica. Il fut aussi procureur général de son ordre pendant dix-huit ans consécutifs, puis, à la mort de François Vasquez, vicaire général pendant plusieurs mois. Toutefois ce qui le caractérise le plus, c'est son érudition et sa connaissance de nombreuses langues orientales : on affirme qu'il savait au moins douze idiomes étrangers parmi lesquels l'hébreu, le chaldéen, le samaritain et le syriaque. Il mourut à l'âge de quatre-vingt-six ans, en 1797, estimé et respecté de tous, tant pour son désintéressement et ses vertus religieuses que pour son savoir.

On a de lui : 1° *Alphabetum thibetanum, missionum apostolicarum commodo editum*, Rome, 1762 : c'est une collection de dissertations souvent très curieuses sur l'alphabet, l'orthographe et la syntaxe de la langue du Thibet, ainsi que sur la religion, la cosmogonie et l'histoire civile et religieuse du même pays; 2° *Fragmentum Evangelii S. Joannis greco-copto-thebaicum sæculi IV et liturgica alia fragmenta veteris thebaidensis Ecclesiæ in latinum versa et illustrata*, Rome, 1789; 3° une série de lettres et autres élucubrations plus courtes dont voici l'indication générale : *De arabicis interpretationibus Veteris Testamenti epi-*

stola; De versionibus syriacis Novi Testamenti epistola; Inscriptiones Palmyrenæ musæi capitolini explicatæ; Judicium de Alexandri Sardii theogonia; Fragmentum copticum ex Actis S. Coluthi erutum ex membranis vetustissimis sæc. V ac latine redditum; Antirrheticus adversus epistolas duas ab anonymo censore in dissertationem commonitorium Camilli Blasii de festo SS. Cordis Jesu vulgatus; De miraculis S. Coluthi et reliquiis actorum S. Panesnia martyris thebaica fragmenta duo : accedunt fragmenta varia notis inserta, omnia ex musæo Borgiano Veliterno deprompta et illustrata, etc. Un certain nombre de ces travaux furent publiés sous le titre : *Doctrina Ecclesiæ et praxis cultus catholici*, Rome, 1782.

Fontani, *Elogio del P. Giorgi*, in-4°, Florence, 1798; Fabronius, *Vitæ Italarum doctrina excellentium*, Pise, 1804, t. XVIII, p. 1-50; J. Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. III, p. 213-219; Klüpfel, *Neologium*, p. 165-178; *Biographie universelle* de Michaud, t. XVII, p. 412-417; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1855, t. VII, p. 336-337; *Diccionario enciclopédico Hispano-Americano de literatura, ciencias y artes*, Barcelone, 1892, t. IX, p. 429; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 466-468.

N. MERLIN.

GIRARDEAU Nicolas, né à Blois, docteur en théologie de la faculté de Paris, chanoine, official et grand-vicaire d'Évreux, mourut vers 1750. On a de lui : *Prolegomena seu prælectiones theologicæ de religione, de verbo Dei seu scripto seu tradito, de Ecclesia et conciliis cum appendice de jure ecclesiastico*, 3 in-8°, Paris, 1743.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 368; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1405.

B. HEURTEBIZE.

GIRARDEL Pierre, né en 1575, à Chameroy, au diocèse de Langres. Après ses premières études à Langres, il vint à Paris. Il y fit la connaissance du P. Joseph Bouruignoris, dominicain, du couvent de Toulouse, qui, après avoir soutenu les épreuves de la licence à Paris se disposait à retourner dans sa province (1596). Il persuada au jeune Girardel de le suivre; il devait enseigner la langue latine aux novices. En 1599, il demanda à être reçu dans l'ordre et y fit profession le 8 septembre 1600. Après avoir consacré quelque temps à l'étude de la théologie, il enseigna d'abord la philosophie dès 1602, puis la théologie. Il prit ses grades à l'université de Toulouse en 1610. Il avait été nommé inquisiteur de Toulouse et conserva cette charge, sa vie durant. Deux ans après, en 1612, il fut élu prieur du couvent de Toulouse et le gouverna pendant trois années. Il remplit la même charge dans les couvents de Saint-Honoré à Paris (1620), à Bordeaux (1623). Par deux fois, il fut fait vicaire général de la congrégation dominicaine, dite Occitaine, en 1617 et 1626. Le maître général de l'ordre, Nicolas Ridolfi, voulut se l'attacher, en qualité de compagnon, et le fit venir à Rome, où il prit part aux délibérations du chapitre général de 1629 en vertu d'une permission spéciale du pape. Le P. Girardel revint en France en 1631 pour y accompagner Nicolas Ridolfi. De retour à Rome, l'année suivante, il y mourut le 8 février 1633, âgé de 57 ans. On a du P. Girardel : 1° *Réponse à l'avertissement donné par les pasteurs de l'Église prétendue réformée de Castres, touchant ceux qui sont sollicités à s'en retirer et se rendre à la religion catholique*, Toulouse, 1618. Cet ouvrage parut sans nom d'auteur. 2° Le P. Girardel avait composé sept méditations sur le *Pater*, qui furent attribuées à sainte Thérèse. Voici comment cela se fit. Selon son habitude, le P. Girardel ne signait point ses ouvrages; ces méditations furent imprimées d'abord en latin à Cologne, puis traduites en français par Arnould d'Andilly, qui les fit paraître en 1670. Elles étaient

données comme ayant été trouvées parmi les œuvres de sainte Thérèse. Dans son *Hist. reformat. S. Theresiæ*, t. II, l. VI, c. VIII, n. 5, le carme François de Sainte-Marie reconnu que ces méditations n'étaient point de sainte Thérèse. D'autre part, le P. Rey, qui avait connu le P. Girardel et qui a laissé des mémoires sur sa vie, affirme péremptoirement que ces méditations sont bien de lui et non pas de sainte Thérèse. Le style d'ailleurs le montre assez. On attribue encore au P. Girardel un certain nombre d'écrits ascétiques, dont les titres sont rapportés par Echard. Il avait aussi entrepris sur la *Somme* de saint Thomas un grand travail. Nous ne savons au juste de quoi il s'agissait. Rien n'en parut.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 477; *Année dominicaine*, Amiens, février 1679, p. 246; nouvelle édit., Lyon, février 1884, p. 215-228.

R. COULON.

GIRARDIN Jean-Baptiste, théologien, prêtre du diocèse de Besançon, mort le 13 octobre 1783 à Malencourt-Saint-Pancras, où il était curé. Il a publié : *Réflexions physiques en forme de commentaires sur le chapitre VIII du livre des Proverbes depuis le verset 22 jusqu'au verset 31*, in-12, Paris, 1758; pour faire suite à cet ouvrage, il fit paraître : *L'incrédule désabusé par la considération de l'univers contre les spinosistes et les épicuriens*, 2 in-12, Épinal, 1766. On lui attribue en outre : *Lettre d'un gentilhomme à un docteur de ses amis pour savoir s'il est obligé de se confesser au temps de Pâques à son curé ou d'obtenir de lui la permission de s'adresser à un autre confesseur, avec la réponse du docteur*, in-12, Épinal, 1762.

Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 369; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 302.

B. HEURTEBIZE.

GIRIBALDI Sébastien, théologien de la congrégation des barnabites, naquit à Porto Maurizio en 1654. Ordonné prêtre, il s'adonna à l'enseignement et se rendit célèbre dans les divers collèges de sa famille religieuse, à Milan, à Macerata, à Bologne, et à Rome. Ici, il fut nommé pénitencier et s'acquit une grande renommée par sa connaissance approfondie de la casuistique. Sa mort eut lieu au mois de mars 1720.

Voici la liste de ses écrits : 1° *De septem Ecclesiæ sacramentis*, Bologne, 1706; l'ouvrage entier est divisé en dix traités; c'est une vaste encyclopédie de théologie morale touchant les sacrements; l'auteur y traite un grand nombre de questions particulières qu'il est difficile de trouver dans les manuels de théologie morale; 2° *De principis moralitatis actuum humanorum decem præceptis decalogi*, Bologne, 1760; cet ouvrage contient de savantes dissertations sur les actes humains, le péché, les lois et les préceptes du décalogue; 3° *Juris naturalis, contractuum et censurarum discussio*, Bologne, 1717; on y trouve quatre traités sur la justice et le droit général, la restitution, les contrats, les censures et les peines ecclésiastiques. Ces ouvrages ont paru en trois volumes sous ce titre général : *Universa moralis theologia juxta sacros canones*, Venise, 1735. Ils ont été réédités en 5 in-fol. par le prêtre vénitien Antoine Giandolini : *Sebastiani Giribaldi Opera moralia, additis in nuperrima hac editione, pluribus suis signanter locis distributis, ex edictis, decretis, seu institutionibus, atque bullis Benedicti XIV*, Bologne, 1756, 1758, 1760, 1762.

Pezzi, *Scriptorum ex clericis regularibus congregationis divi Pauli catalogus per eorumdem cognomina alphabetico ordine digestus* (inédit aux archives des barnabites à Rome).

A. PALMIERI.

GIRY François naquit à Paris le 15 septembre 1635. Louis Giry, son père, avocat général près les chambres d'amortissement et les francs-fiefs, était un littérateur distingué, célèbre par ses traductions, et

membre du petit cénacle d'où sortit l'Académie française, dont il fut un des premiers membres. Avec un tel père l'éducation de François ne pouvait manquer d'être soignée; elle fut également chrétienne, et le désir de servir Dieu l'emporta dans le cœur de notre adolescent sur celui de se faire une situation avantageuse. A dix-sept ans, il quitta furtivement sa famille pour entrer au noviciat des minimes à Chaillot. Son père se munit d'un ordre du parlement et fit ramener le fugitif à la maison, espérant le faire changer de résolution. François fut inébranlable et finit par emporter le consentement paternel; il put revêtir l'habit religieux le 19 novembre 1652 et il prononça ses vœux le 30 novembre de l'année suivante. Sous la sage direction du pieux P. Barré, le fondateur des écoles charitables du Saint-Enfant Jésus, notre jeune religieux fit de rapides progrès dans la vertu et la science; celle-ci se manifesta dans ses leçons comme professeur et dans deux soutenances publiques, la première à Amiens et la seconde à Avignon, en présence du chapitre de son ordre et sous la présidence du cardinal-légit; celle-là lui valut le poste de confiance de maître des novices, qu'il ne quitta que pour exercer les premières charges dans sa province. Le P. Barré, qui avait apprécié les mérites de son ancien élève, le désigna avant de mourir, 31 mai 1686, pour le remplacer comme directeur des écoles charitables. Ce soin occupa une bonne part des deux dernières années de sa vie, car il mourut saintement le 20 novembre 1688. Une preuve de son zèle éclairé, dans la direction des filles spirituelles que lui avait léguées son confrère, se trouve dans un petit opuscule intitulé : *Méditations pour les sœurs maîtresses charitables du Saint-Enfant Jésus*, in-12, Paris, 1687. Son nom comme auteur est plus connu par ses publications hagiographiques; une des premières fut sa *Dissertatio chronologica qua communis et antiqua sententia de anno natali et ætate S. Francisci de Paula defenditur*, in-8°, Paris, 1680. Il travaillait déjà, pendant les loisirs que lui laissaient ses devoirs, à la préparation de son œuvre magistrale, dont le titre un peu long indique suffisamment l'importance : *Les vies des saints dont on fait l'office dans le cours de l'année,.... composées d'après Lipoman, Surius, Ribadeneira et quelques autres auteurs par le R. P. Simon Martin,.... nouvellement recherchées dans leurs sources, corrigées sur les actes originaux, qui ont depuis paru au public, et mises dans la pureté de notre langue. Avec des discours sur les mystères de Notre-Seigneur et de la sacrée Vierge,.... grand nombre de vies nouvelles,.... le Martyrologe romain traduit en français... et un Martyrologe des saints de France*, 2 in-fol., Paris, 1683. Il ne cessa jusqu'à la fin de sa vie de revoir et de corriger cette œuvre et de l'augmenter pour une nouvelle édition, 3 in-fol., 1687; elle parut encore après sa mort, Paris, 1715, 1719, et elle sert toujours de base aux recueils hagiographiques. On a vite fait de dire que ce travail manque de critique. Pour le juger impartialement, il faut se reporter à l'époque où vivait l'auteur, car on ne saurait vraiment prétendre qu'il fût arrivé à un point que recherche encore la saine critique. Il déclare lui-même avoir élagué bon nombre de fables, tout en cherchant à garder un juste milieu, car il aimait mieux passer pour trop crédule que de s'associer à ceux qui ont peur du surnaturel. Il revit donc l'ouvrage de son confrère, le P. Simon Martin, le corrigeant au point de vue de la langue, refondant certaines légendes, en ajoutant d'autres et le complétant par la biographie des personnages contemporains morts en réputation de vertu éminente. Quelques-unes de ces esquisses biographiques ont été imprimées séparément. Le *Journal des savants*, rendant compte de la *Vie du P. Giry* par le P. Claude Raffron, Paris, 1691, écrivait qu'après avoir enseigné la théologie de saint Thomas, « il se dévoua à la théologie mystique, et prit la plume pour

consacrer son premier travail à l'enfance de Jésus-Christ. Cet ouvrage, continue le *Journal*, n'a pas encore vu le jour. Peu après, il composa l'*Entretien de Jésus-Christ avec l'âme chrétienne*, qu'il joignit à une poésie d'*Aspirations saintes*, dont il y eut plusieurs éditions à Paris et dans les provinces. Son petit *Livre des cent points d'humilité* est entre les mains de tout le monde, et la duchesse de Ventadour l'a fait imprimer à ses dépens à Moulins. Les *Explications, les notes et les réflexions* qu'il a faites sur la règle du tiers-ordre de saint François de Paule, sont recherchées par plusieurs personnes de piété. » On lit encore au même endroit qu'on retrouva dans ses manuscrits le dessein d'un ouvrage en quarante chapitres, sous le titre de *Singultus animæ penitentis*, qui aurait été tout différent de celui de Bellarmin *De gemitu columbæ*. Il laissait aussi de nombreuses dissertations qui auront probablement disparu, ainsi que ses restes ensevelis dans une tombe de pierre en l'église du couvent de la place Royale, rasée en 1803.

Journal des savants, 1698, t. xix, p. 444, d'après la *Vie du R. P. François Giry*, par le P. Claude Raffron, Paris, 1691; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1745; Henri de Grèzes, *Vie du R. P. Barré, fondateur de l'Institut des Écoles charitables du Saint-Enfant-Jésus dit de Saint-Maur*, Bar-le-Duc, 1892.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GISBERT Jean, jésuite français, né à Cahors en 1639, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 2 octobre 1654, enseigna la philosophie et la théologie à Tournon, puis la théologie dogmatique à Toulouse pendant dix-huit années avec un succès dû à l'excellence de sa méthode et au caractère original de son enseignement. Défenseur ardent de la scolastique, le P. Gisbert chercha dès le début à renouveler la théologie de son temps en donnant à la positive et spécialement à l'étude des faits en connexion avec le dogme une importance qui semblait excessive à plusieurs et qui constituait vraiment une intéressante et hardie nouveauté. Son premier ouvrage où il exposait et appliquait tout à la fois sa méthode : *Vera idea theologiæ cum historia ecclesiastica sociatæ, sive questiones juris et facti theologiæ*, Toulouse, 1676, eut un immense succès. Réimprimé à Paris, à Gratz, à Vienne, à Passau, à Augsbourg et dans d'autres villes, il exerça une influence incontestable sur l'orientation des méthodes théologiques en Allemagne dans tout le cours du XVIII^e siècle. L'introduction contenait une longue dissertation sur la méthode en théologie. L'auteur gardait à la scolastique tous ses droits, mais il s'élevait contre les excès de la dialectique et les vaines subtilités d'école; il entendait ramener la théologie à l'étude des questions vraiment fondamentales de la religion et des vérités dogmatiques en s'appuyant tout d'abord sur la base solide des textes et des faits. La scolastique ne doit pas être une métaphysique du dogme, mais une connaissance raisonnée des matières de la religion, une dialectique serrée, mais portant sur l'Écriture, les Pères, l'histoire de l'Église et l'antiquité sacrée. Dans le même ordre d'idées et de tendances, le P. Jean Gisbert entreprit bientôt une série de conférences théologiques à l'Académie de Toulouse sur des matières historico-dogmatiques. Les principales : *Petrus Paulo concors seu discordia Petrum inter et Paulum*; *De Zozimo pontifice in causa Pelagii et Cælestii*; *Defensio Ecclesiæ in negotio trium capitulorum*; *De Honorio pontifice in casu monothelitarum*, furent publiées sous ce titre : *Dissertationes Academicæ selectæ, ad ornatum christianæ theologiæ cum historia ecclesiastica nova methodo sociatæ*, Paris, 1688, et plusieurs fois rééditées. Il serait intéressant de suivre dans les écrits du temps l'impression produite par cette méthode alors si

nouvelle, mais qui ne semble pas avoir exercé sur les études théologiques en France une influence comparable à celle qu'elle obtint peu à peu à l'étranger. Le *Journal des savants*, dans un article approfondi du 19 septembre 1689, avait attiré l'attention sur la méthode théologique du P. Gisbert, dont il louait sans réserve les mérites. « Il est difficile de former, disait-il, une plus belle idée de théologie que celle que le P. Gisbert vient de donner. » C'est seulement dans le cours du XVIII^e siècle que ces idées alors très neuves pénétrèrent en Sorbonne, sans toutefois rénover son enseignement. Le P. Gisbert avait conçu le projet de publier une théologie complète, en une vingtaine de volumes, suivant cette méthode à la fois scolastique, historique et critique, dont il revendiquait à bon droit la paternité et qui marque un étonnant effort dans l'histoire de la théologie au XVII^e siècle. Le 1^{er} volume parut en 1699 : *Scientia religionis universa, sive christiana theologia historiæ ecclesiasticæ nova methodo sociata, questiones juris et facti theologicis completens*, Paris, 1789, suivi aussitôt du II^e volume : *Deus in se unus et trinus, ibid.*, lorsque, pour des causes peu connues, la publication cessa brusquement. Il est vraisemblable que la méthode souleva des critiques en haut lieu, car nous voyons à partir de cette date le P. Gisbert abandonner ses chères études dogmatiques pour prendre part aux discussions soulevées par la question du probabilisme. Le dernier ouvrage sorti de sa plume a pour titre : *Antiprobabilismus seu tractatus theologicus fidelem totius probabilismi stateram continens, in qua ex rationibus divinis accurate examinatur seu veritas seu falsitas utriusque probabilismi in materia morali*, Paris, 1703. Le titre indique exactement l'objet et la méthode de cet important ouvrage dont le cardinal de Noailles avait accepté de grand cœur la dédicace en ferme tenant de la doctrine exposée. L'ouvrage souleva un vif émoi dans la Compagnie de Jésus et au dehors, car, à la suite du P. Thyse Gonzalez, l'auteur combattait résolument le probabilisme, en déclarant qu'il rétractait ses premiers sentiments et un enseignement de vingt années, pour se ranger à l'opinion des probabilioristes. Pour lui, il existe deux espèces de probabilisme : le probabilisme rigide qui fait valoir la probabilité de la loi contre la liberté, et le probabilisme mitigé qui soutient la probabilité de la liberté contre la loi. Ces deux théories lui paraissent également irrecevables. Sa conclusion est que, soit en jugeant, soit en agissant, il est permis de suivre le sentiment le plus probable, même quand il est le moins sûr. Il ajoute que le surplus de probabilité doit être considérable. Mais le critérium qu'il propose pour régler sa conduite est fort complexe et indécis. Pour lui le degré de probabilité requis pour agir consiste dans une vraisemblance si grande que, tout bien examiné, elle suffise pour persuader un homme prudent, et elle le persuadera si l'esprit s'aperçoit qu'elle n'a pas coutume de le tromper dans de pareilles circonstances. Le système est jugé par là même. Le P. Gisbert mourut à Toulouse le 5 août 1710, après avoir rempli pendant les dernières années de sa vie la charge de provincial.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1463-1466; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 956, 1285; Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. VII, p. 776-795, 1409-1413; Lambert, *Histoire littéraire du siècle de Louis XIV*, Paris, 1776, t. I, p. 116 sq.; *Acta eruditor. Lipsiæ*, 1707, p. 373 sq.

P. BERNARD.

GISMONDI Henri, théologien de la Compagnie de Jésus. Né à Rome, le 29 avril 1850, il entra dans la Compagnie le 1^{er} janvier 1869, à Rome, achève ses études classiques à Eppan en Tyrol, étudie la philosophie à Maria-Laach, puis à Louvain, la théologie à

Laval, puis à Poyanne. Il est envoyé en Syrie pour apprendre les langues orientales en 1881-1883, et enseigne la théologie dogmatique à Beyrouth, qu'il quitte en 1885, pour revenir un an à Manrèse. Il fait ensuite un nouveau séjour à Beyrouth, où il continue l'étude des langues orientales; redevient professeur de théologie dogmatique en 1888. A la fin de cette année, il rentre à Rome, où il enseigne, à l'université grégorienne, les langues orientales, et, à partir de 1890, l'Écriture sainte. En 1904, il cesse d'enseigner l'Écriture sainte. Consulteur de l'Index en 1902, puis examinateur apostolique pour le clergé romain, il devient enfin consulteur de la Commission biblique, reviseur des livres. En 1910, il est nommé professeur de langues orientales à l'Institut biblique et meurt, le 7 février 1912. Il a publié: *Linguae hebraicae grammatica*, Rome; 2^e édit., *Disciplina linguae hebraicae tironibus accommodata*, Rome, 1907; *Linguae syriacae grammatica et chrestomatia cum glossario*, 4^e édit., Rome, 1913; *Ebed-Jesu Sobensis carmina selecta ex libro Paradisus Eden, textus syriacus et versio latina*; *S. Gregorii Theologi liber carminum iambicorum, versio syriaca e codice Londinensi Musei Britannici* (édit. commencée par le P. I. Bollig, S. J.); *Maris, Amri et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria, e codice Vaticano cum versione latina*, Rome, 1896-1897.

A. MICHEL.

1. GIUSTINIANI Benoît, jésuite italien, né à Gênes vers 1550, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome en 1567, enseigna d'abord la rhétorique au Collège romain, puis la théologie à Toulouse, à Messine et à Rome, et fut pendant plus de vingt ans recteur de la Pénitencerie du Vatican. Sur l'ordre de Clément VIII, il accompagna le cardinal Cajétan pendant sa légation de Pologne en qualité de théologien. Célèbre surtout comme exégète par ses commentaires des Épîtres de saint Paul et des Épîtres catholiques: *In omnes B. Pauli apostoli Epistolas explanationes*, 2 in-fol., Rome, 1612, 1613; *In omnes catholicas Epistolas explanationes*, in-fol., Lyon, 1621, il a laissé quelques ouvrages de controverse et de théologie: *Ascanii Torrii, theologi romani, pro libertate ecclesiastica ad Gallo-Francos apologia*, Rome, 1607; *Ducento e più calumnie opposte da Gio. Marsilio all' Ill. ec. cardinale Bellarmino, confutate dal D. Ottavio de' Franceschi theologo Messinese*, Macerata, 1607; *Risposta al Parere di Marcantonio Cappello sopra le controversie tra il sommo pontefice e la repubblica di Venezia*, Rome, 1697; *Disputatio de matrimonio infidelium*. Le P. Giustiniani était doué d'un remarquable talent oratoire. A la mort d'Innocent IX, c'est lui qui fut chargé, par un commun assentiment, de prononcer l'oraison funèbre du pontife devant le collège des cardinaux. Il mourut saintement à Rome le 19 décembre 1622.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1439-1491; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1911, t. II, col. 234.

P. BERNARD.

2. GIUSTINIANI Horace naquit le 28 février 1585 dans l'île de Chio, que ses parents administraient pour le compte de la république de Gênes. Envoyé à Rome encore enfant, il s'y donna à l'étude et à la piété. A vingt-cinq ans, suivant en cela l'exemple de son frère Julien, il entra à l'Oratoire et continua ses études, tout en se livrant à la prédication; ses sermons étaient remplis d'exemples empruntés à l'histoire, qu'il recueillait au courant de ses lectures. Le P. Giustiniani fut un des plus actifs promoteurs du culte de saint Philippe de Néri, placé sur les autels par Urbain VIII (6 août 1623). Sa vertu et sa science attirèrent sur lui les regards du cardinal François Barberini, neveu du pape susdit, et en 1632 il le nomma custode de la bibliothèque Vaticane à laquelle il était lui-même préposé. Ces fonctions

lui permirent de retrouver et de publier les Actes du concile de Florence. Il était encore consulteur de la Propagande, du Saint-Office et faisait partie de la Visite apostolique. Le cardinal Barberini, titulaire de la célèbre abbaye de Farfa, lui en avait déjà confié le gouvernement et il obtint encore pour lui de son oncle le siège de Montalto (10 septembre 1640). Ne se contentant pas du titre et des revenus, le nouvel évêque se rendit dans son diocèse et se fit le pasteur du troupeau confié à son zèle; la construction du palais épiscopal fut le gage de la paix heureusement rétablie par lui entre le clergé et la commune. Comme le climat lui était contraire, Innocent X, dont la famille était alliée aux Giustiniani, le transféra au siège de Nocera en Ombrie, le 16 janvier 1645, et le 6 mars suivant il le créait cardinal du titre de Saint-Onuphre. Cette promotion lui fit interrompre la visite pastorale de son nouveau diocèse, et, ne pouvant le diriger lui-même, il se démit l'année suivante. Nommé bibliothécaire de la sainte Église, il s'occupa activement du précieux dépôt soumis à sa vigilance; il le fit mieux ordonner et établir des catalogues, prenant part au travail et contribuant généreusement aux frais. Grand-pénitencier, il se montra admirable de patience et de bénignité, ne permettant jamais qu'une supplique demeurât sans réponse. Indulgent et pieux, savant et prudent, on le nommait tout bas comme le pape futur, quand la mort vint détruire les espérances que l'on fondait sur lui. Après avoir reçu les derniers sacrements en pleine connaissance, il se fit déposer sur le pavé de sa chambre et c'est ainsi qu'il mourut le 25 juillet 1649. Pour sépulture il n'en avait demandé d'autre que la tombe commune des prêtres de l'Oratoire en l'église de Sainte-Marie de la Vallicella. Les *Acta sacri œcumenici concilii Florentini ab Horatio Justiniano, bibliothecæ Vaticanæ custode primario, collecta, disposita et notis illustrata*, in-fol., Rome, 1638, furent reproduits dans les collections générales des conciles. La bibliothèque Vallicelliana de Rome, ancienne bibliothèque des oratoriens, conserve plusieurs manuscrits de Giustiniani; l'un a pour titre: *Varia de collectionibus summorum pontificum*; les autres, donnés comme autographes par le catalogue, sont les suivants: *Notulae de inventione corporum sanctorum Sardiniae*; *Adnotationes philosophicæ et theologicæ*; *De iustitia et jure tractatus*; *Sermones morales*; *Collectio resolutionum moralium et canonicarum*. Ces *Adnotationes* sont peut-être celles qu'on lui attribue sur la Somme de saint Thomas. On dit aussi qu'il en écrivit d'autres sur un *Tractatus de angelis*, composé en grec par Démétrius de Cydon, ainsi que des traités sur la primauté de saint Pierre et les sacrements des grecs.

La Vie du cardinal Giustiniani se trouve dans le manuscrit de son confrère Paul Aringhi, *Le vite e detti dei Padri e fratelli della congregazione dell' Oratorio*, t. I, n. 5, Bibl. Vallicelliana, O. 58; Ciaconio-Oldoini, *Vite et res gestæ pontificum romanorum*, et S. R. E. cardinalium, Rome, 1677, t. IV, col. 675; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 1107-1108.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GLANVILLE (Barthélémy de) était, rapporte Wadding, un docte frère mineur qui vivait dans la seconde moitié du XIV^e siècle. Qu'il y ait eu à cette date un franciscain appartenant à la famille, normande d'origine, des barons de Glanville, comtes de Suffolk, nous pouvons le concéder à l'annaliste et aux auteurs sur lesquels il s'appuie, mais que ce Barthélémy puisse être identifié avec le frère Bartholomæus Anglicus, auteur du *De proprietatibus rerum*, il est impossible de l'admettre. Celui-ci, en effet, vivait cent ans plus tôt et son livre était écrit et fort répandu dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Salimbene de Parme, dont les Chroniques datent de 1283, renvoie, à propos des éléphants de Frédéric II, au livre de Barthélémy d'Angle-

terre, et la citation est exacte. En 1286, l'université de Paris fixait les prix de location de certains manuels; un de ceux-ci est le *De proprietatibus rerum*. Il serait facile de multiplier les preuves, mais à quoi bon? On a de la peine à s'expliquer l'erreur de Wadding, car à la date de 1231 il mentionne dans ses *Annales* ce frère Barthélemy Anglais, qui arrivait comme lecteur à Magdebourg, où il était envoyé par Jean Parenti, ministre général. Est-ce avant ou après son lectorat en Allemagne que Barthélemy expliqua toute la Bible à Paris, *totam Bibliam cursorie Parisius legit*, comme écrit le même Salimbene? Nous croyons que ce fut à son retour, car au bout de quelques années il dut revenir dans la province de France à laquelle il appartenait, ainsi que nous l'apprend l'auteur des *Conformités: qui librum edidit De proprietatibus rerum de provincia Francie juit*. Pierre Ridolfi de Tossignano l'appelle *Burgundus sive Anglicus* et Sbaraglia a relevé cette appellation de *Burgundia*, sur un manuscrit aujourd'hui disparu de la bibliothèque du sacré couvent d'Assise; toutefois il fait remarquer que ce n'était qu'une addition postérieure. Léopold Delisle a voulu qu'il fût français, mais sans apporter de preuves suffisantes, car Barthélemy ne fut pas le seul Anglais entré chez les mineurs à Paris. Barthélemy d'Angleterre écrivit donc un *Opus*, dit aussi *tractatus, summa, de proprietatibus rerum*; et cet ouvrage, remarquait judicieusement Salimbene, était divisé en dix-neuf livres, *quem etiam tractatum in XIX libellos divisit*. Notre auteur est donc par le fait le premier grand encyclopédiste du moyen âge, car il parcourt en entier le domaine scientifique de son temps. « Dieu, les anges; l'âme raisonnable; la substance corporelle; le corps humain et ses parties; les différents âges de la vie; les maladies et les poisons; le monde et les corps célestes; le temps et ses divisions; la matière et la forme; l'air; les oiseaux; leurs genres et leurs espèces; l'eau, son utilité et ses habitants; la terre et ses parties; la géographie des différentes provinces; les pierres et les métaux; les herbes et les plantes; les animaux; les accidents: couleur, goût, etc., tels sont les titres des dix-neuf livres de cette encyclopédie. Comme on le voit, c'est surtout la physiographie qui en fait le fond; les questions géographiques y sont traitées de main de maître, et sur ce point, on peut aujourd'hui encore consulter avantageusement le *De proprietatibus rerum* » (Felder). Il ne faut donc pas s'étonner de la grande diffusion que l'œuvre de Barthélemy eut au moyen âge: on en trouve des exemplaires dans presque toutes les grandes bibliothèques, et la Nationale de Paris en possède à elle seule dix-huit exemplaires. Elle fut aussi un des premiers ouvrages que l'on imprima et les éditions incunables sont trop nombreuses pour être mentionnées; la première semble être celle de Cologne, vers 1473; viennent ensuite celles de Lyon, 1480 et 1482, de Strasbourg, 1485, etc. De bonne heure le *De proprietatibus rerum* fut traduit en diverses langues: frère Jehan Corbichon, de l'ordre de saint Augustin, l'avait « traduit de latin en françois l'an de grâce Mil. CCCLXXII par le commandement de très puissant et noble prince Charles le Quint. » Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, payait quatre cents écus d'or un exemplaire de cette traduction, aujourd'hui à la bibliothèque de Bruxelles. *Le propriétaire des choses* fut imprimé à Lyon dès 1482 et réimprimé plusieurs fois. Citons encore la traduction flamande, *Boeck van den proprieteyten der dinghen*, Harlem, 1485; la traduction espagnole, *El libro de las propriedades de las cosas, trasladado por fray Vicente de Burgos*, Toulouse, 1494; une traduction anglaise par Jean Trevisa, imprimée à Londres avant la fin du x^e siècle. Le livre *De rerum accidentibus*, que quelques bibliographes ont mentionné à part, est le dix-neuvième du précédent ouvrage.

Un autre livre, *De proprietatibus apum*, que l'on a indiqué comme de Barthélemy, est, d'après Sbaraglia, de Thomas de Cantimpré. On cite encore parmi les ouvrages de Barthélemy des *Allegorie Veleris et Novi Testamenti*, que Wadding croit reconnaître dans les *Allegorie simul et tropologie in utrumque Testamentum*, Paris, 1574. Cette édition n'est que la reproduction, si même elle en diffère autrement que par la feuille du titre, de celle que donnait en 1550 le chartreux Godefroid Tilman, qui la publiait comme la seconde de ce livre, paru près de trente ans auparavant chez Josse Bade. Il y ajouta les *Allegorie Psalmorum* d'Othmar Luscinius, ce qui a fait attribuer l'ouvrage entier à ce dernier par Lelong. Les *Allegorie* imprimées sont-elles de Barthélemy d'Angleterre? Nous en doutons très fort, car leur auteur fait des emprunts à des écrivains postérieurs en date à Barthélemy, par exemple, il cite un Guillaume « de Cailloe », que nous croyons être Guillaume de Cayeux, qui vivait à la fin du xiv^e siècle, et un Pierre de Ravenne, qui pourrait bien être celui qui écrivait un siècle plus tard. Tilman considérait ce livre comme un ouvrage récent. Peut-être l'ouvrage authentique de Barthélemy se retrouverait-il dans le manuscrit 148 de la bibliothèque communale d'Assise, jadis du sacré couvent, où se trouve un traité intitulé: *Allegorie Veleris et Novi Testamenti*; toutefois l'*Incipit* qu'en donne Sbaraglia nous en fait douter. Quant aux *Sermones, Postillæ, Chronicon de sanctis*, etc., qu'on attribue encore à Barthélemy, les indications sont trop sommaires pour permettre un jugement. Enfin le livre *Contra Laurentium Vallam*, que Wadding inscrit encore sous son nom, ne peut être ni du vrai Barthélemy d'Angleterre, ni du problématique Barthélemy de Glanville, qui aurait vécu en 1360, car Valla lui est de cent ans postérieur. Il fut écrit par un autre Barthélemy Facio de Gênes. Le vrai et authentique Bartholomæus Anglicus ne serait-il l'auteur que du *Propriétaire des choses*, cela suffit à sa mémoire, car cela lui a valu le titre honorifique de *Magister de proprietatibus*.

Wadding, *Annales minorum*, an. 1231 et 1367; *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.*, Rome, 1807; nouv. édit., Rome, 1908; Hilarin Felder de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre de S. François*, Paris, 1908, p. 259-286; L. Delisle, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1888, t. xxx, p. 352; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 29; Pierre Ridolfi de Tossignano, *Historiarum seraphice religionis libri tres*, Venise, 1536, col. 311; Leto Alessandri, *Inventario dell' antica bibliotheca del S. convento di Assisi, compilato nel 1381*, Assise, 1906.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GLAS Jean, sectaire écossais († 1773), naquit en 1695 dans le comté de Fifeshire, et exerça quelque temps le ministère dans une paroisse presbytérienne. Il forma parmi ses paroissiens une sorte de confrérie dont les membres se réunissaient pour célébrer la cène une fois par mois. Ce fut probablement dans ces réunions qu'il exposa des principes sur la constitution de l'Église qui le firent déposer du ministère par l'assemblée générale des presbytériens, en 1730. D'après lui, chaque Église particulière était indépendante et pouvait se gouverner à sa guise; il niait en particulier que l'État eût aucun droit de se mêler des affaires de l'Église. Sa doctrine théologique était une sorte de calvinisme. Il établit à Dundee une Église séparée, dont les membres se faisaient remarquer par des pratiques spéciales. Leur principal acte de culte était la cène, qu'ils célébraient tous les dimanches, et ils s'appliquaient à reproduire ce qui se faisait aux temps apostoliques. Ils célébraient des agapes, et avaient le baiser de paix; ils s'abstenaient de sang et de la chair des animaux étouffés; ils pratiquaient autant que possible la communauté des biens. Glas mourut

en 1773. Ses disciples, qui existent encore en petit nombre, portent en Écosse le nom de glassistes. On les appelle sandemaniens en Angleterre et en Amérique, où la secte fut introduite par son gendre Sandeman. Ses ouvrages parurent à Édimbourg en 1761; une seconde édition en 5 vol. fut publiée à Dundee en 1782. Son *Treatise on the Lord's supper*, Édimbourg, 1743, a été réimprimé à Londres en 1883.

Dictionary of national biography; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., art. Sandemanier; Hunt, *Religious thought in England*.

A. GATARD.

GLEYS Gérard, né à Gérardmer (Lorraine), le 24 mars 1761, de parents pauvres, reçut les premières leçons de latinité du vicaire de la paroisse, qui avait été frappé de la justesse de ses réponses au catéchisme. Entré au collège de Colmar en 1777, il y donna des leçons pour subvenir à son entretien; il y fit la philosophie et y commença la théologie, qu'il alla terminer à Strasbourg en 1781. Dès lors, il fut répétiteur, et en 1783, il enseigna la philosophie et les mathématiques. En 1785, il présenta une thèse pour la licence en philosophie. Ordonné prêtre, le 24 septembre 1785, il fut nommé vicaire à la paroisse Saint-Martin de Saint-Dié. Il fut professeur de philosophie et de théologie au grand séminaire de la même ville, en 1787. Il était aussi examinateur synodal. Il refusa de prêter le serment de fidélité à la constitution civile du clergé en 1791 et il s'expatria en 1792 en Allemagne. Après avoir fait l'instruction de quelques enfants à Cologne, il s'établit, en 1794, à Bamberg, où il obtint une chaire de langues étrangères à l'université. A la demande de l'évêque du diocèse, il fonda, en 1795, un journal allemand qui eut une grande diffusion. Il trouva dans les archives de la cathédrale une paraphrase des Évangiles en langue française de l'époque de Louis le Pieux, qui fut transférée à Munich en 1802, quand Bamberg fit partie de la Bavière, puis en 1806 à Paris, où elle se trouve à la bibliothèque de l'Institut. On lui refusa l'autorisation d'en publier une traduction allemande. Le maréchal Davoust, passant à Bamberg au mois d'octobre 1806, voulut que l'abbé Gley l'accompagnât dans la campagne de Prusse et de Pologne. Dans ses courses à la suite de l'armée française, Gley visita les bibliothèques de diverses contrées. Au nom du maréchal, il administra la principauté polonaise de Lowicz en Mazovie, et il fut choisi par le gouverneur de Varsovie comme inspecteur de l'instruction publique. Au mois d'octobre 1809, il fit le voyage de Cracovie et de Vienne. Il revint en 1811 en Pologne qu'il quitta en 1812, lors de la retraite de Moscou, pour rentrer en France. Il avait traduit en français l'*Histoire de Pologne* d'Adam Naréwicz. Le 22 septembre 1813, il fut nommé principal du collège de Saint-Dié et il travailla avec zèle, mais sans succès, à l'établissement d'un petit séminaire dans cette ville. Voir sa correspondance avec Grégoire à ce sujet, dans le ms. 958 de la bibliothèque municipale de Nancy. Il fut mis à la tête des collèges d'Alençon (1815), de Moulins (1817) et de Tours (1818). Révoqué en 1823, il se retira à Paris, au séminaire des Missions étrangères. En 1824, il fut nommé chapelain des Invalides, et il mourut le 11 février 1830. Il était membre de la Société royale des amis des sciences de Varsovie et chanoine honoraire de Gap.

Sans parler de ses ouvrages de grammaire, de littérature et d'histoire profanes, il a publié : *In Elementa philosophiæ tentamen*, in-8°, Paris, 1817; *Historia philosophiæ*, in-12, Tours, 1822; *Philosophiæ Turonensis institutiones ad usum collegiorum et seminariorum*, 3 in-12, Paris, 1823-1824; *Histoire de notre Sauveur exposée d'après le texte des saints Évangiles selon l'ordre chronologique des faits*, distribuée en

60 instructions et précédée d'une harmonie des quatre évangélistes, 2 in-12, Tours, 1819; *Doctrine de l'Église de France sur l'autorité des souverains pontifes et sur celle du pouvoir temporel conforme à l'enseignement de l'Église catholique sur les lettres de M. d'Aviau, archevêque de Bordeaux*, in-8°, Paris, 1827; *Journée du soldat chrétien, sanctifiée par les bonnes œuvres et par la prière, offerte à l'armée*, in-32, Paris, 1827; *Observations où l'on examine les faits et principes exposés dans le Mémoire présenté au roi par les évêques de France au sujet des ordonnances du 16 juin 1823*, in-12, Paris, 1828; *M. l'abbé Dumonteil, sa cause devant les tribunaux, ses défenseurs, leurs plaidoyers. Mémoire pour l'Église catholique présenté à M. le premier président et MM. les conseillers de la cour royale de Paris, les premières et troisième chambres réunies*, in-8°, Paris, 1828. L'abbé Gley a donné aussi plusieurs biographies historiques à la *Biographie universelle* de Michaud et au *Bulletin des sciences* de Férussac.

A. G., *Notice sur l'abbé Gley*, in-18, Épinal, 1836; *Biographie universelle*, t. LXV, p. 430-434; *Nouvelle biographie générale*, t. XX, col. 818-820; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 135; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 944-945; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1903, t. III, p. 52, 297, 461.

E. MANGENOT.

GLOIRE. On appelle gloire l'éclat qui s'attache à quelqu'un à cause de l'excellence bien connue de son état, de ses mérites, de ses actions. De là, cette définition empruntée par saint Thomas à saint Augustin : *clara cum laude notitia de bono alicujus*, ou encore cette autre, empruntée par saint Augustin à Cicéron, *De inventione*, l. II, c. LV : *requens de aliquo fama cum laude*. Cf. S. Augustin, *Cont. Maximinum*, l. II, c. XIII, P. L., t. XLII, col. 770; *In Joannis evangelium*, tr. C, n. 1; CV, n. 2, P. L., t. XXXV, col. 1891, 1905; *De diversis quæstionibus*, q. XXXI, n. 3, P. L., t. XL, col. 22; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. II, a. 3; I^a II^a, q. CIII, a. 1, ad 3^{um}; q. CXXXII, a. 1; *Cont. gentes*, l. III, c. XXIX; *De malo*, q. IX, a. 1. Lessius, *In I^{um} II^a Sum. S. Thomæ*, q. I, de ultimo fine, a. 8, ne fait que reproduire la définition de saint Thomas, en faisant toutefois ressortir l'élément spécifique, la connaissance. La gloire, dit-il, est *NOTITIA de alicujus excellentia PARIENS amorem, venerationem et laudem*.

La gloire peut être tout d'abord interne, *gloria intrinseca*, ou extérieure, *gloria extrinseca*. La gloire est interne, quand elle résulte de la connaissance et de l'estime que l'être intelligent a de lui-même, de sa propre excellence. Elle est extérieure, quand elle résulte de la manifestation faite à autrui des dites perfections.

De plus, gloire interne et gloire extérieure peuvent être envisagées sous leur aspect *objectif* ou *fondamental* ou sous leur aspect *formel*. La gloire objective ou fondamentale est constituée, comme l'indique le nom, par l'objet lui-même, fondement de la gloire formelle. Cet objet, fondement de la gloire formelle, c'est l'excellence même de l'être glorifié, excellence qui, une fois connue, lui attire louanges, honneur, amour, soit de lui-même, soit des autres êtres. La gloire est formelle lorsqu'elle procède de l'intelligence, c'est-à-dire lorsqu'à la gloire fondamentale s'ajoute la connaissance qui entraîne à sa suite louanges et honneur. *Clara cum laude notitia* se rapporte donc à la gloire formelle, *de bono alicujus* indique le fondement de cette gloire. Lessius, *loc. cit.*, et *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIV, c. I, n. 7.

Ces principes généraux rappelés, il faut examiner successivement : I. La gloire de Dieu. II. La gloire des élus. III. La gloire humaine.

I. GLOIRE DE DIEU. — I. Dans la théologie. II. Dans l'Écriture et chez les juifs.

I. DANS LA THÉOLOGIE. — La théologie s'occupe de la gloire interne et de la gloire extérieure de Dieu.

1^o *Gloire interne de Dieu.* — Le fondement de cette gloire, c'est l'essence même divine, laquelle est la perfection absolue. La connaissance que Dieu a de lui-même et de ses perfections infinies engendre la gloire divine interne, prise dans son acception formelle. Et comme tout est un en Dieu, Dieu est sa gloire, il est la Gloire, comme il est l'Être, la Vérité, l'Éternité. Il est la gloire à l'exclusion de tout autre être, parce que seul il est le bien absolu et que seul il peut avoir de ce bien absolu une connaissance parfaite qui entraîne une louange et un honneur adéquats. S. Thomas, *Expositio omnes S. Pauli epistolas, in Epist. ad Hebræos*, c. i, lect. ii.

La gloire, ayant sa raison formelle dans la connaissance, qui procède de l'intelligence, c'est au Fils, qui procède du Père selon l'intelligence, que l'on rapporte plus spécialement la gloire dans la Trinité. Il est le rayonnement de la gloire du Père, Heb., i, 2; cf. Sap., vii, 26, et le ps. messianique xxiii, 7, 10. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 520; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, t. i, p. 346 sq.

Cette gloire interne de Dieu est nécessaire : Dieu ne peut pas ne pas la vouloir ni la chercher, puisque cette gloire, c'est lui-même, nécessairement connu et aimé de lui-même. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xix, a. 3; *De veritate*, q. xxiii, a. 4.

2^o *Gloire extérieure de Dieu.* — La gloire interne eût pu suffire à Dieu, car, comme Dieu, elle est infinie et on ne lui peut rien ajouter. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, loc. cit. Mais cependant, sans rien ajouter au bonheur de Dieu, la gloire peut se manifester à l'extérieur par des créatures qui rendent témoignage à la bonté du créateur. Cette gloire extérieure n'est pas nécessaire d'une nécessité absolue, la création étant un acte essentiellement libre, voir CRÉATION, t. iii, col. 2139-2150; mais elle est nécessaire d'une nécessité hypothétique. Voir ABSOLUMENT, t. i, col. 137-138. Étant donné qu'il existe des créatures, ces dernières ne peuvent pas ne pas être ordonnées à la gloire extérieure de Dieu comme à leur fin dernière. Voir CRÉATION, t. iii, col. 2167 sq.; FIN DERNIÈRE, t. v, col. 2485. C'est là une vérité de foi, définie par le concile du Vatican, sess. iii, *De Deo, rerum omnium creatore*, can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 1805.

1. *Gloire extérieure objective ou fondamentale.* — Les créatures inintelligentes ne peuvent être ordonnées qu'à la gloire extérieure fondamentale ou objective, puisqu'elles resteront toujours un simple reflet des perfections divines et ne pourront apporter par elles-mêmes à Dieu le tribut d'une louange ou d'un amour voulus et conscients. Elle manifesteront donc simplement la bonté et l'excellence de Dieu au regard des créatures intelligentes.

2. *Gloire formelle extérieure.* — Les créatures intelligentes — il faut se rappeler que leur existence, même dans l'hypothèse de créatures intelligentes déjà existantes, n'est pas certainement nécessaire, voir CRÉATION, t. iii, col. 2168 — sont données à la gloire extérieure formelle de Dieu, parce qu'étant douées de raison, elles peuvent et doivent reconnaître la bonté du créateur, reflétée dans les créatures, et en exprimer à Dieu leurs louanges et leur gratitude. Cf. I Cor., xi, 7. Voir les textes des Pères, t. iii, col. 2165-2166. Citons toutefois ou rappelons, comme se rapportant plus directement à la question présente, S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxxviii, c. ix, *P. G.*, t. xxxvi, col. 320; Tertullien, *Apologeticus*, c. xvii, *P. L.*, t. i, col. 375 sq.; S. Théophile, *Ad Autol.*, i, i, c. iv sq., *P. G.*, t. vi, col. 1029 sq.; S. Jean Chrysostome, *In Epist. I ad Cor.*, homil. v, n. 2, *P. G.*, t. lxi,

col. 41-42; S. Grégoire de Nysse, *In verba : Faciamus hominem*, homil. ii, *P. G.*, t. xlii, col. 277 sq.; surtout Athénagore, voir CRÉATION, t. iii, col. 2165-2166, et Lactance, *De via Dei*, c. xiv, *P. L.*, t. vii, col. 122 sq.

La distinction entre la gloire fondamentale, fin des créatures inintelligentes, et la gloire formelle, fin des créatures intelligentes, est esquissée par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. lxxv, a. 2, et mieux marquée par Lessius, loc. cit. Cf. A. Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis*, Rome, 1899, t. i, th. iii; D. Palmieri, *Tractatus de creatione*, Prato, 1910, th. xi.

A. MICHEL.

II. DANS L'ÉCRITURE ET CHEZ LES JUIFS. — Un coup d'œil même rapide sur une concordance montre la grande place qu'occupe l'expression *gloire de Dieu* dans la littérature biblique. Peu de mots se trouvent aussi souvent répétés dans les saints Livres, surtout dans l'Ancien Testament. Il en est peu aussi qui aient une valeur comparable pour qui veut approfondir l'histoire de la théodicée dans la religion d'Israël. C'est à ce point de vue que nous nous placerons de préférence, sans négliger toutefois l'usage parallèle qu'en ont fait les auteurs du Nouveau Testament. D'une façon générale, le mot *gloire de Dieu*, tel qu'on le trouve dans la Bible, peut se ramener à deux significations principales, l'une sortant de l'autre par voie d'analogie d'attribution. Le premier sens, l'*analogie principal*, s'identifie avec la *manifestation de Dieu* à ses créatures, dans la nature et dans l'histoire; le second, *analogie dérivé*, avec la *manifestation de la créature* à l'égard de Dieu. Les deux sens s'appellent et se répondent ainsi d'une manière symétrique. L'intérêt se porte, de toute évidence, vers la première signification, l'autre n'étant qu'accessoire. On va en suivre les diverses vicissitudes à travers l'Ancien Testament, la théologie juive postexilienne et le Nouveau Testament.

1^o *Dans l'Ancien Testament.* — L'expression *gloire de Dieu* correspond à ce que les anciens Hébreux appelaient *kābōd Yehōnāh*, c'est-à-dire la lumière éblouissante qui, dans les théophanies, révélait la présence de Jahvé. Cette conception fut empruntée, dès l'origine, aux éclairs et aux traits de feu de l'orage. La tradition israélite, aussi loin qu'on puisse la saisir, a coutume d'associer les apparitions divines aux phénomènes météorologiques. Jahvé est essentiellement, pour les Hébreux, un Dieu de flamme, Exod., xix, 19; le tonnerre est sa voix, à ce point que l'hébreu n'a pas, pour désigner la foudre, d'autre mot que celui de *qōl Iahvé*, voix de Jahvé. Ce Dieu a pour vêtement la nuée sombre, Ps. cxvi, 21, pour armes de vengeance, la grêle et les traits de la foudre. Exod., ix, 23, 24, 29; Ps. xvii, 13. Il n'apparaît jamais sans orage et sans tremblement de terre. Sa demeure principale, même après le séjour des Israélites dans le désert, est toujours le Sinaï. Jud., v, 5. Là, il réside au sein de la foudre; de là, il accourt avec fracas quand son peuple a besoin de lui. Il vient du sud, du côté de Séir et de Pharan, Deut., xxxiii, 2; il éclate comme une aurore boréale; la terre tremble, c'est le signal des jugements qu'il va exercer pour venger Israël. Cf. Jud., v, 4; Ps. lxxvii. Deux psaumes, xvii et xxviii, d'une très haute antiquité, réunissent à merveille toutes ces images et ces conceptions; les lire *in extenso* dans la belle traduction de M. Pannier, *Le nouveau psautier du bréviaire romain*, Lille, 1913, p. 70, 82. On les retrouve éparses, mais toujours les mêmes, dans tout le cours de l'histoire sacrée. Ainsi, sur le seuil du paradis terrestre, c'est un feu vengeur qui en interdit l'accès à Adam et Ève après leur faute. Gen., iii, 24. C'est sous l'apparence d'une flamme que Dieu se révèle à Abraham. Act., vii, 2; Gen., xv, 17. Au temps des patriarches, on se représente Jahvé mangeant le sacrifice, au moment où la flamme dévore la victime,

humant la fumée de l'holocauste, y prenant plaisir. Gen., viii, 21. Parfois, on voit Dieu monter dans la flamme du sacrifice et disparaître avec la langue de feu qui s'élève de l'autel. Jud., xiii, 15 sq. C'est peut-être parce que Dieu apparaissait comme un feu dévorant et un Dieu de foudre, qu'on craignait de mourir si l'on venait à le voir ou à s'approcher de lui. Exod., iii, 6; xix, 12; xxiv, 2; Jud., vii, 22; xiii, 22. Sa lumière est si vive qu'on n'osait pas regarder sa face, Exod., xxxiii, 20-23; Is., vi, 2; III Reg., xix, 13; et que ceux qui, comme Moïse, avaient vu seulement une partie de sa gloire, en gardaient un reflet qui éblouissait les autres mortels. Exod., xxxiv, 29, 35. C'est surtout à l'époque sinaïtique que se multiplie ce genre d'apparitions, toutes qualifiées de *gloire de Dieu*. Le Dieu du Sinaï est un Dieu de foudre. Les théophanies se font dans l'orage au milieu des vives et fulgurantes clartés de l'éclair. La première fois qu'il apparaît à Moïse, c'est sous la forme d'un feu. Exod., iii, 1 sq. Quand Moïse voulut le voir, Dieu le prit, le plaça dans un trou de rocher, où il le fit tenir debout, le couvrit de sa large main ouverte et passa; il retira alors sa main, si bien que Moïse le vit par derrière. Exod., xxxiii, 18-23. D'autre fois, la gloire de Dieu produisait l'éblouissement de l'azur. Un jour Moïse, Aaron et les principaux d'Israël gravirent la montagne et virent Dieu. Sous ses pieds, c'était comme un dallage de saphir, comme l'éclat du ciel même. Exod., xxiv, 1, 2, 9-11. Dans la marche des Israélites à travers le désert, Jahvé accompagne son peuple sous la forme d'une colonne, sombre pendant le jour, comme la colonne de fumée des caravanes, lumineuse pendant la nuit, comme les falots enflammés qui servent de signe de ralliement aux tribus qui voyagent de nuit dans ces immensités. Exod., xiii, 21; cf. xxxiii, 9. A plusieurs reprises, durant ce voyage, la gloire de Dieu apparut pour réprimer les murmures du peuple et punir ses rébellions. Exod., xvi, 7-10; Num., xiv, 10; xvi, 19-42. Après la construction du tabernacle, Jahvé, ou plutôt sa gloire, siège sur l'arche, entre les ailes des deux chérubins, formant socle et lui servant de trône. I Reg., iv, 4; II Reg., vi, 2; Ps. LXXIX, 2; xcvi, 1. Au temps des juges, Jahvé se révèle de préférence par une sorte de double qu'on appelle le *male'âk Jahvé*, sans doute l'ange chargé de porter ses ordres. Souvent il est difficile de savoir si ce *male'âk* se distingue de Jahvé lui-même. Voir vision de Manuel. Jud., xiii. Le *male'âk Jahvé*, en tous cas, était alors l'agent divin, toutes les fois que Dieu entrait en rapport avec l'homme. Ce mode de révélation n'était pas tout à fait nouveau et s'était produit, mais plus rarement peut-être, au temps des patriarches. Gen., xxii, 15-18. A partir de la construction du temple par Salomon, Jahvé est dit demeurer dans le *debir*, assis entre les ailes des anciens chérubins de l'arche : là siégeait, dans une ombre mystérieuse, la gloire de Jahvé; une nuée permanente remplissait le sanctuaire et rappelait celle du tabernacle. Lev., xvi, 2. Jahvé résidait là; aucun œil humain ne le voyait. Plus tard, il ne fut permis qu'au grand-prêtre d'entrer dans le *debir*, une fois l'an. Les prophètes, dans le récit de leurs visions, décrivent la gloire de Dieu, telle qu'elle leur est apparue, avec un appareil d'images à peu près le même : lumière éclatante, gerbes de flammes, chars de feu, nuées, orages, éclairs. Isaïe et Ézéchiel surtout fournissent ces descriptions : qu'on relise, par exemple, la vision inaugurale d'Isaïe, vi, 3, et celle de l'annonce du jugement, ii, 10-21. Une mise en scène analogue se retrouve dans la première vision d'Ézéchiel, i, 28; iii, 23. La gloire de Dieu s'y présente, sur les bords du fleuve Chobar, avec l'éclat de l'arc-en-ciel. Le prophète la vit ensuite se diriger vers le temple sous forme de nuée, viii, 4; x, 4, 18. Plus

tard, il en reparle à propos des plans de restauration du nouveau temple : la gloire de Dieu s'avance du levant et elle entre par la porte orientale pour remplir tout l'édifice de sa splendeur, xliii, 45. Aggée fait à peu près la même prédiction, ii, 8. De là, chez les juifs, les expressions classiques : *le temple de la gloire*, Dan., iii, 53; *la gloire du temple*. Esther, xiv, 9. Un des derniers chapitres d'Isaïe, lx, 1, 2, prédit enfin que la gloire de Dieu se lèvera sur Jérusalem restaurée. Le livre des Psaumes et l'Ecclésiastique comptent aussi parmi les livres de l'Ancien Testament où l'expression *gloire de Dieu* se retrouve le plus grand nombre de fois, mais, la plupart du temps, avec le sens dérivé, par exemple, quand ils exhortent toutes les créatures à louer Dieu, à l'honorer, à le remercier, Ps. xxviii, 2, 9; lxxvii, 35; lxxx, 8; xcvi, 3, 8; ciii, 31, etc.; quand ils parlent de la gloire des saints, reflet et participation de celle de Dieu, Ps. xx, 6; lxxxiii, 12; cxlix, 5; Eccl., xlv, 2, 8; li, 23; ou quand ils montrent, dans les perfections des créatures, un effet et une image de la gloire même de Dieu. Ps. viii, 6; xviii, 1, 2; cvii, 6.

2° Dans la *théologie juive postexilienne*. — On sait qu'à partir de l'exil, la notion de Dieu revêtit, dans les targums et, plus tard, dans l'enseignement oral des rabbins, un caractère plus prononcé de transcendance et de spiritualisation. Dieu n'a plus les formes et les passions humaines. A Alexandrie d'abord, en Palestine ensuite, on aime à se représenter en Dieu un être transcendant, vivant au-dessus du monde, agissant du haut du ciel, inaccessible à l'œil humain. Chez Philon, ce mouvement aboutit à son point extrême et vient remplacer, par d'ingénieux sens allégoriques, ce que les anthropomorphismes et les théophanies avaient de choquant pour des esprits grecs, habitués au spiritualisme de Platon ou d'Aristote. La version des Septante porte elle-même des traces évidentes et nombreuses de ce soin à faire disparaître ou à atténuer le plus possible, dans le texte sacré, les théophanies et les images anthropomorphiques. La même préoccupation se fait jour dans les targums d'Onkelos et de Jonathan. Un des procédés auquel on eut recours, pour adoucir ce que les apparitions sensibles et les révélations de Jahvé avaient de trop matériel, fut de transformer en sortes d'hypostases, plus ou moins distinctes de Dieu, certains de ses attributs qu'on détachait du Dieu inaccessible pour remplir, auprès des hommes, certaines missions. On personifia ainsi, tour à tour, la Sagesse, la Parole, l'Esprit, la Demeure, enfin, la Gloire et la Splendeur de Dieu. Eux seuls étaient censés être entrés en contact direct avec le monde extérieur. Parmi tous ces représentants de la divinité, la *gloire de Dieu* fut un de ceux dont le rôle eut le plus d'action : c'est, en effet, un de ceux dont le nom revenait le plus souvent dans les théophanies. Seulement, les targumistes se mirent à l'appeler d'un nouveau nom; ils créèrent, à cet effet, une expression araméenne : la gloire de Dieu, ou plutôt sa présence, fut désignée par le mot *šektnâh*, tiré du verbe *šakan*, habiter, sans doute en raison des nombreux textes de l'Ancien Testament, qui faisaient résider la gloire de Jahvé dans le temple, et qui, dans l'hébreu, répèrent chaque fois le mot *šakan*. Cf. Exod., xxv, 8; xxix, 45; Num., v, 3; Ps. lxxiv, 2, etc. Cependant on ne substitua pas purement et simplement le mot *šektnâh* au mot *kâbôd*; ce dernier, à part une exception, Zach., ii, 9, servit encore à désigner l'éclat de la présence divine. Les targumistes, en effet, se mirent à distinguer la *majesté de Dieu* d'avec la *lumière éblouissante* qui l'accompagne; la première s'appela *šektnâh*; la seconde retint le nom primitif de *kâbôd*. Cf. Buxtorf, *Lexicon chald. talmud.*, au mot *šektnâh*. Les targums abondent en interprétations de ce genre. Ainsi, à propos du passage si connu, Is., lx, 2, là où l'hébreu lit : le

Seigneur se lèvera sur toi et on verra sa gloire sur toi, le targum traduit : la *šekīnāh* du Seigneur résidera en toi et sa gloire (*kābōd*) brillera sur toi. Là où l'hébreu semblerait localiser Dieu, les targums remplacent le mot Dieu par l'expression *šekīnāh*. Dans le Ps. LXXIII, 2, au lieu de : le mont Sion où tu habites, les targums écrivent : où ta *šekīnāh* habite. Ce n'est pas Dieu, ainsi que le porte l'hébreu, Deut., xxiii, 14, qui se promène dans le camp d'Israël, comme une sentinelle vigilante; c'est, d'après Onkelos, sa *šekīnāh* qui est chargée de ce soin. Lorsque Jacob, Gen., xxviii, 16, s'écrie : Dieu est dans ce lieu, le targum lit : la gloire de la *šekīnāh* est dans ce lieu. Quand l'Éternel ordonne aux Israélites de lui dresser un sanctuaire, c'est, d'après l'hébreu, Exod., xxv, 8, pour qu'il puisse résider au milieu d'eux, tandis que, d'après le targum, c'est pour que sa *šekīnāh* y réside. C'est la *šekīnāh* qui siège sur les chérubins. I Reg., iv, 4; II Reg., vi, 2. Les targums, obéissant toujours aux mêmes scrupules, n'osent même pas dire que Dieu habite dans les cieux; au lieu de : Dieu habite dans les hauteurs des cieux, Is., xxxiii, 53, ils préfèrent : Dieu a placé sa *šekīnāh* dans les cieux. Cf. Is., xxxii, 15; xxxviii, 14. Même procédé là où le texte hébreu dit qu'on a vu Dieu, qu'il est apparu à quelqu'un. Ce n'est pas Dieu qu'on a vu, ou qui est apparu, c'est sa *šekīnāh*. Is., vi, 5; Exod., iii, 6; Ezech., i, 1; Lev., ix, 4. Les juifs voisins de l'ère chrétienne croyaient que la gloire de Dieu n'habiterait le second temple qu'à la venue du Messie. Ezech., xliii, 7, 9; Agg., i, 8; ii, 9; Zach., ii, 10. Le Talmud, *Yoma*, 9b, l'explique par ce fait que ce second temple a été bâti sous Cyrus, descendant de Japheth, alors que Dieu n'habite que sous la tente de Sem. En somme, la *šekīnāh* sert aux targumistes chaque fois qu'il y a une théophanie réaliste à atténuer, un anthropomorphisme à supprimer. Elle semble avoir remplacé, dans le Talmud, la *Memra* (le verbe) des targums et remplir à peu près, dans la théologie palestinienne, les mêmes fonctions que le *Logos* de Philon. Toutefois, alors que la *Memra* des targums et le *Logos* alexandrin sont actifs, la *šekīnāh* est presque réduite à un rôle passif. Mais, quand on passe des targums aux Midraschim et au Talmud, il en est autrement : la *šekīnāh* cesse d'être inactive et elle agit comme le *Logos* ou le *Rūah* (l'Esprit). Ainsi, le passage du Lev., xxvi, 12 : « Je marcherai au milieu de vous et je serai votre Dieu » devenait dans le targum : « Je placerai la gloire de ma *šekīnāh* parmi vous; et ma *Memra* (parole) sera avec vous. » Pour les Midraschim et le Talmud, la *Memra* disparaît complètement : il ne reste que la *šekīnāh* qui hérite de son emploi et de ses attributions. C'est elle qui parle à Amos et aux prophètes, *Pesachim*, 73, et l'expression *mizmôr ledavid* laisse entendre que la *šekīnāh* est, dans le Talmud, la source régulière de l'inspiration divine. Si le grand-prêtre Élie s'est mépris sur Anne, mère de Samuel, c'est que la *šekīnāh* s'était retirée de lui. La Mischna a été donnée par Moïse sous les auspices de la *šekīnāh*. Le *Pirké Aboth*, iii, 3, dit que, si deux ou plusieurs hommes se réunissent pour s'occuper de la Loi, la *šekīnāh* est au milieu d'eux, sentence qui rappelle Matth., xvii, 20. Les rabbins enseignaient que la *šekīnāh* était toujours présente dans les synagogues, dans les écoles, dans les maisons des hommes pieux. *Sota*, 17 a. On croyait généralement que la *šekīnāh* n'habitait point le second temple, mais on disait qu'elle était partout inséparable d'Israël; elle avait accompagné les tribus dans l'exil à Babylone et elle était présente dans la *Diaspora*, partout où il y avait une colonie d'enfants d'Israël. Les juifs croient encore aujourd'hui que la *šekīnāh*, après la destruction du temple par Titus, ne s'est pas retirée de Jérusalem et qu'elle continue à couvrir le mur ouest. Cf. Weber, *Alt syn. Theol.*, 2^e édit., p. 62.

L'activité de la *šekīnāh* s'étendait jusqu'au *šehôl*; c'est elle, d'après certains rabbins, qui, au dernier jour, délivrera de la géhenne les Juifs que leurs fautes y auront tenus enchaînés; ils sortiront de là ayant à leur tête la *šekīnāh*. Weber, *op. cit.*, p. 368. Voir t. v, col. 2374-2375.

3^o Dans le Nouveau Testament. — En passant de l'hébreu ou de l'araméen au grec, la *kábōd Yehōvāh* et la *šekīnāh* deviennent la *δόξα τοῦ θεοῦ*, avec les mêmes sens et les mêmes acceptions; toutefois cette gloire de Dieu est mise en relation spéciale avec le Christ. Citons d'abord les passages où l'allusion à la *šekīnāh* est à peu près certaine ou tout au moins transparente. Entre tous, le célèbre passage de saint Jean, i, 14 : Et il a habité parmi nous, ἐσκήνωσεν, et nous avons vu sa gloire. Le rapprochement du verbe grec ἐσκήνωσεν avec le verbe hébreu *šākān*, habiter, racine de *šekīnāh*, n'est pas purement fortuit, mais voulu ou du moins pensé par l'auteur. L'Épître de saint Jacques, ii, 1, identifie le Christ avec la *šekīnāh*, ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [τῆς δόξης]; ayez la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la gloire. On peut aussi mettre en parallèle les paroles du *Pirké Aboth* avec Matth., xviii, 20; Jésus serait la *šekīnāh*. Cf. I Cor., ii, 8, τοῦ κυρίου τῆς δόξης. Un autre texte, tiré de la I Pet., iv, 14, semble renfermer la même idée, mais son interprétation est plus contestable : τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα : l'Esprit de gloire et l'Esprit de Dieu. L'Esprit de gloire serait ici le Christ. Toutefois ce sens est douteux. Ailleurs, Heb., i, 3, le Christ est donné comme la splendeur de la gloire du Père, ἀπαύγασμα τῆς δόξης et ici la *δόξα* signifie la divinité, au sens de la *šekīnāh* du Talmud. Il est probable qu'en plusieurs autres endroits du Nouveau Testament, les opinions des rabbins sur la *šekīnāh* ont une répercussion sensible. Entre autres privilèges d'Israël, saint Paul énonce avec emphase, dans l'Épître aux Romains, ix, 4, ἡ δόξα, la gloire, évidemment la *šekīnāh*. La voix qui rend témoignage au Christ, sur le Thabor, et qui émane ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης, voir II Pet., i, 17; Matth., xvii, 15, reproduit l'interprétation du targum de Jérusalem à propos de Gen., xxviii, 13; la gloire de Jahvé dit : Je suis le Dieu d'Abraham. Il y a peut-être comme un reflet des opinions d'écoles sur l'activité de la *šekīnāh* dans Rom., vi, 4, où saint Paul dit que le Christ est ressuscité d'entre les morts, par (διὰ) la gloire du Père. Les miracles sont, dans saint Jean, xi, 40, attribués à la gloire de Dieu. Tout ce qui se rapporte au Christ reçoit aussi en épithète le mot gloire : l'évangile de gloire, II Cor., iv, 4; le ministère de gloire, II Cor., iii, 8; les richesses de sa gloire, Eph., iii, 16; son royaume, le royaume de gloire. Marc., x, 37. Dans les apparitions, c'est encore la gloire de Dieu qui projette ses rayons éblouissants, Luc., ii, 9, καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς; c'est elle qui environne Paul sur la route de Damas, qui le jette à terre et lui parle. Act., ix, 3-5; xxii, 11. Noter ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτός ἐκεῖνου. C'est avec elle que le Christ réapparaîtra à la parousie quand il viendra juger le monde. Matth., xvi, 27; Marc., viii, 38; xiii, 26. Par cette énumération de textes, on a pu s'apercevoir que l'expression gloire de Dieu n'a pas, dans la littérature néo-testamentaire, un sens spécifiquement différent de celui de l'Ancien Testament et de la théologie juive des siècles qui précèdent immédiatement l'ère chrétienne.

Lesêtre, art. *Gloire de Dieu*, dans le Dictionnaire de la Bible de M. Vigouroux; Hastings, A dictionary of the Bible, art. *Shekinah*; Kitto, Biblical encyclopædia, t. iii, p. 820; Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, p. 1080; Weber, *Jüd. Theol. aus Grund des Talmud*, p. 182; Gfrörer, *Urchristenthum*, t. i, p. 301; Skinner,

Dissertation on the Shekinah; Vatt, *Glory of Christ*; *Lexicons* de Lévy et de Buxtorf.

C. TOUSSAINT.

II. GLOIRE DES ÉLUS. — En soi, la béatitude des élus dans le ciel est l'effet immédiat de la gloire que Dieu leur communique. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. III, a. 3. L'usage autorisé par la sainte Écriture, cf. Job, xxii, 29; Prov., iii, 35; Rom., v, 18; I Cor., xv, 43; II Cor., iv, 17; Col., i, 27; iii, 4; I Pet., v, 1, 4, 10, veut cependant, Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De beatitudine*, a. 3, n. 4, que l'on identifie gloire et béatitude des élus. L'existence de cette gloire ou béatitude a été déjà suffisamment démontrée dans ses fondements scripturaux et développements patristiques, à l'art. CIEL, t. II, col. 2474 sq. Cette gloire n'est pas simplement humaine, puisque essentiellement elle est une participation de la gloire divine, participation qui rejaillit même sur ses éléments accidentels. I Joa., iii, 2; II Pet., i, 4. Tout en laissant aux articles BÉATITUDE, BENOÎT XII, CIEL, t. II, col. 497-515, 657-696, 2474-2511; CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1879-1906; INTUITIVE (*Vision*), MÉRITE, PRÉDESTINATION, ce qui les concerne dans la question complexe de la gloire des élus, il est nécessaire de faire ici comme une synthèse de tout ce qui se rapporte à ce sujet, en exposant les points qui ne seront pas envisagés ailleurs. — I. Gloire essentielle. II. Gloire accidentelle. III. Gloire consommée. IV. Degrés de la gloire. V. Gloire et grâce, et questions connexes.

I. GLOIRE ESSENTIELLE DES ÉLUS. — 1^o *Enseignement de l'Église.* — On peut résumer cet enseignement en quatre points, lesquels ont déjà été exposés : 1. La gloire ou béatitude essentielle réside dans la possession du souverain bien, Dieu. Voir BÉATITUDE, t. II, col. 511, 512; FIN DERNIÈRE, t. V, col. 2496. 2. Cette possession n'est pas une absorption de la substance de l'âme dans l'unité de la nature divine, comme l'ont rêvé certains mystiques à tendances panthéistiques, aux XIII^e et XIV^e siècles. Voir ECKART, t. IV, col. 2063, et prop. 10 d'Eckart, condamnée par Jean XXII, Denzinger-Bannwart, n. 510. 3. Cette possession n'exige pas la réunion du corps à l'âme. On a donné de cette vérité les preuves scripturaires et patristiques à BENOÎT XII, t. II, col. 673-696. La preuve philosophique, tirée de la psychologie, est indiquée par saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. IV, a. 5; l'intelligence, dans l'opération de la vision béatifique, sera indépendante de l'imagination. Cf. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIII; Lessius, *De ultimo fine hominis*, q. IV, a. 5, n. 1. C'est parce qu'ils exigeaient la réunion du corps à l'âme pour la béatitude essentielle, que quelques Pères et théologiens, voir BENOÎT XII, t. II, col. 657, reculaient jusqu'au jugement l'entrée des élus dans la gloire. 4. Les témoignages de l'Écriture et de la tradition, voir CIEL, t. II, col. 2474 sq., indiquent que cette possession comporte la vision, l'amour et la jouissance de Dieu par l'âme élue. Benoît XII a résumé l'enseignement scripturaire et traditionnel touchant la gloire essentielle des élus, en affirmant qu'ils « voient... la divine essence d'une façon intuitive et même faciale » et que, « par le fait de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts jouissent de la divine essence et par le fait même de cette vision et de cette jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternel. » Denzinger-Bannwart, n. 530. Le concile de Florence, dans le décret pour les grecs, rappelle cette doctrine en modifiant la formule de Benoît XII; les élus « verront clairement Dieu lui-même, dans son unité et sa trinité, tel qu'il est. » n. 693.

Tel est l'enseignement authentique de l'Église; la nature, l'objet, les propriétés des actes béatifiants, constituant l'état de gloire, seront étudiés à INTUITIVE

(*Vision*). Dans le présent article, qui concerne la gloire essentielle des élus prise en général, il suffira de compléter cette vue d'ensemble, en rappelant les systèmes théologiques greffés sur l'enseignement authentique de l'Église.

2^o *Les systèmes théologiques.* — Le magistère de l'Église ayant précisé le dogme de la gloire essentielle des élus en indiquant que cette gloire comportait la vision et la jouissance de Dieu, le travail de la pensée théologique a été, depuis le XIII^e siècle, de vouloir préciser davantage encore cet enseignement, et de rechercher l'élément *formel* ou *spécifique* de la gloire essentielle des élus. De là des opinions, les unes communément abandonnées, les autres, librement encore disputées.

1. *Opinions abandonnées.* — a) Henri de Gand, *Quodlibet*, XIII, q. xii; cf. VI, q. vi; *Summa questionum ordinariarum theologiæ*, Paris, 1520, a. 45, q. v; a. 49, q. i, tout en reconnaissant à l'intelligence et à la volonté leurs opérations propres, même dans l'état de gloire, ne voit dans la vision et la jouissance béatifiques qu'une voie vers la gloire, mais non la gloire elle-même, laquelle consisterait, selon lui, dans une irruption immédiate de la divinité dans l'âme, *illapsus divinitatis in substantiam animæ*. Vasquez, *In I^{am} II^a Sum. S. Thomæ*, disp. VIII, c. II; Suarez, *De fine ultimo hominis*, disp. VI, sect. II, n. 7, nient que telle soit la doctrine d'Henri de Gand. Mais elle est bien telle; voir Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, Paris, 1885, t. V, *In II^{am} I^a Sum. S. Thomæ*, q. v, de *adeptione beatitudinis*, a. 2, n. 1, quoique difficile à comprendre, à cause du mysticisme exagéré de l'auteur; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, Paris, 1878, t. V, *De beatitudine*, disp. I, dub. 1, § 3. Parce qu'Henri de Gand maintient les opérations de l'intelligence et de la volonté dans la béatitude céleste, quoique à titre secondaire, sa théorie échappe à la note d'erreur que semblerait, au premier abord, devoir lui infliger la définition de Benoît XII. Medina, O. P., *In I^{am} II^a Sum. S. Thomæ*, Salamanque, 1582, q. III, a. 1, pense toutefois qu'elle mérite la note de témérité. Gilles de la Préhension, *Disputationes de animæ et corporis beatitudine*, Coïmbre, 1609, l. IV, q. IV, a. 1, § 3, n. 11, l'absout complètement, et, n. 16, donne le motif de son assertion : le pape Benoît XII n'aurait pas voulu définir autre chose que l'entrée immédiate au ciel des âmes justes ou justifiées; il ne définit pas que la béatitude essentielle de ces âmes est constituée formelle par une opération de l'âme. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 5, est hésitant et avoue ne pas comprendre suffisamment la pensée d'Henri de Gand pour se prononcer.

b) Jean de Ripa, au dire de Capréolus qui le cite, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. 1, a. 2, 3, aurait admis que l'âme possède Dieu par la vision de Dieu lui-même, sans aucun intermédiaire créé. La gloire de l'âme serait donc comme une illumination projetée sur elle par l'intelligence divine se connaissant et se glorifiant elle-même. Cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXIV, sect. II. Cette théorie, empreinte de mysticisme comme la précédente, semble s'inspirer du pseudo-Denys, *De hier. eccl.*, c. VII, P. G., t. III, col. 559. Elle est professée par Hugues de Saint-Victor, *De sapientia animæ Christi*, P. L., t. CLXXVI, col. 851, et cet auteur applique sa théorie à l'âme du Christ. *Summa sententiarum*, tr. I, c. XVI, col. 74. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, a. 1, q. 1, rapporte que cette doctrine mystique plaisait à beaucoup, et Grégoire de Rimini, *Expositio in II Sent.*, Milan, 1494, dist. VII, q. II, nous apprend qu'elle fut publiquement soutenue par des docteurs de Paris. Saint Thomas semble la viser dans la *Sum. theol.*, I^a II^a, q. III, a. 1, lorsque, se demandant *si la béatitude est quelque chose d'incrédé*, il conclut négativement, distinguant l'objet de la béatitude de sa possession, c'est-à-dire la gloire fondamentale de la gloire formelle.

L'opinion de Ripa et des docteurs de Paris n'a jamais été censurée directement. Elle mérite cependant d'être théologiquement notée : Medina, *loc. cit.*, la condamne comme hérétique; Zúmel, *In I^m II^m Sum. S. Thomæ commentaria*, Salamanque, 1594, q. III, a. 1; Suarez, *De incarnatione, loc. cit.*; Grégoire de Rimini, *loc. cit.*, la trouvent périlleuse en matière de foi. Martinez, O. P., *Commentarius super I^m I^m d. Thomæ*, Valladolid, 1617, q. III, a. 4, dub. 1, concl. 2, la note comme téméraire et contraire à la foi. Gilles de la Présentation, *op. cit.*, l. IV, q. 1, a. 4, § 41, pense qu'elle est simplement téméraire; c'est aussi l'avis de Curiel, *Lectura seu questiones in divi Thomæ Aquinatis I^m II^m*, Douai, 1618, q. IV, § 5. Vasquez, tout en condamnant, ne se prononce pas sur la note à infliger. *Op. cit.*, disp. VII, c. II. La raison de cette sévérité des théologiens est un double danger : l'absorption humaine dans l'opération divine, ce qui, indirectement, revient aux erreurs christologiques condamnées à Chalcédoine et à Constantinople; la négation implicite de la nécessité du *lumen gloriæ*, affirmation condamnée au concile de Vienne. Denzinger-Bannwart, n. 475. Voir INTUITIVE (Vision).

c) Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 1, q. 1, n. 5; q. IV, n. 17; cf. l. III, dist. XIV, a. 1, q. 1, cherche ce que peut être cette modification, cette forme nouvelle ajoutée à l'âme. Étant spirituelle, elle sera nécessairement ou un habitus, ou une opération. Pour lui, elle sera l'un et l'autre : elle est comme partagée entre les actes de l'âme bienheureuse — et cette formule restera chez beaucoup de théologiens postérieurs — et les habitus dont procèdent ces actes. L'auteur attribue toutefois l'élément formel de la gloire aux habitus, et, en cela, sa théorie est complètement abandonnée. Voir S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Les habitus en effet, ayant leur sujet soit dans l'essence, soit dans les facultés de l'âme, sont présumés à la gloire, mais ne la constituent pas.

d) Quelques théologiens nominalistes avaient enseigné que la béatitude, dans son élément formel, était constituée par une opération, dans laquelle l'âme serait entièrement passive. Dieu seul agirait en elle. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Paris, 1876, t. III, tr. VIII, *De homine*, disp. III, a. 1, n. 1. Gonet rapproche de cette opinion, en soi contradictoire, toute opération étant un acte, l'hypothèse de quelques théologiens catholiques, Grégoire de Valence, *In I^m I^m Sum. S. Thomæ*, disp. I, q. III, p. II; Vega, O. M., *Expositio et defensio tridentini decreti*, etc., Venise, 1548, l. VI, c. VII; Gilles de la Présentation, *op. cit.*, q. 1, a. 4, affirmant qu'il ne répugne pas, en soi, que, par la puissance absolue de Dieu, l'âme soit constituée dans l'état de gloire par une opération qu'elle n'élèverait pas elle-même. Gonet, *loc. cit.*, § 7, fait remarquer que cette passivité ne semble pas pouvoir s'accorder avec les décisions portées par le concile de Trente contre Luther relativement à la part active que l'âme doit prendre aux opérations de l'ordre surnaturel. Cf. sess. VI, rv, c. 4, Denzinger-Bannwart, n. 814. Voir la théorie de Luther exposée par Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. franç., Paris, 1912, t. III, p. 261-308. D'ailleurs une telle façon de concevoir la gloire des élus va directement contre les procédés habituels de la providence qui agit en tout, non d'une façon violente et contraire à la nature des êtres qu'elle gouverne, mais d'une façon connaturelle à leurs facultés.

2. *Opinions librement discutées.* — a) *Opinion thomiste.* — Pour les thomistes, l'élément formel de la gloire essentielle est constitué par la vision béatifique. L'élément formel de la gloire, c'est, en effet, disent-ils, la possession du souverain bien : toute opération concomitante ou complétive de l'acte de possession ne peut appartenir au concept constitutif de l'essence

même. prise en ce sens strict, de la béatitude. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. v, disp. II, a. 3, n. 12. Or la prise de possession du souverain bien ne peut se faire que par un seul acte, par un acte de l'intelligence, reine de nos facultés, et faculté de l'appréhension. La volonté intervient avant par le désir, après, par la jouissance; mais son opération propre ne peut constituer cette prise de possession du souverain bien, laquelle est l'élément formel, et, au sens thomiste, essentiel, de la béatitude. D'ailleurs, la béatitude étant l'objet même de la volonté ne saurait être constituée par l'acte même de la volonté. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4 et ad 2^m. L'opération de la volonté n'est pas pour autant exclue de la félicité suprême; mais elle n'est que le corollaire et le complément obligé de l'opération de l'intelligence : « Quand il s'agit de Dieu, il n'y a point d'intermédiaire, pour le connaître comme il est, il faut qu'il soit lui-même dans notre esprit; aucune image ne peut le représenter, et, par conséquent, la contemplation de Dieu et l'union à l'être, à la réalité, à la substance de Dieu se confondent. C'est pourquoi *voir Dieu* comme il est, c'est *saisir Dieu en lui*; posséder la pleine idée de Dieu, c'est posséder Dieu lui-même. Et alors il y a entre Dieu et nous l'union très haute, très étroite, très intime qu'il y a entre une idée certaine, lumineuse et l'esprit qui l'a conçue. Mais cette union ne se produit pas entre l'esprit qui est la partie la plus intime de l'âme, sans que l'âme soit toute pénétrée de la divinité. L'âme n'est point pénétrée dans ces noces de lumière, sans être imprégnée et débordée de perfection, sans être ravie dans l'amour, sans être enivrée dans la joie, sans devenir semblable à Dieu même, gardant sa nature comme le fer rouge garde la sienne, mais rayonnant de splendeur, d'amour, de béatitude divine, comme le fer revêt les propriétés du feu qui l'a embrasé. De sorte qu'*avant tout*, la béatitude, c'est *connaître*, c'est *voir*, c'est *vivre* par l'extase de la science et de la lumière : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum Deum verum.* » Janvier, *Carême de 1903, la béatitude*, p. 122-123. C'est le sentiment de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^m, q. III, a. 4 et 8; I^a, q. XXVI, a. 2; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. 1, a. 1, q. II; *Cont. gentes*, l. III, c. XXV, XXVI, XXVII; *Quodl.*, VIII, a. 19. Tous les thomistes et beaucoup d'autres théologiens ont adopté sa thèse. Citons les principaux : dans leurs commentaires sur la q. III de la I^a II^m, Cajétan, Capponi de Porrecta, Medina, Curiel, Martinez, Alvarez, O. P., Granado, S. J., et, *loc. cit.*, disp. XIII, c. III, Vasquez; Lessius, *De beatitudine*, q. III, a. 4, dub. II, penche vers cette solution qu'il essaie de concilier avec la troisième opinion qui sera exposée plus loin; dans son commentaire *In Sum. cont. gentes*, l. III, c. XXV, XXVI, Sylvestre de Ferrare; dans leurs commentaires *In IV Sent.*, Durand de Saint-Pourçain, l. IV, dist. XLIX, q. IV; Capréolus, l. I, dist. I, q. 1, a. 1, concl. 6; l. IV, dist. XLIX, q. 1; Soncinas, l. I, dist. I, q. 1, a. 1, concl. 6; Melchior Cano défend la même thèse, *De locis theol.*, l. XII, c. XIV; Fonseca, *In I Metaph.*, c. 1, q. 1, sect. VI; Conimbricenses, *Ethic.*, disp. III, q. III, a. 2; Bellarmin, *Controv.*, *De sanctorum beatitudine*, c. II; Becan, S. J., *Theologia scholastica*, Paris, 1724, part. II, tr. I, c. 1, q. III. On trouvera l'exposé et la justification de l'opinion thomiste dans Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. II, a. 3, n. 15-61, a. 4; Salmanticenses, *op. cit.*, dub. IV; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 2; Billuart, *Cursus theologiæ*, Paris, 1878, t. IV, *De ultimo fine*, diss. II, a. 2. Parmi les théologiens plus récents, citons Mazzella, *De Deo creante*, disp. VI, a. 1, § 2, n. 1179; C. Pesch, *Praelectiones theologicæ*, t. III, n. 449; Hurter, *Theol. dogm. compendium*, t. III, tr. X, c. v; et, par un simple mot jeté en passant, Billot, *De novissimis*.

Rome, 1903, q. v, thes. ix, p. 118. Beaucoup d'autres se contentent de proposer les éléments constitutifs de la gloire, vision, amour, joie béatifiques, sans discuter la question de l'élément formel; voir, par exemple, Perrone, Jungmann, etc.

Sans vouloir trouver leur opinion formellement exprimée dans la sainte Écriture et chez les Pères, les thomistes prétendent cependant appuyer leur doctrine sur l'Écriture et la tradition. Bien que les textes allégués par eux n'aient de force démonstrative complète que pour garantir le fait de la vision béatifique, et qu'ils doivent nécessairement trouver leur place à l'art. INTUITIVE (Vision), nous rappellerons brièvement ici les principaux, ceux que les théologiens thomistes ont l'habitude d'opposer à leurs adversaires : a. *Sainte Écriture* : Joa., xvii, 3; I Cor., xiii, 12; II Cor., v, 6, 7; I Joa., iii, 2; Apoc., xxi, 3, 4; et, moins directement, Joa., xiv, 8; Matth., v, 8; Ps. xvi, 15; Lxxix, 4; Lxxxiii, 8; Is., xxxiii, 17; Exod., xxxiii, 18, 19; b. *Pères* : saint Augustin, plus que tout autre, a étudié la question de la béatitude. Voir les textes cités, t. I, col. 2445; t. II, col. 506, n. 5. On trouve chez ce Père d'autres expressions très fortes en faveur de la thèse thomiste : *Tota merces nostra visio est*, *Enar. in ps. xcii*, serm. II, P. L., t. xxxvii, col. 1170; *Æterna est ipsa cognitio veritatis*, *De moribus Ecclesiae*, l. I, c. xxv, P. L., t. xxxii, col. 1331; *Illos beatissimos facit, quod scriptum est : lunc facie ad faciem; qui enim hoc invenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione*, *De libero arbitrio*, l. II, c. xiv, P. L., t. xxxii, col. 1261; *Illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis animæ desiderium*, *De spiritu et littera*, c. xxxiii, P. L., t. xlv, col. 240. Cf. *De Trinitate*, l. I, c. viii, P. L., t. xlii, col. 957. On cite également, parmi les Pères qui représentent la tradition des premiers siècles, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. xx, n. 6, 7; c. xxxvii, n. 7; l. V, c. xxxvi, n. 1, P. G., t. vii, col. 1035-1037, 1104, 1222; S. Ambroise : *Scriptura divina vitam beatam posuit in cognitione divinitatis*, *De officiis ministrorum*, l. II, c. II, P. L., t. xvi, col. 104; S. Cyrille d'Alexandrie, pour qui la félicité réside dans la souveraine contemplation, *Cont. Julianum*, l. III, P. G., t. lxxvi, col. 628-629; S. Grégoire de Naziance, *Oratio in laudem Cæsarii fratris*, n. 17, P. G., t. xxxv, col. 775; S. Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, orat. vi, P. G., t. xlv, col. 1264 sq.; pseudo-Jérôme : *Deum videre, infinita corona est*, *Brev. in ps. lxxxiv*, P. L., t. xxv, col. 1073; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. xxvi, P. G., t. xciv, col. 1228; le concile de Francfort, à la fin de sa lettre *Ad episcopos hispanos*, P. L., t. ci, col. 1346. On s'appuie également sur l'autorité de S. Anselme, *Monol.*, c. lxxvi, n. 7, 8; *Cur Deus homo*, l. II, c. I, P. L., t. clviii, col. 212, 214, 401; de S. Bernard (?), *Serm.*, v, de *Assumptione* : *Hæc est merces, hic est finis fructus nostri laboris, visio scilicet Dei*, P. L., t. clxxxiv, col. 1003.

Maldonat, *Comment. in IV evangelistas*, à propos de Joa., xvii, 3, reconnaît que la plupart des scolastiques se sont appuyés sur ce verset pour se rallier à l'opinion de saint Thomas. Il croit devoir s'en écarter, parce qu'il y voit un argument indirect, mais réel, en faveur de la thèse protestante de la justification par la foi seule. Les Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 56, repoussent cette injure imméritée et semblent bien indiquer que non seulement les scolastiques, mais les Pères eux-mêmes ont enseigné l'opinion thomiste, en sorte que cette opinion aurait ainsi une consécration officielle. C'est exagéré. Jean de Saint-Thomas reste dans des limites plus sages en affirmant que l'opinion de son école relève de la métaphysique et non du dogme, *loc. cit.*, n. 10 : *Quidditates rerum, dit-il, n. 6, rimari et speculari ad scholasticas disputationes pertinet, non ad dogmata fidei*. Voir aussi Gonet, *loc. cit.*, n. 68.

Pour être complet, il faudrait faire l'exposé des subtilités qui divisent l'école thomiste elle-même. L'élément formel de la gloire essentielle est-il la vision de l'essence une ou de la trinité des personnes ? de l'essence prise en soi ou considérée dans les attributs divins ? Voir Suarez, *De divina substantia ejusque attributis*, l. II, c. xxii, xxiii; Gonet, *op. cit.*, disp. II, a. 2, § 1. En grande majorité, les thomistes pensent que la vue de la trinité et des attributs divins est de l'essence même de la gloire des élus. La vision béatifique est-elle à ce point l'élément formel de la béatitude, que même sans amour les élus seraient heureux ? Suarez, *De fine ultimo*, disp. VII, sect. I, n. 31; Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 1, répondent avec la plupart des thomistes que l'amour est le complément nécessaire de la vision. S'agit-il d'une vision de l'intelligence spéculative ou pratique, d'un acte simple ou composé ? Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. iii, a. 6, et ses commentateurs sur cet article. De ces subtilités que signale en passant Ripalda, *De ente supernaturali*, l. IV, disp. C, sect. II, n. 6, le théologien ne retiendra que ce qui est utile pour expliquer l'objet et les propriétés de la vision intuitive.

b) *Opinion scotiste*. — Le principe fondamental de cette opinion est que l'élément formel de la béatitude essentielle réside *uniquement* dans une opération de la volonté. Mais cette opération peut être ou l'amour, et c'est l'opinion de Scot, ou la joie béatifique et c'est l'opinion d'Auriol.

Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. iv, v, pense que l'élément formel de la gloire essentielle des élus réside dans l'acte d'amour d'amitié, opération de la volonté humaine s'attachant à Dieu pour lui-même. On peut citer, comme partisans de cette doctrine, Gilles de Rome, *Quodl.*, III, a. 19; Auriol, au témoignage de Capréolus, *In IV Sent.*, dist. I, q. I, a. 2, et de Medina, *In I^{am} II^a*, q. iv, a. 4, aurait enseigné que l'acte de volonté procéderait non de l'amour d'amitié, mais de l'amour de concupiscence et consisterait dans la délectation, dans la jouissance de l'âme possédant Dieu, son bien suprême. De fait, à part le texte de saint Paul, I Cor., xiii, 13, où la charité est exaltée par-dessus toute autre vertu, parce que vertu subsistant dans la gloire, on ne peut guère trouver dans la sainte Écriture que des textes désignant sous les noms de *joie*, de *volupté* la gloire des élus, et appuyant ainsi l'opinion particulière d'Auriol. Cf. Matth., xxv, 21; Ps. xxvi, 4; xxxv, 9, 10; Joa., xv, 11; xvi, 22; I Joa., iv, 16; Luc., xxii, 29, 30; Apoc., ii, 7, 17. L'opinion de Scot et celle d'Auriol, bien que se retrouvant dans toute l'école scotiste avec des nuances diverses dont les subtilités n'ont rien à envier à celles de l'école thomiste, voir Ripalda, *loc. cit.*, n. 8, ont peu de partisans, si on les considère sous leur aspect exclusiviste. Les textes qu'elles peuvent apporter en leur faveur, soit de la sainte Écriture, soit des Pères, voir plus loin, ne suppriment pas ceux que l'opinion thomiste revendique pour elle. Aussi, une troisième opinion s'est peu à peu formée dans la théologie catholique, qui prétend expliquer la gloire essentielle des élus par l'opération de l'intelligence et de la volonté réunies.

La raison fondamentale de l'opinion scotiste est celle-ci : Dieu est notre béatitude, parce que notre souverain bien. Or, en tant que souverain bien, il est l'objet de la volonté et non de l'intelligence. L'opinion d'Auriol, fait remarquer Suarez, *De ultimo fine*, disp. VII, sect. I, n. 43; cf. disp. IX, sect. III, n. 7, ne peut se soutenir psychologiquement; la joie béatifique n'est qu'une conséquence de la possession du souverain bien; son objet est, non le souverain bien, mais la possession qu'on en a; elle ne peut donc être la fin dernière de l'homme. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. iv, a. 2; *Cont. gentes*, l. III, c. xxvi. Quant à l'opinion de Scot, elle ne paraît pas davantage admis-

sible, parce que l'amour ne cause pas nécessairement la possession de l'objet aimé. Les thomistes distinguent l'objet de la volonté, le souverain bien, objet de désir ou de jouissance, de la formalité sous laquelle l'âme est mise en possession de ce bien suprême. C'est par l'appréhension de l'intelligence seule que cette possession peut être réalisée. Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. iv, § 6-9; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, a. 3, 4. C'est, au fond, toujours la distinction de la gloire objective et de la gloire formelle : cette dernière suppose essentiellement un acte de connaissance. Voir plus haut, col. 1387.

c) *Opinion éclectique.* — Combinant les deux opinions précédentes, un grand nombre de théologiens, tant anciens que modernes, voient dans l'opération de l'intelligence (vision) et dans celle de la volonté (amour et, par voie de conséquence, jouissance) les éléments essentiels de la gloire des élus : *Tertia sententia asserit essentialiter beatitudinis formalis completi adequate tum visionem, tum amorem, negans eam vel in sola visione, vel in solo amore, sed in utroque simul aut esse aut apprehendi*, Ripalda, *op. cit.*, disp. C, sect. II, n. 9; c'est à cette opinion que se rallie Dante, *Paradiso*, Cant. xxx, vs. 40, décrivant ainsi la gloire des élus :

Luce intellectual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia, che trascende ogni dolcior.

Tant qu'il ne s'agit que d'affirmer la pluralité des opérations comme élément formel de la gloire des élus, les partisans de l'opinion éclectique sont d'accord. Certains d'entre eux prétendent même que, sous cet aspect général, leur opinion s'impose comme une vérité définie par le décret de Benoît XII : *ex tali visione et fruitione... vere beatæ*, Denzinger-Bannwart, n. 530, et par suite de la condamnation de l'erreur suivante des béghards : *Quod quælibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ, ipsam elevante ad Deum videndum et ex eo beate fruendum*. Denzinger-Bannwart, n. 475. Ces exagérés sont, au dire de Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 6, Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, Strasbourg, 1490, dist. XLIX, q. III, IV; André Véga, *op. cit.*, l. VII, c. III; Corduba, O. M., *Quæstionarium*, Tolède, 1578, l. I, q. XLII, prop. I, arg. 10; Alphonse de Tolède, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. II, a. 3, ad 3^{um}. Sont mieux inspirés ceux qui défendent cette doctrine à titre de simple opinion : S. Bonaventure, dans le sens indiqué plus haut, *In IV Sent.*, dist. XLIX, a. 1, q. 1; Alexandre de Alès, *Sum. theol.*, part. III, q. xxiii, m. 1, ad 1^{um}; Albert le Grand, Richard de Middleton, le Supplément de Gabriel Biel, Pierre de la Palu, Holcot, Marsile d'Inghem, Jean Major [Lemaire], Bassolis et même Occam, dans leurs commentaires *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX; Gilles de Rome, *Quodl.*, III, q. ult. Voir, sur ces anciens théologiens, Gilles de la Présentation, *op. cit.*, l. IV, q. VII, a. 2, § 1. Il faut ajouter les noms de Salas, S. J., *Disputationes in I^{am} II^{am} Sum. d. Thomæ*, Barcelone, 1607, tr. II, disp. II, sect. v; Tanner, S. J., *In I^{am} II^{am}*, disp. I, q. III; Gilles de la Présentation *op. cit.*, et surtout les grands théologiens de la Compagnie de Jésus : Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. VII, sect. I, n. 24-63; Grégoire de Valence, *In I^{am} Sum. S. Thomæ*, q. xxvi, disp. I, q. III, p. IV; Tolet, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. II, a. 2, 3; et même Lessius, *De ultimo fine hominis*, q. III, a. 4, dub. 1; *De summo bono et beatitudine semperterna*, l. II, c. v. Le P. Neubauer dans la Théologie de Wurzburg, Paris, 1852, t. III, p. 2, s'exprime ainsi : *Beatitudo formalis consistit initiative in visione Dei, perfective in amore Dei*, complete in gaudio, quiete et pace animi. Ripalda, *loc. cit.*, et sect. III, professe cette opinion avec une note particulière. Pour lui, la vision

de Dieu et l'amour de Dieu, pris ensemble ou pris séparément, sont l'élément formel adéquat de la gloire des élus; et il explique son sentiment en se représentant la béatitude essentielle comme composée de parties quasi homogènes qui, prises séparément, forment chacune une béatitude complète en son espèce. Voir n. 13, 14. D'ailleurs, ici encore, les tenants de la même opinion se divisent sur des points d'une extrême subtilité. La question qui domine toutes les divergences est celle-ci : l'opération de la volonté doit-elle avoir une priorité sur celle de l'intelligence ? Controverse justement qualifiée par Ripalda, après Occam, J. Major et Vasquez, de *arbitrariam et vocalem*. Voir Lessius, *De summo bono*, l. II, c. VI.

Les principales raisons sur lesquelles s'appuient les partisans de ce troisième système sont les suivantes : a. L'autorité de l'Écriture qui s'affirme autant en faveur de l'opération de la volonté qu'en faveur de l'opération de l'intelligence. Voir les textes plus haut, col. 1397 et 1398. b. L'autorité des Pères : les thomistes peuvent citer un certain nombre de Pères qui appuient leur opinion; mais on peut en citer un aussi grand nombre attribuant à l'amour et à la jouissance une partie prépondérante dans la gloire des élus. Pour saint Augustin, voir t. II, col. 506, 507; *Epist.*, CLV (LII), n. 12 : *Una ibi virtus erit et id ipsum erit virtus, præmiumque virtutis, quod dicit in sanctis colloquiis homo QUI AMAT : mihi autem ADHÆRERE DEO BONUM EST. Hoc illi erit plena perfectaque sapientia, EADEMQUE BEATITUDINIS VITA BEATA*, P. L., t. XXXIII, col. 671; *De doctrina christiana*, l. I, c. XXXII : *Hæc merces summa est ut ipso Deo perfruamur*, P. L., t. XXXIV, col. 32; *Confessiones*, l. X, c. XXI, XXII, XXIII, P. L., t. XXXII, col. 792, 793; *De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. III : *Beatus, quantum existimo, nec ille dici potest, qui non habet quod amaret... quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi præsto habere quod diligis*, P. L., t. XXXIII, col. 1312; cf. c. XV, col. 1322; *De civitate Dei*, l. XII, c. I : *Beatitudinis igitur illorum (honorum angelorum) causa est adhærere Deo... quomobrem cum queritur quare illi beati sint, certe responderetur, qui adhærent Deo*, P. L., t. XLI, col. 349, 350. Cette adhésion à Dieu, source de la félicité, saint Augustin l'explique ailleurs, *Epist.*, CXVIII, ad Dioscorum, n. 13, P. L., t. XXXIII, col. 438, ou encore *De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. XIV : *Quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhærere est beatissimum? Id autem est solus, cui inhærere certe non valemus, NISI DILECTIONE, AMORE CARITATE*, P. L., t. XXXIII, col. 1321, 1322. Cf. Suarez, *De ultimo fine*, *loc. cit.*, n. 1, 5, 26; Ripalda, *op. cit.*, sect. IV, n. 22. On apporte encore l'autorité de saint Fulgence, *Ad Monimum*, l. I, c. XVIII, P. L., t. LXV, col. 166; de saint Anselme, qui professe que la béatitude *ex commodis constat*, *De casu diaboli*, c. IV; cf., *Monol.*, c. LXVIII; *Cur Deus homo*, l. II, c. I, P. L., t. CLVII, col. 211, 332, 401; de saint Bernard, *Epist.*, XVII, P. L., t. CLXXXII, col. 121, 122, et de plusieurs théologiens du moyen âge, dont Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. I, c. Les deux principaux arguments, théologiques sont l'un, la définition de Benoît XII, où se trouve l'incise *quod ex tali visione et fruitione*; cf. prop. 5 des béghards, Denzinger-Bannwart, n. 530, 475; l'autre, le texte du catéchisme ad *parochos*, où on lit : *Solida quidem beatitudo quam ESSENTIALEM communi nomine licet vocare, in eo sita est, ut DEUM VIDEAMUS EJUSQUE PULCHRITUDINE FRUAMUR*, c. XIII, n. 7. d. La raison elle-même appuie cette opinion. La gloire n'est-elle pas la souveraine perfection des élus ? Or, la souveraine perfection ne peut être réalisée en une seule opération, d'autant plus que la possession de Dieu est le fait de la volonté aussi bien que de l'intelligence.

3. *Jugement d'ensemble.* — Ces trois dernières

opinions, librement discutées dans l'Église, ont la valeur d'opinion, rien de plus. Il est clair que ni le catéchisme du concile de Trente, ni le pape Benoît XII, ni le concile de Vienne, pas plus que le concile de Francofort dans sa lettre aux évêques espagnols, n'ont voulu trancher la question, toute scolastique et d'ordre métaphysique, de l'élément formel de la béatitude essentielle. Qu'on attribue cette qualité à la vision de Dieu ou qu'on l'attribue à l'amour ou à la jouissance béatifique, peu importe; ce qui est important, c'est qu'on ne sépare point ces opérations, en soi inséparables. Et quand on parle de gloire essentielle, il faut rester dans la limite dogmatique très nettement tracée par le cardinal Billot : *Hic a substantia beatitudinis contradistinguuntur solum illa quæ ab ea possunt separari, ut per modum unius accipiantur tum visio Dei, tum concomitans amor et fructio. De novissimis*, Rome, 1903, q. v, thes. ix, p. 118.

Quant à l'autorité des Pères, on constate ici une fois de plus ce qui a été dit à l'art. *BÉATITUDE*, t. II, col. 504. Seul ou à peu près seul, saint Augustin a formulé une véritable théorie de la béatitude. C'est à lui seul qu'il appartiendrait donc de patronner une opinion de préférence aux autres. Or, on a vu que toutes se réclament de lui. Les textes accumulés par Suarez et Ripalda ne sont pas sans faire impression, mais il faut signaler l'explication satisfaisante que Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. v, disp. II, a. 3, n. 22-28; a. 4, n. 4-6, donne de la pensée de saint Augustin. L'amour, la jouissance béatifiques ne sont, pour saint Augustin comme pour saint Thomas, que le complément nécessaire de la vision. Cette explication s'appuie surtout sur *De diversis quæst.* LXXXIII, q. xxxv, P. L., t. XL, col. 23, 24, et *De libero arbitrio*, l. I, c. XII-XIV, P. L., t. XXXIII, col. 1134-1137.

Concluons donc que, pour définir la gloire essentielle selon l'enseignement de l'Église, il faut faire abstraction de toutes les controverses d'école et en retenir indistinctement les éléments inséparables, vision, amour, jouissance béatifiques. C'est ainsi qu'avant d'en venir à l'examen des opinions, le P. C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, tr. II, prop. 46, expose la question au point de vue doctrinal. Ce point servira plus tard de point de départ quand on exposera la nature, l'objet et les propriétés de ces actes, à l'art. *INTUITIVE (Vision)*.

S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. III; I^a, q. xxvi; *Cont. gentes*, l. III, c. xxv, xxvii; *Opusc.*, II (I), c. cv-cvii; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. 1, II; Cajétan, *Sum. theol.* S. Thomæ, I^a II^a, q. III; Suarez, *De fine hominis*, disp. VI, VII, dans *Opera omnia*, Paris, 1856, t. IV; Lessius, *De summo bono et æterna beatitudine*, l. II, III, dans *Opuscula*, Anvers, 1676; Jean de Saint-Thomas, *De aëptiōne beatitudinis*, disp. II, a. 1-4, dans *Cursus theologicus*, Paris, 1885, t. v, q. v; Gilles de la Présentation, *Disputationes de anima et corporis beatitudine*, Coimbre, 1609; Gonet, *De ultimo fine hominis*, disp. III, dans *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Paris, 1876, t. III; Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. C, Paris, 1871, t. III; Salmanticenses, *De beatitudine*, disp. I, dans *Cursus theologicus*, Paris, 1878, t. v; Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. VI, q. I-VI.

II. GLOIRE ACCIDENTELLE. — Le principe général qui nous sert de guide dans l'exposé de la gloire accidentelle est celui que Gonet a formulé, *op. cit.*, disp. III, a. 2, n. 69 : *Præ oculis semper habendum essentiam beatitudinis formalis esse assecutionem finis ultimi seu objecti beatifici : unde illa actio vel illæ actiones censendæ sunt ad formalem beatitudinem pertinere, quæ essentialiter et formaliter sunt assecutio finis ultimi : e contra vero illæ quæ ad rationem assecutionis finis ultimi et objectivæ beatitudinis MATERIALITER, CONCOMITANTER VEL ACCIDENTALITER se habent, non spectant ad rationem formalem beatitudinis sed ejus essentiam comitantur vel subsequuntur*. Donc, tout

ce qui n'est pas l'élément formel de la béatitude doit être considéré comme élément étranger à la gloire essentielle, et en quelque façon comme élément accidentel. Mais il convient d'apporter une distinction : ce peut être un élément matériel ou concomitant de la gloire essentielle; on pourra l'appeler alors gloire accidentelle, mais dans un sens tout à fait impropre; ce peut être aussi un élément strictement accidentel : *accidentalia beatitudinis dupliciter sumi possunt : vel pro iis quæ ab essentia sunt non modo distincta, verum etiam separabilia; vel pro iis quæ distincta quidem sunt, tametsi essentiam necessario et semper comitentur. Billot, De novissimis*, p. 118.

Aussi, pour être complet, nous distinguerons la gloire accidentelle improprement dite de la gloire accidentelle proprement dite.

1^o *Gloire accidentelle improprement dite*. — Sous ce nom générique, on peut grouper les différents éléments de la béatitude, qui, inséparables de la gloire essentielle, s'en distinguent cependant formellement. Rappelons, pour éviter toute équivoque, que, dans le langage commun, cette gloire accidentelle rentre dans la gloire essentielle, selon la remarque du card. Billot. Voir col. 1401.

1. *Conditions ou compléments nécessaires de la gloire essentielle*. — C'est la contrepartie de l'élément formel de la gloire. Dans l'opinion thomiste, amour et jouissance béatifiques sont le complément nécessaire de la vision, élément formel, c'est-à-dire essentiel de la gloire. Dans l'opinion scotiste, c'est la vision, au contraire, qui n'est que la condition nécessaire de la gloire. En un sens, ce seraient donc des éléments accidentels ou quasi accidentels de la gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. III, a. 4 : *Ad beatitudinem duo requiruntur : unum quod est esse beatitudinis, aliud quod est QUASI PER SE ACCIDENS EJUS, scilicet delectatio ei adjuncta*.

2. *Propriétés de la gloire essentielle*. — La perpétuité de la gloire, l'impeccabilité de l'âme humaine sont des propriétés intrinsèquement dérivées de la vision béatifique. A ce titre, elles seront étudiées à l'art. *INTUITIVE (Vision)*; mais elles doivent être signalées ici comme appartenant au complément de la gloire essentielle.

3. *Qualités glorieuses de l'âme béatifiée*. — De même que les corps glorieux ont des qualités propres, dont la source est la gloire même de l'âme rejaillissant sur le corps, voir *CORPS GLORIEUX*, t. III, col. 1900 sq., de même l'âme bienheureuse sera dotée de qualités glorieuses qui correspondront aux opérations spécifiques de la gloire, vision, amour, jouissance béatifiques. Les théologiens appellent ces qualités *dotes animæ beatæ*, par une métaphore empruntée au terme du droit, la *dot de l'épouse*. La gloire éternelle est comme un mariage de l'âme avec Dieu : il est convenable que l'épouse s'approche de l'époux ornée de qualités qui la disposeront à jouir en paix de son mariage, en la rehaussant aux yeux de son époux. Les théologiens fondent leur doctrine des *dotes animæ* sur l'Écriture, Apoc., xxi, 2. Cf. II Cor., xi, 2; Eph., v, 23-32. Pour saint Thomas, les qualités sont, en soi, des *habitus* disposant l'âme à la parfaite béatitude. Ils sont donc distincts des opérations qui constituent la gloire. *Sum. theol.*, III^a Suppl., q. xcv, a. 1, 2. Ces qualités existent dans l'âme du Christ et chez les esprits angéliques, mais non à titre de *dotes animæ*, l'âme du Christ et les esprits angéliques n'ayant pas la qualité d'épouses vis-à-vis de Dieu et du Christ lui-même, a. 3, 4. Il y a trois *dotes*, l'une, répondant à la vertu de foi, rend l'acte de vision délectable, et, du nom de l'opération à laquelle elle dispose l'âme, se nomme *vision*; les deux autres établissent la convenance de l'objet au sujet et la possession de celui-là par celui-ci; la convenance est établie par la dilection, la *jouissance (fruitio)*, ou

la *délectation* qui expriment, sous des noms différents, la qualité répondant à la charité; la possession de l'objet est réalisée par la *jouissance* dans le sens d'*appréhension* ou *compréhension* ou *tension* vers l'objet; toutes dénominations pour exprimer la même qualité répondant à l'espérance, a. 5. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. iv. Ontologiquement, ces qualités sont les *habitus* de l'âme bienheureuse: or, ces *habitus* sont au nombre de deux, le *lumen gloriæ* et la charité consommée. La qualité nommée *vision*, c'est donc la lumière de la gloire élevant l'intelligence, au-dessus de toute obscurité, dans les régions de l'évidence et de la clarté; la *compréhension*, c'est encore la lumière de la gloire, éloignant tout obstacle à l'union de l'âme avec Dieu; la *dilection* ou *jouissance*, c'est toujours la lumière de la gloire jointe à la charité consommée et disposant l'âme à jouir pleinement de Dieu. Mazzella, *De Deo creante*, disp. VI, a. 4, n. 1240. Cf. S. Thomas, III^e Suppl., q. xcv, a. 5, ad 3^{um}; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. II, dub. iii; Billuart, *op. cit.*, diss. II, a. 5, § 1. Mais pour bien comprendre comment ces *habitus* peuvent revêtir la formalité de qualités glorifiant l'âme au titre de dons surnaturels, il faut leur restituer leur double aspect: en tant que principes des opérations qui constituent la gloire essentielle, ils ne peuvent être appelés *dotes animæ*, puisque, loin d'être la *dot* du mariage spirituel de l'âme avec Dieu, ils sont ce mariage lui-même consommé entre Dieu et l'âme. Mais, par le fait même, ils élèvent l'âme à un état glorieux, très supérieur à l'état présent, et dans lequel sont supprimées toutes les imperfections: en tant que ces *habitus* de la lumière de gloire et de la charité consommée élèvent ainsi l'âme et la rendent apte à entrer en commerce direct avec Dieu, sans aucune des obscurités de la foi, dans la pleine clarté de la vision faciale, dans la pleine sécurité de la possession de la divinité, ils lui donnent, vis-à-vis de Dieu, une relation toute particulière qui fait véritablement que l'âme est l'épouse dotée en vue de plaire à son époux et de jouir pleinement de son union. A ce titre, ils deviennent les *dotes animæ*. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, q. v, disp. II, a. 8, n. 18.

Richard de Middleton, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 3, q. vii, a substantiellement la même doctrine que saint Thomas: pour lui, les *dotes* sont *vision*, *amour* et *sécurité*, dont il fait un *habitus* spécial. Pierre de la Palu, *ibid.*, q. vii, a. 3, tout en maintenant une thèse identique à celle du docteur angélique, emploie les dénominations de *vision*, *délectation*, *dilection*.

Avec saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 1, q. v; D. Soto, *ibid.*, q. iv, a. 3, nous avons des *dotes animæ* une conception différente. Ce ne sont plus des *habitus*, mais des opérations, car la lumière de la gloire, qui est l'*habitus* des âmes élus, ne peut être identifiée avec ces qualités glorieuses. Suarez, *op. cit.*, disp. XI, sect. i, n. 4, fait remarquer à juste titre que c'est là une pétition de principe et que saint Thomas enseigne le contraire, III^e Suppl., q. xcv, a. 5, ad 3^{um}. Si ces *habitus* sont désignés par l'opération, *vision*, *compréhension*, *délectation*, etc., c'est parce que la perfection de la béatitude, perfection à laquelle l'âme est par eux disposée, réside en cet acte dernier, l'opération. Vasquez, *op. cit.*, disp. XVIII, c. ii; Montesinos, *Commentaria in I^{am} II^{am} Sum. S. Thomæ*, Alcalá, 1622, q. iv, a. 3, disp. VI, q. vi, maintiennent la thèse de saint Bonaventure.

Ces controverses sont de minime importance et renferment trop de subtilités. Une fois admis que l'expression: *dotes animæ*, est une métaphore pour désigner l'élévation de l'âme à un état supérieur, peu importe que cette élévation réside en des opérations ou des principes d'opérations. Les théologiens actuels

n'accordent presque plus d'attention à cette question.

Parmi les théologiens contemporains, voir Mazzella, *De Deo creante*, Woodstock, 1877, disp. VI, a. 4, n. 1234-1240; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brigau, 1899, t. iii, n. 453. Anciens auteurs plus complets, Salmanticenses, *De beatitudine*, disp. II; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XI, sect. i; Jean de Saint-Thomas, *De adeptione beatitudinis*, disp. II, a. 8; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, *De Deo ultimo fine*, disp. V, a. 1; Lessius, *De beatitudine*, a. 3, dub. ii; *De summo bono et æterna beatitudine hominis*, l. II, c. xx; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. xcv; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, q. iv.

2^e Gloire accidentelle proprement dite. — 1. Existence et caractère spécifique de la gloire accidentelle proprement dite. — Qu'en dehors de la gloire essentielle, vision, amour, jouissance béatifiques, il y ait une autre gloire pour les élus, c'est là une doctrine communément admise: a) l'Écriture la suppose expressément, Luc., xv, 7, 10; Ps. cxix, 5, 6; Sap., iii, 7; Matth., xix, 28; b) la raison demande qu'une essence créée reçoive le complément de sa perfection dans ses accidents. Gloire essentielle et gloire accidentelle sont ontologiquement des accidents physiques de l'âme bienheureuse; le mot *accidentel* est donc employé ici analogiquement pour désigner une gloire qui s'ajoute à la gloire essentielle. Suarez, *op. cit.*, disp. XI, sect. ii, n. 3.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{er}, q. xcv, a. 4, place le principe de la gloire accidentelle dans le mérite lui-même, non en tant qu'il procède de la charité, mais en tant qu'il est proportionné à la nature ou à la difficulté de l'œuvre méritoire accomplie. Envisagé sous son premier aspect, le mérite est récompensé par la gloire essentielle; sous son second aspect, par la gloire accidentelle. Cf. *In Epist. D. Pauli ad Romanos*, c. viii, lect. v; I^{er} ad Cor., c. iii, lect. ii. Suarez, *loc. cit.*, n. 5-8, accepte difficilement cette explication et, n. 9, lui substitue celle de la bonté divine qui récompense les élus, non seulement dans les limites de la justice, mais au delà, selon une mesure *bonam et conferentem et coagulatam et superfluentem*. Luc., vi, 38. Les deux conceptions peuvent se compléter l'une l'autre. Pesch, *op. cit.*, n. 474.

On peut toutefois se demander quel caractère spécifique distingue la gloire accidentelle de la gloire essentielle. Certains théologiens, Richard de Middleton, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 5, q. i; Gabriel Biel (suppl.), *ibid.*, q. iii, et même saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{er}, q. xcv, a. 4; cf. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. ii, a. 1, q. ii, placent cette raison dans la nature de l'objet de la béatitude: la béatitude essentielle se rapporte à un objet *incrée*, la béatitude accidentelle à un objet *créé*: *gaudium (est) de bono creato* (S. Thomas). Suarez, *loc. cit.*, fait remarquer que cette raison n'est pas complète, car la connaissance et l'amour de Dieu, *en dehors de la vision béatifique*, font partie, pour les élus, de la gloire accidentelle; au contraire, la connaissance et l'amour des créatures, *vues et possédées dans l'essence divine*, font partie de la gloire essentielle, dont les créatures, vues et possédées en Dieu, forment l'objet secondaire. Voir INTUITIVE (Vision). C'est donc au moyen de connaissance, plutôt qu'à l'objet connu, qu'il faut s'attacher pour distinguer la gloire accidentelle de la gloire essentielle. Aussi Suarez la définit-il exactement, semble-t-il: *Quælibet perfectio beati quæ versatur extra obiectum primum et essentielle beatificum, quod est Deus prout beatificus est, id est clare visus*. Remarquons d'ailleurs que l'élément formel de la gloire, la connaissance, entre ici en jeu pour en donner la définition exacte.

2. Détermination des différentes gloires accidentelles.

— a) Gloire accidentelle particulière à certains élus. — Cette gloire accidentelle, d'après les scolastiques, est réalisée par les *auréoles* et les *fruits spirituels* ou

évangéliques, auxquels il faut ajouter les caractères sacramentels. Toutes les âmes ne les posséderont pas : ce sera le privilège de certains élus. Les auréoles ont déjà été étudiées. Voir AURÉOLE, t. I, col. 2571 sq. Quant aux fruits spirituels ou évangéliques, il ne faut pas les confondre avec les fruits du Saint-Esprit, énumérés dans l'Épître aux Galates, v, 22, 23. Voir FRUITS DU SAINT-ESPRIT, col. 944 sq. D'une manière générale, la gloire essentielle peut être considérée en elle-même comme le fruit de notre travail de sanctification. Rom., vi, 22. Mais, plus spécialement, les fruits spirituels désignent métaphoriquement, comme les auréoles, une gloire accidentelle que Dieu accorde à certains élus. La métaphore est empruntée à la parabole du semeur. Matth., xiii, 3-9. Les semences jetées en terre produisent, les unes 100, les autres 60, d'autres enfin seulement 30. C'est en se dégageant des liens de la chair, pour progresser dans la vie spirituelle, que l'homme obtiendra ces fruits : *Fructus est quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quod ex carnali vita in spiritualem transit*. S. Thomas, III^e Suppl., q. xcvi, a. 3. Plus l'homme se dégagea des liens de la chair, et plus son fruit sera abondant : le fruit est donc la gloire accidentelle proportionnée aux dispositions mêmes de l'âme s'engageant dans les voies de la spiritualité, et par là il se distingue, non seulement de la gloire essentielle, mais de l'auréole qui est la récompense accidentelle de certaines œuvres exceptionnellement méritoires : *Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea et ab aureola : quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo, aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis in quem proficit ex semine verbum Dei*. S. Thomas, In IV Sent., l. IV, dist. XLIX, q. v, a. 2, q. 1. Cf. III^e Suppl., q. xcvi, a. 2. Les fruits spirituels sont attachés principalement à la vertu de continence qui seule nous fait fructifier dans le sens du détachement de la vie charnelle; les proportions de 100, 60 et 30 indiquées par saint Matthieu représentent les trois sortes de continence, celle des vierges, celle des veuves et celle des gens mariés. S. Thomas, loc. cit., q. II, et III, a. 3, 4. Cf. Gonet, op. cit., disp. V, a. 4.

Tous les anciens théologiens, et Scot lui-même, In IV Sent., l. IV, dist. XLIX, q. v, admettent que l'auréole diffère ontologiquement des fruits spirituels, et voient sous ces expressions métaphoriques des réalités représentant certaines béatitudes accidentelles. Des théologiens plus récents, Suarez tout particulièrement, op. cit., disp. XII, sect. III, considèrent que les trois degrés exprimés par saint Matthieu ne signifient pas nécessairement des degrés de gloire accidentelle. La métaphore des fruits spirituels pourrait bien ne désigner que les degrés de la gloire essentielle elle-même. S. Thomas, In Evangel. Matthæi, c. xiii, adopte ce sentiment. Cf. Pesch, op. cit., n. 511.

D'ailleurs, les Pères se sont prononcés en des sens si divers qu'on ne peut trouver chez eux d'interprétation authentique. Saint Jérôme, In Matth., P. L., t. xxvi, col. 39, favorise l'interprétation de saint Thomas; saint Augustin, Quæstiones in Evangel. sec. Matth., ix, P. L., t. xxxv, col. 1325; Paschase Radbert, In Matth., part. VII, P. L., t. cxx, col. 490; Bruno d'Asti, ibid., P. L., t. clxv, col. 189, appliquent la parabole aux martyrs, aux vierges, aux gens mariés. Bruno d'Asti, loc. cit., entend également parler des contemplatifs, des actifs et de ceux qui mènent une vie commune. Cf. S. Grégoire le Grand, In Ezechielem, l. I, homil. v, n. 12, P. L., t. LXXVI, col. 826. Saint Augustin, De sancta virginitate, c. xlv, P. L., t. xl, col. 423, expose d'abord l'opinion que reprend saint Thomas, mais conclut que ces différents fruits représentent plus gé-

néralement les différents degrés de vertu. Même interprétation chez l'auteur de l'Opus imperfectum in Matth., P. G., t. LVI, col. 705. Théophylacte, In Matth., P. G., t. cxxv, col. 284, applique la parabole aux contemplatifs, aux actifs et à ceux qui débudent dans la perfection de la foi. Les incipientes, proficientes et perfecti se retrouvent chez Denys le Chartreux, In IV Evangelia, Paris, 1555. La liturgie de l'Église fait allusion, avec une application différente, à la parabole de Matth., xiii, 3, 9, dans l'hymne des laudes de saint Jean-Baptiste, vierge, docteur, martyr, *Secta ter denis alios coronant*, etc. Voir aussi : S. Jérôme, Adv. Jovin., l. I, n. 1; Epist., XLVIII, n. 2, P. L., t. xxiii, col. 212; t. xxii, col. 495; S. Cyprien, Epist., LXXXVI, n. 6, P. L., t. IV, col. 418, qui appliquent ces degrés aux degrés de la gloire essentielle niés par les hérétiques de leur temps. Cette dernière interprétation est la plus commune chez les exégètes plus récents et correspond mieux à la pensée de Notre-Seigneur. Les théologiens font remarquer à bon droit que le caractère sacramentel sera lui aussi un sujet de gloire accidentelle pour les élus, parce qu'il restera la marque indélébile de leur fidélité. Cf. S. Thomas, Sum. theol., III^e, q. xlv, a. 5, ad 3^{um}. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1706.

S. Thomas, In IV Sent., l. IV, dist. XLIX, q. v, a. 2; Sum. theol., III^e Suppl., q. xcvi, a. 2, 3, 4; Suarez, De ultimo fine hominis, disp. XI, sect. III, n. 5; Gonet, De ultimo fine hominis, disp. V, a. 4; Knabenbauer, Evangelium secundum Matthæum, Paris, 1892, p. 524, 525.

b) Gloire accidentelle commune à tous les élus. — a. Dans l'âme. — Nous laissons présentement de côté les biens d'ordre surnaturel que Dieu accorde, dès ici-bas, à l'âme ornée de la grâce sanctifiante et qui la suivront, pour sa gloire, dans le ciel. Il y a correspondance entre la grâce et la gloire, et l'énumération de ces biens sera logiquement à sa place plus loin, quand nous traiterons de la grâce et de la gloire. Rappelons toutefois que ces perfections d'ordre surnaturel sont un motif de gloire accidentelle.

α. Biens de l'intelligence. — La foi ne nous enseigne rien directement en dehors de la vision béatifique, touchant les perfections de l'intelligence glorifiées. Les Pères enseignent communément, voir INTUITIVE (Vision), que l'ignorance et l'erreur ne peuvent trouver place dans la connaissance des élus. Il faut entendre cette ignorance dans un sens privatif, non négatif; les élus, en effet, auront toutes les connaissances que comporte leur état; mais n'étant pas, par le fait de la béatitude, omniscients, ils resteront dans la nescience à l'égard de beaucoup de choses. S. Thomas, In IV Sent., dist. XLIX, q. II, a. 5, ad 8^{um}. Mais comme, d'autre part, la gloire doit être le comble de tous les biens et la satisfaction de tous les désirs, exige-t-elle, en plus de la vision intuitive, un mode de connaissance d'ordre naturel qui en est comme le complément et l'accessoire ?

Nous n'avons, sur ce point, que les opinions des théologiens. — On admet communément contre Albert le Grand, In IV Sent., l. III, dist. XXXI, a. 10, avec saint Thomas, Sum. theol., I^e, q. LXXXIX, a. 5, 6, que les habitus et les actes de la science acquise ici-bas demeurent dans les âmes séparées, bien que le mode d'agir de l'intelligence, tant que l'âme sera séparée du corps, ne s'exercera plus par une conversion vers les images sensibles, P^e II^e, q. LXXVII, a. 2. Cf. Capréolus, In IV Sent., l. XXXI et XXXII, dist. III, q. un., a. 2, § 2; Durand de Saint-Pourçain, dist. XXXI, q. III. La parole de saint Paul, I Cor., xii, 8, *scientia destructur*, ne s'applique qu'à une grâce gratuitement donnée, analogue aux dons de prophétie et des langues. Voir Estius, Bispin, dans leurs commentaires sur ce passage. Le souvenir des événements, des personnes, des affections, des luttes d'ici-bas suivra donc les âmes dans la gloire et

sera pour elles un sujet de gloire complémentaire, si tout cela a été une occasion de mérite pour elles. Cf. S. Thomas, *ibid.*, a. 4, 8. Elles se réjouiront du bien accompli ici-bas, q. xxiii, a. 6, ad 1^{um}. — Les âmes, comme les anges, peuvent se communiquer leurs pensées, quelles que soient d'ailleurs les différentes explications scolastiques du langage angélique. Voir ANGÉOLOGIE, t. I, col. 1241 sq.; S. Thomas, *ibid.*, a. 2. C'est d'ailleurs une vérité que nous pouvons déduire de la gloire accidentelle que donne aux élus la société des bienheureux. Cette société, voir plus loin, ne peut contribuer à la gloire des élus qu'à la condition d'être véritablement telle et de comporter la communication des élus entre eux. — Outre ces deux sciences, l'une acquise ici-bas, l'autre reçue des esprits ou des âmes séparées, il est très probable que l'intelligence des élus recevra une nouvelle perfection d'une troisième science, directement infusée par Dieu. Certains théologiens, Grégoire de Valence, *In I^{um} Sum. S. Thomæ*, disp. I, q. II, p. VI, q. IV, assert. 1; Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XIX, n. 155, tout en admettant, en paroles, une science infuse chez les élus, la nient en réalité. Les autres admettent communément cette science d'ordre naturel, mais infuse, chez les élus, comme ils l'admettent dans l'humanité du Christ. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXXXIX, a. 1; Suarez, *op. cit.*, disp. VIII, sect. I, n. 9. Voir un bon résumé de la question dans Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912, thes. XX, § 1. — La vision béatifique n'empêche pas les autres opérations naturelles à l'intelligence. La preuve théologique de cette assertion se trouve dans la personne même du Verbe incarné, en qui la vision béatifique s'alliait au fonctionnement normal non seulement de l'intelligence et de la volonté humaine, mais encore des facultés inférieures. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XIII, a. 3, 4; Billot, *De Verbo incarnato*, thes. XX, § 3. Si cette alliance paraît impossible dans le cas d'un ravissement où *transitoirement* un simple mortel serait élevé à la vision intuitive, comme le pensent, de saint Paul, saint Augustin, *Ad Paulinam, Epist.*, cXLVII (CXII), c. XIII, n. 31, *P. L.*, t. XXXIII, col. 610, et saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. CLXXV, a. 3, 4; *De veritate*, q. XIII, a. 2, 3; *In Epist. II^{am} ad Cor.*, c. XII, lect. II, la même incompatibilité n'existe plus lorsqu'il s'agit de l'état de béatitude. S. Thomas, *Sum. theol.*, loc. cit., a. 4, ad 1^{um} et 2^{um}; Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, s. d. (1897), t. II, p. 292, 293.

Ces principes rappelés, on comprendra plus facilement les hypothèses suivantes des grands théologiens. — L'état de gloire étant l'état de la perfection qui convient à chacun des élus, il semble nécessaire que les intelligences qui n'ont pas reçu ici-bas la perfection qu'elles eussent naturellement comportée, la reçoivent connaturellement de Dieu dès le premier instant de la béatitude. L'intelligence doit être, sous ce rapport, aussi favorisée que le corps, voir CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1898; donc elle doit recevoir de Dieu le supplément de perfection qui lui manque. Elle ne le pourra recevoir que par une science infuse *per accidens* des choses de l'ordre naturel. Suarez, *op. cit.*, sect. II, n. 5, appliquant les principes de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. III, a. 6, 7. — La vision intuitive ne procurant pas l'omniscience, et n'étant d'ailleurs, quant à son intensité et à son extension, accordée qu'en proportion de la grâce et des mérites de chaque élu, laisse supposer que Dieu suppléerait, le cas échéant, à l'insuffisance de la vision béatifique par une révélation nouvelle, appartenant par là-même à la gloire accidentelle : *Certe dicere possumus quæ in hoc capite diximus* (l'objet secondaire de la vision intuitive) *cum limitatione esse accipienda et quasi sub conditione, si talia fuerint merita beati in hac vita, ut per ea meruerit*

pædicta omnia obtinere et videre per suam essentialem beatitudinem. Quod si talia non fuerint, satis erit, quod PER GLORIAM ACCIDENTALEM, seu per novas revelationes aliqua videat. Suarez, *De divina substantia ejusque attributis*, l. II, c. XXVII, n. 20. — Il semble même qu'un certain nombre de choses ou d'événements ou d'actions ne doivent être connus que par une science distincte de la vision intuitive et se rapportant, par conséquent, à la gloire accidentelle. La vision intuitive, en effet, comporte une connaissance toujours *actuelle* de son objet, tant primaire que secondaire, *Sum. theol.*, I^a, q. XII, a. 10, et cette connaissance, parce que toujours en acte, est immuable et éternelle. Voir plus loin, col. 1414. Or, il est peu admissible que des actes comme les prières, les vœux, les fêtes, les honneurs rendus et autres semblables concernant les élus soient connus par les bienheureux par la vision intuitive au même titre que l'essence divine elle-même. En comparaison de la gloire essentielle, ce sont événements de peu d'importance, surtout lorsqu'ils sont déjà passés. D'ailleurs, il n'est point dans l'ordre d'avoir constamment l'attention fixée sur les honneurs et les hommages reçus. Et il faut ranger aussi, au nombre des objets d'une science distincte de la vision intuitive, les soucis de la prospérité des œuvres fondées, les préoccupations matérielles, etc. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. X, n. 69. Voir l'opinion contraire dans Suarez, *De attributis negativis Dei*, c. XXVIII, n. 18. — Enfin, les théologiens qui admettent la simultanéité de la vision béatifique et de la science infuse, portant toutes deux sur les mêmes objets, acceptent volontiers que les mêmes connaissances concourent à la fois, selon le mode qui les produit, à la gloire essentielle et à la gloire accidentelle. C'est la thèse de saint Augustin dans la double connaissance, *matinale et vespérale*, des anges. Voir t. I, col. 1200; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LVIII, a. 6, 7. La sécurité et la continuité de la gloire accidentelle de l'intelligence sont suffisamment sauvegardées en ce que les élus pourront considérer quand et comme ils le voudront les objets de cette gloire et passer sans discontinuer de l'un à l'autre. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIV, sect. I, n. 4. — Telles sont les hypothèses générales que l'on peut rappeler. L'art. INTUITIVE (Vision) exposera, avec les détails voulus, quels objets les élus atteignent par leur connaissance.

Outre les auteurs cités, consulter C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, prop. 41, n. 476-484.

β. *Biens de la volonté.* — Les perfections de l'intelligence entraînent celles de la volonté, dans la béatitude accidentelle, comme dans la béatitude essentielle. Il suffit donc, d'une manière générale, de dire que la connaissance, dans l'une et l'autre béatitude, se complète par l'amour et la jouissance. Cf. Joa., XVI, 24; Ps. xiv, 15. Saint Augustin résume la doctrine catholique en quelques mots : *Omnes beati habent quod volunt. De Trinitate*, l. XIII, c. v; cf. c. VII, *P. L.*, t. XLII, col. 1020 sq.

Nulle contrariété de la volonté, dans la possession et la jouissance des objets qu'elle peut désirer, aussi bien dans la gloire accidentelle que dans la gloire essentielle. Nulle tristesse possible, Is., xxv, 8; Luc., vi, 24; Apoc., vii, 16, 17; xxi, 4; xxii, 3-5; car les bienheureux n'en ont aucun motif, n'envisageant toutes choses que selon l'ordre de la gloire divine, laquelle est toujours réalisée par la manifestation d'un des attributs divins, miséricorde ou justice. Au sujet de la gloire accidentelle de la volonté, deux problèmes se posent. D'abord, l'âme sainte désire se réunir à son corps afin de faire participer celui-ci à sa gloire. Ce désir, ne devant être satisfait qu'à la résurrection générale, n'entraîne-t-il pas à sa suite une certaine tristesse présente? Ensuite, l'âme sainte ne

souffrira-t-elle pas du souvenir de ses péchés ou de la perte éternelle de ses amis et proches?

Saint Thomas a indiqué la solution du premier problème. *Sum. theol.*, I^a II^e, q. iv, a. 5, ad 4^{um} et 5^{um}. L'âme n'éprouve aucune tristesse : ayant tout ce qu'elle peut désirer, elle est satisfaite, quoiqu'elle ne possède pas encore la gloire de toutes les façons dont il lui *serait possible* de la posséder : elle attend donc qu'un nouvel état lui permette de faire participer le corps à sa gloire; mais elle ne souffre pas de cette attente, ayant tout ce qu'elle peut avoir et désirer pour son état présent. D'ailleurs, parler d'attente, c'est mal s'exprimer. La gloire de l'âme est éternelle, c'est-à-dire tout en acte, voir ÉTERNITÉ, t. v, col. 919 : le temps n'existe plus, et c'est notre imagination qui nous trompe lorsque nous nous figurons l'âme *attendant* la résurrection. Cf. Billot, *De novissimis*, thes. ix, § 1, *in fine*.

Le second problème a sa solution générale dans ce que nous avons dit plus haut : les élus n'envisagent toutes choses que selon l'ordre de la gloire divine : ils jugeront les pécheurs comme tels, c'est-à-dire comme ennemis de Dieu et, à ce titre, seront heureux de les rejeter : *Si homines nolunt salvari, sed in suis peccatis obstinati sunt, beati eos considerant ut hostes Dei et suos, et volunt eos debitas pœnas subire, etiamsi in vita peccatores eorum amici et propinqui fuerint, quia non caro et sanguis regnum Dei obtinent, sed amor spiritualis, quo omnia in Deo et propter Deum amantur*. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. xi, a. 4. Cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. xii, n. 88. Mais cette solution ne pourra être pleinement comprise que lorsqu'on aura exposé comment la vision béatifique règle toutes les pensées, toutes les volontés, toutes les affections des élus. Aussi, pour éviter les redites, on voudra bien se reporter à INTUITIVE (Vision).

b. *Dans le corps ressuscité*. — La gloire de l'âme rejailleira sur le corps : de là, une nouvelle gloire accidentelle, qui a été étudiée à CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1879. Mais la réunion de l'âme au corps reconstituera les facultés organiques, qui, dans l'âme séparée, ne subsistaient qu'à l'état virtuel. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. lxxxvii, a. 8. La gloire accidentelle trouvera-t-elle un nouvel élément dans l'exercice de ces facultés sensibles? Cf. Job, xix, 27; Apoc., xii, 1; vii, 9, pour les yeux; Apoc., iv, 10, 11; xiv, 3, 4; Tob., xiii, 22, pour les oreilles. On adapte à l'odorat Cant., iv, 10, 15; au goût Apoc., ii, 17. Les scolastiques ont émis beaucoup d'hypothèses. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. lxxxii, a. 4; et surtout Lessius, *De summo bono*, l. III, c. viii, n. 101-103. Le P. de Smet, *Notre vie surnaturelle*, Bruxelles, 1910, t. I, p. 293, a bien résumé la doctrine de ces deux théologiens en montrant que, si les jouissances propres aux trois sens plus matériels de la nature animale, goût, odorat, toucher, devaient être spiritualisées pour concourir à la gloire accidentelle des élus, la chose est plus facile à expliquer pour la vue et l'ouïe. La musique qui ravira les oreilles des élus, après la résurrection, sera non seulement mentale, mais vocale. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. lxxxii, a. 4; *In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. ii, a. 2, ad 5^{um}; Lessius, *op. cit.*, c. viii, n. 99. La principale gloire des yeux sera de contempler le corps glorieux du Sauveur. S. Thomas, *In IV Sent.* l. IV, dist. XLIX, q. ii, a. 2.

En plus des auteurs cités : Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XLVII, sect. vi.

c. *Dans les biens extérieurs*. — α. *Terre et cieux renouvelés*. — Si le monde doit être renouvelé après la résurrection générale, les cieux, la terre ainsi restaurés apporteront, par leur perfection même, un nou-

veau motif de gloire accidentelle aux élus. Le ciel empyrée où habitent les bienheureux est à lui seul un ravissant spectacle pour leurs yeux. Cf. Grégoire de Valence, *In I^{um} Sum. S. Thomæ*, disp. V, q. ii, p. ii, q. v; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. lxxvi, a. 3; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. LVIII, sect. ii; Lessius, *De summo bono*, l. III, n. 98, 99. Nous ne nous attarderons pas à développer une doctrine dont les fondements ont été suffisamment explorés aux art. FIN DU MONDE, t. v, col. 2516 sq., et CIEL, t. II, col. 2504. Voir aussi de Smet, *op. cit.*, p. 295, note.

β. *La société des élus*. — Les élus se retrouveront et se reconnaîtront au ciel, non seulement par la vision intuitive, mais par les communications directes qu'ils pourront avoir entre eux. Nier qu'ils puissent communiquer directement entre eux serait leur enlever un exercice légitime de leurs facultés, ce qui est contre le concept même de la gloire, qui doit être le comble de tous les biens et le rassasiement de tous les désirs. Cette société n'est pas requise sans doute à la gloire essentielle, mais elle fera partie de la gloire accidentelle des élus. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. iv, a. 8. Les élus s'aimeront au ciel « par l'effet de la vertu de charité infuse qui demeurera en nous à un degré de suprême perfection, de l'amour le plus tendre et le plus ardent, qui sera encore nourri et constamment accru par la connaissance toujours plus parfaite que nous aurons de leurs perfections naturelles et surnaturelles, bien supérieures à tout ce que nous pouvons rencontrer ici-bas de plus ravissant parmi nos semblables, et sans aucun mélange d'imperfection positive déplaisante. » De Smet, *op. cit.*, p. 303. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xxxvi, a. 13.

L'Écriture, parlant du ciel, le désigne souvent comme le lieu de rendez-vous des élus, lieu où ils régneront ensemble avec le Christ. Voir CIEL, t. II, col. 2476, 2477. Ils formeront donc une société, où ils se retrouveront et se connaîtront. Voir également COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 430, et, en particulier, ce qui concerne l'Église triomphante, col. 467 sq. Rappelons simplement ici que l'Écriture présente le séjour des élus comme une *société*, un *royaume*, où, en compagnie de Jésus, Luc., xxiii, 43, et des anges, Matth., xviii, 10, les justes seront la joie du Seigneur, Matth., xxv, 21, 23, pour la vie éternelle. Matth., xxv, 46; xix, 17; Marc., ix, 43-45. C'est encore un *festin*, où se réunissent les convives, Luc., xxii, 30; Matth., viii, 11; xxii, 1-14; xxvi, 29. Cf. Frey, *Royaume de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. v, col. 1248, 1249. Les anges portent Lazare dans le sein d'Abraham, Luc., xvi, 22; les habitants du ciel se réjouissent à la conversion d'un pécheur, Luc., xv, 7, 10; Marthe espère bien retrouver plus tard son frère, Joa., xi, 24; Jésus, ripostant aux Sadducéens, Matth. xxii, 30, dégage la société des élus des appétits grossiers que l'état de gloire ne comporte plus, mais suppose expressément que les élus se retrouveront.

La tradition propose également cette vérité. On peut en trouver les témoignages explicites aux art. CIEL et COMMUNION DES SAINTS. La société des saints et des anges, comme faisant partie du bonheur des élus, est insinuée ou affirmée dans la *Didaché*, xvi, 7; par S. Clément, I^a Cor., xxxiv, xxxv; par Hermas, *Pastor*, Sim., ix, 27, 3; Vis., ii, 7; par S. Polycarpe, *Ad Phil.*, ii, 1; v, 2; dans l'*Épître à Diognète*, vi, 3; v, 5, 9; par S. Justin, *Apol.*, ii, 1; *Dial. cum Tryph.*, 56; *Περὶ ἀναστάσεως*, 7, P. G., t. vi, col. 441, 612, 1589; par S. Hippolyte, *De Antichristo*, 31, 59, P. G., t. x, col. 752, 780 (voir, sur la vraie pensée de S. Hippolyte, d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. 179 sq.); Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, ii, 12; *Strom.*, VII, 2, P. G., t. ix, col. 541; t. viii,

col. 408; Origène, *De princ.*, I, II, c. xi, n. 6; I, I, c. vi, n. 2; *De oratione*, n. 11, *P. G.*, t. xi, col. 246, 166, 449; Tertullien, *De anima*, 55, *P. L.*, t. II, col. 742-744; S. Grégoire le Thaumaturge, *Sermo pannyrgicus in honorem sancti Stephani*, 2, dans *Pitra, Analecta sacra*, t. IV, p. 409. Mais déjà, à cette époque, plusieurs Pères envisagent cette vérité sous l'aspect qui nous occupe, à savoir que la société du ciel sera la continuation des liens de la terre et contribuera de ce chef à procurer aux élus une nouvelle gloire accidentelle. Saint Irénée, commentant l'histoire du mauvais riche et de Lazare, rappelle que « les âmes continuent de se connaître et de se rappeler les choses qui sont ici-bas. » *Cont. hær.*, I, II, c. xxxiv, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 834. Saint Cyprien, arrêtant son regard sur le ciel, assure que « nous y sommes attendus par un grand nombre de personnes qui nous sont chères, que nous y sommes désirés par une foule considérable de parents, de frères et d'enfants qui, désormais assurés de leur immortalité, conservent encore de l'inquiétude pour notre salut. » *De mortalitate*, c. xxvi; cf. *Epist.*, LVI, ad Thibaritanos, *P. L.*, t. IV, col. 601, 357.

De beaucoup d'ouvrages de saint Ambroise, voir *CIEL*, t. II, col. 2484, se dégage l'union mystique des élus entre eux et avec le Christ. Mentionnons tout particulièrement les espérances du saint évêque, pleurant son frère Satyrus, mais auquel il espère pouvoir bientôt se réunir, *De excessu fratris Satyri*, I, I, n. 79; I, II, n. 135; cf. n. 53 sq., *P. L.*, t. XVI, col. 1314, 1354, 1329. Saint Jérôme (voir t. II, col. 2485), réfutant Vigilance, n'admet pas que les saints ne puissent plus maintenir au ciel les relations d'affection qu'ils ont pu avoir ici-bas. *Epist.*, LXXV, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 686. Saint Augustin, quelles que soient les hésitations de sa pensée sur la nature du ciel (voir t. II, col. 2485-2486), affirme que les élus « se connaîtront, non pas parce qu'ils verront la face les uns des autres (avant la résurrection), mais parce qu'ils verront comme les prophètes ont coutume de voir ici-bas et même d'une manière bien plus excellente. » *Serm.*, CCXLIII, c. VI; cf. CCCXVI, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1146, 1434. Cette certitude de la réunion des élus au ciel est un thème de consolation. *Epist.*, XCII, n. 1, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 136. Pour éviter les répétitions, notons simplement encore la doctrine de saint Grégoire : « (Les bienheureux), dit-il, reconnaissent ceux qu'ils ont connus en ce monde, *agnoscunt quos in hoc mundo noverant*; ils reconnaissent aussi, comme s'ils les avaient vus et connus, les bons qu'ils ne virent jamais, *velut visos ac cognitos agnoscunt*. *Dial.*, I, IV, c. xxxiii; cf. c. xxxiv, *P. L.*, t. LXXVII, col. 373-376. Voir, reproduisant la doctrine de saint Grégoire, saint Julien de Tolède, *Prognosticon*, I, II, c. xxiv, *P. L.*, t. xcvi, col. 436; Haymon d'Halberstadt, *De varietate librorum*, I, I, c. VIII, *P. L.*, t. cxviii, col. 882; Honorius d'Autun, *Elucidarium*, I, III, n. 7, 8, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1161-1162. Dans un sens plus strictement philosophique, signalons saint Paulin de Nole, pour qui l'âme, en vertu de sa céleste origine, survit au corps et doit nécessairement conserver ses affections et ses sentiments comme elle conserve sa vie. *Poemata*, XVIII, xxiv, *P. L.*, t. LXI, col. 492, 620.

En ce qui concerne les Pères des Églises grecque et syrienne, nous n'avons que peu de chose à ajouter à l'art. *CIEL*, col. 2488-2492. De saint Jean Chrysostome, signalons tout particulièrement *In Matthæum*, homil. xxxi, n. 4, 5, *P. G.*, t. LVII, col. 374 sq., et les si touchantes consolations qu'il adresse εἰς νεώτεραν χηρείσασαν, *P. G.*, t. LXVIII, col. 600 sq. Cf. pseudo-Athanase, *Quæstiones ad Antiochum ducem*, q. xxii, *P. G.*, t. XXVIII, col. 609-612. Saint Théodore Studite

développe la même vérité en l'appuyant sur le fait du jugement dernier. Ce jugement ne peut avoir lieu qu'à la condition que tous les chrétiens se reconnaissent; les douze apôtres, assis sur douze trônes, Matth., XIX, 28, ne pourront juger les nations qu'à la condition de les connaître; Job ne pourra recevoir le double de ses enfants, cf. Job, XLII, 10, 13, qu'à la même condition de les reconnaître pareillement. Il faut donc croire que « le frère reconnaîtra son frère, le père ses enfants, l'épouse son époux, l'ami son ami...; tous nous nous connaissons, afin que l'habitation de tous en Dieu soit rendue plus joyeuse par ce bienfait, ajouté à tant d'autres, celui de nous connaître les uns les autres. » *Serm. catech.*, XXII, *P. G.*, t. CXIX, col. 538, 539; cf. *Epistolarium*, I, I, epist. XXIX; I, II, epist. CLXXXVIII, *ibid.*, col. 1005, 1573, 1577. Voir aussi Photius, *Epist.*, I, III, epist. LXIII, *Tarasio patricio, fratri*, *P. G.*, t. CII, col. 969 sq.

L'hagiographie, l'épigraphie, l'iconographie et plus encore la liturgie fournissent de nombreux témoignages concernant cette société céleste qui sera l'une des gloires accidentelles des élus. Voir *CIEL*. On lira, avec fruit, sur le même sujet, S. Bernard, *Serm.*, II, *in natali sancti Victoris*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 374-375; Bossuet, *Sentiment du chrétien touchant la vie et la mort, Œuvres complètes*, Besançon, Paris, 1840, t. IV, p. 692 sq. — Les élus pourront-ils trouver quelque joie accidentelle du côté des habitants des limbes ? « On peut regarder comme... probable qu'il y aura des rapports d'amitié humaine entre (les enfants morts sans baptême) et les bienheureux, citoyens de la patrie céleste. Ceux-ci pourraient venir converser avec eux, les consoler, les instruire de bien des choses qui leur feront mieux connaître et aimer Dieu... Cette croyance, si elle ne peut s'appuyer sur aucun texte positif de la révélation divine, n'y rencontre non plus aucune contradiction positive. » De Smet, *op. cit.*, t. I, p. 304, note.

S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. IV, a. 8; II^a II^a, q. XXVI, a. 13; *In IV Sent.*, I, III, dist. XXXI, q. II, a. 3; et les commentateurs; Muratori, *De paradiso regnique celestis gloria*, Vérone, 1738; et, parmi les auteurs récents, Monsabré, *Carême de 1889, Le ciel*, II^e point; Élie Méric, *L'autre vie*, Paris, 1912, t. II, c. IX; Blot, *Au ciel on se reconnaît*, Paris, 1909.

III. GLOIRE CONSOMMÉE ET ACCROISSEMENT DE LA GLOIRE. — La gloire ou béatitude consommée consiste dans l'épanouissement complet de la gloire dans la nature humaine totalement reconstituée. La gloire consommée n'existera donc qu'après la résurrection. Cette vérité se trouve affirmée dans la tradition, mais non sous une forme toujours identique. Quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, jugeant que le corps doit être réuni à l'âme pour que celle-ci puisse jouir de la gloire, ont reculé la vision béatifique elle-même jusqu'après la résurrection. Cette erreur a été condamnée par Benoît XII. Voir ce mot. Les autres, tout en admettant la doctrine catholique que Benoît XII devait promulguer, varient dans leur façon de s'exprimer touchant les rapports entre ce que nous appelons maintenant, avec nos formules théologiques précises, la gloire consommée et la gloire essentielle. La gloire consommée ajoute quelque chose à la gloire essentielle, voilà ce que tous sentaient et exprimèrent en des formules parfois équivoques et qu'on a tâché d'expliquer ailleurs. Voir *BENOÎT XII*, t. II, col. 684-688.

Ce qui nous reste à faire ici, c'est donc la mise au point théologique de la différence qui existe entre l'une et l'autre gloire. Cette mise au point peut se résumer en deux propositions, dont la première est nécessaire à l'intelligence de la seconde :

1^{re} proposition : L'accroissement de la gloire acci-

dentelle dans l'âme séparée du corps n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle. — 1. Il peut y avoir, dans l'âme séparée du corps, accroissement de gloire accidentelle.

— Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. II, a. 1, q. II, prend occasion de la collecte de la messe de saint Léon, pape : *Annue nobis, Domine, ut animarum famuli tui Leonis hæc prosit oblatio*, pour expliquer comment nos prières, nos sacrifices, nos hommages peuvent concourir à la gloire des saints. « La gloire, dit-il, c'est la récompense des saints; or, cette récompense est double : c'est d'abord la joie essentielle qu'ils reçoivent de la divinité; c'est ensuite une joie accidentelle qu'ils reçoivent de n'importe quel bien créé. Quant à la joie essentielle, selon l'opinion plus probable, ils ne peuvent recevoir d'accroissement; quant à la joie accidentelle, cela leur est possible, du moins jusqu'au jour du jugement. Comment, s'il n'en était pas ainsi, leur joie s'accroîtrait-elle de la gloire de leur corps ? Aussi leur gloire s'accroît par tous les bienfaits qu'ils nous procurent, les anges du ciel se réjouissant eux-mêmes de la pénitence d'un seul pécheur, Luc., xv, 10; et ainsi les saints se réjouissent de tout ce qui se fait en l'honneur de Dieu, et surtout de tout ce par quoi nous rendons grâce à Dieu de leur gloire. » Et le saint docteur conclut qu'il ne peut s'agir, lorsqu'on parle de l'accroissement de la gloire des élus, que d'un accroissement de gloire accidentelle. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. LXII, a. 9, ad 3^{um}. La raison théologique démontre la possibilité d'un tel accroissement. La gloire a son principe formel dans la connaissance, *clara cum laude notitia*. Or, nous l'avons vu, l'intelligence de l'âme séparée garde, même concomitamment avec la vision béatifique, ses opérations propres. D'une part, tant de sujets de gloire, en dehors de Dieu, subsistent sur lesquels l'intelligence pourra s'arrêter. Ces sujets sont multiples. Sans compter le souvenir de ses bonnes actions accomplies ici-bas, l'âme bienheureuse pourra connaître, par une révélation progressive, voir plus haut, col. 1407, les choses qui la concernent, les témoignages qu'on rend à son mérite, les prières qu'on lui adresse, les hommages qu'on lui rend. Cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. IX, x. Sa gloire accidentelle croîtra donc en proportion de ces révélations. Elle croîtra surtout en raison des joies qu'apportera aux élus la société des saints, S. Augustin, *Enarr. in ps. cxlvii*, n. 6, 9, 13, P. L., t. xxxvii, col. 1918, 1920, 1922; S. Bernard, *In festo omnium sanctorum*, serm. v, n. 6, P. L., t. clxxxiii, col. 478; cf. Billot, *op. cit.*, § 2; et dans cette société tout particulièrement la vue du corps glorieux de Notre-Seigneur. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. 1, a. 1, ad 3^{um}; l. III, dist. I, q. 1, a. 3, ad 6^{um}. D'autre part, l'éternité participée, qui est celle des saints, si elle exclut la multiplicité de la succession des opérations de la béatitude essentielle, voir ÉTERNITÉ, t. v, col. 919, et INTUITIVE (Vision), n'exclut pas la multiplicité et la succession des opérations naturelles, qui sont la béatitude accidentelle. Donc, rien ne s'oppose, chez les âmes séparées, à un accroissement de béatitude accidentelle.

Les théologiens discutent pour déterminer le principe de cet accroissement. Les uns prétendent que, par rapport à la gloire accidentelle, les élus sont encore capables de mérite. Les autres rejettent cette opinion comme moins probable, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXII, a. 9, ad 3^{um}; *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. II, a. 1, q. VI, et placent le principe de cet accroissement dans la vertu même de la béatitude. Voir MÉRITE.

2. L'accroissement de gloire accidentelle n'ajoute rien formellement à la gloire essentielle. — C'est la doctrine commune, empruntée à saint Thomas par tous les théologiens qui ont étudié la question. Tous les biens créés qui peuvent être un sujet de gloire acci-

dentelle pour les élus sont renfermés en Dieu, qui est la source de tous biens, n'ont de valeur pour les élus que parce qu'ils valent en Dieu, et, de même que Dieu n'ajoute rien à sa gloire et à sa béatitude en donnant l'être aux créatures qui le glorifient, de même l'élu n'ajoutera rien à l'élément formel de sa gloire essentielle, c'est-à-dire à la vision et à l'amour béatifique, par l'accroissement de sa gloire accidentelle : *Cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinæ visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum; alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas*. S. Thomas, *De malo*, q. v, a. 1, ad 4^{um}. Et *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, q. II, a. 2, q. IV, ad 3^{um}, le même auteur explique, à cause du même principe, que les saints du ciel, *quamvis de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum*. Il n'y aura pas plus de joie, il y aura plus de sujets de joie. L'accroissement de gloire ne fera donc qu'augmenter les motifs de gloire, mais non la gloire elle-même : c'est là ce que les théologiens veulent dire, en affirmant que l'accroissement de gloire accidentelle est purement matériel par rapport à la gloire essentielle.

2^e proposition : L'accroissement de gloire qui résultera de la réunion de l'âme au corps sera un accroissement de gloire purement accidentelle. — En ce qui concerne la gloire du corps ressuscité, la question ne se pose plus de la même façon que pour la gloire accidentelle de l'âme séparée. Nous n'avons pas à rappeler ici les opinions et les discussions des théologiens touchant le principe des qualités des corps des élus. Voir Jean de Saint-Thomas, *De adeptione beatitudinis*, disp. II, a. 9, n. 4-15. A l'art. CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1900-1902, on a exposé la doctrine communément admise, que la gloire essentielle de l'âme, la vision béatifique, rejaillissant sur le corps, lui conférerait ces qualités : *Quod corpus gloriosum erit omnino subiectum animæ rationali, non solum ut nihil in eo sit quod resistat spiritui, quia hoc fuit etiam in corpore Adæ, sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem, quæ quidem perfectio, dos glorificati corporis dicitur*. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. II, a. 3, q. 1. Mais si la gloire du corps n'est qu'un rejaillissement de la gloire de l'âme, n'apportera-t-elle pas un accroissement réel à la gloire essentielle ? Benoît XII, voir t. II, col. 686, n'a pas tranché dogmatiquement la question. On ne peut dire cependant que ce soit un problème librement débattu : aujourd'hui la réponse négative est la doctrine communément admise. Mais il n'en a pas été toujours ainsi.

1. Ancienne opinion de saint Augustin, de saint Bernard et de quelques scolastiques. — Saint Augustin a proposé une théorie assez différente. Pour lui, les anges seuls jouissent pleinement de la gloire essentielle, les âmes n'auront cette gloire pleinement qu'après la résurrection; jusque-là, retardées par leur attrait naturel vers le corps, elles jouissent de la vision intuitive, mais d'une façon incomplète. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2447, et BENOÎT XII, t. II, col. 686. Saint Bernard a une doctrine analogue. Voir BERNARD (*Saint*), t. II, col. 781; BENOÎT XII, t. II, col. 689-690, et la note de Mabillon dans la P. L., t. clxxxiii, col. 465. On en trouve des échos jusque chez les docteurs du moyen âge, Haymond d'Halberstadt, *Expositio in Apocalypsim*, l. II, c. xvi, P. L., t. cxvii, col. 1027; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XIX, n. 5, P. L., t. cxcii, col. 959; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XLIX, part. II, a. 1, q. 1, lequel affirme que la glorification des corps apportera un accroissement de gloire essentielle *ex consequenti*; S. Thomas lui-même, *ibid.*,

q. 1, a. 4, q. 1, et III^e Suppl., q. xciii, a. 1 : *Anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem et propter hunc appetitum... ejus operatio qua in Deum fertur est MINUS INTENSIVA...* Cependant, In IV Sent., l. IV, dist., XII, q. 11, a. 1, q. 11, saint Thomas appelle l'opinion opposée *probabiliorum*. Cf. Richard de Middleton, In IV Sent., dist. XLIX, a. 2, q. vii; Marsile d'Inghem, *ibid.*, q. xiii, a. 3; Henri de Gand, *Quodl.*, VII, q. vi. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIII, sect. 11, n. 2, fait remarquer que les lettres d'union du concile de Florence pourraient être interprétées en ce sens; voir les Actes concernant la question du purgatoire dans Mansi, *Concil.*, t. xxxi, col. 488-489. Tous ces auteurs s'appuient sur l'autorité de saint Augustin.

2. *Opinion singulière d'A. Tostat.* — Notons en passant, sur ce point, l'opinion assez singulière d'Alphonse Tostat, dans son commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, c. v, q. lxiii : l'âme dégagée du corps est, pour lui, plus apte à la vision béatifique qu'unie au corps qui l'alourdit et la retarde. La gloire essentielle subirait donc une espèce de diminution au moment de la résurrection.

3. *Doctrine aujourd'hui communément reçue.* — Saint Thomas s'est rétracté dans la *Somme théologique*. Cf. Cajétan, In I^{am} II^a, q. iv, a. 5. Essentiellement, la gloire des élus demeure la même avant et après la résurrection des corps : il y a accroissement en extension, mais non en intensité, I^a II^a, q. iv, a. 5, ad 5^{am}; l'âme, avant la résurrection, jouit pleinement de Dieu, mais avec le désir que cette plénitude rejailisse, lorsque ce sera possible, sur le corps. *Ibid.*, ad 4^{am}. Ont enseigné la même doctrine parmi les scolastiques, Durand de Saint-Pourçain, In IV Sent., l. IV, dist. XLIX, q. vii; Pierre de la Palu, *ibid.*, q. vi; J. Major, *ibid.*, q. xiii; Gabriel Biel, *Suppl.*, q. v, a. 2; D. Soto, q. 11, a. 4, etc. La gloire consommée, dans cette opinion, n'ajoute donc à la gloire essentielle qu'un accroissement d'extension, c'est-à-dire un accroissement tout accidentel par rapport à la vision béatifique, qui est l'essence même de la gloire.

Cette controverse est depuis longtemps oubliée; les plus grands commentateurs de saint Thomas n'en parlent pas ou la notent à peine en passant. Bellarmin la signale, *De sanctorum beatitudine*, c. v; Suarez lui consacre une brève discussion, *De fine ultimo hominis*, disp. XIII, sect. 11; et les manuels de théologie la passent ordinairement sous silence. Le cardinal Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, thes. ix, § 1, a résumé en quelques lignes les raisons qu'apportent en faveur de la doctrine aujourd'hui reçue Bellarmin et Suarez, *loc. cit.*, n. 4-6, et Lessius, *De summo bono*, l. III, c. 11. Si le corps pouvait influencer par sa présence ou son absence l'intensité de la vision béatifique, il faudrait, en premier lieu, admettre avec Tostat une diminution de gloire plutôt qu'un accroissement, au moment de la résurrection; la même diminution se produirait chez les anges, envoyés en mission sur terre. La coexistence de la douleur et de la joie béatifique serait aussi impossible dans le Christ. Il faudrait admettre que la vision intuitive peut recevoir un accroissement d'intensité; or, cela n'est possible ni *ex parte objecti*, ni *ex parte luminis gloriæ*, ni *ex parte potentiae*, comme on le démontrera à l'art. INTUITIVE (Vision). Donc l'âme possède, dès le premier instant de la béatitude, toute la substance de la gloire, selon le mode propre à l'éternité participée.

3^e Conclusion. — En rapprochant les deux propositions précédentes nous arrivons à cette conclusion que la gloire consommée est substantiellement la même que la gloire essentielle. Sans doute, elle y ajoute quelque chose de très réel, à savoir la gloire accidentelle des corps glorifiés. Mais cette addition

est purement matérielle; c'est un objet de plus auquel le même élément formel, toujours identique à lui-même, de la gloire essentielle, c'est-à-dire la vision béatifique, apporte son rayonnement et sa splendeur. Si notre raison trouve quelque difficulté à admettre ces explications, c'est que, le corps faisant partie intégrante de la nature humaine, il nous semble que la gloire de cette nature ne soit complète que par la glorification du corps. Mais il suffira, pour dissiper cette équivoque, de se reporter aux principes philosophiques exposés à l'art. BÉATITUDE, t. 11, col. 511; la béatitude parfaite ne pouvant consister que dans une opération de l'âme, le corps n'est pas requis pour elle. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^e II^a, q. 1v, a. 5, 6.

IV. DEGRÉS DE LA GLOIRE. — Le mot *fin dernière* peut être pris dans deux acceptions différentes : fin dernière *objective*, ou souverain bien dont la possession assure aux élus la gloire ou béatitude; fin dernière *subjective formelle*, ou *relative*, c'est-à-dire la possession elle-même du souverain bien par les élus. Voir FIN DERNIÈRE, t. v, col. 2496. Sous le premier aspect, tous les élus ont la même fin dernière, et, par conséquent, participent à la même gloire; sous le second aspect, la possession de la fin dernière comporte différents degrés proportionnés aux moyens de chacun des élus. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^e II^a, q. v, a. 2. Les théologiens envisagent les degrés de la gloire à un double point de vue : 1^o *dogmatique*, existence même de ces degrés, et c'est la question qui rentre dans l'objet de cet article; 2^o *théologique*, explication de la différence qui existe au ciel entre les élus et qu'on rapporte à la vision intuitive et à la lumière de la gloire qui accompagne nécessairement cette vision, considérées soit seules, soit par rapport à l'intelligence qu'elles perfectionnent. Cette deuxième question sera traitée à INTUITIVE (Vision).

L'existence de différents degrés dans la gloire des élus, niée directement par Jovinien, au iv^e siècle, indirectement par Luther au xvi^e, a été authentiquement définie par le concile de Florence, dans le décret d'union, Denzinger-Bannwart, n. 693; elle est supposée par le concile de Trente, *De justificatione*, can. 32, n. 842. Elle est affirmée : 1^o par l'Écriture; 2^o par la tradition; 3^o par la raison théologique. Mais cette affirmation a été exagérée par certains auteurs dans le sens d'une inégalité nécessaire entre chacun des élus.

I. DÉMONSTRATION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1^o L'Écriture. — On trouve l'inégalité des degrés de la gloire des élus : 1. explicitement enseignée par Joa., xiv, 2; I Cor., xv, 41, rappelant qu'il y a « plusieurs demeures dans la maison du Père céleste » et que les différences de gloire des élus ressuscités sont comparables aux différences d'éclat du soleil, de la lune, des étoiles; 2. expressément supposée, chaque fois qu'il est question de rendre à chacun, au dernier jour, dans la proportion de ses bonnes œuvres, Matth., xvi, 27; I Cor., iii, 8; II Cor., ix, 6; la gloire au ciel est, en effet, un véritable salaire, Matth., v, 12; x, 42; xix, 17; xx, 8; II Tim., iv, 8; II Joa., 8; Apoc., xxii, 12; 3. indiquée sous forme d'analogie dans certaines comparaisons et paraboles, Dan., xii, 3; Is., lvi, 5; Matth., vii, 1, 2; x, 41; xii, 3-9, cf. col. 1405; Marc., iv 24; Luc., vi, 38; xix, 16-20 4. implicitement affirmée dans l'inégalité des peines de l'enfer. Luc., xii, 47, 48 Apoc., xvii, 7; cf. ENFER, t. v, col. 113

Jovinien, au dire de saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 3, P. L., t. xxiii, col. 285, 286, enseigna l'égalité de la récompense pour tous les élus, en prétendant s'appuyer sur l'autorité de Matth., xx, 1-16. Il s'agit de la parabole où les ouvriers, venus dans la vigne du père de famille à différentes heures de la journée, reçoivent indistinctement le même salaire pour des durées fort inégales de travail.

On n'a pas à faire ici l'exégèse de cette parabole : il suffit d'expliquer le sens allégorique du denier, salaire de tous les ouvriers sans exception. Sans s'arrêter à l'interprétation singulière de Vasquez, *In 1^{am} Sum. S. Thomæ*, disp. XLVII, c. III, lequel n'admet la récompense que pour les derniers venus, et veut que les premiers « appelés » n'aient pas été « élus », c'est-à-dire sauvés, on peut dire avec l'unanimité morale des Pères et des théologiens que le denier représente la béatitude objective, égale pour tous, et non la béatitude subjective, formelle ou relative, dans laquelle seule les inégalités peuvent se produire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, II^a, q. v, a. 2, ad 1^{am}; Bellarmin, *De sanctorum beatitudine*, c. v. Voir l'explication de la parabole, à ce point de vue théologique, dans Suarez, *De Deo uno*, l. II, c. xx, n. 8-20; cet auteur trouve même dans la différence de traitement indiquée par les termes *primi* et *novissimi* une preuve directe de l'inégalité de la gloire chez les élus, n. 20. D'ailleurs, dans l'explication d'une parabole, il n'est pas nécessaire que chacune des phrases de la parabole trouve son application particulière; il suffit que l'enseignement général soit donné. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXIV, n. 3, P. G., t. LVII-LVIII, col. 612. Or, dans la parabole des ouvriers, il n'entre pas dans la pensée de Jésus d'enseigner la répartition des récompenses proportionnellement aux mérites de chacun, mais de rappeler que la gloire du ciel ne doit pas se mesurer à l'ancienneté de la vocation, ni à la durée du travail, mais à la fidélité à cette vocation et à la ferveur avec laquelle on remplit son devoir. Suarez, *loc. cit.*; cf. Salmanticenses, *De visione Dei*, disp. V, n. 4; Becan, *Theologiæ scholasticæ*, part. I, tr. I, c. IX, q. IX, n. 3; Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. XI, n. 5. Les murmures des ouvriers, la réponse du père de famille expliquant l'égalité du salaire par son seul bon plaisir, ne s'opposent pas à cette interprétation générale du denier, Maldonat, *In h. l.*; Suarez, *loc. cit.*, et n'ont été introduits dans la parabole que pour provoquer la réponse du père de famille. Knabenbauer, *In Evangelium Matthæi*, Paris, 1892, p. 176-177. Ces murmures n'indiquent donc pas une tristesse ou une envie quelconque chez les élus. S. Jean Chrysostome, *loc. cit.* Cf., pour l'interprétation de la parabole, Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, disp. XV, a. 6, n. 39; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. III, n. 840; Petau, *op. cit.*, c. XI, en entier; Knabenbauer, *op. cit.*, p. 171 sq. Il faut se rappeler que la leçon, avec la menace qu'elle renferme, est donnée directement aux juifs, les appelés de la première heure; voir, dans leurs commentaires, Corneille de la Pierre; dom Calmet, Van Steenkiste, Schegg; mais elle doit s'appliquer également à tous les hommes. S. Jean Chrysostome, *loc. cit.*, n. 4, et aux apôtres eux-mêmes. Cf. Fillion, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1898, p. 390.

2^o La tradition. — L'erreur de Jovinien fut, dès son apparition, notée comme telle. Quelques scolastiques, et, en particulier, les Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 1, affirment que cette erreur fut condamnée au concile de Tèlepte. C'est une erreur. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 73. Il s'agit d'une lettre synodale du concile de Milan, en 390, lettre très probablement écrite par saint Ambroise et adressée au pape Sirice. Hefele, *loc. cit.*, p. 78; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 689. Cette lettre décrit ainsi l'hérésie de Jovinien, en ce qui concerne la gloire des élus : *Agrestis ululatus est... diversorum gradus, abrogare meritum et paupertatem quamdam cælestium remunerationum inducere, quasi Christo una sit pulma, quam tribuit, ac non plurimi abundant tituli præmiorum*, n. 2, P. L., t. XVI, col. 1124. Cette lettre est, du moins, un témoignage authentique de la tradition catholique. Jovinien d'ailleurs avait été condamné pour cette erreur au

concile de Rome de la même année et le concile de Milan ne faisait que renouveler la condamnation portée à Rome. Voir Hefele, *loc. cit.* Le témoignage de saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 34, P. L., t. XXIII, col. 333, est tout aussi concluant. L'argumentation du saint docteur est fondée, non seulement sur la raison théologique : mais sur l'autorité de l'Écriture. Matth., xx, 25, 26; Joa., XIV, 2; I Cor., xv, 41.

C'est surtout en commentant Joa., XIV, 2, et I Cor., xv, 41, que les Pères ont proposé la doctrine authentique sur ce point. — 1. Sur Joa., XIV, 2, voir S. Augustin, *In Joannem*, tr. LXVIII, n. 2, P. L., t. XXXV, col. 1812; cf. *De sancta virginitate*, c. XXVI, P. L., t. XL, col. 410; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium*, P. G., t. LXXIV, col. 181 sq.; Tertullien, *Adversus gnosticos scorpiace*, c. VI, P. L., t. II, col. 134; *De monogamia*, c. X, P. L., t. II, col. 942; S. Cyprien, *De habitu virginum*, n. 23, P. L., t. IV, col. 463, qui ajoute à son commentaire cette remarque, que si le Christ a dit qu'il y a plusieurs demeures dans la maison de son Père, c'est pour nous exciter à mériter les meilleures; cf. *De exhortatione martyrii*, c. XII, XIII, P. L., t. IV, col. 673 sq.; S. Hilaire, *Tract. in ps. LXIV*, n. 5, P. L., t. IX, col. 415; S. Ambroise, *De bono mortis*, c. XII, n. 53, P. L., t. XIV, col. 564; cf. *In Lucam*, l. V, n. 62, P. L., t. XV, col. 1653; S. Prosper, *Sententiarum*, 364, P. L., t. LI, col. 846; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IV, c. XXXVI, P. L., t. LXXV, col. 677; l. XXXV, c. XIX; cf. *In Ezechielem*, l. II, homil. IV, n. 6, P. L., t. LXXVI, col. 777, 977. — 2. Sur I Cor., xv, 41, voir S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XVI, P. G., t. XXXII, col. 133 sq.; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Epist. I ad Cor.*, P. G., t. LXXIV, col. 905; S. Jean Chrysostome, *In 1^{am} ad Cor.*, homil. XLI, n. 2, 3, P. G., t. LXI, col. 358 sq.; Théodoret, *Interpretatio Epist. 1^a ad Cor.*, P. G., t. LXXXII, col. 365; Tertullien, *Adversus gnosticos scorpiace*, *loc. cit.*; *De resurrectione carnis*, c. LI, P. L., t. II, col. 872; S. Hilaire, *Tract. in ps. LXIV*, P. L., t. IX, col. 416; S. Augustin, *De sancta virginitate*, *loc. cit.*; *In Joannem*, tr. LXVII, n. 1, P. L., t. XXXV, col. 181; S. Jérôme, *Adversus Jovinianum*, *loc. cit.*; S. Fulgence, *Ad Trasimundum*, l. III, c. IV, *De Trinitate*, c. XIII, P. L., t. LXV, col. 271, 508; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXV, c. XIX, P. L., t. LXXVI, col. 778; S. Bernard, *Apologia ad Gullielmum*, c. IV, n. 9, P. L., t. CLXXXII, col. 904. S. Thomas explique le texte de saint Paul des différences des seuls corps glorifiés. *In 1^{am} ad Cor.*, c. XV, lect. VI.

Le P. Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VII, c. X, se demande si Origène ne serait pas tombé dans l'erreur de Jovinien. Voici la traduction latine du texte incriminé : *Ego existimo in ipso statim initio beatitudinis, qua fruuntur ii qui salvi sunt, quoniam nondum purgati sunt qui tales non sunt, inde oriri illam luminis beatorum differentiam; sed postquam a toto Christi regno omnia collecta fuerint scandala, quemadmodum supra a nobis traditum est, parientesque iniquitatem cogitationes in fornacem ignis fuerint confectæ deterioraque absorpta et interim ad se redierint hi qui sermones mali filios admiserant, tunc futurum est ut in Patris sui regno puleant justi, unum solare facti. In Matth.*, tom. X, n. 3, P. G., t. XIII, col. 841. Ce texte semble plutôt, et c'est aussi la remarque de Petau, *loc. cit.*, refléter l'erreur de l'apocastase. Voir ENFER, t. V, col. 58. Entre les élus et les damnés, qui *tales non sunt*, il y a au début du bonheur des élus, une différence; mais après la purification des damnés, la même lumière resplendira en tous. Il s'agit de la gloire objective et non de la gloire formelle. Entre les élus eux-mêmes, parce qu'ils sont tous soumis à une purification au jugement, il y a au début une différence. Voir FEU DU JUGEMENT, t. V, col. 2241. Cf. A. Michel,

Origène et le dogme du purgatoire, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1913, t. II, p. 407.

3° La raison théologique s'appuie sur cette vérité que la gloire correspond à la grâce et que grâce et gloire sont l'objet du mérite. A des mérites égaux, à des degrés de grâce différents correspondront par conséquent des degrés de gloire différents. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cxiv, a. 3, ad 3^{um}; *In IV Sent.*, I, II, dist. XXVII, q. I, a. 3; a. 5, ad 1^{um}.

Cette raison théologique n'a aucune valeur pour Luther et ses disciples, à cause du système protestant touchant le principe de la justification. Voir ce mot. En résumé, pour Luther, il n'y a pas de véritable justice en nous-mêmes; nous ne méritons d'être appelés justes que par l'imputation des mérites du Christ. Or la justice du Christ est égale pour tous. La conclusion d'un tel principe est que les élus, ne devant rien à leur propre mérite, mais tout au Christ, jouiront tous et chacun du même degré de gloire dans le ciel. On exposera et réfutera à JUSTIFICATION le faux principe adopté par Luther.

Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 2, ajoute à la raison théologique générale, une raison particulière tirée de la liturgie : « L'Église, dit-il, rend des honneurs très différents aux différents saints; elle vénère la bienheureuse Vierge par-dessus les anges et les saints; elle accorde aux apôtres un honneur plus élevé, et elle en agit de même à l'égard de quelques élus qu'elle paraît mettre à part. » Il y a là une simple indication, non un argument véritable.

II. EXAGÉRATION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE. — Quelques théologiens, notamment Pierre de la Palu, cité par Suarez, *De attributis negativis Dei*, c. xx, n. 2, prétendent que l'inégalité des degrés de gloire chez les élus est telle que le même degré de gloire ne pourra pas être commun à plusieurs élus. Une telle opinion, en soi plausible, paraît cependant devoir être rejetée comme exagérée et trop absolue. En ce qui concerne les adultes en effet, nous ne pouvons rien affirmer de précis; mais rien ne s'oppose à ce que deux âmes se présentent au tribunal de Dieu avec les mêmes mérites et le même degré de grâce et, par conséquent, reçoivent le même degré de gloire. Quant aux enfants morts avec le baptême ou martyrisés avant l'âge de raison, on ne voit pas quel pourrait être, entre eux, le principe d'une inégalité de gloire.

L'argument de Pierre de la Palu repose sur Luc., xx, 36 : Si les hommes sont égaux dans le ciel aux anges, les anges différenciant entre eux spécifiquement, il doit en être de même des hommes. Tout d'abord, il n'est pas certain que les anges soient tous inégaux en gloire, Suarez, *loc. cit.*, n. 7; la différence spécifique des anges entre eux n'est qu'une opinion et ne concerne que l'ordre naturel. Voir ANGÉOLOGIE, t. I, col. 1230. Ensuite, la prédestination des hommes à la gloire peut être indépendante du fait de la chute des anges; si les hommes tiennent dans le ciel la place des anges déchus et sont par là les égaux des bons anges, c'est peut-être simplement *per accidens*; d'où il suit que, même en admettant comme vérité certaine l'inégalité des anges entre eux, aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, la même conclusion ne s'imposerait pas pour les hommes.

D'autres théologiens s'emparent de I Cor., xv, 41, et prétendent qu'aucune égalité n'existant entre le soleil, la lune et les étoiles, il ne peut en exister dans les degrés de la gloire céleste, dont l'éclat de ces astres est l'image. C'est trop presser la comparaison de saint Paul; la grandeur mathématique et l'éclat respectif des astres n'ont rien de commun avec les degrés de gloire des élus. Suarez, *loc. cit.*

S. Thomas, *In Evangelium Joannis*, c. xiv, lect. I; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. v, a. 2; q. cxiv, a. 3; *In IV Sent.*, I, II,

dist. XXVII, q. I, a. 3, 5; et surtout I. IV, dist. XLIV, q. I, a. 4, q. II, III, IV; Suarez, *De Deo uno*, I, II, *De attributis negativis Dei*, c. xx; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, q. XII, part. I, disp. XV, a. 6; Salmatienses, *Cursus theologicus*, De visione Dei, tr. II, disp. V, dub. I; Petau, *Theologica dogmata*, De Deo Deique proprietatibus, I, VII, c. x, XI; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, n. 517-520; Hurter, *Theologia dogmaticæ compendium*, t. III, thes. CCLXXVI, n. 838; Jungmann, *De novissimis*, Ratisbonne, 1871, n. 140, 141, 142, 154.

V. GLOIRE ET GRACE, ET QUESTIONS CONNEXES. — Nous ne donnerons ici que quelques brèves indications, toutes les questions touchées devant être exposées aux art. GRACE, MÉRITE ET PRÉDESTINATION.

1° Gloire et grâce. — 1. Existence d'un rapport entre la gloire et la grâce. — Rappelons les principes, qui seront développés à l'art. GRACE. La grâce est la vie éternelle dans son principe, Rom., vi, 23; la participation à la nature même de Dieu, II Pet., I, 3-11, et, par conséquent, le principe d'une activité, d'une vie nouvelle d'un ordre surnaturel, créé en nous à l'image même du Christ Homme-Dieu, Rom., vi, 4; II Cor., v, 17; Col., III, 3, et qui doit aboutir à l'état de gloire dans la société des élus. Rom., vi, 22; I Cor., I, 9; cf. I Joa., I, 3; Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, I, II, c. II. La grâce est donc le principe de la gloire, puisqu'elle est le principe des opérations d'ordre surnaturel, vision, jouissance, amour, qui constituent voir col. 1395 sq., la gloire essentielle des élus et c'est pourquoi dès ici-bas la pratique des vertus est déjà en quelque sorte une gloire. Eccl., I, 11; xxiii, 38. Plus le principe sera puissant, plus les opérations seront intenses : plus la grâce sera abondante, plus la gloire sera parfaite. Il y a donc correspondance entre l'une et l'autre; grâce et gloire « se rapportent [donec] au même genre, la grâce n'étant en nous que le commencement de la gloire, » S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. xxiv, a. 3, ad 2^{um}; la gloire « étant une grâce à son état d'achèvement et de perfection, » *Catechismus concil. Trid.*, De orat. dom., p. IV, le degré de gloire sera proportionné au degré de grâce, et tout accroissement de grâce comportera un accroissement de gloire. Concile de Trente, De justificatione, can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 842.

2. Nature de ce rapport. — a) Dans cette vie. — a. Ce n'est évidemment pas un rapport d'identité; dans cette vie, en effet, il n'y a pas de gloire, parce que c'est la demeure qui passe, le voyage vers la patrie, II Cor., v, 1-3; cf. I Cor., xiii, 9, 12; Rom., viii, 18, 23; Heb., xiii, 14; le temps du labeur et du combat, que doit suivre l'éternité de récompense dans la gloire. I Pet., I, 3 sq.; II Tim., II, 1 sq.; cf. I Cor., xv, 19; vii, 27 sq. La gloire n'est ici-bas le partage de personne, du moins d'une façon permanente; l'erreur des béghards sur ce point a été condamnée au concile de Vienne, Denzinger-Bannwart, n. 474; voir BÉGHARDS, t. II, col. 532; ce n'est qu'au ciel, après la mort, que la gloire pourra être possédée dans la vision béatifique. Denzinger-Bannwart, n. 530; voir BENOÎT XII, t. II, col. 657 sq. Sur les exceptions possibles de la sainte Vierge, de Moïse, de saint Paul, de saint Benoît, et sur la gloire dont le Christ jouissait nonobstant sa condition mortelle, voir INTUITIVE (Vision). D'ailleurs la théologie de la gloire et celle de la grâce nous montrent l'identification de la gloire et de la grâce comme impossible. L'ordre de la grâce est constitué par l'*habitus* qu'on appelle *substantivus* (non qu'il soit ontologiquement une substance, mais parce qu'il réside dans l'essence même de l'âme) de la grâce habituelle, d'où découlent, perfectionnant les puissances de l'âme, les *habitus operativi* des vertus infuses, lesquels disposent l'âme aux actes surnaturels, et les dons du Saint-Esprit. Or, la gloire est formellement constituée,

non par un *habitus*, mais par une *opération* de l'âme. Voir plus haut, col. 1401. — *b.* Étant donné que l'opération qui constitue la gloire est causée par la puissance d'agir, perfectionnée ici par les *habitus* de l'ordre surnaturel, la gloire se trouve donc, par rapport à la grâce, dans un rapport qu'on peut ramener au rapport d'effet à cause. La grâce est donc vraiment cause *physique* de la gloire, dans l'ordre de la cause vraiment efficiente, à la différence des bonnes œuvres qui ne causent la grâce et la gloire que *méritoirement*. Il n'est pas besoin d'une nouvelle acception de l'âme par Dieu à la gloire; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cxi, a. 5; q. cxiv, a. 3, à la filiation naturelle correspond le droit à l'héritage; mais la grâce constitue l'homme fils adoptif de Dieu et lui confère un droit connaturel à l'héritage du ciel; et, comme l'homme n'est pas naturellement capable d'hériter du ciel, la grâce lui confère par elle-même cette capacité, en communiquant à l'âme une qualité surnaturelle que l'âme ne possédait point, et qui la rend formellement, quoique analogiquement, participante à la nature divine. Cf. Rom., viii, 16-18; Billot, *De gratia*, Rome, 1912, p. 136-137; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIV, *De gratia Dei*, disp. IV, dub. II, § 2, n. 29. — *c.* Mais si la grâce contient la gloire comme la cause contient l'effet, il faut cependant dire que le rapport de cause à effet n'est encore ici-bas que *virtuel*, d'autant plus que, si la grâce rend par elle-même, sans acception nouvelle de Dieu, l'homme apte à la gloire, l'obtention actuelle de la gloire nécessitera une nouvelle intervention de Dieu. La gloire est constituée par une opération qui requiert, dans l'âme glorifiée, l'infusion d'un nouvel *habitus*, voir col. 1401, et *INTUITIVE (Vision)*, la *lumière de la gloire*. Dieu peut, de puissance absolue, refuser cette intervention et de même qu'il produit et conserve la grâce dans l'homme sur cette terre sans la gloire, il pourrait à la rigueur le faire dans l'autre vie. A l'inverse, on peut concevoir la possibilité absolue d'une gloire conférée par Dieu à une âme dépourvue de la grâce, parce que l'opération qui naturellement provient de l'*habitus* surnaturel, peut provenir d'une simple motion actuelle par laquelle Dieu élèverait transitoirement les facultés de l'âme; mais un tel mode d'agir serait violent et en dehors des voies posées par la sagesse et la justice divines. Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. III, n. 12; Salmanticenses, *loc. cit.* Il faut conclure avec saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cxiv, a. 3, ad 3^{um}, que, dès cette vie, la grâce contient virtuellement la gloire et se trouve par rapport à cette gloire dans la relation de cause à effet et que, par là même, elles sont l'une et l'autre dans le même genre ou plutôt, comme il s'agit ici de l'ordre surnaturel qui échappe à nos classifications scolastiques, qu'on peut les *réduire* au même genre. Cf. *Cont. gentes*, l. IV, c. xxiv.

b) Dans l'autre vie. — Le rapport de la grâce à la gloire restera substantiellement le même, mais il ne s'agira plus ici d'un rapport virtuel de causalité, puisque la grâce produira *actuellement* la gloire. L'union physique de l'une et de l'autre n'en sera que plus affirmée. La gloire actuellement possédée apportera-t-elle des modifications à la grâce ou plutôt à l'ordre surnaturel de la grâce ? c'est ce qu'il convient de rechercher brièvement en exposant ce que l'état de gloire, par rapport à l'ordre présent de la grâce, ajoute, supprime, conserve en le modifiant.

a. Ce que l'état de la gloire ajoute. — La vision béatifique requiert l'infusion d'un nouvel *habitus* surnaturel, la lumière de la gloire, dans l'intelligence glorifiée, voir *INTUITIVE (Vision)*; dans la volonté, nul *habitus* nouveau; pour aimer Dieu et en jouir dans la gloire, la charité consommée dans cette gloire suffira par elle-même. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2226, n. 4. Comment

toutes les opérations qui constituent la gloire procèdent de ces deux *habitus*, on l'expliquera à l'art. *INTUITIVE (Vision)*; mais on l'a déjà rappelé brièvement dans le présent article, à propos des *dotes animæ beatæ*. Voir col. 1402.

Il est inutile donc d'admettre, avec quelques rares théologiens scolastiques, la nécessité, dans la gloire, d'autres *habitus* ou qualités similaires pour expliquer la *sécurité* dont jouissent les élus, Richard de Middleton, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIX, a. 3, q. VII, la *tension* ou la *compréhension* de leur connaissance béatifique. S. Bonaventure, *ibid.*, a. 1, q. v; D. Soto, *ibid.*, q. IV, a. 3; Occam et plusieurs autres. Voir plus haut, *loc. cit.* Cf. Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. X, sect. II, n. 9, 10.

b. Ce que l'état de gloire supprime. — Encore une fois il ne s'agit que des suppressions dans l'ordre de la grâce, le seul dont nous ayons à préciser le rapport avec la gloire actuellement possédée. — *a.* La foi est supprimée par la gloire. I Cor., xiii, 8. L'impossibilité de la claire vue de Dieu et de la foi a été expliquée à l'art. Foi, col. 449; elle est admise communément par les théologiens, cf. Suarez, *De fide*, disp. VI, sect. IX, n. 6, mais pour des raisons différentes. Les thomistes n'y voient qu'une application particulière de leur doctrine de l'impossibilité de la science et de la foi par rapport au même objet. Voir Foi, col. 450. Or, disent-ils, si la claire vue de Dieu ne rend pas les élus omniscients et laisse à Dieu la possibilité de faire à ses élus de nouvelles révélations, l'état glorieux s'oppose à ce que ces révélations se fassent d'une façon obscure : tout ce que les bienheureux désireront savoir, ils le sauront et le verront, sinon dans l'essence divine, du moins par le moyen d'une science divinement infuse. Voir col. 1407. Tout autre moyen que la science (laquelle satisfait pleinement les légitimes exigences de l'esprit humain) serait imparfait et, par conséquent, indigne de l'état glorieux. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. Ixxii, a. 3, 5; II^a II^a, q. I, a. 4, 5; *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI; Capréolus, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, a. 1; cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. x, n. 81, 82. Les théologiens qui, comme Suarez et ses disciples, n'admettent pas l'impossibilité de la science et de la foi, recourent à une autre explication, tirée uniquement de l'imperfection de la connaissance obscure par la foi. Suarez, *De fide*, disp. III, sect. IX, n. 23; disp. VI, sect. IX, n. 7; disp. VII, sect. v, n. 5; cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. xix, n. 159 sq.

En conséquence, l'état de gloire supprime chez les bienheureux non seulement la vertu surnaturelle infuse de foi, mais encore tout *habitus* surnaturel, infus ou acquis, se rapportant à la foi, en particulier, le don de science prophétique, tous les objets de connaissance étant actuellement présents aux intelligences glorifiées. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. clxxiv, a. 5; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. VIII, sect. I, n. 3; cf. *De attributis negativis Dei*, c. xxviii. Il faut en dire autant de la science de la foi, c'est-à-dire de la théologie; toutefois, les espèces intelligibles acquises demeurent et resteront présentes à la mémoire des élus qui, voyant clairement les mystères, y trouveront un sujet nouveau de gloire accidentelle par rapport aux efforts méritoires qu'ils auront faits ici-bas pour les atteindre moins imparfaitement. Suarez, *De ultimo fine hominis*, *loc. cit.*, n. 4-6, 12. L'opinion contraire, improbable, est défendue par Cajétan, *Comment. in I^{am} Sum. theol.* S. Thomæ, q. I, a. 2, et Melchior Cano, *De locis theol.*, l. XII, c. II. Ces auteurs assurent que l'obscurité n'est pas inhérente à la théologie en tant que science de la foi, mais en tant qu'elle a ici-bas pour sujets des intelligences non encore parvenues à la claire vision des mystères. Saint Thomas n'a pas traité la question.

Cette conséquence n'est elle-même qu'une opinion, la plus probable, mais combattue cependant par quelques théologiens. Autre, en effet, est l'affirmation de saint Paul qui peut s'expliquer d'une façon orthodoxe en disant que la foi ne s'exercera plus dans la gloire, autre l'affirmation des théologiens qui nient, dans la gloire, l'existence de la vertu même de la foi. Aussi Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. III, IV, croit-il pouvoir affirmer que, si la foi ne s'exercera plus dans la gloire, du moins l'*habitus* surnaturel de la foi demeurera, tout comme demeure le caractère sacramentel. Même thèse chez Alexandre de Alès, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXIV, m. VII; Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, a. 3, et chez Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. III, sauf que Scot, tout en admettant que l'*habitus* puisse être conservé, dit qu'en fait, il ne l'est pas, parce qu'inutile. On en trouve des traces dans saint Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXVIII, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 806; cf. la note de Feuardent, col. 1580; les remarques de Massuet, col. 364; dans Tertullien, *De patientia*, c. XII, XIII, *P. L.*, t. I, col. 1269; et le Maître des Sentences, l. III, dist. XXIII, n. 4, *P. L.*, t. CXII, col. 805, semble l'appuyer. Cette opinion n'est pas à rejeter entièrement. Suarez, *De fide*, disp. VI, sect. IX, n. 7, remarque, conformément à ses principes antithomistes, qu'un acte de foi reste possible, absolument parlant, aux élus dans la gloire, mais que cela n'est, en fait, jamais réalisé, il ajoute : « Cette impossibilité de fait doit s'entendre de l'acte même de l'intelligence, l'acte de croire, et, conséquemment, de l'acte efficace de la volonté commandant l'adhésion de l'intelligence. Mais si nous parlons du simple acte de pieuse affection de la volonté, par lequel cette dernière se montre prête, si besoin en est, à incliner l'intelligence vers la soumission de la foi, un tel acte peut se retrouver chez les bienheureux, parce qu'il est simplement un acte de vertu, ne renfermant aucune imperfection qui répugne à l'état de béatitude. D'où cette locution conditionnelle : *Si Deum me commandait de croire, je le ferais*, et autres semblables, peuvent exister chez les élus; elles impliquent, non la réalisation d'un acte de foi quelconque, mais simplement une pieuse disposition de l'âme, possible chez les élus. » *Loc. cit.*, n. 7. Cf. disp. VII, sect., v, n. 4; *De incarnatione*, disp. XVIII, sect. IV. Suarez s'appuie sur saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. VII, a. 3, ad 2^{um}, et sur le commentaire de Cajétan. — β. L'espérance, dont l'objet est la béatitude désirée comme notre propre bien, voir ESPÉRANCE, t. V, col. 631, 636, ne peut également coexister avec la gloire. I Cor., XIII, 13, et surtout Rom., VIII, 24-25. Mais sur ce point, plus encore qu'au sujet de la foi, il y a divergence parmi les théologiens pour expliquer cette cessation de l'espérance au ciel. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXVII, a. 4, 5; I^a II^a, q. XVIII, a. 2, et ses disciples semblent l'entendre, non seulement de l'acte d'espérance, mais encore de la *vertu* et de tout *habitus* se référant à l'espérance. Comment, en effet, assigner une place à une vertu dont l'objet propre est une béatitude *absente*, alors que cette béatitude est non seulement présente, mais toujours, et, dans sa substance, tout entière actuellement présente ? S'il y a encore, dans le ciel, place pour un certain amour intéressé à l'égard de Dieu, cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XIX, n. 163 sq., cet amour procède de la charité consommée, la communication du souverain bien à notre âme, laquelle est l'objet de cet amour de concupiscence, étant la *condition nécessaire* de l'acte de charité, par lequel nous aimons Dieu pour lui-même. Cf. Esparza, *Questiones disputandæ*, Rome, 1664, *De actibus humanis*, q. IV, a. 5; Billot, *De virtutibus infusis, proœmium de charitate*; C. Pesch, *De virtutibus theologicis*, n. 492 sq., 537 sq. Voir CHARITÉ,

t. II, col. 2220-2221. Tout différent est l'avis de Suarez : *Dico... in beatis manere habitum spei quoad substantiam ejus, quampis non eliciat in eis actus spei beatitudinis essentialis. De virtute spei*, disp. I, sect. VIII, n. 5. Les arguments de Suarez sont l'autorité de quelques Pères (ceux que l'on a cités à propos de l'opinion de Durand de Saint-Pourçain au sujet de la permanence de la vertu de foi); la nécessité de rapporter à la vertu d'espérance l'acte d'amour *intéressé* de Dieu, inséparable de l'amour et de la jouissance béatifiques, cf. Lessius, *De summo bono*, l. II, c. XIX, n. 163 sq.; Mastrius, *De virtute spei*, q. XVIII, acte qui ne renferme en lui-même aucune répugnance vis-à-vis de la gloire essentielle; la nécessité d'expliquer les actes d'espérance touchant l'objet secondaire de cette vertu, glorification des corps, béatitude des amis et des proches. Les thomistes, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXVII, a. 4, ad 3^{um}, répondent que la vertu d'espérance ne saurait exister, même vis-à-vis de son objet secondaire, lorsque cet objet se présente sans être enveloppé de difficulté, *sine ratione ardui* : *Non proprie dicitur aliquis qui habet pecuniam, sperare se habitum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat. Et similiter illi qui jam possident gloriam animæ, non proprie dicuntur SPERARE, sed solum DESIDERARE gloriam corporis que ad gloriam animæ se habet ut inevitabile accessorium*. Billot, *De virtutibus infusis*, c. I, q. LXVII. Voir la discussion dans Suarez, *loc. cit.*, n. 6; Cajétan, *In Sum. S. Thomæ*, III^a, q. VII, a. 4.

c. Ce que la gloire conserve en le modifiant. — La grâce habituelle, principe de la gloire, est évidemment supposée chez les élus; c'est la grâce consommée, qui ne s'identifie pas cependant avec la gloire formelle des élus. Cf. Billuart, *Cursus theologiæ, De gratia*, diss. IV, a. 5. Elle acquiert, par son épanouissement dans la gloire, une perfection qu'elle ne peut atteindre ici-bas; c'est la filiation divine dans un degré suréminent : « les fils qui marchent encore dans la voie... sont, aux glorieux habitants de la patrie, ce qu'est à l'homme parfait un enfant à peine sorti des langes. » Terrien, *La grâce et la gloire*, t. II, l. IX, c. I. Cf. I Cor., XIII, 11-13. Cette suréminence de la grâce s'épanouissant dans la gloire ne se manifeste que médiatement, c'est-à-dire par les perfections qui en découlent et forment l'état surnaturel des âmes glorifiées. Outre l'addition de la vision intuitive avec le *lumen gloriæ* qui en est la condition nécessaire, l'état de gloire conserve, en les perfectionnant : α. la vertu (infuse et acquise) de *charité*, qui devient la charité consommée. Voir l'explication à l'art. CHARITÉ, t. II, col. 2226, n. 4; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXVII, a. 6; I^a II^a, q. XXIV, a. 7, avec le commentaire de Cajétan, et *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXI, q. II, a. 2; β. les *dons du Saint-Esprit*, voir t. IV, col. 1747-1748; γ. les *vertus morales*, infuses et acquises. Les vertus morales infuses, supposé, selon l'opinion la plus probable, leur existence, demeurent dans l'état de gloire, quoique ne s'exerçant plus par les mêmes actes, matériellement considérés, qu'ici-bas : leur objet formel reste toujours le même, à savoir *rectum et mensuratum in quolibet genere motuum humanorum*. Pour la prudence et la justice, qui ont leur sujet dans l'intelligence et dans la volonté, pas de difficulté; pour les deux autres vertus qui, en tant que vertus *infuses*, ont pour sujet dans la volonté, mais avec une relation essentielle à l'appétit irascible et concupiscible, elles ne demeureront que virtuellement dans les âmes séparées, et réapparaîtront formellement après la résurrection. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXVII, a. 1, ad 3^{um}; cf. a. 2; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. X, sect. II, n. 3. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, q. LXIII, thes. II, § 2; q. LXVII, § 2. Étant donné cette doctrine touchant la permanence des vertus

infuses, la permanence des vertus acquises est facilement démontrable. La vertu acquise n'est pas autre que l'habitude d'où résulte une plus grande facilité de produire des actes vertueux. Or, si la possibilité d'actes vertueux provenant des vertus morales infuses est démontrée dans l'état de gloire, il faut conclure que non seulement les vertus acquises subsistent, mais même que là où elles seront ou n'ont ou dans un état d'insuffisance et d'infériorité, Dieu les infusera *per accidens*, conformément aux principes rappelés plus haut à propos de la science infuse *per accidens* dans l'âme des bienheureux. Cf. col. 1407. Enfin, il faut dire que la gloire ne supprime pas le caractère sacramental, qui demeurera chez les élus comme une marque perpétuelle de leur fidélité à leur vocation. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1706. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. LXV, a. 5, ad 3^{um}.

L'ordre surnaturel, ici-bas, comporte le secours de la grâce *actuelle*. La grâce actuelle subsistera-t-elle chez les élus? Il semble qu'on doive répondre affirmativement, quoique non plus pour les mêmes effets pour lesquels elle est donnée dans l'état de voie, non plus bien entendu pour éviter le mal et faire le bien, mais pour d'autres effets convenables à l'état de béatitude, en appliquant ici, toute proportion gardée, la distinction qu'on a coutume de faire là où il est question de la durée des vertus morales dans l'autre vie. La principale raison qui appuie cette réponse, c'est que les dons du Saint-Esprit demeurent chez les élus, comme ils existaient dans l'âme bienheureuse de Notre-Seigneur. Voir t. IV, col. 1748. Or, les dons sont des habitudes *passives*, c'est-à-dire des dispositions à recevoir les *motions* du Saint-Esprit; habitudes qui doivent nécessairement, partout où elles existent, avoir leur emploi et conserver leur raison d'être. Nous voyons dans l'Évangile que Jésus-Christ était conduit par son Esprit, Matth., IV, 1; qu'il tressaillait sous l'action du Saint-Esprit. Luc., X, 21, etc. Ainsi en sera-t-il dans le royaume de la gloire, quoique nous ne puissions nous faire une idée des mouvements que le Saint-Esprit imprimera à ces heureux citoyens du ciel, des accents, des cantiques que lui, le divin *citharædus*, tirera de ces âmes glorieuses. Apoc., XIV, 2-4. Or, ces motions, auxquelles sont ordonnés les dons, ont tout ce qu'il faut pour vérifier la notion de grâce *actuelle*. D'autre part, si l'on entend par grâce *actuelle* le concours divin nécessaire pour le jeu régulier des vertus surnaturelles, ce concours sera aussi nécessaire dans le ciel qu'ici-bas. Voir GRACE. Cf. Billot, *De gratia*, Prato, 1912, th. V, § 2.

Pour la première partie, voir la bibliographie complète à l'art. GRACE : consulter spécialement Salmanticenses, *De gratia*, disp. IV, dans *Cursus theologicus*, Paris, 1878, t. IX. — Pour la seconde partie, consulter les auteurs cités au cours de l'exposition, mais particulièrement S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXVII; *In IV Sent.*, I, III, dist. XXXI, q. II; Suarez, *De ultimo fine hominis*, disp. XIII, sect. X, et les différents traités *De fide* et *De spe* auxquels cet auteur renvoie lui-même; parmi les auteurs modernes, C. Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. III, n. 476-480, 485, 486.

2^o Questions connexes. — Il suffit de les indiquer brièvement : ce sont celles qui se rapportent au *mérite* et à la *prédestination*.

La distinction fondamentale qui éclaire les discussions relatives au mérite et à la prédestination est, du côté de la gloire, la distinction entre *gloire première* et *gloire seconde*. La gloire première est celle qui correspond à la première grâce justifiante, que le pécheur ne mérite pas, sinon *de congruo*. Voir t. III, col. 1138 sq. Cf. Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. LXXXIX. C'est sur cette distinction qu'est construite la théologie de beaucoup d'auteurs touchant la

prédestination. Voir ce mot. Quant au mérite, on exposera, à l'art. MÉRITE, comment la gloire essentielle est son objet tout comme la grâce, et dans quelle mesure l'accroissement de gloire répond à l'augmentation des mérites. On a d'ailleurs déjà touché cette question à propos de l'accroissement de la charité. Voir t. II, col. 2230-2231. Ces questions sont connexes au rapport de la gloire à la grâce, parce que le problème de la prédestination à la gloire et celui du mérite de la gloire dépendent intimement de la question de la grâce, qui, dans l'ordre ontologique, précède et produit la gloire.

A. MICHEL.

III. GLOIRE HUMAINE. La gloire purement humaine est celle qui se conçoit par rapport à une connaissance purement humaine de notre excellence. Objectivement, elle est constituée par cette excellence elle-même, abstraction faite de la connaissance dont elle peut être ou devenir l'objet, et de l'honneur qui résulte de cette connaissance. Elle existe soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. C'est ainsi que la femme est la gloire de l'homme, I Cor., XI, 7; l'âme humaine, la partie la meilleure de notre être, est nommée dans l'Écriture *kâbôd*, gloire, de *kâbâd*, être illustre, Gen., XLIX, 16; Ps. VII, 6; XXIX, 13; CVI, 9; CVI, 2; les nobles d'une nation sont appelés sa gloire. Is., V, 13; VIII, 7; X, 6; XVI, 14; XVII, 3, 4; Mich., I, 15; Judith, XV, 10. Voir GLOIRE, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 251. Formellement, la gloire humaine est constituée par l'honneur humain qui rejaillit sur nous de la connaissance qu'on peut avoir de notre excellence. Selon l'acception stricte du mot « gloire », cette connaissance doit être le fait du grand nombre, la gloire ne se concevant facilement qu'en rapport avec une louange rejaillissant sur nous par l'estime que la multitude fait de nos qualités. Mais, dans un sens plus large, la gloire s'entend encore de l'honneur qui rejaillit sur nous à la suite de la connaissance que peu de personnes ou même une seule personne ont de notre excellence; bien plus, la connaissance personnelle que nous pouvons avoir de notre valeur peut suffire à nous constituer, à nous-mêmes, une certaine gloire. Cf. II Cor., I, 12; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXXXII, a. 1; *De malo*, q. IX, a. 1. Cette gloire humaine peut être : 1^o légitime et bonne; 2^o désordonnée. En ce dernier cas, on l'appelle la vaine gloire.

I. GLOIRE HUMAINE LÉGITIME. — 1^o Sa possibilité morale. — Il semble difficile que la recherche de la gloire humaine puisse être, moralement parlant, légitime : « La louange, l'honneur et la gloire ne se donnent pas aux hommes pour une simple vertu, mais pour une vertu excellente. Car par la louange nous voulons persuader aux autres d'estimer l'excellence de quelques-uns; par l'honneur, nous protestons que nous l'estimons nous-mêmes; et la gloire n'est autre chose, à mon avis, qu'un certain éclat de réputation qui rejaillit de l'assemblage de plusieurs louanges et honneurs : si que les honneurs et louanges sont comme des pierres précieuses, de l'amas desquels réussit la gloire comme un email. Or, l'humilité ne pouvant souffrir que nous ayons aucune opinion d'exceller ou devoir être préférés aux autres, ne peut aussi permettre que nous recherchions la louange, l'honneur, ni la gloire, qui sont deües à la seule excellence... » S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III, c. VII. Il y a cependant des limites raisonnables, dans lesquelles la recherche de l'estime des autres ou de sa propre estime — ce qu'avec saint Thomas, dans un sens large, nous avons appelé gloire humaine — est légitime au point de vue de la morale. En effet, il est légitime et naturel à l'homme de rechercher la connaissance de la vérité : l'homme peut

donc légitimement connaître et approuver, faire connaître et faire approuver ce qui est bien en lui. S. Thomas, *loc. cit.* Mais pour rester dans les limites de la vérité, nous ne devons en premier lieu attacher à la gloire humaine qu'une valeur humaine, c'est-à-dire une valeur incertaine, non définitive, et infiniment inférieure à celle que comporte, par exemple, la gloire promise par Dieu aux élus : *Quærere gloriam ab homine, ut homine, non est secundum se pravam, ut allata ratio* (celle apportée par saint Thomas au corps de l'article) *probat : sed, si quæratur gloria humana ultra humanos limites, vel quia quæratur ab homine tanquam a certo, vel magno testimonio, aut etiam ultimo testimonio, tunc vitium est inanis gloriæ.* Cajétan, *Com. in II^m II^a S. Thomæ, loc. cit.* En second lieu, il faut que cette gloire humaine ne s'oppose pas à notre fin dernière et puisse être, au moins médiatement, rapportée à Dieu. C'est le cas de tous les biens particuliers, considérés comme mobiles de nos actions. Voir FIN DERNIÈRE, t. V, col. 2491-2492. Or, lorsqu'on recherche la gloire humaine dans les limites convenables, même si l'on ne pense pas explicitement à rapporter cette gloire à Dieu, l'acte posé est cependant bon moralement, parce que la gloire humaine recherchée légitimement en faveur d'une vertu qui existe réellement en nous, se rapporte médiatement à Dieu, fin de la vertu. Cajétan, *loc. cit.*, à la fin. A plus forte raison, sera bonne, et même méritoire, la recherche de la gloire humaine qui se propose immédiatement pour fin, ou la gloire de Dieu, ou l'utilité du prochain, ou notre utilité personnelle : 1. la gloire de Dieu, cf. Matth., v, 16; I Pet., II, 12, en provoquant les autres à honorer Dieu par l'exemple que nous leur donnerons, en leur faisant connaître notre vertu personnelle et en les entraînant à nous imiter; c'est ainsi que saint Paul agit vis-à-vis des Romains, Rom., xv, 17 sq.; 2. l'utilité du prochain. Cf. Rom., XII, 17; xv, 2; I Cor., x, 32-33; II Cor., XII, 1 sq. Saint François de Sales, continuant sa pensée, s'exprime ainsi : « elle (l'humilité) consent bien neantmoins à l'advertissement du Sage, qui nous admoneste d'avoir soin de nostre renommee (Eccl., XII, 15), parce que la bonne renommee est une estime, non d'aucune excellence, mais seulement d'une simple et commune preud'homie et intégrité de vie, laquelle l'humilité n'enpesche pas que nous ne reconnaissons en nous-mêmes, ni par consequent que nous en desirions la reputation. Il est vray que l'humilité mespreroit la renommee, si la charité n'en avoit besoin; mais, par ce qu'elle est l'un des fondemens de la société humaine, et que sans elle nous sommes non seulement inutiles, mais dommageables au public à cause du scandale qu'il en reçoit, la charité requiert et l'humilité accree que nous la desirions et conservions precieusement. » *Loc. cit.* Envisagée sous cet aspect, la gloire humaine ou plutôt l'estime des autres est un lien de concorde et de charité, et « le mépris formel et complet de l'estime des autres est le plus souvent une marque d'orgueil, une manifestation de mépris pour ceux qui nous entourent, et il nous est inspiré par le sentiment exagéré et déréglé de notre supériorité. » De Smet, *Notre vie surnaturelle*, t. II, p. 325-326. 3. Notre utilité personnelle, *dum considerat (homo)*, dit saint Thomas, *bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, et firmius in eis persistit*, *De malo, loc. cit.*; ainsi, pour affermir les premiers chrétiens, saint Paul les encourage en publiant le bien qu'ils font, ou en les proclamant la gloire de l'Église. Rom., II, 10; xv, 14, 29; xvi, 2-12; I Cor., xvi, 10; II Cor., I, 14; viii, 2 sq.; I Thes., II, 20, etc. Saint François de Sales, *loc. cit.*, exprime cette fin de la gloire humaine d'une façon charmante : « Outre cela, comme les feuilles des arbres, qui d'elles-mêmes ne sont pas beaucoup prisables, servent neantmoins de beaucoup, non seulement pour les

embellir, mais aussi pour conserver les fruitz tandis qu'ilz sont encor tendres : ainsy la bonne renommee, qui de soy-mesme n'est pas une chose fort desirable, ne laisse pas d'estre tres-utile, non seulement pour l'ornement de nostre vie, mais aussi pour la conservation de nos vertus, et principalement des vertus encor tendres et foibles. L'obligation de maintenir nostre reputation, et d'estre telz que l'on nous estime, force un courage genereux d'une puissante et douce violence. »

Aussi les maîtres de la vie spirituelle recommandent-ils de travailler à conserver la juste estime des autres et à écarter ce qui pourrait injustement y faire tort, comme seraient des accusations fausses, des reproches mal fondés qui pourraient détruire ou diminuer cette estime. Mais cette recherche de l'estime d'autrui doit s'allier toujours au plus grand calme et à la plus grande modération; dépasser les limites convenables en cette matière, manifester des sentiments de colère ou d'indignation serait témoigner qu'on accorde à la gloire humaine plus qu'elle ne mérite et tomber dans la faute de la vaine gloire. N'oublions pas, comme dit encore saint François de Sales, que « la reputation n'est que comme une enseigne qui fait connoître où la vertu loge : la vertu doit donc être en tout et partout preferee...; il faut être jaloux, mais non pas idolatre, de nostre renommee; et comme il ne faut offenser l'œil des bons, aussi ne faut-il pas vouloir arracher celui des malins. » *Loc. cit.* L'humilité véritable est la condition même de la magnanimité et de la modestie qui doivent gouverner notre désir instinctif de la gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxix, a 1, 2; Huguely, *Humilité*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 526. On connaît, sur ce point, le texte de saint Grégoire le Grand, conciliant Matth., vi, 1, avec v, 16 : *Sic autem sit opus in publico, quatenus intentio maneat in oculo et de bono opere proximis præbeamus exemplum, et tamen per intentionem qua Deo soli placere quærimus, semper oblemus secretum.* *Homil. in evangel.*, l. I, homil. XI, n. 1, P. L., t. LXXVI, col. 1115. En résumé : « L'amour des louanges n'est pas en lui-même un sentiment condamnable; il est même un acte vertueux, lorsqu'il réunit les quatre conditions suivantes : 1. que ce qui donne lieu à la louange soit une qualité vraiment estimable, constitue une véritable perfection pour l'être intelligent; 2. que cette qualité se trouve réellement en nous; 3. qu'il n'y ait pas dans la louange un caractère d'exagération qui fait qu'elle manque de sincérité ou de justesse; 4. que le témoignage d'estime soit rapporté par celui qui le reçoit à une fin digne d'un être intelligent éclairé des lumières de la foi, fin qui doit être en dernière analyse la gloire de Dieu, le bien du prochain ou sa propre utilité. » De Smet, *op. cit.*, p. 333.

2^o Sa possibilité psychologique. — Difficulté. — Pour obtenir l'estime des autres, on veut paraître parfait. Comment allier psychologiquement ce désir de paraître parfait à l'extérieur avec la réalité de nos imperfections intérieures ? Ne sera-ce pas l'hypocrisie ? Et lorsque nous nous montrerons, dans les moments de surprise et d'oubli, tels que nous sommes réellement, c'est-à-dire remplis de faiblesses et peut-être de défauts, n'allons-nous pas scandaliser davantage et détruire notre prestige ?

Réponse. — Si l'on voulait se contenter de paraître parfait, sans l'être réellement, la difficulté n'aurait pas, au point de vue psychologique, d'autre solution que dans l'hypocrisie. Il faut supposer que l'on désire mériter l'estime d'autrui plus encore que l'obtenir. « Dès lors, la préoccupation de nous montrer parfaits sera d'un puissant secours pour nous prémunir contre les mouvements irrésistibles des passions humaines. Il nous arrive trop souvent de nous faire illusion sur

le désordre de certains sentiments et de certains actes et d'être tentés ainsi de les justifier à nos propres yeux et de nous encourager à nous y entretenir. Il est beaucoup plus facile de comprendre l'impression que ces sentiments et ces actes doivent faire sur les autres, de constater qu'ils doivent leur apparaître comme des manifestations d'idées et de sentiments tout à fait naturels, dans le mauvais sens du mot, c'est-à-dire opposés aux idées et aux sentiments surnaturels qui doivent être la règle de notre conduite. » De Smet, *op. cit.*, p. 330-331. Lorsque nos défauts apparaîtront, l'estime qu'on aura de nous diminuera peut-être; nous ne devons pas nous tourmenter de cette diminution, autrement que pour réparer le mal que nous auront fait en nous abandonnant au mal. Nous porterons ainsi le poids et la responsabilité de notre faute, sans que pour cela il y ait le moindre sentiment d'hypocrisie.

Instance. — Mais enfin, n'affichons-nous pas des perfections que nous n'avons pas réellement ?

Réponse. — Non, ce n'est pas exact; car nous possédons toujours, au moins dans l'intelligence et la volonté, ces perfections dont on constate, à l'extérieur, la manifestation. Et cela suffit pour que notre vertu soit réelle. Qu'il y ait, au dedans de nous, des luttes et des révoltes contre les idées élevées et les nobles tendances que nous manifestons aux autres, c'est possible; mais cela ne détruit en rien notre vertu et « personne ne dira sérieusement que la sincérité que nous nous devons les uns aux autres exige que nous manifestions à tous les tentations et les résistances intérieures qui rendent l'exercice de la vertu plus ou moins difficile et nous font même tomber parfois dans certaines faiblesses intérieures ou extérieures. » De Smet, *op. cit.*, p. 331, note. On peut sans doute nous juger trop favorablement, en nous estimant exempt de ces révoltes et de ces luttes. Mais de ce jugement logiquement défectueux ne résulte ni de notre côté l'hypocrisie, ni, de la part de ceux qui nous voient, une louange fautive. Il nous suffira d'estimer cette louange à sa vraie valeur, qui est tout humaine, c'est-à-dire essentiellement incertaine et relative.

II. VAINNE GLOIRE. — 1° *Définition et nature.* — La vaine gloire est la gloire purement humaine recherchée d'une façon désordonnée. Or le désordre peut s'introduire ici de trois façons : la vanité de la gloire peut résider : 1. dans une erreur d'appréciation touchant le bien qui en est le fondement, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'un bien périssable comme les biens de la fortune, d'une qualité morale qui n'existe qu'en apparence et dont l'hypocrisie contredit le vrai bien; 2. dans l'estime exagérée que l'on fait de la louange des hommes, lesquels ne méritent pas un crédit considérable; 3. dans la complaisance de notre amour-propre excité par les louanges d'autrui, et qui retient ces louanges pour lui-même, sans les ordonner à Dieu, au bien du prochain ou à notre utilité personnelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. cxxxii, a. 1; cf. *De malo*, q. ix, a. 1. C'est ce que saint François de Sales résume ainsi : « Nous appelons vaine la gloire qu'on se donne ou pour ce qui n'est pas en nous, ou pour ce qui est en nous, mais pas à nous, ou pour ce qui est en nous et à nous, mais qui ne mérite pas qu'on s'en glorifie. » *Op. cit.*, part. III, c. iv. Les autres sortes de désordres, par exemple, la recherche d'une gloire *personnelle au détriment* de celle d'autrui; le *trop grand désir* d'être glorifié, se ramènent à la complaisance de l'amour-propre qui refuse d'ordonner la gloire humaine à une fin digne de notre qualité d'enfants de Dieu et de frères en Jésus-Christ. Cf. Cajétan, *loc. cit.*

La vaine gloire s'oppose formellement à la vertu de

magnanimité, bien que matériellement elle puisse se produire à l'occasion d'actes opposés à d'autres vertus, par exemple, la cupidité, l'imprudence, etc., cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2, ad 1^{um}, parce que la magnanimité est cette partie de la vertu de force qui règle l'usage des honneurs et de la gloire. *Ibid.*, q. cxxxix, a. 1, 2; *In IV Sent.*, l. II, dist. XLII, q. II, a. 4.

2° *Culpabilité.* — Que la vaine gloire soit une faute, la sainte Écriture l'atteste; cf. Is., xl, 6-8; Matth., vi, 1; Joa., v, 41; I Cor., iv, 7; Gal., iv, 26; Phil., ii, 3, etc., et les Pères de l'Église ne manquent pas d'en détourner les fidèles. Voir à la bibliographie. Les théologiens considèrent qu'en soi la vaine gloire n'est qu'une faute véniale, parce qu'elle ne s'oppose pas à la charité envers le prochain, ni à l'amour de Dieu. Cependant saint Thomas admet qu'elle peut devenir péché mortel s'il s'agit de tirer gloire d'une chose offensant gravement Dieu, ou de préférer à Dieu, par vaine gloire, un bien périssable et l'estime des hommes, ou encore de faire de la vaine gloire sa fin dernière. *Loc. cit.*, a. 3. Les théologiens trouvent ces sortes de péchés indiqués dans Ezech., xxviii, 2; I Cor., iv, 7. Saint Alphonse de Liguori dit de la vaine gloire comme de l'ambition qu'elle devient *per accidens* péché mortel, *vel ratione materię ex qua, vel ratione damni quod proximo infertur*. *Theologia moralis*, édit. Gaudé, Rome, 1907, t. III, l. V, c. III, n. 66. Lorsque la vaine gloire porte sur une chose offensant gravement Dieu, certains auteurs pensent qu'on doit expliquer en confession de quelles choses mauvaises on a tiré vaine gloire, parce que la vaine gloire prend la gravité spécifique de ces choses; ainsi l'enseigne Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, Parme, 1723, l. I, c. III, n. 13; L. Lopez, *Instructorium conscientię*, Salamanque, 1592, cité par Busenbaum, mais à tort, car, part. I, c. v, q. III, il tient l'opinion communément enseignée; la spécification des choses mauvaises dont on a tiré vaine gloire n'est requise que *quando quis gloriam et laudem querit de peccatis mortalibus CUM COMPLACENTIA EARUM*. C'est l'opinion de saint Alphonse de Liguori, *loc. cit.*; de Navarrus, *Manuale confessoriorum*, Venise, 1616, prælud. iv, n. 4; de Castropalao, *Opus morale*, Venise, 1721, tr. II, disp. II, p. II, n. 5; de Diana, *Dianę concordati*, Venise, 1698, t. VIII, tr. X, resol. vi, et même, quoi qu'en dise encore Busenbaum, *Medulla theologię moralis*, Tournai, 1848, l. V, c. III, dub. I, n. 1, de Rodriguez, *Summa casuum conscientię*, Venise, 1628, part. I, c. LIII, n. 14. Cf. de Lugo, *Disputationes scholasticę et morales*, Lyon, 1633-1654, *De penitentia*, disp. XXVI, n. 267. Il suffirait donc, s'il n'y a pas complaisance aux péchés, de dire : « J'ai péché tant de fois en cherchant louange et gloire de péchés mortels, » sans spécifier de quels péchés il s'agit, péchés que peut-être on n'a pas commis, ou qu'on a déjà confessés, ou qu'on confessera plus loin. Navarrus, *loc. cit.*

Les moralistes, appliquant les principes concernant la gravité *per accidens* de la vaine gloire, en déduisent qu'il y a péché mortel de vaine gloire : 1. chaque fois qu'entendant louer quelqu'un ou soi-même à cause d'une chose gravement coupable, on accueille, on approuve cette louange, Sanchez, *loc. cit.*; Baldelli, *Disputationes ex morali theologia*, Lyon, 1637-1664, l. III, disp. V, n. 12; 2. quand on blâme quelqu'un de n'avoir pas commis un acte gravement coupable, vengeance, fornication; c'est le péché grave de jactance joint à l'approbation du mal, Baldelli, *loc. cit.*, n. 11; 3. quand, introduisant par son influence des modes nouvelles, on impose aux autres la nécessité morale de se conformer à des usages dispendieux qui les ruineront ou les empêcheront de payer leurs

dettes, Baldelli, *loc. cit.* n. 18; 4, quand on simule la sainteté avec la volonté de ne point l'acquérir, Baldelli, *loc. cit.*, n. 19; 5, quand on simule le mal, à cause du scandale grave qui en résulte; les saints, pour s'humilier, n'ont jamais fait que des actes en soi indifférents, et n'ont jamais positivement provoqué des jugements en leur défaveur. S. Alphonse, édit. Gaudé, *loc. cit.*, n. 67.

Mais puisqu'en soi la vaine gloire n'est qu'un péché véniel — la coquetterie, par exemple, en est une manifestation, Baldelli, *loc. cit.*, n. 23 — une conclusion s'impose, c'est qu'un motif de vaine gloire ne vicie pas substantiellement, dans les cas ordinaires, la moralité d'une bonne action. En effet, la vaine gloire ne s'opposant pas à la vertu de charité, laisse subsister l'influence d'autres motifs louables. Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 34, donne plusieurs exemples de ce principe touchant les pratiques de dévotion et la réception des sacrements. Si le motif de vaine gloire ne vient qu'en second lieu et laisse la place principale à un motif louable, la valeur de l'acte posé en est d'autant moins diminuée. Lehmkühl, *loc. cit.* Si c'est l'inverse, et que prédomine le motif de vaine gloire, pourvu que cependant ce motif ne soit pas exclusif, l'acte posé ne sera pas encore vicié substantiellement, du moins selon l'avis d'auteurs sérieux, tels que Silvestre Prierias, *Summa*, Venise, 1612, au mot *Vana gloria*; Navarrus, *op. cit.*, c. xxiii, n. 13.

3° *Péchés dérivés.* — La recherche de la vaine gloire, étant une manifestation de l'orgueil, doit être considérée, au même titre que l'orgueil, comme un vice capital. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4. Certains auteurs distinguent même la vaine gloire de l'orgueil et comptent ainsi huit vices capitaux. Cassien, *Collationes*, V, c. II, P. 4, t. XLIX, col. 611; S. Jean Damascène, *De octo passionibus*, n. 1, P. G., t. xcv, col. 80. Voici comment le docteur angélique expose tous les dérivés de la vaine gloire, a. 5 : « La fin de la vaine gloire est de montrer sa propre excellence; ce que l'homme peut faire de deux façons : d'abord, d'une manière directe, en se vantant dans ses paroles, comme fait la *jaclance*. Si ce sont des choses qui provoquent l'étonnement, on l'appelle *présomption des nouveautés*, ce que les hommes admirent beaucoup d'ordinaire; si ce sont des choses fausses, c'est l'*hypocrisie*. Il y a encore une autre manière de manifester sa supériorité, mais indirectement, en ne voulant pas paraître inférieur aux autres. Cela peut avoir lieu de quatre façons : 1. quant à l'intelligence, en refusant d'abandonner son sentiment pour se rendre à un avis meilleur, et c'est ce que l'on appelle l'*opiniâtreté*; 2. quant à la volonté, en ne voulant pas céder pour faire la paix, et c'est ce qu'on appelle la *discorde*; 3. dans les paroles, en se disputant avec bruit, et c'est ce qu'on appelle la *contention*; 4. dans ses actions, en refusant d'exécuter l'ordre d'un supérieur, et c'est ce qu'on appelle la *désobéissance*. » Cf. S. Alphonse, *loc. cit.* Saint Thomas emprunte sa nomenclature à saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. xlv, n. 88. P. L., t. LXXVI, col. 621.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cxxxii; *De malo*, q. ix; Cajétan, *Comment. sur la q. cxxxii de la II^a II^a*; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, Rome, 1907, t. III, l. V, c. III, dub. I, et les moralistes cités au cours de l'article; Billuart, *Cursus theologiae*, Paris, 1878, t. VIII, diss. II, a. 3, § 3; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, part. III^e, c. III, vi; *Imitation de Jésus-Christ*, l. I, c. VII; l. III, c. XL; De Smet, *Notre vie spirituelle*, Bruxelles, 1911, t. II, p. 324-335; les auteurs spirituels, à la question de l'humilité.

Chez les Pères de l'Église, sur la vraie gloire et la vaine gloire : Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, l. I, c. VI; *Strom.*, l. c. XI, P. G., t. VIII, col. 293, 748; Origène, *De oratione*, n. 19; *Cont. Celsum*, l. VII, n. 24, P. G., t. XI, col. 476 sq., 1456 sq.; *In Jeremiam*, homil. XI, n. 4, 7, 8, P. G., t. XIII,

col. 372 sq., 388 sq.; *In Epist. ad Romanos*, l. II, n. 5, P. G., t. XIV, col. 879; S. Basile, *In Hexaemeron*, homil. V, n. 2, P. G., t. XXIX, col. 96-100; *In ps. LXI*, n. 4, col. 476 sq.; *Epist.*, l. I, epist. XLII, n. 4, t. XXXII, col. 354; cf. *Homil.*, xx, *De humilitate*, t. XXXI, col. 525; *Constitutiones monasticae*, c. X, col. 1372; c. XVI, col. 1378; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II, *apologetica*, n. 51, P. G., t. XXXV, col. 461; *Orat.*, XIX, *theologica*, n. 4 sq., col. 1041; S. Grégoire de Nysse, *Oratio de mortuis*, P. G., t. XLVI, col. 497. Mais, parmi les Pères grecs, c'est surtout saint Jean Chrysostome qui a parlé le plus et le mieux de la vraie et de la vaine gloire. Entre mille passages, on lira avec fruit les suivants : *Homil. in kalendas*, P. G., t. XLVII, col. 953 sq.; *Adversus oppugnantem vitæ monasticæ*, l. II, n. 5, 6, col. 337 sq.; *Ad Theodorum lapsus*, l. II, n. 3, col. 311 sq.; *De compunctione*, l. I, n. 4, col. 399, 400; *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, l. I, n. 9, col. 445 sq.; *Ad viduum juniorem*, n. 5, 6, col. 605-608; *De sacerdotio*, l. III, n. 9; cf. l. VI, n. 12, col. 646 sq., 688; *De Anna*, serm. IV, n. 3, t. LIV, col. 663-664; *In Gen.*, homil. V, n. 5, 6; homil. XXII, n. 7, col. 53, 54; 195; *Expositio in ps. V*, n. 6, t. LV, col. 69; *in ps. XLVIII*, n. 8, col. 234; cf. col. 510; *in ps. XLIX*, n. 11, col. 240; *in ps. VIII*, n. 7, col. 116 sq.; *in ps. CXX*, col. 377-379; *In Matthæum*, homil. XIX, t. LVII-LVIII, col. 273 sq.; homil. LVIII (LIX), n. 4, col. 570 sq.; homil. IV, col. 51; homil. LXV (LXVI), n. 4, col. 621 sq.; homil. XI, n. 8, col. 201; homil. LXXII (LXXIII), col. 667 sq.; *In Joa.*, homil. III (II), n. 5, t. LIX, col. 43 sq.; homil. XXVIII (XXVII), n. 3, col. 165; homil. XXIX (XXVIII), n. 3, col. 170 sq.; homil. XXXVIII (XXXVII), n. 5, col. 218 sq.; *In Acta apostolorum*, homil. XXVIII, n. 3, t. LX, col. 212; *In Epist. ad Rom.*, homil. XVII, n. 3, col. 567; *In Epist. I ad Cor.*, homil. XXXV, n. 4-6, t. LXI, col. 300-306; cf. *In Epist. II ad Cor.*, homil. XXIX, n. 4, col. 601 sq.; *In Epist. I ad Tim.*, homil. II, n. 2, 3, t. LXII, col. 511-516; *In Epist. ad Phil.*, homil. V, col. 213 sq.; cf. homil. XIV, col. 281; *In Epist. ad Titum*, homil. n. 3, 4, col. 673 sq.; Tertullien, *De cultu feminarum*, l. II, c. III, P. L., t. I, col. 1319; *Ad martyres*, c. IV, v, col. 625-626; S. Cyprien, *Epist.*, xxx, P. L., t. IV, col. 303-307; il s'agit d'une exhortation aux martyrs de placer toute leur gloire en Dieu seul; S. Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, l. III, c. VI, n. 26, P. L., t. XXVI, col. 423 sq.; *Epist.*, XXII, n. 27; CVIII, n. 3, t. XXII, col. 412, 879; S. Augustin, dans ses polémiques antipélagiennes, a souvent parlé, en passant, de la vaine gloire; voici cependant quelques endroits où il en traite plus directement : *De civitate Dei*, l. V, c. XII, XIII, XIX, XX, P. L., t. XLI, col. 154, 158, 165-167; *Serm.*, CXXIX, n. 2, t. XXXVIII, col. 721; *Enarr. in ps. VII*, n. 4, t. XXXVI, col. 99-100; *in ps. XXV*, n. 12, col. 194; *in ps. CXLIX*, n. 11, t. XXXVII, col. 195; *Epist.*, CLXXXVIII, surtout c. II, t. XXXIII, col. 848 sq.; *De correctione et gratia*, c. XII, n. 37, 38, t. XLIV, col. 938-939; *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. IV, c. XIX, *ibid.*, col. 626-628; *De dono perseverantiæ*, c. XXIV, t. XLV, col. 1033-1034; *In Joannis evangelium*, tr. LVIII, n. 3, t. XXXV, col. 1795; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. VI, c. VI, n. 3; l. X, c. XXII-XXVII; l. XIV, c. LIII, n. 64, P. L., t. LXXV, col. 753, 945, 1073; l. XVII, c. VII, VIII, t. LXXXV, col. 945; S. Bernard, *De diligendo Deo*, c. II, P. L., t. CLXXXII, col. 975 sq.; *De conversione ad clericos*, c. VIII, col. 841; *In dedicatione Ecclesiæ*, serm. IV, t. CLXXXIII, col. 526 sq.; *Sermones de diversis*, serm. VII, col. 558 sq.

A. MICHEL.

GNOSE, γνῶσις, est en elle-même la connaissance explicite des vérités révélées, la science de la foi. Le mot, avec l'idée qui s'y rattache, se trouve dans l'Évangile, Luc., XI, 52, et dans les Épîtres des apôtres, I Cor., VIII, 7; XIII, 8, etc., pour désigner, à côté de la foi qui adhère à la révélation sur l'autorité du témoignage divin, l'étude approfondie des dogmes à l'aide des lumières de l'Écriture et de la tradition. La gnose est donc le naturel et légitime exercice de la raison chrétienne : c'est un besoin pressant, pour quiconque pense, de chercher à éclaircir les vérités révélées, à pénétrer les motifs et l'objet de la foi. Nombre des recrues les plus anciennes du christianisme, les Aristide, les Justin, les Tatien, les Pantène, les Clément d'Alexandrie, etc., ne pouvaient qu'exciter et développer cet impérieux besoin. Convertis à la foi, ils ne laissaient pas de rester des philosophes jusqu'à en porter d'ordinaire le manteau; ils continuaient d'allier avec la foi l'aspiration à la science,

et ils avaient à cœur de montrer par leur exemple qu'entre la foi chrétienne et la raison, il y a en définitive parfait accord. Mais bientôt, en face de la vraie gnose, qui prend la foi pour règle et pour guide, l'Église vit s'élever, notamment dans les II^e et III^e siècles, sous des noms divers et en diverses contrées, la fausse gnose, qui se sépare entièrement de la foi, et n'offre après tout qu'un amalgame de la plupart des doctrines du vieux monde, juives ou païennes, avec les dogmes de la révélation.

Devant cette gnose hérétique, φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν, les Pères, jaloux de la saper par la base et de maintenir les droits de la gnose orthodoxe, φιλοσοφία κατὰ Χριστόν, ne se lassent pas de mettre en lumière le principe fondamental de la connaissance chrétienne; à la prétention de construire un système scientifique en dehors de la foi, par les seules forces de la raison, unanimement ils opposent l'absolue souveraineté de la foi prêchée par les apôtres et gardée par la tradition vivante; anathème à qui puise à des sources étrangères et fait œuvre de syncrétisme religieux! Il fallait, à l'encontre de l'orgueil des sectaires, exposer la vérité et l'autorité de la doctrine chrétienne, à l'exclusion de toute autre, puis justifier les dogmes aux yeux de l'intelligence et les coordonner entre eux dans une vaste synthèse scientifique. De cette double tâche la première fut celle en particulier de saint Irénée dans son traité *Contre les hérésies*, P. G., t. VII, et de Tertullien, soit en général dans son bel ouvrage *Des prescriptions des hérétiques*, soit dans ses livres *Contre les valentiniens*, *Contre Hermogène*, *Contre Marcion*, et le *Scorpiacque*, P. L., t. I-II. La seconde tâche échoit principalement, en raison de leur tournure d'esprit personnelle et aussi de leur ambiance, aux deux Alexandrins, Clément, P. G., t. VIII-IX (voir t. I, col. 188 sq.), et Origène, *ibid.*, t. XI-XVII, qui ne la remplirent pas toutefois sans accrocs. Ces Pères n'hésitèrent point à recourir dans ce but à la philosophie, surtout à la platonicienne, dont ils goûtaient spécialement la langue, voire dans une certaine mesure la métaphysique; mais jamais, en aucune façon, ils n'ont témoigné d'un éclectisme sans principe, qui eut admis pêle-mêle christianisme et paganisme. Entendue en ce sens, l'accusation de *platonisme*, que l'on a parfois intentée aux Pères de l'Église, est absurde à la fois et démentie par l'histoire. Selon eux, la gnose repose essentiellement sur l'étude de l'Écriture, faite avec l'esprit des apôtres et suivant la croyance de l'Église. « Le nom de gnostique, écrit Clément d'Alexandrie, n'est mérité que par celui-là seul qui, ayant blanchi dans l'étude de l'Écriture, garde la règle des dogmes apostoliques et ecclésiastiques. » *Strom.*, VII. Entre la foi commune et la foi plus haute ou scientifique, les Pères ne reconnaissent qu'une différence de degré, non de nature.

Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingue, 1859, p. 309 sq.; Freppel, *Saint Irénée*, x^e leçon, Paris, 1886; Kraus, *Histoire de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 143 sq.

P. GODET.

GNOSIMAQUES, hérétiques du VII^e siècle, ainsi appelés, comme le nom l'indique, γνώσις, μάχη, γνωσιμαχος, celui qui combat la science, parce qu'ils repoussaient toute connaissance ou science de la religion chrétienne comme inutile. A leurs yeux, vain est le travail de ceux qui étudient les Écritures et se livrent à des spéculations quelconques; car ce n'est point la science que Dieu exige, mais seulement les bonnes œuvres; ce n'est point le savoir qui sauve, c'est le bien-vivre. Tertullien, pour blâmer la manie intempérante des gnostiques, qui consistait, sous prétexte de science, à multiplier les recherches et les spéculations, avait bien pu dire avec quelque apparence de paradoxe :

Nobis curiositate opus non est, post Christum Jesum; nec inquisitione, post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere, Præscript., 67, P. L., t. II, col. 20-21; mais il ne se refusait pas pour autant à faire œuvre scientifique. Plus radicaux, les gnosimaques condamnaient toute curiosité intellectuelle, tout travail d'exégèse ou d'interprétation scripturaire, tout essai de systématisation théologique. Non sans raison, saint Jean Damascène les range parmi les hérétiques; mais il ne nous fait connaître ni le lieu et l'époque où ils vécurent, ni le rôle et l'importance de leur secte.

S. Jean Damascène, *Hær.*, LXXXVIII, P. G., t. XCIV, col. 757.

G. BAREILLE.

GNOSTICISME. — I. Sources. II. Histoire. III. Doctrine.

I. SOURCES. — Le meilleur moyen de se faire une idée exacte du gnosticisme serait évidemment de consulter les ouvrages où les gnostiques ont exposé leurs doctrines; car ils ont beaucoup écrit. Mais, dans l'état actuel de la science, ce moyen n'est pas à notre disposition; car de toute leur production littéraire il ne reste que très peu de chose. Nous sommes d'abord loin de connaître tout ce qui est sorti de leur plume sous forme de lettres, de chants, de psaumes, d'homélies, de traités, de commentaires. La plupart de leurs travaux ne nous sont connus que par leurs titres. Et c'est à peine si nous possédons quelques fragments, grâce aux écrivains ecclésiastiques qui les ont cités pour les réfuter, et quelques rares ouvrages qui ont échappé aux injures du temps. Signalons du moins ces titres, ces fragments et ces ouvrages. Car, outre qu'ils sont un témoignage d'une grande activité littéraire, ils offrent un spécimen du genre adopté et de quelques sujets traités.

1^o *Ouvrages gnostiques dont le titre est connu.* — Sans être complète, voici la liste de ces ouvrages, dont le titre et l'existence sont attestés par les Pères.

De Simon de Gittou, une 'Απόφασις μεγάλη, *Philosophoumena*, VI, 1, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 249; des 'Αντιόρητικά, pseudo-Denys, *De div. nom.*, VI, 2, P. G., t. III, col. 857.

De Basilide, un évangile, τὸ κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον, Origène, *In Luc.*, homil. I, P. G., t. XIII, col. 1083; S. Ambroise, *In Luc.*, I, 2, P. L., t. XV, col. 1533; S. Jérôme, *In Math.*, prolog., P. L., t. XXVI, col. 17; des 'Εξηγητικά εἰς τὸ εὐαγγέλιον, en 24 livres, d'après Agrippa Castor, Eusèbe, H. E., IV, 7, P. G., t. XX, col. 317; l'auteur de la *Disputatio Archelai cum Manete* en cite deux passages du XIII^e livre, *Disput.*, 55, P. G., t. IX, col. 1524; et Clément d'Alexandrie en cite un autre tiré du XXIII^e, *Strom.*, IV, 12, P. G., t. VIII, col. 1289; des *Hymnes*, d'après un fragment d'Origène.

D'Isidore, un Περὶ προσφουσέψυχης, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20, P. G., t. VIII, col. 1057; des 'Εξηγητικά τοῦ προφήτου Παρχώρ, dont Clément d'Alexandrie cite un passage tiré du I^{er} livre, *Strom.*, VI, 6, P. G., t. IX, col. 276; des 'Ηθικά ou παραινετικά, sortes d'homélies. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 1, P. G., t. VIII, col. 1101.

D'Épiphane, un Περὶ δικαιοσύνης, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, P. G., t. VIII, col. 1105.

De Valentin, des *Hymnes* ou *Psaumes*, Tertullien, *De carne Christi*, 17, P. L., t. II, col. 781; des *Épîtres*, entre autres celle à Agathopode, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 7, P. G., t. VIII, col. 1161; des *Homélies*, entre autres une Περὶ φίλων, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 6, P. G., t. IX, col. 276; un *De mali origine*, dont les *Dialogues contre les marcionites* contiennent un fragment, P. G., t. VII, col. 1273.

De Ptolémée, une 'Επιστολή πρὸς Φλώραν, conservée par saint Épiphane, *Hær.*, t. XXXIII, 3-7, P. G., t. VII,

col. 1281-1292; un commentaire *In Joa.* S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 8, 5, P. G., t. VII, col. 532.

D'Héracleon, des commentaires *In Luc.*, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, P. G., t. VIII, col. 1281; et *In Joa.*, dont Origène a discuté 42 passages, P. G., t. VII, col. 1293-1322. Voir A. E. Brooke, *The fragments of Heracleon*, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1891, t. I.

D'Alexandre, des *Syllogismi*. Tertullien, *De carne Christi*, 17, P. L., t. II, col. 781.

De Théotime, un traité, dont Tertullien, sans en donner le titre, qualifie le caractère allégorique : *multum circa imagines legis operatus est. Adv. valent.*, 4, P. L., t. II, col. 546.

D'Apelles, un commentaire des *Φανηρώσεις* de Philumène, et des *Συλλογισμοί*. Pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 51, P. L., t. II, col. 71.

De Marcion, des *Épîtres*, Tertullien, *Cont. Marc.*, I, 1; IV, 4, P. L., t. II, col. 248, 366; un *Psalmorum liber*, d'après le fragment de Muratori, P. L., t. III, col. 193; un *Liber propositi finis*, d'après la préface des canons arabes du concile de Nicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1057; et des *Ἀντιθέσεις*, réfutées par Tertullien, *Cont. Marc.*, I, 19; IV, 1, P. L., t. II, col. 267, 363, 366.

De Cassien, des *Ἐξηγητικά*, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, P. G., t. VIII, col. 820; un *Περὶ ἐγκρατείας* ou *περὶ εὐνουχίας*, *Strom.*, III, 13, P. G., t. VIII, col. 1192.

2° *Fragments gnostiques*. — De toute cette production gnostique il ne reste que quelques fragments épars dans les œuvres des Pères. Clément d'Alexandrie avait fait un recueil de 86 extraits valentiniens attribués à un Théodote, personnage d'ailleurs inconnu. Ce recueil porte le titre suivant : *Ἐκ τῶν Θεοδοτῶν καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*. P. G., t. IX, col. 653-697. Ruben en a donné une édition critique : *Clementis Alexandrini excerpta ex Theodoto*, Leipzig, 1881.

Dans son édition des œuvres de saint Irénée, dom Massuet a inséré un recueil de fragments gnostiques appartenant à Basilide, à Épiphane, à Isidore, à Valentin et à Héracleon. P. G., t. VII, col. 1263-1322. Mais cette liste est loin d'être complète. Il y manque notamment sept passages des *Syllogismes* d'Apelles, conservés par saint Ambroise dans son *De paradiso*, et recueillis par Harnack, *Sieben Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1890, t. VI, 3, p. 110-120, il y manque aussi ceux qu'on trouve d'autres auteurs gnostiques, soit dans les *Philosophoumena*, soit ailleurs. Beaucoup plus complet est le recueil fait par Harnack, *Allchristliche Literatur*, *Die Ueberlieferung*, t. I, p. 144-231.

3° *Ouvrages gnostiques*. — A part la lettre de Ptolémée à la femme chrétienne Flora, mentionnée plus haut, ou ne possède encore aucun ouvrage entier d'un gnostique connu. Mais depuis quelques années, les manuscrits d'Égypte nous ont donné, en des versions coptes, quelques livres gnostiques. Ceux qu'on a découverts jusqu'ici proviennent des sectes d'origine syrienne et non des écoles alexandrines de Basilide, de Valentin et de Carpocrate.

Un spécimen curieux de livre gnostique est la *Pistis Sophia*, trouvée en copte, et publiée par Schwartz et Petermann, en 1851, à Berlin. C'est un véritable roman gnostique, divisé en quatre livres, dont les trois premiers ont été identifiés avec l'apocryphe connu sous le nom de *Ἐρωτήσεις Μαρίας* et signalé par saint Épiphane comme une pièce ophite.

Dans le papyrus de Bruce se trouvent deux traités gnostiques traduits du grec, qui appartiennent au même milieu gnostique que la *Pistis Sophia*. Le premier a été identifié avec les *Livres de Jeû* que la *Pistis Sophia* attribue à Énoch; le second est sans titre et

mutilé au commencement et à la fin. Cf. E. Amélineau, *Notice sur le papyrus de Bruce*, Paris, 1891, texte copte et traduction française; C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptische Sprache aus dem Cod. Bruc.*, Leipzig, 1892; *Koptisch-gnostische Schriften*, Leipzig, 1905, t. I, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*.

M. C. Schmidt a découvert dans une autre papyrus du V^e siècle, actuellement à Berlin, trois autres pièces gnostiques coptes : un *Εὐαγγέλιον κατὰ Μαρίας*, dont on trouve textuellement quelques passages dans saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, P. G., t. VII, col. 661-669; une *Σοφία Ἰησοῦ Χριστοῦ*, véritable apocalypse dans le genre de la *Pistis Sophia*, totalement inconnue jusqu'ici; et une *Πράξις Πέτρον*.

4° *Ouvrages des auteurs ecclésiastiques contre le gnosticisme*. — Si on était réduit, pour traiter le gnosticisme, à n'utiliser que les renseignements de source purement gnostique, on voit combien la tâche serait malaisée. Heureusement une telle pénurie se trouve compensée par les éléments d'information qu'on rencontre dans les Pères; non certes que tous les ouvrages patristiques contre la gnose nous soient parvenus, mais ceux qui restent sont des plus précieux.

Il n'est guère d'auteur ecclésiastique du II^e siècle ou du commencement du III^e qui n'ait écrit contre les hérésies en général, contre telle ou telle hérésie, contre tel ou tel chef de la gnose ou sur quelque sujet particulièrement attaqué par les gnostiques. Nous savons, par exemple, que saint Justin avait composé un *Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἱρέσεων*, comme il nous l'apprend dans sa première Apologie, 26, et un *Πρὸς Μαρκίωνα*, d'après saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 6, 2, P. G., t. VII, col. 987. Agrippa Castor avait combattu et réfuté Basilide dans un ouvrage dont Eusèbe signale l'existence sans en dire le titre, *H. E.*, IV, 7, P. G., t. XX, col. 317. Eusèbe signale de même un autre ouvrage de Rhodon contre l'hérésie de Marcion, *H. E.*, IV, 13, P. G., t. XX, col. 460; mais il donne les titres de ceux de Philippe de Gortyne et de Modestus, *Κατὰ Μαρκίωνος*, *H. E.*, IV, 25, col. 389; de saint Hippolyte, un *Κατὰ Μαρκίωνος* et un *Πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις*, *H. E.*, VI, 22, col. 576; de saint Théophile d'Antioche, un *Κατὰ Μαρκίωνος* et un *Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους*, *H. E.*, IV, 24, col. 389; et de Bardesane, un *Κατὰ Μαρκίωνος διάλογος*, *H. E.*, IV, 30, col. 401.

Parmi les ouvrages antignostiques qui ne nous sont pas parvenus, il convient de signaler un *Dialogue contre Candide le valentinien*, d'Origène, mentionné par saint Jérôme, *Apol. adv. lib. Rufini*, II, 19, P. L., t. XLII, col. 442-443; un *Περὶ μοναρχίας*, comme quoi Dieu n'est pas l'auteur du mal, et un *Περὶ ὁδοῦ*, contre la gnose valentinienne, attribués à saint Irénée par Eusèbe, *H. E.*, V, 20, P. G., t. XX, col. 484. Tertullien nous apprend lui-même qu'il avait composé un *De censu animæ contra Hermogenem*, *De anima*, 3, P. L., t. II, col. 646, 652; et un *Adversus Appellicianos*, *De carne Christi*, 8, P. L., t. II, col. 769. Pareillement l'auteur des *Philosophoumena* fait allusion à deux écrits sortis de sa main, dont il ne donne pas les titres, *Philosoph.*, I, 1, p. 2; et il signale un *Κατὰ μάγον* et un *Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας*, *Philosoph.*, VI, 40; X, 32, p. 305, 515.

Mais à défaut de tous ces traités, dont nous ne connaissons que le titre ou l'existence, nous possédons un poème en vers hexamètres, en cinq livres, qui ont pour titre : *De Deo unico*, *De concordia veteris et novæ legis*, *De concordia Patrum Veteris et Novi Testamenti*, *De Marcionis antithesibus* et *De variis Marcionis hæresibus*. Ce poème *Adversus Marcionem*, P. L., t. II, col. 1053-1090, est loin d'avoir l'intérêt et l'importance des *Dialogues contre les marcionites*, insérés parmi les œuvres d'Origène, P. G., t. XI, col. 1713-1814, et connu

sous le titre de *De recta in Deum fide*; c'est un travail de science dialectique et théologique en même temps qu'une source de premier ordre pour l'histoire des Eglises marcionites.

5° *Saint Irénée*. — Le premier en date et l'un des principaux adversaires du gnosticisme est saint Irénée. De toute sa controverse, une seule œuvre a survécu dans une version latine; on ne possède que quelques fragments de l'original grec. C'est la fausse gnose démasquée et réfutée, *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδογνώμης γνώσεως*, citée sous le titre de *Contra hæreses*. L'évêque de Lyon estimait que le seul fait de dévoiler les doctrines ésotériques constitue une victoire sur les gnostiques : *adversus eos victoria est sententia eorum manifestatio*. *Cont. hæ.*, I, 31, 3, P. G., t. vii, col. 705. C'en était une, en effet, mais dont il ne s'est pas contenté, car il a pris soin de contrôler leurs systèmes, tels qu'il les connaissait, avec l'enseignement de l'Eglise et de les réfuter au nom de la raison, de l'Écriture et de la tradition, donnant ainsi, le premier, l'exemple de la méthode dialectique qui sera celle de la théologie. Quelles que soient les réserves à faire sur le défaut d'ordre de son traité, il reste l'une des principales sources de renseignements sur la plupart des chefs gnostiques, plus spécialement sur les valentiniens de l'école italique et sur les essais de liturgie gnostique de Marc.

6° *Tertullien*. — Après saint Irénée et à sa suite, car il l'a pris pour modèle dans son *De præscriptionibus* et son *Adversus valentinianos*, Tertullien a fait valoir d'une manière très originale contre les gnostiques l'argument de prescription. Dans quelques traités spéciaux, comme *Adversus Hermogenem*, *De anima*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, il a discuté certains points de doctrine niés ou travestis par les gnostiques, tels que les dogmes de la création, l'anthropologie, l'incarnation et la résurrection de la chair; dans le *Scorpiace*, il a réfuté les idées erronées des basilidiens et des valentiniens sur le martyre, un sujet qui a été repris par Clément d'Alexandrie. Mais c'est surtout Marcion qu'il a pris à partie dans ses cinq livres *Adversus Marcionem*, où il suit pas à pas et discute les *Antithèses* de ce chef gnostique, montrant que la différence imaginée entre le Dieu bon et le Dieu créateur est arbitraire et inexistante, et que le Dieu créateur, tant dénié par ce « Loup du Pont, » est le vrai Dieu, le Dieu unique. Tertullien complète saint Irénée et constitue à son tour une source abondante de renseignements.

7° *Les Philosophoumena*. — Ni l'évêque de Lyon, ni le prêtre de Carthage n'ont négligé les rapports du gnosticisme avec la philosophie; ils les ont signalés. Mais, à vrai dire, c'est l'auteur des *Philosophoumena* qui les a fait ressortir. « Nous voulons montrer, dit-il, *Philosoph.*, I, prol., p. 5-6, d'où les hérétiques ont tiré leurs doctrines; ce n'est pas sur le fondement des Écritures qu'ils ont bâti ces systèmes, ni en s'attachant à la tradition de quelque saint qu'ils sont arrivés à ces opinions. Leurs théories dérivent au contraire de la sagesse des Grecs, des dogmes philosophiques, des mystères mensongers et des contes des astrologues errants. Nous exposerons donc d'abord les théories des philosophes grecs et nous montrerons qu'elles sont plus anciennes et, relativement à la divinité, plus respectables que les doctrines des hérétiques. Nous mettrons ensuite en regard les uns des autres les systèmes divers des philosophes pour faire voir comment l'hérétique a pillé le philosophe, s'est approprié ses principes, en a tiré des conséquences plus condamnables et a formé ainsi sa doctrine. » Il n'est question là que des hérétiques en général, mais la suite de l'ouvrage, quelque incomplet qu'il soit, est une mine très riche sur les divers personnages et les diverses sectes du gnosticisme.

8° *Autres écrivains*. — Après saint Irénée, Tertullien et l'auteur des *Philosophoumena*, il convient de citer Clément d'Alexandrie, non qu'il ait traité spécialement du gnosticisme, mais parce que, loin de redouter les termes de *gnose* et de *gnostique*, il s'en est emparé en leur donnant une signification chrétienne en en revendiquant la propriété exclusive pour les fidèles disciples du Christ, et parce que, le cas échéant, chaque fois que s'en offrait l'occasion, il a signalé et discuté, lui aussi, certains points de doctrine ou de morale sur lesquels les partisans de la fausse gnose étaient particulièrement répréhensibles.

Beaucoup plus tard, au IV^e siècle, saint Épiphane de Salamine, marchant sur les traces de saint Justin, de saint Irénée et de saint Hippolyte, a utilisé leurs hérésologies, qu'il ne fait souvent que transcrire, mais les a enrichies, notamment en ce qui touche aux nombreuses sectes gnostiques, de renseignements dont il faut tenir compte, qu'il a puisés à d'autres sources, et qui constituent une mine historique précieuse.

II. HISTOIRE. — 1° *Observations préliminaires*. — Au moment où parut le christianisme, le monde romain était en pleine fermentation intellectuelle, religieuse et morale. Les esprits étaient curieux de toute idée nouvelle, avides de tout savoir, prêts à s'initier à tous les mystères, à essayer tous les cultes, à pratiquer tous les rites. Les faux oracles, les prestiges, les sortilèges, les incantations et opérations magiques jouissaient d'une grande vogue et donnaient un puissant crédit aux devins, aux astrologues, aux mages, aux imposteurs et aux charlatans qui exploitaient habilement la crédulité publique. Malgré les prohibitions de la législation romaine, les cultes étrangers étaient à la mode et pénétraient peu à peu, entourés du mystère de leurs initiations secrètes et de leurs fêtes nocturnes. C'est ainsi que s'étaient introduits le panthéisme égyptien avec le culte d'Isis et d'Osiris, le naturalisme syrien avec le culte d'Astarté et de la Bonne Déesse, le dualisme persan avec le culte de Mithra et le mysticisme phrygien avec les Galles.

Au milieu de cette fermentation religieuse, le christianisme ne devait pas manquer d'être exploité à son tour. Mais comme il était la condamnation radicale de l'idolâtrie et du sensualisme sous toutes leurs formes, il ne pouvait pas être accepté tel quel par les agitateurs de l'époque. Ceux-ci, n'en pouvant méconnaître l'importance et la valeur, se gardèrent bien de le négliger, sauf à l'accommoder aux goûts du temps par une contrefaçon ou un escamotage qui le rendait méconnaissable, avec la prétention d'en être l'expression scientifique et de détenir ainsi authentiquement la vérité absolue, la vérité qui sauve. Entreprise assurément audacieuse, car l'Eglise ne pouvait pas permettre et ne devait pas tolérer un tel travestissement et une telle exploitation, mais entreprise appelée à quelque succès dans certains milieux cultivés et corrompus de l'époque. Elle se dessina peu à peu et, sous l'action de quelques chefs sans scrupule, elle prit au II^e siècle une ampleur extraordinaire, qui constitua pour le christianisme un très grave danger. Sans la vigilance et l'activité des chefs de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques, elle aurait complètement faussé le mouvement chrétien et paralysé pour longtemps l'œuvre du Christ et des apôtres. Il importe donc d'en signaler la nature et l'origine, d'en esquisser la marche et les succès et de noter les causes de son échec définitif.

2° *Premières manifestations gnostiques en Asie Mineure*. — C'est en Orient, dans l'Asie proconsulaire, et dès les temps apostoliques, autour d'Éphèse et dans la vallée du Méandre, dans ce milieu de culture intellectuelle sans ordre et sans frein, de curiosité éveillée de sensualisme et de mysticisme maladif, que se produisirent les premières manifestations gnostiques.

Parmi les nouveaux chrétiens, plusieurs conservèrent des habitudes païennes; natures faibles, à convictions peu profondes, quelques-uns apostasièrent, comme Phygelle et Hermogène; âmes inquiètes, tourmentées, impatientes de la vraie doctrine, très sensibles aux fables et aux nouveautés; esprits mal tournés, orgueilleux et brouillons, tels que Philète, Hyménée et Alexandre. On agita sans discrétion les matières religieuses; questions, hypothèses, systèmes, tout devenait prétexte à discussions, et tout servait aux agitations de conscience, à de prétendus sauveurs de l'humanité. Timothée, à Éphèse, Epaphras, à Colosses, jetèrent le cri d'alarme. A l'influence persistante du judaïsme s'ajoutait celle du dieu Lunus, du mysticisme phrygien, de l'ascétisme des Galles; il était question de certaines abstinences, de pratiques d'humilité, de néoménies; on usait d'artifices de langage, on visait à la sublimité, on faisait appel à la philosophie. Et voici déjà quelques traits caractéristiques du gnosticisme. En outre, on essayait de rabaisser la grande idée qu'on devait avoir du Sauveur; on réduisait son rôle dans l'Église et dans le monde; on prétendait que le Fils est trop grand pour s'être fait le médiateur, et que c'est par les anges que doit s'opérer le salut.

Aussi, entre autres choses, saint Paul, pour couper court à ces difficultés naissantes, proclame-t-il le Christ l'image du Père; il le place au-dessus des anges et affirme qu'il renferme tous les trésors de la sagesse et de la science; il le dit créateur de tout ce qui existe, rédempteur des hommes par son sang, possédant la plénitude de la divinité. Sous ces expressions de l'Épître aux Colossiens, nul doute que l'apôtre ne vise des prétentions à caractère gnostique, comme celles de faire du Sauveur un éon, de placer la sagesse et la science, non dans la foi, mais dans la gnose, de défigurer l'incarnation et la rédemption, d'attribuer la création à un démiurge et l'œuvre rédemptrice à un Christ fantôme. A remarquer surtout cette formule singulièrement révélatrice : ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα θεότητος σωματικῶς. Col., II, 9.

L'hérésie gnostique, avec son plérôme et son docétisme, est saisie là dans ses premières manifestations. Dans les Pastorales, le tableau n'est plus une esquisse; sans viser tel ou tel système, sans citer tel ou tel nom, saint Paul trace un portrait ressemblant du gnostique. Il écrit à Timothée : « Garde le dépôt, en évitant les discours vains et profanes, et tout ce qu'oppose une science qui n'en mérite pas le nom, ἀντιθέσεις τῆς ψευδωρύμου γνώσεως; quelques-uns, pour en avoir fait profession, ont erré dans la foi. » I Tim., VI, 20 Il met ainsi son disciple en garde contre les vaines disputes de mots, contre les entretiens profanes qui profitent à l'impiété et gagnent comme le cancer. Sans doute il fait allusion aux fables juives, aux préceptes humains, ce qui rappelle le pharisaïsme judaïsant, mais aussi aux anges et aux généalogies sans fin, ce qui fait penser à la théorie gnostique des éons. Et comme l'erreur a un caractère docète nettement marqué, il insiste de nouveau sur la nature humaine du rédempteur, sur la réalité sanglante de la rédemption. Il annonce enfin l'action néfaste de ces « calomnieurs, enflés d'orgueil, amis des voluptés plus que de Dieu, ayant les dehors de la piété sans en avoir la réalité, qui toujours apprennent sans pouvoir jamais arriver à la connaissance de la vérité, et qui, vicieux d'esprit et pervertis dans la foi, s'opposent à la vérité. » II Tim., III, 3-9.

Semblablement les Épîtres catholiques nous mettent en présence de dogmatiseurs, de révélateurs ou d'adeptes de systèmes qui sont aussi opposés à la foi qu'à la morale : même prétention impudente de posséder le secret et la certitude du salut dans une science supérieure; même opposition de la gnose à la foi; même tendance à rabaisser la personne et l'œuvre du Christ.

Mais de plus ces faux docteurs nient la divinité du Sauveur, II Pet., II, 1, l'incarnation, la réalité de la nature humaine du Christ, regardant les œuvres comme complètement indifférentes devant Dieu et abusant de l'Écriture pour justifier leurs erreurs.

Avec saint Jean nous touchons à la fin du 1^{er} siècle et, dans cette fermentation de systèmes de la province d'Asie, à la double émancipation de la foi, dans la personne de Cérinthe, et des mœurs, dans celle de nicolaïtes. Cérinthe, voir t. II, col. 2151-2155, était d'Antioche, contemporain de Saturnin; il connaissait la gnose syrienne et aussi, pour avoir séjourné à Alexandrie, la gnose égyptienne; il considérait la matière comme une chute, dégradation de l'esprit ou de l'idée, fille des ténèbres, et donc mauvaise. Avec les nicolaïtes, on constate l'aboutissement logique et pratique du gnosticisme, qui s'abîme dans la boue; ils prétendaient, en effet, échapper aux misères humaines et ne point contracter de souillure dans les œuvres de la chair, l'âme étant bien au-dessus par la possession de la gnose. Saint Jean combattit énergiquement ces erreurs.

Et lorsque, au commencement du II^e siècle, saint Ignace d'Antioche passa à Smyrne, il profita de l'occasion, dans les quelques lettres qu'il écrivit, pour dénoncer les dangers de la gnose judaïsante, du docétisme, et pour insister avec force sur la réalité de l'incarnation et de la rédemption, contre ceux qu'il qualifiait d'empoisonneurs publics et de patrons de mort, *Ad Smyrn.*, V, 1; d'athées et d'apparence saine, *Ad Trall.*, X, qui « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bénignité, a ressuscité. » *Ad Smyrn.*, VII, 1, Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 208, 238, 240.

3^o *Le gnosticisme en Syrie.* — Quand saint Jean et saint Ignace réprouvaient la gnose judaïsante, et notamment le docétisme, il y avait déjà longtemps qu'Antioche, la capitale de la Syrie, était devenue un foyer de gnosticisme; elle le devait à Ménandre, disciple de Simon le Magicien.

1. *Simon le Magicien.* — Avant de se faire baptiser à Samarie, Simon de Gitton avait pratiqué la magie et conquis ainsi un puissant ascendant sur les Samaritains qui l'appelaient Δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλούμενη Μεγάλη. Act., VIII, 10. Le miracle et les grands prodiges dont il fut le témoin, lors de la visite du diacre Philippe à Samarie, le frappèrent d'étonnement. Et lorsque, à l'arrivée des apôtres, Pierre et Jean, il vit que le Saint-Esprit était donné par l'imposition des mains, il n'hésita pas à offrir de l'argent pour posséder un tel pouvoir. On sait la réponse sévère que lui fit saint Pierre. Mais sans rompre aussitôt, puisqu'il demanda aux apôtres de prier pour lui, il ne tarda guère à se séparer de l'Église. A Tyr, il trouva son Hélène, femme de mauvaise vie, mais qu'il dit être la brebis perdue dont il avait assuré le salut. Et il se mit à répandre sa doctrine, sans qu'on sache rien d'historiquement certain sur les lieux qu'il visita et sur la ville qu'il choisit pour y tenir école.

Autant qu'on en peut juger par l'analyse de son œuvre, dans saint Irénée et les *Philosophoumena*, ce dut être un homme cultivé, connaissant et citant les poètes grecs, *Philosoph.*, VI, 11, 15, 19, p. 249, 256, 263; connaissant aussi les philosophes, notamment Platon, *Philosoph.*, VI, 9, p. 246; et ayant emprunté à Philon la méthode exégétique qui consista à substituer, dans l'interprétation de l'Écriture, le sens allégorique au sens historique. Avec cela pratiquant la magie pour éblouir les simples et se faire une clientèle. Esprit remuant et ambitieux, voulant jouer un rôle religieux et se flattant peut-être de supplanter l'Église. Avait-il

conçu et fixé sa doctrine au moment de demander et de recevoir le baptême ? Le fait qu'il était déjà alors qualifié comme nous l'avons vu et que la *Grande Vertu de Dieu* est le dernier mot et comme la raison d'être de son système, pourrait autoriser à le croire.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas sans raison qu'il a passé aux yeux des écrivains ecclésiastiques pour le père des hérésies qui, pendant les premiers siècles, menagèrent le christianisme; car toutes ont quelque rapport avec son système, pour le fond ou pour la forme. C'est, en effet, Simon qui, le premier, a tracé le cadre et indiqué les sujets du gnosticisme, en traitant les questions relatives à la théogonie, à la cosmologie, à l'anthropologie, à la sotériologie et à l'eschatologie. Et c'est toujours dans ce cadre et autour de ces questions que chaque nouveau chef a brodé dans la suite de nombreuses variantes, au gré d'une imagination et d'une métaphysique sans frein. Il importe donc d'en avoir une idée succincte.

Sans entrer dans des détails qui trouveront mieux leur place à l'article qui lui sera consacré, rappelons à grands traits son système, d'après les données des *Philosophoumena*. — a) *Théogonie*. — Simon place en tête de toutes choses le feu, non le feu matériel que nous connaissons, mais un premier principe dont la nature est si subtile qu'on ne peut la comparer qu'au feu. Tel est le principe universel, la puissance infinie, selon ces mots de Moïse : « Dieu est un feu dévorant. » Deut., iv, 24. Ce feu n'est pas simple, mais double, ayant un côté évident et un autre secret, l'un visible, l'autre invisible; ce qui n'est autre chose que la théorie de l'intelligible et du sensible, d'après Platon, ou de la puissance et de l'acte, d'après Aristote. Ce feu est la parfaite intelligence, le grand trésor du visible et de l'invisible, le grand arbre que Nabuchodonosor avait vu en songe. D'un autre nom, Simon l'appelle *Celui qui est, a été et sera*, quelque chose comme la stabilité permanente, l'immutabilité personnifiée : ὁ ἑστῶς, σιάς, στηρόμενος. Ce Dieu qui est, a été et sera, ayant en partage l'intelligence et la raison, passe de la puissance à l'acte : il pense, il parle sa pensée, il raisonne. Et c'est chaque fois deux par deux, par couples ou syzygies, qu'il se manifeste. De là, dans le monde supérieur de la divinité, six éons : νοῦς et ἐπίνοια, φωνή et ὄνομα, λογισμός et ἐνθύμησις; et dans chaque syzygie, l'un est mâle et l'autre femelle. Ces six éons ressemblent au premier principe, passent comme lui de la puissance à l'acte et produisent à leur tour, par voie d'émanation, de nouveaux couples d'éons mâles et femelles dans le monde du milieu. Mais, ici, dans ce monde du milieu, paraît un nouveau personnage, lui aussi appelé *Celui qui est, a été et sera*, et de plus *Père*, à la fois mâle et femelle, sans commencement ni fin, et qui joue un rôle semblable à celui du Premier Principe dans le monde supérieur; c'est le Silence, la Σιγή, nommé père par l'ἐπίνοια, émanée de lui; c'est la septième puissance mêlée aux six éons. Dans ce monde intermédiaire, de formation semblable à celle du monde supérieur, trois nouvelles syzygies paraissent, exactement correspondantes aux trois syzygies du monde supérieur : ce sont οὐρανός et γῆ, ἥλιος et σελήνη, ἀήρ et ὕδωρ. Six éons et une septième puissance, parce que, selon la Bible, Dieu a créé le monde en six jours et s'est reposé le septième; et cette septième puissance n'est autre que l'Esprit dont il est écrit qu'il était porté sur les eaux.

On surprend là un exemple de l'exégèse capricieuse dont abusèrent les gnostiques; on y surprend aussi la théorie de l'existence de trois mondes superposés, qui se développent avec une parfaite similitude, comme on vient de le voir pour les deux premiers. Mêmes hypothèses et mêmes procédés dans tous les systèmes gnostiques, dont on connaît la théogonie ou éonologie et la cosmologie.

b) *Cosmologie*. — C'est la partie la moins nettement accusée du système de Simon. Saint Irénée nous apprend du moins, *Cont. hær.*, I, 23, P. G., t. VII, col. 671, que la pensée, ἐπίνοια, abandonnant le père, se tourna vers les créatures inférieures et fit exister les anges et les puissances qui ont créé le monde inférieur que nous habitons. Ces anges et ces puissances, produits par la pensée divine descendue jusqu'à eux, voulurent la retenir, parce qu'ils ignoraient l'existence du père et qu'ils ne voulaient pas être nommés le produit d'un autre être quelconque. Ce fut là le principe de leur faute, la cause de leur chute; et ce fut aussi ce qui nécessita la rédemption. Mais créèrent-ils réellement le monde ? Il n'est nullement question de la création de la matière, chose inconnue des philosophes, mais de l'organisation de cette matière attribuée à un démiurge, que Simon et tous les gnostiques appellent Dieu.

c) *Anthropologie*. — Les *Philosophoumena* abondent en détails sur la création de l'homme, mais assez difficiles à saisir. Dieu, dit Simon, forma, ἐπλασεν, l'homme en prenant de la poussière de la terre; il le forma double et non simple, selon l'image et la ressemblance. *Philosoph.*, VI, 14, p. 253. Laissons de côté tout ce qui a trait à la propagation de l'espèce, à la formation et au développement du fœtus, pour ne retenir que ce fait, c'est que l'homme, étant l'œuvre des anges et puissances prévaricateurs, était vicié dans son origine même, participant ainsi à leur faute et soumis à leur pouvoir tyrannique, et par suite avait besoin d'un sauveur.

d) *Sotériologie*. — Les anges qui retenaient ἐπίνοια prisonnière la maltraitaient pour l'empêcher de retourner vers le père. Ils lui firent souffrir tous les outrages jusqu'à ce qu'ils eussent réussi à l'enfermer dans un corps humain. Depuis lors cette ἐπίνοια n'a pas cessé, à travers les siècles, de passer de femme en femme. Ce fut à cause d'elle qu'éclata la guerre de Troie, car elle se trouvait alors dans le corps d'Hélène. Le poète Stésichore, pour l'avoir maudite dans ses vers, devint aveugle; mais s'étant repenti et ayant chanté la palinodie, il recouvra la vue. Enfin de femme en femme, ἐπίνοια, au temps de Simon, se trouvait dans le corps d'une prostituée de Tyr. *Philosoph.*, VI, 19, p. 263. Il s'agissait de la délivrer. Le père envoya alors un sauveur pour délivrer ἐπίνοια et pour soustraire en même temps les hommes à la tyrannie des anges. Ce sauveur descendit du monde supérieur et changea de forme pour passer au milieu des anges et des puissances sans en être reconnu : c'était Simon lui-même qui, en Judée, se montra aux juifs comme fils, en Samarie, aux Samaritains, comme père, et ailleurs, aux gentils, comme Saint-Esprit. Son arrivée dans le monde inférieur avait été prédite par les prophètes, qui avaient été inspirés par les anges créateurs. Et il s'était mis à la recherche de la brebis perdue, ἐπίνοια; il la trouva à Tyr, dans une maison de prostitution, et l'avait délivrée dans la personne d'Hélène dont il avait fait sa compagne. Pour sauver les hommes, il était apparu comme l'un d'eux, tout en n'étant pas l'un d'eux, et il avait paru souffrir, bien qu'il n'eût pas réellement souffert. Croire en Simon et Hélène, c'était conquérir la liberté et être assuré du salut. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 23, 3, P. G., t. VII, col. 672; *Philosoph.*, VI, 29, p. 263-264.

e) *Morale*. — La seule condition de salut étant la croyance en Simon et Hélène, la question des œuvres bonnes ou mauvaises ne se posait pas ou se résolvait dans la libre action. Simon étant venu délivrer les hommes de la tyrannie des anges, et la loi étant l'œuvre de ces anges, la conclusion pratique s'imposait : il n'y avait qu'à mépriser la loi. Aussi, au rapport des *Philosophoumena*, VI, 19, p. 264, la morale de Simon, fondée sur l'indifférence des œuvres, était-elle crimi-

nelle; la promiscuité était admise; elle constituait la parfaite dilection, la sanctification réciproque, *τελεία ἀγάπη, ἄμιον ἀγίων*.

Tel est le cadre et telle est la méthode du gnosticisme. Les gnostiques qui suivront n'auront qu'à utiliser cette méthode et à remplir ce cadre; ils ont désormais à leur portée tout ce qu'il faut pour séduire et tromper, et ils vont agir en conséquence.

2. *Ménandre*. — Les disciples de Simon usèrent, comme lui, de la magie, recoururent à l'usage des philtres, interprétèrent les songes, eurent des statuette de Simon et d'Hélène, qu'ils adoraient. Saint Irénée dit : *Horum mystici sacerdotes tidibinose quidam vivunt, magias autem perficiunt, quemadmodum potest unusquisque eorum. Exorcismis et incantationibus utuntur. Amatoria quoque et agogima, et qui dicuntur paredri et oniroponi, et quæcumque sunt alia perierga apud eos studiose exercentur. Imaginem quoque Simonis habent factam ad figuram Jovis, et Helenæ in figuram Minervæ, et has adorant. Cont. hæc., I, 23, 4, P. G., t. VII, col. 672, 673.*

L'un des ses disciples fut Ménandre, également de Samarie. L'auteur des *Philosophoumena* se borne à dire qu'il avait enseigné la création du monde par les anges, *Philosoph., VII, 28, p. 367*; et voici ce que nous apprend saint Irénée, *Cont. hæc., I, 23, 5, P. G., t. VII, col. 673*. « Ménandre, dit l'évêque de Lyon, parvint au sommet de la science magique. Il disait que la Première Vertu était inconnue de tous et qu'il était lui-même le Sauveur envoyé par les puissances invisibles afin de sauver les hommes. Selon son système, le monde avait été créé par les anges qui, comme Simon l'avait dit avant lui, n'étaient, affirme-t-il, qu'une émanation de *ἐννοια*. Cette *ἐννοια* communiquait la science de la magie qu'il enseignait lui-même et qui apprenait à vaincre les anges créateurs du monde. Ses disciples ressuscitaient en recevant son baptême, disait-il; ils ne vieillissaient pas et demeuraient immortels. » *Ibid.* Eusèbe spécifie ce qu'il faut entendre par cette magie. « Personne, dit-il, ne pouvait, selon Ménandre, arriver à être supérieur aux anges créateurs du monde, s'il n'acquerrait l'expérience de la magie que lui, Ménandre, enseignait, et s'il ne participait à son baptême. Ceux qui en étaient devenus dignes y trouvaient l'immortalité, ils ne mouraient pas, restaient sans vieillesse dans une vie immortelle. » *H. E., III, 26, P. G., t. XX, col. 272.*

A la différence de Simon qui exigeait pour le salut la croyance en sa propre divinité et en celle d'Hélène, Ménandre exigeait la réception de son baptême et la connaissance de la magie. Par là, il se substituait à son maître. Et tandis que Simon n'avait fait que recourir à la magie comme à un moyen d'en imposer aux simples, il l'avait élevée au rang d'un moyen nécessaire au salut.

3. *Saturnin ou Satornilus*. — Ménandre compta parmi ses disciples Saturnin et Basilide. Saturnin enseigna à Antioche et fut le chef du gnosticisme syrien. *Philosoph., VII, 28, p. 367*. Sa doctrine n'était autre que celle de Ménandre et de Simon. Sans en changer l'économie générale, il y ajouta quelques différences caractéristiques. La voici résumée dans les *Philosophoumena*, VII, 28, p. 367-369 : « Saturnin enseigne qu'il y a un père inconnu de tous et qui a créé les anges, les archanges, les vertus et les puissances. Le monde et tout ce qu'il renferme a été créé par les anges. L'homme est une création des anges qui, après avoir vu paraître l'image brillante qui était descendue de la suprême puissance, ne purent la retenir parce qu'elle remonta aussitôt vers celui qui l'avait envoyée. Alors ils se dirent en s'exhortant les uns les autres : Faisons l'homme à l'image et à la ressemblance. Cet homme fut créé, mais il ne pouvait se tenir droit à

cause de la faiblesse des anges : il rampait à terre comme un ver. La puissance d'en haut en eut pitié, parce qu'il avait été créé à son image; elle envoya une étincelle de vie qui releva l'homme et lui donna la vie. Après la mort, cette étincelle retourne vers ce qui est de la même espèce, et le reste se dissout, chaque partie d'après la nature des éléments dont elle est formée. Il démontre que le Sauveur n'était pas né, qu'il était incorporel, sans forme ni figure, qu'il n'était apparu comme homme qu'en apparence, et que le Dieu des juifs était l'un des anges. Puis il ajoute que le père ayant la volonté de détruire tous les princes, le Christ vint parmi nous pour la destruction du Dieu des juifs et le salut de ceux qui croient en lui : ce sont ceux qui ont en eux-mêmes l'étincelle de vie. Saturnin dit qu'il y a deux genres d'hommes formés par les anges : l'un bon et l'autre mauvais. Et parce que les démons venaient en aide aux mauvais, le Sauveur est venu pour la destruction des mauvais et des démons, et pour le salut des bons. Ils appellent le mariage et la procréation des œuvres de Satan. Un grand nombre de ses disciples s'abstinrent de manger de la chair, et, par cette feinte continence, en séduisirent plusieurs. Quant aux prophéties, les unes, disent-ils, ont été faites par les anges créateurs du monde, les autres par Satan, que Saturnin nomme un ange et dont il fait l'adversaire des créateurs du monde et surtout du Dieu des juifs. »

On voit les différences introduites dans le système gnostique de ses prédécesseurs par Saturnin. Pour expliquer la faute première qui sert d'origine ou de cause au mal physique et moral, Simon avait imaginé l'emprisonnement de l'*ἐπινοια* par les anges dans le corps humain; Saturnin se contenta de dire que les anges ont bien voulu retenir l'étincelle de vie envoyée par le père, mais que, ne l'ayant pas pu, ils se sont résolus à faire l'homme à son image et à sa ressemblance. Dans l'anthropologie, Saturnin introduit un élément nouveau, l'envoi par le Père de l'étincelle de vie pour redresser l'homme, cette œuvre informe des anges créateurs. Dans la sotériologie, c'est le même docétisme; le salut est limité, quant aux hommes, à ceux qui possèdent l'étincelle de vie, apparemment aux seuls disciples de Saturnin. Le Christ venant combattre le Dieu des juifs, c'est l'antinomisme qui paraît et qui ira en s'accroissant chez un certain nombre de représentants de la gnose et dans plusieurs sectes gnostiques. Mais il vient combattre aussi les démons et Satan, personnages dont il n'a pas encore été question, et qui, ne pouvant être la manifestation du premier principe parce que ce premier principe est bon, représentent nécessairement le principe mauvais. Et l'on trouve là l'influence du dualisme qui aboutira au système de Marcion. Il est encore question, au moins parmi les disciples de Saturnin, de la condamnation du mariage et de la procréation comme œuvres de Satan, et d'un certain ascétisme qui sera systématisé dans l'encratisme. L'eschatologie enfin, sans être complètement traitée, se dessine déjà : c'est, pour l'homme sauvé, le retour de l'étincelle de vie dans le monde supérieur, et la dissolution tout au moins de son corps.

4^e *Le gnosticisme à Alexandrie*. — 1. *Basilide*. — Ce fut Basilide, voir BASILIDE, t. II, col. 465-475, le disciple de Saturnin et le disciple de Ménandre qui d'Antioche alla à Alexandrie enseigner la gnose et fut le premier gnostique égyptien connu. S. Irénée, *Cont. hæc., I, 24, P. G., t. VII, col. 674*. Sans abandonner les pratiques magiques de ses prédécesseurs, *Cont. hæc., I, 24, 5, col. 678*; voir ABRAXAS, t. I, col. 121-124, et sans se séparer complètement de leur enseignement, il voulut faire œuvre nouvelle et imagina le système le plus compliqué, le plus abstrait, le plus métaphysique et le moins facile à comprendre. Il admit, lui aussi, trois

mondes superposés, le monde hypercosmique, le monde intermédiaire ou supralunaire et le monde ordinaire ou sublunaire. Dans le premier il plaçait le Dieu-néant; le Néant qui existe, le Dieu-devenir, qui renferme tous les germes, *πάσαν τὴν πανσπερμίαν*, *Philosoph.*, VII, 22, p. 349, qui évolue ou passe de la puissance à l'acte, grâce à une triple *υἰότης*, dont le rôle est singulièrement expliqué. Dans le second, qu'il nomme le monde de l'Esprit-limite, *πνεῦμα, μεθόριον*, *Philosoph.*, VII, 23, p. 353, il plaçait 365 dieux, dont le premier, le plus rapproché du monde supérieur, est appelé l'ogdoade, et dont le dernier, le plus rapproché du monde sublunaire, est appelé l'hebdomade, chacun avec un chef nommé *Archon*, et tous peuplés d'éons, qui procèdent du Dieu-néant, par une voie qui ne peut être que celle de l'émanation, bien que Basilide n'emploie pas ce terme et semble répudier un pareil mode d'origine. Le grand *Archon* de l'ogdoade, ignorant l'existence des trois *υἰότης* et du Dieu-néant, se croit le premier de tous les êtres et commet ainsi une faute d'ignorance et d'orgueil qui aura besoin d'être rachetée. Il se donne un fils qui est plus grand que lui. L'*Archon* de l'hebdomade passe exactement par les mêmes errements que le grand *Archon*; d'où l'on peut conclure que les choses se passèrent de manière semblable dans chacun des 363 autres dieux. A noter que l'*Archon* de l'hebdomade, qui n'est autre que Jéhovah, le Dieu des juifs, est le créateur du monde sublunaire, et notamment de l'homme, composé d'un corps, qui est destiné à périr, d'une âme qui est descendue du monde intermédiaire, de l'un des 365 dieux. Cette âme connaît Dieu naturellement; elle est élue à raison même de sa nature, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 12-13; son éléction s'est faite en dehors de ce monde terrestre. *Strom.*, IV, 26, *P. G.*, t. VIII, col. 1376. Et du fait qu'elle est élue, elle possède naturellement la foi, véritable substance qui lui est inhérente et qui lui permet de connaître la vérité sans démonstration préalable et de posséder toute la gnose par simple intuition. *Strom.*, II, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 941. Nullement libre, elle est portée au péché et succombe fatalement quand l'occasion se présente; elle n'a donc pas le droit de se glorifier de n'avoir pas péché. Étrangère à ce monde, elle n'y est descendue que pour être honorablement punie par le martyre, en vue d'expier des fautes commises dans une autre vie. *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1292.

Dans le système de Basilide, le rachat se fait dans le monde intermédiaire par un sauveur nommé *Évangile*, qui appartient au monde supérieur et se confond avec la première *υἰότης*. Descendu dans l'ogdoade, il porte le salut et la science, c'est-à-dire la connaissance du Dieu-néant et de la triple *υἰότης*, qu'il manifeste au fils du grand *Archon*; et par le fils il illumine le père, qui reconnaît alors son ignorance, cause de son erreur, la confesse et est par là même racheté. Pareillement tous les éons de l'ogdoade sont alors illuminés et rachetés. Ce procédé de rédemption dut être appliqué à chacun des 365 dieux et de la même manière, puisque nous le voyons appliqué ainsi au ciel de l'hebdomade. Cela fait, tout rentre dans l'ordre au milieu du monde intermédiaire. Reste à racheter le nombre sublunaire, où se trouvait égarée la troisième *υἰότης*. Ici, nouveau personnage; car la lumière qui avait lui sur le fils de l'*Archon* de l'hebdomade descendit en Jésus, le fils de Marie, l'illumina et le remplit de ses feux. Et alors la troisième *υἰότης* devint tellement subtile qu'elle put prendre son essor, s'élever à travers et au-dessus de tous les dieux de l'Esprit-limite jusqu'au Dieu-néant. Dès lors plus de larmes ni de souffrances dans le monde sublunaire; tous les hommes de la troisième *υἰότης* s'élèveront à la suite, et leur âme réintégrera le lieu de son origine. *Philosoph.*, VII, 27, p. 363. La rédemption

terrestre achevée, soit par un semblant d'expiation, ainsi que le rapporte saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 24, 4, *P. G.*, t. VII, col. 677, ce qui paraît plus conforme au docétisme gnostique, soit par une expiation réelle selon ce qui est écrit dans les Évangiles, comme l'indique l'auteur des *Philosophoumena*, VII, 27, p. 365, une ignorance complète et universelle doit s'emparer de tous les mondes et de tous leurs habitants. « Quand tout cela sera définitivement accompli, quand tous les germes confondus auront été dégagés et rendus à leur place primitive, Dieu répandra une ignorance absolue sur le monde entier, afin que tous les êtres qui les composent restent dans les limites de leur nature et ne désirent rien d'étranger ou de meilleur; car, dans les mondes inférieurs, il n'y aura ni mention, ni connaissance de ce qui se trouve dans les mondes supérieurs, afin que les âmes ne puissent désirer ce qu'elles ne peuvent posséder et que ce désir ne devienne pas pour elles une source de tourments; car il serait la cause de leur perte. » *Philosoph.*, VII, 27, p. 363.

Tel est le système du premier gnostique égyptien. L'influence du gnosticisme syrien s'y fait sentir; mais ce n'est pas la seule. Basilide a tenu compte tout particulièrement du dogme de la rédemption enseigné par le christianisme, sauf à le modifier ou à le transformer à sa guise. Mais il a introduit dans la gnose des éléments nouveaux, tels que la nature de son Dieu-néant, la manière de multiplier les dieux dans le monde intermédiaire, la propriété des fils des *Archons* d'être plus grands que leurs pères, l'ignorance qui doit envelopper chaque monde à la fin des temps; et sur ces divers points il est tributaire, soit de la cabbale, soit des doctrines de l'ancienne Égypte, comme l'a démontré Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, p. 139-152.

2. *Isidore*. — Fils et disciple de Basilide, Isidore continua l'enseignement de son père. *Philosophoumena*, VII, 20, p. 344. Nous ne savons pas s'il le maintint dans son intégrité ou s'il lui fit subir quelques transformations. C'est aux disciples de Basilide que Clément d'Alexandrie attribue la théorie des appendices de l'âme, d'après laquelle les désirs de l'âme sont rendus semblables aux désirs des animaux, loup, singe, lion, bouc, dont elles possèdent les propriétés. *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1056. Théorie fort commode pour la libération des instincts sans avoir de reproche à se faire. Isidore en a combattu les conséquences immorales, quand il a dit : « Si vous persuadez à quelqu'un que l'âme n'est pas d'une seule pièce, mais que les affections mauvaises viennent des appendices ajoutés à cette âme, vous donnez aux criminels un excellent prétexte pour dire : j'ai été forcé, j'ai été entraîné, je l'ai fait malgré moi, j'ai fait l'action sans le vouloir. Et cependant, c'est l'homme qui est le maître de sa passion qui l'a vaincu parce qu'il n'a pas lutté contre les appendices. » Cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1057. Il est certain toutefois que, sciemment ou non, Basilide avait posé les principes d'où devait découler logiquement la libre action ou l'immoralité. Et il est certain également qu'Isidore, dans la question du mariage qu'il permet aux uns et qu'il déconseille aux autres, écrit cette phrase équivoque et dangereuse : *θελησάτω μόνον ἀπαρτῆσαι τὸ καλὸν καὶ ἐπιτεύξεται*. *Strom.*, III, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 1101. S'il suffit, en effet, de vouloir le bien pour le posséder, on pourra le vouloir même en faisant le mal. Et telle est bien la conséquence pratique qu'en tiraient les basilidiens, puisque Clément d'Alexandrie rapporte le passage d'Isidore où elle se trouve, pour accuser leur inconduite. Ils prétendaient, en effet, avoir toute licence pour pécher puisqu'ils étaient parfaits, et être assurés de leur salut, quelque faute qu'ils commissent, puisqu'ils

étaient élus. *Ibid.*, col. 1104. Cela prouve que déjà le système du Basilide et d'Isidore se traduisait pratiquement en immoralité. Il ne restera plus qu'à justifier dogmatiquement l'immoralité : ce fut l'œuvre de Carpocrate.

3. *Carpocrate*. — Originaire d'Alexandrie et gnostique égyptien, Carpocrate, voir CARPOCRATE, t. II, col. 1880-1803, s'est beaucoup moins occupé de la partie métaphysique du gnosticisme que de son application pratique. Il reste apparenté avec la gnose syrienne, car c'est à Saturnin qu'il a emprunté cette haine du Dieu des juifs et de sa loi, qui est l'une des caractéristiques de son système. Il doit à Basilide les principes dont il tire rigoureusement les conséquences logiques sans reculer devant l'abîme d'immoralité où elles conduisent. Il s'empare, sauf à la dénaturer étrangement, de l'hypothèse pythagoricienne de la métempsycose pour pousser jusqu'à épuisement la série des actes immoraux que toute âme doit commettre avant d'être sauvée. Et il devient avec son fils Épiphané, mort à dix-sept ans et adoré comme un dieu dans l'île de Céphalénie, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, P. G., t. VIII, col. 1105, un professeur systématique d'impudicité.

L'idée de rédemption n'est pas étrangère à son système, et on va voir comment il l'entend. Le Sauveur envoyé par le Père inconnu, qui ne pouvait supporter l'intolérante domination des anges, et notamment celle de Jéhovah, eut pour mission la défaite de ces tyrans : ce fut Jésus, vrai fils de Joseph et de Marie, né d'un père et d'une mère à la manière des autres hommes, simple mortel, qui, se rappelant ce qu'il avait vu dans une vie antérieure, s'éleva au-dessus des autres hommes grâce à la fermeté de son âme, et se prit d'un profond mépris pour la loi et les coutumes des juifs. Et ce mépris fut le salut du monde. Quiconque le professe à l'égard des fabricateurs du monde peut égarer et même surpasser Jésus et ses apôtres, Pierre et Paul. *Philosoph.*, VII, 32, p. 386.

Le mépris des anges et de Jéhovah, auteurs de la loi qui règle l'ordre social et moral, entraîne le mépris nécessaire de cette loi. La violer est dès lors un devoir et un moyen de salut. Car la justice, d'après Épiphané, n'est qu'une *κοινωνία μετ' ἰσότητος*, un droit égal pour chacun de participer à tous les biens, particulièrement au nécessaire exercice des rapports sexuels. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, P. G., t. VIII, col. 1105-1108. La communauté des femmes s'impose. *Ibid.*, col. 1112. Et c'est dans un sens d'une obscénité révoltante que Carpocrate interprète ce mot de saint Luc, vi, 30 : *παντὶ αἰτοῦντι σε δίδου*. *Strom.*, III, 6, P. G., t. VIII, col. 1157. De là, dans les réunions nocturnes, des scènes de promiscuité et de débauche qualifiées du mot chrétien d'*ἀγάπη*. *Strom.*, III, 2, P. G., t. VIII, col. 1112. Et si par malheur une âme n'avait pas épuisé toute la série des turpitudes, elle était condamnée, après la mort, à habiter un autre corps pour satisfaire, par la révolte complète contre la loi, à la nécessité de son salut. Et c'est ainsi que Carpocrate entendait ce mot de l'Évangile : *Non exies inde donec reddas novissimum quadrantem*. [Matth., v, 26. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 25, 4, P. G., t. VII, col. 682-683. Voilà où en était arrivé le gnosticisme égyptien à peine naissant. Et il n'est pas étonnant que, dans ce courant d'antinomisme outré, les sectes gnostiques se soient multipliées pour honorer tous les révoltés de l'Ancien Testament.

4. *Valentin*. — Bien au-dessus de Carpocrate, d'Isidore et de Basilide, se trouve l'un des chefs célèbres et les plus influents du gnosticisme, Valentin. Avec lui on touche à l'apogée de la gnose. Né dans la Basse-Égypte, Valentin suivit les cours des écoles d'Alexandrie, où il apprit la philosophie platonicienne et s'initia à toutes les doctrines de l'ancienne Égypte.

S'il ne fut pas le disciple de Basilide, il put entendre ses leçons ; il connaissait en tout cas son système ainsi que celui de ses prédécesseurs, et resta fidèle au cadre et à la méthode des gnostiques, en parant le tout d'images et de conceptions nouvelles, qui donnent à son enseignement un caractère à part. Sa réputation et son influence furent grandes. Après avoir enseigné à Alexandrie, il se transporta à Rome du temps du pape Hygin, y séjourna longtemps et y forma de nombreux disciples, avant d'aller mourir en Chypre où, au dire de saint Épiphané, il aurait fait le dernier naufrage dans la foi. Ses disciples se partagèrent en deux écoles, l'école orientale et l'école italique, différentes d'opinion sur la nature du corps du Sauveur. Sa doctrine personnelle ne se trouve exposée nulle part, bien que l'auteur des *Philosophoumena* entende parler de son système qu'il dit emprunté, non aux Évangiles, mais à Pythagore et à Platon, et qu'il qualifie d'hérésie. *Philosoph.*, VI, 29, p. 279. On ne peut que la reconstituer en étudiant celle de ses disciples, soit dans l'école orientale au moyen des *Extraits* de Théodote, des renseignements du pseudo-Tertullien, de Philastrius et des *Philosophoumena*, soit dans l'école italique au moyen du *Contra haereses* de saint Irénée. Et l'on y retrouve, malgré la différence des détails, une économie semblable à celle de ses devanciers dans la théogonie, la cosmologie, l'anthropologie, la sotériologie et l'eschatologie.

a) *École orientale de Valentin*. — a. *Théogonie*. — Dans le monde supérieur du plérôme se trouve le Dieu principe, le Un, le Père, seul d'après les uns, avec Σιγῇ pour compagne d'après les autres, doué de vertu prolifique ou susceptible de développement. Ne voulant pas rester seul, il engendre une dyade, le couple νοῦς et ἀλήθεια, d'où sort un second couple, λόγος et ζωή, qui lui-même produit ἄνθρωπος et ἐκκλησία. En action de grâces envers le Père incréé, l'Esprit et la Vérité produisent dix nouveaux éons, la décade. A cette vue, le couple Verbe et Vie voulant honorer la dyade d'où il émane, produit douze éons, la dodécade. Pourquoi dix éons d'abord et douze ensuite ? Ce choix est dû à une influence pythagoricienne. Voilà donc 28 éons ou 30 si l'on y comprend le Père et le Silence, qui constituent le plérôme, le monde supérieur. Au dernier degré de la dodécade se trouve l'éon femelle σοφία à l'esprit curieux et au désir ardent. A la vue des merveilles du plérôme, de la série des émanations et de la puissance des éons, elle voudrait connaître les mystères qui lui restent cachés et devenir à son tour principe d'émanation. Constatant que le Père seul a procréé sans épouse, elle désire imiter le Père et engendrer seule. Mais n'étant pas incréée comme le Père, elle ne réussit qu'à produire un être informe, ἔκτρωμα, qui est le fruit de son péché d'ignorance et d'orgueil. Un tel être n'est pas de nature à réjouir les éons du plérôme ; ceux-ci craignent de devenir générateurs d'êtres difformes et imparfaits et supplient le Père de secourir l'audacieuse et infortunée σοφία, qui se lamente d'avoir produit un avorton. *Philosoph.*, VI, 29-31, p. 279-285.

Le Père exauce leur prière ; il a pitié de σοφία et confie à νοῦς et à ἀλήθεια le soin de tout arranger. L'Esprit et la Vérité produisent alors un nouveau couple d'éons, le Christ et l'Esprit-Saint, Χριστός et Πνεῦμα ἅγιον, qui sont chargés de parfaire la forme incomplète d'ἔκτρωμα et de consoler σοφία. Le Christ et l'Esprit-Saint commencent par séparer ἔκτρωμα, afin que les autres éons ne soient plus troublés par la vue de sa difformité. Et pour rendre définitive cette séparation nécessaire, le Père produit un nouvel éon, nommé *Limite*, ὄρος, parce qu'il doit limiter le plérôme ; *Croix*, σταυρός, parce qu'il ne laisse approcher du plérôme rien d'imparfait ; et *Participation*, μετοχές, parce qu'il participe à la fois du plérôme et de la partie extérieure.

"Ἐκτρομα, fils de σοφία et nommé aussi σοφία extérieure, se trouve désormais dans l'ogdoade. Le Christ et l'Esprit-Saint rentrent dans le plérôme, rejoignent νοῦς et ἀλήθεια pour glorifier le Père. *Philosoph.*, VI, 31, p. 286-287.

Ainsi délivrés d'une présence importune et pacifiés à jamais, les éons du plérôme veulent témoigner leur reconnaissance au Père incréé; et à eux tous, en donnant chacun le plus pur de leur essence, comme fruit de l'unité, de la paix et de la concorde rétablies, ils produisent l'éon *Jésus*, le grand pontife, Ἰησοῦς.

Cette théogonie ou éonologie de l'école orientale de Valentin est appuyée de la manière la plus extraordinaire qu'il soit possible d'imaginer sur la Genèse et les Évangiles. On y retrouve les éléments déjà connus de Simon et de Basilide : un premier principe d'émanation, les syzygies, l'éon limite, la chute due à l'ignorance et à l'orgueil, l'ogdoade; seuls, diffèrent le nom et la distribution des éons, les péripéties de σοφία et d'ἔκτρομα.

b. *Cosmologie.* — La sagesse extérieure, ἔκτρομα, abandonnée par le Christ et l'Esprit-Saint, se met à leur recherche, remplie de frayeur, et aspire vers eux; elle se met à les prier. *Philosoph.*, VI, 32, p. 288. La *Pistis Sophia* donne douze de ces prières qui ne sont que la paraphrase de certains psaumes appliquée aux malheurs d'ἔκτρομα. Les éons du plérôme lui envoient l'éon *Jésus* qui doit apaiser ses douleurs et la prendre pour épouse. L'éon *Jésus* trouve la sagesse extérieure en proie à la crainte, au chagrin, à l'anxiété; il lui enlève ces passions qu'il convertit en essences permanentes : de la crainte, il fait l'essence psychique; du chagrin, l'essence hylique; de l'anxiété, l'essence des démons. Et chaque essence devient démiurge. Il y a ainsi le démiurge de l'essence psychique, qui a l'esprit faible et grossier, ne comprend rien à ce qu'il fait, car c'est la sagesse qui agit à sa place; et il se croit Dieu. Et cette sagesse, de l'ogdoade où elle se trouve, agit partout dans le monde intermédiaire jusqu'à l'hebdomade. Le diable est le démiurge de l'essence hylique, et Béalzébub celui de l'essence démoniaque. *Philosoph.*, VI, 32-33, p. 289-291. Il est à remarquer que le démiurge de l'essence psychique se trouve dans l'hebdomade; et c'est très vraisemblablement le Dieu des juifs. Dans ce monde intermédiaire il n'est question que de l'ogdoade et de l'hebdomade, dont a parlé Basilide. L'école valentinienne admettait-elle les 365 dieux ?

c. *Anthropologie.* — C'est la partie sacrifiée du système. L'homme étant un composé d'âme et de corps, il s'ensuit que son âme vient du démiurge de l'essence psychique, et son corps du démon, le démiurge de l'essence hylique. Ce dualisme d'origine est une conception bizarre. Mais Valentin partageait les hommes en trois catégories : l'homme hylique l'homme psychique, et l'homme pneumatique. L'hylique est matériel et sert d'hôtellerie au diable, à tous les appétits grossiers : c'est le païen dont le sort est fatalement voué à la destruction. Le psychique, bien que possédant une âme supérieure, est ignorant comme le démiurge dont il est la création : c'est le chrétien, qui peut descendre vers l'hylique ou s'élever jusqu'au pneumatique, se perd dans le premier cas, se sauve dans le second. Il ne possède que la foi, il n'a pas la gnose, et c'est celle-ci qui est le moyen du salut. Le pneumatique est l'homme parfait par excellence; il reçoit du Verbe, de *Jésus* et de la sagesse des semences d'immortalité, c'est-à-dire la gnose; il est élu dès le principe; il est assuré de son salut. *Philosoph.*, VI, 34, p. 291-249.

d. *Sotériologie.* — Le système valentinien comporte une triple rédemption : celle du plérôme, du monde intermédiaire et du monde terrestre. Dans le plérôme, nous l'avons déjà indiqué, le trouble avait été intro-

duit par σοφία; ses désirs indiscrets, fruits de l'ignorance et de l'orgueil, avaient abouti à la production d'un avorton. Et ce fut le couple Christ et Saint-Esprit qui réparèrent sa faute et rétablirent la concorde et la paix. Dans le monde intermédiaire, soit dans l'ogdoade où a été relégué l'ἔκτρομα, soit dans l'hebdomade où se trouve le démiurge, la rédemption s'opère par le fruit commun du plérôme l'éon *Jésus*, qui épouse ἔκτρομα, la sagesse extérieure, et lui communique la gnose supérieure. Et ἔκτρομα, à son tour, communique cette science supérieure au démiurge ignorant de l'hebdomade. Reste notre monde. Le Sauveur est ici un autre *Jésus*, bien différent de celui qui rachète le monde intermédiaire. Le *Jésus* qui rachète notre monde ne doit rien au plérôme; il est uniquement redevable de sa formation d'abord à ἔκτρομα, l'épouse du premier *Jésus*, qui lui communique quelque chose de l'ogdoade, et ensuite au démiurge, qui lui communique quelque chose de l'hebdomade, et enfin à la Vierge Marie, qui lui communique quelque chose de la création terrestre. Ce *Jésus*, sauveur de notre monde, qu'est-il en réalité ? Sur la nature de son corps, on ne s'entendait pas parmi les disciples de Valentin. Pour ceux de l'école italique, c'était un corps psychique, c'est-à-dire ne renfermant qu'une âme psychique; pour ceux de l'école orientale, c'était un corps pneumatique, c'est-à-dire animé par une âme pneumatique. *Philosoph.*, VI, 35, p. 296. Quelle était la véritable pensée de Valentin ? On l'ignore. Quels hommes ce *Jésus* est-il venu sauver ? Apparemment les seuls psychiques, puisque d'une part les hyliques sont fatalement perdus par leur nature et que, d'autre part, les pneumatiques sont certainement sauvés par leur qualité de gnostiques. Et comment les a-t-il sauvés ? Par la réalité des souffrances, par une expiation sanglante ? Ce n'est pas à croire, et bien que rien ne fasse ici allusion au docétisme, le docétisme était trop dans l'esprit du gnosticisme pour que le système valentinien ait fait exception. Selon toute vraisemblance, et conformément au principe de similitude qu'on trouve dans chaque système, le *Jésus* terrestre a sauvé les hommes comme le *Jésus* du monde intermédiaire et comme le couple, Christ-Saint-Esprit, du monde supérieur, par la simple communication de la gnose, par l'illumination de la science.

e. *Eschatologie.* — Il ne saurait être question du corps, mais seulement de l'âme. « Si l'homme psychique, dit l'auteur des *Philosophoumena*, VI, 32, p. 290, se rend semblable à ceux qui sont dans l'ogdoade, il devient immortel, il monte dans l'ogdoade, qui est la céleste Jérusalem. Si, au contraire, il se rend semblable à la matière, il se corrompt et périt. » Et voici, d'après un extrait de Théodote, *Excerpta Theodoti*, 63, P. G., t. ix, col. 689, la nature de ce bonheur dans l'ogdoade : « Les pneumatiques se reposeront dans le monde du Seigneur, c'est-à-dire dans l'ogdoade qui est appelée Seigneur. Les autres âmes (celles des psychiques sauvés) demeureront dans l'hebdomade avec le démiurge jusqu'à la fin des temps; alors elles monteront aussi dans l'ogdoade, et là se fera un festin splendide, le festin des noces de tous ceux qui auront été sauvés jusqu'à ce que toutes choses soient devenues égales pour tous, et que tous les élus se connaissent les uns les autres. » Les psychiques sauvés ne seront donc admis au bonheur de l'ogdoade qu'après un long séjour dans l'hebdomade, séjour qui est épargné aux pneumatiques. « Alors les pneumatiques, ayant dépouillé l'âme psychique, recevront les anges pour époux, comme leur mère elle-même a reçu un époux, ils entreront dans la chambre nuptiale qui se trouve dans l'ogdoade en présence de l'Esprit (c'est-à-dire de Sophia et de *Jésus*); ils deviendront les éons intelligents, ils participeront à des noces spirituelles et éternelles. » *Excerpta Theodoti*, 64, P. G., t. ix, col. 689.

Nous sommes loin de l'eschatologie de Basilide; et si le langage rappelle un peu celui de l'Évangile, nous sommes encore loin de la félicité chrétienne, de la vision intuitive et de la jouissance de Dieu. Ces noces où les âmes pneumatiques seront les épouses des anges et formeront avec eux des syzygies, reproduiront sans doute l'image du plérôme et de ses couples d'émanations, et c'est en cette imitation, mais en dehors du plérôme, que consistera la ressemblance avec la divinité.

f. *Morale.* — Que devient la liberté humaine dans ce système ? Il n'y a guère de place pour elle, du moment qu'on est fatalement sauvé ou condamné d'après la nature que l'on a. Elle ne s'expliquerait que pour les psychiques qui peuvent se sauver ou se perdre. Les Extraits de Théodote nous apprennent que l'école valentinienne orientale enseignait le fatalisme astrologique. *Excerpta Theodoti*, 69-72, P. G., t. ix, col. 692. Et si tout, dans la vie de l'homme, est réglé par le mouvement des astres, leur lever et leur coucher, leur entrée et leur sortie de l'un des signes du zodiaque, leur conjonction, la liberté n'est qu'un vain mot. Cependant d'après un autre extrait, 78, col. 693, l'influence des astres ne se faisait sentir que jusqu'au baptême. Le baptême, étant la purification, l'illumination de l'âme par la gnose, n'enseignait pas seulement à l'homme ce qu'il avait été, ce qu'il était devenu, où il se trouvait, d'où il venait, où il allait, comment il avait été racheté et ce que sont la génération et la régénération, mais encore il donnait à l'homme la liberté, non toutefois d'une manière certaine et infaillible; car il pouvait se faire qu'au moment de descendre dans la piscine baptismale, des esprits impurs descendaient avec le catéchumène et en remontaient avec lui, mais en détenant devers eux le sceau de la gnose et en laissant les catéchumènes inguérissables pour toujours. *Ibid.*, col. 696. C'était donc une liberté illusoire, et cela se comprend du moment que la gnose était une œuvre d'élection. D'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 1, P. G., t. viii, col. 1097, les disciples de Valentin qui ont enseigné l'émanation par syzygie tenaient le mariage pour honorable. Il n'en est pas moins vrai qu'ils ont donné lieu, eux aussi, à des accusations d'immoralité. L'inutilité des œuvres pour le salut faisant partie de leur doctrine ouvrait la porte à tous les débordements.

b) *École italique de Valentin.* — Parmi les partisans de l'école orientale, l'auteur des *Philosophoumena*, VI, 35, p. 296, ne signale qu'un certain Axionicus, d'ailleurs inconnu, et Bardesane, qui échappa à la gnose et revint à une orthodoxie presque complète. Voir BARDESANE, t. II, col. 391-398. Parmi ceux de l'école italique, il range Ptolémée et Héracléon, Secundus et Épiphane, Marc et Colorbasus. *Philosoph.*, VI, 35, 38, 39, 40, 56, p. 296, 302, 303, 304, 332. Voir BASSUS, t. II, col. 476. C'est contre ceux-ci, particulièrement contre Ptolémée, celui qu'il appelle la « fine fleur » de l'école valentinienne, que saint Irénée, très au courant du mouvement gnostique qui s'était produit peu avant lui dans les vallées du Tibre et du Rhône, a écrit sa réfutation. Et voici, d'après lui, le résumé du gnosticisme valentinien de l'école italique; on y remarquera facilement les différences légères qui le distinguent du gnosticisme de l'école orientale.

a. *Théogonie.* — L'école italique place au sommet et au commencement de tout une syzygie, composée du principe mâle nommé tour à tour le Premier Principe, *προαρχή*, le Premier Père, *προπάτωρ*, ou l'Abîme, *βύθος*, et du principe femelle désigné sous le nom de Pensée, *ἐννοια*, de Grâce, *χάρις*, ou de Silence, *σιγή*. Ce premier donne naissance à la syzygie Esprit et Vérité, *νοῦς* ou *μονογενής* et *ἀλήθεια*, de laquelle émanent le Verbe et la Vie, *λόγος* et *ζωή*, et de ces derniers l'Homme et l'Église, *ἄνθρωπος* et *ἐκκλησία*. Tel est le premier groupe d'éons

du plérôme. Mais ici ce n'est pas la syzygie *νοῦς* et *ἀλήθεια* qui forme la décade, c'est *λόγος* et *ζωή*; et c'est la syzygie *ἄνθρωπος* et *ἐκκλησία*, qui forme la dodécade. Mais le dernier de tous ces éons, c'est encore la Sagesse, *σοφία*, dont le rôle n'est pas tout à fait le même que dans l'école orientale. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 1, 1-2, P. G., t. VII, col. 445-449.

La Sagesse, éon femelle, transportée de plaisir, veut s'élancer sans le secours de personne à la recherche de la sublime connaissance. Mais, d'après les uns, elle est détournée de son dessein par l'éon-limite, *ὄρος*, qui lui apprend que le Père est incompréhensible et ineffable; et dès lors elle revient à elle et abandonne son téméraire projet. D'après les autres, au contraire, elle produit, en punition de sa faute, un fruit informe, qui ne s'appelle pas *ἐκτρωμα*, comme dans l'école orientale, mais la Passion de la sagesse ou la Sagesse Achamoth, *ἐνθύμησις τῆς σοφίας* ou *σοφία ἀχαμώθ*. A la vue d'un tel avorton, la Sagesse est prise de tristesse, de honte et de crainte de le voir détruit; de là sa prière et la prière de tous les éons du plérôme à Dieu le Père, qui produit alors l'éon à la fois mâle et femelle, la Limite, *ὄρος*, chargé de purifier *σοφία* et de la rendre à l'époux qu'elle a quitté. Un nouveau couple paraît alors, le Christ et le Saint-Esprit, qui enseigne aux autres éons à respecter les limites de leur nature et à ne pas chercher à comprendre l'incompréhensible. Pénétrés de cette doctrine, tous les éons n'ont plus qu'un désir, celui de rendre grâce au Père; et chacun d'eux, faisant émaner de lui-même ce qui est le meilleur de sa nature, collabore à la production d'un nouvel éon, Jésus, l'Astre, le Sauveur, le Fruit, le Verbe, le Tout. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 2, P. G., t. VII, col. 452-465.

b. *Cosmologie.* — Comme *ἐκτρωμα*, *ἐνθύμησις* ou *ἀχαμώθ* reste à l'extérieur du plérôme, dans l'obscurité et le vide. L'éon Christ en a pitié et par l'intermédiaire de l'éon Limite, *ὄρος*, lui donne une forme. *Ἀχαμώθ*, bien que restaurée, se trouve saisie des mêmes angoisses que sa mère, *σοφία*: de chagrin, parce qu'elle n'a pas compris; de crainte, parce qu'elle a peur de ne plus retrouver la lumière ou de perdre la vie; et d'ignorance, parce qu'elle ne connaît pas les mystères du monde supérieur. Mais c'est de ces souffrances que dérive l'essence prochaine de la matière, l'âme du monde, le démiurge. Le Christ envoie à sa place un autre éon, le Consolateur, le Paraclet, le Sauveur Jésus, revêtu par le Père de la toute-puissance nécessaire pour créer les choses visibles et invisibles. Jésus est accompagné d'anges. A son approche, *ἀχαμώθ* se voile la face, puis jette un regard furtif et accourt vers le Sauveur qui complète définitivement sa forme et la délivre de ses passions et de ses souffrances. Rendue joyeuse, *ἀχαμώθ* n'a qu'à contempler les anges, qui accompagnent Jésus, pour concevoir et enfanter des fruits spirituels, qui deviennent les créatures spirituelles. On a dès lors les trois natures, matérielle, animale et spirituelle; il n'y a plus qu'à leur donner une forme. Et c'est à quoi s'applique *ἀχαμώθ*. Laisant de côté la nature spirituelle, dont l'information échappe à son action trop peu puissante, elle forme de la substance animale le démiurge, père et mère de tous les êtres créés. Or ce démiurge ignore tout ce qui est au-dessus de lui; il agit sans trop savoir ce qu'il fait; il crée les sept cieux sur lesquels il domine, les sept mondes ou l'heptomade. Puis se servant de la matière qui est sortie des passions d'*ἀχαμώθ*, il crée tout ce qui se trouve dans l'univers. Et il se croit seul auteur et seul maître. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 4-5, P. G., t. VII, col. 477-504.

c. *Anthropologie.* — L'homme se trouve composé d'une âme et d'un corps. Le corps sort de la matière; la chair n'est que de la matière organisée; l'âme psychique vient du démiurge; mais certains hommes ont une âme pneumatique; ils l'ont reçue d'*ἀχαμώθ* à l'insu

du démiurge. Et selon la prédominance de l'un des éléments, les hommes sont divisés en trois catégories : celle des hyliques, fatalement condamnés à périr comme la matière; celle des psychiques, qui, ne possédant qu'une foi simple et nue, et non la gnose, peuvent pourtant se sauver par la gnose; et celle des pneumatiques, assurés du salut par leur nature même. Pour ces derniers, les œuvres ne sont pas nécessaires, car l'or tombé dans la boue n'en conserve pas moins son éclat et sa valeur. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 5-6, P. G., t. VII, col. 500-512.

d. *Sotériologie*. — Le Sauveur est, selon les uns, le fils du Christ et de Marie; selon d'autres, le composé d'une quadruple essence. Il est la forme visible du quaternaire primitif, c'est-à-dire de βῆθος et de σιγή, de νοῦς et d'ἀλήθεια; il tient d'ἀρχαῖος l'essence pneumatique; du démiurge l'essence psychique; et de l'économie divine, l'art avec lequel tout a été préparé. Au moment du baptême il est descendu en Jésus sous forme de colombe; il n'a nullement souffert, mais a laissé souffrir Jésus. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 7, P. G., t. VII, col. 512-520.

e. *Eschatologie*. — La rédemption opérée, ce monde doit subsister jusqu'à la fin de toute chose matérielle, c'est-à-dire jusqu'au moment où toute essence spirituelle sera parfaite. Alors ἀρχαῖος entrera dans le plérôme et y sera l'épouse de l'éon Jésus, ce fruit du plérôme entier; elle formera avec lui une syzygie et célébrera ses noces mystiques. Les pneumatiques la suivront et deviendront les épouses des anges. Le démiurge quittera l'heptadème et montera dans l'ogdoade, suivi des psychiques qui auront atteint leur fin. Et alors le feu du centre de la terre fera éruption; toute matière, et donc les hyliques, sera consumée et anéantie. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 7, 1-2, P. G., t. VII, col. 512-516.

5° *La gnose marcionite*. — 1. *Cerdon*. — Certains germes dont nous avons déjà signalé l'existence, tels que ceux d'une opposition systématique au Jehovah de la Bible, au Dieu des juifs, se trouvent complètement développés dans la première moitié du II^e siècle. La responsabilité d'un tel développement remonte au Syrien Cerdon, accouru à Rome sous le pontificat d'Hygin, où il put rencontrer Valentin et ses disciples. Voir CERDON, t. II, col. 2138-2139. Cerdon ne paraît guère s'être complu, à l'exemple de la plupart des gnostiques, ses prédécesseurs ou ses contemporains, dans les spéculations de haute métaphysique ou dans les rêves d'une imagination sans frein; mais il a retenu du gnosticisme l'antagonisme entre la matière et l'esprit et le caractère nettement docète de l'incarnation et de la rédemption; et il a puissamment insisté sur l'opposition de deux Dieux, le Dieu bon, dont il fait le père de Jésus-Christ, et le Dieu de la Bible, le Dieu de la loi et des prophètes, qu'il qualifie simplement de juste. A ses yeux, le Dieu bon doit contrecarrer le Dieu juste, et c'est pour cela qu'il envoie le Sauveur. De telle sorte que le salut consiste, pour les hommes, dans la répudiation du Dieu des juifs et de sa loi : c'est l'antinomisme posé en principe de salut. Sans doute Cerdon répudie le mariage comme une source de corruption et semble condamner théoriquement les œuvres de la chair; mais pratiquement son système, comme tant d'autres, aboutit, en haine du Dieu créateur, au cynisme le plus effronté, κυνικώτερόν βίον, comme dit l'auteur des *Philosophoumena*, X, 19, p. 502. Son souvenir pâlit auprès de Marcion, dont il fut le maître, δδιδάσκαλος, *Philosoph.*, X, 19, p. 501, et, comme ajoute Tertullien, *l'informator scandalii*. *Adv. Marcion.*, I, 2, P. L., t. II, col. 249.

2. *Marcion*. — Le « Loup du Pont, » comme l'appelle Tertullien pour marquer à la fois le lieu de son origine et la nature de son rôle dans le bercail de l'Église, a été

l'un des plus célèbres, sinon le plus grand, parmi les chefs de la gnose. Il connaissait les philosophes. L'auteur des *Philosophoumena*, VII, 29, 30, p. 370, 380, le rattache à Empédocle; plus explicite encore, Tertullien indique les principales sources philosophiques où il a puisé les divers éléments de sa doctrine : *Marcionis Deus a stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur ab epicureis observatur. Et ut carnis rumitatio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Et ubi materia cum Deo æquatur, Zenonis disciplina est. Et ubi aliquid de igneo deo allegatur, Heraclitus intervenit. Præscript.*, 7, P. L., t. II, col. 19. Marcion connaissait aussi les gnostiques, Valentin entre autres, et Cerdon en particulier, puisqu'il systématisa sa doctrine. Mais il avait d'abord été chrétien; de Sinope, où il était né, il vint à Rome vers la fin du règne d'Hadrien. Il fit un don considérable à la caisse ecclésiastique. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 4, P. L., t. II, col. 365. Il chercha à justifier les idées de son maître en se servant des comparaisons évangéliques sur le vieux vêtement et les pièces neuves, les vieilles outres et le vin nouveau. Son hétérodoxie le fit chasser de l'Église; et le vrai Dieu qu'il avait adoré tout d'abord, il le perdit en perdant la foi. Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 1, P. L., t. II, col. 247. Il fut dès lors tenu en suspect, combattu et réfuté par les écrivains ecclésiastiques. Quand saint Polycarpe, le vieil évêque de Smyrne, vint à Rome, il osa se présenter devant lui, en lui demandant : Me reconnaissez-vous ? L'évêque lui répondit : Je connais le premier-né de Satan. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 3, 4, P. G., t. VII, col. 853. Tertullien raconte, *Præscript.*, 30, P. L., t. II, col. 42, que, sur la fin de sa vie, il chercha à rentrer en grâce avec l'Église, qu'on lui aurait imposé pour condition de ramener à la foi ceux qu'il avait égarés, mais qu'il fut prévenu par la mort. Le mal qu'il avait fait était considérable; car outre le grand nombre de disciples qu'il eut, parmi lesquels sont nommés Apelles, voir APELLES, t. I, col. 1455-1457, Lucien, Potitus et Basiliscus, il fonda des communautés organisées comme celles de l'Église, avec des évêques, des prêtres et des diacres; et cette organisation fut assez forte pour se maintenir très longtemps, malgré les persécutions pendant lesquelles les marcionites ne reculèrent pas devant le témoignage du sang, et pour ne pas se confondre, malgré des affinités particulières, avec le manichéisme. Dans la première moitié du V^e siècle, Théodoret trouvait encore dans son seul diocèse de Cyr dix mille marcionites.

Dans sa conception de deux divinités, l'une bonne, l'autre juste, Cerdon dépendait de la théogonie gnostique qui distinguait le Premier Principe du Démiurge. Marcion en dépend tout autant. Mais, à ses yeux, le Dieu juste, c'est-à-dire le Dieu de la Bible, le créateur et le législateur, l'inspirateur des prophètes, devient le Dieu mauvais, l'auteur du mal, l'ami des guerres, absolument inconsistant et en contradiction avec lui-même. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27, 2, P. G., t. VII, col. 688; *Philosoph.*, VII, 29, p. 370; Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 2; IV, 1, P. L., t. II, col. 248, 361. Le Dieu bon est le Dieu de l'Évangile, en opposition radicale avec le Démiurge, dont il a pris soin de combattre l'œuvre néfaste. Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 6; IV, 1, P. L., t. II, col. 252, 363. De là l'opposition si accentuée entre le Nouveau Testament et l'Ancien. De là aussi la caractéristique du rôle confié au Sauveur.

Ce Sauveur Jésus ne pouvait donc avoir rien reçu du créateur. En conséquence, Marcion nia la réalité de son incarnation, de sa naissance et de sa chair humaine. Tertullien, *De carne Christi*, 1, 3, P. L., t. II, col. 751, 757. Jésus est l'envoyé du Dieu bon, de celui qui est supérieur au Démiurge; il est venu en Judée sous Ponce Pilate; il s'est manifesté sous forme d'homme et a combattu énergiquement la loi, les pro-

phètes et toutes les œuvres du Dieu de la Bible. S. Irénée, *Cont. hæc.*, I, 27, 2, P. G., t. VII, col. 688. Et c'est à son exemple que les disciples de Marcion doivent lutter de même : docétisme et antinomisme. Après sa mort apparente, ce Sauveur Jésus est descendu aux enfers pour y appeler les justes. Mais à sa voix, qu'ils prennent pour celle de Jéhovah qui les a si souvent trompés, Abel, Énoch, Noé, Abraham, les patriarches, les prophètes et tous les saints de l'Ancien Testament restent sourds. Par contre, Caïn et tous les maudits, les sodomites, les Égyptiens et tous les gentils qui avaient marché dans la voie du mal se présentent; le Sauveur les délivre et les emmène avec lui dans son royaume. S. Irénée, *Cont. hæc.*, I, 27, 3, P. G., t. VII, col. 689.

Dans un pareil système, il ne pouvait pas être question de la résurrection de la chair; car la chair, œuvre détestable du Démon, du Dieu de la Bible, doit être exterminée autant que possible. S. Irénée, *Cont. hæc.*, I, 27, 3, P. G., t. VII, col. 689. Le mariage est donc condamné, car il servirait à perpétuer les œuvres de la chair. Tertullien, *Præscript.*, 33; *Adv. Marcion.*, II, 29; IV, 7, P. L., t. II, col. 46, 281 sq., 486. Aussi Marcion ne conférait-il le baptême qu'à des célibataires ou à des eunuques. *Adv. Marcion.*, II, 29; IV, 11, P. L., t. II, col. 280, 382. Il donna lui-même l'exemple d'un ascétisme rigoureux et conquit ainsi une haute réputation d'austérité. Théoriquement sa morale était sévère. Et tandis que, autour de lui, carpocratians, valentiniens, marcosiens et autres se livraient aux plus honteux débordements, ses disciples affichèrent des prétentions à la sainteté par l'ascétisme et ne reculèrent pas devant le martyre. Mais, pratiquement, le principe de l'opposition à la loi et aux œuvres du Dieu de la Bible devait entraîner à des désordres et aboutir, comme l'a indiqué l'auteur des *Philosophoumena*, à la vie la plus cynique.

Pour échafauder un tel système, s'il est vrai, comme l'a remarqué Mgr Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1886, p. 165, que Marcion a écarté les rêveries plus ou moins philosophiques, fauché sans pitié à travers les romans théogoniques et renoncé au fatras linguistique, au bric-à-brac des Basilide et des Valentin, il est également vrai que, dans l'usage de l'Écriture, il a procédé d'une manière toute contraire à celle des gnostiques alexandrins. Au lieu d'allégoriser, il a supprimé d'abord tout l'Ancien Testament, et il n'a conservé du Nouveau que dix Épîtres de saint Paul, à l'exclusion des Pastorales, et le seul Évangile selon saint Luc. Et encore dans ce reste a-t-il eu soin de retrancher tout ce qui allait contre sa propre doctrine, comme les éloges de l'Ancien Testament, la généalogie du Sauveur, les textes favorables à l'incarnation et à la rédemption. C'est ce que saint Irénée appelait *circumcidere Scripturas, Evangelium, decurtare epistolas*. *Cont. hæc.*, III, 11, 7, 9, 12, P. G., t. VII, col. 884, 890, 906. Mais, en dépit de ces habiles mutilations, Tertullien a pris soin de prouver que ce qu'il lui avait plu de retenir suffisait pour le condamner, et de conclure : *Christus Jesus in Evangelio tuo meus est*. *Adv. Marcion.*, IV, 43, P. L., t. II, col. 468.

La doctrine de Marcion fut loin de rester intacte parmi ses partisans. « Il y eut des hérésies à côté de la doctrine du maître. C'est naturellement la théologie qui en fut le prétexte. Tandis que Potitus et Basiliscus demeuraient fidèles au dualisme primitif, Synéros et Prépon dédoublèrent le Démon, et obtenaient ainsi trois dieux, le bon, le juste, le mauvais. On donna aussi un rôle à la matière, ὕλη, au feu, πυρινός Θεός, c'est-à-dire au Dieu qui parla dans le buisson ardent. Satan lui-même fut un thème à dogmatisme. Le plérome se reconstituait. Vers la fin du II^e siècle, Apelles dirigea un mouvement de sens inverse qui ramena une fraction du marcionisme à la monarchie, c'est-à-dire

au monothéisme. » Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 166.

6° *Les diverses sectes gnostiques.* — Il est difficile d'imaginer le nombre des sectes qui se multiplièrent sous le couvert du gnosticisme. Chaque chef forma la sienne ou du moins donna son nom à ses partisans. Mais à côté ou au sein même des foyers les plus puissants, des écoles les plus célèbres, que de confréries, que de groupes, que de divisions ! C'était un grouillement dans l'anarchie. Il suffisait que le premier venu émit quelque prétention nouvelle, la moindre différence ou la plus légère nuance doctrinale ou pratique, pour voir surgir de nouveaux groupements. A défaut de noms propres, empruntés aux nouveaux docteurs, on prenait le nom d'un patriarche ou d'un personnage de l'Ancien Testament, au besoin celui d'un acte ou d'une attitude. Les Pères en signalent un grand nombre. On trouve, dans saint Irénée et le pseudo-Tertullien, les ophites, les caïnites, les séthites, *Cont. hæc.*, I, 30-34, P. G., t. VII, col. 694 sq.; *Præscript.*, 47, P. L., t. II, col. 63-66; dans les *Philosophoumena*, V, p. 138-224 : les naasséniens ou ophites, les pérates, les séthiens ou séthites; dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4; VII, 17, P. G., t. VIII, col. 1137; t. IX, col. 552 : les antitactes et les pérates; dans Origène, *Cont. Celsum*, VI, 28, 30, P. G., t. XI, col. 1137-1138 : les pérates et les naasséniens. Mais c'est surtout saint Épiphane qui, à côté des caïnites, *Hæc.*, XXXVIII, et des adamites, *Hæc.*, LII, signale toute une série de gnostiques sous des noms bizarres : les borboriens, les coddéens, les stratiotes, les phibionites, les zachéens, les barbérites, *Hæc.*, XXVI, 3, P. G., t. XLI, col. 336-337, 653, 959, qui pourraient bien n'être, comme l'a suggéré Amélineau, *Le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, p. 240-243, que des termes servant à marquer les divers degrés de l'initiation gnostique. Le gnosticisme a déterminé ou plutôt précipité le détraquement des esprits et la corruption des cœurs, particulièrement dans les milieux de culture médiocre, où la curiosité et l'avidité de savoir se laissent prendre au seul nom de la science, de la gnose, et dans les bas-fonds de la société, où les instincts et les passions ne demandent qu'une apparence de prétexte pour se déchaîner. Libre pensée et libre action devinrent, grâce à lui, pendant plus d'un siècle, un grave danger pour l'Église; mais l'Église, par la plume de ses écrivains, qui démasquèrent et combattirent le gnosticisme, par la décision de ses chefs qui sauvegardèrent l'intégrité et la pureté de la foi, en condamnant les erreurs et en excommuniant les hérétiques, parvint à enrayer le mouvement, de telle sorte que l'apogée du gnosticisme fut bientôt suivie d'un rapide déclin et qu'à partir du III^e siècle les sectes gnostiques, sauf les marcionites, ne firent plus que végéter, sans éclat et sans force, en attendant de disparaître.

III. DOCTRINE. — 1° *Procédés et méthode.* — Ce n'est point au hasard, mais par un procédé bien arrêté, que les chefs de la gnose sont arrivés à constituer leurs systèmes. Et ce procédé se laisse facilement entrevoir dans les emprunts qu'ils ont faits à la philosophie et dans leur manière de plagier l'Église dans sa méthode d'enseignement, dans ses rites et son organisation. Nous devons le relever brièvement.

1. *Relativement à la philosophie.* — Malgré l'extrême complication de leurs systèmes et l'éclatante parure dont quelques-uns les ont revêtus, les gnostiques ont été, au point de vue philosophique, beaucoup moins des inventeurs originaux que des éclectiques intempérants. C'est à des sources multiples, en effet, qu'ils ont puisé tous les éléments de leur métaphysique; et sans faire connaître ces sources, ils ont amalgamé de façon disparate des idées étrangères les unes aux autres et n'ont abouti en fin de compte qu'à un synchré-

tisme inconsistant. Les Pères n'ont pas manqué de signaler la dépendance où ils sont vis-à-vis des principaux représentants de la pensée hellénique : Pythagore, Platon, Aristote, Empédocle, Héraclite, Épicure. En outre, les gnostiques furent tributaires des religions de la Chaldée, de la Perse, de l'Égypte et très vraisemblablement de l'Inde.

Le premier à indiquer quelques-unes de leurs attaches avec la philosophie grecque a été saint Irénée. À sa suite, Tertullien, caractérisant leur procédé, y a vu une manie de discourir à perte de vue, un abus de la dialectique : *artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit. Præscript., 7, P. L., t. II, col. 20.* Et l'auteur des *Philosophoumena* a remarqué que, quelque inconstantes que soient les fables et les pensées grecques, elles sont dignes de foi si on les compare à l'immense folie de ces hérétiques. *Philosoph., I, prol., p. 2.* Dépendants des Grecs, les gnostiques leur sont inférieurs pour les avoir follement et maladroitement plagiés : telle est l'appréciation des Pères.

2. *Relativement à l'Écriture et à la tradition.* — Les gnostiques, il est vrai, ont vu dans cette utilisation de la philosophie grecque et dans l'appareil scientifique dont ils ont cherché à l'entourer, non un but, mais un moyen d'influence et de propagande pour faire valoir et imposer leur spéculation religieuse. Car le but qu'ils ont réellement visé et poursuivi était d'exploiter le christianisme à leur profit et au détriment de la religion chrétienne. Ne pouvant méconnaître l'importance prise par le christianisme naissant dans le monde, ils ont voulu le surpasser pour le supplanter. Et c'est pourquoi ils n'ont pas hésité à emprunter sa méthode d'enseignement appuyé sur l'Écriture et la tradition, quelques-uns de ses dogmes, ses rites et son organisation, sauf bien entendu à leur faire subir les transformations jugées nécessaires par eux et à n'en plus offrir dès lors qu'une odieuse caricature.

C'est ainsi, par exemple, qu'ils firent appel, eux aussi, au témoignage de l'Écriture et de la tradition. Ils connaissaient les Livres sacrés, tant ceux de l'Ancien Testament que ceux du Nouveau. Mais ils ne les acceptaient pas tous, ni tout entiers. Dans leur choix intéressé, ils pratiquaient d'habiles suppressions. Et quant aux textes sacrés qu'ils consentaient à retenir, ils savaient les solliciter par une interprétation allégorique, qui touche souvent à l'extravagance et quelquefois à l'impudeur, pour en faire les garants de leurs erreurs. Οὐ πάσαι, observe justement Clément d'Alexandrie, *Strom., VII, 16, P. G., t. IX, col. 533*, οὐ πάσαις, ἔπειτα οὐ τελείαις εἰρημένα εἰς τὰς ἰδίαις μετὰ γουσι δόξας. Clément blâme leur moyen déshonnête d'altérer la vérité et de piller arbitrairement le canon de l'Église : οὐ γὰρ χρή ποτε, καθάπερ οἱ τὰς αἰρέσεις μετιόντες ποιοῦσι, μοιχεύειν τὴν ἀλήθειαν, οὐδὲ μὴν κλέπειν τὸν κανόνα τῆς Ἐκκλησίας, ταῖς ἰδίαις ἐπιθυμίαις καὶ φιλοδοξίαις χαρίζομένους. *Strom., VII, 16, P. G., t. IX, col. 545.* Déjà signalée et combattue par saint Irénée et Tertullien, cette audacieuse exploitation de la sainte Écriture nous a valu la formule du grand argument de prescription et la mise au point, dès le II^e siècle, des rapports de l'Écriture avec la tradition orale, ainsi que de la nécessité de la tradition pour authentifier et interpréter légitimement le texte sacré. Nous y reviendrons plus loin. « Un témoignage qu'il n'est pas permis de négliger, dit Mgr Duchesne, *Les origines chrétiennes*, édit. lith., Paris, 1886, p. 170, c'est celui que les grands gnostiques donnaient aux livres du Nouveau Testament, surtout à l'Évangile et aux Épîtres de saint Jean. Soit par des citations formelles, soit par des altérations reconnais-

sables, soit par l'emploi de certains termes, Basile et Valentin se montrent tributaires de ce que l'on appelle parfois la théologie johannique. Il est difficile qu'un livre ait des témoins plus rapprochés que ceux-là. » On en peut dire autant pour l'Évangile de saint Luc, dont Marcion s'est servi, en ajoutant que ces témoins si rapprochés sont des plus probants en faveur du Nouveau Testament.

Parallèlement à la tradition ecclésiastique, mais en opposition avec elle, les gnostiques en faisaient valoir une autre, la leur; car ils prétendaient en posséder une; bonne preuve de l'importance attachée par eux à l'enseignement oral, à la tradition vivante. Basile disait suivre la doctrine de Matthias et avoir eu pour maître un certain Glaucias, interprète de saint Pierre. Clément d'Alexandrie, *Strom., VII, 17, P. G., t. IX, col. 549.* Valentin s'autorisait pareillement, tout comme Basile et Marcion, de ce même Matthias, *ibid.*, col. 552, et se donnait en outre pour disciple d'un Théodas, familier de saint Paul. *Ibid.*, col. 549.

3. *Relativement aux apocryphes.* — Ce n'est pas tout; car à l'usage répréhensible de l'Écriture, les gnostiques joignirent celui, non moins répréhensible, d'apocryphes suspects, dont ils furent, sinon les auteurs, du moins les exploiters intéressés. C'est le reproche que l'auteur des *Constitutions apostoliques* adresse à ces hommes « qui calomnient la création, les noces, la providence, la procréation des enfants, la loi, les prophètes. » *Const. apost., VI, 16, P. G., t. I, col. 956.* Ces apocryphes, pour mieux surprendre la bonne foi des simples, portaient pour la plupart des titres semblables à ceux des livres de l'Ancien Testament et du Nouveau. Il y eut ainsi des prophéties, telle que la *Prophétie de Barcoph* ou *Barcobas* et *Parchor*, Clément d'Alexandrie, *Strom., VI, 6, P. G., t. IX, col. 276*; Eusèbe, *H. E., IV, 7, P. G., t. XX, col. 317*; des apocalypses, telles que l'*Apocalypse d'Adam*, d'*Abraham*, d'*Moïse*, d'*Élie*; des assomptions, telles que l'*Assomption de Paul*, d'*Isaïe*; des Évangiles en très grand nombre. Tous ces apocryphes n'existaient pas sans doute dans la première moitié du II^e siècle; mais plusieurs circulaient déjà à cette époque, saint Irénée affirme qu'ils étaient nombreux, bien qu'il ne nomme que l'*Évangile de Judas*. *Cont. hæc., I, 20, 1; 30, 1, P. G., t. VII, col. 653, 704.* D'une manière générale, Tertullien reprochait de même aux valentiniens et aux marcionites, non seulement d'altérer et d'interpréter mensongèrement l'Écriture, mais encore d'ajouter aux textes sacrés *arcana apocryphorum, blasphemiarum fabulas. De resurrectione carnis, 63, P. L., t. II, col. 886.* L'auteur des *Philosophoumena* signale parmi les gnostiques les Évangiles κατ' Αἰγυπτίους et κατὰ Θωμᾶν, *V, 7, p. 144, 148.* D'après Origène, *In Luc., homil. I, P. G., t. XIII, col. 1803*, il faut ajouter à ces deux évangiles apocryphes déjà cités ceux de *Matthias*, des *Douze apôtres* et de *Basile*. Et saint Jérôme, après avoir énuméré les Évangiles des Égyptiens, de *Thomas*, de *Matthias*, de *Barthélémy*, des *Douze apôtres*, de *Basile* et d'*Apelles*, donne à entendre qu'il y en avait encore d'autres. *In Matth., prol., P. L., t. XXVI, col. 17.* Mais c'est à saint Épiphane qu'on doit une énumération plus complète de toute cette littérature apocryphe utilisée dans les milieux gnostiques : les *Prophéties de Barcobas*, l'*Évangile d'Ève*, les *Ἐρωτήσεις Μαρίας*, l'*Apocalypse d'Adam*, les *Livres de Seth*, le *Γέννα Μαρίας*, *Hæc., XXVI, 2, 8-3*; les *Livres de Moïse*, l'*Apocalypse d'Abraham*. *Hæc., XXXIX, 5, P. G., t. XLI, col. 333, 344, 352, 369.*

4. *Relativement à l'Église.* — Les gnostiques n'ont pas emprunté seulement à l'Église sa méthode d'enseignement oral appuyé sur l'Écriture, ils l'ont encore imitée dans ses cérémonies, ses rites, ses sacrements, ses réunions. Si, dans quelques-unes de leurs sectes, certains termes spécialement consacrés par la langue chré-

tienne pour désigner d'augustes mystères, furent détournés de leur sens pour signifier des actes de luxure ou de promiscuité, tels que τελεία ἀγάπη, ἄγιον ἄγιον. *Philosoph.*, VI, 19, p. 264, et κοινωνία, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, P. G., t. VIII, col. 1133, d'autres termes de cette même langue chrétienne devinrent courants dans le style gnostique pour désigner des objets différents ou pour exprimer des concepts complètement étrangers au christianisme : tels, les mots de foi, de salut, de rédemption. Cela prêtait à l'équivoque, permettait de s'adresser à des fidèles et préparait l'insinuation de la gnose. Car les gnostiques faisaient du prosélytisme. Le but de leur prédication n'était nullement de convertir les païens, mais de pervertir les chrétiens : *non ethnics convertendi, sed nostros evertendi*, dit Tertullien, *Præscript.*, 42, P. L., t. II, col. 57. Ils élevaient leur propre édifice aux dépens de la vérité ; *opus eorum non de suo proprio ædificio venit, sed de veritatis destructione. Nostra suffodiunt, ut sua ædificent. Ibid.*, col. 57. Aussi point de schismes parmi eux, ou plutôt c'est le schisme qui fait leur unité. Ils varient pourtant et à qui mieux mieux : *dum unusquisque suo arbitrio modulatur quæ accepit, quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille qui tradidit. Ibid.*, col. 58.

Les gnostiques pratiquaient le baptême, avaient leurs catéchumènes, leurs initiés, leurs prêtres. Ils tenaient des assemblées, qui étaient loin de représenter l'ordre et la discipline des réunions chrétiennes. Et voici ce qui s'y passait : *Quis catechumenus, quis fidelis incertum : pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnicis, si supervenerint, sanctum canibus et porcis margaritis, licet non veras, jactabunt... Pacem quoque cum omnibus miscent : nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsæ mulieres hæreticæ, quam procaces ! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. Ordinationes eorum lemerariæ, leves, inconstantes : nunc neophytos collocant, nunc sæculo obstrictos, nunc apostatas nostros... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. Præscript.*, 41, P. L., t. II, col. 56-57. Dans ce tableau, Tertullien ne parle que des réunions publiques; la peinture des conciliabules secrets et des réunions nocturnes défile toute plume honnête. Il y est fait mention de deux sacrements, le baptême et l'ordre. D'autre part, saint Irénée fait allusion au sacrement de l'eucharistie, quand il raconte les supercheries de Marc dans la contrefaçon du mystère eucharistique. *Cont. hæc.*, I, 13, 2, P. G., t. VII, col. 580-581. Rappelons enfin l'organisation de la hiérarchie dans les églises marcionites, dont il a déjà été question. Ces quelques détails, fort intéressants pour la connaissance des origines chrétiennes, suffisent à montrer la nature et la gravité du danger que le gnosticisme créait à l'Église.

2° *Théorie générale du gnosticisme.* — 1. *Problème à résoudre.* — A négliger les différences de détail qui distinguent, comme nous l'avons vu, les systèmes gnostiques les uns des autres, et à ne tenir compte que de leur fond commun, une théorie générale se dégage, qui a pour point de départ la conciliation de l'existence de Dieu avec l'existence de la matière. Dieu ne peut être que parfait; et la matière passait aux yeux des gnostiques comme d'essence mauvaise et comme le siège du mal; elle ne pouvait donc pas être l'œuvre immédiate de Dieu. Le difficile problème à résoudre était d'expliquer l'existence de ce monde matériel en sauvegardant la perfection divine. Les philosophes s'y étaient essayés et y avaient échoué; les gnostiques, en dépit de leurs

efforts, n'y réussirent pas davantage. Le christianisme donnait une solution nette et parfaitement raisonnable : ce monde a été directement créé par Dieu *ex nihilo*; il n'est donc pas, et il ne peut pas être essentiellement mauvais. Quant à l'existence du mal, qui est indéniable, ce n'est point le fait de la puissance créatrice; le mal est d'origine créée; il a été introduit dans l'œuvre divine par la créature intelligente et libre; il est le résultat d'un abus coupable de la liberté, d'une désobéissance; il est fils du péché. Cette solution, connue des gnostiques, ne fut pas acceptée par eux. De là leur conception erronée de la divinité; leur distinction arbitraire, dans le monde divin, d'une double sphère, celle du Dieu suprême et celle du démiurge. Cette erreur fondamentale vicia tout leur système.

2. *Théogonie.* — L'existence de Dieu ne fait pas de doute; et pour la plupart des gnostiques, Dieu, quel que soit le nom qu'ils lui donnent, est unique en principe. Mais ce Dieu unique n'est qu'une puissance capable de se développer. Il se développe, en effet, par un épanouissement de lui-même, par émanations successives. Le nombre de ces émanations n'est pas le même dans tous les systèmes; mais dans tous les systèmes il y a deux groupes d'émanations, l'un qui compose le monde supérieur, l'autre qui compose le monde intermédiaire; l'un, au sommet duquel réside le Premier Principe; l'autre, où se trouve le créateur, le démiurge. Cette dualité du monde divin, dégagée de la multiplication fantastique des éons qui la plupart procèdent par syzygies, se réduit, dans le système de Marcion, à l'existence et à l'opposition tranchée du Dieu bon et du Dieu juste, le Dieu bon ne pouvant être l'auteur du monde matériel, qui est l'œuvre du Dieu juste. A cette distinction arbitraire, mais commandée par l'erreur fondamentale du gnosticisme sur la nature de la matière, les Pères répondaient par la proclamation de l'unité absolue de Dieu, le même Dieu étant l'auteur immédiat de la création. *Ipsæ a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit, et perfecit omnia... Ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium; et neque præter ipsum, neque super ipsum, neque Mater... nec Deus alter... Hic fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam, cælum, et terram, et maria, et omnia quæ in eis sunt : hic justus, hic bonus; hic est qui formavit hominem. S. Irénée, Cont. hæc.*, II, 30, 9, P. G., t. VII, col. 822. Revenant à la charge et discutant point par point les arguties de Marcion, Tertullien épuise ce sujet. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir deux dieux, l'un bon, tel qu'on l'imagine, l'autre juste, dont on fait le démiurge et que l'on confond ou que l'on identifie avec le Jéhovah de la Bible. De la notion même de Dieu, Tertullien conclut à son unité, et il prouve que le seul vrai Dieu est précisément le Dieu créateur, le Jéhovah de la Bible, tant dénié par les gnostiques. Ce Dieu unique est à la fois bon et juste, bon en lui-même et par lui-même, juste à cause de nous, et juste parce qu'il est bon : c'est l'admirable formule de Clément d'Alexandrie : ἀγαθὸς μὲν ὁ Θεὸς δι' ἑαυτόν, δίκαιος δὲ ἦδη δι' ἡμᾶς καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. *Strom.*, I, 9, P. G., t. VIII, col. 356. L'argumentation des Pères contre le dualisme de Marcion vaut tout autant, *mutatis mutandis*, contre l'hypothèse gnostique des deux mondes supérieurs. Quant à la multiplication fantaisiste des couples d'éons qui peuplent le monde supérieur du plérôme et le monde intermédiaire du démiurge, elle n'a fait l'objet d'aucune réfutation systématique; les uns en jugeant l'exposé suffisant pour en montrer l'absurdité, les autres, comme Tertullien dans son *Adversus valentinianos*, se contentant de la railler.

3. *Cosmologie et anthropologie.* — Le Dieu suprême imaginé par les gnostiques n'a pu créer la matière, à cause de l'incompatibilité absolue qui existe entre lui,

qui est bon, et elle, qui est mauvaise. Il y a donc, entre ce Dieu et la matière, place pour un créateur : ce créateur, c'est le démiurge. Et voici comment les gnostiques en ont expliqué l'existence, la nature et la fonction. En Dieu et par Dieu s'est opérée une première manifestation divine : c'est un couple d'éons, mâle et femelle, une syzygie; de ce couple est sorti un second couple, et de celui-ci un troisième; et la série s'est continuée au gré de chaque constructeur de système, formant le plérôme divin. Or, au fur et à mesure que les éons s'éloignent du Premier Principe, source de l'émancipation, se produit une diminution ou une dégradation proportionnelle de l'être divin, si bien qu'à l'extrême limite, le dernier éon ne possède que le minimum de divinité. Il en possède pourtant assez pour rendre encore la création impossible. Ici survient une hypothèse nouvelle, celle d'une déviation dans l'intérieur du plérôme. Un éon, méconnaissant les devoirs de sa nature, commet, par ignorance ou par orgueil, l'impertinence de vouloir connaître ce qui est au-dessus de lui ou de se croire le premier et le plus puissant de tous les êtres : il dévie. En punition, il est aussitôt exclu du plérôme divin, et va dans le monde intermédiaire, qui se peuple, à l'exemple du monde supérieur et d'une manière semblable, d'une foule d'éons, dont le nombre varie au gré des constructeurs de systèmes. Cet éon prévaricateur chassé du plérôme est maintenant capable de faire œuvre de démiurge, c'est-à-dire de créer le monde matériel et l'homme. Sa nature ayant été viciée par sa faute, son œuvre naturellement ne peut être que viciée. Et voilà comment s'explique l'imperfection de ce monde et la présence du mal ici-bas. L'idée chrétienne, comme on le voit, n'est pas tout à fait étrangère à cette étrange conception, mais comme elle est défigurée ! Car ce n'est là que substituer à la chute des anges et de l'homme, telle que l'enseigne la Bible, la chute d'un Dieu; remplacer un mystère, profond sans doute mais raisonnable, par une énormité blasphématoire; c'est introduire au sein même de la divinité la réalité d'une déchéance beaucoup plus choquante que celle d'une créature, et finalement faire quand même de Dieu l'auteur du mal.

4. *Sotériologie*. — Un autre dogme chrétien, celui de la rédemption, a été aussi défiguré que celui de la création. La rédemption s'explique raisonnablement dans la doctrine chrétienne : c'est Dieu prenant en pitié la misère de l'homme et venant à son secours par l'incarnation et la mort du Sauveur. Mais dans le gnosticisme ? Il y a là, il est vrai, l'éon coupable, le démiurge, qui a jeté le trouble dans le plérôme. Quel que soit le mobile qui l'a poussé, il n'en a pas moins commis une faute; il a donc besoin d'être guéri, relevé, sauvé, en reprenant conscience de sa vraie nature, en se contentant de sa position dans l'échelle des éons; et c'est en cela que consistera son rachat.

Mais dans l'œuvre du démiurge, qui est une œuvre mauvaise et destinée, assure-t-on, à périr, à quoi bon la rédemption ? Il en est pourtant question, mais avec cette nuance significative qu'il s'agit, non de la rédemption de ce monde, mais de la rédemption dans ce monde. Car ce n'est pas ce monde, en tant que monde, qui est racheté, c'est quelque chose d'étranger à ce monde et qui se trouve dans ce monde. Ce monde, en effet, d'après les gnostiques, est le séjour ou la prison d'un élément, qui, abîmé dans la matière, y gémit et y souffre, comme un pauvre être désorbité, que tourmentent le regret du séjour céleste et le désir de retourner à son lieu d'origine, mais qui est réduit à l'impuissance tant qu'un secours ne lui vient pas d'en haut. Qu'on appelle cet élément divin, Pensée, Étincelle, Filiation, Pneuma, peu importe; c'est uniquement cet élément divin engagé dans la matière ou retenu prisonnier par les anges qu'il s'agit de délivrer et qui est

délivré; le monde matériel n'est que le théâtre passager de cette délivrance et doit être anéanti.

Il en est pareillement pour l'homme; car, en dépit de son origine et de sa dépendance du démiurge, l'homme se trouve aussi en possession d'un élément supérieur, Image, Ressemblance, Étincelle divine ou Élément pneumatique. Et dans l'homme c'est exclusivement cet élément divin qui est racheté; car son corps, formé de matière, est destiné à périr pour toujours. La distinction gnostique de l'humanité en trois catégories d'hommes, les hyliques, les psychiques et les pneumatiques, ne doit pas donner le change. Les pneumatiques sont des élus; ils possèdent déjà l'élément divin et, quoi qu'ils fassent, ils sont assurés de leur salut. Les psychiques ne le possèdent pas, mais ils peuvent l'acquérir s'ils embrassent la gnose, et dès lors ils bénéficient du salut comme les pneumatiques; sinon ils partagent le sort des hyliques qui, eux, à raison même de leur nature matérielle, sont irrémédiablement exclus du salut. De la sorte la rédemption gnostique n'embrasse pas toute l'humanité; elle est une certitude absolue pour les pneumatiques, un espoir problématique pour les psychiques, une impossibilité radicale pour les hyliques. En outre, elle laisse de côté, dans ceux qu'elle atteint, la partie matérielle de la personne humaine, le corps.

Dans ces conditions, le rôle du Sauveur est loin de ressembler à celui du Jésus de l'Évangile; et la gnose, ici, aboutit au docétisme, c'est-à-dire à la contrefaçon, ou plutôt à la suppression des mystères de l'incarnation et de la rédemption. Voir DocÉTISME, t. IV, col. 1480-1501. L'éon sauveur appartient à l'un des premiers rangs du monde supérieur. Pour accomplir sa mission, il descend à travers les habitants du plérôme et du monde intermédiaire, sans se faire connaître d'eux, mais en leur communiquant dans la mesure de leurs besoins ce qui doit constituer leur bonheur définitif. Arrivé à l'homme, comme il ne peut pas contracter d'union avec la matière, il se contente d'habiter quelque temps en Jésus, du baptême jusqu'à la passion exclusivement. Ce n'est point lui qui souffre et meurt, c'est Jésus seul. Il n'a donc eu de l'humanité que les apparences. Le Jésus terrestre, le Jésus de l'Évangile, n'a été que son réceptacle passager, son masque; autrement dit, ce Jésus n'est pas Dieu. Et c'était là ruiner le christianisme par sa base.

5. *Eschatologie*. — La rédemption, selon les gnostiques, étant accomplie dans ce sens et de cette manière, sans qu'il soit question de la résurrection de la chair, cet autre dogme chrétien inscrit au symbole, chacun des éléments divins reprendra sa place; l'ordre, la paix, l'harmonie régneront dans les mondes supérieurs. Ce sera la reconstitution de l'état primitif, une ἀποκατάστασις. Ainsi sera réparée la déviation de l'éon prévaricateur, l'œuvre du démiurge. Nous sommes loin des fins dernières, telles que les enseigne le christianisme. L'enfer est remplacé par l'anéantissement; le ciel n'est plus une récompense. La terre n'est que le théâtre où l'envoyé du plérôme sauve uniquement ce qui appartient au monde supérieur.

3^o *La morale du gnosticisme*. — Il est facile d'entrevoir la morale qui peut sortir d'une pareille métaphysique. La plupart des chefs gnostiques ont négligé l'éthique dans leurs systèmes; mais ils ont posé des principes, gros de conséquences fâcheuses. Et il s'est trouvé parmi eux des logiciens déterminés qui ont tiré de ces principes ces conséquences abominables et ont réduit leur doctrine à n'être qu'une justification de l'immoralité. Du reste, à défaut de théorie spéciale, chaque gnostique, pour son compte, devait fatalement aboutir au même résultat. Et cela se comprend; car du moment que la possession de la gnose assure absolument le salut, il était bien superflu de s'inquiéter de la

qualité morale des actes. Pour les uns, le monde et la chair passant pour essentiellement mauvais, le mariage, la procréation des enfants, la famille, la propriété devaient être condamnés comme autant d'œuvres mauvaises. Pour les autres, le gouvernement de ce monde, appartenant à celui qui l'a créé, au démiurge, n'était plus qu'une tyrannie intolérable contre laquelle la révolte était un devoir; de ce côté on tomba en plein antinomisme. Voir ANTINOMISME, t. I, col. 1391-1399.

Pratiquement, à quoi bon parler de vertus ou de vices là où les actes sont indifférents ? Les vrais gnostiques ne sauraient rien commettre de mauvais; les hyliques sont incapables de faire des actes bons. Survienne une épreuve, une mise en demeure sous peine de mort de proclamer sa foi, le parjure est permis pour éviter le martyre. Quant à ce qui regarde la chair, il n'y a que deux partis à prendre, celui de la sévérité, d'un ascétisme rigoureux, dont l'excès pratiquement ne met guère à l'abri de l'excès contraire, ou celui du relâchement qui facilite, autorise ou ordonne toutes les dépravations. Le premier de ces partis n'a guère été qu'une exception parmi les gnostiques qui ne reculèrent point devant le martyre; mais c'est le second qui a compté un beaucoup plus grand nombre de partisans. Quelques chefs, Marcion entre autres, ont pu pratiquer personnellement une certaine austérité et recommander à leurs disciples la gravité des mœurs; ils ont pu même protester contre l'accusation d'immoralité. Mais les principes posés par eux justifiaient d'avance tous les excès. Et, en fait, le gnosticisme est devenu finalement une école de débauches et d'infamies. Cela suffit pour le condamner.

4° *Résultats du mouvement gnostique.* — 1. *Danger pour l'Église.* — Dès son apparition aux temps apostoliques, à Samarie et en Asie Mineure, la gnose avait éveillé des craintes pour l'orthodoxie de la foi, la pureté de la morale et l'unité de l'Église. Elle n'était pourtant pas encore systématisée en un corps de doctrine, ni organisée en écoles et en sectes. Mais elle menaçait déjà le christianisme d'un triple danger : d'un danger doctrinal, qui n'était autre que l'exaltation de la science au détriment de la foi et la contrefaçon des principaux dogmes chrétiens; d'un danger moral, qui n'allait à rien moins qu'à supprimer la responsabilité et à débriquer les passions; et d'un danger social, qui jetait le trouble dans les communautés chrétiennes et tendait à ruiner l'unité de l'Église. Ce triple danger alla s'accroissant au fur et à mesure que, favorisée par le succès, la gnose, passant de l'état amorphe à l'état organisé, s'exprima dans un corps de doctrines et se manifesta en écoles et en sectes. Dans la première moitié du I^{er} siècle, le danger fut des plus graves. Sans la vigilance et l'activité des écrivains ecclésiastiques, tels que Hermas, l'auteur de la *II^e Clementis* et saint Justin dès la première heure; sans l'attitude énergique des chefs de l'Église qui n'hésitèrent pas à condamner et à excommunier les principaux représentants de la gnose, quels maux n'aurait pas suscités le gnosticisme ? Vinrent alors les grands docteurs, saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, qui firent la critique des divers systèmes, en révélèrent les inconséquences et les absurdités et, montrant ce qu'ils avaient d'opposé à l'enseignement catholique, achevèrent de les vaincre. Si bien qu'à partir du III^e siècle le danger de la gnose était conjuré. Renan, qui n'a pas été sans montrer quelque sympathie pour les gnostiques et leur œuvre, n'a pu s'empêcher de faire cet aveu : « Tout cela, dit-il en parlant du gnosticisme, *L'Église chrétienne*, Paris, 1879, p. 176-177, était inconciliable avec le christianisme. Cette métaphysique de rêveurs, cette morale de solitaires, cet orgueil brahmanique qui aurait ramené, si on l'avait laissé faire, le régime des castes, eussent tué

l'Église, si l'Église n'eût pris les devants. » « Ce qu'il y avait de réellement grave, ajoute-t-il plus bas, p. 183-184, c'était la destruction du christianisme qui était au fond de toutes ces spéculations. On supprimait en réalité le Jésus vivant; on ne laissait qu'un Jésus fantôme sans efficacité pour la conversion du cœur; on remplaçait l'effort moral par une prétendue science; on mettait le rêve à la place des réalités chrétiennes, chacun se donnant le droit de tailler à sa guise un christianisme de fantaisie dans les dogmes et les livres antérieurs. Ce n'était plus le christianisme, c'était un parasite étranger qui cherchait à se faire passer pour une branche de l'arbre de vie. » Par sa contrefaçon de l'Église, dont il s'était posé en concurrent et en adversaire, le gnosticisme « eût tué l'Église, si l'Église n'avait pas pris les devants. »

2. *Témoignages du gnosticisme favorables à l'Église.* — D'une manière générale le mouvement gnostique, par l'ampleur de son développement, par son extension rapide et finalement par son insuccès, atteste l'importance du christianisme, la force, l'autorité doctrinale et sociale de l'Église. S'il n'a pas suscité une œuvre de synthèse théologique, encore prématurée à cette époque, que de travaux n'a-t-il point provoqués, qui restent, sur tant de points particuliers relatifs au dogme, à la morale, aux croyances et aux usages chrétiens, une source précieuse de renseignements ! Ces réfutations de la gnose, nous les avons signalées; nous avons noté aussi, en passant, quelques-uns des services involontaires rendus par le gnosticisme au christianisme.

Les dogmes chrétiens niés par les gnostiques, comme, par exemple, celui de la résurrection de la chair, ont été catégoriquement affirmés, conformément aux données du symbole apostolique, et appuyés sur le témoignage de l'Écriture. Les dogmes chrétiens étrangement défigurés par eux, comme ceux de la création, de l'incarnation et de la rédemption, ont été vengés de leurs attaques et maintenus dans leur réalité. A noter que « tous les systèmes gnostiques font à Jésus-Christ une place de premier ordre. Sans doute ils méconnaissent la rédemption en réduisant le Sauveur à n'être qu'un modèle au lieu d'une victime, mais sa préexistence céleste et sa filiation divine ne font point doute pour eux. Cette croyance, lorsqu'ils l'on empruntée à l'Église, était puissante, arrêtée, parfaitement en vue. On peut en dire autant de la doctrine relative à la divinité du Saint-Esprit. » Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 170.

De même la morale, particulièrement maltraitée par les gnostiques, a été maintenue dans l'intégrité de ses principes et la pureté de ses pratiques. Par l'affirmation de l'unité de la Loi et de l'Évangile, par l'identification du Dieu bon et du Dieu juste, par la proclamation que le Dieu de la Bible est le seul vrai Dieu, on a prouvé que le décalogue est l'expression de la volonté divine, à laquelle l'homme n'a pas le droit de se soustraire. Assurément les gnostiques cherchaient à se justifier à l'aide des textes sacrés, qu'ils interprétaient souvent d'une façon abominable, mais ils ont dû être ramenés à une interprétation orthodoxe, telle que l'entendait l'Église, et qui était la condamnation de leur exégèse. Ils s'autorisaient aussi d'autres textes, empruntés aux apocryphes, dans un même but de dépravation; ces textes furent rejetés comme inacceptables, et parfois expliqués dans un sens tout différent de celui qu'ils lui donnaient.

Sans aller jusqu'à prétendre, comme l'a fait Renan, *L'Église chrétienne*, p. 155-156, que, « tout en repoussant les chimères des gnostiques et en les anathématisant, l'orthodoxie reçut d'eux une foule d'heureuses idées de dévotion populaire; » que « du théurgique l'Église fit le sacramentel; » et que « ses fêtes, ses sacrements, son art vinrent, pour une grande partie, des sectes qu'elle

condamnait, » il importe de constater qu'en matière de sacrements tout particulièrement, ce sont les gnostiques qui ont emprunté à l'Église. Ils conféraient le baptême, et voici la formule employée par certains d'entre eux : *Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀληθεῖαν μητέρα πάντων, καὶ εἰς κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἔνωσην καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων*. S. Irénée, *Cont. hæ.*, I, 28, 3, P. G., t. VII, col. 661. Mais à quoi bon un baptême, faisait observer Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 28, P. L., t. II, col. 280, quand on exclut le corps du salut ? *Cui enim rei baptismus quoque apud eum (Marcionem) exigitur ? Et in hoc totum salutis sacramentum carnem mergit exsortem salutis*. Ils avaient leur clergé : des lecteurs, des diacres, des prêtres, des évêques, comme le rappelle Tertullien, *Præscript.*, 41, P. L., t. II, col. 57 ; c'était du moins le cas des marcionites. Ils célébraient l'eucharistie : tel le gnostique Marc, qui, pour imiter ce que faisait l'Église, prenait des calices pleins d'eau et de vin, et, après de longues prières qu'il prononçait en forme de consécration pour faire croire qu'il consacrait réellement et changeait ce mélange en sang de Jésus-Christ, faisait paraître ces mêmes calices pleins d'une liqueur rouge. S. Irénée, *Cont. hæ.*, I, 13, 2, P. G., t. VII, col. 580. Ces imitations ou ces contrefaçons sacrilèges, dûment stigmatisées par les Pères, montrent où étaient les vrais sacrements.

3. *Service occasionnel rendu à l'Église par le gnosticisme.* — C'est le propre de l'hérésie en général de provoquer, sur les points dogmatiques qu'elle attaque, une défense appropriée et un progrès dans la connaissance. La gnose n'a pas échappé à ce genre de service rendu à l'Église.

D'une part, en effet, sa méthode empruntée à la philosophie et à l'enseignement chrétien a mis en avant la raison, l'Écriture et la tradition. Et c'est justement par ce procédé que les Pères ont réfuté la gnose. Saint Irénée a ainsi inauguré, dans son traité contre les hérésies, la méthode théologique, qui donne, comme il convient, la première place aux données scripturaires et traditionnelles, mais qui emprunte aussi à la raison ses lumières pour la défense de la foi. Dès le II^e livre de son traité, il se place sur le terrain philosophique, et c'est au nom de la raison qu'il réfute les gnostiques ; au troisième et au quatrième, c'est sur le terrain ecclésiastique, au nom de l'Écriture et de la tradition. Et ici, comme il constatait ce procédé arbitraire de la part de Marcion et des autres de faire un choix parmi les Livres sacrés ou, comme il dit, de *circumcidere Scripturas, de decurtare Evangelium secundum Lucam et Epistolæ Pauli*, *Cont. hæ.*, I, 27, 4 ; III, 12, 12, P. G., t. VII, col. 689, 906, comme aussi celui d'interpréter à leur façon les textes qu'il leur plaisait de retenir, il eut soin de faire remarquer que l'Écriture ne se lit, ne s'expose et ne s'interprète sans mélange d'erreur et sans danger que dans l'Église, où elle s'est conservée fidèlement, sans additions ni soustractions, depuis les apôtres. *Cont. hæ.*, IV, 33, 8, col. 1077. La vraie gnose, dit-il, car il ne recule pas devant ce terme tant vanté par les gnostiques, la véritable règle de foi, la formule de l'orthodoxie, la note caractéristique de la vérité, c'est la tradition orale et vivante de l'Église ; et cette tradition se trouve dans la succession ininterrompue des évêques dans les Églises fondées par les apôtres, et, pour ne parler que d'une seule, « la plus grande et la plus ancienne, connue de tous, dans l'Église fondée et établie à Rome par les très glorieux apôtres Pierre et Paul. » C'est là qu'est la tradition qui confond tous les novateurs ; et il conclut : *Ad hanc igitur Ecclesiam, propter potiorē principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est quæ est ab apostolis traditio*. *Cont. hæ.*, III, 3, 2, col. 848-849.

La force d'un tel argument n'échappa point à Tertullien. Tertullien sut la faire valoir d'une manière originale dans son fameux argument de la prescription. Les gnostiques, pour justifier leur manie de construire des systèmes à grand renfort de spéculations et de recherches, invoquaient ce texte : *Quærite et invenietis*, *Matth.*, VIII, 7. *Præscript.*, 8, P. L., t. II, col. 21. Sans nul doute, réplique Tertullien, il faut chercher pour trouver, et pour croire dès qu'on a trouvé, et pour s'en tenir à la foi. *Ibid.*, 9, col. 23. Car à chercher toujours, on ne trouve jamais, et on ne croit jamais. *Ibid.*, 10, col. 24. Ne cherche que celui qui n'a pas encore trouvé ou qui a perdu. *Ibid.*, 11, col. 25. Mais s'il faut chercher, c'est chez nous, auprès des nôtres, et non chez les hérétiques : *Quæramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro ; idque dumtaxat quod, salva regula fidei, potest in questionem devenire*. *Ibid.*, 12, col. 26.

Dans leurs recherches, les gnostiques s'appuient sans doute sur la Bible et allèguent l'Écriture ; mais ils ne sont pas recevables. *Ibid.*, 15, col. 28. Leurs recherches sont sans profit, parce qu'ils n'admettent pas tous les Livres sacrés, parce qu'ils font subir des retranchements ou des additions à ceux qu'ils reçoivent, et parce qu'ils interprètent à leur gré ceux dont ils citent les textes, 17, col. 30. Dès lors, l'unique question à trancher préalablement est celle-ci : *Quibus competat fides ipsa ? Cujus sint Scripturæ ? A quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani ? Ibid.*, 19, col. 31. Or, dit-il, le Christ a confié la doctrine de la foi aux apôtres, et les apôtres l'ont donnée aux Églises qu'ils ont fondées. Dès lors, toute doctrine qui s'accorde avec les Églises apostoliques, matrices et sources de la foi, est la véritable, puisque c'est celle que ces Églises tiennent des apôtres, que les apôtres ont reçue du Christ et le Christ de Dieu. Par contre, toute doctrine en opposition avec l'enseignement de ces Églises est également en opposition avec celui des apôtres, du Christ et de Dieu ; et par là même, elle doit être repudiée.

Les apôtres, prétendaient les gnostiques, n'ont pas tout connu ; et s'ils ont tout connu, ils n'ont pas tout enseigné ; et s'ils ont tout enseigné, leur enseignement a été altéré par les Églises. C'est à réfuter cette triple hypothèse que s'applique Tertullien. 1. Ceux que Jésus-Christ a établis maîtres, qu'il a instruits lui-même, et auxquels il a envoyé le Saint-Esprit pour parfaire leur instruction, ne peuvent pas ne pas avoir reçu la révélation complète. *Præscript.*, 23, P. L., t. II, col. 34-35. Alléguer l'exemple de Pierre repris par Paul, c'est confondre une faute de conduite avec une erreur de doctrine : *Utique conversationis fuit vitium non prædicationis*. *Ibid.*, col. 36. 2. Les apôtres auraient eu un enseignement public et un enseignement secret ; c'est une erreur : point d'Évangile occulte chez eux. *Ibid.*, 25, col. 37. Ils ont prêché publiquement, mais avec la prudence requise et selon leurs auditoires. *Ibid.*, 26, col. 38. Ils ont toujours été conformes à eux-mêmes, dans leurs écrits particuliers comme dans leur parole publique. 3. Les Églises auraient-elles, par leur faute, altéré ou diminué l'enseignement apostolique ? Saint Paul a bien repris les Galates et les Corinthiens. Reprises ou non, les Églises apostoliques n'ont reçu qu'une seule et même règle de foi. *Ibid.*, 27, col. 40.

Cet accord des Églises apostoliques est un fait indéniable et caractéristique de la vérité : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum*. *Ibid.*, 28, col. 40. Et revenant *ad principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis*, c'est-à-dire à ce caractère de la vérité d'être antérieure au mensonge, il conclut : *Id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum ; id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immisum*. *Ibid.*, 31, col. 44. Or les gnostiques sont de nouveaux venus ; ils ont été chassés de l'Église : tels

Valentin et Marcion. Ils cherchent bien à se rattacher aux apôtres, mais ils ne remontent jusqu'à eux que par des sectes que les apôtres ont condamnées, *ibid.*, 33, col. 45; et par là même ils sont condamnés, eux aussi. *Ibid.*, 34, col. 47. Voyez, dit-il, les Églises apostoliques de Corinthe, de Philippe, de Thessalonique, d'Éphèse. Voyez Rome, *cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt*. *Ibid.*, 36, col. 49. Et ici il rejoint saint Irénée, après avoir opposé aux gnostiques une fin de non-recevoir, et forgé ce qu'il appelle si bien *ce cuneus veritatis*. Admirable argument qui montre que l'Écriture elle-même, l'une des sources de la révélation, dépend, pour son interprétation légitime et authentique, de la tradition. Il sera repris, complété, mais il a été formulé par saint Irénée et par Tertullien pour combattre le gnosticisme; et il vaut contre toute hérésie.

Pour les points de détail, spécialement traités par Clément d'Alexandrie contre les gnostiques relativement à la foi et à la gnose, à la recherche philosophique, ζήτησις, au vrai gnostique, à l'Écriture, à la tradition, à la règle de foi, à l'Église, à la morale, à l'ascétisme, au martyre et à l'eschatologie, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 137-200.

Massuet, *Dissertationes in quinque Irenæi libros*, P. G., t. VII, col. 23-382; Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, P. G., t. IX, col. 797-1484; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1729-1763, 1858-1863; Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1828; Strasbourg, 1843; Baur, *Die christliche Gnosis*, Tubingue, 1835; Neander, *Gnostische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, 1815; Lèques, *Les caractères du gnosticisme* (thèse), Toulouse, 1850; Lipsius, *Der Gnosticismus*, Leipzig, 1860; Laurin, *Du gnosticisme* (thèse), Aix, 1878; Harnack, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig, 1873, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1874, t. XLIV, p. 143-226; *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893-1897; *Die Uebersetzung*, Leipzig, 1882, t. I, p. 144-231; Th. Mansel, *The gnostic heresies*, édit. J. Lightfoot, Londres, 1875; Mœhler, *Gesammelte Schriften*, Ratisbonne, 1839, t. I, p. 403 sq.; Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884; E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887; Kunze, *De historicis gnosticis fontibus novæ quæstiones criticæ*, Leipzig, 1894; L. Duchesne, *Les origines chrétiennes* (édit. lith.), Paris, 1886, p. 130-170, 248-251; *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 153-194; Döllinger, *Beiträge zur Sekten-geschichte des Mittelalters*, Munich, 1890; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles*, Paris, 1913; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 765-775; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VI, p. 728-738; *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 1312-1313.

G. BAREILLE.

GOAR Jacques, dominicain français et célèbre helléniste du XVII^e siècle. Il naquit à Paris en 1601; après des études très approfondies surtout en grec et en latin, il entra dans l'ordre de saint Dominique au couvent de l'Annonciation, sis faubourg Saint-Honoré. Il y prit l'habit, le 2 mai 1619; le 24 mai de l'année suivante, il y fit profession entre les mains du P. Georges Laugier, vicaire général de la congrégation occitane. Ses études de philosophie et de théologie achevées, il devint lecteur au couvent de Toul. Il n'avait pas cessé de s'adonner à l'étude de la littérature grecque et désirait en faire sa principale occupation. Il profita de la visite du maître général, Nicolas Ridolfi, en France et de son séjour à Paris, pour demander d'aller en Grèce dans le but de se perfectionner dans la connaissance de la langue. Ridolfi le lui permit et il partit en 1631 pour l'île de Chio; il fut nommé prieur du couvent de Saint-Sébastien de la ville de Chio,

charge qu'il conserva pendant six années. Là, tout en exerçant les fonctions de missionnaire apostolique, il étudiait de près les rites de l'Église grecque, s'enquérant des usages, entrant en rapport avec les personnes le plus capables de le renseigner. Cependant, il ne semble pas qu'il ait pu séjourner dans l'île après mars 1637, ainsi que le montre une lettre du 25 mars. Probablement cette même année 1637, il revint à Rome où il fut fait prieur du couvent de Saint-Sixte; il eut alors l'occasion d'entrer en relations avec un certain nombre de personnages, savants hellénistes, tels que Léon Allatius, Basile Falasca, procureur général des basilien, Georges Coresio, Pantaléon Ligaridio, etc. En 1642, il était de retour à Paris, où il est chargé de la formation des novices; mais dès l'année suivante, il reprend le chemin de Rome, où il arrive dans le mois de novembre 1643. En route, il visite toutes les bibliothèques qu'il peut, pour examiner leurs collections grecques. Ce n'est qu'à son retour à Paris, le 24 juillet 1644, qu'il décida de se mettre à la composition d'ouvrages, pour lesquels il recueillait des matériaux depuis si longtemps. Le 20 avril 1653, au chapitre d'Amiens, il fut élu vicaire général de la congrégation occitane; confirmé à Rome dans cette charge le 10 juin, il inaugura son gouvernement le 19 septembre. Malheureusement il mourait dès l'année suivante, le 23 septembre. Les travaux de Goar sur la liturgie et les cérémonies de l'Église grecque sont des plus importants, surtout par l'érudition et les recherches minutieuses qu'ils révèlent. Ils ont servi de base à tous les autres travaux de ce genre. Voici les principaux ouvrages de Goar, dont les titres un peu longs sont pourtant d'un grand intérêt: 1^o *Εὐχολόγιον, sive Rituale græcorum completis ritus et ordines divinæ liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc., cuilibet personæ statui vel tempori congruens, juxta usum orientalis Ecclesiæ: cum selectis bibliothecæ regiæ, barbarinæ, Cryptæ-Ferratæ, sancti Marci Florentini, tillianæ, allatianæ, coresianæ, et aliis probatis ms. et editis exemplaribus collatum. Interpretatione latina, nec non mixto barbararum vocum brevī glossario, æneis figuris et observationibus ex antiquis PP. et maxime græcorum theologorum expositionibus illustratum*, Paris, 1647; 1676, avec un nouveau titre; Venise, 1530 (2^e édit.); 2^o *Georgii Cedreni compendium historiarum ex versione Guilielmi Xilandrī cum ejusdem annotationibus. Accedunt huic editioni præter lacunas tres ingentes et alias expletas, in Cedrenum P. Jacobi Goar ord. præd. notæ posteriores, et Caroli Annibalis Fabrotti J. C. glossarium ad eundem. Item, Joannes Seylitzes Curopalates excipiens ubi Cedrenus desinit, nunc primum græce editus ex bibliotheca regia, in-fol., Paris, 1647; 2 in-fol., Venise, 1729; 3^o *Georgius Codinus Curopalata, de officiis magnæ Ecclesiæ et Aulæ Constantinopolitanæ. Ex versione P. Jacobi Gretseri, Soc. Jesu, cum ejusdem in Codinum commentariorum libris tribus, et de Imaginibus non manufactis opere. In hac editione præter comparatum cum regiis mss. græcum textum, et reparatum latinam versionem, accedunt inediti ex regia et Mazarina bibliotheca officialium catalogi, et ad Codini mentem locupletēs notæ. Adjunguntur recentiores orientalium episcopatum notitiæ, voces honorariæ, appellationes, dignitatum indices, quibus postremis sæculis ecclesiastici vel aulici proceres salutabantur, in-fol., Paris, 1648. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la C¹^e de Jésus*, t. III, col. 1802. 4^o *Georgii monachi et S. P. N. Tarasii patriarchæ C. P. quondam syncelli Chronographia ab Adamo usque ad Diocletianum (nunc primum) et Nicephori patriarchæ C. P. brevium chronographicum ab Adamo ad Michaelis et ejus P. Theophili tempora. His tabulæ chronologicæ et annotationes additæ*, in-fol., Paris, 1652. 5^o *S. P. N. Theophanis Chronographia et Leonis grammatici vitæ recentiorum***

imperatorum interprete eodem Goario. Goar ne put mener à bout ce travail; il fut terminé par Combefis qui mit les notes de Goar à la fin, en y ajoutant les siennes propres, in-fol., Paris, 1655. Lorsqu'il entreprit ce travail, Goar était déjà atteint d'une maladie d'yeux, de sorte qu'il laissa s'y glisser pas mal de fautes, qui furent relevées par le jésuite Poussines dans son Γεωργίου τοῦ Πατριάρχου..., 1666. A son tour, celui-ci mérita d'être corrigé par Combefis. 6° *Collectio elementaris materiarum omnium sacris et divinis canonibus contentarum a minimo sacerdote et monacho Matthæo Blastare elucubrata simul et compacta*. Cette version latine du ms. grec conservé dans la bibliothèque royale était enrichie de notes. Elle ne fut jamais publiée et se conservait au couvent de Saint-Honoré, ainsi que l'ouvrage suivant. 7° *Synodi Florentinæ ejus nimirum causarum Græcorum projectionis, et ad eam apparatus, celebrationis, definitionis, reditus et eventuum ex ea subsequutorum in Ecclesia Constantinopolitana, Græconicæ videlicet adversus eam perduellionis accurata narratio : auctore Sylvestro Syropulo magno ecclesiarcha et dicæophylace*. Goar avait fait lui-même une copie du ms. grec de la bibliothèque royale n. 1369, dont le commencement manquait. Il en fit une traduction latine, mais il n'eut pas le temps de l'annoter, non plus que de le collationner sur d'autres manuscrits. La copie grecque de Goar se conservait aussi au couvent de Saint-Honoré, de même que le texte latin, celui-ci écrit sous sa dictée. Il avait aussi songé à donner une nouvelle édition de l'*Historia universalis Joannis Zonaræ cum emendata Hieronymi Wolphii Oetingensis versione Basilæ 1557 olim edita*. Il mourut avant d'avoir pu réaliser son désir. Combefis, qui avait eu la même pensée, ne put non plus en venir à bout. C'est Du Cange qui pourvut à cette nouvelle édition, 2 in-fol., Paris, 1687. Enfin nous pouvons encore signaler de Goar : *Attestatio Jacobi Goari ord. præd. de communione orientalium sub specie unica*. Elle se trouve insérée dans Allatius, *De...perpetua consensione*, col. 1659. Les œuvres historiques de Goar ont trouvé place dans le *Corpus scriptorum historiæ Byzantinæ*, Bonn, 1878. Bon nombre des manuscrits grecs rapportés par Goar de ses voyages en Orient passèrent à la Bibliothèque nationale.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. II, p. 574-575; Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1848, t. IV, p. 138; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, Paris, 1724-1745, t. XIX, p. 384 sq.; Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium*, Paris, 1716, t. I; *Perpétuité de la foi*, t. IV, l. I, c. I, édit. Migne, t. III, p. 24; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1907, t. IV, col. 1210-1212; Sommer-vogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, art. Poussines et Gretzer; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, Paris, 1874, t. II, p. 245; Danielis Michaelis *Introductio ad histor. litter.*, 1721, p. 99 et 100; Baudelot, *De l'utilité des voyages*, édit. de 1727, t. II, p. 419; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1748, t. V, p. 357-363; quelques lettres de Goar aux archives de l'ordre.

R. COULON.

GOBAT Georges, un des principaux moralistes et casuistes du XVII^e siècle. Né à Charmoille, dans la principauté de Porrentruy, le 1^{er} juillet 1600, il fut reçu dans la Compagnie de Jésus le 1^{er} juin 1618, et, après avoir professé la littérature et la philosophie, se livra exclusivement à l'étude et à l'enseignement de la théologie morale, où il ne tarda point à acquérir la réputation d'un maître. Sa haute vertu et la sagesse de ses conseils lui firent confier d'importantes missions. Après vingt-sept années d'enseignement théologique, le P. Gobat fut chargé de la direction du collège de Hall, puis de celui de Fribourg, et mourut à Constance le 23 mars 1679, en préparant une édition complète de ses œuvres, qui ont toutes pour objet la théologie morale. 1° *Sensus et consensus doctorum de jubileo duplici et sus-*

pensione indulgentiarum propositus, Inspruck, 1649; ce dernier ouvrage qui contenait, avec une étude sur les bulles d'Innocent X, une foule d'aperçus originaux et quelques solutions nouvelles, attira aussitôt l'attention du monde ecclésiastique sur le brillant professeur; le traité fut réimprimé à Cracovie en 1651; 2° *Thesaurus ecclesiasticus indulgentiarum in quo omnia dubia moralia... proponuntur*, *ibid.*, 1650; Munich, 1650; Constance, 1670; c'était le recueil le plus complet qui eût alors paru sur ces matières; il était précédé d'une remarquable dissertation sur la nature des indulgences où abondaient encore les vues nouvelles; 3° *Alphabetum communicantium*, Constance, 1659; Inspruck, 1652; Munich, 1662; recueil de cas de conscience et traité pratique sur la réception et l'administration de la sainte eucharistie; 4° *Clypeus clementium judicium utriusque fori*, Constance, 1659; Munich, 1662; Constance, 1663; cette dernière édition est de beaucoup la meilleure; 5° *Alphabetum sacrificantium*, Constance, 1660; Munich, 1663; traité pratique et recueil de cas de conscience sur la célébration de la sainte messe; 6° *Theologia juridico-moralis, seu accusatio canonica ebriosi, ad divortium compellendi*, Munich, 1663; 7° *Alphabetum baptizantium et confirmantium*, Munich, 1663; 8° *Alphabetum sacri audiendi et breviarii recitandi*, Constance, 1664; 9° *Alphabetum ordinis et extremæ unctionis*, *ibid.*, 1664; 10° *Alphabetum matrimoniale*, 2 vol., *ibid.*, 1665; 11° *Alphabetum confessoriarum*, *ibid.*, 1666; 12° *Alphabetum confitentium*, *ibid.*, 1667; tous ces ouvrages qui épuisent sur chaque point la matière sont conçus d'après le même plan, cher à l'auteur, des cas de conscience suivi de l'exposé théorique de chaque question; 13° *Clavis alphabetico-sacramentalis, id est, tractatus moralis de sacramentis in genere*, *ibid.*, 1667; 14° *Alphabetum quadruplex quo... explicatur materia voti, juramenti, blasphemie et superstitionis*, *ibid.*, 1672. Le P. Gobat avait entrepris l'édition définitive de ses œuvres dans les *Opera moralia*, dont le 1^{er} tome parut à Ingolstadt en 1678, lorsqu'il succomba à la tâche, au collège de Constance, le 23 mars 1679. Dans les dernières années de sa vie, il avait été recteur des collèges de Hall et de Fribourg en Suisse où sa mémoire resta longtemps en vénération. L'édition de ses œuvres fut reprise aussitôt par le collège de Constance, et les deux derniers volumes, publiés avec une apparente précipitation, parurent à Munich en 1681. L'édition de Douai, 1700, en 3 in-fol., fut revue avec le plus grand soin et servit aux éditions de Venise de 1716 et 1744. Les œuvres de Gobat attirèrent l'attention de l'évêque d'Arras, fort mal disposé en faveur des doctrines de la Compagnie de Jésus. Il les censura dans un écrit paru à Arras en 1703, et qui provoqua une assez vive polémique. Plusieurs ouvrages parurent en réponse pour justifier les doctrines incriminées : *Justification des jésuites de Douai*, s. l. n. d.; *Apologie pour la doctrine des jésuites* par le P. Gabr. Daniel, Liège, 1703; *Vindiciæ Gobalianæ*, 1706, important ouvrage du P. Christophe Rassler. La doctrine de Gobat ne méritait point cette censure sévère. Bien que certains points de détail ne puissent plus être retenus aujourd'hui, « l'ensemble de sa doctrine est solidement établi et, de son temps, il était partout consulté. » Lehmkühl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. II, p. 806.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1505-1512; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1912, t. III, col. 234; A. Valrey, *Histoire du collège de Porrentruy*, Porrentruy, 1868, p. 116 sq.

P. BERNARD.

GODEAU Antoine, né à Dreux le 24 septembre 1605, mort à Venise le 21 avril 1672. Après une jeunesse mondaine, où il fut très remarqué à l'hôtel de Ram-

bouillet et surnommé « le nain de la princesse Julie », avocat au parlement de Paris, membre de l'Académie française dès son origine, il reçut le sous-diaconat en mai 1635 et la prêtrise en 1636. Nommé évêque de Grasse le 21 juin 1636, préconisé le 22 septembre et sacré à Paris le 14 décembre, il arriva le 28 septembre 1637 dans sa ville épiscopale. Sans cesser de s'occuper de littérature et de suivre de loin la vie mondaine où il avait brillé, il s'occupe activement de son diocèse, est chargé par Louis XIII de chasser les cassinistes de Lérins et de les remplacer par les mauristes en 1638, est nommé le 20 décembre 1639 évêque de Vence dont le diocèse est réuni au sien, ce qui ne fut ratifié que par Innocent X le 7 décembre 1644. Godeau joua un rôle important en Provence et dans les Assemblées générales du clergé en 1645-1646 et 1653. Louis XIV ayant demandé au Saint-Siège la désunion des deux diocèses en 1653, Godeau résigna Grasse et garda Vence. Il reparut à l'Assemblée générale de 1655-1657, administra le diocèse d'Aix en 1660 durant l'absence du cardinal Grimaldi, continua à être remarqué en Provence, surtout lors du voyage de la cour. Il fut un instant question de lui comme précepteur du Dauphin. En 1761, sur sa demande, Louis de Thomassin lui fut donné comme coadjuteur, après avoir été préconisé le 14 décembre au titre de Rhodiopolis et sacré le 25 février 1672 à Paris; Godeau mourut deux mois après le sacre de Mgr de Thomassin. Il a laissé un nombre considérable d'ouvrages en prose et en vers. Parmi les premiers, on peut mentionner ses *Paraphrases sur les Épîtres de saint Paul* et les *Épîtres canoniques*, ses *Oraisons funèbres* (Louis XIII, Listolfi Maroni, évêque de Bazas, J.-B. Camus, ancien évêque de Belley, Mathieu Molé, Jean IV, roi de Portugal), ses *Ordonnances et Instructions synodales*, ses *Instructions et prières chrétiennes*, son *Histoire de l'Église*, ses *Vies des saints Paul, Augustin et Charles Borromée*, ses *Tableaux de la pénitence*, ses *Œuvres chrétiennes et morales*, son *Traité des séminaires*, ses *Éloges* de divers évêques, empereurs, rois, etc., son *Nouveau Testament*. Dans ses ouvrages posthumes, ses *Homélies*, sa *Morale chrétienne*, ses *Lettres*. Dans les documents possédés par les archives départementales des Alpes-Maritimes, divers mandements, lettres, etc. Parmi les œuvres en vers de Godeau, on peut signaler ses *Œuvres chrétiennes*, ses *Poésies chrétiennes*, sa *Paraphrase des Psaumes*, ses *Hymnes* (en l'honneur de sainte Geneviève et de saint Charles Borromée), son *Saint Paul*. En outre, un poème posthume, *Les fastes de l'Église*. Protégé par Richelieu, mal vu par Mazarin, Godeau a été mêlé aux querelles du jansénisme. Cousin de Conrart, il ne réussit pas à le convertir au culte catholique.

P. Tourtourreau, *Oraison funèbre de Godeau* (1672); abbé Tisserand, *Antoine Godeau*, Paris, 1870; *Histoire de Vence*, Paris, 1860; R. Kerviler, *Antoine Godeau*, Paris, 1879; abbé Cognet, *Antoine Godeau* (thèse de doctorat), Paris, 1900 : un index bibliographique et une table des ouvrages de l'évêque s'y trouvent; G. Doublet, *Godeau, évêque de Grasse et de Vence*, 2 in-8°, Paris, 1912, 1913 (le reste sous presse).

G. DOUBLET.

GODFROY Claude-Eusèbe, jésuite français, né le 15 décembre 1817 à Armaucourt (Meurthe), enseigna la physique (1841-1845), l'Écriture sainte et l'hébreu (1845-1853) au grand séminaire de Nancy, où son influence contribua pendant dix ans à former une génération de prêtres qui furent l'honneur du diocèse, et se fit admettre dans la Compagnie de Jésus, au noviciat de Saint-Acheul, le 8 septembre 1853. D'abord professeur de philosophie au collège Saint-Clément de Metz, il ne tarda pas à être envoyé à Paris à la rédaction des *Études religieuses* que venaient de fonder les Pères Daniel et Gagarin. Il s'occupa surtout de questions exégétiques et s'attacha à réfuter les principales erreurs de Renan. On a de lui une assez longue série

d'ouvrages qui traitent surtout de questions ascétiques ou de l'enseignement de la religion au peuple. Parmi ses écrits apologétiques, il convient de citer : *De l'exégèse rationaliste*, Paris, 1856; *Motifs et précis de la foi catholique contre les erreurs du temps présent*, Nancy, 1859; *Voltaire : Son centenaire*, Troyes, 1878. Son zèle se dépensa dans les vingt dernières années de sa vie à des œuvres d'apostolat qu'il sut rendre florissantes et qui rendirent son nom particulièrement cher à la ville de Troyes. Il mourut à Flavigny-sur-Moselle, le 4 avril 1889.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1518 sq.; *Lettres de Jersey*, t. VIII, p. 200 sq.

P. BERNARD.

GODOY (Pierre de) fut un des meilleurs théologiens que fournit au XVII^e siècle l'école dominicaine espagnole. Il naquit à Aldeanueva, dans l'Estramadure, diocèse de Plasencia. Il entra dans l'ordre dominicain au couvent de San Esteban, à Salamanque, et y fit profession. Il fut envoyé ensuite, pour y poursuivre ses études, au collège Saint-Grégoire de Valladolid. Il revint à Salamanque où il enseigna avec éclat dans la première chaire de théologie de l'université. Comme prédicateur, il eut aussi le plus grand renom. Après vingt-cinq ans d'enseignement, Philippe IV voulut le récompenser et le fit nommer à l'évêché d'Osma, choix que ratifia Alexandre VII, le 31 mars 1664. Après avoir gouverné cette église pendant plusieurs années, il fut transféré à celle de Sigüenza, en 1672. Voir Gams, *Series episcoporum*, p. 75. C'est sur ce siège qu'il mourut, le 2 novembre 1687. Il ne semble pas pourtant que l'on doive retenir cette date de 1687 donnée par Gams. En effet, le 12 juillet 1677, Innocent XI nomme à l'évêché de Sigüenza Thomas Carbonel, lui aussi dominicain, et le donne comme successeur à un certain Pierre, qui ne peut être que Godoy. D'autre part, des relations circonstanciées fournies à Cavalieri prouvent que Pierre Godoy dut mourir dans le courant de la même année 1677. Les auteurs espagnols ont célébré sa générosité et son amour des pauvres. On a de lui : 1° *Disputationes theologicæ in III^{am} partem D. Thomæ*, 3 in-fol., Osma, 1666-1668; Venise, 1686; 2° *Disputationes theologicæ in I^{am} partem D. Thomæ*, 3 in-fol., Osma, 1669-1671; 3° *Disputationes theologicæ in I^{am} II^{am} D. Thomæ*, in-fol., Osma, 1672. Plus tard ces ouvrages furent réunis et parurent ensemble, in-fol., Venise, 1686; 7 in-4°, 1696; 7 in-fol. 1763. Cette édition contient des appendices par J.-B. Gonet. Plusieurs écrits philosophiques de Pierre Godoy parurent sous d'autres noms, ainsi que le déclare Cavalieri, *Galleria dei sommi pontefici*, etc., t. I, p. 699. Il faut noter aussi comment il peut se faire que l'on retrouve exactement les mêmes passages à la fois dans Godoy, surtout dans ses commentaires sur la I^a, et dans Gonet, *Clypeus*, etc. Voici comment Echard explique la chose. L'enseignement de P. Godoy à Salamanque eut un tel succès qu'aussitôt l'on compta plus de mille exemplaires manuscrits de ses leçons, qui non seulement se répandirent partout en Espagne, mais aussi en Italie et en France. Sans doute un exemplaire tomba entre les mains de Gonet qui, en ce temps-là, préparait l'édition de son *Clypeus*. Trouvant dans l'exposition du théologien espagnol l'expression exacte de sa propre pensée, il l'adopta et la fit ainsi passer dans son propre travail. Néanmoins, on ne saurait sans injustice accuser Gonet de plagiat, car lui-même, dans son prologue au lecteur, t. I, s'est prévalu de son autorité et l'a dit clairement. Il en est résulté que ces passages de Godoy parurent dans l'ouvrage de Gonet, 1659 sq.; avant que l'auteur lui-même les ait publiés pour son propre compte. Malgré cet aveu, il paraît que Godoy fut peu satisfait du procédé de Gonet et deux de ses

amis et censeurs, François de Ayllon et Hyacinthe de Parra, le lui reprochèrent, le premier dans le prologue *ad lectorem* du traité *De Trinitate*, le second dans la censure des *Disputationes* en 1^{am} 11^{me}. Echard excuse Gonet, en disant que peut-être sans le stimulant que Godoy reçut de la publication du *Clypeus*, il ne se serait point décidé à faire paraître son travail, qui eût été ainsi perdu ou qui eût paru sous d'autres noms.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, 1721, t. II, p. 673-674; Fontana, *Theatrum dominicanum*, Rome, 1666, p. 256; Mich. Cavalieri, *Galleria de' sommi pontefici*, etc., Bénévent, 1696, t. I, p. 699; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 7; Gams, *Series episcoporum*, p. 75.

R. COULON.

GOEPFFERT Georges, jésuite allemand, né à Bischofsheim, dans le duché de Bade, le 8 décembre 1635, entra dans la Compagnie de Jésus le 16 décembre 1656. Après avoir enseigné les humanités à Mayence, la philosophie à Heiligenstadt et à Würzburg, il professa successivement la théologie à Bamberg, à Würzburg, à Molsheim, à Fulda, devint chancelier de l'université de Bamberg et mourut à Würzburg le 14 septembre 1704. Il resta de lui quelques thèses de théologie : *Dux et lux divini judicii sive Verbum incarnatum ex beatissima Virgine natum*, Bamberg, 1697; *Enigma theologicum ex I^a parte Summæ theologiæ desumptum. Deus unus et trinus*, *ibid.*, 1698; *Theses theologiæ de incarnati Verbi mysterio*, *ibid.*, 1698; *De prolegomenis et principiis juris canonici*, *ibid.*, 1698.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1527 sq.; Group, *Collectio scriptorum Wirceburgentium*, Francfort, 1754, t. II, p. 511-526.

R. COULON.

GÖRRES (Jean-Joseph de), né le 25 janvier 1776 à Coblenz, mort à Munich le 29 janvier 1848, est un des hommes de son temps qui ont le mieux mérité à la fois de l'Église et de leur patrie; personne, au XIX^e siècle, ne s'est voué à la défense des droits de l'Église et de la liberté politique et religieuse du peuple allemand avec plus de persévérance et d'éclat. Esprit universel, qui embrassait dans le vaste cercle de ses connaissances les parties les plus diverses du savoir humain, l'histoire et les sciences exactes, la théologie et les sciences naturelles; âme de feu; plume fertile autant que ferme et hardie, Görres a été, par ses facultés puissantes comme par ses talents variés, le second Leibniz de son pays, et il a exercé en Allemagne une influence considérable sur l'étude des sciences ecclésiastiques. On distingue dans sa vie trois phases, ayant chacune son caractère et sa physionomie propre.

1^{re} période : 1776-1800. Issu d'une famille bourgeoise aisée, Görres fut élevé dans le gymnase de sa ville natale, mais ne put, en raison des événements politiques, suivre les cours de l'université de Bonn, où il avait projeté d'abord d'aller étudier la médecine; le docte, l'infatigable, le généreux Görres sera, par-dessus tout, un *autodidacte*. En 1794, lorsque les victoires de la République française l'eurent rendue maîtresse de la rive gauche du Rhin et lui eurent ouvert Coblenz, le jeune Görres se fit le champion enthousiaste des idées républicaines et les célébra tant par sa vive parole dans les clubs de sa patrie que par de spirituels et mordants écrits, brochures ou articles de journaux; l'Église catholique et ses institutions n'y furent même pas épargnées. Cette exaltation juvénile, néanmoins, tomba vite; le mirage des idées républicaines dura peu; à la clarté de l'orage qui était venu fondre sur Coblenz, Görres entrevit bientôt l'immense vanité de ses illusions et, profondément désabusé, il laissa de côté la politique, pour se tourner vers la science et vers l'art.

On le vit s'adonner surtout à l'étude des sciences naturelles, et y rester plus ou moins enlacé dans les formules panthéistes de Schelling, dont la philosophie avait fasciné sa jeunesse.

2^e période : 1801-1826. Pourvu de la chaire de physique à l'école secondaire de Coblenz, le publiciste d'hier, le laborieux et pénétrant écrivain, après avoir traduit en 1801 les *Tableaux synoptiques de chimie* de Fourcroy, faisait paraître, en 1803, ses *Aphorismen über die Organonomie*, en 1805, une *Exposition de la physiologie*, et des *Aphorismen über die Organologie*, en 1806, les *Aphorismen über Glaube und Wissen*. Cette année même, sur la chaude recommandation d'un savant jurisconsulte, le professeur Thibaut, Görres était transféré à l'université de Heidelberg, et y entamait une série de leçons d'histoire et de littérature. Dans son livre des *Deutschen Volksbücher*, il excita l'intérêt pour les obscurs et lointains domaines de la vieille Allemagne, et noua d'étroites relations avec les membres de l'école romantique allemande, dont il fut l'un des promoteurs. Mais l'animosité des protestants contre cette école décida Görres en 1808 à quitter Heidelberg, et, le projet de l'appeler à Landshut ayant échoué, il reprit sa chaire à l'école secondaire de Coblenz. Là, en poursuivant ses travaux sur le passé de l'Allemagne, il pénétra dans les mythes du monde asiatique et publia, en 1810, son célèbre livre : *Die Mythen-geschichte der asiatischen Welt*, qui depuis a été dépassé, mais qui fut alors pour les esprits cultivés une révélation. Quelques années plus tard, au commencement de 1814, le patriotisme de Görres le ramena dans l'arène politique. Quand l'Allemagne se souleva contre la domination de l'empereur Napoléon I^{er}, Görres mit sa plume au service de l'œuvre d'indépendance nationale, et fonda, pour rallumer par son éloquence enflammée le patriotisme des Allemands, une feuille hebdomadaire, le *Rheinische Merkur*. Ce journal acquit très vite une importance extraordinaire, et telle que Napoléon put le tenir pour « la cinquième des puissances coalisées contre lui ». Mais, la guerre terminée, l'intrépide journaliste ne désarma pas; obstinément il demeura l'apôtre de la cause de la liberté des peuples. L'apreté de langage avec laquelle il dénonçait et flagellait les plaies de l'époque, sans ménager les plus hauts personnages, blessa et irrita les hommes au pouvoir : le 10 janvier 1816, le *Mercur rhénan* était supprimé; Görres fut révoqué de ses fonctions d'inspecteur de l'instruction publique. En 1819, il ne laissa pas, dans sa brochure : *Deutschland und die Revolution*, de stigmatiser l'attitude des gouvernements envers l'Église et de leur rappeler avec sa force coutumière leurs engagements sacrés envers leurs sujets catholiques. Rien ne put arrêter la diffusion de la brochure; l'écho que ces ardent revendications trouvèrent dans toute l'Allemagne, en Westphalie notamment et dans les pays du Rhin, fit sentir aux plus hautes régions du pouvoir la nécessité d'une entente religieuse avec Rome. Devant les menaces et les tracasseries de la police, Görres s'enfuit de Coblenz et fixa sa résidence à Strasbourg. Ce fut à Strasbourg qu'il écrivit, en 1820, *Heldenbuch von Iran*, et l'année d'après, son *Apologie* personnelle contre les procédés du bureaucratisme prussien, *In Sachen des Rheinprovinz und in eigener Angelegenheit*, laquelle parut à Stuttgart en 1822; il y prit aussi congé définitivement de la politique par une étincelante et patriotique brochure : *Europa und die Revolution*; désormais, il sera tout à la science et à l'Église. Pendant son séjour à Strasbourg, en effet, il apporta une collaboration active et très remarquée à la revue : *Der Katholik*, que Ræss et Weiss avaient fondée à Mayence en 1821. De cette époque date, pour Görres, sous l'influence de ses relations avec les Liebermann, les Ræss, les Weiss, etc., un pas décisif dans l'évolution

chrétienne. Görres n'avait jamais fait la guerre à l'Église; mais il n'avait pas su dans ses premiers écrits en apprécier le vrai caractère et le vrai rôle. Comme ses idées politiques, ses idées religieuses allèrent toujours se redressant et s'assagissant; elles finirent par gouverner tout à fait sa pensée. Déjà, dans le *Mercur rhénan*, il avait parlé en faveur du pape, et, dans sa brochure : *Deutschland und die Revolution*, il avait défendu la liberté de l'Église, la hiérarchie ecclésiastique, les jésuites, etc. Dans ses brillants articles du *Catholique*, il eut pour but avant tout de servir la cause de la religion; il en fut le puissant et généreux athlète.

3^e période : 1827-1848. Appelé par le roi Louis I^{er} de Bavière, en 1827, à la chaire d'histoire de l'université de Munich, afin d'en accroître le lustre, Görres eut à cœur, dans ses cours publics, dans ses conversations privées, dans ses ouvrages, de rendre à la science, à la politique et à l'art la base chrétienne que l'incrédulité frivole du XVIII^e siècle avait sapée. Il enseigna dans Munich avec un immense éclat, endoctrinant une foule de disciples, d'auditeurs bénévoles de toutes nations; il sera le centre du groupe d'hommes éminents qui y présidaient à la grande rénovation religieuse et artistique, les Döllinger, les Mœhler, les Phillips, les Cornélius, etc.; il écrira avec sa verve coutumière dans le journal catholique, l'*Eos*. Il s'occupa de l'Hexaméron et de la table des peuples de la Genèse : *Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*, Breslau, 1830; 2^e édit., 1880; *Die Völkertafel des Pentateuch. I. Die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien*, Ratisbonne, 1845. Mais son œuvre capitale sera sa *Mystique chrétienne*, qu'il méditait depuis Strasbourg et qu'il publia de 1836 à 1842, en quatre volumes : monument de vaste érudition, où l'auteur, resté fidèle à Schelling sur le terrain de la physiologie et de la psychologie, veille soigneusement à ne pas s'écarter du vrai point de vue chrétien; protestation énergique contre le rationalisme des temps modernes, et qui produisit au delà du Rhin une vive sensation. La *Mystique* a été traduite en français par M. Sainte-Foi, 5 vol., Paris, 1854-1855. Lorsque, en 1837, l'archevêque de Cologne fut jeté en prison, les idées de toute sa vie sur les rapports de l'Église et de l'État, comme sa vieille haine de l'absolutisme politique, inspirèrent à Görres son *Athanasius* : défense éloquente et vigoureuse de Mgr de Droste-Vischering en même temps que lumineux exposé des principes de droit engagés dans l'affaire; l'Allemagne catholique y applaudit. Aux attaques des trois hommes de talent qui se firent les avocats du gouvernement prussien, H. Léo. Marheinecke et Bruno Bauer, Görres riposta victorieusement par son livre : *Die Triarier*, qui donna un mouvement singulier aux esprits en Allemagne et que consacre l'approbation de Grégoire XVI. Sous l'impression des affaires de Cologne, une revue nouvelle avait été fondée : *Die historisch-politischen Blätter*, pour combattre les préjugés et les erreurs hostiles à l'Église et à son histoire dans le monde. Görres en fut le zélé collaborateur; pas un numéro de cette revue dans lequel il n'ait inséré quelque article jusqu'à sa mort. En 1845, il poussa un dernier cri pour l'honneur de l'Église dans son livre : *Die Wallfahrt nach Trier*, à l'occasion des attaques lancées, l'année précédente, contre le pèlerinage national à la *Sainte Tunique*. Le soir de sa vie fut assombri par les désordres que provoqua le séjour de Lola Montez à Munich, et qui amena, sans atteindre Görres lui-même, l'exil de plusieurs de ses amis. Görres mourut à l'âge de 72 ans. « Priez pour les peuples, qui ne sont plus rien, » avait-il dit sur son lit de mort; et encore : « La conclusion est tirée, l'État gouverne, l'Église proteste. »

Les œuvres politiques de Görres ont paru à Munich en 6 vol., de 1854 à 1860; on a publié aussi à Munich

ses lettres en 3 vol., de 1858 à 1874. Une société savante a pris son nom, *Die Görres-Gesellschaft*, et continue son œuvre par des publications importantes.

J. Galland, *Joseph von Görres*, Fribourg-en-Brigau, 1876; Sepp, *Görres und seine Zeitgenossen*, Nordlingen, 1877; *Kirchenlexikon*, t. v, p. 794-802; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. vi, p. 744-748; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1912, t. v, col. 1125-1128; H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche im XIX Jahrhundert*, 2^e édit., Munster, 1903, t. II, p. 488 sq. et passim; Görres, n. 938 des *Contemporains*, Paris, 1910.

P. GODET.

GOETHALS. Voir HENRI DE GAND.

GOLDHAGEN Herman, jésuite allemand, né à Mayence le 14 avril 1713, entré dans la Compagnie de Jésus le 13 juillet 1735, se fit remarquer de bonne heure par ses savants travaux sur l'histoire de Mayence et par ses nombreux ouvrages sur la philologie grecque et latine, en particulier par ses *Institutiones linguæ latinæ et græcæ*, Mannheim, 1750, si souvent réimprimées. Nommé professeur de théologie à Mayence, il mit à profit ses vastes connaissances linguistiques pour rétablir le texte grec du Nouveau Testament contre les interpolations protestantes ou les leçons arbitrairement choisies et publia, avec un spicilège apologétique, *Καὶνὴ διαθήκη sive Novum D. N. J. C. Testamentum græcum cum variantibus lectionibus quæ demonstrant Vulgatam latinam ipsis e græcis N. T. codicibus hodie extantibus authenticam*, Mayence, 1753. Cf. Zaccaria, *Saggio critico*, t. II, p. 462-473. L'ouvrage a été réédité à Liège, en 1839, par Pierre Kersten. Cf. *Journal de Kersten*, t. v, p. 594 sq. Comme suite à ce travail d'ordre exégétique et apologétique, Goldhagen releva toutes les erreurs matérielles et les transformations de textes recueillies dans les écrits protestants et publia un ouvrage de controverse qui fit grand bruit en Allemagne : *Betrugsanzeige in Religionschriften als in der Deutschen Uebersetzung der allgemeinen Kirchengeschichten*, Francfort, 1756; Puis, *Exegesis catholica in præcipuas voces sacre Scripturæ ab acatholicis alieno sensu male explicatas*, Mayence, 1757, et un ouvrage de circonstance fort remarquable par la richesse de l'érudition et la sûreté de la méthode : *Meletema bibliophilologicum de religione Hebræorum sub lege naturali*, *ibid.*, 1759, réimprimé dans le *Thesaurus theologicus* de Zaccaria, t. VIII, et dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. xv. Désormais c'est surtout contre le philosophisme et le théisme que Goldhagen dirigera son effort; il s'attachera surtout à réfuter les erreurs du temps et à défendre les bases mêmes de la foi, préoccupé spécialement de prémunir la jeunesse des universités et de faire parvenir jusqu'à elle la substance intacte des saines doctrines. C'est dans ce but qu'il écrivit son *Introductio in sacram Scripturam Veleris ac Novi Testamenti maxime contra theistas et incredulos*, *ibid.*, 1765, t. I; 1766, t. II; 1768, t. III, puis divers ouvrages destinés à une diffusion plus grande : *Nöthiger Unterricht in den Religionsgründen gegen die Gefahren der heutigen Freidenkerei*, Manheim, 1769; *Denkbüchlein gegen die Gefahren der Zeit*, Mayence, 1772; *Grundlehren des Christentums aus göttlicher heiliger Schrift*, *ibid.*, 1771, 1773; *Schriftmässige Moral in einem kurzen Auszug der hierzu dienlichen und erklärten Schriftstellen*, *ibid.*, 1774. Ce traité contient d'importantes remarques sur les leçons de morale de Gellert parues à Leipzig, en 1770. Toujours contre les protestants libéraux et les incrédules de l'époque, l'infatigable travailleur publiait ses *Vindiciæ harmonico-criticæ et exegeticæ in sacram Scripturam... contra recentiores bibliomachos et varii nominis incredulos*, *ibid.*, 1774, 1775, puis un ouvrage apologétique contre les Juifs : *Tractatus Rabbi Samuelis errorum Judæorum indicans circa observationem legis mosaicæ et*

Messiam quem venturum expectant, ibid., d'après les manuscrits. A ces travaux de pure érudition, le P. Goldhagen ajoutait, pour ranimer en Allemagne le sentiment religieux, un solide traité spirituel sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus : *Anweisung zu der hochwichtigen Andacht zum heiligsten Herzen Jesu Christi*, Saint-Gall, 1767; Bamberg, 1763; Mayence, 1769, etc. Enfin, dans le but de répondre plus rapidement et plus régulièrement aux attaques pour ainsi dire quotidiennes dirigées contre la religion, le P. Goldhagen fondait la première revue apologétique sous ce titre : *Religions-Journal, oder Auszüge aus den besten alten und neuen Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion mit Anmerkungen*. Cette revue paraissait tous les deux mois et contenait, outre le périodique, des suppléments et des pièces d'actualité imprimées à part. Goldhagen la dirigea pendant dix-neuf ans, de l'année 1776 jusqu'en 1794. Cette publication fut reprise en 1797 à 1804, sous le titre de *Journal der Religion, Wahrheit und Litteratur*. Elle rendit à la religion d'éminents services. Ces multiples et absorbants travaux n'épuisaient pas toutefois l'activité prodigieuse du P. Goldhagen. En 1766, il était nommé procureur de la province du Rhin supérieur et, en 1773, il recevait la charge de conseiller ecclésiastique à Mayence, puis à Munich, où il mourut à la tâche, le 28 avril 1794, au milieu des tristesses et des appréhensions que suscitaient en Allemagne dans le monde religieux les horreurs et les menaces de la Révolution française.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1538-1544; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 444 sq.

P. BERNARD.

GOMAR et GOMARISME. — I. Gomar. II. Gomarisme.

I. GOMAR ou GOMARUS, et, d'après l'orthographe originelle, Gomaer, François, théologien, exégète et polémiste protestant, naquit à Bruges, le 30 janvier 1563. Ses parents, ayant embrassé les principes de la religion dite réformée, émigrèrent en 1578 dans le Palatinat, afin de pouvoir professer plus librement leur foi nouvelle. Ils firent donner à leur fils une éducation soignée, en rapport avec ses dispositions naturelles et avec leurs propres convictions. Pendant trois ans, il suivit, à Strasbourg, les leçons de Jean Sturm. De là, en 1580, il passa à Neustadt, où les professeurs de la faculté d'Heidelberg, principaux représentants et défenseurs des opinions de Calvin, avaient été relégués par l'électeur palatin, adepte fervent du luthéranisme. Il y eut pour maîtres Zacharie Ursinus, Jérôme Zanchius et Daniel Tossanus, tous trois très attachés à l'orthodoxie calviniste. Vers la fin de 1582, il se rendait en Angleterre. Il y fréquenta, à Oxford, les cours de théologie de Jean Reynolds, et, à Cambridge, ceux de Guillaume Whitaker. C'est dans cette dernière ville qu'il prit, en juin 1584, le grade de bachelier. Il revint ensuite à Heidelberg, où la faculté avait été réinstallée et où il employa deux ans à se perfectionner dans la connaissance du grec et de l'hébreu. De 1587 à 1593, nous le trouvons remplissant à Francfort les fonctions de pasteur du groupe hollandais de l'Église réformée. Mais en 1593 la communauté qu'il dirigeait fut dispersée, et on lui offrit une chaire de théologie à Leyde. Il l'accepta, après avoir conquis le bonnet de docteur à Heidelberg. Il était tout entier à sa tâche professorale quand, en 1603, on lui donna comme collègue, à son grand déplaisir, Jacques Arminius, déjà connu par ses tendances à mitiger les effrayantes théories du prédestinisme calviniste. Dès l'année suivante, il commençait contre lui cette lutte âpre et sans merci, empreinte d'un véritable fanatisme, qui devait aboutir au partage de l'Église néerlandaise en deux factions ennemies. Arminius (voir ce mot) s'écartait, en effet, des sentiments

qui dominaient alors dans les écoles et dans les Églises réformées de la Hollande. Il rejetait les dogmes de la prédestination absolue et de la grâce irrésistible, et rendant à Dieu la bonté et à l'homme la liberté, il enseignait que la miséricorde divine et les mérites de Jésus-Christ s'étendaient à tout le genre humain, et que la grâce n'entraîne pas au bien par une force nécessitante sans le libre concours de la volonté à laquelle elle est offerte. Gomar lui reprochait de ruiner ainsi non seulement la doctrine prédestinienne, mais encore toute l'économie protestante du salut, toute la doctrine de la justification par la foi, et d'incliner vers la thèse catholique de la justification par les œuvres. « Je n'oserais pas, disait-il, paraître devant Dieu après avoir fait miennes les opinions d'Arminius. » Il eut la bonne fortune de rencontrer, dès le début de sa campagne, un fidèle allié et un solide appui en la personne de Jean Bogermann, qui fut plus tard professeur de théologie à Franeker et président du synode de Dordrecht. Ses partisans portèrent d'abord le nom de gomaristes, auquel vint se joindre ensuite celui de contre-remontants. Les dissensions entre gomaristes et arminiens s'envenimèrent bientôt au point de faire craindre, dans certaines provinces, qu'elles ne dégénérassent en une véritable guerre civile. La masse du peuple tenait généralement pour les croyances calvinistes pures, tandis que bon nombre de théologiens et de personnages influents étaient favorables aux idées nouvelles et plus indulgentes. Diverses tentatives de conciliation furent faites à la demande ou avec l'assentiment du gouvernement. Il y eut entre les adversaires plusieurs colloques ou discussions publiques. En 1608, à deux reprises, Gomar personnellement soutint un débat de ce genre devant l'assemblée des États généraux; et l'année suivante, une dispute plus solennelle encore mit aux prises deux groupes de cinq champions chacun, Gomar figurant toujours en tête des défenseurs de sa cause. La mort d'Arminius, survenue en 1609, ne mit fin ni à la controverse dont il avait été la cause ou l'occasion, ni à l'ardeur avec laquelle les héritiers de ses vues théologiques furent poursuivis partout où l'on crut les rencontrer. Pourtant, en 1611, Gomar eut comme un moment de découragement et sembla vouloir abandonner le champ de bataille. Il s'était vainement remué pour empêcher qu'on confiât la chaire délaissée par son rival à un des amis de celui-ci, Conrad Vorstius. Dépité de son échec et de cette nomination, il donna sa démission, quitta Leyde et se retira à Middelbourg, où il se livra à la prédication, tout en faisant des leçons de théologie et d'hébreu dans un établissement qu'on venait de fonder sous le nom d'*Illustre Schule*. Mais, en 1614, il consentit à reprendre une chaire de théologie à la faculté protestante de Saumur, en France; et, quatre ans plus tard, rentrant dans les Pays-Bas, il devenait premier professeur de théologie et d'hébreu à Groningue. Ce fut la dernière étape de sa carrière errante, et elle embrasse une période de vingt-trois années. On a noté, comme indice de son application et de son prosélytisme scientifiques, qu'il n'avait, durant tout ce temps, interrompu son enseignement que deux fois, et cela pour se rendre aux assemblées ecclésiastiques de Dordrecht et de Leyde. Au synode national de Dordrecht (1618-1619), où il représentait les États de Groningue, il fut, sinon le premier chef et l'unique inspirateur, du moins l'un des principaux coryphées de la faction étroitement conservatrice, l'un des ennemis les plus acharnés de ceux qu'il traitait volontiers de novateurs, voire de papistes. C'est à lui, en grande partie, qu'est due l'extrême rigueur des décrets portés pour enlever aux arminiens toute possibilité de rattacher leurs théories particulières à la doctrine officielle de l'Église réformée. Si entier était son attachement à son propre système, si irréductible

son opposition au système contraire, qu'il fit écarter plus d'une expression dogmatique qu'il jugeait admissible en soi, mais dont il craignait que les adversaires ne pussent se prévaloir. Il ne tint pas à lui que le synode ne se prononçât formellement en faveur du supralapsarisme, qui regarde la chute d'Adam et la déchéance originelle de tout le genre humain comme une conséquence du décret de la prédestination. Mais s'il avait pu grouper autour de lui une poignée d'amis disposés à le suivre jusqu'à cette affirmation extrême de l'idée prédestinatienne, la plupart des membres du synode, et surtout les députés d'Angleterre et d'Allemagne, s'y refusèrent obstinément. Force lui fut donc de se contenter de formules qui proclamaient la toute-puissante efficacité de l'élection divine en reléguant parmi les questions d'école, librement discutables, le différend entre supralapsaires et infralapsaires. Après 1619, il continua à s'adonner à ses travaux de théologie et d'exégèse, et, en 1633, il fut de ceux qui collaborèrent, à Leyde, à la revision de la version flamande de l'Ancien Testament, souvent citée sous le nom de Bible hollandaise. Il mourut, le 11 janvier 1641, âgé, à quelques jours près, de soixante-dix-huit ans. Il avait été marié trois fois et avait eu la douleur de voir son unique fils le précéder dans la tombe.

Gomar fut un homme érudit et ardent au labeur studieux, presque aussi versé dans la connaissance de l'hébreu que dans les querelles les plus subtiles de la théologie; mais, au jugement de ses coreligionnaires même, il manquait de critique, et l'ensemble de ses actes nous révèle en lui une âme opiniâtre jusqu'à l'entêtement, autoritaire et hautaine jusqu'à la raideur et à la dureté. Albert Réville, tout en plaçant pour lui les circonstances atténuantes, apprécie son rôle doctrinal avec assez de justesse et de profondeur : « Ce fut, dit-il, un caractère froidement et dogmatiquement passionné, intolérant, étroit, qui pour nous aujourd'hui n'a rien de sympathique, mais qu'il faut juger dans son cadre historique. Là il a sa grandeur imposante et sombre, et il est de ceux qui aident à comprendre le pouvoir étrange, ou plutôt le charme indicible qu'exerça sur des esprits profondément religieux, inaccessibles à tout autre intérêt que celui de la religion, le dogme calviniste de la prédestination. »

Dans les œuvres qui nous restent de Gomar on peut, comme dans sa vie, faire deux parts : celle du théologien-exégète doublé d'un hébraïsant; celle du polémiste et du sectaire. Quelques-unes seulement avaient paru de son vivant. L'ensemble, publié d'abord en 1644 à Amsterdam, par les soins des trois gomaristes, Jean Vereem, Adolphe Sibelius et Martin Ubbenius, fut réimprimé, au même lieu, dès 1664. Il est intitulé : *Fr. Gomari opera theologica omnia, maximam partem posthuma, suprema authoris voluntate a discipulis edita*. Cet énorme in-folio, qui embrasse la matière de plusieurs volumes ordinaires, a été distribué par les éditeurs en trois parties avec pagination distincte, dont deux principalement exégétiques, et la III^e, de contenu fort mélangé. A la I^{re} (in-folio de 500 pages) appartiennent : *Illustrium ac selectorum ex Evangelio Matthæi locorum explicatio*; *Selectorum Evangelii Lucæ* (cap. 1 et 11) *locorum illustratio*; *Selectorum Evangelii Joannis locorum illustratio*. Chacun de ces titres nous présente un commentaire étendu et approfondi d'un certain nombre de passages spécialement intéressants ou spécialement difficiles et discutables. Les explications de tel ou tel verset particulier sont parfois développées jusqu'à constituer une véritable dissertation. Mais on y retrouve trop souvent le polémiste et le calviniste sous l'exégète. Ainsi à Matthieu, xxiii, 37, est rattachée une longue étude, *De gratia conversionis*, où l'auteur s'est proposé de combattre cette assertion des « semi-pélagiens, des papistes et des novateurs » : *Fidei origo*

non est a solo Deo vocante et regenerante, sed etiam a libero voluntatis concursu. De même, à propos de Luc, i, 77, Gomar pose cette question : *An remissio peccatorum sit tota fidelium coram Deo justificatio ad vitam æternam obtinendam*, et sa réponse tend à prouver qu'aucune obligation de peine ou expiation temporelle ne survit au pardon de la faute.

Dans la II^e partie (in-folio de 544 pages) sont rangés les ouvrages suivants : *Analysis et explicatio Epistolæ Pauli*; *Explicatio Epistolæ Jacobi*; *Explicatio I^{re} Petri*; *Explicatio II^{re} Petri*; *Explicatio I^{re} Joannis*; *Explicatio I^{re} Joannis*; *Explicatio Epistolæ Judæ*; *Explicatio quinque priorum librorum Apocalypseos*. Huit Épîtres seulement figurent sous le nom de saint Paul; les lettres aux Corinthiens, aux Éphésiens, à Timothée et à Tite ne sont pas même mentionnées. Mais, qu'il s'agisse des écrits de saint Paul ou d'autres livres, les commentaires de cette série sont plus complets, plus suivis que ceux de la première, et toujours cependant entrecoupés de longs excursions tendancieux. On trouvera un nouvel échantillon de ces retours incessants au genre polémique dans l'annexe aux c. xi et xii de l'Épître aux Hébreux : *De fidei per quam justificamur natura*.

La III^e partie (in-folio de 467 pages), dans laquelle on a inséré des ouvrages ou opuscules déjà publiés à part antérieurement, se subdivise elle-même en deux sections, dont l'une est formée de *Disputationes* ou *Discussions théologiques*, et l'autre, de *Traité théologiques*. Les *Disputationes*, au sens qu'on a ici en vue, ne sont pas autre chose que des suites, des nomenclatures de thèses ou de propositions plus ou moins explicites, qui se rapportent à différents points de croyance ou de controverse religieuse et qui ont été développées ou défendues par l'auteur « en diverses académies. » Elles sont au nombre de trente-neuf. Il y en a une *De theologia*, une autre *De Scriptura sacra*, plusieurs sur Dieu et les personnes divines, d'autres *De æterno Dei decreto*; *De divina hominum prædestinatione*; *De creatione mundi*; *De angelis*; *De legis divinæ et pontificiæ doctrinæ repugnantia*; *De morte Jesu Christi*; *De meritis Christi ejusque beneficiis erga nos*; *De Petri apostoli et papæ romani repugnantia*; *De fide salvifica*; *De articulo fidei apostolicæ et fidei romanæ Ecclesiæ repugnantia*; *De hominis coram Deo justificatione*; *De justificatione contra pontificiorum errores*; *De Ecclesia Dei*; *De baptismi sacre Scripturæ et Ecclesiæ romanæ repugnantia*; *De cænæ Domini doctrina, S. Scripturæ et Ecclesiæ Romæ repugnantia*; *De sacerdotio Christi et Melchisedech, et missifici sacerdotii cum utroque repugnantia*; *De cænæ dominicæ et missæ repugnantia*; *De quinque falsis pontificiorum sacramentis*, etc. A la différence des *Disputationes*, les *Tractatus theologici* comportent une étude plus ou moins fouillée, un exposé plus ou moins complet de chaque sujet. Parmi les travaux les plus importants présentés sous ce dernier titre, nous notons : *Conciliatio doctrinæ orthodoxæ de providentia Dei*, déjà imprimé à Leyde, in-8°, en 1597; *Anticosteri libri tres*. Dirigés contre l'*Enchiridion controversiarum*, l'œuvre maîtresse de Fr. Coster, ces trois livres traitent successivement : 1. *De discrimine hæreticorum et catholicorum*, partie déjà publiée in-8°, à Anvers, en 1599; 2. *De sacra Scriptura*, in-8°, Leyde, 1600; 3. *De Ecclesia Christi*, in-8°, Hanovre, 1603. Viennent ensuite : *Examen controversiarum de genealogia Christi*, in-8°, Groningue, 1631; *Dissertatio de Evangelio Matthæi, quamam lingua sit scriptum*, in-8°, Groningue, 1632; et l'auteur opine pour la langue grecque, tout en avouant qu'il a contre lui le sentiment de la plupart des anciens; *Investigatio sententiæ et originis sabbati*; *Judicium de primo articulo remonstrantium de electione et reprobatione*; *Defensio doctrinæ de perseverantia sanctorum*; *Davidis Lyra, seu nova hebræa*

sacræ Scripturæ ars poetica, canonibus suis descripta, et exemplis sacris et Pindari ac Sophoclis parallelis demonstrata, in-4°, Leyde, 1637 : Gomar pensait trouver la clef de la poésie hébraïque dans la quantité des syllabes; mais cette thèse, complètement abandonnée aujourd'hui, fut victorieusement combattue, dès 1643, par Louis Cappel, professeur à Saumur, dans ses *Animadversiones ad Novam Davidis Lyram*.

II. GOMARISME. — 1° *Gomarisme strict ou supralapsaire*. — On pourrait prendre le terme de *gomarisme* dans un sens rigoureusement étymologique et comme désignant les opinions propres de Gomar sur la prédestination, celles qui eurent toujours ses sympathies, auxquelles il a rendu témoignage en toute occasion, qu'il a souhaité et tâché de propager autant que les circonstances le lui ont permis, sans cependant jamais parvenir à les faire triompher complètement. Ainsi entendu, le gomarisme est moins un système publiquement et historiquement accepté sous ce nom qu'une conviction personnelle, et il se confond de fait avec le *supralapsarisme*. C'est donc la doctrine d'après laquelle le péché originel et la déchéance du genre humain rentrent tout aussi bien que la rédemption dans le décret de l'élection divine. Que tel ait été le sentiment extrémiste de Gomar, tous ses écrits en font foi. Son commentaire du c. ix de l'Épître aux Romains, *Opera theolog. omnia*, part. II, p. 58 sq., peut donner une idée de la franchise avec laquelle il le proposait et des arguments sur lesquels il prétendait l'appuyer. « On se demande, dit-il, quelle est la portée des termes *massa* et *lutum* (du v. 21). Ceux-là les ont mieux pénétrés, qui les entendent, non de l'argile et de la masse argileuse, mais de la masse humaine. Seulement cette interprétation se divise elle-même, suivant qu'on rapporte les deux expressions au genre humain à créer ou au genre humain déjà créé et déchu. C'est la première opinion que les théologiens les plus remarquables défendent comme vraie et cadrant parfaitement avec le contexte. Pour eux donc, l'argile et la masse désignent la matière informe ou la terre, de laquelle, pour des fins déterminées, le bon plaisir de Dieu, c'est-à-dire du potier céleste, a tiré le genre humain. Que si quelques-uns soutiennent que ce sont les hommes déchus en Adam qui deviennent l'objet d'une prédestination à leurs propres fins, en d'autres termes, d'une élection pour la vie ou d'une réprobation pour la ruine, cette manière de voir ne plaît point à un bon nombre de théologiens des plus distingués de l'univers chrétien, et cela pour divers motifs. Et d'abord, elle répugne à un principe universel de raison, ainsi qu'à la sagesse de Dieu. Par là même, en effet, qu'elle se définit ce en vue de quoi une chose se fait, la fin est première dans l'intention et dernière dans l'exécution. Par conséquent, il n'est point d'ouvrier sage dans l'esprit duquel elle ne précède le début même de son activité. Cette vérité a pour elle le consentement unanime des philosophes sans nulle exception. C'est pourquoi le très sage auteur du genre humain, Dieu, bien qu'il ait décidé toutes choses en même temps, a cependant, au point de vue de l'ordre, fixé d'abord la fin de l'homme à créer avant de décider sa création. Autrement, il aurait, contrairement à l'ordre de la sagesse et à la nature de la fin, décrété les moyens tendant à la fin avant cette fin elle-même. A bon droit tiendrait-on pour insensé un potier qui déciderait d'abord la fabrication d'un vase et ne se demanderait qu'ensuite quel en sera l'usage. Pareille absurdité, qui ne se conçoit pas chez un potier sage, se conçoit bien moins en Dieu, source unique de toute sagesse et de tout ordre stable. De plus, si le terme *massa* désignait le genre humain déchu, on ne pourrait plus dire du potier divin qu'il fabrique des vases, les uns pour l'honneur, les autres pour l'ignominie; mais on dirait

que, des vases pleins d'ignominie, c'est-à-dire assujettis au péché et à la malédiction, il a remis une partie en honneur, laissant le reste dans son ignominie. » Un peu plus loin, *ibid.*, p. 61, 62, le commentateur ajoute : « Si maintenant, parce qu'il s'agit d'une question non encore tranchée, l'un ou l'autre, tenant ferme par ailleurs à l'analogie de la foi, soutient que l'objet de la prédestination est l'homme déchu et que c'est celui-ci qui est visé en cet endroit par le terme *massa*, ainsi que le pensent quelques personnes même pieuses et doctes, je ne m'y oppose point. Mais je me range, quant à moi, à l'avis de Bèze, de Whitaker et d'un très grand nombre d'autres théologiens illustres; et les raisons qui m'y portent, je les ai, eu égard à mon dessein, suffisamment indiquées pour qui voudra confronter thèse avec thèse, arguments avec arguments. Ce sentiment ne blesse aucun des attributs de Dieu. En revanche, comment le sentiment opposé ne va pas à l'encontre de la sagesse divine en plaçant, dans l'ordre de la pensée et de l'intention, les moyens avant leur fin, c'est ce que je n'ai pas encore pu saisir. Si quelqu'un me démontre qu'il y a moyen de concilier ces choses, je me rendrai, comme je le dois, à l'évidence. »

2° *Gomarisme historique*. — Ces dernières réflexions de Gomar nous montrent qu'il saura, le cas échéant, sans renoncer réellement à aucune de ses idées, se rallier à des formules transactionnelles, et, s'accommodant aux circonstances, se contenter, dans l'affirmation publique du dogme prédestinationnel, de ce qui sera moralement possible. Le cas s'est réalisé, on l'a vu plus haut, au synode de Dordrecht; et c'est ce qui a donné naissance au *gomarisme historique* et pratique, à celui dont l'expression officielle a pu devenir le centre et le point de départ d'un parti. Comme tel, le gomarisme s'oppose directement à l'arminianisme. De là vient que, pour l'historien, *gomaristes* et *contre-remoutrants* sont les deux noms appliqués indifféremment aux adversaires des *remoutrants* ou *arminiens*. Il s'ensuit qu'au point de vue doctrinal, on peut définir brièvement ce gomarisme comme le système qui, le supralapsarisme mis à part, maintient la rigueur primitive des dogmes calvinistes, à l'encontre des mitigations proposées par l'arminianisme et condensées dans les cinq fameuses propositions. Voir ARMINIUS. Le synode de Dordrecht s'est prononcé sur chacun des cinq chefs. Quant à la prédestination, de même qu'il en proclame le décret absolu, immuable, unique cause pour laquelle les uns reçoivent la foi, tandis que les autres ne la reçoivent pas, Dieu donnant cette foi vive et vraie à tous ceux qu'il veut retirer de la damnation commune, et à eux seuls, la donnant du reste gratuitement et exclusivement en vertu de son bon plaisir, sans supposer, « ni comme cause ni comme condition, soit la foi et l'obéissance de la foi, soit la sainteté, soit une autre bonne qualité ou disposition quelconque, » *Acta synodi nation. Dordrecht habitæ*, sess. cxxxv, a. 6-10, p. 249-250; de même il condamne la thèse d'après laquelle « la certitude du salut dépendrait d'une condition incertaine » et serait subordonnée à la persévérance dans le bien. *Ibid.*, a. 7, p. 254. La rédemption, ajoute-t-il, ainsi que la grâce qui en découle, « est annoncée indifféremment à tous les peuples; mais les élus sont les seuls à qui Dieu a résolu de donner la foi justificante, par laquelle ils sont infailliblement sauvés. » *Acta*, sess. cxxxvi, a. 7, 8, p. 257. On voit comment, dans tout cela, la doctrine de la prédestination particulariste est maintenue et la possibilité du salut restreinte aux prédestinés. Pour ce qui est de la nature déchuë et du rôle de la grâce, assurément celle-ci est indispensable à celle-là, d'autant que l'homme, dépouillé par sa chute de tous les dons divins, n'est que ténèbres et aveuglement dans l'esprit, malice, dureté et corruption dans la volonté et dans le cœur, impuissance complète à l'égard du salut.

D'ailleurs, Dieu appelle sérieusement tous ceux à qui l'Évangile est annoncé, en sorte que, s'ils périssent, on ne peut en rejeter la faute sur lui. Il se fait pourtant quelque chose de particulier dans ceux qui se convertissent, Dieu les appelant *efficacement*, en leur donnant la foi et la pénitence. La grâce suffisante des arminiens, « par laquelle le *libre arbitre* se discernerait lui-même, » est rejetée comme une erreur pélagienne. La régénération est représentée comme se faisant « sans nous, non par la parole extérieure ou par une persuasion morale, » mais par une opération qui ne « laisse pas au pouvoir de l'homme d'être régénéré ou non, » d'être converti ou non. Néanmoins, ajoute-t-on, la volonté renouvelée n'est pas seulement poussée et mue par Dieu, mais elle agit, étant mue par lui; et c'est l'homme qui croit et qui se repent. La manière même dont s'accomplit en nous cette opération de la grâce régénérante est incompréhensible; tout ce qu'on peut en dire, c'est que le fidèle « sait et sent qu'il croit et aime son Sauveur. » *Ibid.*, a. 1, p. 263; a. 12, 13, p. 265. Ceci nous amène naturellement à la doctrine du synode concernant la persévérance. Elle se résume surtout en deux points : l'inamissibilité de la justification, et sa certitude parfaite dans l'âme justifiée. Sur l'un comme sur l'autre elle est très catégorique. Touchant l'inamissibilité, voici la substance de ce qui est enseigné. Sans doute, « dans certaines actions particulières, les vrais fidèles peuvent se soustraire parfois et se soustraient en effet, par leur faute, à la conduite de la grâce, pour suivre la concupiscence, jusqu'à tomber dans des crimes atroces. Par ces péchés énormes, ils offensent Dieu, se rendent passibles de mort, interrompent l'exercice de la foi, font une grande blessure à leur conscience, et quelquefois perdent pour un temps le sentiment de la grâce. » Dieu cependant ne permet pas qu'ils en viennent jusqu'à « déchoir de la grâce de l'adoption et de l'état de justification, jusqu'à commettre le péché à mort ou contre le Saint-Esprit, jusqu'à être damnés. La semence immortelle, par laquelle les vrais fidèles sont régénérés, demeure toujours en eux malgré leur chute. » En un mot, ils ne peuvent « ni perdre *totale*ment la foi et la grâce, ni demeurer finalement dans leur péché jusqu'à périr. » *Ibid.*, a. 4-8, p. 271, 272. En ce qui regarde la certitude du salut, le synode n'est pas moins explicite : « Les vrais fidèles, dit-il, peuvent être et sont assurés de leur salut et de leur persévérance, selon la mesure de la foi par laquelle ils croient avec certitude qu'ils sont et demeurent membres vivants de l'Église, qu'ils ont la rémission des péchés et la vie éternelle. Cette certitude ne leur vient pas d'une révélation particulière, mais de la foi aux promesses divines, du témoignage du Saint-Esprit, d'une bonne conscience et d'une sainte et sérieuse application aux bonnes œuvres. » *Ibid.*, a. 9, 10, p. 272, 273. Enfin, la détermination positive des vérités à croire est complétée et confirmée par la condamnation des erreurs opposées, et l'on repousse notamment l'assertion d'après laquelle « les vrais fidèles peuvent déchoir et déchoient souvent *totale*ment et *finale*ment de la foi justifiante, de la grâce et du salut; » celle aussi qui soutient « l'impossibilité d'avoir durant cette vie, sans révélation spéciale, aucune assurance de notre persévérance finale. » *Ibid.*, a. 3, p. 274.

Nous avons, dans ce qui précède, esquissé la quintessence doctrinale du gomarisme. Pour le faire connaître complètement, il nous reste à dire un mot de l'illogisme de ses procédés, de ses inconséquences pratiques. Or, c'est encore dans l'histoire du synode de Dordrecht qu'il se révèle à nous sous cet autre aspect. On sait la manière non seulement hautaine et autoritaire, mais dure, dont les arminiens y furent traités. Depuis longtemps ils demandaient à pouvoir discuter les points en litige devant une grande assemblée de

leurs coreligionnaires calvinistes. Cette satisfaction leur avait été refusée de longues années durant. Enfin, en 1618, les gomaristes, qui se sentaient de loin les plus forts par le nombre et par la protection du stadtholder Maurice de Nassau, consentirent à l'entrevue projetée. Mais, convoqués à Dordrecht et réunis, ainsi qu'ils le déclarèrent eux-mêmes, *Acta*, p. 1, « par l'ordre et l'autorité » des États généraux, ils ne voulurent admettre leurs adversaires qu'à titre d'accusés et en les avertissant qu'après avoir rendu compte de leurs doctrines au synode, ils devraient se soumettre à sa sentence. Cette consigne, intimée elle aussi par les États, fut suivie avec tant de rigueur que les trois ministres remontrants qui siégeaient comme députés d'Utrecht se virent obligés d'échanger leurs sièges contre le banc des prévenus et de se joindre au groupe des suspects qui occupaient une place à part, au milieu de la salle des séances. Les arminiens eurent beau protester, par la bouche d'Épiscopius, qu'ils n'entendaient comparaître que librement et qu'ils n'acceptaient point d'être jugés par leurs accusateurs et leurs ennemis; ils eurent beau réclamer un débat contradictoire et demander qu'il leur fût permis, en justifiant leurs assertions, d'y comparer et de critiquer les assertions opposées, comme aussi de discuter la réprobation des infidèles avec l'élection des fidèles. Vainement insistèrent-ils pour n'avoir du moins à répondre qu'à des questions formulées par écrit. Toutes ces demandes, si naturelles, si légitimes entre partisans du libre examen, furent brutalement écartées. On ne craignit pas, pour se débarrasser d'insistances opiniâtres et gênantes, de solliciter publiquement, sur les problèmes et difficultés posés devant le synode, l'avis des États généraux et de l'exécuter ensuite docilement. C'est d'ailleurs en invoquant la même autorité séculière qu'on ferma définitivement la bouche à tous les réclameurs. On leur répondit « que le synode trouvait fort étrange que les accusés voulussent faire la loi à leurs juges et leur prescrire des règles; que leur conduite était injurieuse non seulement au synode, mais encore aux États généraux, qui l'avaient convoqué et lui avaient commis le jugement; que, par conséquent, ils n'avaient qu'à obéir. » *Acta synodi*, sess. xxv et xxvi, p. 80, 82, 83. Et lorsque enfin les arminiens, poussés à bout, se refusèrent formellement à accepter des conditions qui étaient la négation de tous leurs droits, on les exclut de l'assemblée, mais non sans les avoir au préalable accablés de solennelles injures. C'est dans la LVII^e séance, le 14 janvier 1619, que cette expulsion eut lieu; et ce jour, si nous en croyons des historiens protestants, mérite d'être marqué comme un jour néfaste, comme une date peu glorieuse pour le protestantisme. Alors, en effet, le président Bogermann, qui ne s'était jamais montré très tendre pour les récalcitrants, se surpassa, et, donnant libre cours à son indignation contre eux, il prononça une philippique passionnée, qu'il termina par cette apostrophe : « Vous avez menti au début. Vous mentez encore à la fin. *Dimittimini. Ite ! Ite !* » Des témoins de cette scène, dignes de toute confiance, s'en déclarèrent écœurés. Jacques Trigland, député de la Hollande septentrionale, connu d'ailleurs par son zèle pour la cause des contre-remontrants, a écrit que, plusieurs années après l'événement, il n'y repensait point sans en ressentir une sorte de frisson. Un autre, le savant Matthias Martini, député de Brême, souhaitait de n'avoir jamais mis le pied sur le sol des Pays-Bas. Après la crise du 14 janvier, le synode poursuivit, en l'absence des intéressés, l'examen de leurs doctrines, pour aboutir à la condamnation qui fut officiellement ratifiée, le 23 avril, dans la cxxxv^e et la cxxxvi^e séance. Une fois les doctrines prosrites, on n'en resta pas là, mais on procéda contre les personnes, sans s'arrêter

aux scrupules de plusieurs députés étrangers, qui refusaient de s'associer à ce débat supplémentaire. Le résultat de la nouvelle action fut une seconde sentence qui, clouant les inouïsables au pilori, marquait les principaux d'entre eux comme victimes d'une prochaine et cruelle persécution : tous furent, sur la proposition de Bogermann, déclarés perturbateurs de l'Église et déchus de toute fonction ecclésiastique; deux cents furent destitués de leurs fonctions, quatre-vingts furent exilés. Ne parlons pas même de deux hommes illustres, Olden Barneveldt et Hugo Grotius, que le prince d'Orange parvint à faire condamner comme criminels politiques, mais qui expièrent surtout, le premier par sa mort sur l'échafaud, le second par un long emprisonnement, leur attachement à l'arminianisme et aux franchises dont il était devenu le symbole.

Il est à peine besoin de remarquer combien tous ces agissements sont en contradiction avec le principe qui est à la base du protestantisme et avec l'histoire de ses origines. Les arminiens n'ont pas manqué de souligner ce trait et d'en faire grief à leurs persécuteurs. La grande révolution religieuse du xvi^e siècle s'est accomplie au nom de la liberté des consciences individuelles : la Bible, que chacun, aidé ou non directement par l'Esprit-Saint, interprétera à sa guise et de son mieux, voilà pour tout protestant l'unique règle de foi, l'unique autorité. Et ici, où deux systèmes sont en présence, se réclamant l'un et l'autre de la Bible, nous voyons la faction dominante revendiquer pour elle le droit absolu d'imposer sa manière de voir et ne reconnaître aux membres de la minorité d'autre droit que celui de se soumettre. Il y a plus. Luther et les siens avaient-ils assez déclamé contre Rome et contre le concile de Trente, sous prétexte qu'on n'y admettait point la discussion contradictoire, que les mêmes personnes y étaient juges et partie, qu'on y condamnait des absents sans avoir entendu leur défense, qu'on s'y prévalait de l'appui du bras séculier ! Ce qui précède nous montre comment tous ces reproches atteignent en plein les gomaristes de Dordrecht; et ils n'atteignent qu'eux. L'Église catholique, et le concile de Trente en particulier, en rejetant les doctrines nouvelles, en exigeant des novateurs qu'ils se soumettent sans restriction à la sentence conciliaire, en frappant de peines ecclésiastiques les défenseurs obstinés de l'erreur, restent dans la logique de leurs principes : du point de vue catholique, la parole de Dieu, norme souveraine de la foi, se manifeste à nous par la tradition aussi bien que par l'Écriture; ou plutôt l'Écriture n'est qu'une forme et une partie de la tradition, et la tradition trouve son expression authentique dans le magistère des pasteurs, c'est-à-dire du pape et des évêques. Quant au concours du pouvoir civil, si l'Église l'a utilisé, si elle l'a parfois réclamé comme un droit, jamais elle n'a renoncé à agir dans les affaires ecclésiastiques par son autorité propre, jamais elle n'a, comme nous avons vu le synode de Dordrecht le faire, demandé aux rois ou aux princes de lui tracer une ligne de conduite dans des matières relevant de sa juridiction et soumises à son tribunal, de manière à se réduire, en face de l'État, au rôle de servante ou, tout au plus, de pouvoir exécutif. Concluons que les gomaristes de Dordrecht n'ont pu défendre leur point de vue et leurs thèses calvinistes qu'en reniant les principes essentiels et générateurs du protestantisme et en tournant le dos à tout le passé de la Réforme. Que penser de gens qui déclament contre les idées et les méthodes de l'Église catholique, quand on les voit, au beau milieu de leurs déclamations, non seulement appliquer ces idées et ces méthodes, mais les exagérer au delà de toute mesure, les dépasser en les dénaturant de la façon la plus absurde ? L'assemblée de Dordrecht et ses meneurs pouvaient bien, après cela, se faire gloire de l'affran-

chissement des consciences par le protestantisme; ils avaient sans doute le droit d'être pris au sérieux lorsqu'ils félicitaient « l'Église belge de l'être délivrée de la tyrannie de l'Antechrist romain et de l'horrible idolâtrie du papisme. » Cf. *Gomari opera, Dedicat.*, p. 1, 2; *Acta synodi nationalis Dordrecht habitæ, Præfat.*, p. 1 et *passim*.

Ajoutons que le gomarisme, ainsi établi historiquement sur une suite d'inconséquences flagrantes, ayant sacrifié toute logique, et l'on peut dire toute raison et toute pudeur, au désir de triompher de l'arminianisme, n'eut pas même l'honneur d'atteindre ce but. Mosheim constate que les décrets de Dordrecht, loin de détruire le système d'Arminius, ne servirent qu'à le répandre davantage et à indisposer les esprits contre les opinions rigides de Calvin. Les arminiens, dit-il, attaquèrent leurs adversaires avec tant d'habileté, de courage et d'éloquence qu'une multitude de gens demeura persuadée de la justice de leur cause. Assurément, les fameux décrets furent reçus officiellement par les États généraux des Pays-Bas et par les Églises calvinistes de Suisse, de France et d'autres pays étrangers. Mais, en Hollande même, quatre provinces refusèrent d'y souscrire; ils furent mal accueillis par l'opinion publique en Angleterre, où l'on restait attaché à la doctrine unanime des Pères, qui n'ont jamais mis des bornes à la miséricorde divine; et, au bout de quelques années, à la mort de Maurice de Nassau, le protecteur et promoteur officiel du gomarisme, les arminiens reprirent pied dans leur pays d'origine, s'y reconstituèrent en corps et y bâtirent des églises. D'ailleurs leurs idées se répandirent insensiblement. C'est un fait constant qu'elles ont fini par s'implanter dans les meilleurs esprits du calvinisme et par s'y développer, au point qu'aujourd'hui elles y sont souvent poussées jusqu'au pélagianisme et au socialisme, voire jusqu'au rationalisme le plus franc. Ce qu'est devenue, au milieu de tout cela, l'interprétation du c. ix de l'Épître aux Romains, sur laquelle Gomar et les siens fondaient principalement leur système, on pourra s'en rendre compte en parcourant le tableau, très long et très bigarré, des dissentiments actuels, tel qu'il est esquissé par J. Holtzmann, *Lehrbuch der neuestamentlichen Theologie*, 2^e édit., Tübingue, 1911, t. II, p. 188 sq.

Sur Gomar, voir surtout Van der Aa, *Biographisch Woordenboek van Nederlanden*, Harlem, 1862, t. VII, p. 281-285; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 293-294; J. Regenboog, *Historie van de Remonstranten*, Amsterdam, 1774; trad. allemande, Lengo, 1781; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 763-764; *The encyclopedia britannica*, 11^e édit., Cambridge, 1910, t. XII, p. 228; *Vitæ et effigies professorum Groningensium*, p. 76 sq.

Sur le gomarisme, outre les ouvrages indiqués ci-dessus, *Francisci Gomari Brugensis Opera theologica omnia, maximam partem posthuma, suprema authoris voluntate a discipulis edita*, Amsterdam, 1644; 2^e édit., Amsterdam, 1664; *Acta synodi nationalis Dordrecht habitæ*, Dordrecht, 1620; trad. hollandaise, Dordrecht, 1621; trad. française, Leyde, 1624; Bossuet, *Histoire des variations protestantes*, I. XIV, c. XVII-CXIV; Haselius, *Historia concilii Dordraceni*, 1724; G. Brandt, *Historia reformationis belgicæ*, La Haye, 1726; Upey et Dermont, *Geschiedenis der Nederl. herv. Kerk*, Breda, 1819; Graf, *Beitrag zur Geschichte der Synode von Dordrecht*, Bâle, 1825; Mosheim, *De auctoritate concilii Dordrechtani, paci sacræ noxiæ*, Helmstaedt, 1726; Schaff, *A history of the creeds of christendom*, New York, 1884, t. III, p. 551 sq.; Augusti, *Corpus librorum symbolicorum*, p. 198-240; Bergier, *Dictionnaire de théologie, aux mots Arminius et Gomar*; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. V, p. 626-628; Mœhler, *La symbolique*, trad. franç., Besançon, 1836, t. II, p. 387-402; Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. franç., Paris, 1891, t. V.

J. FORGET.

GONET Jean-Baptiste, dominicain, né à Béziers, entra dès l'âge de dix-sept ans dans le couvent des prêcheurs de sa ville natale vers 1633. Docteur de l'université de Bordeaux en 1640, il y enseigna la théologie jusqu'en 1671, se faisant remarquer par la sûreté de sa doctrine, en même temps que par son ardeur à défendre l'école thomiste contre les attaques de ses adversaires. En 1671, au chapitre provincial tenu à Béziers, il fut élu provincial et exerça cette charge jusqu'en 1675. Il revint à Bordeaux pour y reprendre son enseignement qu'il continua deux ans; mais, en 1677, lorsque l'on détruisit l'ancien couvent du Chapelet pour agrandir le Château-Trompette, Gonet éprouva de cette suppression un tel chagrin qu'il ne voulut plus demeurer à Bordeaux. Il retourna à Béziers, sa patrie, où il s'occupa à reviser ses ouvrages, et où il mourut le 24 janvier 1681, âgé d'environ soixante-cinq ans. L'enseignement de Gonet à l'université de Bordeaux avait été marqué de quelques incidents, qui intéressent l'histoire de la théologie. En effet, le 6 juin 1660, la faculté de théologie de Bordeaux avait déclaré exempter d'hérésie les *Lettres provinciales* de Pascal, ainsi que les *Notes* de Nicole caché sous le nom de Wendrock. Toute l'université avait fait sienne cette déclaration de la faculté de théologie représentée par les trois professeurs, le prêtre séculier Hiérome Lopez, l'augustin Arnal et le dominicain J.-B. Gonet. La déclaration avait été consignée dans les *Actes* et les archives de l'université. Elle se trouve à la suite des *Motifs pour faire voir que l'arrêt du 5 novembre 1660, qui interdit les professeurs en théologie de l'université de Bordeaux, a été rendu par surprise*, in-4° de 4 pages. Elle est signée des trois professeurs de théologie. Mais, quelques mois après, quatre évêques et neuf docteurs de la faculté de Paris, « après avoir diligemment examiné ledit livre, » déclarèrent à leur tour « que les hérésies de Jansénius condamnées par l'Église y sont contenues et défendues..., ce qui est si manifeste, ajoutent-ils, que si quelqu'un le nie, il faut nécessairement ou qu'il n'ait pas lu ledit livre ou qu'il ne l'ait pas entendu, ou ce qui pis est, qu'il ne croie pas hérétique ce qui est condamné comme hérétique par le souverain pontife, par l'Église gallicane et la sacrée faculté de Paris. » Voir Dumas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius*, Liège, 1699, t. I, p. 251, 252. Il est clair que par ces paroles la faculté de théologie de Paris visait surtout celle de Bordeaux. La conséquence de cette déclaration fut que, le 23 septembre, intervint un *Arrêt du Conseil d'Etat portant que le livre intitulé : Ludovici Montaltii litteræ provinciales, sera lacéré et brûlé par les mains de l'exécuteur de la haute justice, puis la sentence du lieutenant civil donnée* (le 8 octobre 1660) *en conséquence dudit Arrêt*. C'est le titre d'une plaquette in-4° de 11 pages, imprimée en 1660, à Paris, par les imprimeurs ordinaires du roi et où se trouve aussi le *Procès-verbal d'exécution, avec l'avis et jugement des prélats et autres docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris, qui ont examiné ledit livre*. Cette sentence fut exécutée le 14 octobre, à la Croix du Trahoir. Le tour de la faculté de théologie de Bordeaux arriva bientôt. En effet, le 5 novembre 1660, le roi fait aux professeurs « très expresses inhibitions et defenses de faire aucune leçon de théologie dans ladite université de Bourdeaux, ni ailleurs. » Voir dom Devienne, *Histoire de la ville de Bordeaux*, t. II, p. 142. Il faut noter pourtant, et les trois professeurs de théologie le faisaient remarquer dans les *Motifs* cités plus haut, p. 4 : « Ils n'ont pas loué ledit livre, ils ne l'ont pas approuvé, ils ne l'ont pas exempté des notes de témérité, de scandale, et autres dont il était accusé; mais ils ont simplement dit qu'ils n'y avaient point trouvé d'hérésie : Nullam in eo hæresim a nobis repertam fuisse declaramus. » Trois

ans déjà s'étaient écoulés sans que les professeurs de théologie aient pu reprendre leurs cours, lorsqu'au mois d'août 1663 parvint au parlement de Bordeaux la déclaration des six propositions enregistrées au parlement de Paris le 30 mai 1663, et qui avaient pour but d'attaquer l'autorité du pape. Elles étaient comme l'esquisse des articles qui seraient arrêtés dans l'Assemblée du clergé de 1682. Le 4 août 1663, Louis XIV ordonna que les propositions seraient « lues, publiées et enregistrées » dans tous les parlements et dans toutes les universités du royaume. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1755, t. III, p. 93. Les volontés du roi furent exécutées, le 20 septembre 1663, et les différentes facultés de l'université de Bordeaux souscrivirent aux six propositions. Gonet fut du nombre. Le P. Michel Camain, jésuite, ne voulut pas souscrire. Voir le décret de l'université dans Ant. de Lantenay, *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, p. 53, note 2. On voit donc que Gonet partageait les idées régnantes du gallicanisme. C'est qu'à cette époque on ne croyait nullement la foi engagée ou même compromise. Déjà en 1660, en ne condamnant pas les *Lettres provinciales*, les docteurs de l'université de Bordeaux n'avaient nullement entendu défendre une doctrine qu'ils avaient eux-mêmes condamnée en acceptant deux ans auparavant, le 28 février 1658, les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII, décidant la double question de droit et de fait dogmatique et le caractère hérétique des propositions de Jansénius, entendues au sens de l'auteur. Même ils avaient fait « un décret par lequel ils avaient résolu de ne donner aucun degré à ceux qui seront suspects de jansénisme, ou qui voudront mettre en dispute quelques-unes des dites propositions. » *Motifs*, p. 5. De plus, en 1665, deux ans après avoir signé les six propositions, les mêmes docteurs, et Gonet est du nombre, signent le *Formulaire* d'Alexandre VII. On voit donc que le gallicanisme de ces docteurs n'avait pas le caractère d'opposition au pape qu'on se plaît souvent à lui prêter. Les cours de la faculté de théologie de l'université de Bordeaux ne furent repris qu'en 1669 et non pas en 1662 comme l'écrit dom Devienne, *Histoire de la ville de Bordeaux*, t. II, p. 142. Ils ne le furent qu'en vertu d'un *Arrêt du conseil d'état portant le rétablissement de l'exercice de la faculté de théologie en l'université de Bourdeaux*, le 15 mai 1669. Voir cet arrêt très intéressant dans Ant. de Lantenay, *Mélanges*, p. 59 sq. Il suit de tout cela que l'enseignement de Gonet à l'université de Bordeaux subit une interruption de près de neuf années, à dater du 5 novembre 1660. D'après une lettre adressée à Arnaud d'Andilly, le 30 novembre 1660, on lui annonçait le départ du P. Gonet et celui de Lopez, théologal de Bordeaux, pour Paris, probablement pour tenter de faire rapporter le décret du 5 novembre. Nous ne savons pas si, de fait, il le rendit à Paris. Voir Ant. de Lantenay, *Mélanges*, p. 103. Après les événements que nous venons de rapporter, Gonet n'occupa plus guère la chaire de théologie de Bordeaux que deux ans, de 1669 à 1671, date de son élection comme provincial. En quittant l'enseignement en 1671, Gonet proposa, pour le suppléer, le P. J.-B. Maderan, lui aussi de la province dominicaine de Toulouse. Maderan occupa la chaire de théologie jusqu'à ce que Gonet eût achevé son provincialat. Sur Maderan, voir *Scriptores ordinis predicatorum*, édit. Coulon, XVIII^e siècle, p. 125-127. Lorsqu'en 1677, Gonet se retira définitivement de l'enseignement, Maderan revint prendre sa place. Parmi les ouvrages théologiques qui, à cette époque, eurent le plus de vogue se place en première ligne le *Clypeus theologiæ thomisticæ contra novos ejus impugnatores*, 16 in-12, Bordeaux, 1659-1669. C'est un traité complet de théologie dogmatique. Il eut de nombreuses éditions. En

1680, il comptait déjà 9 éditions. Citons en plus de l'édition *princeps* parue à Bordeaux, celle de Cologne, 1671, en 5 in-fol.; celle de Paris, 1669. Une édition plus parfaite parue à Lyon en 1681 sous la surveillance du P. Jean-Baptiste Gonneau, en 5 in fol. Cette édition porte le titre de 4^e édition. Gonneau ne fit aucune modification qu'il n'en ait reçu chaque fois l'autorisation formelle de l'auteur; de sorte que cette édition peut passer comme donnant la pensée définitive de Gonet. Après la mort de l'auteur il y eut encore d'autres éditions du *Clypeus* : 6 in-4°, Paris, 1686; 5 in-fol., Anvers, 1725; 1744-1753; Venise, 1753; 3 in-fol., 1772; 6 in-4°, Paris, 1876. Gonet mourut sans pouvoir donner la partie morale de son cours de théologie; ce fut le P. Maderan qui entreprit de le compléter sous ce titre : *Supplementum Clypei theologiæ thomisticæ, sive Dissertationes morales de officiis justitiæ, quibus resolvuntur selecti casus conscientiæ juxta doctrinam D. Thomæ, ex sacris canonibus, sententiis sanctorum Patrum et theologicis rationibus comprobata et explanata*. Cet ouvrage en 5 in-4° était conservé avant la Révolution chez les dominicains de Bordeaux; il se trouve aujourd'hui parmi les manuscrits de la bibliothèque municipale, sous la cote 154. On peut en voir le détail dans l'article sur J.-B. Maderan, *Scriptores ordinis prædicatorum*, édit. Coulon, xviii^e siècle, p. 126. L'ouvrage est demeuré manuscrit. Gonet publia encore *Manuale thomistarum seu brevis theologiæ thomisticæ cursus in gratiam et commodum studentium, ut facilius ac citius inspicere possint, quæ in Clypeo fusius et latiori calamo conscripsit*, 6 in-12, Béziers, 1680; Lyon, 1680; 2 vol., Cologne, 1682; 6 in-12, Bologne, 1681; Padoue, 1704-1718, édition préparée par Serry et portant aussi la marque de Venise (Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col., 319, déclare cette édition moins fidèle que les autres, mais sans dire pourquoi, probablement à cause des notes de Serry); 6 in-12, Padoue, 1729; Anvers, 1742; in-fol., Venise, 1778. Dans son histoire des congrégations *De auxiliis*, Venise, 1740, col. 569, Serry félicite l'auteur du Manuel d'avoir corrigé dans sa 4^e édition, Lyon, 1681, ce qu'il avait enseigné touchant les effets du péché originel, *re maturius discussa et attentius ponderata*, p. 218, et d'avoir ainsi échappé à l'accusation de molinisme, en proclamant cette doctrine chère aux thomistes : *hominem nedum originali peccato spoliatum gratuitis, verum etiam in naturalibus vulnerum : atque idcirco longe minores esse vires in homine lapso, quam fuissent in homine puro*. Un dernier ouvrage de Gonet est intitulé : *Dissertatio theologica ad tractatum de moralitate actuum humanorum pertinens de probabilitate, in qua novorum casuistarum laxitates et jansenianorum excessus ex doctrina D. Thomæ confutantur*, in-12, Bordeaux, 1664.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. ii, p. 692-693; Ant. de Lantenay [Bertrand], *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1885, p. 50-55, 56, 90, 92, 103; Laurent Josse Le Clerc, *Remarques sur le Dictionnaire de Bayle*, art. Gonet; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, t. ii, col. 308 sq.; on y trouve l'épithaphe composée par Jos. Gourgas et qui a disparu de la 3^e édition, 1910, t. iv, col. 317-319; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nördlingen, 1889, t. i, p. 43, 100; t. ii, p. 67, 71; Serry, *Historia congregationum de auxiliis*, Venise, 1740, col. 569; Contenson, *Theologia mentis et cordis*, II. *Probabilitatis commentum*, p. 163, et *passim*. Voir Godoy.

R. COULON.

GONNELIEU (Jérôme de), jésuite français, né à Soissons, le 8 septembre 1640, entré au noviciat de Paris le 4 octobre 1657. Après avoir enseigné dans divers collèges la grammaire et les humanités, il fut appliqué à la prédication et aux fonctions du saint ministère. Le caractère simple, mais chaleureux et tout apos-

tolique de son éloquence, attira de grandes foules au pied de sa chaire et la bonté aimable de cet homme pénétré de l'esprit de Dieu lui gagna les cœurs. Il opéra dans toutes les classes de la société de nombreuses conversions et dirigea dans les voies de la piété des âmes d'une sainteté éminente. Aussi les ouvrages de spiritualité composés par le P. de Gonnellieu et qui ont porté si haut sa réputation d'ascète, se font remarquer par une connaissance approfondie des voies intérieures et de la conduite des âmes non moins que par l'élévation et la solidité de la doctrine. Il convient de citer parmi ses principaux écrits : 1^o *Les exercices de la vie intérieure ou l'esprit intérieur dont on doit animer ses actions durant le jour*, Paris, 1684; 2^o *Méthode pour bien entendre la sainte messe et mener une vie chrétienne dans le monde*, Paris, 1690; 3^o *Pratiques de la vie intérieure*, 2 in-12, Paris, 1693, 1694; plusieurs éditions ont pour titre : *Sentiments de la vie intérieure*; 4^o *Instruction sur la communion et la confession*, Paris, 1694; 5^o *De la présence de Dieu qui renferme tous les principes de la vie intérieure*, Paris, 1703; 6^o *Méthode pour bien prier*, Paris, 1710; 7^o *Le sermon de Notre-Seigneur à ses apôtres après la Cène*, essai d'une explication littérale et morale du texte évangélique sous forme d'homélies, Paris, 1712; 8^o *Nouvelle retraite de huit jours à l'usage des personnes du monde et du cloître*, Paris, 1734. La plupart de ces ouvrages ont eu de très nombreuses éditions jusque dans la seconde moitié du siècle dernier. L'ouvrage le plus souvent réédité sous le nom du P. de Gonnellieu : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle*, Nancy, 1712, n'est pas de lui, mais de Jean Cusson, imprimeur et avocat au parlement. Dans son *Essai bibliographique sur le livre de l'Imitation* et dans la *Bibliothèque des écrivains*, 2^e édit., t. i, col. 2179-2182, le P. de Backer a relevé plus de 250 éditions qui attribuent cette traduction au P. de Gonnellieu et Barbier n'a pas manqué d'en faire un grief aux jésuites. *Dissertation*, p. 64. Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, p. 318, a donné l'explication historique de ce fait étrange. L'édition de Nancy, faite en 1712 par Jean-Baptiste Cusson, contenait des réflexions et pratiques attribuées au P. de Gonnellieu. Elle parut sous ce titre : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, dédiée à la duchesse de Lorraine et de Bar, avec une pratique et une prière à la fin de chaque chapitre*, par le R. P. Gonnellieu, de la Compagnie de Jésus, Nancy, J.-B. Cusson, 1712. Trompé sans doute par le titre, le *Journal des savants* attribua dès 1713 la traduction elle-même au P. de Gonnellieu et la disposition typographique du titre dans les éditions suivantes ne fit que confirmer l'erreur : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle. Avec une pratique et une prière à la fin de chaque chapitre*. Par le R. P. Gonnellieu, de la Compagnie de Jésus, Paris, 1712, etc. Les *Mémoires de Trévoux*, janvier 1716, p. 183, ont vainement réclamé contre cette attribution. Quant aux *Réflexions et pratiques*, extraites des œuvres du P. de Gonnellieu, elles reflètent le plus pur esprit janséniste, avec toutes les atténuations voulues, et comme l'observait en 1738 le P. Patouillet, auteur de la préface du *Dictionnaire des livres jansénistes*, si elles sont « dans le genre de celles de Gonnellieu, » elles ne peuvent à aucun titre lui être attribuées. *Mémoires de Trévoux*, janvier 1738, p. 123. Néanmoins d'innombrables traductions du livre de J.-B. Cusson, publiées dans toutes les langues de l'Europe, continuent à porter en titre le nom du P. de Gonnellieu. Épuisé par ses travaux apostoliques, le saint religieux mourut à la maison professe de Paris, le 28 février 1715.

La France littéraire, 1778, II^e partie, p. 143; *Journal des savants*, 1713, p. 123; *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 1403; 1716, p. 183; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1560-1567. P. BERNARD.

GONON Benoît, célestin, originaire de Bourg, fit profession au monastère de Lyon le 4 avril 1608. Il s'est appliqué à l'hagiographie, à la littérature ascétique et à l'histoire de son ordre. On a de lui : *Chronicon Deiparæ Virginis*, in-4°, Lyon, 1637, ou recueil de miracles opérés par la Vierge; *Viridarium beatæ Virginis Mariæ*, in-12, Lyon; *Histoire de Notre-Dame de Bonne-Nouvelle*, révisée dans l'église des célestins, in-12, Lyon, 1639; *Les illustres pénitents et les charitables envers les pauvres*, in-12, Lyon, 1641; *Histoires véritables et curieuses où sont représentées les aventures étrangères des personnes illustres*, in-12, Lyon, 1644; *La chasteté récompensée en l'histoire des sept pucelles*, in-8°, Bourg, 1643; *Historia sanctissimæ eucharistiæ*, in-8°, Lyon, 1635; et *Schola sanctorum Patrum*, in-8°, Lyon. Sa *Brevis historia celestinorum Galliarum* n'a pas vu le jour. Il mourut à Lyon en 1656.

Elogia virorum illustrium gallicæ congregationis celestinorum, p. 203; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 1, p. 403-404.

J. BESSE.

GONTERY Jean, jésuite italien, né à Turin en 1562, entra le 28 avril 1584 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome, et de bonne heure professa la philosophie et la théologie. Recteur d'Agen en 1592, puis de Toulouse en 1598, il devint en 1603 premier recteur de Béziers et s'adonna vivement aux polémiques religieuses de son temps. Ses écrits méritent une place marquante dans l'histoire de la controverse. Nous devons nous borner à citer ici la liste de ses principaux ouvrages. 1° *Correction fraternelle faite à M. du Moulin, ministre du Pontcharanton, sur le baptême et les limbes*, Paris, 1607; 2° *La vraie procédure pour terminer le différend en matière de religion*, *ibid.*, 1607; 3° *La réponse du P. Gontery à la demande d'un gentilhomme de la religion prétendue réformée touchant l'usage des images avec une copie de la lettre que le roi lui a envoyée audit P. Gontery*, *ibid.*, la lettre d'Henri IV est du 10 avril 1608; voir le *Journal de l'Étoile* sur la discussion entre Gontery et Dumoulin et l'intervention du chancelier; 4° *Lettre au même gentilhomme touchant la sainte eucharistie*, *ibid.*, 1608, traité qui provoqua chez les réformés une active campagne de presse; 5° *Réplique à la réponse que les ministres ont faite sous le nom d'Eusèbe Philalète contre le traité des images*, Rouen, 1609; cet écrit est signé Antoine de Bahastre; il fut le signal d'une nouvelle et violente polémique dirigée surtout par le ministre Guérout et menée parallèlement à Paris, en Hollande et à Rouen; elle se poursuivait encore en 1613; cf. Barbier, *Examen critique...*, p. 397 sq.; 6° *Les conséquences auxquelles a été réduite la religion prétendue réformée après avoir reconnu qu'elle n'avait aucun fondement dans la sainte Écriture, voire après y avoir renoncé*, Rouen, 1609; Dieppe, 1609; Paris, 1610; Lyon, 1610, etc.; 7° *La réfutation du faux discours de la conférence entre le R. P. Gontery, S. J., et le sieur Du Moulin, ministre de la religion prétendue réformée*, Paris, 1609; la conférence entre Gontery (nommé souvent Gontier dans les écrits du temps) et Dumoulin, ménagée par les soins de la baronne de Salignac, avait eu un immense retentissement, comme on peut le voir par la relation adressée à Henri IV par Gontery et reproduite dans le *Mercur françois* de 1609, p. 335 sq., et dans d'autres recueils; cf. Raoul Bouthrays, *Historiopolitographia*, Francfort, 1610, p. 333; *Mémoires de Trévoux*, 1714, p. 1312; 8° *Déclaration de l'erreur de notre temps et du moyen qu'il a tenu pour s'insinuer*, Rouen, 1609; Paris, 1610; 9° *Réfutation d'un libelle sur la conférence du P. Gontery avec un ministre*, Paris, 1609; l'écrit ne mentionne point le lieu de la conférence; mais il est vraisemblable qu'il s'agit de la conférence d'Amiens, qui eut lieu cette année-là

même et dont l'objet fut discuté en divers opuscules ou traités; 10° *Relation d'une conférence sur des points de controverse entre Georges Frédéric, marquis de Bade, et François, duc de Lorraine*, Nancy, 1613; c'est du colloque de Durlach qu'il est question; l'ouvrage publié sous le pseudonyme de Simonin et traduit en allemand par le P. Conrad Vetter, souleva parmi les protestants du Wurtemberg et du Palatinat une série de répliques et de diatribes contre les catholiques en général et les jésuites en particulier; 11° *Lettres du P. Gontery, jésuite, à M. le Conte, gouverneur de Sedan*, Sedan, 1613; 12° *Fuite honteuse des ministres luthériens d'Allemagne*, Pont-à-Mousson, 1613; 13° *Exposition des subtilitez qui se font dans les disputes sur la foy*, Paris, 1613; 14° *Réfutation complète des erreurs de ce siècle*, Charleville, 1613; 15° *La pierre de touche ou la vraie méthode pour désabuser les esprits trompez sous couleur de Réformation*, Bordeaux, 1613, t. 1; Paris, 1615, t. II et III; 16° *Du juge des controverses en général*, Paris, 1616; 17° *Application du traité général à la controverse des vœux de la sainte religion*, *ibid.*, 1616; 18° *La ruine entière de la Confession de foy des ministres*, Caen, 1616; 19° *Instruction du procès de la religion prétendue réformée*, Paris, 1617. Le P. Gontery, qui s'était fait un grand renom de prédicateur, était en même temps un habile et pénétrant directeur des âmes. Ses œuvres de spiritualité portent la marque d'une science théologique profonde et d'une éminente sainteté. Il mourut à Paris, le 11 novembre 1616.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1567-1574; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 555.

P. BERNARD.

1. GONZALEZ DE ALBELDA Juan, dominicain espagnol, né à Navarrete, diocèse de Calahorra, entra dans l'ordre au couvent de San Esteban de Salamanque, où il fit profession le 18 janvier 1585. Après avoir enseigné la théologie en plusieurs collèges de son ordre, en Espagne, il fut appelé à Rome en qualité de régent du collège Saint-Thomas de la Minerve en 1608, par le général Augustin Galamini. On voit que les auteurs se trompent qui font de Juan Gonzalez le compagnon de Thomas Lemos dans les disputes *De auxiliis*. Elles étaient terminées depuis le mois de février 1606, donc deux ou trois ans avant l'arrivée de Gonzalez à Rome. Après avoir enseigné trois ans à la Minerve, il revint en Espagne. En 1612, il commença son enseignement à l'université d'Alcala de Henarès, dans la chaire fondée pour son ordre par le duc de Lerma. Il occupa cette charge jusqu'à sa mort survenue en 1622. Gonzalez de Albelda a composé *Commentarium et disputationum in I^{am} partem Summæ S. Thomæ de Aquino volumina duo*, Alcala, 1621; Naples, 1637. Quelques auteurs, en particulier Ortega et d'autres de la même école, ont voulu établir une opposition entre la doctrine de Gonzalez sur la grâce efficace et la doctrine courante de l'école thomiste, prétendant que le professeur d'Alcala était favorable à la théorie de Molina. Pour appuyer leur assertion, ils rapportaient un passage de Gonzalez, part. I, disp. LVIII, sect. II, n. 1, ainsi conçu : *Dico primo, contra primam sententiam thomistarum recentium : Non oportet quod gratia præveniens intrinsece inhærens, quæ in uno est efficax, sit etiam efficax in alio majori tentatione tentato. Ac proinde non est verum dicere, quod gratia præveniens intrinsece inhærens, quæ aliquando est efficax, debeat esse efficax semper, et in quocunque supposito æqualiter tentato...* Ainsi que le fait remarquer Serry, *Historia congreg. de auxiliis*, col. 609, bien que cette notion de la grâce efficace ne soit pas celle généralement admise par les thomistes, elle n'en est pas moins aussi éloignée que possible du molinisme et se ramène à la grâce intrinsèquement efficace. Gonzalez n'entend dire autre chose

que ceci : que la grâce n'est accordée à l'homme qu'en proportion du besoin personnel qu'il en peut avoir et son efficacité est toujours en rapport avec le sujet; de sorte que l'on peut dire avec raison que la même grâce ne saurait avoir la même efficacité en deux sujets distincts, parce que le tempérament, la tentation, etc., ne sont pas les mêmes dans les deux. D'ailleurs, toute la disp. LVII est consacrée à l'exposé de la notion de la grâce efficace et Gonzalez s'y montre fidèle aux enseignements de l'école thomiste. Pour la concordance de sa doctrine avec celle de toute l'école, voir Massoulié, *In D. Thoma sui interprete*, t. II, diss. III, q. VI. D'autre part, Liévin de Meyer (Eleutherius), dans son *Historiæ controversiarum*, s'appuyant sur un passage qu'il interprète mal de Gonzalez, part. I, q. XIX, a. 8, disp. LIX, sect. II, n. 15, prétendait qu'il était opposé à la notion de la prédétermination physique, telle qu'elle est admise par les thomistes. Serry, *op. cit.*, col. 767-768, rétablit le vrai sens de la doctrine de Gonzalez.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 427; Serry, *Hist. congreg. de auxiliis*, Venise, 1740, col. 609, 767-768; Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 1907, t. III, col. 657.

R. COULON.

2. GONZALEZ DE LÉON Juan, dominicain espagnol, régent du collège Saint-Thomas d'Aquin du couvent de la Minerve, à Rome. Il laissa manuscrite une relation des controverses de son temps, qui parut après sa mort, à Liège, en 1708, sous ce titre: *Controversiæ inter defensores libertatis et prædicatores gratiæ de auxiliis divinæ gratiæ, tam excitantis quam adjuvantis, tam operantis quam cooperantis, tam sufficientis quam efficaciæ, et de extremis hæreticorum erroribus circa eandem, Romæ anno 1635 et 1636 publicæ catholicorum utilitati expositæ. In quibus nec unum extat verbum, quod non vel summorum pontificum et sacrorum concilliorum definitionibus, vel sanctorum Patrum præcipue Augustini, Prosperi, Fulgentii, Anselmi, Hilarii et D. Thomæ auctoritatibus fulciatur, roboretur, approbetur*, in-4°, Liège, 1708. L'auteur déclare avoir fait toutes les recherches désirables sur ce qui s'est passé dans les congrégations *De auxiliis* tenues sous Clément VIII et Paul V: *Novi, vidi et expendi, quomodo se gesserint arguentes et respondentes consideravi*, etc. Étant régent de la Minerve, il fit soutenir au mois de mai 1638, par P. Raymond Capisucchi, plus tard maître du sacré palais et cardinal († 1696), une thèse ainsi énoncée: *Veritates principes ex universa theologia magni Thomæ Aquinatis angelici doctoris Ecclesiæ publicè disputandas proponit Pr. Raym. Capisuccus*, in-fol., Rome, 1638.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 486; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1907, t. III, col. 670.

R. COULON.

3. GONZALEZ DE SANTALLA Thyse, jésuite espagnol, né à Arganza, dans la province de Léon, le 18 janvier 1624, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 3 mars 1643, enseigna d'abord la grammaire et la philosophie, puis la théologie à Salamanque (1655-1665), avec un éclatant succès justifié par la lucidité de son exposition, la force pénétrante de son argumentation et un don de parole chaleureuse et incisive qui souleva plus d'une fois l'enthousiasme de l'auditoire. Adonné ensuite au ministère des missions (1665-1676) et à la théologie ascétique, il édita les *Sentimentos y avisos espirituales* du P. Louis de la Puente, Madrid, 1671; le *Tesoro escondido en las enfermedades* du même auteur, Madrid, 1672. Nommé professeur de théologie à l'université de Salamanque en 1676, il porta de préférence son enseignement sur les questions controversées entre néo-thomistes et

jésuites, sans négliger pourtant les grandes discussions dogmatiques ouvertes par les écrits jansénistes ou les problèmes spéciaux d'apologétique posés en Espagne par la conversion des musulmans à la foi catholique. En 1680, commence la publication de ses grands ouvrages théologiques : 1° *Selectarum disputationum ex universa theologia tomus primus*, Madrid, 1680, ouvrage qui traite exclusivement des thèses et positions du néo-thomisme sur l'essence et les attributs, la science nécessaire, l'éternité et la puissance de Dieu, la vision. Un traité intégral est réservé à la volonté divine, et un autre à la science des futurs contingents et tout particulièrement à la science moyenne avec un essai-fort ingénieusement conçu et lumineusement exposé dans sa concise précision sur l'accord de la liberté humaine avec l'infaillibilité de la science et de la prédestination divines et avec l'efficacité des motions de la grâce. Le P. Thyse Gonzalez se mit par ce traité au premier rang des adversaires du néo-thomisme. Les volumes suivants parurent simultanément à Madrid en 1686; ils se bornent, comme le premier, à un choix de questions d'ordre métaphysique controversées dans l'école sur la Trinité, la prédestination, etc. Le t. IV contient un choix fort intéressant de controverses sur l'état de pure nature et sur les thèses jansénistes concernant l'ignorance invincible du droit naturel. La théorie des théologiens de Louvain sur l'efficacité de la grâce dans l'état de nature déchu est également soumise à une pénétrante et incisive critique qui embrasse à ce propos tout le système théologique et les procédés de combat des Lovaniens. 2° *Manuductio ad conversionem Mahumetanorum*, 2 in-8°, Madrid, 1687; Dillingen, 1688. La I^{re} partie, plusieurs fois réimprimée à part, Dillingen, 1691; Lille, 1696; Madrid, 1697; Naples, 1702, etc., est une démonstration serrée et méthodique de la vérité de la religion catholique. Elle a été utilisée contre les protestants. La II^e est une critique complète de la religion musulmane. Cf. *Acta eruditor.*, 1697, p. 272-281; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, Rome, 1831, t. V, p. 77. 3° *Tractatus theologicus de certitudinis gradu quem infra fidem nunc habet sententia pia de immaculatæ B. Virginis conceptione*, Dillingen, 1690; 4° *De infallibilitate romani pontificis in definiendis fidei et morum controversiis extra concilium generale et non expectato Ecclesiæ consensu contra recentes hujus infallibilitatis impugnatores*, Rome, 1689. Rédigé contre les propositions de l'Assemblée du clergé de France en 1682, ce traité, fort complet et d'une haute importance, fut imprimé par ordre d'Innocent XI qui mourut avant la publication de l'ouvrage. Son successeur Alexandre VIII, l'ayant fait examiner de nouveau, craignit de s'attirer de graves ennuis avec la cour de France et donna ordre de supprimer tous les exemplaires. Très peu échappèrent à la destruction. Un extrait de ce grand ouvrage parut à Barcelone, en 1691, sous le même titre. 5° *Fundamentum theologiæ moralis, id est, tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium*, Rome, 1694; trois éditions à Rome la même année; neuf autres éditions à Anvers, Naples, Dillingen, Paris, Cologne, etc., presque aussitôt épuisées. Rarement ouvrage eut un pareil retentissement. Il excita au sein même de la Compagnie de Jésus, dont le P. Thyse Gonzalez était alors général, la plus vive opposition, car il combattait directement la doctrine du probabilisme presque universellement admise jusqu'alors et très vaillamment défendue par les théologiens de la Compagnie. Commencé en 1671 et achevé en 1676, l'ouvrage était depuis près de vingt ans soumis à l'approbation des supérieurs sans avoir obtenu l'imprimatur. Nommé général de la Compagnie de Jésus le 6 juillet 1687,

le P. Thyrsé Gonzalez, qui regardait le probabilisme comme une théorie dangereuse et funeste dont il importait de préserver son ordre, fit approuver son traité par le P. Philippe de Saint-Nicolas, vicaire général de l'ordre des carmes déchaussés, et par le P. Marie Gabriel, visiteur général des cisterciens, tous deux qualificateurs du Saint-Office. Les approbations des deux reviseurs sont de janvier 1694. L'ouvrage parut aussitôt. Le premier soin et le principal souci de l'auteur sont d'établir que le probabilisme, dont il fait remonter l'origine à Antoine de Cordoue, religieux de l'ordre de saint François, en 1571, n'a pas pour auteurs les théologiens de la Compagnie, ce qui est rigoureusement exact, qu'il n'est pas non plus une doctrine particulière à la Compagnie, ce qui est vrai encore, et il note avec soin que les premiers adversaires de ce système sont précisément des jésuites, les PP. Ferd. Rebelle, Paul Comitulus et André Bianchi. Le fait est exact pour Comitulus (1609) et pour Bianchi (1642). Mais ce sont les seuls que l'on puisse citer parmi les adversaires du probabilisme jusqu'en 1656 et le P. Thyrsé Gonzalez se trouvait en opposition avec la doctrine alors unanimement admise par les membres de la Compagnie. Aussi les cinq reviseurs nommés en 1673 par le Père général Paul Oliva, à qui l'ouvrage était dédié, s'étaient-ils énergiquement prononcés contre la publication du manuscrit dans leur Jugement du 18 juin 1674. Cf. Concina, *Difesa della Compagnia di Gesù*, Venise, 1767, t. II, p. 31. Quand parut le décret de l'Inquisition du 2 mars 1679 condamnant par ordre d'Innocent XI les 65 propositions entachées de laxisme, le nonce de Madrid, Mellini, manda au pape qu'un professeur de Salamanque avait combattu quelques années auparavant des propositions condamnées, en particulier la troisième, dans un écrit qui n'avait pu obtenir l'imprimatur. Le pape demanda une copie de l'ouvrage, qu'il fit examiner par deux théologiens. Sur le rapport du P. Lorenzo Brancacci di Laurea, les cardinaux membres du Saint-Office décidèrent en séance du 26 juin 1680 que le cardinal secrétaire d'État enjoindrait au nonce de Madrid de transmettre au P. Gonzalez la satisfaction du souverain pontife avec ordre d'enseigner et de prêcher ses doctrines. Thyrsé Gonzalez n'eut connaissance de ce décret qu'en 1693. Envoyé par la province de Castille à la 13^e congrégation générale chargée d'élire le successeur du P. Charles de Noyelle, Thyrsé Gonzalez fut nommé général de la Compagnie, et cette élection répondait au vœu publiquement exprimé d'Innocent XI. Le nouveau général, dès la première audience accordée par le pape, reçut ordre de faire enseigner le probabilisme au Collège romain; le P. Jos. de Alfaro fut chargé de cette mission. En même temps, la 13^e congrégation rendait un important décret permettant aux membres de la Compagnie d'enseigner le probabilisme. *Institutum S. J.*, t. I, p. 667.

Aucun auteur jésuite ne soutenait cette doctrine, le P. Thyrsé Gonzalez se décida, après quatre années d'attente, à publier lui-même en faveur du probabilisme un écrit qui, dans sa pensée, servirait de préface à son traité encore manuscrit du *Fundamentum theologiæ moralis*. Cet écrit dont les assistants n'eurent point connaissance, mais qui fut soumis à l'examen de quelques jésuites, sans doute Alfaro et Estrix, et approuvé par deux théologiens d'autres ordres, fut imprimé à Dillingen sous ce titre : *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, en 1691. La nouvelle, aussitôt répandue, combla de joie les jansénistes et les ennemis de la Compagnie, qui voyaient dans ce livre la condamnation officielle « de la morale relâchée des jésuites » et qui espéraient bien tirer profit des discussions et des conflits que cet

ouvrage ne pouvait manquer de susciter au sein de l'ordre. Mais comme ce traité n'avait ni l'approbation de la Compagnie ni celle du maître de sacré palais, les assistants intervinrent au nom des constitutions et ni le pape Innocent XII ni le maître du sacré palais ne se montrèrent favorables à cette publication. L'édition fut tout entière supprimée. Mais dans les premiers mois de 1694, avec l'approbation du maître du sacré palais Ferrari, le P. Thyrsé Gonzalez put faire paraître enfin son manuscrit de 1671. Tel est, réduit à ses points essentiels, l'historique de cette publication qui a donné lieu à tant de controverses et de jugements souvent peu fondés. Voir, en particulier, l'important ouvrage de Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 123 sq., et l'article de Reusch dans *Preussische Jahrbücher*, 1888, t. LXVIII : *Ein Krisis in Jesuitenorden*, p. 52-83.

Le P. Segneri, qui avait employé son crédit auprès d'Innocent XII pour empêcher la publication de l'édition de Dillingen, fut le premier à attaquer la doctrine du *Fundamentum theologiæ moralis* sous forme de lettre adressée à son ami Lattanzio Vajani : *Lettera terza nella quale si abbattono i fondamenti d'un nuovo sistema*, dans *Opere*, t. IV, p. 816-854. Rassel, professeur à Dillingen, combattit avec plus d'énergie encore l'ouvrage de Gonzalez dans sa *Controversia theologica tripartita de recto usu opinionum probabilium*, soutenue publiquement à l'Académie de Dillingen et publiée en 1694. Les ennuis causés au P. Thyrsé Gonzalez par la publication de cet ouvrage ne firent que s'accroître et les dernières années de sa vie furent attristées. Dans ses *Vindiciæ Societatis Jesu hinc temporibus ejusque doctrinarum purgatio*, Venise, 1769, ouvrage très important pour cette question et très curieux, le dominicain Concina a recueilli vingt-deux documents relatifs au P. Gonzalez qui les avait remis lui-même au cardinal Ferrari. Voir t. III, col. 701-702. Le P. Thyrsé Gonzalez mourut à Rome le 22 octobre 1701.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1591-1602; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., 1910, t. IV, col. 951 sq.; Créteineau Joly, *Histoire de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, p. 345.

P. BERNARD.

GOODWIN Ignace-Jacques, jésuite anglais, né dans le Somerset en 1601, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1623, fut employé durant trente années dans les missions d'Angleterre et de Hollande, où son aménité, sa sainteté douce et attirante non moins que sa science profonde et son art merveilleux d'exposer dans toute leur force et leur clarté les vérités de la foi catholique ramenèrent une foule de protestants à l'Église romaine. Il enseigna la controverse, science dans laquelle il était passé maître, et la théologie morale à Liège et mourut à Londres le 26 novembre 1667. Il a laissé un ouvrage de controverse fort estimé : *Lapis Lydius controversiarum modernarum catholicos inter et acatholicos*, Liège, 1656. Cet ouvrage, destiné aux controversistes de profession, et spécialement aux maîtres de cette science, fut souvent réimprimé en Allemagne, en Bohême, en Pologne.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1607 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. IV, col. 92.

P. BERNARD.

1. GORDON Huntley Jacques, jésuite écossais, né en 1541, entré à Rome au noviciat de la Compagnie de Jésus le 20 septembre 1563. Il enseigna pendant près de cinquante ans la philosophie, la théologie et l'hébreu à l'université de Pont-à-Mousson, à Paris et à Bordeaux. Sa haute réputation de sainteté, de science et de prudence le firent choisir par le pape

Paul V comme nonce apostolique en Irlande; mais dénoncé et découvert au cours de ses voyages, il fut appréhendé et jeté en prison en Écosse où il travaillait à propager la foi catholique et à relever le courage des fidèles. Enfin libéré grâce à l'intervention de la cour de France, il revint à Paris où il mourut le 16 avril 1620, après avoir mis la dernière main à son grand ouvrage de controverse : *Controversiarum epitome in qua de quæstionibus theologicis hac nostra ætate controversis disputatur*. Le 1^{er} volume, publié à Paris en 1612, a pour objet les notes de la véritable Église et l'obligation de conscience qui s'impose à l'homme de rechercher la vérité et de l'embrasser une fois connue. Le t. I, paru en 1618, traite presque exclusivement de la sainte eucharistie contre les calvinistes. Le t. III, publié à Paris en 1620 et dédié par reconnaissance à Paul V, discute quelques points particuliers de dogme et d'histoire ecclésiastique. Cf. L. Allatius, *De Ecclesiæ orientalis et occidentalis consensione*, Cologne, 1648, col. 1642 sq.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1610-1613; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 460 sq. P. BERNARD.

2. GORDON Lesmoir Jacques, théologien écossais, né dans le comté d'Aberdeen, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1573, à Paris, où il avait achevé ses études universitaires. Professeur de théologie morale, il publia une *Theologia moralis universa*, 2 in-fol., Paris, 1634, qui dénote une rare lucidité d'esprit, un sens précis des réalités et une science profonde soutenue et éclairée encore par l'expérience d'une longue vie et par une grande habitude des âmes. Le P. Gordon n'oubliait point ses compatriotes. Dans les discussions théologiques qui occupaient alors et passionnaient les esprits en Angleterre, il intervint à son tour par un solide traité d'apologétique qui eut un certain retentissement : *De catholica veritate diatriba*, Paris, 1623, dédié au prince de Galles. Il est également l'auteur d'une *Histoire universelle* en 3 in-fol., plusieurs fois réimprimée, et d'une série de commentaires sur la Bible dont Richelieu avait accepté la dédicace. Après avoir rempli la charge de recteur à Toulouse et à Bordeaux, le P. Jacques Gordon fut choisi comme confesseur par Louis XIII et mourut à la maison professe de Paris le 17 novembre 1641.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1611-1614; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., t. III, col. 1032; Will. Forbes-Leith, *Narrationes of Scottish Catholics*, Londres, 1889, p. 232 sq., 243 sq., etc.

P. BERNARD.

GORITZ (François-Antoine de) était entré chez les frères mineurs capucins de la province de Styrie le 14 février 1730. Ses mérites le firent successivement arriver aux diverses charges de lecteur, gardien, définitif et provincial. Le P. François-Antoine consacrait à l'étude tout le temps que lui laissaient ses diverses fonctions et il composa des ouvrages de théologie, d'histoire tant sacrée que profane, et une exposition de la règle franciscaine, sans toutefois rien publier de ses travaux. Quand Pie VI, se rendant à Vienne (1782), passa par Goritz, le bon vieillard alla se jeter à ses pieds et il aimait à rappeler avec quelle bonté le pape l'avait aidé à se relever. Il mourut dans sa patrie au mois de mars 1784. Parmi ses manuscrits il en était un que l'on désirait voir imprimé : c'était un abrégé de théologie canonique et morale sous forme de tableaux synoptiques. Le soin en fut confié à un compatriote de l'auteur, le P. Jérôme de Goritz, qui revit l'ouvrage, le compléta par une citation plus précise des autorités invoquées et le publia, en le dédiant à Pie VI, sous ce titre : *Epitome theologiæ canonico-moralis omnes seorsim in bis centis triginta tribus tabulis clare, distincte ac breviter materias practicas exhibens, confessoriorum,*

examinatorum, necnon examinandorum usibus accommodata, in-4°, Rome, 1796. L'ouvrage fut accueilli avec faveur et les éditions se succédèrent rapidement; nous pouvons citer : Venise, 1805; 3^e, 1822; 4^e, 1832; Naples, 1833; Sienne, 1837; Bassano, 1838; Paris-Lyon, 1821, 1825, 1829, 1841, 1845.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1912, t. V, col. 544.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GORMAZ Jean-Baptiste, théologien espagnol, né à Miedes le 24 juin 1650, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 17 juillet 1668, professa les humanités au collège de Gandie, puis la philosophie à Calatayud. Chargé de l'enseignement de la théologie dogmatique à Valence, il fut bientôt appelé à l'université grégorienne où l'avait précédé sa haute réputation de théologien érudit et sage, ami des solutions positives, frappées au coin du bon sens. Ce sont les qualités qui distinguent, entre toutes, ses grands ouvrages : 1^o *Tractatus de pœnitentia*, 2 in-8°, Rome, 1697; 2^o *Tractatus de Deo, de beatitudine, de actibus humanis, de virtutibus theologicis in genere et in specie, de fide, spe et charitate theologica*, Augsbourg, 1707; 3^o *Tractatus de justitia et jure, de sanctissimo incarnationis mysterio, de sacramentis in genere, et in specie de sacramento baptismi, de confirmatione, de venerabili eucharistia, de pœnitentia virtute et de pœnitentia sacramento*, Augsbourg, 1709. Rappelé dans sa province où ses remarquables dons d'administrateur trouvaient un vaste champ d'action, il gouverna successivement les collèges de Huesca, de Calatayud, de Saragosse, puis la province d'Aragon où il s'efforça de promouvoir à un degré intense le goût des hautes études théologiques. Le P. J.-B. Gormaz mourut à Saragosse le 9 mars 1708.

Mémoires de Trévoux, 1708, p. 1191-1204; Journal des savants, 1708, p. 524 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1617; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 674.

P. BERNARD.

GOSSELIN Jean-Edme-Auguste, né à Rouen, paroisse Saint-Jean, le 28 septembre 1787, suivit ses parents à Paris où ils étaient venus s'établir, et y fit ses études classiques. Entré en philosophie au séminaire Saint-Sulpice le 10 décembre 1806, il se fit remarquer par ses talents, sa régularité et sa piété. Tonsuré le 20 décembre 1806, il reçut le sous-diaconat le 22 décembre 1810. Les sulpiciens ayant été expulsés du séminaire par Napoléon en 1811, M. Gosselin fut choisi pour occuper la chaire de dogme : il y resta deux ans jusqu'à ce que la faiblesse de sa santé l'obligeât de quitter. C'est durant cet intervalle qu'il reçut le diaconat et la prêtrise. Il ne voulut point recevoir cette dernière ordination des mains du cardinal Maury, mais il s'adressa à M. André, ancien évêque de Quimper, qui la lui donna dans l'église paroissiale de Saint-Cloud le 22 février 1812. Les sulpiciens étant rentrés en 1814, et le nombre des élèves s'étant accru au point de ne pouvoir tous tenir dans le séminaire de la rue du Pot-de-Fer, on fut obligé de transporter à Issy le cours de philosophie et la Solitude. M. Gosselin admis dans la Compagnie fut chargé dans cette nouvelle maison de remplir les fonctions de directeur et en même temps de donner aux solitaires quelques leçons particulières de théologie. En 1818, ces derniers ayant été placés dans un local séparé, il n'eut plus que la charge de directeur du séminaire d'Issy, où, depuis 1816 jusqu'à 1830 des théologiens furent réunis aux philosophes. La révolution de 1830 ayant diminué le nombre des étudiants ecclésiastiques qui venaient de province à Paris et le nouveau séminaire de la place Saint-Sulpice, quoique non encore achevé, étant assez vaste pour

contenir tous les élèves de théologie, il ne resta plus à Issy que des philosophes, dont M. Gosselin devint en 1831 le supérieur. En 1844, le délabrement de sa santé l'obligea de donner sa démission et d'aller passer l'hiver à Nice. A son retour, il dut se borner à rendre comme directeur quelques services à la maison dans la mesure de ses forces. Grâce à sa prudence et à sa régularité, il put achever cependant divers travaux qu'il avait entrepris pendant qu'il était directeur ou supérieur. Il écrivait les dernières pages de la *Vie de M. Émery*, lorsqu'il mourut le 27 novembre 1858.

Les ouvrages de sa composition sont : 1° *Méthode courte et facile pour se convaincre de la vérité de la religion catholique*, d'après les écrits de Bossuet, Fénelon, Pascal et Bulle, 2 in-12, Paris, 1822. Ce petit ouvrage, rédigé sur le plan de la cinquième lettre de Fénelon à un protestant, a eu plusieurs éditions, revues et augmentées en 1824, 1833, 1840, 1847. Une dernière édition en fut faite en 1876, suivie d'une lettre pastorale de Mgr Darboy, sur la divinité de Jésus-Christ; 2° *Notice historique et critique sur la sainte couronne d'épines de N.-S. J.-C.* et sur les autres instruments de sa passion qui se conservent dans l'église métropolitaine de Paris, in-8°, Paris, 1828; 3° *Pouvoir du pape sur les souverains au moyen âge ou Recherches historiques sur le droit public de cette époque, relativement à la déposition des princes*, in-8°, Paris, 1839; la 2° édition considérablement augmentée porte pour titre : *Pouvoir du pape au moyen âge, ou recherches historiques sur l'origine de la souveraineté temporelle du Saint-Siège, et sur le droit public au moyen âge relativement à la déposition des souverains*, précédées d'une Introduction sur les honneurs et les prérogatives temporelles accordées à la religion et à ses ministres chez les anciens peuples, particulièrement sous les premiers empereurs chrétiens, in-8°, Paris et Lyon, 1845; 3° édit., 2 in-8°, Louvain, 1845. L'ouvrage fut traduit en allemand à Munster, 1847, en 2 in-8°; 4° *Instructions historiques, dogmatiques et morales sur les principales fêtes de l'Église*, par un directeur de séminaire, 2 in-12, Paris, 1848; nouvelle édition augmentée d'une *Méditation* pour chaque jour de fête et de plusieurs *instructions*, 3 in-12, Paris, 1850; l'ouvrage fut réédité en 1861 et en 1880. Un bon nombre d'instructions de cet ouvrage ont été reproduites dans *Les magnificences de la religion*, par l'abbé Henry; 5° il composa aussi la *Vie de M. Émery*, neuvième supérieur de Saint-Sulpice, qui n'a été éditée qu'après la mort de M. Gosselin, par MM. Philpin et Renaudet, 2 in-8°, Paris, 1861-1862; 6° *Histoire littéraire de Fénelon* ou Revue historique et analytique de ses œuvres pour servir de complément à son histoire et aux différentes éditions de ses œuvres, in-8°, Paris et Lyon, 1843, et en tête de l'édition des *Œuvres* de Fénelon de 1842; cette étude revue et augmentée a été mise en tête de l'édition de 1850; 7° M. Gosselin a laissé en manuscrits des *Instructions sur la prédication*, un vol. in-4°; des *Dissertations sur l'Écriture sainte*, 3 in-4°; et surtout des *Mémoires pour servir à l'histoire de la Compagnie de Saint-Sulpice* sous forme de notices sur les supérieurs généraux et sur les principaux actes de leur administration depuis M. Olier jusqu'à M. Émery, ainsi que sur les successeurs de M. Olier dans la cure de Saint-Sulpice jusqu'à la Révolution, 3 in-4°.

Outre les livres de sa composition, M. Gosselin a édité, seul ou en collaboration, plusieurs ouvrages importants : 1° Il a donné son concours à l'édition de Versailles des *Œuvres de Bossuet* publiée par MM. Hémeu et Caron et y a composé plusieurs avertissements, par exemple, celui qui est en tête des *Élévations*, des *Méditations sur l'Évangile*; 2° c'est lui qui fut le principal éditeur des *Œuvres de Fénelon*, archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits

originaux et les éditions les plus correctes, avec un grand nombre de pièces inédites, 22 in-8°, Versailles, 1820-1824; auxquelles furent ajoutées la *Correspondance de Fénelon*, 11 in-8°, Paris, 1827-1829, et la *Table des Œuvres*, in-8°, Paris, 1830; autre édition un peu abrégée en 1842, 4 in-8°; et une autre plus complète de 1848-1852 en 10 in-8°; 3° il donna d'après l'original, en 1834, le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* et lettres sur la religion par Fénelon; il y eut une 2° édition en 1845, in-12, Lyon et Paris; 4° en 1850, il publia une nouvelle édition de l'*Histoire de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, corrigée et augmentée d'après les manuscrits de Fénelon et de nombreuses pièces authentiques, 4 in-8°, Paris; 5° on lui doit également une nouvelle édition du *Traité de l'obéissance* de M. Tronson, in-12, Paris, 1822 et 1846; une édition des *Examens particuliers* de M. Tronson, dans laquelle il ajouta des *examens pour les principales fêtes de l'année et pour le temps des vacances*, in-12; Paris, 1852; le *Manuel du séminariste* ou entretiens sur la manière de sanctifier ses principales actions par M. Tronson, 2 in-12, Paris, 1823; Lyon, 1832; le *Manuel de piété à l'usage des séminaires*, in-32, Paris, 1825; en 1895, cet ouvrage était à la 24° édition; les *Méditations sur les principales obligations de la vie chrétienne et de la vie ecclésiastique* de l'abbé Chenart, docteur de Sorbonne, directeur au séminaire Saint-Sulpice, 2 in-18, Paris, 1826; *L'esprit de saint François de Sales*, extrait du recueil publié sous le même titre par Jean-Pierre Camus, évêque de Belley; édition corrigée et disposée dans un ordre plus méthodique, in-12, Paris, 1841; *La vraie et solide piété expliquée par saint François de Sales*, par Collot, disposée dans un ordre plus méthodique, in-12, Paris. Dans l'*Ami de la religion*, 19 et 21 juillet 1838, il donna une *Notice sur les Pensées de Pascal et sur leurs principales éditions*. Dans la même revue, il a publié plusieurs comptes rendus ou critiques d'ouvrages, sous la signature G., ou anonymes. Il avait préparé une édition disposée dans un ordre plus méthodique du *Catéchisme spirituel* du P. Lorin.

Notice sur M. l'abbé Gosselin, par M. l'abbé Tresvaux, dans l'*Ami de la religion* du 14 mai 1859 (dans le tirage à part, elle est suivie d'une lettre du cardinal Mathieu, archevêque de Besançon); *Notice sur M. Gosselin*, par M. Philpin en tête de la *Vie de M. Émery*; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la C^{ie} de Saint-Sulpice*, in-8°, 1900, Paris, t. II, p. 244-260. Ce dernier ouvrage corrige quelques erreurs des deux précédentes notices.

E. LEVESQUE.

GOTESCALE ou **GOTTSCALK**, esprit inquiet, faux et opiniâtre, qui troubla l'Église gallo-franque du ix^e siècle par sa doctrine de la prédestination absolue, était saxon d'origine. Dès son bas âge, il fut offert par son père, le comte Bernon, à l'abbaye de Fulda, et voué en conséquence à la vie du cloître. Homme fait, il attaqua pour défaut de consentement la validité de son engagement monastique et en obtint l'annulation du concile de Mayence de 829. Toutefois, son nouvel abbé, Raban Maur, ayant protesté contre la décision du concile devant l'empereur Louis le Débonnaire, cette décision fut rapportée; Gottschalk ne fut autorisé qu'à changer de couvent, sans pouvoir changer de condition; il quitta Fulda pour l'abbaye d'Orbais, au diocèse de Soissons, province ecclésiastique de Reims. Là s'appliquant passionnément à l'étude des ouvrages de saint Augustin et de saint Fulgence, il se plut à recueillir et à répandre parmi ses confrères d'Orbais les passages qui, détachés de leur contexte, ont une couleur prédestinatoire. Il noua aussi des relations épistolaires avec les savants les plus célèbres de son temps, avec Jonas, évêque d'Orléans, Servat Lup, abbé

de Ferrières, Ratramme, moine de Corbie, dans le diocèse d'Amiens, etc. Ordonné prêtre à l'insu de son évêque, Rothade de Soissons, par le chorévêque Rigbold de Reims, il alla vers 847 en pèlerinage à Rome. L'année suivante, à son retour, il eut dans une vallée du Piémont, chez le comte Eberhard de Frioul, de longues conversations théologiques avec l'évêque de Brescia, Nothing, et il s'efforça de le gagner par son système de la double prédestination : bons et mauvais, élus et réprouvés, sont également et de tout temps prédestinés, par la présidence et l'omnipotence divine, à leur sort actuel et futur. Mais Nothing rencontra peu après en Allemagne le nouvel archevêque de Mayence, Raban Maur, et lui dénonça les opinions de Gottschalk dont il avait été choqué ; un concile de Mayence condamna le moine en 848 et le renvoya, pour être châtié, à Hincmar de Reims, son métropolitain. Celui-ci fit aussitôt condamner Gottschalk, au printemps de 849, par le concile de Kiersy-sur-Oise, comme hérétique incorrigible ; Gottschalk fut en même temps dégradé, et, conformément aux prescriptions de la règle de saint Benoît contre les moines vagabonds et indociles, publiquement fouetté ; le cruel supplice ne cessa, selon le récit indigné de l'archevêque de Lyon, saint Remi, qu'au moment où le novateur à demi-mort jeta de ses mains dans le feu ses écrits, avec les pièces justificatives qu'il avait rassemblées. Puis, crainte que sa propagande ne nuisît aux âmes, on l'enferma dans les prisons du monastère de Hautevilliers, au diocèse de Reims, où on le traita, du moins au commencement, avec assez de douceur. L'inflexible Gottschalk ne se laissa pas abattre. Il composa dans sa captivité deux professions de foi, *P. L.*, t. cxxi, col. 346-350, 349-366, de longueur inégale, et qui, sur les principaux points en litige, manquèrent de précision. Il dira vrai en assurant que Dieu ne prédestine personne au péché, mais il prétendra que Dieu prédestine semblablement, *similiter omnino*, les bons à la vie, les mauvais à la mort. En outre, il écrira une lettre à l'archevêque de Lyon, Amolon, pour lui exposer sa doctrine et la recommander du nom de saint Augustin, et un petit livre, intitulé : *Pitacium* (*Pittacium*), dont il nous reste quelques fragments, *P. L.*, t. cxxv, col. 271-365, 370, 371, 372 ; l'auteur y nie que Jésus-Christ soit mort pour tous. Il avait demandé, tant sa conviction et son exaltation étaient grandes, que, pour démontrer la vérité de sa doctrine, on le soumit à l'épreuve du feu. Son défi ne fut pas accepté ; mais un certain intérêt s'éleva en faveur du moine infortuné, contre le puissant archevêque. Hincmar, soucieux de démasquer entièrement les erreurs de Gottschalk, combattra, vers le milieu de l'année 849, la prédestination à la mort dans un opuscule qui a péri, *Ad reclusos et simplices*. Des hommes très influents dans l'Eglise gallo-franque, saint Prudence, évêque de Troyes, Servat Lup de Ferrières, Ratramme de Corbie, Florus, diacre de Lyon, et saint Remi, évêque de la même ville, attaquèrent presque à la fois l'opuscule ; sans prendre positivement parti pour Gottschalk, ils s'apitoyèrent sur ses souffrances et soutenaient, en demeurant dans les bornes de l'orthodoxie, la doctrine de la double prédestination. En présence de cet orage inattendu, Hincmar était à peu près seul ; Raban Maur, qui aussi bien mourra en 856, prétextant son grand âge et ses infirmités, s'était retiré de la lice, et le concours, sollicité par Hincmar, du philosophe rationaliste Jean Scot Érigène, le compromettrait au lieu de le servir. Il y eut alors conciles contre conciles, anathèmes contre anathèmes, et le dogme de la double prédestination fut tour à tour pros crit et proclamé ; aux décrets du concile tenu à Kiersy en 853, et fidèle

écho des idées d'Hincmar, s'opposèrent, en 855, les décrets du concile de Valence, confirmés en 859 par le concile de Langres, et qui se prononçaient contre les thèses d'Hincmar. Malgré les efforts du concile national de Savonnières, en 859, pour rétablir l'union entre les deux partis, la lutte se prolongea jusqu'en 860, au concile de Tuzey, près de Toul, qui se contenta, sans mentionner les points de dissentiment, d'indiquer les principes sur lesquels tous les esprits étaient d'accord. La lettre synodale rend hommage à cette vérité que le Christ est mort pour tous et précise, en l'adouci ssant, la notion de la prédestination. Le conflit alla dès lors s'attédisant, et peu à peu il s'apaisa. De son côté toutefois, Gottschalk captif n'abandonnait pas ses opinions et s'acharnait contre Hincmar. Dans l'hymne des vêpres, au commun de plusieurs martyrs, l'archevêque, en 860, avait remplacé l'expression *trina deitas*, qui lui semblait à juste titre impliquer la distinction arienne des trois personnes, par celle de *summa deitas* ; Gottschalk, aveuglé par la haine et par une idée fautive de l'unité divine, accusa Hincmar de sabellianisme. Homme de talent, mais violent de caractère et nullement mesuré dans son langage, Gottschalk sera entraîné, dans ses dernières années, par les mauvais traitements qu'il subissait, à des extravagances qui avoisinèrent la folie. Par exemple, il assurait que Dieu lui avait défendu de prier pour Hincmar, que le Saint-Esprit même était descendu en lui et lui avait brûlé la barbe et la bouche. Il refusait de recevoir aucun vêtement des moines de Hautvilliers, à cause de leurs relations avec Hincmar, et, pendant quelque temps, il resta presque nu, jusqu'à l'entrée de l'hiver. Il prédit la mort d'Hincmar et sa propre élévation sur le siège de Reims dans un délai de deux ans et demi. Ce délai passé, comme Hincmar s'obstinait à vivre, il écrivit que Dieu avait mieux appelé plus tard à lui « ce voleur, ce brigand, » *fur et latro*. Ni promesses ni menaces n'eurent raison de l'indomptable Gottschalk ; il persista sur son lit de mort et mourut dans sa résistance le 30 octobre 868 ou 869.

Indépendamment de ses écrits en prose, composés pour sa défense personnelle, Gottschalk a laissé quelques rares poésies, *P. L.*, t. cxxi, col. 345 sq., dont on ne saurait méconnaître l'importance dans l'histoire littéraire. Ebert, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1884, t. II, p. 186-190.

Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, p. 137-186, 199-235 (voir la bibliographie, p. 138, note) ; Gaudard, *Gottschalk, moine d'Orbais*, Saint-Quentin, 1888 ; Gorini, *Défense de l'Eglise*, 1866, t. III, p. 78-97 ; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 1872, t. I, p. 176-179 ; Schrörs, *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, Fribourg, 1884, p. 88-174 ; J. Turmel, *La controverse prédestinatoire au IX^e siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, t. X, p. 47-69.

P. GODET.

GOTHER Jean, théologien et controversiste anglais, mort en 1704. Né à Southampton de parents presbytériens, il devint catholique de bonne heure ; en 1668, il était au collège anglais de Lisbonne, où il fut nommé préfet des études après son ordination au sacerdoce. Envoyé en Angleterre en 1682, il exerça d'abord le ministère à Londres, et se fit remarquer par son zèle pour l'évangélisation des pauvres et des enfants. L'avènement de Jacques II, en 1685, qui réveilla l'espoir des catholiques en même temps que les craintes des protestants, fut le signal d'une grande activité littéraire parmi les théologiens anglicans ; les dogmes et les pratiques de l'Eglise catholique furent attaqués de toutes parts. Plusieurs écrivains catholiques défendirent leur foi et leurs usages sur des points particuliers ; Gother entreprit une réfutation générale

des calomnies des adversaires. Il intitula son livre : *A papist misrepresented and represented : or a twofold character of popery*. D'un côté, il y décrivait les catholiques tels qu'ils étaient dépeints par leurs ennemis; de l'autre, il les représentait tels qu'ils étaient en réalité. Ce livre eut un succès immense, et s'attira de la part des anglicans de nombreuses réponses, que Gother ne laissa pas sans répliques, de sorte qu'il se mit au premier rang des apologistes catholiques. Il avait l'esprit vif, des connaissances étendues, et son style excitait l'admiration de Dryden. « Avec moi, disait le poète, il est le seul individu qui sache écrire en anglais. » Challoner publia un abrégé de l'ouvrage de Gother qui eut de trente à quarante éditions.

La révolution de 1688 obligea les catholiques à rentrer dans l'ombre; Gother devint alors chapelain du château de Warkworth, dans le comté de Northampton; il s'y livra au ministère parmi les catholiques des environs, et il eut la gloire d'instruire et de recevoir dans l'Église Challoner, plus tard vicaire apostolique du district de Londres. Voir t. II, col. 2208. C'est là qu'il composa un grand nombre d'ouvrages de spiritualité, qui eurent plusieurs éditions en 16 volumes, de 1718 à 1810.

En 1704, il fut nommé président du collège de Lisbonne, tandis que son nom était proposé à Rome pour la charge de vicaire apostolique du district occidental. Il s'embarqua pour le Portugal et mourut en mer; le capitaine du navire fut tellement frappé de sa sainteté, qu'il ne voulut pas qu'on jetât son corps dans les flots; il l'emporta jusqu'à Lisbonne, où il fut enseveli dans la chapelle du collège anglais; on y voit encore son tombeau.

Migne, *Catéchismes*, t. II : vie de Goter; *Dictionary of national biography*, Londres, 1908; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1910, t. IV, col. 698; Burton, *The life and times of bishop Challoner*, 2 vol., Londres, 1909.

A. GATARD.

GOTTHARD Georges, théologien allemand, né à Ingolstadt, a étudié au Collège germanique à Rome, de 1573 à 1576, et y a pris les grades de docteur en philosophie et théologie. Il était bon théologien et il a laissé plusieurs ouvrages composés contre les hérétiques de son époque : *De bonorum operum et sacramentorum necessitate* (deux discours), Ingolstadt, 1777; *De confessione quæ altera pars sacramenti penitentiae*, *ibid.*, 1572; *Defensio Ecclesiæ catholicæ* (contre les calomnies de Jacques Heerbrand et d'autres sectaires), *ibid.*, 1586; *Apologia* (contre la défense de Heerbrand), *ibid.*, 1588; *Disputationes*, 1587. A son retour en Allemagne, il fut nommé chanoine de Passau, en 1570. Il assistait régulièrement au chœur, ce qui était exceptionnel alors, et il régla les écoles de la cathédrale. En 1584, il fut délégué par le chapitre à Siringa pour y soutenir les catholiques contre les protestants. Il n'y obtint pas beaucoup de succès, y eut beaucoup à souffrir et y courut même le risque de sa vie. Il quitta la paroisse et reprit ses études. Bien plus, par suite d'une calomnie portée contre lui, il fut privé de son titre curial par l'évêque et le chapitre. Il machina contre la vie de l'évêque, et il fut emprisonné, le 3 février 1589, et accusé du crime de lèse-majesté. Il tua son gardien pour tenter de fuir. Condamné à mort, il fut dégradé et il périt, le 6 mars 1589.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVI^e siècle* col. 1323; Lauchert, dans *Der Katholik*, 1904, t. XXIX, p. 321-349; t. XXX, p. 41-61; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XLIX, p. 490; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 204, note 2.

B. HEURTEBIZE.

GOTTI Vincent-Louis, dominicain, patriarche de Jérusalem et cardinal-prêtre du titre de Saint-Sixte,

est un des représentants les plus marquants de la science apologétique au XVIII^e siècle. Il naquit à Bologne le 5 septembre 1664; son père, Jacques Gotti, était professeur de droit à l'université de la même ville. A l'âge de seize ans, il prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Dominique, en 1680, et après son noviciat qu'il fit à Ancône, il fut reçu à la profession en 1681. Il commença ses études philosophiques sous la direction du P. Jean-Marie della Torre, voir *Scriptores ordinis prædicatorum*, édit. Coulon, XVIII^e siècle, p. 289, à Forlì d'abord, puis il fut envoyé à Salamanque, où l'enseignement théologique, qui se donnait au collège dominicain, jouissait alors d'un grand renom. Après avoir achevé son cours de théologie, il soutint publiquement des thèses qui furent très remarquées; on lui offrit même de demeurer à Salamanque en qualité de professeur, honneur qu'il déclina. C'est pendant son séjour à Salamanque qu'il se lia avec le nonce Durati. Après avoir été ordonné prêtre, vers la fin de 1688, des mains d'Antoine de Monroy, archevêque de Compostelle et qui auparavant avait été général de l'ordre des frères prêcheurs, voir *Scriptores ord. præd.*, édit. Coulon, XVIII^e siècle, p. 222, Gotti revint en Italie et, après un très court séjour, comme lecteur de philosophie, à Mantoue, il fut assigné au collège de la Minerve, à Rome, pour y enseigner également la philosophie. *Regest. Mag. Gen. Ant. Cloche*. Il y demeura jusqu'en 1692, date à laquelle il fut envoyé à Bologne, toujours avec les mêmes fonctions de professeur de philosophie. Après un court séjour au couvent de Faenza, où il commença l'enseignement de la théologie, il fut choisi en 1695, pour succéder au P. Jérôme Bassano, O. P., dans la première chaire de théologie de l'université de Bologne. En même temps il enseignait la métaphysique dans le collège de son ordre, du moins à partir de 1698. A Bologne, Gotti avait retrouvé la protection du cardinal Durati, qui avait été nommé légat *a latere*. En 1708, il fut nommé prieur du couvent de Bologne et après avoir rempli cette charge pendant deux années, il fut élu provincial de la province dominicaine de Lombardie. De nouveau, en 1714, il fut élu prieur de Bologne, mais au bout d'un an, il dut résigner sa charge, car Clément XI venait de le nommer inquisiteur général de Milan. C'est de son séjour à Milan que date son premier ouvrage : *La vera Chiesa di Cristo dimostrata da' segni e da' dogmi*, contra i due libri di Giacomo Picenino intitolati *Apologia per i riformatori, e per la religione riformata, e trionfo della vera religione*, 2 in-4°, Bologne, 1719; Milan, 1734. Cette édition de Milan corrigée fut traduite en latin par le P. Vincent-Thomas Covi, O. P., et parut à Bologne en 1750, 3 in-4°. Cet ouvrage, qui est un traité complet d'apologétique, fut composé pour réfuter les erreurs contenues dans deux écrits du ministre calviniste Jacques Picenini. Le premier de ces ouvrages : *Apologia per i riformatori e per la religione riformata, contro le invettive di P. Panigarolo e P. Segneri*, in-4°, Coire, 1706, avait déjà été réfuté par le P. André Semery, jésuite, *Breve difesa della vera religione contro il grosso volume di Giacomo Picenino apologeta de' pretesi riformatori e riformati*, in-4°, Brescia, 1710. Le ministre avait répliqué par le second ouvrage : *Il trionfo della vera religione*, in-4°, Genève, 1712, auquel le P. Tonti, augustinien, avait répondu par un autre ouvrage paru à Padoue, en 1713, sous le titre de *Dogmi della Chiesa romana*. Reprenant toutes les propositions de Picenini, Gotti en fit une réfutation systématique qui, au dire de Fontanini, constitue la défense de la religion catholique la plus complète et la plus exacte, qu'on eût encore écrite en langue italienne. Cf. Ricchini, *De vita et studiis card. Gotti*, p. 20. Cependant, quelqu'un à l'insu de Gotti avait glissé dans

son manuscrit, à l'adresse de Picenini et de ses collègues, quelques expressions qui furent considérées comme injurieuses et que lui reprocha un défenseur de Picenini, Thomas Manella. Le P. Gotti désavoua facilement des paroles qui étaient tout à fait opposées à sa modération ordinaire. Il ne demeura que deux ans inquisiteur de Milan. En 1717, il était de retour à Bologne et était appelé à succéder à Benoît Bacchini, abbé du Mont-Cassin, qui occupait à l'université la chaire d'apologétique. De nouveau, en 1720, il fut élu prieur de son couvent de Bologne et, l'année suivante, il fut choisi pour la seconde fois pour provincial. C'est en cette qualité qu'il prit part au chapitre général de Rome, 1^{er} juin 1721, réuni pour donner un successeur au général de l'ordre, le P. Antonin Cloche; Gotti réunit sur son nom un certain nombre de suffrages. En 1725, au chapitre général, réuni à Bologne pour remplacer le P. Augustin Pipia, nommé cardinal, de nouveau le provincial de Lombardie eut beaucoup de voix, sans être pourtant élu. Pendant ce temps, il continuait ses travaux d'apologiste et de controversiste. En 1727, il fit paraître : *Colloquia theologico-polemica, in tres classes distributa : in prima, sacrorum ministrorum cœlibatus; in secunda romanorum pontificum auctoritas in conciliis et definitionibus; in tertia aliæ catholicæ veritates propugnantur; adjectis Gregorii VII vindictis adversus Jacobi Picenini concordiam matrimonii cum ministerio*, in-4°, Bologne, 1727. L'occasion de ce nouvel écrit, ainsi que le note dans la préface l'auteur lui-même, fut la découverte qu'il fit au cours d'une de ses visites comme provincial d'un livre de Picenini, paru en 1709 sous forme de dialogue, en faveur du mariage des prêtres. Le ministre protestant avait eu soin de répandre son écrit à profusion à Saint-Moritz, lieu déjà très fréquenté, afin que de là il passât plus facilement en Italie. C'est aussi dans ce lieu que Gotti plaça les interlocuteurs de ses dialogues. Il donne à ses personnages les noms choisis déjà par saint Jérôme pour son dialogue contre les lucifériens. Critobule défend les opinions de Picenini; Attique, la doctrine de l'Église. Gotti nous apprend aussi qu'il avait eu dessein, dans un but apologétique, d'écrire ces dialogues en italien, mais il lui a paru plus convenable de traiter ces matières en latin; plusieurs savants lui ont témoigné le même désir. Le volume contient trente-huit conférences, où l'auteur se révèle non seulement en parfaite possession de la doctrine, mais aussi très bien renseigné au point de vue historique sur les lois et les anciens usages de l'Église. Pendant son séjour à Bologne, le P. Gotti réunit sous le titre de *Bullarium Bononiense* tous les diplômes, bulles, etc., concernant le couvent de Bologne. Ce travail resté manuscrit fut d'une grande utilité au P. Brémond, qui éditait alors le bullaire de l'ordre. Il rend hommage au travail du P. Gotti dans la préface au t. I du bullaire, p. LX. Mais le principal ouvrage de Gotti est son traité de théologie, publié sous ce titre : *Theologia scholastico-dogmatica juxta incutem D. Thomæ Aquinatis ad usum discipulorum*, 16 in-4°, Bologne, 1727-1735; 6 in-fol., Venise, 1750; 3 in-fol., 1783. L'avertissement placé par l'auteur en tête du 1^{er} volume est des plus précieux, montrant que la théologie de l'École doit être complétée par une étude plus attentive soit des sources propres de la théologie, soit des hérésies à combattre. Les paroles de Gotti méritent d'être citées : « On voit, dit-il, entre les mains des maîtres et des disciples, un assez grand nombre de cours théologiques, les uns déjà imprimés et les autres en manuscrit; mais la plupart de ces traités, tout remplis de questions purement scolastiques, instruisent peu les jeunes gens sur le fond de la religion, et ils ne paraissent destinés qu'à leur remplir l'esprit de subtilités métaphysiques, ou d'une infinité de disputes, qui ne regardent ni la

foi, ni la science ecclésiastique, ni par conséquent aucune de ces vérités qui font aujourd'hui l'objet de nos controverses avec les luthériens, les calvinistes, les anabaptistes, les sociniens et les autres sectaires des derniers siècles; trop souvent ceux mêmes qui se vantent d'avoir fait leurs études de théologie se trouvent hors d'état d'expliquer quels sont précisément les dogmes de ces différentes sectes : ils ne sauraient dire ni ce qu'elles ont de commun, ni ce qui les divise et entre elles et avec nous... Quelques savants ont déjà traité les vérités de la foi, d'une manière purement dogmatique et plusieurs autres ont agité les questions de l'École, seulement en scolastiques. On pouvait encore désirer qu'un théologien entreprit d'unir l'un et l'autre, et c'est ce que je me suis proposé de faire... » On le voit, c'est encore une idée d'ordre apologétique et d'utilisation immédiate qui est à la base de la méthode de Gotti. A ce point de vue elle marque une évolution intéressante de la méthode théologique. Il a soin d'ailleurs de faire remarquer, et en cela il est vraiment traditionnel, que « dans toute la Somme théologique il ne se trouve pas une seule question, ni un seul article, qui ne serve en sa manière ou à réfuter quelques erreurs, ou à prouver quelque vérité utile à la religion. » Ce grand ouvrage attira plus encore l'attention sur Gotti. Alors qu'il n'était encore qu'archevêque de Bénévent, le cardinal Vincent-Marie Orsini avait su apprécier les rares qualités d'esprit et de cœur du provincial de Lombardie; aussi, devenu pape sous le nom de Benoît XIII, dans le consistoire secret du 30 avril 1728, il nomma le P. Gotti patriarche titulaire de Jérusalem et l'agréa au Sacré-Colège. Le 7 mai, il recevait ses insignes cardinalices des mains du cardinal-légat de Bologne, Gregorio Spinola, et le 19 du même mois, il fut sacré par le cardinal Buoncompagni, archevêque de Bologne, assisté des évêques de Forlì et de Faenza. Il reçut le chapeau à Rome le 10 juin. Le pape le fit entrer aussitôt dans presque toutes les Congrégations romaines. Malgré tout le travail que lui donnait le soin de tant d'affaires, le cardinal Gotti ne cessa jamais d'écrire contre les ennemis de l'Église. En 1734, il fit paraître son traité : *De eligenda inter dissidentes christianos sententia seu de vera inter christianos religione eligenda. Liber adversus Joannem Clericum reformatæ, ut aiunt, religionis hominem*, in-8°, Rome, 1734; Ratisbonne, 1740; Vienne, 1749, avec les thèses soutenues par le P. Keri, S. J. L'occasion de ce nouvel écrit du cardinal Gotti fut le traité que fit paraître Jean Le Clerc, écrivain protestant de Hollande, sous le titre : *Du choix d'un sentiment*. Ce livre avait été ajouté à la nouvelle édition du traité de Grotius : *De veritate religionis christianæ liber*, in-8°, Amsterdam, 1709. Dans cet écrit, l'Église telle que les protestants l'avaient faite, surtout d'après les doctrines de Calvin, était donnée pour la véritable Église de Jésus-Christ. L'ouvrage du cardinal Gotti détruit ces prétentions et, en quatorze chapitres, expose les caractères de la véritable Église. Peu après la publication de cette réfutation, il fit paraître une autre démonstration de la vérité de la religion chrétienne sous ce titre : *Veritas religionis christianæ et librorum, quibus innititur contra atheos, polytheos, idololâtras, mohammedanos et Judæos demonstrata*, 12 in-4°, Rome, 1735-1740; 2 in-fol., Venise, 1750. Cette édition contient en plus les *Colloquia theologico-polemica* et le *De eligenda*. Le cardinal Gotti jouissait de la faveur du roi de Sardaigne, Victor-Amédée, et de son fils Charles-Emmanuel; il fut également directeur de la princesse Clémentine Sobieski. Pendant le conclave de 1740, qui fit monter sur la chaire de saint Pierre Benoît XIV, le cardinal Gotti contracta une maladie de poitrine, qui bientôt dégénéra. Néanmoins il ne se relâcha pas de son assiduité à l'étude, et c'est dans la dernière période de sa vie qu'il commença

un commentaire sur la Genèse qu'il conduisit jusqu'au xxv^e chapitre; c'est le seul de ses ouvrages, dit-on, qui n'ait pas été imprimé. Cependant à partir de 1742 ses forces diminuèrent de plus en plus et, après quelques jours de maladie, il mourut le 18 septembre 1742, âgé de 78 ans, après quinze ans de cardinalat. Il fut enterré dans l'église de son titre, à Saint-Sixte, sur la voie Appia.

Ricchini, *De vita et studiis Pr. Vincentii Ludovici Gotti...* commentarius, Rome, 1742; paru encore dans la *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, édit. Calogerà, t. xxviii, p. 351-405; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. i, p. 814; *Acta in Congregatione... Casanatensi ms.* (Arch. génér. de l'ordre), t. i, p. 28, 29; Tournon, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1749, t. vi, p. 640-687; Thomas Ripoll, *Epist. encycl. in obitu card. Gotti*, Rome, 27 septembre 1742; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760; *Bullar. ordinis præd.*, Rome, t. i (1729), p. lx; t. vi (1735), p. 657, 658, 659, 707; Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 1910, t. iv, col. 1353-1358; Guarnacci, *Hist. rom. pontif. et card.*, Rome, 1751, t. ii, p. 525; Alexandre de Saint-Jean de la Croix, *Hist. eccl. de Fleury*, t. i, p. 234, 59; *Vita auctoris editioni venetæ 1750 præmissa*; Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologne, 1784-1794, t. iv, p. 194-205; Streber, dans *Kirchenlexikon*, t. v, p. 939.

R. COULON.

GOTTRAW Pierre, né à Fribourg, en Suisse, en 1577, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1595. Il enseigna successivement la littérature, la philosophie, la controverse, l'Écriture sainte, la théologie morale et dogmatique à Munich et à l'université de Dillingen dont il fut recteur et pendant plusieurs années chancelier. Il mourut à Lucerne, en avril 1640. Le P. Gottraw a laissé divers ouvrages de philosophie et, sous forme de thèses, quelques monographies dogmatiques: 1° *De honorandis beatis beatorumque reliquiis ac imaginibus*, Munich, 1612; 2° *De Ecclesia militante ejusque proprietatibus*, Dillingen, 1615; 3° *De fide*, *ibid.*, 1615; 4° *De judicio*, *ibid.*, 1616; 5° *De jejuniis ecclesiasticis*, *ibid.*, 1617; 6° *De decimis*, *ibid.*, 1618; 7° *De necessariis ad valorem voti*, *ibid.*, 1623; 8° *De obligatione voti*, *ibid.*, 1523; 9° *De voto religionis*, *ibid.*, 1523.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1626-1623; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3^e édit., t. iii, col. 638.

P. BERNARD.

GOTTSCHLICH Charles, jésuite autrichien, né à Neurode, le 23 décembre 1703, reçu dans la Compagnie de Jésus le 24 septembre 1719, enseigna quelque temps les humanités et la philosophie, puis fut définitivement appliqué à la théologie, qu'il professa aux universités de Prague et d'Olmütz avec un extraordinaire succès. Son esprit subtil et curieux le portait volontiers à l'étude des questions les moins accessibles, qu'il savait pourtant serrer de près et auxquelles il apportait d'ingénieuses solutions. Voici la liste de ses ouvrages: 1° *Angelus naturæ sublimitate, muneris excellentia, attributorum varietate admirandus*, Prague, 1750; 2° *Scientia divina simpliciter intelligentiæ, visionis et media theologice proposita, cum dissertatione dogmatico-critica de providentia, prædestinatione et reprobatione*, *ibid.*, 1750; 3° *Viator per fidem ambulans*, *ibid.*, 1571; 4° *Continuatio questionum theologiarum dogmatico-critico-historicarum in Genesios caput I*, *ibid.*, 1751; 5° *Dispensatio in lege et leges dispensationum*, Prague, 1752; 6° *De decretis divinis opus theologico-scholasticum cum lucubratione apologetica*, Olmutz, 1753; 7° *Falsa moneta Candidi Zahler ad stateram veritatis examinata. Opus apologeticum*, *ibid.*, 1753. Après avoir exercé la charge de chancelier de l'université d'Olmütz, le P. Gottschlich acheva sa belle carrière au collège de Telez dont il était recteur et où il mourut le 10 avril 1770.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1630; Hurter, *Nomenclator*, t. iv, col. 666.

P. BERNARD.

GOUDA (Jean de), né à Utrecht le 29 janvier 1571, était issu de la noble famille de Gouda van Swindrecht. Entré au noviciat des jésuites, à Tournai, le 21 mai 1588, il enseigna successivement dans divers collèges de la Compagnie: professeur de latin à Tournai, de philosophie à Douai; de théologie morale à Anvers. Il se distingua en outre comme prédicateur et comme champion de la foi catholique contre l'hérésie calviniste, qui, après avoir envahi les provinces septentrionales des Pays-Bas, cherchait, par tous moyens, à s'étendre vers le sud. Durant une période de vingt-cinq ans, il combattit les sectaires sans trêve ni merci, par la parole et par la plume, employant généralement, pour atteindre plus sûrement son but, la langue flamande, qui était la langue du peuple. Le 17 juin 1610, il soutint, contre François Lansberge, ministre évangélique à Rotterdam, une discussion publique sur la transsubstantiation. Toutes les œuvres qui nous restent de lui, livres ou brochures, au nombre d'une vingtaine environ, se rapportent à des sujets de controverse religieuse. Il y expose et justifie les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation, le culte et l'invocation des saints, les points principaux de la croyance traditionnelle attaqués par les novateurs du xvi^e siècle, en réponse aux prédicateurs les plus remuants de l'époque, notamment à François et Samuel Lansberge, Henri Boxhorn, Henri Brand Willemssen, Guillaume Perkinson, Jean Uytenboogaert, Daniel Castellan, Michel Hogius, ministres de l'Église réformée à Rotterdam, à Bréda, à Zieriksee, à La Haye, à Middelbourg, à Zevenbergen. Il y a un volume où, prenant à partie François Gomar, l'auteur de la secte des gomaristes (voir ce mot) ou contremontrants, il met en lumière l'inanité des thèses et des arguments avancés par lui dans sa polémique avec Arminius. Un autre, bien qu'écrit en flamand lui aussi, nous annonce son objet en ce titre latin: *Examen de officio et auctoritate magistratus christiani in rebus fidei ecclesiasticis*. La plupart de ces ouvrages ou opuscules ont été publiés à Anvers, chez Verdussen ou chez Plantin, de 1610 à 1615. Jean de Gouda mourut à Bruxelles, le 28 décembre 1630. A son heure dernière, il eût pu, comme saint Paul, se rendre le témoignage qu'il avait vaillamment soutenu le bon combat. Il s'était, en tout cas, montré le digne émule de son confrère et compatriote François Coster, surnommé le *malleus hæreticorum*, l'auteur de l'*Enchiridion controversiarum*.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1631-1635; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1907, t. iii, col. 724; Foppens, *Bibliotheca belgica*, p. 650.

J. FORGET.

GOUDIN Antoine, un des professeurs de philosophie et de théologie les plus remarquables de la seconde moitié du xvii^e siècle, prit l'habit dominicain au couvent de Limoges, en 1657. Il n'était âgé que de dix-huit ans. Ses études achevées, il commença par enseigner dans son couvent d'origine, où il se fit bientôt remarquer par sa doctrine et son érudition. Vers le même temps, le siège archiepiscopal d'Avignon était occupé par Dominique de Marini. Pour restaurer dans son diocèse les études théologiques et particulièrement l'étude de saint Thomas, il avait fondé à l'université deux chaires: l'une de philosophie et l'autre de théologie. Informé du rare mérite du jeune professeur de Limoges, il demanda et obtint qu'il vînt à Avignon. Le succès de son enseignement fut considérable et il demeura à Avignon jusqu'à la mort de l'archevêque, c'est-à-dire jusqu'en 1669. Ayant été élu prieur du couvent de Brives, le P. Goudin quitta la Provence; il

occupa cette charge pendant trois ans. Le temps de son gouvernement étant révolu, au lieu de retourner à Avignon, il fut assigné par le général de l'ordre, Thomas de Roccaberti, au noviciat général de Paris, au faubourg Saint-Germain. C'est là qu'il enseigna la théologie pendant plusieurs années. Dans la suite, il fut admis à faire partie du collège de Saint-Jacques. D'après Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 740, il aurait pris le grade de docteur en théologie de l'université de Paris, dignité qu'il n'avait pas eu l'occasion d'obtenir encore. Cependant le nécrologe du couvent de Saint-Jacques ne lui donne que le titre de bachelier; dans le livre des Conseils, il signe *Magister* et se trouve souvent nommé *sapientissimus magister*. Peut-être était-il licencié sans avoir pris le bonnet de docteur. De plus, il fut élu prieur de Saint-Jacques, c'est dans l'exercice de cette charge, dans la force de l'âge, qu'il mourut le 25 octobre 1695. Le P. Goudin a laissé des ouvrages philosophiques et théologiques. Son traité de philosophie intitulé : *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque divi Thomæ dogmata tom. IV comprehensa*, a eu de nombreuses rééditions jusqu'à notre époque. La première est celle de Lyon, 1671, in-12; puis corrigée et augmentée par l'auteur, in-12, Paris, 1674; Bologne, 1680; Cologne, 1681, 1685; Trévise, 1706; Cologne, 1724, 1726; Venise, 1744; Cologne, 1764; Paris, 1851; Orvieto, 1859. Comme il s'en explique lui-même dans la préface au lecteur, ce sont ses leçons d'Avignon qu'il a ordonnées à l'usage des étudiants. Aujourd'hui encore, ce manuel rend des services et contient un excellent exposé des théories fondamentales de la philosophie scolastique.

Le P. Goudin n'avait pu manquer de s'intéresser vivement aux graves questions théologiques débattues de son temps et en avait traité. Son contemporain, le P. Echard, nous apprend, en effet, *Scriptores*, t. II, p. 740, que le P. Goudin avait préparé un cours de théologie, mais qui se conservait manuscrit au couvent de Saint-Jacques. Il ne donnait là-dessus aucune explication. Mais dans une lettre plus confidentielle adressée par Echard à la date du 1^{er} septembre 1721 à son ami et correspondant Laurent Josse Le Clerc, prêtre de Saint-Sulpice, il disait : « On n'a pas pu juger à propos de faire imprimer la théologie du P. Goudin pour de bonnes raisons. » Quelles pouvaient être ces raisons ? Il pouvait y en avoir de deux sortes : les unes prises des circonstances du temps où cet ouvrage aurait paru; d'autres plus personnelles à l'auteur et intéressantes à connaître. Bertrand, dans son ouvrage sur *Laurent Josse Le Clerc*, Paris, 1878, p. 87, en note, conjecture que ces raisons furent entièrement extrinsèques à l'ouvrage. Ce n'est qu'en partie vrai. En effet, lorsque Goudin mourut, les disputes sur la grâce étaient dans toute leur effervescence. La tactique des jansénistes était de cacher leur hérésie sous le nom de nouveau thomisme et par conséquent d'appeler moliniste quiconque ne pensait pas comme eux; d'un autre côté, les intérêts de la vérité outragée par Jansénius et aussi le souci de faire prévaloir les opinions d'une école théologique opposée à celle des thomistes portaient certains esprits à confondre dans une même réprobation thomisme et jansénisme. Comme on le sait, pour pacifier les esprits, l'autorité civile était intervenue et sur la fin du XVII^e siècle, sous Louis XIV et sous la Régence, les discussions publiques et les publications étaient défendues en matière de grâce. Ainsi que le fait remarquer Bertrand, *loc. cit.*, c'est ce qui fait que l'on trouve fort peu de renseignements sur ces questions dans les ouvrages qui parurent alors, au contraire la plupart des pièces de polémique restaient anonymes. De là vient aussi que l'ouvrage d'Echard est relativement si pauvre en renseignements sur ces disputes, alors que personne n'était mieux qualifié que lui pour

nous donner de ces luttes doctrinales une relation abondante et fidèle. Bertrand pourtant n'a donné qu'une raison extrinsèque de la non-publication des traités de théologie du P. Goudin dès leur composition. N'y eut-il que cela ? S'il avait eu connaissance d'une lettre de Richard Simon à Goudin lui-même, qui était d'ailleurs son ami intime, il aurait pu compléter son jugement par quelques autres considérations, qui y sont touchées. Cette lettre capitale pour l'histoire de la publication de sa théologie fut adressée au P. Goudin, alors qu'il était prieur du couvent de Saint-Jacques de Paris. Elle est datée de Rouen, 1695, donc l'année même de la mort de notre auteur. Elle figure dans le recueil des lettres de Richard Simon, édit. d'Amsterdam, 1730, t. IV, p. 228-236. D'après ce document, il semblerait que, dans les disputes de ce temps, entre jésuites et dominicains, le P. Goudin n'ait pas pris une attitude aussi tranchée que plusieurs autres de ses confrères. R. Simon nous apprend, en effet, qu'ayant besoin d'un livre qui se trouvait dans la bibliothèque des Pères jésuites, le P. Goudin ne se hasarda pas à l'aller chercher, de peur que sa visite ne soit tenue, dit-il plaisamment, pour suspecte à Saint-Jacques « et qu'il ne vienne à passer pour un fauteur du molinisme, » parce que les juifs ne doivent avoir aucun commerce avec les Samaritains. D'après le sens de la lettre de Richard Simon, qui, lui, était du parti moliniste, on pourrait conclure que Goudin penchait vers une doctrine adoucie, tout en restant fermement thomiste. « Il faut avouer, dit Richard Simon, que ceux de votre ordre sont d'étranges gens. Ils veulent que tout le monde se soumette aveuglément aux opinions de leur école, comme si c'était des décisions de quelque concile général. Vous savez vous-même qu'il n'est pas aisé de marquer précisément, sur plusieurs articles, en quoi consiste le pur thomisme. Il y a de la variété là-dessus même parmi les vôtres. Je vous loue d'avoir bien voulu adoucir quelques sentiments durs de vos thomistes sur la prédestination et la grâce efficace. Ils prétendent que cette grâce tire son efficace de la seule toute-puissance de Dieu : ce qui me paraît fort dur. Et en effet dans les écrits que vous m'avez communiqués, vous tirez cette efficace de plusieurs autres moyens dont Dieu, qui par sa science infinie connaît tout ce qui se passe dans le cœur de l'homme, se sert, sans que vous favorisiez pour cela les sentiments de Suarez ou de Molina. Cette opinion est d'autant plus raisonnable que vous l'avez appuyée sur des textes formels de saint Thomas. » Si le prieur de Saint-Jacques ne semblait pas, à en juger par Richard Simon, partager certaines opinions plus rigoureuses de quelques théologiens thomistes, ce n'était encore qu'un premier pas; et Richard Simon espère le voir renier la prédétermination physique, au sens des purs thomistes. Il ne craint nullement de l'encourager à faire ce dernier pas : « Mais après tout j'ose vous dire que vous n'avez encore fait que la moitié du chemin. J'aurais souhaité qu'en parlant de la grâce efficace, vous n'eussiez point ajouté par elle-même, terme qui est de ces derniers siècles, et qui est inconnu à toute l'antiquité. Ce terme renferme je ne sais quoi qui semble détruire notre liberté, aussi bien que le mot de physique ajouté à celui de prédétermination. » Et pour convertir tout à fait le P. Goudin au système opposé, il le conseillait dans ses lectures. « Je vous communiquerai là-dessus, lui mandait-il, un petit livre fort rare et curieux, qui a pour titre : *De religione bestiarum*. C'est un dialogue où l'on met en évidence les sentiments de ces thomistes rigoureux, qui font agir les hommes en bêtes. L'auteur est Théophile Raynaud, fameux jésuite, que vous avez connu particulièrement. Quoi qu'il y fasse le plaisant à son ordinaire, il y dit de très bonnes choses : *Ridendo dicere quid vetat ?* » Jusqu'ici, nous

pouvons deviner que le P. Goudin, sans verser dans le système théologique opposé à l'école thomiste, n'était pas loin de se frayer une voie de milieu entre les opinions plus rigoureuses d'un certain groupe et les théories nouvelles. Mais il y a plus, dans la même lettre, Richard Simon nous renseigne sur la nature des difficultés qui pouvaient s'opposer à la publication des traités théologiques du P. Goudin. Ainsi qu'il avait été statué par le général de l'ordre, qui était alors le P. Antonin Cloche, tout ouvrage paraissant sur ces matières controversées de la grâce ou de la prémotion physique, devait être envoyé à Rome, où il serait examiné attentivement. Richard Simon, qui avait des intelligences dans la place, avait aussitôt été averti des difficultés que l'on ne manquerait pas de faire à la publication de cet ouvrage. « J'ai appris, dit-il, de plusieurs endroits, que vos Pères de Rome, qui font profession d'être du nombre de ces *rigoureux thomistes*, s'opposent à la publication de votre nouvel ouvrage, et qu'ils ont nommé un de vos théologiens de Paris, pour l'examiner et leur en rendre compte. » Il est certain qu'à Rome, sous le gouvernement d'un homme tel que le général Antonin Cloche, il n'y avait que très peu de chances, pour que des doctrines opposées fussent ouvertement soutenues au sein d'un ordre qui avait toujours fait profession d'une unité doctrinale parfaite. Surtout, le P. Goudin et Richard Simon n'ignoraient pas que depuis quelques années se trouvait, à Rome, un théologien, qui dans leur pensée représentaient bien le parti de ces rigoureux thomistes, dont ils craignaient si fort l'ingérence dans leurs affaires : c'était le P. Antonin Massouillé. Voir Coulon, *Scriptores ord. præd.*, nouv. édit., sæc. XVIII, p. 75 sq. C'est pourquoi Richard Simon prend la peine d'avertir Goudin : « Le P. Massouillé, qui a publié depuis peu à Rome un très gros ouvrage sur cette matière — il s'agit de son *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata*, 2 in-fol., Rome, 1692-1693 — ne vous sera pas favorable. Il est persuadé, dit-on, que de s'opposer aux opinions des jésuites sur la prédestination et sur la grâce, c'est rendre un grand service à l'Église. » C'est à croire vraiment que Richard Simon avait reçu mission de tenter et de décourager le P. Goudin. Surtout, il a grand-peur que l'ouvrage ne paraisse pas et lui, qui n'est guère gêné par les scrupules de l'anonymat, engage son ami à se passer de toute approbation. « En vérité, je vous plains, continue-t-il, votre habit et votre profession ne vous permettent pas de publier librement vos pensées. Le seul remède que je trouve pour vous tirer de cet esclavage, est de faire imprimer votre nouvel ouvrage sans mettre votre nom à la tête. Je me chargerai volontiers du soin de cette impression. L'on ferait ensuite connoître par le moyen des journaux le nom de l'auteur et son dessin. L'avis que j'aurais à vous donner dans cette conjoncture, seroit de ne rien dire en particulier de l'ouvrage du P. Massouillé, tant à cause du rang qu'il tient à Rome auprès du P. Cloche, votre général, que parce qu'il y est estimé. Ce qui ne vous empêchera pas de le réfuter, comme vous avez fait, sans le nommer. » D'ailleurs, Richard Simon ne s'arrêterait pas là dans les conseils qu'il donnait au P. Goudin; il lui conseillait l'innocent stratagème que voici, afin d'établir une doctrine sans avoir l'air de battre directement en brèche une autre doctrine reçue. Il y avait alors dans la bibliothèque du couvent de Saint-Jacques un manuscrit de Thomas Bradwardin, qui fut archevêque de Cantorbéry (†1349). Un certain nombre d'auteurs dominicains l'avaient donné comme un des leurs, à tort d'ailleurs, comme devait le montrer Echard dans ses *Scriptores* quelques années après, t. I, p. 744. Richard Simon le savait aussi et l'avait fait remarquer au P. Goudin. Cet auteur avait écrit un traité contre les pélagiens, intitulé :

De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, Londres, 1618. L'ouvrage avait été composé, ainsi que le portait le manuscrit de Saint-Jacques, en 1344. L'édition de Londres avait été faite, au dire de Richard Simon, par les soins des protestants, qui y retrouvaient la doctrine de Calvin et regardaient Bradwardin comme un des héros de leur parti. Le P. Goudin naturellement connaissait cet écrit et ne faisait pas difficulté d'avouer que l'auteur n'avait pas toujours gardé une juste mesure. Pour Bradwardin, et de son temps, le monde était pélagien, *totus enim mundus post Pelagium abiit. Præfat.* Même le Maître des Sentences, selon lui, ne serait point indemne en quelques endroits de pélagianisme, bien qu'il reconnaisse en même temps qu'il ait été un des principaux sectateurs de saint Augustin. Bradwardin, l. II, c. x. Toujours d'après Simon, qui veut exciter Goudin à entrer dans ses vues, le théologien anglais, en matière de grâce, fait tout remonter à saint Augustin, « il abandonne facilement saint Chrysostome, saint Jérôme, et saint Jean de Damas, qu'il croit être favorables aux pélagiens. » Bref, cet auteur offrait un merveilleux terrain pour combattre, sans en avoir l'air, ce qui aux yeux de Simon passait pour excessif dans les théories thomistes en pareille matière. « Le parti qu'il serait à prendre, dit-il, en s'adressant au P. Goudin, dans cette occasion pour rendre votre ouvrage plus spécieux et plus utile au public, seroit d'attaquer vivement Bradwardin, archevêque de Cantorbéry, outré thomiste s'il en fût jamais. » Selon lui, aussi, l'idée de Bradwardin, que toute la tradition catholique sur la grâce se trouve représentée par saint Augustin, doit être combattue, car, dit-il : « ... tous ces anciens docteurs, dont il rejette l'autorité, n'ont pas prétendu s'opposer aux divins écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la grâce et sur la prédestination. Au contraire, ils ont combattu par l'Écriture sainte les erreurs des gnostiques et des manichéens sur ces matières. Il est bon que vous observiez que l'archevêque de Cantorbéry, aussi bien que les jansénistes de notre temps, ne commencent la tradition de l'Église que par saint Augustin, après lequel suivent ses disciples : comme si saint Chrysostome et toute son école, ou plutôt toute l'Église orientale devoit être comptée pour rien, lorsque l'il s'agit de tradition. Bradwardin est assez hardi, pour ne pas dire téméraire, d'abandonner aux pélagiens les quatre premiers siècles de l'Église. Je souhaite, concluait Richard Simon, que, dans votre nouvel ouvrage, vous examiniez ce fait, qui est d'une bien plus grande importance que la science moyenne de Molina, sur laquelle vous vous êtes étendu fort au long. C'est un jésuite particulier qui n'a pas été même avoué de sa Société, au lieu qu'ici il s'agit de la croyance de l'ancienne Église sur des matières très importantes. » On voit quel adversaire que Bossuet combattait s'entendait à merveille à pousser son monde. Richard Simon, qui paraît ainsi avoir été parfaitement au courant des choses de Saint-Jacques, ne perd pas de vue le précieux manuscrit du P. Goudin, que son auteur lui a communiqué et qu'il aura lu avec attention, puisqu'il y trouve des longueurs sur cette question de Molina. Dans une autre lettre de la même année, adressée au P. Goudin, de Saint-Crespin, dans la forêt de Lions, *Lettres choisies de Monsieur Simon*, Amsterdam, 1730, t. IV, p. 246, il termine par ces mots : « Tâchez de vous bien porter, surtout mettez vos papiers en sûreté. Si je puis vous rendre quelque service en cela, soyez persuadé que je ferai de mon mieux. »

Il serait du plus grand intérêt de savoir comment Goudin accueillit les conseils de Richard Simon. Ce qui est certain, c'est que l'auteur lui-même ne put de son vivant s'occuper soit de l'examen, soit de la publication de son ouvrage. La lettre de Richard Simon est du courant de 1695; cette même année, lorsque le P. Goudin se

vit frappé à mort, il laissa son travail entre les mains du P. Maisonneuve, religieux du même ordre et son ami. Celui-ci, désirant le publier, demanda l'autorisation du général de l'ordre, qui la lui refusa, à moins qu'il ne fût très exactement revu et corrigé en conformité avec le bon thomisme et d'après le livre du P. Massouillé. Nous n'avons pu jusqu'ici retrouver les documents ayant trait aux pourparlers qui durent s'échanger entre Paris et Rome à ce sujet. Il nous paraît pourtant fort plausible de penser que le manuscrit du P. Goudin ou une copie ait été envoyée à Rome, conformément aux décisions prises pour l'examen de tout ouvrage sur les matières de la grâce. D'ailleurs, le P. Massouillé se trouvant lui-même à Rome — il y mourut en 1706 — il pourrait plus facilement indiquer ce qu'il pouvait y avoir à changer ou à reprendre dans l'ouvrage en question. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'en 1723 que l'on songea à faire paraître ce travail. Parmi les examinateurs députés par le général de l'ordre, Augustin Pipia, qui avait succédé au P. Cloche, nous remarquons un Allemand, le P. Adolphe Schleipen. Ce n'est qu'un indice de plus de ce que nous avançons tout à l'heure, à savoir que l'ouvrage fut examiné à Rome. Nous savons, en effet, que le P. Schleipen avait été appelé à Rome, en 1722, comme théologien de la Casanate. Voir Coulon, *Le mouvement thomiste au XVIII^e siècle*, dans la *Revue thomiste*, juillet-août 1911. C'est sans doute en cette qualité de membre du collège des docteurs de la Casanate qu'il eut à juger l'ouvrage du P. Goudin, avec un autre dominicain allemand, le P. Tholen. Il est probable d'ailleurs qu'il ne restait guère de corrections à faire et que le P. Massouillé avait longuement examiné des écrits qui l'intéressaient plus particulièrement à raison de leur auteur et des matières traitées. On avait cru bon d'attendre quelque temps, avant de faire paraître un ouvrage qui ravivait des polémiques regrettables. Bien qu'en 1723, la sévérité fût moindre en France à l'endroit du thomisme, ce ne fut pourtant pas à Paris, mais à Cologne, que les manuscrits de Goudin furent édités. La théologie posthume parut sous ce titre : *Tractatus theologicus posthumus juxta inconcussa tutissimaque dogmata divi Thomæ Aquinatis doctoris angelici. De scientia et voluntate Dei, de providentia, prædestinatione et reprobatione atque de gratia in duas partes divisi*, 2 in-8°, Cologne, 1723. L'ouvrage paraissait avec toutes les approbations des docteurs de l'ordre et était dédié au général, Augustin Pipia. Une 2^e édition de la théologie de Goudin a été donnée de nos jours : *Tractatus theologicus juxta inconcussa tutissimaque dogmata divi Thomæ Aquinatis doctoris angelici. Nova editio emendata cura et studio P. F. A. M. Dummermuhl O. P.*, 2 in-8°, Louvain, 1874. Dans cette édition, on a supprimé, à tort, la dédicace à Pipia ainsi que la préface du premier éditeur. Naturellement, jamais on n'avait essayé d'élever le moindre doute sur la parfaite authenticité des traités de Goudin.

La question très nette que nous pouvons nous poser et qui intéresse l'histoire de la théologie, est celle-ci : Les traités de théologie de Goudin que nous possédons aujourd'hui représentent-ils absolument la pensée théologique de l'auteur ou ont-ils été corrigés ? Nul jusqu'ici n'en avait douté. Tout d'abord, nous devons remarquer que même eût-on fait des corrections notoires, ceux qui les avaient ordonnées n'avaient nullement outrepassé leurs droits. Vivant, Goudin n'aurait pas davantage échappé à la censure de ses ouvrages, et certes il aurait grandement répugné à prendre le moyen suggéré par Richard Simon pour échapper à une révision de ses écrits ; l'auteur mort, ses écrits pouvaient également paraître avec les corrections jugées bonnes. D'ailleurs, dans toutes les patentes délivrées par les supérieurs de l'ordre des prêcheurs auquel appartenait

le P. Goudin, on avait soin de spécifier que l'ouvrage, dont on sollicitait l'imprimatur, ne pourrait paraître qu'une fois toutes les corrections faites par des reviseurs impartiaux. Rien de plus juste, car chaque ouvrage en une certaine manière pouvait engager l'ordre dont il émanait. Nous avons d'ailleurs la certitude qu'Echard était au courant des difficultés que pouvait offrir la publication de la théologie du P. Goudin. Il avait même été pressenti sur ce point par son correspondant, Josse Le Clerc, dans une lettre datée du 21 août 1721 et à laquelle nous avons déjà fait allusion. Nous voyons, d'une part, par la réponse discrète que fait Echard, le 1^{er} septembre, que c'est là un sujet délicat. « Je crois avoir marqué dit-il, parlant de Goudin, tous ses ouvrages théologiques en gros (voir *Scriptores*, t. II, p. 740), disant qu'il avait composé une théologie, qu'il aurait imprimée, s'il n'eût pas été prévenu de la mort *ætate florente*, car apparemment ce *monitum* dont vous me faites l'honneur de me parler est un extrait de ses sentiments sur ces matières, aussi bien que ce que dit M. Simon dans ses lettres est une partie de sa théologie, savoir son traité de la grâce, et un bibliothécaire ne peut pas faire mention de ces minuties. On n'a pas pu juger à propos de faire imprimer cette théologie du P. Goudin pour de bonnes raisons. » Ainsi donc Echard connaissait parfaitement la lettre de Richard Simon à Goudin et par conséquent les tendances que ce critique lui prêtait. Mais chose remarquable, alors qu'Echard, dans la même lettre, prend soin de défendre la mémoire de Nicolaï contre l'accusation d'avoir versé tout à fait dans le molinisme, il se garde de rien dire de semblable touchant Goudin. Il eût été fort désirable pourtant que cet auteur nous ait donné son appréciation. Il écrivait avant la publication de la théologie, qui ne parut que deux ans plus tard. Pensait-il que les remarques de Richard Simon répondaient vraiment à l'état d'esprit de Goudin ? Sa réserve à l'égard d'un auteur mort depuis bien des années nous le laisserait presque soupçonner. Mais en réalité quelle attitude Goudin prenait-il dans les questions signalées par Richard Simon ? Celui-ci l'affirme nettement : « Je vous loue d'avoir bien voulu adoucir quelques sentiments durs de vos thomistes sur la *prædestination* et la *grâce efficace*. Ils prétendent que cette *grâce* tire son *efficace* de la seule toute-puissance de Dieu : ce qui me paraît fort dur. Et, en effet, dans les écrits que vous m'avez communiqués, vous tirez cette *efficace* de plusieurs autres moyens dont Dieu, qui par sa science infinie connaît tout ce qui se passe dans le cœur de l'homme, se sert, sans que vous favorisiez pour cela les sentiments de Suarez ou de Molina. » D'autre part, nous avons appris tout à l'heure d'Echard qu'il avait paru un *monitum*, qui était un extrait des sentiments de Goudin sur ces matières de la grâce. Il s'agit bien ici, semble-t-il, d'opinions au moins différentes des opinions reçues. Or, si nous ouvrons la théologie de Goudin au traité de la grâce et précisément au passage visé par Richard Simon, nous n'y trouvons rien que de très conforme avec la doctrine reçue dans l'école thomiste. C'est également de la toute-puissance de Dieu que Goudin fait dériver l'efficacité de la grâce et nous ne voyons nullement qu'il la fasse dériver d'autres moyens, ainsi que l'en félicitait Richard Simon lui-même. Nous ne pouvons que citer les paroles même de notre auteur. *Tractatus de gratia*, Louvain, 1874, p. 294 : *Tertia sententia statuit infallibilem gratiæ efficaciam oriri ex omnipotentia divina, et supremo dominio quod Deus habet supra corda hominum, sicut supra omnia quæ in cælo et sub cælo sunt, uti eam expressere Patres nostri, in congregationibus De auxiliis. Unde non est infallibilitas præscientiæ ut vult secunda sententia, sed causalitatis. Non enim infallibilitas operationis gratiæ fundatur in præscientia nostri consensus, sed*

e contra infallibilis certitudo præscientiæ fundatur in infallibilitate divinæ virtutis et causalitatis. Hanc sententiam totus prædicatorum ordo ut germanam S. Augustini et S. Thomæ semper amplexus est, et pro ea ut pro aris et focis contra oppositam semper pugnavit, ut merito transfuga et proditor dominicanæ doctrinæ dicatur, quisquis eam deserit. Eandem esse catholicam doctrinam ab apostolo traditam et ab Ecclesia deinceps contra pelagianum errorem defensam omnino censemus; et licet oppositum nulla hæreseos nota inuramus, ne sedis apostolicæ nondum propalatum contra eam iudicium anteverlamus, nullatenus tamen cum doctrina gratiæ uti a S. Augustino, et a pontificibus, et a conciliis contra pelagianos explicata est, posse coherere, arbitramur. Assurément, par une déclaration si nette d'orthodoxie thomiste, nous ne voyons pas en quoi Goudin aurait apporté un adoucissement à la doctrine communément reçue dans l'école. Il est ici aussi ferme que n'importe quel champion des congrégations *De auxiliis*. Il n'y a pas trace dans le traité de la grâce de Goudin, tel que nous pouvons le lire, je ne dis pas d'une autre explication de l'efficacité de la grâce divine en dehors de la toute-puissance de Dieu, ce qui serait assurément très grave de la part d'un thomiste, mais même une allusion à d'autres moyens qu'aurait Dieu, en plus de sa toute-puissance, d'assurer en nous l'efficacité de sa grâce. Avouons-le sincèrement, le traité de la grâce lu par Richard Simon ne paraît point être absolument celui que nous avons sous les yeux. Bien loin d'ailleurs d'obtempérer à l'invitation de son ami d'atténuer la rigueur de sa théorie de la prémotion ou prédestination physique, Goudin l'affirme à chaque page et la donne comme le principe même de l'efficacité de la grâce. En effet, p. 306, après avoir énuméré les différentes explications de l'efficacité de la grâce et en avoir fait ressortir l'insuffisance, il en vient à l'explication thomiste : *Quintus modus gratiæ efficaciam in præmotione physica potissimum reponit. Hunc communiter tenet schola thomistica... Atque ex ea notione physicæ præmotionis (quam etiam in ordine supernaturali locum indubitatum esse debet, vel saltem hic supponimus ex alibi dictis), jam facile intelligitur, eam non immerito adhiberi ad explicandam divinæ gratiæ efficaciam...* Ainsi donc des deux points signalés par Richard Simon, sur lesquels Goudin aurait adouci la doctrine communément reçue chez les thomistes, nul ne paraît établi, d'après le texte que nous possédons. Inutile de dire que les autres remarques de la lettre ne se trouvent non plus vérifiées dans l'ouvrage de Goudin. Ainsi, Richard Simon félicitait Goudin d'avoir bien voulu adoucir quelques sentiments durs des thomistes sur la prédestination... Ici encore les propositions établies par Goudin, telles du moins qu'elles nous ont été transmises, n'offrent aucun « adoucissement » de la théorie thomiste visée par Richard Simon. En effet, Goudin y soutient nettement les deux propositions suivantes : 1° *Prædestinatio sumpta pro æterno Dei proposito, quo aliquos præ aliis elegit ad gloriam certissime perducentur non est ex aliquibus meritis aut alio motivo ex parte creaturæ prævisio, sed ex gratuita Dei misericordia, illos præ aliis specialiter dilectos eligentis. Tractatus theol., t. I, p. 303.* 2° *Gloria et gratia in decreto prædestinationis ita disponuntur, ut Deus primo gratis quibusdam præ aliis gloriam efficaciter dandam voluerit; deinde vero ex illa intentione ipsis media ad gloriam certo perducentia præparaverit; unde prædestinatio etiam ad gloriam fuit. Ibid., p. 315.*

Que conclure de tout cela ? Pour quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'histoire de la théologie de cette époque, fort mal connue d'ailleurs, il n'y a rien là qui doive surprendre beaucoup. Nous pouvons fort bien admettre que le P. Goudin ait pu avoir quelques opinions particulières à l'encontre de celles régnantes

dans l'école thomiste, qu'il les ait exposées dans sa théologie; à l'examen, après sa mort, ces opinions auront été corrigées et éliminées avec soin de ses manuscrits et c'est ainsi que ses traités de théologie ont pu paraître. Tels quels, ils sont du thomisme le plus orthodoxe et ne pourraient en aucune façon attirer à l'auteur la lettre qui a donné lieu à l'examen que nous venons de faire. Nous pourrions peut-être avancer que Goudin corrigea lui-même le texte de sa théologie et que c'est vraiment sa pensée intacte qui se trouve encore exprimée dans ses traités. A cela il y a bien quelques objections sérieuses, les voici : la lettre de Richard Simon est de l'année même de la mort de Goudin et tout nous porte à croire qu'elle est de l'été de 1695; or nous nous rappelons que Goudin mourut le 25 octobre de la même année. De plus, la façon dont parle Echard montre assez que sa théologie n'offrait point toute garantie au point de vue thomiste. L'explication des corrections posthumes nous paraît plus fondée. Ramenés ainsi dans les limites du plus pur thomisme, les traités théologiques de Goudin méritaient assurément les louanges qu'on lui décernait dans les différentes approbations, mises en tête de l'édition de 1723. Parmi les raisons qu'il donne, dans son épître dédicatoire, d'avoir placé cet ouvrage sous le patronage du général de l'ordre lui-même, l'éditeur signale celle d'avoir voulu protéger la mémoire de Goudin contre ses détracteurs, contre les *minus æquos rerum æstimatores, qui injurie carpunt quod non capiunt...* De même, dans l'*approbatio tertia*, datée de Cologne, 23 mars 1723, les docteurs faisaient de l'œuvre de Goudin cette apologie, dont le sens désormais nous est connu : *... nunc jure meritissimo in lucem prodeunt tractatus de scientia et voluntate Dei, de absconditis mysteriis prædestinationis, reprobationis et gratiæ, ab hoc viro per omnia eximio compositi, ex quorum studiosa lectione nobiscum, etiam invitum, agnosces et fateberis super eum vere requievisse spiritum sancti Thomæ Aquinatis doctoris angelici, a quo ne vel ad apicem recessit, sed quot ponit conclusiones, tot refert probatque dogmata angelica, tot statuit fidei catholicæ propugnacula, tot opponit hæresi clypeos thomisticos, etc.*

Ainsi se trouve, pensons-nous, soulevé et élucidé un point d'histoire qui n'est pas sans intérêt. Seule la découverte des manuscrits originaux des traités de Goudin ou quelque relation faite à Rome sur cet ouvrage pourrait nous donner pleine satisfaction.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 740; *Lettres choisies de M. Simon*, Amsterdam, 1730, t. IV, p. 228-236; L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, Paris, 1878, p. 87 (il ne cite qu'une phrase relative à Goudin extraite de la lettre d'Echard; texte complet d'après Bibliothèque nationale, fonds français [Bouhier], n. 24411, p. 20); *Nécrologe de Saint-Jacques de Paris*, ms. (Arch. gén. de l'ordre), p. 324; Reg. des maîtres généraux de l'ordre (*ibid.*); Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 320; citant *Der Katholik*, 1857, t. II, p. 426, et Schceben, l. VI, n. 18.

R. COULON.

GOUJET Claude-Pierre, érudit, né à Paris, le 19 octobre 1697, mort dans cette même ville le 1^{er} février 1767. Il fit ses premières études chez les jésuites et au collège Mazarin. Il entra ensuite chez les Pères de l'Oratoire, où il resta peu, et obtint en septembre 1720 un canonicat à Saint-Jacques-l'Hôpital. Très attaché aux doctrines jansénistes, il se montre en toutes circonstances l'adversaire des jésuites. Membre de plusieurs académies de province, l'abbé Goujet a beaucoup écrit et sur des sujets bien divers. Parmi ses nombreux ouvrages, nous mentionnerons : *Traité de la vérité de la religion chrétienne, traduit du latin de Grotius avec des remarques*, in-12, Paris, 1724; *Vie de Rufin, prêtre de l'église d'Aquilée*, par dom Gervaise, refondue par l'abbé Goujet, 2 in-12, Paris,

1724; *Maximes sur la pénitence avec la solide dévotion du rosaire*, in-12, Paris, 1717; *Principes de la vie chrétienne*, traduits du latin du cardinal Bona, avec une préface, in-12, Paris, 1728; *Les vies des saints pour tous les jours de l'année avec l'histoire des mystères de Notre-Seigneur*, 7 in-12, Paris, 1730 : eurent part à cet ouvrage l'abbé Mésengui et le professeur Roussel; *Gémissements d'un cœur chrétien exprimés dans les paroles du psaume CXVIII, traduit des Soliloques écrits en latin par M. Hamon*, in-12, Paris, 1731; *Continuation des Essais de morale contenant la vie de M. Nicole et l'histoire de ses ouvrages*, in-12, Luxembourg, 1732; *Supplément au grand dictionnaire historique*, dit de Moréri, 2 in-fol., Paris, 1735 : de nombreux cartons furent mis dans ces volumes sans la participation de l'abbé Goujet, qui publia plus tard : *Nouveau supplément au grand dictionnaire historique*, dit de Moréri, 2 in-fol., Paris, 1749, et un volume d'*Additions à ce Nouveau supplément*, 1750; *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII^e siècle, pour servir de continuation à celle de M. du Pin (avec deux lettres sur S. Denys l'Aréopagite et les ouvrages qu'on lui attribue)*, 3 in-8°, 1736 et 1737 : le iv^e volume est demeuré manuscrit; *Vie de M. Singlin, directeur des religieuses de Port-Royal*, in-12, Utrecht (Paris), 1736; *Dissertation sur l'état des sciences en France depuis la mort de Charlemagne jusqu'à celle du roi Robert*, in-12, Paris, 1737; *La vie de messire Vialart de Herse, évêque et comte de Châlons en Champagne*, in-12, Utrecht, 1738 : une *Relation de miracles* accompagne les éditions de 1740 et 1741 : l'abbé Goujet n'eut aucune part à la rédaction de cette dernière partie; *Prières et affections chrétiennes, avec des gravures qui représentent les actions du prêtre célébrant la messe, ouvrage laissé imparfait par feu M. Guyonnet de Vertron, mis en ordre, considérablement augmenté et avec une préface*, in-12, Paris, 1738; *Épîtres et Évangiles avec des réflexions*, 3 in-12, Paris, 1738; *Bibliothèque française, ou histoire de la littérature française depuis l'origine de l'imprimerie jusqu'à aujourd'hui, avec un catalogue des ouvrages dont on parle dans cette bibliothèque et un discours préliminaire*, 18 in-12, Paris, 1740-1759 : plusieurs volumes sont demeurés manuscrits; *Vie de M. Duguet, avec le catalogue de ses ouvrages*, in-12, Paris, 1741; *Mémoires historiques et littéraires sur le collège royal de France, fondé par le roi François I^{er}*, in-4°, ou 3 in-12, Paris, 1758; Crevier dans son *Histoire de l'université* ayant critiqué certains passages de son ouvrage, l'abbé Goujet lui répondit par une *Lettre de l'auteur de l'histoire du collège royal de France à l'auteur de l'histoire de l'université de Paris au sujet du collège royal de France*, in-12, Amsterdam, 1761; *Histoire des inquisitions, avec un discours sur quelques auteurs qui ont traité de l'inquisition*, 2 in-12, Cologne, 1759; *Relation abrégée de la vie et de la mort de Madame Marie-Élisabeth Tricalet, veuve de M. Lebœuf*, in-12, Paris, 1761; *Abrégé de la vie de M. Tricalet, directeur du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet*, in-12, Paris, 1762; *Éloge historique du cardinal Passionei*, in-12, La Haye, 1763; *Histoire du pontificat de Paul V*, 2 in-12, Amsterdam, 1765; *Mémoires historiques et littéraires de l'abbé Goujet*, ouvrage posthume publié par l'abbé Barral, in-12, La Haye, 1767. En outre, l'abbé Goujet publia divers écrits dans les journaux ou Mémoires littéraires pour lesquels il composa des éloges historiques de personnages illustres de son époque. Il collabora à un grand nombre d'ouvrages qu'il annota ou pour lesquels il écrivit des préfaces, par exemple, une édition des *Cas de conscience* de Lamet et Fromageau, 1735; *l'Histoire de la nouvelle édition des œuvres de saint Augustin* par les bénédictins; la traduction des *Actes des martyrs* par Drouet de Maupertuis; les *Mémoires pour servir à l'histoire*

de Port-Royal, etc. Il prit part à la continuation de *l'Histoire ecclésiastique* de Fleury par le P. Fabre, et dom Ceillier lui dut diverses notes pour son *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*.

Barral, dans les *Mémoires historiques et littéraires de l'abbé Goujet*; Dague de Clairefontaine, *Essai sur la mort de l'abbé Goujet*, à la suite de l'édition de *l'Histoire de la vie de Nicole* de 1767; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755, t. iv, p. 20, 209; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, in-8°, Paris, 1855, t. iv, p. 453; Moréri, *Dictionnaire historique* in-fol., 1759, t. v b, p. 300; Quérard, *La France littéraire* t. iii, p. 423; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. iv, col. 1084, 1175; 1912, t. v, col. 184-186.

B. HEURTEBIZE.

GOULD Thomas, né à Cork en Irlande en 1657, mort à Thouars en 1734. Il passa en France vers 1678, et après avoir fait sa théologie à Poitiers, fut nommé aumônier des ursulines de Thouars. Il s'appliqua surtout à la conversion des protestants; son zèle fut récompensé par de magnifiques succès. Ses principaux ouvrages sont : *Lettres à un gentilhomme du Bas-Poitou, touchant la véritable croyance de l'Église catholique, contre les dogmes qui lui sont faussement imputés dans les écrits des ministres*, 1705; 4^e édit., 1720; *Traité du sacrifice de la messe, avec l'explication des cérémonies qui s'y observent et la manière d'y assister dévotement, selon l'esprit de la primitive Église*, Paris, 1724; *Entretiens où l'on explique la doctrine de l'Église catholique par l'Écriture sainte*, Paris, 1727; *Recueil de différentes objections que font les protestants contre les catholiques...*, et des réponses des catholiques, Paris, 1735.

Dictionary of national biography, Londres, 1908; Hofer, *Nouvelle bibliographie générale*, Paris, 1857; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, t. iv, col. 1059.

A. GATARD.

GOULU Jean, né à Paris en 1576, entra chez les feuillants en 1604, où on lui donna le nom de Jean de Saint-François. Il remplit dans son ordre à deux reprises les fonctions de supérieur général. Son père, qui était un helléniste connu, l'avait familiarisé de bonne heure avec la langue grecque. Ses premiers travaux furent des traductions. Il corrigea une traduction du traité de saint Grégoire de Nysse contre Eunomius; il traduisit les œuvres de saint Denis, Paris, 1608, les Homélies de saint Basile sur l'Hexaméron, in-8°, Paris, 1616, et le Manuel d'Épictète, in-8°, Paris, 1609. Ce dernier travail lui avait été demandé par Henri IV pour la reine Marie de Médicis. Une nouvelle traduction latine des *Opera sancti Dionysii*, qu'il avait soigneusement préparée, parut après sa mort, in-8°, Paris, 1629. On lui doit une édition du traité *De æterna beatitudine* de saint Anselme, in-8°, Paris, 1615, une traduction française des *Exercices spirituels* du P. Augustin Manna, oratorien de Rome, in-16, Paris, 1613. Il publia : *La vie du bienheureux François de Sales, évêque de Genève*, in-4°, Paris, 1624, qui lui avait témoigné autant d'estime que d'affection. Il écrivit le *Discours funèbre sur le trépas de Nicolas Le Fèvre*, évêque de Chartres, conseiller et précepteur de Louis XIII, in-8°, Paris, 1612, et une *Exhortation au chapitre des feuillants*, Paris, 1616. Ses *Lettres de Fyllarque à Ariste*, in-8°, Paris, 1627, firent grand bruit au moment de leur apparition; il s'en prenait, à la suite de dom André de Saint-Denis, à Balzac, lequel était de taille à se défendre. Dom Jean Goulou se fit apprécier comme controversiste. Il réfuta le traité sur la *vocation des gentils* du théologien protestant Pierre du Moulin, in-8°, Paris, 1620. Il donna quelques années plus tard ses *Vindiciæ theologicæ ibero-politicæ ad catholicum regem Philip-pum IV contra pseudo-theologi admonitoris calumnias*, in-8°, Paris, 1628. Son intervention contre Balzac.

qui avait parlé librement des moines, déchaîna une tempête littéraire. Tous les ennemis de Balzac s'en donnèrent. Il y eut une littérature pour et contre. La plume ne suffisait pas, on se servit de l'épée. Le P. Goulu fut très apprécié du cardinal Du Perron, du duc César de Vendôme et de sa femme Françoise de Lorraine, et du pape Urbain VIII, qui l'avait connu à Rome. Il mourut à Paris le 5 janvier 1629 et fut enterré dans l'église des Feuillants.

Montius, *Cistercii reflorescentis*, in-fol., Turin, 1690, p. 73; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3^e édit., t. II, p. 1291-1293; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 408-409; *Éloge de Jean Goulu*, dit de Saint-François, in-4^o, Paris, 1629.

J. BESSE.

GOURLIN Pierre-Sébastien ou Jean-Étienne, théologien janséniste, né à Paris le 26 décembre 1695, mort dans cette même ville, le 15 avril 1775. Ses études terminées, il entra dans les ordres et fut ordonné prêtre en 1721. Vicaire à Saint-Benoît, il refusa de se soumettre à la bulle *Unigenitus*, et prit rang parmi les appelants. Pour ce fait, il fut interdit par Mgr de Vintimille, archevêque de Paris. Il persista dans sa révolte jusqu'à la mort, renouvelant son appel dans son testament. Ses supérieurs légitimes durent en conséquence lui refuser les derniers sacrements qui ne lui furent administrés qu'en vertu d'un arrêt du parlement. Disciple du célèbre docteur Boursier, il prit part à presque tous les ouvrages publiés alors par les appelants, et, à l'exemple de son maître, composa divers écrits pour plusieurs évêques ou curés qui avaient recours à lui. De cet auteur nous mentionnons : *Lettre de plusieurs curés, chanoines et autres ecclésiastiques du diocèse de Sens à Mgr leur archevêque*, 1^{er} juillet 1731; *Lettre des curés, chanoines et autres ecclésiastiques du diocèse de Sens à Mgr l'archevêque*, avec un Mémoire pour servir de réponse à la lettre pastorale du 15 août 1731; *Acte d'appel de la constitution Unigenitus et du nouveau catéchisme donné par M. Languet, archevêque de Sens, au futur concile général interjeté par plusieurs curés, chanoines et autres ecclésiastiques de la ville et du diocèse de Sens*, et Mémoire justificatif où l'on fait voir les innovations du nouveau catéchisme par rapport à la doctrine, son opposition avec la doctrine commune des catéchismes, la liaison de ces innovations avec la constitution *Unigenitus*, les pressants motifs qui ont obligé d'en interjeter appel et la validité dudit appel, 2 in-4^o, 1742-1755; *Instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Tours sur la justice chrétienne*, in-12, Paris, 1749; *Les appelants justifiés*, in-12; *Observations sur la thèse de l'abbé de Prades*, in-12, 1752; *Lettres d'un théologien aux éditeurs des œuvres posthumes de M. Petitpied*, 2 in-12, Paris, 1756; *Mandement et instruction pastorale de Monseigneur l'évêque de Soissons portant condamnation : 1^o du commentaire latin du Fr. Hardouin, de la Compagnie de Jésus, sur le Nouveau Testament; 2^o des trois parties de l'Histoire du peuple de Dieu, par le P. Isaac Berruyer; 3^o de plusieurs libelles publiés pour la défense de la seconde partie de cette histoire*, 7 in-12, Paris, 1760; *Examen d'un nouvel ouvrage du P. Berruyer, intitulé « Réflexions sur la foi »*, in-12, Paris, 1762; *Catéchisme et symbole résultants de la doctrine des PP. Hardouin et Berruyer*, in-12, Avignon, 1762; *Ordonnance et instruction de Mgr de Beauteville contre les Assertions*, 1764; *Requête d'un grand nombre de fidèles contre l'Assemblée de 1765*; *Lettre d'un théologien à un évêque député à l'assemblée de 1765*; *Œuvres posthumes de Mgr le duc de Fitz-James, évêque de Soissons, concernant les jésuites*, 3 in-12, Avignon, 1769-1770 : presque toutes les pièces sont de Gourlin; *De la préparation à la sainte communion*, in-12; *Institution et instruction chrétienne, dédiée à la reine*

des Deux-Siciles, 3 in-12, Naples (Paris), ouvrage réimprimé sous le titre de *Catéchisme de Naples*. Après la mort de Gourlin, l'abbé Pelvert publia : *Tractatus theologicus de gratia Christi Salvatoris, ac de prædestinatione sanctorum in sex libros distributus*, 3 in-4^o, s. l., 1781. Dans les trente dernières années de sa vie, Gourlin fut un des principaux rédacteurs des *Nouvelles ecclésiastiques*. Il fut également l'éditeur de l'ouvrage de l'abbé Antoine-Martin Roche : *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances*, 2 in-12, Amsterdam, 1759.

Quérard, *La France littéraire*, in-8^o, Paris, 1829, t. III, p. 433; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, in-8^o, Paris, 1855, t. V, p. 442-443; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, in-4^o, Bruxelles, 1890, t. I, col. 1366, 1368, 1369.

B. HEURTEBIZE.

GOURMANDISE. — I. Définition. II. Moralité. III. Péchés dérivés. IV. Remèdes.

I. DÉFINITION. — La gourmandise, désir désordonné du manger et du boire, est un vice opposé aux vertus spéciales d'abstinence et de sobriété, lesquelles se rattachent à la vertu générale de tempérance et modèrent en nous, selon les données d'une sage raison, le désir et l'usage de la nourriture et des boissons.

De là, deux sortes de gourmandise : 1^o celle qui porte à des excès dans le manger (*gula*, *ingluvies*, *crapula*); 2^o celle qui porte à des excès dans le boire (*ebrietas*).

II. MORALITÉ. — 1^o *Excès dans le manger.* — La gourmandise (*gula*), considérée comme tendance, est un vice, parce qu'elle porte l'homme à violer les prescriptions de la loi naturelle réglant l'usage de la nourriture et de la boisson. Il faut manger pour vivre, dit le proverbe. Pour entretenir la vie du corps, réparer ses forces, être en état d'accomplir sa tâche quotidienne, l'homme doit manger et boire. Le plaisir naturel qui accompagne ces actes est destiné à les lui faire aimer et désirer, et à rendre facile une opération qui autrement lui répugnerait. Jouir de ce plaisir, lorsqu'on mange et qu'on boit raisonnablement, n'est pas interdit; mais le rechercher pour lui-même, manger et boire sans nécessité, ou plus qu'il ne convient est un désordre et une faute. L'excès, en matière de gourmandise, peut venir de ce que l'on mange ou trop tôt et avant le temps raisonnable (*præpropere*), ou trop abondamment (*nimis*), ou trop avidement (*ardenter*), ou des mets trop délicats (*laute*) ou une nourriture apprêtée avec un soin exagéré (*studiose*).

L'excès dans le manger, ou l'acte proprement dit de gourmandise, est gravement ou légèrement coupable. Gravement, lorsque, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. cXLVIII, a. 2, *delectationi inhæret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationis hujusmodi consequatur*. C'est le cas de ceux qui font passer les exigences de leur gourmandise avant celles de la conscience et qui, pour satisfaire à leur appétit, seraient disposés à manquer gravement aux lois de Dieu ou de l'Église. Tels sont ceux qui, par leurs excès de table, et par les dépenses exagérées qui en sont la conséquence, se mettent dans l'impossibilité de payer leurs dettes, dissipent une fortune qu'ils ont le devoir de conserver ou de protéger, ruinent leur santé, ou ceux qui par gourmandise négligent le précepte ecclésiastique du jeûne et de l'abstinence.

Véniellement, quand, dit encore saint Thomas, *in vitio gulæ intelligitur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationis ciborum, non tamen ita quod propter hoc faciat aliquid contra legem Dei*, c'est-à-dire quand il y a disproportion entre le besoin raisonnable de nourriture et la quantité exagérée d'aliments consommés. Si le désir immodéré des plaisirs de la table ne va pas

jusqu'à faire transgresser un précepte grave, il n'y a que faute de soi légère. Alors, en effet, il y a seulement excès dans l'usage d'une chose en elle-même bonne et permise, c'est-à-dire faute simplement vénielle.

C'est pourquoi, au sentiment de saint Liguori, que suivent les théologiens actuels, le fait de manger avec excès, *usque ad vomitum*, n'est pas une faute mortelle : ce n'est que l'usage immodéré d'une chose en soi permise. Même le fait de provoquer le vomissement au milieu d'un repas, afin de pouvoir manger encore, si répugnant qu'il soit, n'a pas une malice spécifiquement différente et reste de soi faute vénielle.

2° *Excès dans le boire*. — Si cet excès ne va pas jusqu'à l'ivresse, il doit être apprécié selon les principes qui viennent d'être exposés ; s'il va jusqu'à l'ivresse, il ajoute à la malice de la simple *gula* une circonstance qui l'aggrave, la perte volontaire de la raison.

L'ivresse est parfaite ou imparfaite, selon qu'elle fait perdre totalement ou non l'usage de la raison. La première se reconnaît pratiquement à certains signes non équivoques qui accompagnent nécessairement la disparition de la faculté de se diriger, abolition momentanée du sens moral, inconscience pendant laquelle on ne sait plus ce qu'on fait, extravagances contrastant violemment avec les habitudes normales, hésitations caractéristiques dans la parole, marche titubante et équilibre impossible à conserver, illusions des yeux qui voient double ou ne voient pas, révoltes de l'estomac, etc. La seconde existe quand l'excès ne va pas jusqu'à la perte de la raison.

1. *Caractère moral de l'ivresse en général*. — Parfaite ou imparfaite, l'ivresse est évidemment mauvaise, puisqu'elle suppose des libations immodérées, que ne justifient nullement les besoins du corps et de la vie, dont le seul but est la satisfaction d'une passion désordonnée, qui menacent ou troublent gravement l'usage de la raison, dégradent l'homme et le mettent dans l'impossibilité de connaître et de remplir ses devoirs.

L'ivresse imparfaite, n'étant que l'abus légèrement excessif d'une chose permise et ne troublant pas complètement l'usage de la raison, n'est de soi que faute vénielle. Par accident, elle serait mortellement coupable, si elle était la cause prochaine de quelque grave désordre ou scandale, ruineuse pour la santé du buveur, pour sa fortune ou celle des siens, si elle le menait à la débauche ou si elle provoquait de sérieuses discordes dans sa famille.

2. *Moralité de l'ivresse parfaite*. — L'ivresse parfaite est une faute mortelle de soi. Elle est expressément qualifiée comme telle par saint Paul. I Cor., vi, 10; Gal., v, 21. A cause de ses tristes effets pour le corps et pour l'âme, elle est énergiquement blâmée dans l'Écriture. Eccl., xxx, 40; xxxi, 38-40; Ose., iv, 11; Prov., xx, 1; Matth., xxix, 49. Voir dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Ivresse*. Elle est stigmatisée comme telle par les Pères, et entre autres, par saint Basile, *Serm.*, xvi, de *ingluvie et ebrietas*, P. G., t. xxxii, col. 1315-1327, qui, après avoir décrit toutes les hontes et toutes les misères réservées à l'homme ivre, conclut son discours en ces termes : *Dominum non recipit ebrietas, Spiritum Sanctum repellit. Fumus guidem abigit apes, dona vero spiritualia fugat crapula. Ut autem id minime patiamur, careamus ne illi ingrato ventri obsequamur, ut æterna illa bona adipiscamur*; par saint Ambroise, *De Elia et jejuniis*, P. L., t. xiv, col. 697-728; par saint Jean Chrysostome, *Homil. adversus ebriosos et de resurrectione*, P. G., t. i, col. 433-436.

Cet excès, qui prive l'homme de sa raison, le dégrade, fait de cette créature formée à l'image de Dieu un être inférieur à la brute et l'expose sans défense aux pires dangers comme aux plus mauvaises tentations, ne peut être une faute seulement légère, sauf le cas où elle ne

durerait qu'un temps très court, moins d'une heure, selon Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. i, n. 456, et Noldin, *Summa theologiæ moralis*, t. i, n. 343, restriction d'ailleurs plus spéculative que pratique, car celui qui s'enivre ne sait pas combien de temps durera l'ivresse.

Mais d'où vient cette malice grave du péché d'ivresse? Selon plusieurs théologiens dont l'opinion est aujourd'hui communément abandonnée, l'ivresse volontaire est gravement coupable parce qu'en provoquant la perte de la raison, elle est cause directe d'un désordre que rien ne peut excuser ni justifier. *Arbitrarium eum qui repugnante potu biberet usque ad privationem rationis fore propriè ebrium, sicut puella fore propriè fornicaria quæ metu mortis consentiret fornicationi*, dit Billuart. *Summa Summæ S. Thomæ*, tr. *De temperantia*, diss. III, a. 2. D'après saint Thomas, elle vient avant tout du double désordre dont l'ivrogne se rend coupable : a) en absorbant uniquement par plaisir une boisson dont il devait user pour un autre but ; b) en l'absorbant avec excès, jusqu'à en perdre momentanément l'usage de la raison, sans qu'aucun motif vienne justifier cet abus en le rendant en quelque façon nécessaire.

La solution des cas particuliers variera, selon que l'on adopte la première ou la seconde de ces opinions.

3. *Solutions de quelques cas particuliers*. — a) *Usage immodéré de liqueurs enivrantes*. — Est-il toujours interdit de boire jusqu'à l'ivresse complète, ou bien est-il accidentellement et exceptionnellement permis de le faire, pour se guérir de quelque maladie, pour supporter les douleurs d'une opération chirurgicale, pour échapper à la mort dont on est menacé si l'on refuse de s'enivrer ?

Les théologiens qui considèrent l'ivresse volontaire comme intrinsèquement mauvaise le nient, parce qu'il n'est pas permis de faire le mal pour arriver au bien. Mais selon d'autres, l'ivresse est coupable dans la mesure où elle implique un excès que rien ne légitime, ce qui est le cas ordinaire. Pourtant si boire plus que ne le permet habituellement la vertu de sobriété n'est pas le moyen d'assouvir une passion désordonnée et brutale mais seulement le remède efficace du mal dont on souffre et dont on a le droit de se guérir, cet acte ne peut plus être qualifié de déraisonnable. Il devient légitime, parce que, dans une certaine mesure, il devient nécessaire. Ce qui est superflu pour l'homme en bonne santé, remarque saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. cl, a. 2, peut être nécessaire au malade, donc interdit au premier et permis au second. Ainsi ce qui, en temps ordinaire, est excessif et répréhensible, en cas de maladie, cesse, par hypothèse, d'être immodéré et n'est pas objectivement une faute. Mais, dira-t-on, l'état dégradant qui résulte de l'ivresse suffit-il pour rendre absolument illicite l'usage d'un tel remède ? Non, parce que l'on peut justement le considérer comme voulu d'une manière indirecte et l'on peut appliquer ici les règles générales de volontaire indirect : la santé à recouvrer est un bien réel qui compense l'effet mauvais de l'ivresse simplement toléré et permet qu'on le provoque. La boisson alcoolique serait donc, à ce point de vue, assimilée aux substances pharmaceutiques produisant un effet analogue. Ainsi pense saint Liguori, *Theologia moralis*, l. V, tr. *De peccatis*, dub. v, n. 76, à qui cette opinion paraît probable en elle-même, et mieux prouvée que l'opinion opposée, à condition toutefois, dit-il, que l'on ne cherche pas directement dans l'alcool l'effet abrutiissant de l'ivresse, car ce serait vouloir directement le mal, mais l'effet physiologique excitant ou fortifiant l'organisme. Selon d'autres théologiens, cette condition même n'est pas requise, puisque ce qui est excessif et déraisonnable dans les cas ordinaires ne l'est plus ici et puisqu'il y a une raison suffisante de tolérer les suites dégradantes de l'ivresse.

Mêmes opinions et mêmes raisons en ce qui concerne le deuxième cas. Est-il permis de boire jusqu'à l'ivresse pour échapper totalement ou partiellement, par ce moyen, à la douleur d'une opération chirurgicale? Les théologiens qui regardent l'ivresse volontaire comme intrinsèquement mauvaise le nient. Saint Liguori se range à leur sentiment, parce que, selon lui, ce serait provoquer la perte de la raison pour arriver à l'inconscience et à l'insensibilité, donc faire le mal pour arriver au bien. Mais cette raison est loin d'être démonstrative. Ce que l'on cherche en réalité, c'est, avant tout, l'effet physiologique de l'alcool qui, absorbé à forte dose, peut diminuer ou détruire la sensibilité. Le reste n'est qu'indirectement voulu. Et il semble bien que la raison soit suffisante. On arrive au même résultat par l'emploi de substances pharmaceutiques produisant des effets analogues dont l'usage est universellement regardé comme licite. A ce point de vue, remarque Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, tr. IV, n. 185, *nullum discrimen morale videtur inter hoc medium et alia, ex. gr. chloroformium, quæ adhiberi solent*. Mais enivrer un moribond pour lui procurer l'avantage de mourir sans souffrance n'est point permis parce que, à ce moment surtout, l'homme a besoin de toute sa raison pour se préparer au jugement de Dieu.

Le dernier cas, plutôt théorique que pratique, est encore résolu de diverses manières. Un homme, menacé de mort s'il refuse de boire avec excès, est-il coupable si, pour échapper au danger, il consent à s'enivrer? Les théologiens qui regardent comme intrinsèquement mauvaise toute ivresse volontaire l'affirment et saint Liguori, s'appuyant sur un passage très clair, mais non authentique de saint Augustin, se range à cette opinion et la juge plus probable. Mais, au sentiment de Lessius, les raisons pour lesquelles, d'après saint Thomas, l'excès dans le boire est moralement coupable, n'existent plus ici : ce n'est plus, en effet, le plaisir seul qui fait agir le buveur, mais la nécessité qui le contraint malgré lui, et si l'ivresse doit provoquer un résultat déplorable, il y a un motif grave qui autorise à le tolérer : c'est la vie qui est menacée et qu'il s'agit de sauver. Cette manière de voir est acceptable dans le cas où la violence est destinée à provoquer un simple excès de boisson; si elle avait pour but de porter à une violation formelle de la loi de Dieu, il serait toujours interdit d'y céder, dût-on y perdre la vie. Ce serait, en effet, consentir au péché formel.

b) *Coopération à l'ivresse d'autrui*. — Il y a, sans aucun doute, péché mortel dans le fait de provoquer sans raison l'ivresse chez autrui. On commet ce péché par imprudence, en fournissant largement au buveur les liqueurs fortes dont on sait qu'il abusera certainement, en l'excitant par des paris ou des provocations à boire le plus et le plus longtemps possible, ou encore en multipliant, sous prétexte d'amitié ou de politesse, ces instances obsédantes qui forcent les gens à boire plus que de raison. Autre chose est pourtant le fait de donner abondamment, dans un repas, des vins ou des liqueurs fortes, au risque d'occasionner par là certains abus et quelques ivresses. C'est un cas de coopération éloignée à la faute d'autrui : une raison légère suffit à la rendre licite, à condition que l'intention soit droite.

Mais s'il y a faute grave à provoquer sans raison l'ivresse chez autrui, est-il permis de la provoquer pour empêcher un mal, par exemple, pour empêcher l'ivrogne de commettre quelque crime, plus grave que le péché de l'ivresse?

Oui, selon Lessius, dont l'opinion semble *vere probabilis* à saint Liguori, parce qu'il est juste, donc permis, de préférer un moindre mal à un plus grand; or c'est le cas.

Non, disent Holzmann, Arsdekin et le continuateur

de Tournély, parce que pousser quelqu'un à l'ivresse, c'est le porter directement au péché, ce qui est toujours interdit.

On peut du moins le penser pour le cas où le buveur s'enivre sciemment et volontairement; car on le pousse directement au péché formel. Mais en serait-il de même au cas où le buveur serait surpris sans qu'il s'en doute? Alors il n'y aurait plus que péché matériel et il y aurait, dans le fait qu'on évite par ce moyen un crime ou un mal grave, une raison suffisante de le permettre (Laymann, Bonacina, Salmanticenses).

Serait-il permis d'enivrer quelqu'un pour procurer un bien, par exemple, pour lui arracher un secret, pour échapper à sa surveillance et recouvrer sa liberté, ou pour quelque motif analogue?

Non, évidemment, si l'on n'a pas le droit d'extorquer le secret que l'on veut arracher ou si l'on n'a pas le droit de prendre la fuite.

Dans le cas contraire, si, par exemple, on a le droit de faire parler le dépositaire du secret, ou le droit d'échapper par la fuite à une injuste détention, les moralistes distinguent encore. Ou bien on peut user et provoquer l'ivresse sans que le buveur s'en aperçoive : en ce cas, il n'y a que faute matérielle et une raison sérieuse permettra de la provoquer, ou bien il faut provoquer une ivresse volontaire et coupable. Il serait encore permis de la provoquer, selon Lessius, du moins si par là on empêche un mal plus grand. Laymann le nie, parce que ce serait porter directement quelqu'un au péché.

4. *Dans quelle mesure l'homme est-il moralement responsable des péchés commis en état d'ébriété parfaite?* — Dans la mesure où il les a prévus et voulus en en posant la cause. En cas d'ivresse involontaire, rien n'est voulu ni prévu; donc rien d'imputable. En cas d'ivresse volontaire, les fautes sont imputables dans la mesure où elles sont prévues et dès l'instant où elles le sont.

Toutefois quelques théologiens remarquent que l'homme en état d'ivresse ne sachant plus ce qu'il dit, des paroles qu'il profère nul ne tient compte. Par conséquent, ses insultes et ses injures n'atteignent personne, du moins généralement parlant, parce que chacun les dédaigne. On ne lui imputera donc pas comme une faute les expressions grossières qui chez un autre seraient coupables, parce qu'en fait elles ne constituent pas une injure efficace. Il n'en est pas de même des paroles obscènes ou des blasphèmes et des impiétés qui lui échapperaient, qui gardent leur malice propre.

III. *PÉCHÉS DÉRIVÉS*. — Saint Grégoire, *Moral.*, l. XXXI, c. xlv, P. L., t. LXXVI, col. 621, attribue cinq filles à la gourmandise : *de ventris inglutie inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus propagantur*. Très sensible au plaisir du manger et du boire, le gourmand apprécie trop ces jouissances vulgaires quand il les possède et laisse alors paraître, dans ses paroles et son attitude, une joie niaise et déplacée (*inepta lætitia*); trop gai pour surveiller ses discours et ses actes, il se laisse aller à des paroles irréfléchies, à un verbiage ridicule (*stultiloquium*), auquel se joint souvent le burlesque des gestes ou des manières (*scurrilitas*). Cependant l'estomac se charge outre mesure et l'on est menacé de ses révoltes, comme aussi des révoltes de la chair surexcitée (*immunditia*). Les excès de table alourdissent le corps, rendent difficile le travail de l'esprit, en diminuant la facilité et le goût et finissent par émousser l'intelligence (*hebetudo sensus*).

Ces conséquences fâcheuses de la gourmandise, déjà fort sensibles en celui qui mange immodérément, sont plus fortement accentuées chez quiconque abuse des liqueurs enivrantes. Une lamentable expérience, sur laquelle il serait superflu d'insister ici, l'a démontré avec une triste évidence. Lorsque l'excès dégénère en

habitude et devient l'ivrognerie proprement dite, il est la cause de maux incalculables pour l'individu, la famille et la société. Par l'alcoolisme, santé, fortune, intelligence, moralité sont menacées ou compromises chez les individus. Pour la famille et la société, les suites sont aussi désastreuses : c'est la fin de la paix domestique, le commencement d'une foule d'attentats et de crimes de toute nature et le début d'une dégénérescence de la race, qui, à chaque nouvelle génération d'ivrognes, s'accroîtra de plus en plus. Voir Mgr Turinaz, *Lettre pastorale sur trois fléaux de la classe ouvrière*, Nancy, 1900; Mgr Gibier, *Nos plaies sociales : la propagation du dimanche, l'alcoolisme, la désertion des campagnes*, Paris, 1903.

IV. REMÈDES. — Les remèdes efficaces capables de guérir ce vice ne manquent pas, mais il est plus facile de les indiquer que de les faire adopter.

1° *Remèdes individuels*. — Qui veut se guérir de la gourmandise ou de l'ivrognerie : 1. doit éviter toutes les occasions du péché et fuir les milieux où la tempérance n'est pas strictement observée; 2. doit fortifier en lui-même la vertu de tempérance par la pratique fréquente de la mortification chrétienne, par la frugale simplicité de ses repas, par le jeûne et par le retranchement de quelques mets superflus; 3. doit la fortifier encore par la considération des motifs naturels et surtout des motifs surnaturels, qui le portent si fortement à combattre ce vice, et par la prière qui obtient toutes les grâces.

2° *Remèdes généraux*. — La plaie grandissante de l'alcoolisme préoccupe en France et ailleurs tous ceux qui pensent à l'avenir. Les moyens proposés pour combattre efficacement le terrible fléau sont ou des mesures législatives rendant, soit par une réglementation plus sévère, soit par des impôts plus élevés, l'abus de l'alcool plus difficile ou plus coûteux, ou des campagnes de conférences et de presse destinées à éclairer l'opinion publique sur les méfaits et les crimes de l'alcool, ou les sociétés de tempérance. Voir D^r Bertillon, *L'alcoolisme et les moyens de le combattre jugés par l'expérience*, Paris, 1904; Vanlaev, *Du fléau social; l'alcoolisme et ses remèdes*, Paris, 1897.

S. Thomas. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. CXLIX, CL; S. Liguori, *Theologia moralis*, I, V, tr. *De peccatis*, c. III, dub. v. Tous les théologiens moralistes cités au cours de l'article et spécialement Jaugey, *Praelectiones theologiae moralis*, tr. *De quatuor virtutibus cardinalibus*, sect. IV, c. III, Langres, 1875; Ribet, *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne*, I^{re} partie, c. XLIV, XLV, Paris, 1912.

V. OBLET.

GOUSSET Thomas, l'une des gloires théologiques de l'épiscopat français du XIX^e siècle, l'adversaire heureux du rigorisme et l'ardent promoteur de la réaction antigallicane en France, né le 1^{er} mai 1792 à Montigny-lès-Cherlieu, dans le diocèse de Besançon, appartenait à une famille de modestes et pieux laborieux. Il avait dix-sept ans, lorsque ses parents consentirent, en 1809, à se séparer de lui et à le laisser commencer ses études classiques; mais la vivacité de son esprit et son application au travail le mirent en mesure d'entrer, dès l'automne de 1812, au grand séminaire de Besançon, et, cinq ans plus tard, le 22 juillet 1817, il était ordonné prêtre. L'année suivante, après neuf mois de vicariat à Lure (Haute-Saône), il était appelé au grand séminaire, pour y professer successivement, treize années durant, le dogme et la morale. L'abbé Gousset sera merveilleux comme professeur; l'étendue et la précocité de son savoir, ses idées nettes et fortes, son langage limpide et toujours correct, sa voix mâle que relevait encore un accent persuasif, produisaient sur les élèves une impression profonde, et leur inspièrent une admiration presque passionnée. Avec cette première phase de sa longue et laborieuse carrière s'ouvre son action

réformatrice sur l'enseignement français de la théologie. On voit l'abbé Gousset tour à tour annoter les *Conférences ecclésiastiques d'Angers*, 6 in-8°, Besançon, 1823, dans le sens romain, éloigné à la fois des excès du rigorisme et des abus du relâchement; soutenir dans sa brochure : *Exposition de la doctrine de l'Église sur le prêt à intérêt*, Besançon, 1824, que la loi civile ne suffit point à défaut de tout autre titre extrinsèque, pour légitimer l'intérêt; rééditer les *Instructions sur le rituel de Toulon*, 6 in-8°, *ibid.*, 1827, en en comblant par ses notes les lacunes et en en adoucissant où il convient la sévérité; améliorer et compléter dans le même esprit le *Dictionnaire théologique de Bergier*, 8 in-8°, *ibid.*, 1827; publier enfin le *Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, Paris, 1827, livre clair et précis, qui obtint en Belgique comme en France un succès prodigieux et répandit au loin le nom de son auteur. Depuis quelque temps déjà, bien qu'élevé lui-même dans les principes du rigorisme qui prévalaient partout au sein des séminaires de France, l'abbé Gousset, à son étude personnelle des vieux théologiens, avait entrevu les déficiences et les erreurs du système janséniste. La découverte inattendue, en 1829, dans une librairie, d'un exemplaire de la *Théologie morale du bienheureux Alphonse de Liguori*, alors peu connue et calomniée, lui révéla toute la doctrine que sa science et son rare bon sens lui faisaient pressentir. L'ébranlement de sa santé l'ayant obligé, sur l'ordre des médecins, à partir pour l'Italie en 1830, l'abbé Gousset fit à Rome, devant la Confession de saint Pierre, le vœu, entre autres, de se consacrer tout entier à la défense et à la propagation de la théologie liguorienne; il y demeura inviolablement fidèle. De retour à Besançon, il s'efforça de poser à la Pénitencerie, par l'entremise du cardinal de Rohan, son archevêque, les deux questions ci-dessous : 1° Un professeur de théologie peut-il suivre et enseigner les opinions professées par le bienheureux A.-M. de Liguori dans sa *Théologie morale* ? 2° Doit-on inquiéter le confesseur qui, dans la pratique du tribunal de la pénitence, suit toutes les opinions du bienheureux A. de Liguori, par cette seule raison que le Saint-Siège n'a rien trouvé dans ses ouvrages qui fût digne de censure ? La réponse de la Pénitencerie, confirmée par Grégoire XVI, fut, on le sait, affirmative sur la première question, négative sur la seconde. Bientôt après, l'abbé Gousset, que le cardinal de Rohan avait nommé vicaire général du diocèse en 1831, lançait sa *Justification de la théologie morale du bienheureux A. de Liguori*, Besançon, 1832. Ce fut un coup de foudre sur l'école rigoriste; le livre fit grand bruit; on l'a traduit en italien, réimprimé en Belgique, annexé en diverses éditions aux œuvres de l'évêque de Sainte-Agathe.

Les écrits de l'abbé Gousset avaient mis son nom, sa science et son esprit en pleine lumière. Grégoire XVI le nommera, le 1^{er} février 1836, évêque de Périgueux et l'élévera, le 13 juillet 1840, sur le siège archiepiscopal de Reims; enfin, le 30 septembre 1850, Pie IX le créa cardinal. Évêque, Mgr Gousset méritait le titre de père des pauvres, tant ses libéralités envers eux seront inépuisables ! Dans toutes les questions où l'intérêt de l'Église est en jeu, il déploiera un zèle éclairé; en 1841, il réclamera la liberté de l'enseignement avec énergie, et, trois ans après, de concert avec ses suffragants, renouvellera ses réclamations; il applaudira aux efforts de dom Guéranger pour ramener en France l'unité liturgique, et décrètera, le 15 juin 1848, le rétablissement dans son diocèse du rite romain; jaloux de relever et d'affermir la discipline ecclésiastique, il convoquera et présidera trois conciles provinciaux, l'un en 1849 à Soissons, qui ne fut pas sans retentissement et sans effet sur le reste de la France,

l'autre en 1853 à Amiens, qui marquera aussi dans l'histoire du mouvement catholique, le troisième en 1857 à Reims, dirigé, comme les deux précédents, par un dévouement absolu à l'Église.

Mais les honneurs et les devoirs de la charge épiscopale n'interromperont ni ne ralentiront l'activité littéraire de Mgr Gousset; l'aversion du rigorisme janséniste, l'attachement au Saint-Siège, la piété envers la Vierge Marie continueront de provoquer et d'inspirer sa plume. Pour déraciner l'usage implanté dans notre pays de refuser le viatique aux individus frappés de la peine capitale, il écrit sa *Lettre à M. l'abbé Blanc sur la communion des condamnés à mort*, Reims, 1841. Il publie, en 1844, la première édition de sa *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, 2 vol., livre écrit en français, clair et solide, qui, venant à son heure et répondant aux besoins de l'époque, a eu le plus grand et le plus légitime succès; il a été traduit en diverses langues, et on en comptait dans la France seule, à la mort de Mgr Gousset, treize éditions. L'auteur, quatre ans après, complète son œuvre par la publication de sa *Théologie dogmatique*, 2 vol., Paris, 1848, destinée aux fidèles autant qu'aux prêtres, et qui battait en brèche le gallicanisme, comme la *Théologie morale* avait sapé le jansénisme. En 1852, il dénonce au public par ses *Observations* le *Mémoire clandestin sur le droit coutumier* et en réfute avec fermeté la doctrine réellement schismatique dans ses tendances et dans sa direction. Après la promulgation du dogme de l'immaculée conception, Mgr Gousset fait paraître son livre : *La croyance générale et constante touchant l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie*, Paris, 1855, et y relève dans l'introduction l'infailibilité doctrinale du souverain pontife. Son *Exposition des principes du droit canonique*, Paris, 1859, est une apologie courageuse et opportune de la vraie doctrine sur la primauté du pape et les prérogatives du Saint-Siège. Enfin, dans son ouvrage : *Des droits de l'Église touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle du pape*, Paris, 1862, il dresse un véritable monument canonique et historique en l'honneur du droit, de l'inaliénabilité des biens de l'Église et du domaine temporel de la papauté. Outre les écrits susmentionnés, il en a laissé d'autres, composés sous sa direction et avec sa collaboration, notamment les *Statuts synodaux de Périgueux*, in-4°, 1837, et les *Actes de la province ecclésiastique de Reims*, 4 in-4°, 1842-1844. Esprit supérieur par ses initiatives et par ses ouvrages en même temps que bon, simple, cordial, attachant, Mgr Gousset mourut à Reims le 22 décembre 1866, entouré d'hommages sincères et emportant d'universels regrets; il les méritait à tous les titres.

Deglaire, *Le cardinal Gousset, archevêque de Reims*, Paris (1865); H. Menu, *Notice biographique sur Mgr le cardinal Thomas Gousset*, Reims (1866); Fèvre, *Histoire de son Éminence Mgr Gousset, archevêque de Reims*, Paris, 1882; Th. Neveu, *Le cardinal Gousset, dans les Contemporains*, n. 50, Paris, 1892; Besson, *Panegyriques et oraisons funèbres*, Paris, 1870, t. II; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1912, t. V, col. 1351-1353; Gousset, *Le cardinal Gousset, sa vie, ses œuvres, son influence*, Besançon, 1903; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4°, Paris, 1907, p. 469, 500-503.

P. GODET.

GOUTTES Jean-Louis, évêque constitutionnel, né à Tulle, le 21 décembre 1739. Avant d'embrasser l'état ecclésiastique, il avait servi dans un régiment de dragons et ses détracteurs ont raconté qu'il en était mal sorti, mais ils n'en ont fourni aucune preuve. Ordonné prêtre, l'abbé Gouttes exerça d'abord dans le diocèse de Bordeaux, puis fut attaché à l'église du Gros-Caillois, à Paris, après quoi il alla à Montauban, où il avait obtenu un petit bénéfice. Ces divers emplois

ne l'empêchaient pas de séjourner de temps à autre dans sa ville natale, où sa famille tenait un rang honorable dans la bourgeoisie aisée. C'est là qu'il fut mis en relations avec Turgot, alors intendant de la province.

Ce jeune prêtre à l'esprit éveillé et hardi plut au célèbre administrateur, qui l'encouragea à étudier les problèmes économiques et finit par en faire son collaborateur habituel. Il n'eut pas de peine à le gagner à toutes ses idées; il semble même que l'abbé, dont le jugement n'était pas aussi solide que son intelligence était vive, exagéra les enseignements du maître, comme il arrive à bien des disciples et se fit le défenseur des opinions les plus audacieuses. Turgot lisait attentivement ses mémoires, le chargeait d'en composer sur certaines questions à l'ordre du jour, s'appropriait ce qu'il y trouvait d'original et utilisait cet écrivain à la plume bien taillée pour mettre en circulation les idées neuves auxquelles il fallait que l'opinion du public s'habitât.

C'est certainement sous l'inspiration de Turgot que Gouttes rédigea sa *Théorie de l'intérêt de l'argent tirée des principes du droit naturel, de la théologie et de la politique, contre l'abus de l'imputation d'usure*, Paris, 1780; 2^e édit., augmentée d'une Défense, 1782. Dans ce livre, il rompait ouvertement avec l'enseignement, alors unanime, des écoles; en prenant la défense du prêt à intérêt, il était en avance d'un demi-siècle et les arguments qu'il présentait ne sont peut-être pas ceux qui ont amené les théologiens à se départir des principes rigoureux qu'ils avaient longtemps soutenus.

Par cette publication, l'abbé Gouttes se rangeait parmi les écrivains qui travaillaient, plus ou moins consciemment, à précipiter la Révolution, mais les projets de réformes économiques et sociales étaient tellement dans l'esprit du temps que nul ne songeait à lui tenir rigueur de ses audaces. Au contraire, mis en évidence par ses écrits, l'abbé Gouttes en tira pour lui-même un profit matériel très appréciable. L'évêque de Tarbes, M. de Gain-Montagnac, était lui aussi limousin d'origine et s'intéressa à son brillant compatriote. Commandataire de l'abbaye de Quarante, au diocèse de Narbonne, le prélat disposait de plusieurs cures relevant de cette maison religieuse; celle d'Argilliers était fort désirable, car, située dans un pays riche, elle valait, en dîmes sur les grains, l'huile et le vin, un revenu qui allait, suivant les années, de 3 000 à 6 000 livres. Recommandé à l'évêque, Gouttes fut nommé et triompha d'un compétiteur qui avait usé de la procédure de « prévention en cour de Rome » et était soutenu par l'archevêque de Narbonne. Il fallut aller jusqu'au parlement de Toulouse et Gouttes en conserva rancune contre ce que les gallicans appelaient « les empiétements de la cour romaine. »

Le nouveau curé d'Argilliers jouissait d'une situation très enviable : son physique noble, sa bonne grâce, sa réputation de publiciste, la nouveauté des opinions qu'il développait avec verve, les perspectives séduisantes qu'il ouvrait devant ses auditeurs faisaient de lui l'oracle du clergé; on lui pardonna bien vite ses origines étrangères. Aux fidèles, il tenait des discours tout remplis des idées en vogue, il parlait rarement du dogme, estimant que les paysans en savent toujours assez sur ce point; il n'encourageait pas les dévotions, ayant peu de goût pour ce qu'il appelait les superstitions. Ses prônes étaient des leçons d'économie rurale et domestique; il vantait les progrès de la science, recommandait les procédés d'assolement, les fumures et les méthodes d'élevage; il préconisait la plantation des pommes de terre, la vaccine et l'allaitement maternel; il racontait les prouesses des aéronautes et les découvertes des savants. Parfois, il lui arrivait de donner des

conseils de tempérance, d'ordre et de probité et semblait se souvenir alors qu'il était prêtre et curé. Ses paroissiens le suivaient docilement, conquis par son vaste savoir, et, se détachant petit à petit de leurs croyances traditionnelles, s'acheminaient insensiblement vers la totale indifférence religieuse.

Quand le clergé de la sénéchaussée de Béziers eut à désigner son député aux États généraux, le curé d'Argilliers fut élu. A Versailles, comme à Paris, il fut l'un des meneurs du parti des curés qui apporta son appoint au Tiers-Etat et lui assura la victoire. Dans le travail quotidien, Gouttes déployait une activité infatigable, prêt à parler, à rédiger, à mettre au service des comités la compétence que lui valaient ses études spéciales. Ses opinions étaient celles d'un royaliste libéral, mais son loyalisme monarchique ne l'empêchait pas de réclamer l'égalité civile, l'abolition des privilèges et le contrôle effectif des dépenses publiques par les représentants de la nation. Passionnément modéré, il ne sortait de sa mansuétude coutumière que lorsqu'on s'avisait de contester les thèses qui lui étaient chères. Comme un certain nombre de ses collègues, il avait tenu à figurer dans les rangs de la garde nationale et il lui arriva de siéger dans un costume moitié clérical et moitié militaire; personne ne s'avisait d'en rire, car à cette époque les grands mots et les grands gestes étaient pris au sérieux par une génération qui avait été nourrie des récits de Plutarque.

Quand fut discutée la nouvelle organisation de l'Eglise de France, Gouttes, qui faisait partie du « Comité ecclésiastique », soutint quelques-unes de ses théories paradoxales et en fit accepter plusieurs; aussi, quand la constitution civile entra en vigueur, il sembla équitable de lui réserver un siège épiscopal et, à défaut d'autre, il obtint celui d'Autun que la retraite de Talleyrand rendait disponible. Une dernière fois, le 24 février 1791, l'évêque d'Autun, démissionnaire depuis plus d'un mois, avait consenti à user de ses pouvoirs d'ordre pour donner des évêques à une Eglise à laquelle il ne croyait pas, puis il était rentré définitivement dans l'état séculier et s'était regardé comme délié de toute obligation sacerdotale.

Gouttes, élu le 15 février 1791, fut sacré à Paris par Lamourette, le nouveau « métropolitain » du Rhône; il partit aussitôt pour organiser son diocèse. Le département dont il devenait le chef spirituel était un groupement artificiel de régions qui différaient par la nature de leur sol autant que par le caractère de leurs habitants. Le clergé n'avait aucune unité, mais l'élément assermenté y était pauvrement représenté; ne trouvant nulle part le vicaire épiscopal qui devait être son principal auxiliaire et même son remplaçant pendant qu'il siégeait à l'Assemblée, Gouttes appela près de lui son ami Victor de Lanneau; c'était un Champenois, qui, après avoir été chanoine, était entré dans l'ordre des théatins; ses talents d'éducateur l'avaient fait mettre à la tête du collège de Tulle où Gouttes l'avait connu et apprécié. Ayant confié son diocèse à un homme de son choix, l'évêque retourna à Paris.

A la séparation de la Constituante, Gouttes voulut reprendre la direction de son clergé, mais il dut bien vite reconnaître qu'on avait pris l'habitude de se passer de lui; les vicaires épiscopaux avaient acquis une autorité qui neutralisait la sienne; de plus, les idées avaient marché, et tout en essayant de se hausser jusqu'au diapason révolutionnaire, Gouttes resta toujours un attardé. Il publia quelques mandements dans lesquels il prêcha « le respect des lois » et enseigna qu'il faut obéir « alors même qu'elles seraient injustes. » Ce fanatisme de légalité devait bientôt le placer dans le plus cruel embarras. Littérairement parlant, la

prose épiscopale de Gouttes n'existe pas : la composition est alourdie par d'interminables digressions; la phrase est sans élégance, la pensée est vulgaire et se traduit dans une forme où la banalité s'allie à la trivialité. Quelles comparaisons ont pu faire ceux qui se souvenaient du style aristocratique de Maurice de Talleyrand ! de ces lettres vraiment épiscopales où, en termes nobles respirant une hautaine déférence pour ses lecteurs et souvent une onction qu'on eût pu croire sincère, il cachait sous les fleurs d'une brillante rhétorique la causticité de son esprit incisif ! Auprès de lui, Gouttes écrivait comme un lourdaud.

Lanneau s'était emparé du premier rôle politique : Gouttes fut bien obligé de le lui laisser. S'effaçant, il assista sans protester à la déprédation du patrimoine de son Eglise et au pillage méthodique de tout ce que la générosité et le goût avaient accumulé de trésors dans les sanctuaires du diocèse. Pendant que Lanneau trônait à la municipalité, au club, au comité révolutionnaire et trouvait moyen de cumuler ces fonctions avec celles de principal du collège, Gouttes parcourait les campagnes et donnait la confirmation aux enfants des paysans.

Au mois de novembre 1793, un vent d'anticléricalisme parcourut la France comme une tempête furieuse : par ordre du comité révolutionnaire, les prêtres devaient renoncer à leur titre pastoral, livrer leurs lettres de prêtrise et répudier leur sacerdoce. Lanneau conduisait ce mouvement : depuis près d'un an, il s'était marié, et, en remettant ses papiers ecclésiastiques, il annonce que dans quelques jours il va être père. Gouttes avait été profondément offensé par ces scandales; il s'en était senti humilié dans sa dignité sacerdotale, mais il n'avait pas eu le courage de manifester son indignation. La loi autorisait le mariage des prêtres; elle encourageait l'apostasie; en serviteur aveugle de la loi, Gouttes en subissait les dispositions les plus odieuses.

Quelques jours plus tard, la cathédrale d'Autun allait être dédiée au culte de la Raison; on organisait des mascarades infâmes au cours desquelles Gouttes savait qu'il serait invité à déposer ses insignes épiscopaux et à abjurer sa foi. C'en était trop ! Cette fois, sa conscience se souleva et, à la veille de la cérémonie impie, il quitta la ville pour se réfugier dans une propriété, propriété d'église, qu'il avait achetée pour en faire sa maison de campagne. Ce fut son premier acte de courage, et qui lui coûta la tête.

Les fureurs antireligieuses du début s'étaient calmées; se faisant tout petit, Gouttes était rentré à Autun et il avait pensé se faire bien venir en offrant ses services au comité révolutionnaire qui l'employait à écrire des lettres; le malheureux s'essayait à les rédiger dans le style furibond qui était alors de rigueur, mais sa bonne volonté ne désarma pas ceux qui avaient juré sa perte.

La lettre et l'esprit de la loi ne permettaient pas d'intenter des poursuites criminelles contre un prêtre parce qu'il n'avait pas apostasié. Il fallut prendre un détour : on se souvint que, le 9 avril 1793, au cours d'une des tournées pastorales, l'évêque avait passé une soirée au presbytère de Mont-Arroux (ci-devant : Saint-Didier-sur-Arroux); dans l'abandon d'une conversation amicale, Gouttes avait rappelé les souvenirs de sa carrière politique; il avait évoqué les grandes journées révolutionnaires, raconté les luttes auxquelles il avait été mêlé; il concluait en exprimant son admiration pour les hommes de 89, pour la Constituante où il avait travaillé à fonder la liberté. « Les Constituants valaient mieux que les membres de la Législative et surtout que ceux de la Convention ! » Ces réminiscences un peu chagrines étaient sans grande portée : il se trouva pourtant parmi les convives

quelqu'un pour dénoncer Gouttes comme coupable d'avoir « excité au mépris de la représentation nationale. » On avait désormais un motif de le poursuivre et, le 7 janvier 1794, il était incarcéré au couvent, devenu prison, de la Visitation. Tous les convives du fâcheux souper de Mont-Arroux furent arrêtés à leur tour; ils étaient accusés de complicité par non-révélation et le délateur lui-même fut poursuivi pour dénonciation tardive!

Si amoindris que fussent les caractères sous le régime de la Terreur, l'opinion se montra favorable à l'évêque : Lanneau en convient; il constate « l'effervescence, l'apitoyement que l'ex-grand-prêtre incarcéré occasionne dans le sexe dévot »; pour y mettre fin, il ordonne de transférer le prisonnier à Mâcon, puis à Paris. Le 10 mars, Gouttes entra à la Conciergerie, précédé d'une lettre où Lanneau le « recommandait » à Fouquier-Tinville et concluait en disant : « J'espère que l'exécution sera prompte. »

Ce fut en effet par un « tour de faveur » que la cause fut appelée, le 26 mars, devant le tribunal révolutionnaire; auprès de Gouttes étaient ses prétendus complices. Ces prêtres constitutionnels avaient fait piètre figure : tous avaient plus ou moins apostasié et cependant il s'en trouva deux qui eurent le cœur de défendre leur évêque en rétablissant les faits et en montrant le peu de portée des rêveries dont on avait méchamment exagéré la gravité. Ces deux témoins furent immédiatement inculpés pour avoir voulu soustraire un coupable à la justice révolutionnaire et renvoyés en prison; quant aux autres, ils étaient suffisamment intimidés et ils répondirent ce qu'on voulut leur faire dire.

Gouttes se défendit piteusement : « Mon arrestation a eu pour cause mon refus de donner ma démission d'évêque; je ne l'ai pas donnée, cette démission, parce que j'aurais cru insulter le peuple en prévenant son vœu, parce que lui seul m'ayant nommé, lui seul pouvait me renvoyer; son opinion une fois connue, tout contrat cessait entre nous et il en eût été de moi comme d'un valet renvoyé par son maître... » Un valet! J'étais un valet! Voilà la conception que ce fonctionnaire se fait de l'épiscopat! En 1791, le corps électoral s'est mêlé de singer l'opération de l'Esprit-Saint en conférant la juridiction à un individu dont il a cru faire un évêque; il n'a fait qu'un valet! En dépit de ses protestations, Gouttes fut condamné à mort, et le soir même du 26 mars, il était guillotiné.

On a prétendu que dans sa prison l'intrus avait été visité par M. Émery et s'était réconcilié avec l'Église. M. Émery énumère les prêtres qui ont recouru à son ministère, mais Gouttes n'est pas de ce nombre. Gouttes était un esprit faux, faussé par les paradoxes philosophiques de son école. Sa vie était pure, son cœur resta fermé à tout sentiment abject; sa perversion résidait dans l'intelligence, mais son obstination était invincible. Il est à craindre qu'il ne soit mort comme il avait vécu, en caressant sa chimère de ramener « les beaux jours de la primitive Église. » L'Église des constitutionnels n'a rappelé celle des temps apostoliques que par la persécution qu'elle suscita d'abord contre le clergé fidèle à Rome, mais qui, se retournant contre elle, la fit misérablement périr.

Œuvres de Gouttes. — Son *Traité de l'intérêt de l'argent* a été publié sans nom d'auteur en 1780; la 2^e édition, qui est de 1782, est précédée d'une réponse aux critiques faites à l'ouvrage. Barbier dit que ce traité n'est qu'une refonte d'un livre paru sous le même titre et dont l'auteur serait l'abbé Rullié. Il ajoute que Turgot collabora à l'œuvre de Gouttes. — Les travaux parlementaires de Gouttes sont reproduits ou analysés dans le *Moniteur* et dans les *Archives parlementaires*; on les trouvera en consultant les tables de

ces deux recueils. — Les mandements de Gouttes sont énumérés et appréciés dans le livre de M. de Charmasse, *O.-L. Gouttes, évêque constitutionnel de Saône-et-Loire*, Autun, 1898, qui a dépouillé et utilisé avec beaucoup de soin tout ce qui avait paru à Autun et toutes les pièces contenues aux archives de Mâcon et d'Autun sur ce personnage.

Pour le procès de Gouttes, voir *Archives nationales*, W, 340-623, et *Bulletin du tribunal révolutionnaire*, n. 9; Pisani, *Répertoire de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 317-320; Bliard, *Jureurs et insermentés*, Paris, 1910; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1791, p. 127.

P. PISANI.

GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE. — I. Proposition. II. Erreurs. III. Doctrine catholique.

I. PROPOSITION. — 1^o Comme nous l'établirons dans cet article, le divin fondateur de l'Église n'a pas voulu qu'elle fût une république, ni une oligarchie ou aristocratie; mais il lui a donné un gouvernement essentiellement monarchique. Les théologiens s'attachent donc à démontrer la sagesse de ce choix, car il est hors de doute que le Fils de Dieu a pu et a voulu gouverner son Église, par celui des moyens qui est le meilleur et le plus fructueux.

La concentration du pouvoir suprême dans les mains d'un seul, disent-ils, est une garantie d'ordre, d'unité, et, par suite, de force et de stabilité. La pluralité des chefs, au contraire, ne peut engendrer que le désordre, la confusion, la division, la faiblesse et l'instabilité. La chose est si évidente qu'elle fut admise par toute l'antiquité, aussi bien chez les Grecs et les Latins que chez les Hébreux. Les philosophes, les orateurs, les historiens et les poètes même n'ont qu'une voix pour le proclamer. On connaît le vers célèbre d'Homère, formulant cet aphorisme : οὐκ ἀγαθὸν πολυκροίρανῃ : εἰς κοίρανός ἐστω, εἰς βασιλεύς, I. VII, c. II. Cf. Platon, *Polit.*, Aristote, *Éthic.*, I. VIII, c. x; *Polit.*, I. III; Sénèque, *De beneficiis*, I. II; Plutarque, *De monarchia*; Isocrate, *Nicoclès*; Stobée, *Florilegium*, 45. Dans ce chapitre, cet écrivain cite à l'appui de son sentiment de nombreux passages d'auteurs anciens, entre autres, d'Hésiode, d'Euripide, etc., qui tous concourent à confirmer la vérité de la thèse qu'il a entrepris de défendre, et qu'il résume dans le titre, dont il fait comme un axiome : ὅτι κάλλιστον ἡ μοναρχία.

Tel fut aussi l'enseignement de l'antiquité chrétienne. Il nous suffira de citer parmi les Pères grecs : saint Justin, *Cohortatio ad Græcos* : la monarchie, dit-il, est une garantie plus grande contre la discorde et les divisions, *P. G.*, t. VI, col. 241; saint Athanase, *Contra gentes*, c. xxxviii : De même que la multitude des dieux conduit à l'athéisme, ainsi la multitude des princes conduit à l'anarchie, et quand, dès lors, il n'y a plus de chef, se produisent la confusion, les perturbations et la ruine de la société. *P. G.*, t. xxv, col. 75.

Les Pères latins parlent de même. Saint Cyprien, *De idololorum vanitate*, c. viii, démontre, par l'unité de Dieu gouvernant le monde, que la monarchie est le meilleur et le plus naturel des gouvernements : *Ad divinum imperium etiam de terris mutuum exemplum. Quomodo unquam regni societas, aut cum fide cepit, aut sine cruce desiit?* *P. L.*, t. IV, col. 576. Saint Jérôme, *Epist. ad Rusticum monachum*, c. xv : *Unus imperator ; judex unus. Roma, ut condita est, simul habere duos fratres reges non potuit.* *P. L.*, t. xxii, col. 1080.

Aux Pères font écho les théologiens. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, I. IV, c. lxxvi, n. 3-4; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. ciii, a. 3; Suarez, *De legibus*, I. III, c. iv, n. 1, *Opera omnia*, 28 in-4^o, Paris, 1856-1878, t. v, p. 184; Bellarmin, *Controv. generalis*, *De summo pontifice*, I. I, c. 1, *Opera omnia*, 8 in-4^o, Naples, 1872, t. I, p. 311; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 8, § 2, in-8^o, Rome, 1885, p. 438; Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. III, q. xiii, § 1, in-8^o, Rome, 1903, p. 528 sq.

Les mêmes auteurs font remarquer avec raison que si l'oligarchie est déjà une cause de ruine, puisque la pluralité des chefs engendre la division, et que, selon le mot du Sauveur, *omne regnum in seipsum divisum desolabitur*, Luc., xi, 17; Matth., xii, 25; la démocratie, qui plus encore multiplie le nombre des chefs, divise la société davantage, et l'expose aux pires dangers. En outre, un monarque, de qui dépend tout un royaume, que, dans son ensemble, il est porté à considérer comme sien, recherchera et procurera plus le bien de la société entière, que ne le fera une réunion de chefs, plus ou moins nombreux, dont chacun croira devoir s'occuper plus spécialement de la province, de la circonscription, ou de la ville dont il est chargé, et mettra au second plan, et peut-être au dernier rang de ses soucis, les questions d'intérêt général. *A fortiori*, si la multitude commande, comme cela est dans le régime démocratique : alors, chaque individu, l'expérience ne le démontre que trop, cherchera avant tout son avantage personnel, ou celui de ses amis et de ses proches, sans s'inquiéter beaucoup du reste, si tant est qu'il s'en inquiète.

2° La monarchie, cependant, est de plusieurs sortes. Elle est *simple*, ou *mixte* et *tempérée*, suivant que le monarque a ou n'a pas la plénitude de la puissance suprême, soit législative, soit judiciaire, soit exécutive, indépendamment de tout autre individu ou assemblée.

Il est évident que si, en théorie, le gouvernement d'un seul est chose préférable dans l'intérêt général de la communauté, et pour les raisons alléguées plus haut néanmoins, en pratique, vu la corruption de la nature humaine, ou même son infirmité native, des inconvénients graves et nombreux peuvent en résulter. N'est-il pas à craindre que le pouvoir suprême ainsi concentré dans les mains d'un seul, dont les caprices ne rencontreront aucun obstacle, ne dégénère en tyrannie, en égoïsme démesuré, et, par conséquent, n'entraîne de très graves dommages pour le corps social ? A cette omnipotence, ne faut-il pas un contrepoids ? Où le trouver, si ce n'est dans l'aristocratie et la démocratie, quoique à des degrés divers ? Il semblerait donc opportun de donner à l'une ou à l'autre, ou peut-être à l'une et à l'autre, un rôle à jouer dans le gouvernement de la société. Ce serait, en un certain sens, limiter l'autorité du monarque; mais ce serait, tout en conservant les avantages de la monarchie, poser une salutaire barrière devant elle, pour l'empêcher de tomber dans de regrettables excès, et de conduire le royaume aux abîmes.

En quoi consisterait ce rôle concédé à l'aristocratie et à la démocratie ? Cela dépend, en principe, des circonstances et des milieux; mais on pourrait, par exemple, tout en laissant au monarque le rôle prépondérant, demander pour la confection des lois, ou du moins, de quelques-unes, les plus importantes, le consentement des citoyens les plus haut placés, et celui des délégués du peuple. Par cette division des pouvoirs, il ne resterait plus au monarque que la plénitude du pouvoir exécutif. Ce serait bien pour lui une diminution d'autorité — un tempérament; — mais aussi une nécessité pour l'intérêt de tous. Cf. Suarez, *Defensio fidei catholicæ adversus anglic. sect. errores*, l. III, c. iii, n. 3, *Opera omnia*, t. xxiv, p. 213. *Nos itaque B. Thomam aliosque theologos catholicos sequuti, ex tribus simplicibus formis gubernationis, monarchiam cæteris anteponimus, quamquam propter naturæ humanæ corruptionem, utiliorẽ censemus hominibus hoc tempore monarchiam temperatam ex aristocratia et dimocratia quam simpliciter monarchiam : modo tamen primæ partes monarchiæ sint, secundas habeat aristocratia, postremo loco sit dimocratia*. Bellarmin, *op. cit.*, t. i, p. 311.

Si, cependant, il existait une monarchie dans laquelle, en vertu de l'assistance divine, le prince ne pourrait abuser de sa puissance, cette diminution d'au-

torité ne paraîtrait nullement nécessaire, ni même convenable, et la monarchie retiendrait, alors, en pratique, toute sa perfection intrinsèque et ses avantages, tels qu'elle les a en théorie.

3° On divise la monarchie en *absolue* et *non absolue*. Quoique cette dernière semble, au premier abord, se confondre avec la précédente, elle en diffère, néanmoins, sensiblement. Toute monarchie absolue, en effet, est une monarchie dans le sens strict du mot; mais non réciproquement. Le mot *absolue* implique quelque chose de plus que la monarchie simple ou pure : c'est-à-dire l'exclusion de tout autre cogouvernement, même subordonné, comme le serait, par exemple, celui de princes inférieurs, qui, sous la suzeraineté du monarque suprême, gouverneraient des provinces, des circonscriptions, ou des villes, par une autorité qui leur serait propre et ordinaire. Dans la monarchie absolue, le monarque a non seulement l'autorité suprême, mais totale, et tous ceux qui gouvernent, sous lui, des étendus de territoire plus ou moins considérables, ne sont que ses délégués, ses commissaires, ou ses représentants, en un mot, ses vicaires qu'il peut révoquer à volonté. Cf. Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, c. i, a. 1, thes. xviii, in-8°, Rome, 1877, p. 437 sq.

Cette plénitude de puissance dans la monarchie pure, ou non tempérée par les limites dont nous avons énuméré quelques-unes, n'implique pas, cependant, chez le monarque, le pouvoir de faire dans le royaume tout ce qu'il veut, au point de changer même la constitution du pays. Si, par exemple, la constitution statuait que, sous l'autorité pleine et complètement indépendante du chef suprême, existât une hiérarchie dont les membres, quoique nommés par le chef lui-même, auraient la charge d'administrer certaines parties de territoire avec une autorité qui leur serait propre et ordinaire, cette clause ne pourrait être détruite par le monarque. La monarchie n'en resterait pas moins vraie monarchie, quoique non absolue. Elle ne serait pas, en effet, une monarchie *tempérée par l'aristocratie*, mais plutôt une monarchie *pure unie à l'aristocratie* : monarchie, car elle en aurait le décorum, la souveraine indépendance, la prééminence et la stabilité; mais unie à l'aristocratie, pour éviter l'inconvénient qui est le plus à redouter dans une monarchie absolue : une centralisation exagérée qui enlève à chaque province ou à chaque ville son caractère propre, rend impossible toute initiative individuelle, et détruit presque entièrement l'activité régionale, en s'opposant à la diffusion égale de la vie dans tous les organismes du corps social. Avec de véritables princes à la tête des provinces, chacune de celles-ci, quoique toujours dépendante du pouvoir suprême, conserve son caractère spécial, et, pour ainsi dire, sa personnalité, de sorte que, sans détriment pour l'unité de l'ensemble, chaque province devient également un centre de vie qui rayonne dans toutes les directions.

4° C'est cette forme de gouvernement que le Christ a donnée à son Église : monarchie, non pas absolue, ni *tempérée* par une aristocratie, mais *unie* à une aristocratie, puisque, comme nous le rappellerons plus bas, les évêques ne sont pas de simples vicaires du pape, mais de vrais princes de l'Église, avec puissance propre et ordinaire. En outre, non seulement la monarchie ecclésiastique est unie à l'aristocratie, mais aussi, en un certain sens, à la démocratie, puisque le suprême monarque et les autres princes de la hiérarchie sacrée n'obtiennent pas leur charge et leurs dignités par un héritage qui en fasse comme l'apanage de certaines familles privilégiées, mais par une élection qui n'exclut de ces dignités aucune classe de citoyens. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 34, schol. i, n. 376, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897-1903, t. i, p. 235.

Assurément, dit Bellarmin, c'est la meilleure forme de gouvernement qu'on puisse souhaiter, et qui puisse exister dans ce monde pervers; c'est, en même temps, la plus agréable et la plus utile, car tous s'attachent davantage à une forme de gouvernement à laquelle ils peuvent participer; *optima, et in hac mortali vita maxime expetenda;... et præterea in hac vita gratior et utilior. Bona quidem monarchiæ in hac inesse, planum est... futuram autem in omnibus gratiorem ex eo perspicui potest, quod omnes illud genus regiminis magis amant cujus participes esse possunt: quale sine dubio est hoc nostrum. De romano pontifice, l. I. c. III, Opera omnia, t. I, p. 316. Cf. S. Thomas, Sum. theol., I^a II^a, q. cv, a. 1.*

5^o De quel nom spécial faudrait-il appeler cette monarchie, qui, quoique vraie monarchie, n'est ni absolue, ni tempérée, au sens strict du mot? Il faudrait un mot spécial qui n'existe pas : *nescio utrum unquam istud nomen inventum sit, seu etiam possit aliquando inveniri*. Card. Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. III, q. XIII, § 2, p. 535. Elle constitue, en effet, une monarchie tout à fait *sui generis*, à laquelle on pourrait appliquer, non sans raison, la parole liturgique, *nec PRIMAM SIMILEM VISA EST nec habere sequentem*. Billot, *loc. cit.*; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 8, n. 535, p. 426. Cette considération préliminaire suffirait déjà, à elle seule, à montrer dans quelles graves erreurs sont tombés tous ceux qui ont imaginé que l'Église fût bâtie sur le modèle des gouvernements humains, qu'ils fussent monarchiques, aristocratiques ou démocratiques, tempérés ou non. Cf. Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Proleg., a. 3, in-8^o, Ratisbonne, 1897, p. 17 sq.

II. ERREURS. — 1^o Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une sorte de monarchie bicéphale. — Les premiers qui paraissent avoir sérieusement combattu la forme monarchique du gouvernement ecclésiastique sont les grecs. Cette prétention se fit jour peu après l'ère des persécutions, dès que, avec la paix rendue à l'Église, des avantages temporels commencèrent à entourer les dépositaires du pouvoir spirituel. Ils voulurent la traduire en loi reconnue par toute la catholicité, au II^e concile œcuménique, I^{er} de Constantinople, en 381. Non seulement ils s'efforcèrent de placer au-dessus de toutes les Églises d'Orient celle de Constantinople qui, auparavant, n'était pas même patriarcale, étant un simple suffragant de l'exarque d'Héraclée, en Thrace; mais ils affirmèrent qu'elle est l'égale de Rome, et n'est inférieure à celle-ci que par l'ancienneté. Quant aux privilèges, elle les possède à un titre égal, par la raison qu'elle est la seconde Rome, *διά τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην*, motion et motif qu'ils insérèrent frauduleusement dans le troisième canon de ce concile. Cf. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 578. On voit sans peine toute la portée de ce simple membre de phrase. C'était proclamer que l'Église de l'ancienne Rome jouit de son privilège d'être la mère et maîtresse des Églises de l'univers entier, non de par la volonté de Dieu manifestée par l'apôtre saint Pierre qui voulut y établir son siège, mais par une raison d'ordre purement politique, presque par simple hasard : la majesté de la ville elle-même, siège de la résidence impériale, du sénat et des grandes institutions de l'empire. Donc, comme cela était possible et comme les grecs en voyaient déjà le prélude dans les événements d'alors, si les révolutions humaines enlevaient un jour à l'ancienne Rome sa prééminence politique, et la faisaient descendre, sous ce rapport, au-dessous de Constantinople qui marchait ostensiblement vers un accroissement de splendeur, tandis que Rome déclinait visiblement, l'Église de l'ancienne Rome suivrait cette marche descendante par rapport à celle de Constantinople, la Rome nouvelle, qui s'élèverait d'autant. La monarchie ecclésiastique avait donc, à ce moment,

deux têtes : l'une dans l'ancienne Rome, et l'autre dans la Rome nouvelle. A l'avenir, si elle n'en avait qu'une seule, ce serait évidemment celle de Constantinople, appelée à supplanter complètement sa rivale.

On sera moins surpris de cette ambition exorbitante, si l'on se rappelle que les grecs avaient une tendance très prononcée à classer les évêchés d'après l'importance politique des villes qui en étaient le siège, et à calquer la division des provinces ecclésiastiques sur les divisions des provinces civiles. Ils en avaient fait déjà comme une règle, quarante ans auparavant, par le 9^e canon du concile d'Antioche, en 341. Cf. Mansi, t. II, col. 1039. Nous les verrons, plus tard, insister encore sur ce point, et persister à ne pas vouloir s'écarter de ce principe, dans les 12^e et 17^e canons du IV^e concile œcuménique de Chalcédoine. Cf. Mansi, t. VII, col. 362; Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, in-8^o, Bonn, 1853, p. 3.

L'authenticité de ce 3^e canon du II^e concile général de Constantinople a été niée par Baronius, *Annal. eccles.*, a. 381, n. 35, 36, 12 in-fol., Rome, 1593-1607, t. IV, p. 342 sq.; mais il figure dans les anciennes collections de Socrate, *H. E.*, I. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 576, et de Sozomène, *H. E.*, I. VII, c. IX, *ibid.*, col. 1436.

Au sens littéral, ce 3^e canon n'accorde, cependant, à l'évêque de Constantinople qu'une prééminence d'honneur, *προσβυλια τῆς τιμῆς*; mais les grecs l'entendirent autrement et y virent une primauté égale, sous tous rapports, à celle du pape. Cf. Mansi, t. VI, col. 607. Les légats du pape saint Léon le Grand, au concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, le désavouèrent dans la session XVI^e, Mansi, t. VII, col. 442; Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. II, col. 635 sq., et le pape le dénonça comme le fait d'un petit nombre d'évêques, *quorundam episcoporum conscriptio*, fait qu'on n'avait jamais porté officiellement à la connaissance du Siège apostolique, ni soumis à son approbation, comme cela était nécessaire. *Epist.*, CVI, n. 2-5, *P. L.*, t. LIV, col. 997 sq., 1003, 1005, 1007; Mansi, t. VI, col. 204. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, I. VII, epist. XXXIV, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 892 sq. Néanmoins, ce 3^e canon fut, dans la suite, inséré dans le Décret de Gratien, part. I, dist. XXII, c. 3, mais avec cette rectification des censeurs romains : *Canon hic ex iis est quos apostolica romana Sedes a principio et longo post tempore non recepit... idque tandem, pacis ac tranquillitatis causa fuit illis concessus*, en bien spécifiant, toutefois, qu'il ne s'agissait que d'une primauté d'honneur. Cf. Mansi, t. XVI, col. 174; t. XXII, col. 991; Hardouin, t. VII, col. 24 sq.; Denzinger, *Enchiridion*, n. 362.

Ces tendances schismatiques des grecs et leur habitude de s'appuyer sur le bras séculier leur étaient trop naturelles et trop profondément enracinées dans l'esprit pour que les désaveux venus de Rome pussent les en détourner. Ils persévérèrent dans ces errements, après le concile de Constantinople, mais en les accentuant de plus en plus. Cf. Socrate, *H. E.*, I. VII, c. XXVIII, XLVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 801, 840; Théodoret, *H. E.*, I. V, c. XXVII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1256; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 in-4^o, Paris, 1693-1712, t. XV, p. 700 sq.

Au IV^e concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, les grecs, vers la fin, profitèrent de l'absence des légats du Saint-Siège, pour définir, sous l'influence de la cour de Byzance, dans la XV^e session, can. 28, que l'évêque de Constantinople, quoique le second par rang d'ancienneté après le pape de l'Église universelle, a cependant les mêmes privilèges que lui. Ils revenaient ainsi sur le 3^e canon du concile précédent, mais en le précisant davantage. Cf. Mansi, t. VII, col. 246, 443 sq., 452 sq.; Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. II, col. 626,

638, 642. Ils ne craignirent pas d'y affirmer hautement cette énormité, qu'ils n'avaient osé qu'insinuer au concile de Constantinople, à savoir : que les Pères ont accordé au siège de l'ancienne Rome les privilèges de la primauté, parce que cette ville était la ville impériale : *Καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρως Ῥώμης, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκεῖνην, οἱ πατέρες ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεία*. Il était donc logique que, pour le même motif, la nouvelle Rome, honorée par la résidence de l'empereur, du sénat et des grands dignitaires de l'empire, et jouissant des mêmes privilèges politiques que l'ancienne ville impériale, reçut les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique. Ainsi ce n'est pas à saint Pierre qu'ils attribuaient d'avoir placé le siège du souverain pontificat dans la ville de Rome, mais aux Pères. Lesquels ? ils ne le disaient pas. Or, ou bien ces Pères étaient considérés en cela comme les témoins de la tradition apostolique et divine et, alors, on ne pouvait étendre à Constantinople les privilèges spirituels qu'ils reconnaissaient à l'ancienne Rome; ou bien, ils avaient agi par eux-mêmes, de leur propre autorité, par un consentement commun; mais alors, avant qu'ils eussent attribué à Rome les privilèges de la primauté, elle ne les aurait pas eus. Où donc, avant cette concession des Pères, résidait le chef de l'Église, d'après les grecs ? Était-elle acéphale ? Fut-elle une république avant de devenir une monarchie ? Et si les Pères, dont il est ici question, furent les apôtres eux-mêmes, il est impossible de s'appuyer sur leur autorité pour formuler quelque chose de semblable à l'égard de Constantinople dont l'Église n'est pas de fondation apostolique, vérité historique tellement certaine à l'époque du concile de Chalcédoine, que les grecs pour soutenir leur prétention n'osèrent pas invoquer le fait de la présence d'un apôtre à Byzance, au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, mais seulement celui de la présence de l'empereur, depuis Constantin, c'est-à-dire trois siècles plus tard. Affirmer aussi catégoriquement que Rome est redevable de sa situation ecclésiastique à son caractère de capitale de l'empire, c'est se mettre en contradiction avec la vérité historique. On ne trouve, dans les écrits des apôtres, rien qui justifie cette manière de voir. La tradition aussi est muette sur ce point, et le 1^{er} concile général, celui de Nicée, en 325, n'a pas donné les prérogatives de la primauté au siège de Rome, mais déclare, dans son 6^e canon, qu'il a trouvé déjà établie, durant les siècles précédents, cette situation privilégiée de la ville de Rome. Cf. Mansi, t. II, col. 668, 687, 955, 1127; Hardouin, t. I, col. 325, 463, 919; Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom...*, p. 71, 76 sq., 90-95, 140.

Ce sentiment des grecs que le rang d'un évêque dans la hiérarchie sacrée devait être fixé, selon l'importance, au point de vue civil, de la ville où est son siège, fut réprouvé par le pape saint Léon le Grand, auquel il appartenait d'approuver les canons du concile de Chalcédoine. Dans sa lettre, il fit remarquer la profonde différence qui existe entre ce qui est du monde et ce qui est de Dieu : *alia ratio est rerum sæcularium, alia divinarum*. Il rappelle nettement que ce qui assure à une ville un rang élevé dans la hiérarchie ecclésiastique n'est pas la présence d'un prince séculier, mais l'origine apostolique d'une Église, sa fondation par les apôtres, et le rang dans lequel eux-mêmes ont voulu l'établir. *Epist.*, civ, n. 3, *P. L.*, t. LIV, col. 995. Or, dit le même pape à l'empereur Marcien, l'évêque de Constantinople ne peut pas faire que cette ville, résidence impériale, soit de fondation apostolique : *regiam civitatem apostolicam non potest facere sedem*. *Epist.*, cv. Cf. Mansi, t. VI, col. 187 sq.; *Epist.*, cvi, n. 2, *P. I.*, t. LIV, col. 1003.

Il est certain que les apôtres avaient fondé des églises de préférence dans les villes les plus considérables, afin qu'elles constituassent comme des centres, d'où le chris-

tianisme pourrait plus facilement rayonner. C'est ainsi qu'il arriva que, de fait, les métropoles ecclésiastiques furent, d'ordinaire, établies dans les métropoles civiles; mais il n'y avait là qu'une concomitance et nullement une relation de cause à effet. Ces sièges épiscopaux furent donc des métropoles ecclésiastiques, non parce qu'ils se trouvaient dans des villes importantes, mais parce que les apôtres, pour des raisons d'utilité, les avaient placés là. C'est ce que note avec soin saint Cyprien, dans une de ses lettres rapportée par Mansi, t. III, col. 40 : *Roma est Ecclesia principalis, quia est cathedra Petri*. Le concile de Sardique s'exprime de même : *Ad caput, id est ad sedem Petri, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes*. Hardouin, *Collectio conciliorum*, t. I, col. 653. Saint Augustin, en divers endroits, rappelle la même vérité. *Contra litteras Petilianis*, c. LI, *P. L.*, t. XLIII, col. 300; *Epist.*, CLXII, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 707. Le pape Pélagé 1^{er}, dans sa lettre *Ad episcopos Tusciæ*, en 556, expose, à son tour, le même principe. Cf. Mansi, t. IX, col. 716.

Cependant le 28^e canon du IV^e concile de Chalcédoine, ainsi subrepticement voté, avait provoqué une dernière session, la XVI^e. Mansi, t. VII, col. 423-454; Hardouin, t. II, col. 623-644. Les légats du Saint-Siège y protestèrent contre ce qui avait été tramé en leur absence. Néanmoins, sous la pression des commissaires impériaux, ce 28^e canon qui portait si gravement atteinte aux droits inaliénables de la chaire de saint Pierre, fut maintenu par le servilisme des évêques grecs encore présents; plusieurs, en effet, étaient déjà partis. Le pape saint Léon le Grand, par lequel on chercha à le faire confirmer, non seulement ne l'approuva pas, mais le rejeta formellement, et le cassa, en vertu de l'autorité du prince des apôtres, comme il le dit dans sa lettre à l'empereur Marcien citée plus haut, dans celle à l'impératrice Pulchérie, dans celles à l'évêque de Constantinople lui-même et à plusieurs autres évêques d'Orient. Cf. Mansi, t. VI, col. 195 sq., 198 sq., 207, 226, 234 sq.

L'absence des légats du pape et le refus de confirmation de la part du souverain pontife furent la cause que ce 28^e canon fut considéré comme non avenu, et manque dans beaucoup de manuscrits des procès-verbaux des sessions du concile de Chalcédoine, soit latins, soit même grecs, soit arabes. Ils ne renferment que les 27 premiers canons. Cf. Mansi, t. VI, col. 1169; t. VII, col. 370, 380, 400; Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1867-1869, t. I, p. 74 sq.

Malgré ces protestations de saint Léon le Grand, ainsi que celles de plusieurs de ses successeurs, les papes Simplicius, Félix III et saint Gélase, les évêques de Constantinople, soutenus par les empereurs, ne cessèrent d'exercer les prétendus droits que leur conférait ce 28^e canon. Ils allèrent même plus loin dans leurs visées ambitieuses. Au temps du pape Pélagé II et de son successeur saint Grégoire le Grand, à la fin du VI^e siècle et au commencement du VII^e, ils s'attribuèrent le titre de patriarche oecuménique, non dans un sens restreint, comme on le trouve parfois déjà dans les manuscrits antérieurs, mais en étendant la portée de cette expression, au point qu'elle signifiait patriarche de l'Église universelle, de même que les conciles oecuméniques représentent la totalité des évêques du monde entier. Leur prétention effrénée força le pape saint Grégoire le Grand à écrire, à intervalles rapprochés, de nombreuses lettres sur ce sujet, soit à Jean, évêque de Constantinople, soit à l'empereur Marcien, soit à l'impératrice Constance et aux autres métropolitains de l'Orient. Cf. *P. L.*, t. LXXVII, col. 758, 962, 995, 1047, etc.

Pour réprimer cette ambition démesurée de l'évêque de Constantinople, saint Grégoire le Grand refusa ce

titre pour lui-même, quoiqu'il y eût droit, et ne consentit à porter que celui de serviteur des serviteurs de Dieu, titre qu'il légua à ses successeurs sur la chaire de saint Pierre. Cf. Mansi, t. ix, col. 1210, 1214, 1217; Hardouin, t. vi, col. 932; Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, c. 1, a. 1, thes. xix, p. 446-453.

Les évêques de Constantinople n'en continuèrent pas moins à garder le titre prétentieux de patriarche œcuménique. Puis, ils en vinrent à cet excès d'aberration de considérer l'évêque de cette ville, non seulement comme l'égal du pape, mais comme son supérieur, ou plutôt le seul pape, lorsque, Constantinople continuant à être la résidence impériale, l'ancienne Rome fut tombée aux mains des barbares, ou de ceux que les grecs persistèrent à appeler dédaigneusement de ce nom. Ils en voulaient à ce monde barbare qui, en s'arrachant à la domination des empereurs, reconnut, dès qu'il se fit catholique, la primauté des successeurs de saint Pierre. Les conséquences de cet état d'esprit furent une série de schismes temporaires, qui, en dernière analyse, aboutirent au schisme définitif, consommé dans le milieu du x^e siècle.

2° *Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une monarchie tempérée d'aristocratie.*

— On voit ce sentiment paraître au grand jour, pour la première fois, à la fin du x^e siècle, en quelques cas isolés, cependant, et qui n'eurent pas de suites immédiates. Ce furent, par exemple, en 991, les pages véhémentes d'Arnould, évêque d'Orléans, contre ce qu'il appelait les prétentions pontificales. Cf. *P. L.*, t. cxxxix, col. 287-338. Gerbert, le futur Sylvestre II, partagea aussi, quelque temps, ces idées. Cf. *P. L.*, t. cxxxix, col. 289. Mais, pendant les trois siècles subséquents, tous les auteurs, théologiens ou canonistes, reconnaissent encore, sans la moindre restriction, la forme pleinement monarchique du gouvernement ecclésiastique.

Au commencement du xiv^e siècle seulement reparut l'opinion que cette monarchie doit être, en vertu même de son institution, tempérée par l'aristocratie épiscopale. Ces doctrines erronées sont clairement et longuement exposées dans le principal ouvrage de Guillaume Durand le Jeune, évêque de Mende, qu'il ne faut pas confondre avec son oncle paternel, Guillaume Durand l'Ancien, qui le précéda sur le siège épiscopal de cette ville. Celui-ci, mort en 1296, avait professé ouvertement, comme les grands théologiens de son époque, entre autres saint Thomas et saint Bonaventure, la thèse catholique de la monarchie pontificale. Dans son célèbre *Rationale divinarum officiorum*, l. II, *De personis*, c. 1, n. 17, il avait dit : *Sicut ostium cardine regitur, sic illius (pape) auctoritate omnes Ecclesie reguntur... Papa, id est, pater patrum... caput est omnium pontificum, a quo illi tanquam a capite membra descendunt, et de cujus plenitudine omnes accipiunt, quos vocal in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis*. Son neveu écrivit, en 1307, comme préparation au concile œcuménique de Vienne le *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi, et corruptelis in Ecclesia reformandis*. Il ne se contente pas d'y dépeindre en couleurs extrêmement sombres les désordres dont souffrait l'Église; mais il propose le remède à tant de maux. D'après lui, on n'en saurait trouver d'autre que celui d'un remaniement profond du gouvernement ecclésiastique, par une forte limitation apportée au pouvoir du pape, et une large extension accordée à celui des évêques, successeurs légitimes des apôtres, qu'il s'attache à montrer en tout égaux à saint Pierre : *qui parem cum Petro honorem et potestatem acceperunt a Deo*, part. III, tit. xxxvii. Les évêques, dit-il, doivent être pratiquement, comme ils le sont de droit divin, maîtres absolus dans leur diocèse. En outre, ils doivent participer effectivement au gouvernement de l'Église universelle, et, pour cela, se réunir

tous les dix ans, en conciles généraux, souverains dans leurs attributions, et dont le pape sera chargé de faire observer les décrets.

C'est bien là, à n'en pas douter, le concept d'une monarchie tempérée d'aristocratie. Le pape n'a plus que le pouvoir exécutif. Le pouvoir législatif lui échappe, et, comme tous les autres chrétiens, il est soumis aux lois portées par l'épiscopat.

Cette doctrine n'eut aucun succès au concile de Vienne, 1311-1312. Elle provoqua, au contraire, des protestations nombreuses et l'affirmation réitérée que le pape a pleine autorité sur l'Église entière, dispersée ou réunie, et qu'il a juridiction immédiate et ordinaire sur tous les chrétiens.

Mais les choses se passèrent autrement, un siècle plus tard, au concile de Constance, réuni pour mettre fin au grand schisme d'Occident. En face de cette situation douloureuse et si profondément troublée de l'Église partagée en deux, puis trois obédiences; à la vue de trois pontifes se disputant la tiare, et s'excommuniant publiquement les uns les autres, les esprits s'étaient agités, et l'on se demandait de toutes parts quel était le meilleur moyen de remédier à un mal si funeste, dont les conséquences étaient si déplorables. Dès 1381, Pierre d'Ailly, professeur de théologie à l'université de Paris, avait proclamé, dans un discours solennel prononcé devant une assemblée nombreuse, qu'il n'y en avait pas d'autre que la convocation d'un concile général. Mais le concile général ne pouvait atteindre ce but si désirable, qu'à la condition d'être supérieur au pape et de pouvoir lui imposer son autorité. L'orateur ne recula pas devant cette proposition. Il la développa longuement, l'étayant de toutes les preuves possibles, affirmant que le Christ ayant fait son Église immortelle avait dû lui donner la puissance de sortir d'un tel abîme. Donc, le concile général tenait sa juridiction immédiatement du Christ, et avait plein pouvoir pour légiférer et juger, tandis que le pape n'était que le ministre du concile et l'exécuteur de ses décrets. Si le pape venait à faillir dans la foi et à s'écarter de la voie droite, le concile, son supérieur, pouvait juger sa doctrine aussi bien que sa conduite, le condamner et même le déposer, si le coupable persévrait dans ses errements, scandalisait l'Église et devenait un danger pour elle, au lieu de l'édifier, de la soutenir et d'étendre son action sur les âmes. Voir AILLY (Pierre d'), t. I, col. 647 sq.

Dans ces hardiesses de langage se reflètent les pensées et les préoccupations d'un grand nombre des contemporains de l'orateur, et non des moins haut placés. Professeurs de théologie, docteurs des universités, prélats, abbés mitrés, évêques et cardinaux même abondaient dans ce sens. Leur excuse est leur vif désir de sortir de la situation inextricable dans laquelle on se trouvait. Plusieurs même étaient plus radicaux encore dans leur manière de concevoir l'essence du gouvernement ecclésiastique, afin de découvrir dans sa constitution le pouvoir qu'il avait de se réformer lui-même. Un des plus illustres élèves de Pierre d'Ailly, et son successeur dans la chaire de théologie de l'université de Paris, quand le maître eut été promu à l'épiscopat, le pieux Gerson, comme nous le verrons plus bas, non seulement adopta ses principes sur le gouvernement ecclésiastique, mais en poussa les conséquences extrêmement loin, au point d'admettre que, le concile pouvant faillir lui aussi dans la foi, comme le concédait Pierre d'Ailly, l'infailibilité promise par le Christ à son Église ne reposait que sur la multitude des fidèles, dont les évêques n'étaient que les mandataires ou les délégués.

Les principes de Pierre d'Ailly furent appliqués par le concile de Pise, qui, le 5 juin 1409, déposa les deux papes, comme convaincus d'être schismatiques, hérés-

tiques, opiniâtres et incorrigibles. En conséquence, il autorisa les cardinaux à procéder à une nouvelle élection pontificale. De ce conclave singulier sortit Alexandre V; mais comme le concile de Pise était loin d'être œcuménique, il ne fut pas reconnu par une grande partie de la chrétienté, et, au lieu de deux papes, on en eut trois. Le remède était pire que le mal.

Nous ne raconterons pas ici comment et en vertu de quel prétendu droit le concile de Constance, convoqué en 1414, en arriva à déposer deux papes, reçut la démission du troisième, et, le 11 novembre 1417, applaudit à l'élection de Martin V. Cette épreuve, une des plus terribles que l'Église ait traversées, se terminait enfin par le retour du monde chrétien à l'unité; mais de sérieuses tentatives avaient été faites par les membres de cette tumultueuse assemblée contre la divine constitution du gouvernement ecclésiastique. On y avait affirmé, à diverses reprises, la supériorité du concile sur le pape, et on avait proclamé la nécessité de la convocation périodique des conciles généraux, pour contrôler, réglementer et diriger même l'administration du chef de l'Église. Ces prescriptions furent arrêtées dans la xxxix^e session, celle du 9 octobre 1417, un mois avant l'élection du pontife légitime, auquel on se proposait de les imposer. Suivant le décret *Frequens*, le premier de cette session, les conciles généraux devaient être réunis périodiquement, avec cette clause, cependant, que le premier se tiendrait cinq ans après celui de Constance; le second, sept ans après le premier, et ensuite régulièrement de dix en dix ans. Chaque concile, avant de clore ses travaux, fixerait le lieu et la date des prochaines assises générales de l'épiscopat. Mais si un schisme se produisait, le concile devrait, de plein droit, se réunir dans l'année même, et aucun des prétendants à la papauté ne le présiderait, tous étant suspendus, *ipso facto*.

Dans la xl^e session, 30 octobre, le concile décréta et ordonna, au nom de l'Église universelle, que le futur pape, à l'élection duquel on allait procéder, serait obligé, de concert avec le concile, ou les représentants de celui-ci, à travailler à la réforme de l'Église *dans son chef* et dans ses membres, avant même la dissolution du concile, et d'après un programme élaboré par le concile lui-même. Ainsi le concile usait à l'avance de sa prétendue autorité sur le pape futur, et lui signifiait impérieusement ses volontés, auxquelles l'élu devrait se conformer fidèlement. Si ces dispositions draconiennes laissaient subsister, en principe, la monarchie pontificale, elles y apporteraient une notable restriction. D'aucuns y verraient même plus qu'un simple tempérament, et plutôt une véritable et gênante tutelle. C'était bel et bien, au sens juridique du mot, une *diminutio capitis*. Mesures fort graves, ne tendant à rien moins qu'à modifier, dans ses lignes essentielles, la constitution du gouvernement ecclésiastique, telle que l'avait établie le divin fondateur de l'Église. Elles ne furent, d'ailleurs, jamais approuvées ou confirmées par le pape, ni par Martin V, ni par aucun de ses successeurs. Voir CONSTANCE (*Concile de*), t. III, col. 1200 sq.

Elles n'en eurent pas moins des conséquences extrêmement regrettables, et qui exposèrent l'Église aux plus redoutables dangers. On s'en aperçut bien dans le concile de Bâle que l'on prétendit imposer, en vertu des décrets du concile de Constance, au pape Eugène IV, successeur de Martin V, et qui finit par dégénérer en conciliabule schismatique. Là se manifestèrent de plus en plus ces tendances, ou plutôt ces intentions bien arrêtées d'une partie de l'épiscopat de faire du concile général un rouage permanent, ordinaire et nécessaire du gouvernement ecclésiastique, et transformer ainsi l'Église en monarchie parlementaire.

Ce mouvement d'opinion occasionna d'abord, cinq ans après le concile de Constance, la réunion de celui

de Pavie-Sienne, qui se tint de 1423 à 1424 et fut dissous prématurément, et comme à l'improviste. Mais, avant de se séparer, les membres de l'assemblée eurent le temps d'indiquer un nouveau concile, qui, suivant les prescriptions conciliaires de Constance, devait se tenir en 1431. La ville de Bâle fut choisie à cet effet, et Martin V, quoique à regret, avait acquiescé à cette sorte de sommation. Mansi, t. xxviii, col. 1071 sq.; t. xxix, col. 11 sq.; Hardouin, t. viii, col. 895, 1109, 1113. Il mourut au moment où le concile allait s'ouvrir, 20 février 1431. Le jour même de cette ouverture, 3 mars 1431, Eugène IV était élu; mais il avait dû, avant l'élection, comme les autres cardinaux, promettre de se conformer en tout aux prescriptions du concile de Constance, et de ne prendre aucune mesure importante pour le bien de l'Église, non seulement sans le conseil, mais aussi sans l'approbation formelle du Sacré-Collège. C'était toujours la papauté mise sous tutelle; une monarchie fortement tempérée d'aristocratie, et un état de choses en opposition avec la divine constitution du gouvernement ecclésiastique, car le pouvoir suprême ne résidait plus dans le pape, mais était partagé entre lui et le collège des cardinaux.

Le concile de Bâle renchérit encore sur ces prétentions cardinalices. Par ses exigences et ses menaces, en effet, quoique le concile comptât encore peu d'évêques présents, il manifesta une hostilité très marquée contre le pape, et afficha la prétention de gouverner l'Église. Les choses en vinrent à tel point que, vers la fin de l'année, le 18 décembre, Eugène IV, par une bulle, prononça la dissolution du concile. Cf. Mansi, t. xxix, col. 564. A cet acte du souverain pontife, le concile répondit en renouvelant les décrets conciliaires de Constance, affirmant expressément et formellement qu'il ne pouvait être dissous par aucune puissance, *même papale*, laquelle, au contraire, devait lui obéir, sous peine d'être punie, même par la déposition; et que, si le pape ne voulait pas réformer l'Église, *en son chef* et en ses membres, le concile y pourvoirait de sa propre et souveraine autorité. C'était la révolte. Les évêques qui prirent de si graves décisions n'étaient pas nombreux encore, il est vrai; mais ils se sentaient soutenus par l'opinion publique, et surtout par le personnel des grandes universités d'Europe. Des livres furent écrits pour démontrer la prétendue supériorité du concile œcuménique sur le pape; et ce qui n'avait été imaginé à Constance que comme un expédient pour terminer le grand schisme, devint l'objet d'un enseignement doctrinal, proposé comme vérité de foi catholique, sapant dans sa base l'institution même de la papauté, puisqu'il tendait à détruire, en fait, la primauté du souverain pontife, en lui enlevant l'administration de l'Église. Cf. Mansi, t. xxix, col. 90 sq., 409, 564; Hardouin, t. viii, col. 1183, 1465, 1578. Nous n'entrerons pas dans le récit de ces douloureux débats qui aboutirent à un nouveau schisme, lequel heureusement ne fut pas de longue durée. Voir BÂLE (*Concile de*), t. II, col. 113 sq. Mais ces mauvaises doctrines persistèrent, comme un virus dans le corps social. Elles engendrèrent le gallicanisme, survécurent grâce à lui, s'étendirent, et se formulèrent plus tard, dans les quatre articles de la trop fameuse déclaration du clergé de France, en 1682. Voir GALICANISME. Cf. Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, c. 1, a. 1, thes. xvi, p. 396 sq.; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 8, § 1, n. 537, p. 428; Pesch, *De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 34, n. 373 sq., *Praelectiones theologicæ*, t. I, p. 233 sq.; Wilmers, *De Ecclesia Christi*, l. II, c. III, n. 134, p. 239 sq.; Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. III, q. XIII, § 2, p. 532-535. Ces erreurs se firent jour encore à l'époque du concile du Vatican. Cf. Mgr Maret, *Le concile général et la paix religieuse*, 2 in-8°, Paris, 1869; *Le pape et les évêques*, in-8°, Paris, 1869.

3^e *Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une simple aristocratie sans aucun chef suprême.* — Tel est le sentiment de plusieurs sectes qui, séparées de la véritable Église, gardent, néanmoins, une certaine hiérarchie, et affirment que l'Église catholique se compose des diverses Églises nationales, qui ont leurs évêques et leur clergé, mais ne reconnaissent pas la primauté du souverain pontife. Ces Églises, ainsi séparées du centre de la catholicité, se prétendent égales entre elles, et sur le même pied que l'Église romaine. Elles affirment appartenir aussi bien que celle-ci au bercaïl du Christ, le seul suprême pasteur, qui aurait voulu, selon elles, donner à son Église un gouvernement simplement aristocratique, par le moyen des évêques successeurs des apôtres, évêques tous égaux entre eux, comme le furent les apôtres. Toutes ces Églises nationales, quel que soit leur nom, seraient donc des parties ou des branches de l'Église universelle; des Églises-sœurs qui, étant filles du même Père, doivent être unies entre elles par la sympathie et le respect mutuel, quoiqu'il n'y ait entre elles aucun lien de subordination et d'obéissance. Elles vivent côte à côte, et forment une sorte de fédération spirituelle.

Parmi les anglicans surtout, ce concept du gouvernement ecclésiastique trouve un grand nombre de partisans. On rencontre parmi eux, et se disant appartenir à l'Église catholique : l'Église épiscopaliennne d'Angleterre, ou haute Église, la *High Church of England*; celle d'Irlande, *Church of Ireland*; celle d'Écosse, *Scottish episcopal Church*. Celle des États-Unis s'appelaient, d'abord, *Protestant episcopal Church*; mais, depuis plus d'un quart de siècle, elle a affirmé plus clairement sa prétention d'appartenir à l'Église catholique, en se faisant appeler *American branch of the catholic Church*. Ces diverses branches ne refusaient pas de s'unir à l'Église romaine, si celle-ci consentait à les reconnaître comme des portions de la véritable Église du Christ. Voir CATHOLICITÉ, t. II, col. 2010 sq. Cf. Döllinger, *L'Église et les Églises*, in-8°, Paris, 1861.

Quand ces diverses Églises séparées se réunissent en congrès, sortes de conciles « pananglicans », où l'on compte parfois de deux cents à trois cents évêques de tous les pays soumis à la domination anglaise : îles Britanniques, colonies, Indes, Australie, Afrique et même des États-Unis de l'Amérique du Nord, elles n'osent point formuler des décrets de foi, mais se bornent à échanger des vues, chacun étant à peu près libre de croire ce qu'il veut, et d'interpréter la Bible à sa façon. Il n'y a, parmi elles, aucune autorité constituée, apte à prendre une décision dogmatique ou disciplinaire, au sujet des points controversés qui les divisent. Ces *congress of the bishops of the Anglican communion*, malgré le décor brillant qui les entoure d'ordinaire, prouvent, chaque fois, avec une évidence nouvelle, l'impuissance radicale d'une Église dont la forme de gouvernement serait simplement aristocratique, corps social sans tête, et démontrèrent plus clairement, par voie de contraste, la divine sagesse du Christ, qui a voulu que le gouvernement de son Église fût nettement monarchique, avec une autorité suprême pleine et entière résidant en un chef incontesté auquel tous doivent obéir. Voir ANGLICANISME, t. I, col. 1281 sq.; AMÉRIQUE, t. I, col. 1050, 1074; ÉPISCOPALIENNE (Église), t. V, col. 365 sq. Cf. W. Palmer, *A treatise on the Church of Christ*, 2 in-8°, Londres, 1850, t. I, p. 229, 237, 276, 286, 383, 455; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, aux mots *Vieux catholiques*, *Église anglicane*, *Église orientale orthodoxe*, 13 in-8°, Paris, 1877-1882, t. II, p. 725 sq.; t. IV, p. 295 sq., 324 sq.; Wilmers, *De Ecclesia Christi*, I. V, c. III, § 2, p. 561 sq., 570-572; *The catholic encyclopedia*, au mot *Protestant episcopal Church in the United States of America*, 15 in-4°, New York, 1907-1913, t. XI,

p. 436; t. XII, p. 493 sq.; Coleman, *The Church in America*, in-8°, New York, 1895.

On trouve ces audacieuses doctrines enseignées *ex professo* dans le *De republica christiana*, publié par le trop fameux Marc-Antoine de Dominis, archevêque de Spalatro, successivement catholique, anglican, de nouveau catholique, puis encore hérétique, 3 in-fol., Londres, 1617, 1620, ouvrage plusieurs fois réédité, en Allemagne surtout. L'auteur prétend y démontrer que le vrai gouvernement ecclésiastique, tel qu'il a été institué par le Fils de Dieu, n'est pas une monarchie, mais une république aristocratique, car les apôtres, dit-il, furent tous égaux, et les évêques le sont aussi. Tous sont également les vicaires du Christ. Leur juridiction n'est pas restreinte à tel ou tel lieu, mais s'étend, de soi, à l'Église universelle. La seule monarchie qu'on pourrait admettre dans l'Église serait celle de l'évêque dans son propre diocèse, ou celle de l'ensemble des évêques des Églises particulières, qui, par leur union en concile, forment la première autorité de l'Église universelle. Mais, de droit divin il n'existerait entre les évêques aucune hiérarchie. I.a primauté du pape ne serait donc qu'une flagrante usurpation, qui ne peut apporter que la confusion et le trouble dans le gouvernement ecclésiastique, par l'abaissement des évêques, et l'oppression injuste des autres Églises nationales ou régionales, l'Église romaine n'étant qu'une Église particulière au même titre que les autres. Le pape ne serait pas plus le successeur de saint Pierre que ne le sont les évêques des autres Églises fondées par lui. Ce serait donc faux que l'Église universelle ait une tête, et que son gouvernement soit celui d'une monarchie. Une telle prétention ne serait que le résultat de l'ambition papale, source de tant de maux, et obstacle principal à la paix de l'Église. Voir DOMINIS, t. IV, col. 1670 sq. L'auteur s'efforça de propager ses idées schismatiques et hérétiques dans plusieurs autres de ses ouvrages, entre autres le *Papatus romanus*, in-4°, Londres, 1617, où il tâche de démontrer l'origine humaine du pontificat suprême, son développement et son extinction. Cf. *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1949 sq.; *The catholic encyclopedia*, au mot *Anglicanism*, t. I, p. 499 sq.; W. Palmer, *Harmony of Anglican doctrine with the doctrine of the Eastern Church*, in-8°, Aberdeen, 1846; *An appeal to the Scottish bishops and clergy*, in-8°, Édimbourg, 1849; *Dissertations on subjects relating to the Orthodox or Eastern catholic communion*, in-8°, Londres, 1853.

4^e *Erreurs de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique une institution démocratique.* — Le premier auteur qui soutint cette doctrine qui, plus encore que les précédentes, s'éloigne de la vérité catholique, semble avoir été Marsile de Padoue, né en 1270, mort en 1343, et qui dogmatisa au commencement du XIV^e siècle. Dans sa *Defensio pacis*, publiée vers 1324, il enseigna que, dans l'Église comme dans l'État, l'autorité réside dans le peuple, qui, par les élections, la délègue à ses représentants, la retire, ou la modifie. Le vote de la majorité est la loi souveraine. Même au concile, le peuple chrétien reste juge suprême de la foi et de la discipline. Toute la hiérarchie sacrée, institution proprement humaine, dépend de lui. Il peut la changer, la transformer, l'abroger même. Marsile de Padoue admet, cependant, encore le sacerdoce, mais égal chez tous les prêtres, et avec cette clause que la juridiction leur vient du peuple chrétien, ou de l'empereur, en tant que celui-ci représente le peuple. Vers la même époque, les fraticelles admettaient pratiquement la même doctrine, sauf la soumission aux princes séculiers. Voir FRATICELLES, col. 771 sq. Ces erreurs manifestement hérétiques furent condamnées par le pape Jean XXII Cf. Denzinger-Bannwart, n. 423 sq.; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 7, § 1,

n. 517 sq., p. 413 sq.; Pesch, *De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 33, schol. II, n. 357, *Praelectiones theologicae*, t. I, p. 220.

Guillaume Occam, franciscain, mort en 1347, professa les mêmes idées dans son *Dialogus* sur la constitution de l'Église. Parfois, cependant, il semble admettre une certaine primauté de Pierre et de ses successeurs, mais à laquelle il est permis de se soustraire, quand on s'aperçoit que celui qui en est honoré, en use contre le bien général de l'Église, contre les droits temporels des princes et contre ceux du peuple. Le pape serait donc inférieur au concile, parce que celui-ci est le représentant des fidèles. D'ailleurs, selon Occam, le concile lui-même peut se tromper.

Durant le xiv^e siècle, une série de théologiens s'engouèrent de l'enseignement hétérodoxe d'Occam, et leur influence ne se fit que trop sentir aux conciles de Pise, de Bâle et de Constance. Si Pierre d'Ailly n'alla pas jusque-là, le pieux Gerson, son élève, ne recula point devant ces énormités. Il se montra partisan déclaré du système démocratique, et, même multitudiniste, pour le gouvernement ecclésiastique. On voit ces tendances très accentuées dans plusieurs de ses ouvrages, tels que *De potestate ecclesiastica*; *De aufferibilitate papæ*, etc., *Opera*, t. II, col. 249, 216, 436. Cf. Palmieri, *De romano pontifice*, Prolegomen., 12, p. 66 sq. Voir col. 1318 sq.

Les hérésiarques du xvi^e siècle embrassèrent avec ardeur ces doctrines. Dans son livre *De abrogatione missæ privatæ*, part. II, Luther proclame que, parmi le peuple chrétien, il ne doit y avoir aucune différence de personnes et de dignités : ni clercs, ni laïques, ni consécration, ni profession monacale, ou religieuse, etc.

Calvin tient un langage analogue dans son *Institutio christiana*, l. IV, c. vi, § 9; c. xx, n. 6-8; c. xli, n. 6, in-fol., Bâle, 1536, 1559; Leyde, 1454; trad. franç., in-fol., Strasbourg, 1541; 3 in-8°, Genève, 1818. D'après lui, tous les chrétiens sont également prêtres. Les dignités ecclésiastiques ne seraient pas d'institution divine, mais proviendraient uniquement de la libre élection du peuple chrétien. Le peuple, dans son ensemble, en effet, ne pouvant s'occuper de la prédication, ou de l'administration des choses religieuses, a élu, par lui, ou par le ministère des princes séculiers, quelques individus pour qu'ils s'en occupassent. Mais l'autorité de ces ministres sacrés ne leur provient que de l'élection librement faite par le peuple chrétien.

Les puritains d'Angleterre voulurent imiter ce qu'ils admiraient à Genève, et établirent le gouvernement ecclésiastique sur la base du presbytérianisme. Selon eux, ce régime était le seul conforme au Nouveau Testament.

Au conciliabule de Bâle, où les évêques furent relativement peu nombreux, mais où les simples prêtres se comptèrent par centaines, et où des laïques furent appelés à siéger, les réunions prirent, vers la fin surtout, un caractère nettement démocratique; disons plus, nettement révolutionnaire.

Le concile de Trente, sess. xxiv, can. 4, 7, Denzinger-Bannwart, n. 837, 844, condamna ces aberrations; mais elles n'en furent pas détruites pour cela. Elles continuèrent à infecter certains esprits, qui, néanmoins, se disaient catholiques. Beaucoup de gallicans, en effet, en vinrent là. Après avoir conçu le gouvernement ecclésiastique comme une monarchie fortement tempérée d'aristocratie, ils descendirent, par une conséquence naturelle, jusqu'à transformer cette monarchie aristocratique en pure démocratie.

Edmond Richer, professeur de théologie à l'université de Paris, et syndic de la Sorbonne, divulgua ces idées dans son opuscule, *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, petit livre de peu de pages, mais de beaucoup d'erreurs, in-4°, Paris, 1611, souvent réédité,

mais qui, un an après son apparition, fut condamné en France par le cardinal Du Perron, dans le concile provincial de Sens, tenu à Paris. Rome aussi le condamna, le 10 mai 1613. Si Richer se rétracta, ce qui est douteux, il le fit seulement en *articulo mortis*. Après son premier ouvrage, en effet, il en avait publié une sorte d'apologie : *Demonstratio libri de ecclesiastica et politica potestate, cum auctoris testamento*, in-4°, Paris, 1622; ouvrage mis, lui aussi, à l'index. Ce qui laisse craindre que sa rétractation in *extremis* n'ait pas été sincère, c'est que plusieurs de ses ouvrages posthumes, tirés de ses manuscrits après sa mort, renferment les mêmes erreurs : *Traité des appellations comme d'abus*, in-4°, Cologne, 1701; *Historia conciliorum generalium*, in-8°, Cologne, 1683; *Vindiciæ doctrinæ majorum scholæ parisiensis*, in-4°, Cologne, 1683, ouvrage directement composé contre les tenants de la monarchie pontificale, etc.

Parmi les jansénistes, les richéristes furent nombreux. Leur influence néfaste se maintint jusqu'à la grande Révolution de 1789. Les richéristes formaient un groupe compact à l'Assemblée nationale qui s'appuya sur leurs principes pour forger la Constitution civile du clergé. Cf. Feller, *Biographie universelle*, t. VII, p. 261. Il ressort clairement, en effet, de l'enseignement de Richer, que Notre-Seigneur aurait conféré la plénitude de l'autorité à l'ensemble de l'Église, ou collectivement. Les membres de la hiérarchie sacrée : prêtres, évêques et le souverain pontife lui-même, n'ont d'autres pouvoirs que ceux qu'ils tiennent de la délégation que l'Église leur donne, en les élisant comme ses représentants, ou députés. De soi, la puissance est égale chez les prêtres et chez les évêques. La différence ne provient que de l'élection faite par le peuple chrétien, qui nomme quelques-uns de ses membres, les évêques, pour succéder aux apôtres, et quelques autres, les prêtres, pour succéder aux soixante-douze disciples. A tous, prêtres et évêques, la communication du sacerdoce de Jésus-Christ est égale, quoique, pour le bon ordre et hors des cas de nécessité, une partie des pouvoirs inhérents au sacerdoce soit liée et comme paralysée dans les simples prêtres. Ceux-ci n'en sont pas moins juges de la foi, et conseillers nécessaires des évêques pour la discipline. Même remarque pour le pape. Il n'a, en plus des évêques, que l'autorité dont ceux-ci consentent à ne pas user, et qu'ils lui délèguent, pour mieux assurer l'unité. Mais ils demeurent libres de lui retirer cette concession quand ils le croient opportun pour le bien de l'Église. Ce qui est ainsi délégué au pape, c'est surtout le pouvoir exécutif; mais le pouvoir législatif s'exerce par les synodes de prêtres, ou les conciles épiscopaux. Le pape est une sorte de doge exécuteur des ordres du sénat; mais il ne possède aucune espèce d'autorité propre dans les évêchés, où le moindre des fonctionnaires locaux en a plus que lui. Pour exprimer sa pensée, Richer se sert d'une comparaison singulière. L'autorité ecclésiastique, dit-il, est dans le corps entier de l'Église, comme la puissance de voir, ou d'entendre, est dans l'homme vivant tout entier, quoiqu'elle ne puisse s'exercer, pour le bénéfice du corps entier, de par sa volonté et sous sa dépendance, que par le ministère des sens, doués d'organes appropriés. Or, le corps n'existe pas pour l'œil, mais l'œil existe pour le corps. Donc.

Notons, parmi ceux qui embrassèrent et propagèrent ces doctrines subversives, Elies Dupin, *De antiqua Ecclesiæ disciplina dissertationes historicæ*, disp. III, c. I; disp. VI, § 1, etc., in-4°, Paris, 1686; Cologne, 1691; Noël Alexandre; Ricci, évêque de Pistoie et Prato; Van Espen; Nicolas de Hontheim, son élève, ou Fébronius, qui, cependant, a souvent noyé sa pensée dans une foule de contradictions. Voir FÉBRONIUS, t. V, col. 2118 sq. Cf. Mazzella, *De religione et Ecclesia*,

disp. III, a. 7, § 1, n. 519 sq., p. 414 sq.; Pesch, *De Christi Ecclesia*, part. II, sect. II, prop. 38, schol. II, n. 357, *Prælectiones theologicæ*, t. I, p. 220-225; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, l. II, c. VIII, n. 135, p. 239-242; Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, a. 1, thes. XVIII, p. 438 sq.

Au XIX^e siècle, ces théories furent encore soutenues en Allemagne, à l'occasion du concile du Vatican. Les évêques, disait Döllinger, *Allgemeine Zeitung*, 11 mars 1870, ne sont que les représentants du peuple chrétien, ses députés, ses chargés d'affaire, ayant la mission de déclarer, en son nom, ce que le peuple chrétien croit, en matières religieuses, comme l'ayant reçu de la tradition. Simples mandataires, ils ne peuvent outrepasser leurs pouvoirs sans s'exposer à être blâmés par ceux qui les ont élus et rejetés par eux. Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. II, p. 725 sq.

5^e Erreur de ceux qui voudraient faire du gouvernement ecclésiastique un régime monarchique sous l'autorité suprême d'un prince séculier. — C'est par l'attestation publique de cette suprématie royale, *etiam in spiritualibus*, que débuta le schisme anglican. Henri VIII, n'ayant pu obtenir du souverain pontife l'annulation de son mariage avec Catherine d'Aragon, résolut de se passer du pape. Il fit donc déclarer, d'abord, par l'assemblée du clergé à Cantorbéry et par les universités anglaises, en 1534, qu'on ne trouvait pas de preuves, dans l'Écriture sainte, que le pape eût reçu de Dieu sur le royaume d'Angleterre plus d'autorité et de juridiction que n'en possèdent les autres évêques. Il fit déclarer ensuite aux mêmes prélats courtisans que le roi est, après le Christ, le seul chef de l'Église dans son royaume. Étant le chef de la nation au temporel, il doit l'être et il l'est au spirituel aussi; et, de même qu'il a le pouvoir d'établir des officiers civils pour l'administration de ses États, il a aussi le droit d'instituer des ecclésiastiques et des dignitaires de divers rangs pour administrer l'Église, prêcher la parole sainte et conférer les sacrements aux fidèles. Les évêques eurent la complaisance coupable de reconnaître formellement que toute leur autorité spirituelle leur venait du roi, et dépendait absolument de sa volonté. Ceci convenu, le roi se nomma un vicaire général, et, soit par lui-même, soit par cet auxiliaire, adressa fréquemment des instructions aux prêtres pour leur désigner quels sujets ils devaient traiter en chaire, ou quelles catégories de personnes ils pouvaient admettre à la communion. Ainsi ne pouvaient prêcher dans les églises que ceux qui en recevaient le mandat ou l'autorisation du pouvoir civil. La chaire ne devenait plus autre chose que l'organe de transmission des volontés gouvernementales. Sous le règne d'Édouard VI, roi-enfant, successeur d'Henri VIII, prêcher sur des sujets non autorisés, comme, par exemple, la messe, les images, le carême, etc., c'était s'exposer à la prison. Ce fantôme de roi envoya des commissaires pour procéder, en son nom, à la visite canonique des églises et des sacristies, s'assurer que ses ordres étaient exécutés, et que l'on prêchait réellement suivant ses volontés enfantines. Les dogmes à croire, la morale à pratiquer, les cérémonies liturgiques, les formulaires de prières, tout était réglé sans appel par le roi, ou le parlement. Un livre d'homélies fut même publié par l'autorité royale, pour suppléer à l'insuffisance des prédicateurs.

Voilà à quel degré de servilisme et d'abaissement peut en venir un clergé qui consent à se séparer du vicaire de Jésus-Christ. Il peut même descendre plus bas. Ce n'était pas assez pour le schisme d'avoir un pape civil, il eut bientôt une papesse, la reine Élisabeth, fille adultérine d'Henri VIII et d'Anne de Boleyn. Consciente de sa supériorité, et prétendant à l'infaillibilité doctrinale, elle persécuta cruellement, durant

tout son règne, les catholiques qui refusaient de prêter le serment de suprématie spirituelle à sa personne. Cf. *The catholic encyclopedia*, au mot *Anglicanism*, t. I, p. 499 sq.; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, au mot *Angleterre*, t. I, p. 318 sq.

Le protestantisme, en général, s'est également soumis presque partout à la suprématie civile. C'est là, d'ailleurs, comme une loi de l'histoire, ou plutôt comme une réponse de la providence à ceux qui veulent secouer le joug, si paternel pourtant, du père commun des fidèles. La Russie a imité l'Angleterre, dans la constitution d'un gouvernement ecclésiastique national sous la suprématie impériale. Cf. Lichtenberger, *op. cit.*, au mot *Églises protestantes*, t. IV, p. 342 sq.; *The catholic encyclopedia*, au mot *Orthodox Church of Russia*, t. XIII, p. 261 sq. L'Autriche fut longtemps menacée d'un malheur semblable, à la suite des infiltrations dans son sein des doctrines de Fébronius, dont la divulgation était puissamment secondée par l'orgueilleuse ambition de Joseph II et sa prétention de planter le pape dans les États soumis à sa couronne impériale. Voir FÉBRONIUS, t. V, col. 2020. Ce danger ne fut pas complètement évité.

Au conciliabule de Bâle, plusieurs voix s'étaient élevées déjà pour conseiller de recourir aux princes séculiers, afin de s'affranchir plus sûrement du pape; mais le conciliabule se contenta d'être révolutionnaire, et de prononcer la suspense contre le pape Eugène IV.

III. DOCTRINE CATHOLIQUE. — 1^o Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ n'est pas une démocratie. — Il n'est démocratie, ni *actu*, ni *radicaliter*. Qu'il ne le soit pas *actu*, c'est-à-dire que, de fait, la multitude ne gouverne pas, c'est évident; tous reconnaissent que la chose est impossible et absurde. Un gouvernement-multitude ne serait que l'anarchie, la confusion, le désordre et la ruine. Il est facile de démontrer aussi que, dans l'Église, le gouvernement n'est pas une démocratie *radicaliter*, en ce sens que la puissance suprême vient du peuple, auquel elle aurait été conférée par Dieu, de façon que le peuple lui-même choisisse le ministre qui doit l'exercer.

Ceux qui ont enseigné cette erreur, comme Richer et autres, ont confondu le sujet en qui l'autorité réside, et celui pour le bien duquel l'autorité a été constituée. La puissance sociale qui est conférée à certains individus ne l'est pas pour leur avantage personnel, il est vrai, mais pour celui de la communauté. Si donc l'on demande en faveur de qui la puissance ecclésiastique a été constituée, il faut répondre évidemment qu'elle l'a été en faveur de tous les fidèles, c'est-à-dire de l'Église et de la communauté. Le grand apôtre le disait d'une manière formelle : *Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas...*, *vos autem Christi, Christus autem Dei*. I Cor., III, 22, 23. Mais ceci est vrai de toute forme gouvernementale, qu'elle soit démocratique, aristocratique ou monarchique. Le monarque, en effet, est un pasteur, un guide, un pilote, un père.

Néanmoins, affirmer que la puissance sociale est en faveur de la multitude, et prétendre que cette multitude est le sujet en qui réside radicalement cette puissance, sont deux propositions absolument différentes. La fin n'est pas le sujet. La fin de la lumière solaire, par exemple, est de permettre à l'œil de voir les objets extérieurs; il ne s'ensuit pas évidemment que l'œil soit la source même de la lumière solaire. Le fait que la puissance sociale est en faveur de la communauté ne prouve donc pas que cette communauté soit le sujet radical de cette puissance, et que, la possédant en elle-même, elle ait la faculté de la transmettre à qui bon lui semble; ce fait ne prouve qu'une chose : c'est que la communauté a droit à ce que cette puissance soit exercée pour son utilité propre, par une sage administration. Or ce but si désirable peut être atteint,

non seulement aussi bien, mais incomparablement mieux, quand le sujet possédant l'autorité, loin d'être élu par la multitude qui, le plus souvent, n'a pas conscience de ses vrais besoins, l'est au moyen d'un mode d'élection moins exposé à être vicié par l'ignorance ou les passions populaires.

Rien donc de plus faible que l'argument invoqué par Richer, à savoir que la partie étant pour le tout, et non le tout pour la partie, la divine sagesse du Christ, en fondant son Église, a dû le pousser à donner la puissance de juridiction plutôt à l'Église elle-même, qu'à tel ou tel individu déterminé, et qu'il a, par conséquent, donné la puissance des clefs à l'Église universelle, afin que celle-ci en usât par le ministère de Pierre et de ses successeurs. C'est là un grossier sophisme, basé uniquement sur la confusion de la fin et du sujet. Pour en revenir, en effet, à la comparaison chère à Richer et par laquelle il prétend étayer solidement son système, la puissance de vision n'a pas été donnée à l'homme de manière que le sujet premier en qui résidât cette puissance fût l'ensemble de l'homme, âme et corps et toutes les parties de celui-ci, au point que l'œil ne serait que le mandataire, le délégué, ou le représentant de toutes les parties du corps pour l'exercice de cette puissance visuelle, hypothèse des plus ridicules; mais la puissance de vision a été placée par le créateur immédiatement, *tanquam in subjecto*, dans l'âme et l'œil, quoique l'exercice de la puissance de vision soit une *actio hominis et propter hominem et cætera ejus membra*, suivant l'axiome classique, *actiones sunt suppositorum*.

On ne serait pas plus en droit d'invoquer pour cette thèse au autre aphorisme de l'école : *Propter quod unumquodque tale, et illud majus* ! Ce principe, en général, ne s'applique que dans les relations d'effet à cause efficiente, mais nullement dans celles de finalité, car, par exemple, si un professeur est savant, afin de pouvoir instruire ses élèves, il ne s'ensuit nullement que ceux-ci le soient plus que lui; au contraire. De même, si la puissance des clefs a été donnée à saint Pierre pour l'avantage de l'Église, il ne s'ensuit nullement que l'Église, dans son ensemble, ait plus de puissance que Pierre.

Il ne s'agit donc pas de savoir à quel sujet le Christ a voulu confier l'exercice de la puissance des clefs, mais à qui il a voulu confier cette puissance elle-même. On ne peut pas prétendre que cette puissance ait été conférée par le Christ à d'autres que ceux qu'il désigne lui-même. Or, d'après ses paroles les plus explicites, il constate que le Christ l'a conférée à des personnes bien déterminées, c'est-à-dire aux apôtres, et plus spécialement à saint Pierre.

La majeure de l'argument est évidente, car la puissance par laquelle le Christ gouvernait les fidèles, durant sa vie mortelle, était bien propre à lui, et souverainement indépendante de toute concession ou consentement de la foule. Cette puissance lui venait, non des hommes, mais de Dieu, son Père : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra*, Matth., xxviii, 18; *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam*. Ps. ii, 8. Cette puissance était la même que celle de Dieu, son Père, auquel il est égal par sa divinité. Mais, en quittant ce monde, le Christ était bien libre de communiquer cette puissance à qui il voulait, de manière que nul autre ne la possédât que ceux auxquels il l'aurait communiquée. C'est un testament que le Christ a fait à ses apôtres, en leur léguant sa puissance. Or, il est de l'essence du testament que seules peuvent s'en prévaloir les personnes expressément désignées par le testateur. Nul n'a le pouvoir d'étendre cet acte au delà de la volonté bien exprimée de celui qui l'a fait.

La mineure de l'argument n'est pas moins évidente. Il conste clairement par le texte évangélique que la puissance de gouverner son Église a été donnée par le

Christ principalement à Pierre, et, avec Pierre, aux autres apôtres, que le Christ s'était attachés par des liens spéciaux, et qu'il avait placés dans une catégorie à part, bien distincte de celle des simples fidèles, et même des soixante-douze disciples. Cf. Matth., xvi, 18 sq.; xxviii, 20; Luc., vi, 13 sq.; Joa., xxi, 15, etc.; vérités mises en lumière par saint Paul. Rom., x, 15; I Cor., v, 3, 4; xii, 29; Eph., iv, 11.

La tradition constante de l'Église manifeste bien aussi que tel fut le sentiment des Pères et du peuple chrétien. Est-ce que jamais, durant le long espace de vingt siècles, furent convoqués des conciles œcuméniques de fidèles ? Ou, dans l'histoire, rencontre-t-on la moindre trace de semblables assemblées ? Dans quel concile général l'épiscopat a-t-il jamais sollicité l'avis ou le vote des simples fidèles, et même des prêtres ?

On n'a jamais reconnu non plus aux fidèles le droit d'instituer les prélats ou les évêques, droit qui appartient incontestablement à la suprême autorité du gouvernement ecclésiastique. Cette autorité ne réside donc pas dans l'ensemble des fidèles, *tanquam in subjecto*. On n'accordait aux fidèles que la faculté d'exprimer un désir, ou de porter témoignage sur les qualités intellectuelles et administratives des candidats, et sur la réputation dont ils jouissaient. Mais exprimer un désir, ou porter un témoignage sur l'idonéité d'un candidat, et élire, ou instituer, sont deux choses totalement différentes. Voir ÉLECTION DES EVÊQUES; ÉLECTION DES PAPES, t. iv, col. 2256 sq., 2282 sq. Cf. Act., xv, 23.

La vérité de la proposition ressort également de cette vérité catholique que l'ordre qui constitue les prêtres et les évêques est un véritable sacrement, imprimant un caractère spécial et ineffaçable, et, par suite, distinguant profondément et formellement ceux qui en sont honorés des simples fidèles qui ne l'ont pas reçu. Voir ORDRE, SACREMENT, CARACTÈRE SACRAMENTEL.

Que le Christ ait voulu que cette puissance conférée à Pierre et aux apôtres fût, après eux, transmise à des personnes bien déterminées, comme à leurs légitimes successeurs, cela ressort aussi de ses propres paroles. Matth., xxviii, 16-20. Jésus-Christ parlant spécialement à ses apôtres, leur dit : *Euntes, docete omnes gentes... ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi*. Cf. Marc., xvi, 14-20. D'après les paroles de son divin fondateur, l'Église doit durer jusqu'à la fin des siècles, mais elle doit durer telle qu'il l'a constituée lui-même, et avec la même forme de gouvernement qu'il lui a donnée. Cf. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. vi, p. 317-319; Palmieri, *De romano pontifice*, Prolegomen., § 12-15, p. 64-96; part. II, thes. xviii, n. 11, p. 438 sq.; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, l. I, c. v, a. 2, prop. 27, n. 75, p. 123-133.

2^o Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ n'est pas une monarchie sous l'autorité suprême d'un prince séculier. — La multitude des fidèles n'étant pas le sujet en qui réside la suprême puissance, comme nous venons de l'établir, il est évident qu'elle n'a pu déléguer cette autorité aux princes séculiers. La thèse des protestants, des anglicans, des russes et des josphistes, relativement à la suprématie royale, ou impériale, dans le domaine spirituel, croule donc par la base. Cf. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. vii, p. 317-322; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 7, § 2, p. 415-425; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, l. I, c. v, a. 3, prop. 29, p. 134-140.

3^o Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ n'est pas une aristocratie dont les membres posséderaient une puissance égale en tous, ou dont les conciles généraux seraient comme le sujet en qui résiderait la suprême puissance, supérieure au pape. — Cela ressort des privilèges et de la primauté d'honneur et de juridiction conférée à Pierre et à ses successeurs relativement à l'Église universelle. Voir PAPE, INFALLIBILITÉ DU PAPE. Cf. Bel-

Jarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. VIII-XI, p. 322-334; Franzelin, *De Ecclesia Christi*, sect. II, c. II, thes. x, p. 124 sq.; Mazzella, *op. cit.*, disp. III, a. 8, § 2, p. 431-438; Wilmers, *op. cit.*, p. 183 sq.; Palmieri, *De romano pontifice*, part. II, thes. XVIII, n. 3, p. 439-443; thes. XIX, xx, p. 443-471; Pesch, *De Ecclesia Christi*, part. II, sect. II, prop. 24, *Prælectiones*, t. I, p. 227-233; Billot, *De Ecclesia*, part. II, c. III, thes. XXV, XXX, p. 536-563, 635-652.

4° Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ est une monarchie. — En effet, le gouvernement est monarchique lorsque : 1. le chef suprême est unique; 2. quand il possède la plénitude de la puissance; 3. quand tous les autres dignitaires ou magistrats dépendent de lui; 4. quand il peut juger tous les autres membres de la société et n'être jugé par aucun d'eux; 5. quand tous ceux qui veulent appartenir à cette société et jouir des biens qu'elle renferme, sont obligés d'adhérer et d'obéir à ce chef suprême, comme étant le prince et le centre de l'unité sociale.

Tous ces points devant faire l'objet d'articles spéciaux, il nous suffira ici de les énoncer, et de renvoyer le lecteur aux articles PAPE, INFALLIBILITÉ.

Pour le concept de monarchie, il n'est pas requis cependant que le chef suprême puisse, à sa volonté, abolir dans la société des magistratures qu'il n'a pas instituées lui-même, comme nous l'avons établi au commencement de cet article. La monarchie pontificale est donc vraiment monarchique, quoique le pape ne puisse point abolir l'épiscopat qui est d'institution divine, ni remplacer tous les évêques par de simples vicaires apostoliques. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 234 sq. Voir ÉVÊQUES, t. V, col. 1656 sq.

5° Le gouvernement ecclésiastique institué par le Christ est donc une monarchie, non pas tempérée par l'aristocratie, mais unie à l'aristocratie. — La monarchie pontificale n'est pas tempérée par l'aristocratie épiscopale, puisque le pape a la puissance suprême, pleine et entière, propre, ordinaire et immédiate sur l'Eglise universelle, comme sur chaque chrétien en particulier, voir PAPE; mais cette monarchie est divinement unie à l'aristocratie épiscopale, puisque les évêques sont d'institution divine, et que, de par la volonté du Christ, ils sont, non pas de simples vicaires du pape, mais de vrais princes dans l'Eglise, avec autorité propre et ordinaire dans leurs diocèses. Voir ÉVÊQUES, t. V, col. 1702 sq.

Les auteurs qui, depuis le conciliabule de Bâle et la diffusion du protestantisme, ont écrit sur la nature du gouvernement ecclésiastique, et sa divine institution, sont innombrables. Nous indiquerons ici les principaux et, pour plus de clarté, nous les rangerons par périodes.

1° Au XV^e et au XVI^e siècle. — J. de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, in-fol., Rome, 1489; Salamanque, 1560; les II^e et III^e livres, *De primatu pontificis*, furent insérés dans la *Bibliotheca maxima pontificia* de Rocaberti, 21 in-fol., Rome, 1691-1699, t. XIII, p. 283-611; Flores sententiarum D. Thomæ, de auctoritate summi pontificis, Augsbourg, 1496; *Tractatus contra avasementum quoddam basiliensium quod non liceat appellare a concilio ad papam*, inséré dans Mansi, *Concil.*, t. XXX, col. 1072-1094; *Tractatus in favorem Eugenii IV contra decreta concilii Constantiensis in quo fuit depositus Joannes XXIII*, et contra gesta in concilio basileensi adversus Eugenium IV, in-4° Venise, 1563; Mansi, t. XXX, fol. 550-590; Cajétan, *De auctoritate papæ et concilii, utraque invicem comparata*, in-fol., Rome, 1511; *De divina pontificalis romani pontificis constitutione et auctoritate*, in-fol., Cologne, 1521; Thomas Netter, *Doctrinale antiquitatum fidei catholicæ*, 3 in-fol., Paris, 1521-1532; Eck, *De primatu Petri adversus Lutherum* (Lutherum), in-fol., Ingolstadt, 1520; Paris, 1521; Alphonse de Castro, *Adversus hæreses*, l. XIII, in-fol., Paris, 1534; Faber, *De potestate papæ adversus Lutherum*, in-fol., Rome, 1529; *Quod Petrus Romæ fuerit, et ibidem primus episcopatum gesserit, atque sub Nerone martyrium passus fuerit*, in-4°, Dillingen, 1516, 1553; Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. VI, in-4°, Salamanque, 1563; Driedo, *De locis theologicis*, in-fol., Louvain, 1550;

Dobenek (Cochleus), *Philippicæ adversus Philippum Melancthon*, in-4°, Leipzig, 1534; Hosius, *De loco et auctoritate romani pontificis in Ecclesia Christi et conciliis*, in-fol., Cologne, 1567; Pighius, *Assertio hierarchiæ ecclesiasticæ, ad Paulum III*, in-fol., Cologne, 1538, ouvrage de haute valeur; Masson (Jacobus Latomus), *Tractatus de primatu romani pontificis*, dans la *Bibliotheca maxima pontificia* de Rocaberti, t. XIII; Lindanus, *De vera Christi Ecclesia*, in-fol., Cologne, 1572; Jean van den Bundere, *Compendium rerum theologicarum quæ hodie in controversiam agitantur*, in-fol., Anvers, 1562; Reginaldus Poleus (Pole, Poole), *Pro ecclesiasticæ unitatis defensione libri quatuor*, in-fol., Rome, 1538; *Pro primatu romanæ Ecclesiæ*, in-fol., Strasbourg, 1555; *De summo pontifice Christi in terris vicario ejusque officio et potestate, ad regem Henricum VIII*, in-fol., Louvain, 1569; *Reformatio Anglicanæ an. 1556*, in-fol., Rome, 1562; Nicolas Harpsfield, *Sex dialogi contra SS. pontificatus oppugnatores, in quibus auctorum anglicanæ apologiæ mendacia deleguntur*, in-fol., Anvers, 1566; P. de Soto, *Defensio assertonis catholice fidei*, c. LXXIV, in-fol., Anvers, 1557; Fr. Horantius (Orantès), *De locis catholicis pro romana fide adversus Calvinii institutiones*, l. VI, in-fol., Venise, 1564; Fr. Turrianus (Torres), *De summi pontificis supra concilium auctoritate*, in-fol., Florence, 1551; Campeggi, *De auctoritate et potestate romani pontificis*, in-fol., Venise, 1562, inséré par Rocaberti, dans sa *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XIX, p. 568 sq.; Cantarini, *De potestate pontificis*, in-4°, Paris, 1571; Venise, 1589; Gr. de Valentia, *Analysis fidei catholicæ*, in-fol., Ingolstadt, 1585; Th. Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, in-fol., Paris, 1579; *De magnitudine Ecclesiæ romanæ*, in-fol., Anvers, 1599; Bellarmin, *III^a Controversia generalis, De summo pontifice*, in-fol., Ingolstadt, 1586, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. I, p. 305-325; Suarez, *Defensio fidei catholicæ adversus anglicanæ seræ errores, Opera omnia*, 23 in-4°, Lyon et Cologne, 1594-1655, t. XXIII; 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XXIV.

2° Au XVII^e siècle. — André du Val, *Elenchus libelli de ecclesiastica et politica potestate pro suprema romanorum pontificum in Ecclesia auctoritate*, in-8°, Paris, 1612, 1613; l'auteur s'y montre un des plus grands adversaires de Richer et du richérisme, dont il prévoit toutes les conséquences désastreuses; *De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate*, in-4°, Paris, 1614; *Tractatus de SS. pontificis auctoritate*, in-4°, Evreux, 1622, sous le pseudonyme de Jean Lejan; Eudémon, *Admonitio ad lectores librorum Marci Antonii de Dominis*, in-8°, Cologne, 1619; Budot, *Pythagorica Marci Antonii de Dominis nova metempsychosis*, in-8°, Paris, 1621; Beaulieu (Théophraste Bouju), *Défense pour la hiérarchie de l'Eglise et de Notre Saint-Père le pape*, in-8°, Paris, 1613; Ramon, *De primatu S. Petri et SS. pontificum romanorum ejus successorum*, in-4°, Toulouse, 1617; Martin Bécane, *De republica ecclesiastica libri quatuor*, contra M. Antonium de Dominis, in-8°, Mayence, 1618; Nardi, *Assertio supremæ potestatis romani pontificis adversus Ant. de Dominis*, in-4°, Anvers, 1619; Coeffeteau, *Pro sacra monarchia Ecclesiæ catholicæ, apostolicæ et romanæ adversus rempublicam Marci Antonii de Dominis, libri quatuor apologetici*, 2 in-fol., Paris, 1623; Maucler, *De monarchia divina, ecclesiastica, et seculari christiana*, in-fol., Paris, 1622; Fénelon, *De summi pontificis auctoritate dissertatio, Œuvres complètes*, 10 in-8°, Paris, 1853, 1854, t. II, p. 1-127; Petau, *De Photino hæretico ejusque damnatione dissertatio*, in-8°, Paris, 1636; *De potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa... diatriba adversus novam assertionem anonymi cujusdam (Grotii) qui christianis sacrificii consecrandi offerendique potestatem etiam laicis attribuit*, in-8°, Paris, 1639; Londres, 1685; *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo*, in-8°, Paris, 1641; *De ecclesiastica hierarchia libri quinque*, in-8°, Paris, 1643; Sirmond, *De Photino hæretico ejusque damnatione in quinque synodis*, in-8°, Paris, 1651; *Concilia antiqua Galliæ a seculo IV ad X*, 3 in-fol., Paris, 1629; Charlas, *Tractatus de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, Liège, 1684; 3 in-4°, Rome, 1720; *De la puissance de l'Eglise, ou réponse au traité historique de M. Maimbourg de l'établissement et des prérogatives de l'Eglise de Rome et de ses évêques*, 1687; *Primatus jurisdictionis romani pontificis assertio, seu responsio ad dissertationem Ell. Dupin de primatu romani pontificis*, in-4°, Cologne, 1700.

3° Au XVIII^e siècle. — Busæus, *Potestas jurisdictionis sacræ a supremo Ecclesiæ capite Christo in Petrum ejusque successores romanos pontifices, ab his in episcopos immediate transfusa dissertatio historico-dogmatico-theologica*, in-4°, Fulda, 1758; *Hierarchiæ ecclesiasticæ ordo, dignitate et*

potestate primus, seu episcopatus potestate ordinis et jurisdictionis simpliciter presbytero jure divino superior... assertus et vindicatus, in-4°, Fulda, 1758; Krupp, *De verso ac gemino a Christo instituto societatis ac potestatis ecclesiasticæ systemate*, in-8°, Bonn, 1782, ouvrage singulier: l'auteur, tout en admettant la primauté du pape, nie que le gouvernement ecclésiastique soit une monarchie; Gletztge, *Tractatus de variis in hierarchia ecclesiastica ordinibus*, in-8°, Augsburg, 1782; Molinelli, *Del primato dell' apostolo san Pietro e dei romani pontefici suoi successori*, in-8°, Rome, 1784; De Stracutio, *In pontifici primatus jurisdictionem exercitatio*, in-8°, Palerme, 1784; Mozzi de' Capitani, *Storia compendiosa dello scisma della nuova Chiesa d'Utrecht*, in-8°, Ferrare, 1785, 1786, livre que Pie VI loua par son bref du 8 juin 1785, mais qui fut attaqué par Bossi, chanoine de Milan, *Del cattolicesimo della Chiesa d'Utrecht* in-8°, Milan, 1786, libelle mis à l'Index, l'année suivante; Mozzi répondit par une réfutation victorieuse dans un ouvrage de longue haleine, *Storia delle rivoluzioni della Chiesa d'Utrecht*, 3 in-8°, Venise, 1787; Bossi ayant répliqué par ses *Lettere Ultrajettine*, Mozzi lui répondit encore par la *Riposta pacifica al cavaliere Milanese*, in-8°, Bergame, 1788; et par *Cinquanta ragioni e motivi pe' quali la Chiesa cattolica romana deve essere preferita a tutte le odiose sette del cristianesimo*, in-8°, Bassano, 1789; Cuccagni, *De mutuis Ecclesiæ et imperii officiis erga religionem et publicam tranquillitatem*, in-8°, Pérouse, 1785, ouvrage contre le josphisme; *Lettere pacifiche*, in-8°, Rome, 1786; *Ragionamento sulla potestà del romano pontefice e sulla obbedienza che gli debbono tutti i cristiani*, in-8°, Rome, 1787; *Della autorità e della jurisdiction del romano pontefice sulla erezione e distribuzione de' vescovadi, sulla elezione e consecrazione de' vescovi, e sulla disciplina della Chiesa*, in-8°, Rome, 1788; Bianucci, *Libellus de concilio hierosolymitano, et quod ex illo jus voti decisivi in conciliis intuitu simplicium sacerdotum non eruatur*, in-8°, Rome, 1787; Pecci, *De statu questionis circa jura episcopalia*, in-8°, Rome, 1787; Franceschi, *An parochi ad synodum diocesanam vocati, admittendi sint ad votum decisivum, spectato proprio ipsorum ac primitivo carattere*, in-8°, Pise, 1787; Martini, *Responsio adque declaratio contra librum ab episcopo Collensi circa questionem de decisivo parochorum voto prælectum*, in-8°, Florence, 1787; Borgo, *Lettere ad un prelatto romano sulla idea falsa, scismatica, erronea, eretica, contraddittoria, ridicola, della Chiesa formata al modo di Pistoja*, in-8°, Assise, 1788, 1790; Fuensalida (Antoine Rasier), *Analisi del concilio diocesano di Pistoja*, in-4°, Assise, 1790; *Prediche polemiche sopra san Pietro e i suoi successori e il divin loro primato*, in-8°, Foligno, 1784; Muzzarini, *Quale totalità di consenso decida la controversia nelle materie di fede*, in-4°, Pérouse, 1790; l'auteur prouve avec une grande solidité de doctrine qu'il n'est pas besoin du consentement de l'Église universelle pour trancher définitivement les controverses en matière de foi; Vannucci, *De originariis episcoporum juriis, de parochorum voto in conciliis, et de suffragiorum in eisdem pluralitate*, in-8°, Rome, 1787; D. Foppoli, *L'ultimo tribunale degli appelli*, 2 in-8°, Côme, 1784; *I fondamenti della dignità pontificia*, in-8°, Côme, 1789; Fontana, *Difesa dell' episcopato contra le moderne pretese di alcuni parochi*, in-8°, Venise, 1789; Moliner, *Sobre el primado del papa*, in-8°, Madrid, 1790; Du Doyar, *Lettres d'un chanoine pénitencier de la métropole de... à un chanoine théologal de la cathédrale de... sur les affaires de la religion*, in-8°, Rouen, 1790, solide réfutation du josphisme, rééditée plus de vingt fois; Recco, *Ragionamento polemico della esistenza di vera jurisdictione nella Chiesa cattolica, stabilita nell'autorità del romano pontefice e della sua sede*, in-8°, Rome, 1791; Sanna, *Il peccato in religione ed in logica degli atti e decreti del concilio diocesano di Pistoja*, 2 in-4°, Assise, 1791, l'une des meilleures réfutations des nombreuses erreurs du concile de Pistole; Bérardier, *Les principes de la foi sur le gouvernement de l'Église, en opposition avec la constitution civile du clergé*, in-8°, Paris, 1791, dont il parut jusqu'à quatorze éditions en un seul mois; *L'Église constitutionnelle confondue par elle-même*, in-8°, Paris, 1792; Guasco, *Dizionario Ricciano ed antiricciano*, in-4°, Sora, 1793, réfutation de toutes les erreurs des partisans de Ricci et du synode de Pistole; Marchetti, *Testimonianze della Chiesa di Francia sopra la Costituzione civile del clero*, in-8°, Rome, 1793; *L'autorità suprema del romano pontefice dimostrata*, in-8°, Rome, 1787; *I tre capitoli*, in-8°, Rome, 1796; Bonola, *Originarii diritti episcopali*, in-4°, Foligno, 1794, contre le synode de Pistole; Gerdil, *De sacri regiminis ac præsertim pontificii primatus proprio ac singulari jure, in omni ecclesiasticæ potestatis*

communicandæ ratione, in-4°, Rome, 1800; l'auteur publia aussi un grand nombre d'opuscules sur le même sujet, lesquels se trouvent dans les t. v-vii de ses œuvres complètes, 7 in-8°, Florence, 1844-1850.

4° Au XIX^e siècle. — Muzzarelli, *De auctoritate romani pontificis in conciliis generalibus*, 2 in-8°, Gand, 1815; *Infailibilité du pape prouvée par les principes mêmes et le sentiment universel de l'Église gallicane*, in-12, Avignon, 1826, 1846; Anfossi, *Difesa della bolla Auctorem fidei*, in-8°, Rome, 1816; De Maistre, *Du pape*, 2 in-8°, Lyon, 1818, 1821, 1830, 1845; Bruges, 1882; *De l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife, pour servir de suite à l'ouvrage intitulé : Le pape*, in-8°, Lyon, 1821, 1822, 1829, 1845, etc.; Adorno Hinijsa, *El sinodo de Pistoja como es en sí o sea los jansenistas modernos convencidos de irreligion y de anarquía*, publié dans le t. xx de la *Bibliotheca de religion*, 20 in-8°, Madrid, 1826-1829; Weith, *Edmundi Richerii systema de ecclesiastica et politica potestate confutatum*, in-8°, Malines, 1825; Giudetti, *Difesa contro la falsa dottrina del sinodo di Pistoja*, in-8°, Lucques, 1827; Bouix, *De papa*, 3 in-8°, Paris, 1869-1870; Guéranger, *La monarchie pontificale à propos du livre de Mgr l'évêque de Sur, Le pape et les évêques*, in-8°, Paris, 1870; Puyol, *Étude historique et critique sur le renouvellement du gallicanisme au XVII^e siècle*, 2 in-8°, Paris, 1876; Palmieri, *De romano pontifice, Prolegomen.*, § 12-15; part. II, thes. xv-xx, in-8°, Rome, 1877, p. 64-107, 387-471; Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, in-8°, Paris, 1885; Mazzella, *De religione et Ecclesia*, disp. III, a. 7, 8, in-8°, Rome, 1885, p. 408-438; Franzelin, *De Ecclesia Christi*, sect. ii, c. ii, thes. x-xi, in-8°, Rome, 1887, p. 124-163; Wilmers, *De Christi Ecclesia, Prolegomen.*, a. 3; l. II, c. v, a. 2; l. III, c. i, a. 2, in-8°, Ratisbonne, 1897, p. 17 sq., 115-133, 188 sq.; Pesch, *Prælectiones theologicæ dogmaticæ, De Ecclesia Christi*, part. II, sect. i, prop. 33, 34, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897-1903, t. ii, p. 202-237; Billot, *De Ecclesia Christi*, part. II, c. iii, q. xii-xiii, in-8°, Rome, 1903, p. 498-586; Turnel, *Histoire de la théologie positive*, 2 in-8°, Paris, 1906, t. ii.

T. ORTOLAN.

GOZZE Ambroise, d'une noble famille dalmate de Raguse, entra dans l'ordre de saint Dominique au couvent de sa ville natale. Maître en théologie et religieux zélé, Paul V le choisit pour évêque des églises réunies de Mercana et Trébigna en Dalmatie, le 25 juin 1609. Il fut sacré à Rome dans l'église de Saint-Jean des Florentins par le cardinal Aquaviva, le 5 juillet suivant. Il fut ensuite transféré au siège de Stagno, toujours en Dalmatie, le 23 mars 1615. C'est là qu'il mourut le 13 juillet 1632. Gozze a publié : 1° *Reformationem calendarii perpetui juxta calendarium Gregorianum*; 2° *Tabulam ordinationum capitulorum generalium ordinis ab anno Domini 1542 usque ad annum 1601*, ms., aux archives de Raguse; 3° *Lectiones super logicam Petri Hispani*; 4° *Librum similitudinum et exemplorum 1090 pro prædicatoribus*; 5° *Correctionem in commentarios Ludovici Vives ad libros S. Augustini De civitate Dei*; 6° *Correctiones in figuras F. Antonii de Rempelgis eremitani*; 7° *Catalogus virorum ex familia prædicatorum in literis insignium*, Venise, 1605, essai de bibliothèque dominicaine qui trouvera son développement dans Altamura, Fontana et surtout Echard.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. ii, p. 414; Fontana, *Sacrum theatrum dominicanum*, Rome, 1666, p. 234 et 299, à tort il donne 1620 pour date de sa mort; M. Cavalieri, *Galleria de sommi pontefici*, etc., Bénévent, 1696, t. i, p. 554; même erreur que Fontana, faite d'ailleurs par Echard lui-même; Gliubich, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienne, 1856, p. 167; Gams, *Series episcoporum*, p. 421; *Bullar. ordinis prædicatorum*, Rome, 1733, t. v, p. 721-726.

R. COULON.

GRACE. Nous étudierons successivement : I. la grâce considérée en général; II. la grâce habituelle ou sanctifiante; III. la grâce actuelle.

I. GRACE CONSIDÉRÉE EN GÉNÉRAL. — I. Notion. II. Existence. III. Nécessité. IV. Distribution.

I. NOTION. — 1° *Signification du mot.* — Le mot grâce, en latin *gratia*, en grec *χάρις*, a différentes significations : nous en indiquerons les principaux, qui se rencontrent dans le Nouveau Testament.

Grâce signifie : 1. bienveillance, faveur que l'on a à l'égard de quelqu'un, par exemple, *gratia Dei erat in illo*, Luc., II, 40, spécialement la bienveillance et la libéralité de Dieu à l'égard des hommes, par exemple, *gratia vobis et pax a Deo Patre nostro*, I Cor., I, 3; *sed non sicut delictum ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt : multo magis gratia Dei et donum... abundavit*. Rom., v, 15.

2. Grâce signifie aussi la conséquence ou l'effet de la bienveillance, c'est-à-dire le bienfait, le don gratuit, spécialement l'ensemble des dons concédés par Dieu aux hommes en vue de leur sanctification et de leur salut, un état de sainteté : *exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis*, II Cor., vi, 1; *habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus*, Rom., II, 5; *obsecrans et obtestans hanc esse veram gratiam Dei in qua statis*, I P. t., v, 12; *crecite in gratia Dei*, II Pet., III, 18; ou bien un don spécial concernant le salut, par exemple, *et obstupuerunt ex circumcisione fideles, qui venerant cum Petro : quia et in natione gratia Spiritus Sancti effusa est*, Act., x, 45; *secundum gratiam Dei, quæ data est mihi, ut sapiens architectus fundamentum posui*, I Cor., III, 10; *gratia Dei sum id quod sum et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi : non ego autem, sed gratia Dei mecum*. I Cor., xv, 10. Cf. I Tim., IV, 14; I Cor., XII, 4 sq.; II Cor., VIII, 6; XII, 19.

Le mot grâce est aussi employé pour désigner la condition de l'homme juste après la venue de Jésus-Christ et la caractéristique de l'œuvre accomplie par le Christ : dans ce sens, grâce est opposée à la loi (mosaïque) : *peccabimus, quoniam non sumus sub lege, sed sub gratia* ? Rom., vi, 15; *lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Joa., I, 17.

3. La grâce est une qualité d'une personne ou d'une chose, qui la rend aimable ou agréable aux autres, par exemple, *ut det (sermo) gratiam audientibus*, Eph., IV, 20; *hæc est gratia apud Deum*. I Pet., II, 20.

4. Enfin grâce signifie la reconnaissance pour le bienfait reçu, par exemple, *numquid gratiam habet servo illi* ? Luc., XVII, 9; *gratia Dei per Jesum Christum*, Rom., VII, 25; *gratias ago Deo meo semper pro vobis*. I Cor., I, 4.

Sur les significations du mot grâce, voir Wahl, *Clavis Novi Testamenti*, Leipzig, 1843; Grimm, *Lexicon græco-latinum in libros Novi Testamenti*, Leipzig, 1903; Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1907, t. II; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, Paris, 1911.

2° *Signification spéciale dans le langage théologique.* — Il faut étudier spécialement le sens, indiqué en second lieu, celui de bienfait, de don gratuit, de chose donnée par pure bienveillance, tout gratuitement, sans qu'il y ait, de la part de celui qui la reçoit, un droit ou une exigence. C'est la signification formelle, expliquée par saint Paul, Rom., XI, 6 : il y parle des Israélites qui sont arrivés au christianisme; ils ont été sauvés par le choix divin, absolument gratuit, dû uniquement à la bienveillance de Dieu à leur égard : « Si c'est par grâce, dit saint Paul, ce n'est plus par les œuvres; autrement la grâce cesse d'être une grâce. » Le don, en tant qu'il est gratuit, est une grâce.

Tout don, fait par Dieu à ses créatures, est gratuit; mais il y a une gratuité spéciale qui est propre à certains bienfaits et n'affecte pas les autres, c'est celle des bienfaits *surnaturels*. Bien que le mot grâce désigne souvent, chez les Pères, les dons naturels, cependant la signification spéciale de don surnaturel, distinct de la nature, est attachée par certains Pères au mot grâce, même avant saint Augustin. Cf. Hurter, *Compendium*

theologiæ dogmaticæ, Innsbruck, 1896, t. III, n. 6, p. 5 sq.

Tertullien, *Adversus Marcionem*. I. V, c. XVII, explique le texte, Eph., II, 10, et dit qu'autre chose est signifiée par *facere*, autre chose par *condere* : c'est le même créateur qui est la cause des deux opérations, mais l'effet en est différent; l'une (*facere*) a pour terme la substance ou nature, l'autre la grâce. *Quantum enim ad substantiam fecit (Deus), quantum ad gratiam condidit*. Tertullien attribue à l'influence prépondérante de la grâce les bonnes œuvres, la conversion, et dit : *Hæc erit vis divinæ gratiæ, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberi arbitrii potestatem... quæ cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur*. *De anima*, n. 21, P. L., t. II, col. 685. Voir d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 264 sq., 326 sq. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, enseigne que ce n'est pas par nature que nous sommes fils de Dieu, mais par adoption : cette adoption, il l'appelle : la grâce. P. G., t. XXXIII, col. 444. Saint Ambroise enseigne que celui qui n'est pas Dieu par nature, l'est par grâce, comme l'homme, ou ne l'est pas du tout, comme les démons. *De incarnationis Domini sacramento*, c. VIII, n. 83, P. L., t. XVI, col. 839. Saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, I. II, n. 29, P. L., t. XXIII, col. 326, parle de l'unité morale, qui constitue la société chrétienne, la met en rapport avec Dieu et fait en sorte que les hommes soient unis à Dieu : cette union avec Dieu n'est pas le résultat de la nature, mais bien de la grâce. Saint Augustin montre Dieu créant dans les anges la nature et leur faisant en même temps largesse de la grâce. *Simul in eis et condens naturam et largiens gratiam*. *De civitate Dei*, I. XII, c. IX, P. L., t. XLII, col. 357. En défendant contre les pélagiens la nécessité de la grâce, il est plus d'une fois amené à dire ce qu'il entend par ce mot : c'est un ensemble de dons, se rapportant au salut, et réellement distincts de la nature et des perfections qui lui sont propres; si l'on peut appeler grâce le don de la création, si l'on peut appeler grâce ce par quoi l'homme se distingue de l'être inanimé, de la plante et de la bête, cependant c'est une grâce différente de celle par laquelle nous sommes prédestinés, justifiés, glorifiés. Celle-ci est propre aux chrétiens, elle n'est pas la nature, mais elle la sauve, elle n'est pas un secours extérieur à l'homme, mais une forme interne. *Epist.*, CLXXVII, n. 7; cf. *Epist.*, CXCIV, n. 8; CCXVII, n. 11, P. L., t. XXXIII, col. 767, 877, 982. Le même docteur, *De spiritu et littera*, c. XXXIII, n. 57, P. L., t. XLIV, col. 257, se demande si la volonté de croire est un acte naturel ou un don de Dieu : il marque ainsi la distinction entre nature et grâce. Saint Cyrille d'Alexandrie exprime très clairement et de façon tout à fait explicite la surnaturalité de la grâce : par le Christ nous sommes élevés à une dignité *surnaturelle* : εἰς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἀξίωμα... La créature, qui par elle-même est esclave, est appelée à jouir de biens *surnaturels* par la seule volonté de Dieu. *In Joa.*, I. I, c. IX, P. G., t. LXXXIII, col. 153; cf. I. XI, c. XI, t. LXXIV, col. 553; *De sancta et consubstantiali Trinitate*, dial. IV, t. LXXV, col. 882, 908. Dans les prières liturgiques le caractère surnaturel de la grâce est exprimé principalement par l'effusion du Saint-Esprit : *Effunde, quæsumus, Domine, Spiritum gratiæ super familiam tuam; Spiritum nobis, Domine, tuæ charitatis infunde*, et par l'opération du Saint-Esprit en l'âme : *Mentes nostras quæsumus, Domine, Sanctus Spiritus divinis præparet sacramentis. Adsit nobis... virtus Spiritus Sancti qui et corda nostra clementer expurget*. *Sacramentarium leoninum*, édit. Feltoe, Cambridge, 1890, p. 80, 134, 27.

Les scolastiques ont approfondi cette notion et saint Thomas explique que les dons naturels sont gratuits parce qu'on ne peut pas les mériter. Les dons surnaturels sont gratuits à double titre, parce qu'on ne peut pas les mériter et parce qu'ils sont positivement indus

à la nature à laquelle ils sont conférés. *Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum, unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cuius est agere meritoria opera... Aliud est debitum secundum conditionem naturæ; puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Dona naturalia carent primo debito, non autem carent secundo. Sed dona supernaturalia utroque debito carent et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.* Sum. theol., I^a II^a, q. cxi, a. 1, ad 2^{um}.

Les théologiens définissent la grâce, considérée en général : un don surnaturel (ou l'ensemble des dons surnaturels) concédé par Dieu à une créature douée d'intelligence en vue du salut éternel.

Il faut cependant observer que chez les scolastiques anciens, tels que saint Bonaventure, saint Thomas, le mot *gratia*, employé sans épithète, signifie, ordinairement, non la grâce considérée en général, mais la grâce sanctifiante ou habituelle, en tant qu'elle se distingue et des vertus infuses et du secours transitoire ordonné immédiatement à l'opération. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI; *De veritate*, q. xxiv, a. 14; *Cont. gentes*, l. III, c. CLVI; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cix, cx, a. 3, ad 3^{um}; Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. i.

3^o Division de la grâce. — Saint Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. i, a. 1, dit que le Saint-Esprit lui-même, parce qu'il est gratuitement donné à l'homme, peut être appelé *grâce*, bien qu'il faille admettre, en l'homme justifié, un effet distinct de Dieu et produit par lui : c'est la grâce créée. Cf. *De veritate*, q. xxix, a. 1; *Sum. theol.*, I^a, q. XLIII, a. 3.

1. De là la distinction entre *grâce incréée* et *grâce créée*. La grâce incréée est Dieu lui-même, en tant que par son amour il se donne surnaturellement à l'homme. La grâce créée est le don surnaturel produit en l'homme. Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. III, c. III, n. 2, *Opera omnia*, Paris, 1856, t. vii, p. 137. Le même auteur, *De gratia*, l. VIII, c. II, t. ix, p. 313 sq., explique que la grâce sanctifiante, bien qu'elle soit produite immédiatement par Dieu, a cependant une cause matérielle, c'est-à-dire un sujet dans lequel elle est infuse; c'est pourquoi l'action divine, qui produit la grâce sanctifiante, n'est pas une action créatrice ou une création au même sens où l'est l'action de Dieu produisant de rien une substance ou un être qui existe en lui-même, sans qu'il soit inhérent à un autre être. Cette considération, qui concerne l'exactitude de la terminologie, n'infirme en rien la notion vraie de la surnaturalité et de l'extrinsicisme de la grâce. Cf. Maupréaux, *Revue augustinienne*, 1909, t. xv, p. 106 sq., 753 sq.

2. Quand on considère l'origine de la grâce, on peut distinguer la grâce de Dieu et la grâce du Christ rédempteur. Grâce de Dieu est tout don surnaturel concédé indépendamment des mérites du Christ rédempteur. La grâce du Christ rédempteur est tout don surnaturel concédé dépendamment de ces mérites. Ainsi toutes les grâces proprement dites (nous ne parlons pas des bienfaits purement naturels) accordées à l'homme après la chute d'Adam sont des grâces du Christ rédempteur; les grâces, au contraire, concédées aux anges et à nos premiers parents, avant le péché, sont des grâces de Dieu. Nous avons dit du Christ rédempteur : la distinction reste établie même si l'on admet l'opinion de certains théologiens, suivant lesquels l'incarnation du Verbe aurait eu lieu, en vertu du décret actuel de la providence, même si Adam n'avait pas péché, et, par conséquent, toutes les grâces auraient été octroyées dépendamment du Christ, alors même qu'il n'y eût pas eu de rédemption. C'est l'opinion de Duns Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. VII, q. III; voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1890 sq.; autre est l'opinion de

saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. i, a. 3. Suarez, *De gratia*, l. I, proleg. III, c. II, n. 9, t. VII, p. 135 sq., défend l'opinion de Scot.

3. Par rapport au sujet qui reçoit la grâce, celle-ci est *externe* ou *interne*. *Externe* est tout don surnaturel qui est en lui-même et reste extrinsèque à l'homme, par exemple, la prédication de la vérité révélée, la loi divine révélée par Dieu, les exemples des saints, les miracles. Certains théologiens étendent fort loip cette dénomination et l'appliquent à des effets, en soi naturels, mais ordonnés par Dieu à la sanctification surnaturelle ou au salut éternel des hommes. *Ad gratiam externam, præter prædicationem Evangelii, exemplum Christi aliaque facta supernaturalia recte revocantur beneficia per se naturalia, quibus Deus utitur ad nos supernaturaliter movendos, ut remotio occasionis peccandi, societas bonorum hominum, felices rerum eventus, etiam morbi, infortunia et ipsa mors. Hæc quidem res per se sunt indifferentes, sed nihilominus Deus ex benevolentia potest eas disponere, ut simul cum gratia interna salutem conducant.* Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. v, n. 25. Mais nous ne comprenons pas comment on peut appeler grâces *actuelles* ces réalités qu'on vient d'énumérer : c'est donner lieu à des confusions. La *grâce interne* est tout don surnaturel qui se trouve dans le sujet qui le reçoit. Cf. Suarez, *De gratia*, proleg. III, c. III, n. 10 sq., t. VII, p. 139 sq.

4. Saint Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CL, CLIV; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cxi, a. 1, expose la distinction entre la *grâce gratum faciens* et la *grâce gratis data*. La première unit à Dieu et lui rend agréable l'homme qui la reçoit : c'est un don qui sanctifie celui auquel il est octroyé. Pour saint Thomas, c'est la grâce sanctifiante seule. La *grâce gratis data* est un don par lequel celui qui la reçoit coopère à amener les autres au salut : c'est donc un bienfait concédé principalement en vue du salut d'autrui. A ce genre de dons se rapportent les charismes, indiqués par saint Paul, I Cor., XII, 8. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. III, q. LXXXIII, m. II, et saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. I, *Opera omnia*, Quaracchi, 1882 sq., t. II, p. 682 sq., désignent par l'expression *gratis data*, non seulement les dons, que nous venons d'indiquer, mais encore ce que nous appelons maintenant la *grâce actuelle*. Suarez, *op. cit.*, c. IV, n. 15, p. 147 sq., et les théologiens modernes classent sous le genre *gratum faciens* tout don surnaturel interne concédé à l'homme en vue de son salut personnel, et sous le genre *gratis data* tous les secours accordés à quelqu'un en vue du salut des autres. Cf. Jungmann, *De gratia*, 6^e édit., Ratisbonne, 1896, n. 9; Hurter, *op. cit.*, n. 10.

5. La *grâce actuelle* est un secours transitoire par lequel l'homme est mû par Dieu à une opération salutaire; la *grâce habituelle* est un don, qui est infus dans l'âme et y demeure inhérent, à la manière d'une qualité permanente. Saint Thomas n'emploie pas l'expression *actualis gratia*, mais il connaît la réalité indiquée maintenant sous cette dénomination. Cf. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cx, a. 2.

D'autres distinctions sont encore en usage : nous en parlerons plus loin, quand nous expliquerons l'essence de la *grâce habituelle* et de la *grâce actuelle*.

II. EXISTENCE. — Avant de démontrer l'existence de la grâce, il faut préciser la notion de la réalité désignée par ce mot.

Nous avons dit plus haut que nous entendions par *grâce* tout don surnaturel fait par Dieu à une créature intellectuelle en vue du salut éternel. La *grâce*, considérée sous ce concept générique, existe : en effet, l'état du premier homme, tel qu'il est décrit au livre de la Genèse, implique des dons positivement indus à la nature humaine. La révélation, proprement dite, c'est-

à-dire la manifestation d'une vérité faite directement par Dieu à une créature, est un bienfait surnaturel. Toute créature douée d'intelligence est par là même positivement ordonnée à connaître, notamment à connaître Dieu et, jusqu'à un certain point, ses œuvres. Cette connaissance naturelle est proportionnée au degré d'intellectualité de la créature et s'obtient par des moyens à sa portée. Mais aucune créature ne peut avoir d'elle-même une exigence ou un droit à ce que Dieu lui-même lui parle ou l'instruise. Cf. Mercier, O. P., dans la *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 306 sq.; 1908, t. xvi, p. 525.

La révélation divine, alors même qu'elle ne comprendrait pas des mystères proprement dits, est toujours une communication *surnaturelle* de Dieu avec la créature : elle est une *grâce* externe par rapport à celui auquel elle s'adresse. La révélation, considérée objectivement, c'est-à-dire l'ensemble de vérités révélées par Dieu et proposées avec les motifs suffisants de crédibilité, peut avoir pour conséquence la foi; cette foi peut être naturelle; il n'y a aucune impossibilité physique à ce que l'homme, par la seule activité de ses facultés, admette sincèrement pour vrai ce qu'il sait être révélé par Dieu et qu'il acquière cette conviction, par son intelligence et par sa volonté, sans qu'il y ait en lui un principe surnaturel et subjectif d'action. Ainsi, en supposant l'incarnation, c'est-à-dire l'union hypostatique d'une nature humaine avec une personne divine, cette humanité pourrait avoir pour principale fonction de susciter, dans les âmes, comme objet de connaissance et d'amour, des actes de foi, d'espérance, de charité, de reconnaissance, etc. Ces actes internes pourraient être, quant à leur entité ou substance, purement naturels; mais ils seraient surnaturels quant à leur origine, quant à leur dépendance d'une union surnaturelle, l'incarnation, quant à leur dépendance de l'homme-Dieu : ces actes rentreraient dans la catégorie de ces effets que les théologiens appellent surnaturels *quoad modum*, c'est-à-dire quant à la manière dont ils furent produits. Nous sommes d'avis que l'homme peut, avec ses seules forces naturelles, croire des mystères proprement dits, des vérités qui surpassent la portée naturelle de son intelligence : en ce cas, cette foi serait naturelle quant à son entité et à sa substance, et elle serait surnaturelle, non seulement quant au mode dont elle a été produite, mais encore à un titre nouveau parce que son objet matériel lui-même est au-dessus de l'ensemble des vérités que l'intelligence créée peut d'elle-même atteindre. Cf. Mercier, dans la *Revue thomiste*, 1907, t. xv, p. 43 sq.; David, *De objecto formalis actus supernaturalis*, Bonn, 1913.

On prouve donc déjà l'existence de la grâce, considérée en général, quand on démontre l'incarnation du Verbe, l'enseignement de Jésus par ses paroles et ses exemples, ses miracles, l'institution de l'Eglise et de ses sacrements; quand on démontre les effets, produits dans les âmes, par l'activité du Christ : la foi, la perfection des chrétiens : ce sont des effets internes, surnaturels au moins quant à leur mode de production, et, par là-même, des grâces. Ils seraient de plus une grâce, à un titre nouveau, si l'on démontrait qu'ils sont le résultat d'une providence spéciale de la part de Dieu, d'une élection, d'un acte particulier d'amour et de bienfaisance en vertu de laquelle Dieu concède de fait ces effets salutaires aux uns, et non aux autres. Il était nécessaire de distinguer ces différentes raisons formelles de surnaturalité pour définir la réalité dont nous voulons démontrer l'existence : il s'agit maintenant de la grâce *interne*, c'est-à-dire d'une *entité surnaturelle*, permanente ou transitoire, infuse par Dieu à l'âme, surajoutée à son essence ou à ses facultés, devenant principe d'opération surnaturelle et salutaire. Nous prouverons cette doctrine par l'Écriture sainte, puis

par l'autorité des Pères, nous indiquerons enfin les hérésies contraires.

1° *Preuve tirée de l'Écriture sainte.* — 1. *Enseignement de Jésus-Christ.* — Nous y trouvons énoncée l'assertion fondamentale concernant l'origine et le maintien de la vie nouvelle, surnaturelle et salutaire. Cette vérité est rapportée par saint Jean. Sur l'historicité de ces paroles, voir Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910, t. II, p. 8 sq., 240 sq.

Nicodème vient interroger le Christ sur le royaume de Dieu, que prêchait Jésus; Jésus lui dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu... Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est Esprit. » Joa., III, 3, 5. Le Christ enseigne donc que l'homme, pour être admis au royaume de Dieu et, par conséquent, pour être sauvé, doit renaître d'une manière immatérielle; cette naissance est le commencement d'une vie nouvelle : de même que la naissance selon la chair donne la vie physique et matérielle, ainsi la naissance selon l'Esprit donne la vie spirituelle. « Le royaume de Dieu est spirituel : pour y entrer il faut être esprit; mais être esprit, c'est avoir un autre être; on ne peut l'acquérir que par une nouvelle naissance et ce ne peut être que par une naissance selon l'Esprit, car de même que ce qui est né de la chair est chair, ainsi ce qui est né de l'Esprit est Esprit. » Lepin, *op. cit.*, p. 179. Le Christ parle donc ici d'une transformation de l'âme, d'une vie produite en elle directement par un rite sacré et l'action immatérielle de l'Esprit, et non d'une vie réalisée naturellement par l'activité humaine.

La vie, dont parle ici Jésus, est la même que celle qu'il nomme, lorsqu'il dit : « Je suis le pain de vie. » Joa., VI, 48. En effet, la renaissance spirituelle est le commencement de la vie propre à ceux qui font partie du royaume de Dieu, royaume qui se réalise déjà sur cette terre et se continue éternellement dans l'autre vie; la vie dont parle Jésus, quand il dit : Je suis le pain de vie, est aussi celle de ceux qui font partie du royaume, cette vie qui commence sur la terre et continue éternellement : « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel... et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour le salut du monde... En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... Je suis le pain vivant descendu du ciel. » Joa., VI, 51-54. La manne était une nourriture miraculeuse, destinée à entretenir la vie corporelle, et elle ne suffisait pas à la maintenir sans fin, à empêcher la mort. La chair du Christ est aussi une nourriture; il est évident qu'elle n'est pas destinée à entretenir la vie corporelle des hommes, mais bien la vie spirituelle et salutaire; cette vie qui, par sa nature, dure éternellement. L'enseignement de Jésus peut se résumer ainsi : « Pour avoir part à la vie éternelle, il faut communier au Christ, manger sa chair et boire son sang; cette communion fait passer en nous sa vie, lui-même, si bien que nous sommes en lui et lui en nous, en vertu de quoi nous avons droit à être par lui ressuscités au dernier jour pour vivre éternellement. » Lepin, *op. cit.*, p. 250. Si nous rapprochons cette doctrine de celle qui faisait l'objet de l'entretien de Jésus avec Nicodème, nous concluons : la vie, commencée dans l'âme par la renaissance spirituelle, a une nourriture qui lui convient; cette nutrition se fait par la manducation réelle du corps de Jésus et la susception réelle de son sang; la vie dont nous parlons, est ainsi caractérisée : elle est la vie du Christ en nous. Cette vie n'est pas la vie charnelle du Christ, mais une vie d'ordre spirituel; cette vie n'est pas le résultat d'actes humains; elle

n'est pas une perfection morale acquise par l'activité de l'homme, mais elle est l'effet immédiat et de la renaissance spirituelle et de la nutrition opérée par la communion. Voir COMMUNION, EUCHARISTIE. Cette vie est encore décrite par le Christ comme étant l'influence vivifiante émanée de lui dans l'âme des fidèles, influence qui est le principe des actes salutaires : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruits : car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. » Joa., xv, 5 sq. Cette union avec le Christ inclut la charité et celle-ci fait que la Trinité entière habite dans l'âme du juste, xiv, 23. —

2. *Enseignement de saint Paul.* — Il n'entre pas dans notre plan de faire un exposé complet de la doctrine de saint Paul concernant la grâce; nous nous contenterons d'indiquer ce qui est requis à la démonstration que nous avons en vue. Pour saint Paul aussi, l'origine de la justification de l'homme est sa renaissance au baptême. Tit., iii, 5 sq. Cette renaissance est une résurrection. Le baptême a pour effet immédiat la mort au péché et la vie dans le Christ. a) « Ignorez-vous que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ nous fûmes baptisés en sa mort. Nous fûmes donc ensevelis avec lui par le baptême (qui est) en sa mort, afin que comme le Christ ressuscita des morts par la gloire du Père, de même aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Si, en effet, nous fûmes greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par (celle de) sa résurrection, sachant que notre vieil homme fut crucifié avec lui afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché; car celui qui est mort est affranchi du péché. » Rom., vi, 3-7. Mourir au péché, c'est être séparé du péché, c'est être délivré de la culpabilité du péché, c'est être délivré de sa tyrannie et être mis en mesure de résister à ses assauts. Le baptême délivre complètement de tout ce qui est péché : « Plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. » Rom., viii, 1. Hier, ils pouvaient être idolâtres, impudiques, voleurs, détracteurs, blasphémateurs; ils ont été « purifiés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ. » I Cor., vi, 11. L'affranchissement du péché n'est pas l'effet d'actes ou efforts moraux de l'homme, par lesquels il corrigerait peu à peu ses vices et deviendrait maître de ses passions; mais il est l'effet immédiat et instantané du baptême lui-même, en tant qu'il symbolise la mort de Jésus et reçoit une efficacité spéciale à rendre les hommes participants aux fruits salutaires de la mort de Jésus : c'est l'efficacité religieuse et transcendante du baptême même. Cf. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 246 sq. b) La vie nouvelle est une participation de la vie du Christ. Cette participation consiste à revêtir le Christ : « Vous tous, en effet, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Plus de juif ni de grec..., tous vous êtes un dans le Christ. » Gal., iii, 27, 28. « Le baptême nous revêt du Christ : revêtus du Christ, nous sommes fils de Dieu; revêtus du Christ, nous ne sommes qu'un en lui. Pour que le raisonnement tienne, il faut que le Christ, dans lequel nous sommes plongés et que nous revêtons, soit conçu comme une forme qui nous enveloppe, nous pénètre et nous unifie. » Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. II, p. 373 sq.

La vie nouvelle, reçue au baptême, consiste dans une influence réelle (physique) et surnaturelle (comme nous le démontrerons) du Saint-Esprit dans l'âme : cette assertion ressort très bien du texte de saint Paul : « Dieu nous a sauvés par le bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce de celui-ci, nous devenions

héritiers, en espérance, de la vie éternelle. » Tit., iii, 5-7. « En négligeant les points accessoires, le baptême est un bain de régénération et de renouvellement : un bain qui purifie l'âme de toutes les souillures passées; de régénération, parce qu'il est une seconde naissance par l'eau et le Saint-Esprit, qui nous rend enfants de Dieu, comme la première nous a constitués enfants de colère : de renouvellement, parce que, sous l'influence de l'Esprit créateur, le néophyte dépouille le vieil homme, revêt le nouveau, se transforme dans tout son être... Le baptême, c'est aussi le don du Saint-Esprit répandu dans nos cœurs... avec l'abondance de ses dons. » Prat, *op. cit.*, p. 374 sq. Le baptême produit donc dans l'âme une transformation réelle; elle est comme une naissance nouvelle qui donne une vie nouvelle et celle-ci consiste dans l'influence interne du Saint-Esprit qui est répandu dans l'âme et y est imprimé comme un sceau, arthes de notre héritage. Eph., i, 13-14; II Cor., i, 21. Cette transformation physique, que nous venons d'indiquer, s'actualise et s'exprime dans une transformation morale, l'exercice des œuvres bonnes et salutaires. Le baptisé est une nouvelle créature : « Quiconque est en Jésus-Christ est une nouvelle créature, » II Cor., v, 17; un être nouveau qui est destiné à des opérations nouvelles : « Nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour faire de bonnes œuvres, que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions. » Eph., ii, 10. Le principe de cette activité nouvelle est l'influence du Saint-Esprit : influence permanente qui fait du chrétien le temple où habite l'Esprit-Saint, I Cor., iii, 16-17; vi, 19; influence aussi qui est une source d'action : l'Esprit nous métamorphose graduellement en l'image du Seigneur glorieux, II Cor., iii, 18; il nous fait prier, Rom., viii, 15 sq.; il est cause de toutes les manifestations de la vie salutaire dans les chrétiens. Cf. Tobac, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, art. *Grâce*, col. 336; Prat, *op. cit.*, p. 240. Ce dernier auteur, *op. cit.*, p. 421 sq., expose l'analogie qui existe entre la vie dans le Christ et la vie dans l'Esprit.

Ce qu'il importe de démontrer maintenant, c'est la surnaturalité de cette réalité interne conférée à l'âme par le baptême. Cet effet est surnaturel d'abord quant au mode dont il est produit : ce n'est pas une perfection acquise par l'activité humaine, mais infuse du dehors : c'est le baptême (une ablution avec une formule) qui fait exister dans l'âme l'influence vivifiante, caractérisée par la présence de l'Esprit-Saint; cet effet n'est pas naturel à un rite humain, considéré comme tel. L'influence vivifiante dont nous parlons est encore surnaturelle en elle-même, dans sa réalité physique; en effet, elle est une participation à la vie qui est propre à Dieu lui-même. La communication naturelle entre le créateur et la créature consiste en ce que Dieu produise les substances finies avec les accidents qu'elles réclament, leur conserve l'être, qui leur est propre, les meuve aux actions qui leur conviennent et les dirige ou gouverne toutes d'après le plan divin. De cette façon Dieu reste infiniment élevé au-dessus de tout le créé et n'a aucune communication personnelle avec la créature. Celle-ci, si elle est douée d'intelligence, peut, au moyen des autres créatures, connaître le créateur ainsi que les obligations morales qui résultent et de la dépendance des êtres créés vis-à-vis du créateur et des relations qu'ils ont entre eux. Mais aucune créature ne peut réaliser ni exiger une communication immédiate avec Dieu tel qu'il est en lui-même. Toute communication de Dieu tel qu'il est en lui-même est surnaturelle; or c'est ce qui se réalise dans le baptême. L'influence vivifiante, qu'elle produit, est surajoutée à la nature et à l'unité directement à Dieu; elle fait résider Dieu en l'âme, y fait surgir une activité vitale particulière, due à l'influence de l'Esprit-Saint, Gal., v, 25, et qui consiste dans le

règne du Saint-Esprit vivant dans l'âme, Rom., viii, 2, 14 : elle est donc une participation directe à la vie qui est propre à Dieu.

Cette surnaturalité se démontre encore par cette considération que l'homme, en recevant l'influence vivifiante, dont nous parlons, devient *filis adoptif* de Dieu. Gal., iv, 46; Rom., viii, 14-17. L'homme, et toute créature, est, en vertu de sa nature, serviteur de Dieu, et ne peut avoir d'autre rang auprès de lui. Si donc l'homme est élevé à la dignité de fils de Dieu, celle-ci est absolument surnaturelle, comme aussi la qualité qui réalise en lui cette filiation. De plus, l'adoption comporte le droit à l'héritage, à jouir des biens qui sont propres à Dieu et ne correspondent pas à l'exigence de la nature créée. Voir ADOPTION SURNATURELLE, t. I, col. 431 sq.

Nous avons donc trouvé, dans la doctrine de saint Paul, l'affirmation de l'existence de la grâce interne proprement dite : une réalité physique, infuse dans l'âme, essentiellement surnaturelle, ordonnée au salut.

3. *Enseignement d'autres apôtres.* — Saint Jacques affirme aussi la génération spirituelle, I, 18, et l'habitation du Saint-Esprit en nous, iv, 5.

Saint Pierre enseigne aussi que les élus de Dieu sont sanctifiés par l'Esprit-Saint, I Pet., I, 2; qu'ils sont régénérés, 3, non d'une semence corruptible (comme dans la génération naturelle), mais par une semence incorruptible, par le Verbe vivant de Dieu et permanent. I Pet., I, 23. La seconde Épître de saint Pierre contient un texte célèbre, I, 4, dont l'interprétation est malheureusement difficile. Il est assurément très probable que le texte contient l'attestation de la participation des chrétiens, dès cette vie, à la nature divine. Cette affirmation n'aurait rien de surprenant après ce que nous a dit saint Paul touchant la communication aux fidèles de l'Esprit de Dieu et la I^{re} Épître de saint Pierre touchant la sanctification par l'Esprit, I, 2. Toutefois le texte allégué est obscur et le sens n'en est pas définitivement fixé. Cf. Tobac, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Grâce*, col. 339.

Saint Jean enseigne que la pratique de la justice est la conséquence d'une naissance spirituelle : le juste est engendré par Dieu et porte en lui une semence divine; il est enfant de Dieu. Joa., I, 12 sq.; I Joa., II, 29; III, 1 sq. Déjà sur cette terre le juste est engendré à la vie éternelle et cette génération se réalise dans l'union avec le Fils, I Joa., v, 11; cf. Joa., xv, 5 sq.; elle a pour conséquence l'imitation du Christ, I Joa., II, 6, mais elle ne reçoit son complément qu'après la mort, lorsque le juste voit Dieu tel qu'il est : c'est alors que le juste acquiert la parfaite ressemblance avec Dieu, III, 1-3. Le juste demeure en Dieu et Dieu en lui : l'Esprit-Saint, qui nous a été donné, rend témoignage de notre union avec Dieu, III, 24. C'est la même idée exprimée par saint Paul : « L'esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Rom., viii, 16. L'influence divine dans l'âme est appelée *onction*; elle est principe de connaissance vraie : celle-ci unit à Dieu, au Père et au Fils, II, 20-28. La vraie charité aussi est une conséquence de notre connaissance spirituelle, iv, 6-8.

La doctrine de saint Jean, comme celle des autres apôtres, aboutit donc à la même conclusion que nous avons tirée des Épîtres de saint Paul : il existe une grâce interne. Car de l'exposé que nous avons fait, il résulte que la sainteté spécifiquement chrétienne n'est pas une simple orientation nouvelle de la vie morale déterminée par la foi en la révélation; elle n'est pas formellement une perfection morale acquise par l'activité humaine soutenue par un secours de Dieu ainsi que par l'exemple du Christ, et caractérisée par l'imitation des vertus du Sauveur, mais elle consiste formellement dans une renaissance spirituelle et surnaturelle, réalisée

dans l'âme par l'infusion d'une entité physique qui transforme l'âme et fait de l'homme un fils de Dieu, un membre du Christ, un temple du Saint-Esprit. De ce principe transcendant dérive l'activité morale du juste et son progrès en sainteté. Joa., xv, 4-5; Eph., II, 8-10; IV, 20-24; I Pet., II, 1-2; II Pet., III, 18.

C'est la même conclusion qu'exprime M. Tobac dans l'article très érudit, que nous avons cité plusieurs fois : on y trouve un exposé complet des fondements scripturaires de la doctrine de la grâce.

2^o *Preuve tirée de la tradition.* — 1. Les *Pères apostoliques* expriment occasionnellement les vérités que nous venons d'exposer et en accentuent l'une ou l'autre. Nous nous servons du texte et de la traduction publiés sous la direction de MM. Hemmer et Lejay, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1907 sq.

Saint Clément de Rome, dans la I^{re} Épître aux Corinthiens, enseigne que c'est le sang de Jésus-Christ qui a mérité au monde entier la grâce de la pénitence : celle-ci est accordée à tous les hommes qui ne la refusent pas, VIII, 4. La grâce de la pénitence est une influence interne, qui transforme l'homme, XXXVIII, 3, et elle est évidemment surnaturelle, puisqu'elle dépend de l'effusion du sang du Christ. C'est la grâce de Dieu qui revêt l'homme de vertus, XXX, 3, qui donne notamment la vie dans l'immortalité, la splendeur dans la justice, la vérité dans la franchise, la foi dans la confiance, la continence dans la sainteté, XXXV, 1 sq., la charité, I. Les chrétiens forment une portion sainte, un peuple particulier à qui il est donné de pratiquer la sainteté, XXX, et où chaque âme peut plaire à Dieu, LXIV; les chrétiens constituent un seul corps sur lequel est répandu un seul esprit de grâce, XLVI, 4 sq. Les justes sont les élus de Dieu, *ibid.* : leur justice ne résulte pas formellement de leurs œuvres, ni de leur conduite, mais elle dépend de la volonté de Dieu; celle-ci a pour effet la vocation et l'homme y répond par la foi, XXXII. Cette foi et ce qui en résulte est l'effet de la grâce, XXX, XXXV, LXIV. Cependant la foi seule ne suffit pas à la sainteté : il faut la coopération énergique de l'homme, XXXIII, LIX, LXII, LXIII. Voir CLÉMENT I^{er}, t. III, col. 52 sq.

Saint Ignace d'Antioche enseigne aussi que c'est à la mort de Jésus que nous devons notre vie, *Ad Magn.*, IX, 1; *Ad Smyrn.*, I, 2; c'est par la vigueur, donnée par son sang, que les chrétiens exercent la charité, *Ad Eph.*, I, 1 sq. C'est à la grâce de Jésus qu'est dû l'effet de la pénitence salutaire. *Ad Philad.*, VIII, 1. « A quiconque fait pénitence et se rallie à l'unité de Dieu autour du siège épiscopal, la grâce de Jésus-Christ assure la délivrance de tout lien. De cette métaphore de lien, Ignace tire un double effet : la grâce de Dieu fera tomber, pour les vrais pénitents, les liens du péché; d'autre part elle resserre ces liens de la charité chrétienne qui sont l'honneur des enfants de Dieu et le gage du salut. » A. d'Alès, *La discipline pénitentielle, II^e siècle*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1913, t. IV, p. 205. Jésus habite en l'âme chrétienne, il y est Dieu résident en elle, l'amour que nous lui portons est un signe de sa présence en nous. *Ad Eph.*, XV, 3. Jésus est notre éternelle vie, qui nous unit à Jésus et à son Père. C'est avec l'aide de Jésus que nous repousserons victorieusement tous les assauts du prince de ce monde, pour jouir enfin de Dieu. *Ad Magn.*, I, 2. Saint Ignace insiste sur la nécessité des bonnes œuvres : l'apostolat du bon exemple, *Ad Eph.*, X; c'est par les bonnes œuvres que l'on reconnaît ceux qui appartiennent au Christ, *ibid.*, XIV, XV; c'est aux bonnes œuvres que sera proportionnée la récompense. *Ad Polyc.*, VI, 2. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 139 sq.; Lelong, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1910, t. III.

Saint Polycarpe est moins explicite, il rappelle l'assertion de saint Paul : c'est de la grâce et non des

œuvres que nous vient le salut, il dépend de la volonté de Dieu par Jésus-Christ. *Ad Phil.*, I, 3. Dans les chapitres suivants, il exhorte vivement les Philippéens à l'exercice des vertus, mais c'est à Dieu qu'il attribue le repentir et l'accroissement des vertus, XI, XII.

■ L'Épître de Barnabé dit que c'est à la mort du Seigneur que nous devons la rémission des péchés, V, 1, cette rémission des péchés est une rénovation intérieure de l'âme; le Seigneur nous y donne une autre empreinte, comme s'il nous créait à nouveau, VI, 11; alors nous sommes créés à nouveau de fond en comble : c'est ainsi que Dieu habite réellement en nous, en notre intérieur, XVI, 8. Suit la description des effets salutaires de l'habitation de Dieu en nous. Au commencement de sa lettre, l'auteur attribue à l'intensité de la grâce la perfection de ceux auxquels il s'adresse : « Je me réjouis plus que tout autre chose et au delà de toute mesure de votre vie spirituelle, bienheureuse et illustre, tant est bien implantée la grâce du don spirituel que vous avez reçu, » I, 2.

Ces textes permettent de conclure que leurs auteurs ont la conviction suivante : l'homme devient saint dépendamment de l'influence de la mort de Jésus-Christ; cette influence efface les péchés et rend juste. Cette justification est une rénovation intérieure; elle fait habiter Dieu en l'âme et donne à celle-ci une activité nouvelle. C'est la grâce, considérée en général; elle est, en effet, *intérieure*, comme il est évident, et, en réalité, *surnaturelle*, car elle est bien distincte de l'influence que Dieu, comme créateur, exerce à l'égard de toute créature; elle met l'âme en communication spéciale et directe avec Dieu, en lui conférant une vie nouvelle, caractérisée en ce qu'elle est une participation à la vie divine; la grâce est donc une réalité surajoutée à la nature humaine, une réalité qui surpasse celle-ci et l'élève au-dessus d'elle-même.

2. Cette même conviction est exprimée et expliquée par les Pères des siècles suivants. Selon saint Irénée, le Christ nous a rachetés par son sang : il a donné son âme pour notre âme, sa chair pour notre chair : en répondant sur nous l'Esprit-Saint, il a rétabli l'union entre l'homme et Dieu; il a fait descendre Dieu vers l'homme par l'Esprit. *Cont. hær.*, I, V, c. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1121. C'est par l'effusion du Saint-Esprit que l'homme est rendu spirituel et parfait, qu'il acquiert la *similitude* (distincte de l'image naturelle) avec Dieu, qu'il devient le temple de Dieu, c. VI, col. 1137 sq.; cette influence de l'Esprit est intime et de sa nature permanente, de telle sorte que l'homme parfait se compose de trois éléments : le corps, l'âme et l'Esprit. *Loc. cit.* L'âme, docile au Saint-Esprit, le garde, est purifiée par lui et élevée à la vie de Dieu; l'âme, au contraire, qui cède aux appétits charnels, perd l'Esprit, c. IX, col. 1144 sq. La similitude avec Dieu est ce que nous avons perdu en Adam, I, III, c. XVIII, col. 932. C'est pourquoi nous avons besoin de renaître par le baptême, I, V, c. XV, col. 1166; tous peuvent être sauvés parce que tous peuvent, par le baptême, renaître en Dieu, les enfants, les jeunes gens et les vieillards, I, II, c. XXII, col. 784. Assertion remarquable, qui exprime la conviction que le baptême produit son effet surnaturel, même dans les enfants, et par conséquent, indépendamment d'actes du sujet qui reçoit le sacrement.

Clément d'Alexandrie enseigne aussi la renaissance spirituelle par le baptême, où l'on devient fils adoptif de Dieu; l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste; la similitude divine (distincte de l'image), similitude donnée par une qualité mystérieuse, inhérente à l'âme; la nécessité de la grâce dans l'ordre du salut. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 171 sq., 174 sq.

Origène prouve aussi l'existence de la grâce : la

sainteté est une grâce, une participation du Saint-Esprit. *De principiis*, I, I, c. 1, n. 3, *P. G.* t. XI, col. 122; *In Epist. ad Rom.*, I, V, n. 3, *P. G.*, t. XIV, col. 1038. Quant à l'exercice de la perfection, il est une œuvre commune au secours de Dieu et au libre arbitre : il faut à l'homme une force divine pour qu'il puisse être honnête et persévérer dans le bien. *De principiis*, I, III, c. 1, n. 1, 18, 22, *P. G.*, t. XI, col. 249, 289 sq., 301 sq. Origène ne dit rien sur la nature de ce secours divin, mais il parle de l'influence spéciale que Dieu exerce en vue du salut, influence attestée par différents textes de l'Écriture sainte; cette influence laisse intacte la liberté : c'est la thèse que défend Origène.

Tertullien « signale, d'après les expressions mêmes de la Genèse, une double ressemblance de l'homme avec Dieu, une ressemblance de nature (*ad imaginem Dei*) et une ressemblance de grâce (*ad similitudinem ejus*). La première est indélébile, la seconde, ruinée par le péché originel, peut revivre par le baptême : le sacrement rend à l'âme l'Esprit-Saint, principe de cette ressemblance. » *De baptismo*, c. V. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 264. A propos du texte : *Dii estis*, Ps. LXXXI, 6, Tertullien montre dans la vie de la grâce une participation de la créature à la vie divine. *Adversus Hermogenem*, c. V. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 263; cf. p. 326 sq. Tertullien enseigne aussi l'influence de la grâce sur le libre arbitre. *Op. cit.*, p. 268 sq.

Saint Cyprien, sans s'arrêter à exposer une doctrine sur la grâce, en atteste cependant l'existence : il enseigne notamment que le baptême donne à l'homme une nouvelle naissance, une transformation complète; qu'alors l'homme commence à appartenir à Dieu et à être animé par le Saint-Esprit. *Ad Donatum*, n. 4, *P. L.*, t. IV, col. 200. Les enfants aussi peuvent et doivent être baptisés, parce que l'on ne peut priver aucun homme de la grâce de Dieu. *Epist.*, LIX, *P. L.*, t. III, col. 1015.

La doctrine de saint Athanase a été exposée à l'art. ATHANASE, t. I, col. 2174. Remarquons que saint Athanase dit qu'Adam, après avoir perdu, par son péché, les dons reçus, fut réduit à sa condition *naturelle*, col. 2168.

Saint Basile a sur la grâce sanctifiante et surnaturelle une doctrine qui mérite d'être signalée. L'Esprit-Saint a comme propriété personnelle d'être la puissance sanctificatrice. *Epist.*, CCXXXVI, n. 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884. Les trois personnes divines sont saintes par nature; les anges ne le deviennent que par participation de l'Esprit. Cette sainteté, communiquée du dehors, est un accident, distinct de la nature, peut se perdre, bien qu'elle soit intimement unie à l'être. *Adversus Eunomium*, I, III, n. 2-3, *P. G.*, t. XXIX, col. 657 sq. La même assertion doit s'entendre de toute créature : aucune n'est sainte par nature, elle ne le devient que par participation. *Epist.*, CLIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 621. Les anges ont reçu leur nature par le Verbe; leur sainteté y a été ajoutée par le Saint-Esprit. Ce n'est pas par l'exercice progressif des vertus que les anges sont devenus dignes de recevoir le Saint-Esprit, mais c'est par un don gratuit qu'ils ont reçu la sainteté, un don ajouté à leur nature, au moment même de leur création, et pénétrant leur être; c'est pourquoi ils ne peuvent que difficilement pécher. *In ps. XXXII*, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 333. C'est par un acte volontaire et libre que les anges sont déçus de la condition dans laquelle ils avaient été créés. *Homil. quod Deus non est causa malorum*, n. 8, *P. G.*, t. XXXI, col. 345. C'est aussi par l'abus de sa liberté que le premier homme est déchu de son état, qu'il a été soumis aux maladies et à la mort. *Op. cit.*, col. 344. Adam a transmis aux autres le péché. *Homil. dicta tempore famis et siccitatis*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 324. Les hommes se sauvent en

tant qu'ils sont régénérés par la grâce qu'ils reçoivent au baptême : c'est là que commence leur vie, *De Spiritu Sancto*, c. viii, n. 26, *P. G.*, t. xxxii, col. 113; c'est là qu'ils reçoivent la rémission du péché et la force vivifiante du Saint-Esprit, c. xv, n. 35, col. 129; suit une belle description des effets du baptême, où saint Basile signale, entre autres, la confiance d'appeler Dieu du nom de Père, la participation à la grâce du Christ, n. 36, col. 132. C'est à l'influence active du Saint-Esprit, à son secours, que saint Basile attribue les œuvres saintes des anges, notamment le culte qu'ils rendent à Dieu et l'ordre qui règne entre eux, c. xvi, col. 136 sq. C'est aussi à l'influence du Saint-Esprit qu'est attribué l'exercice de la perfection chez l'homme : saint Basile enseigne que l'Esprit-Saint est toujours présent dans les justes, mais qu'il n'y opère pas toujours, c. xxxvi, n. 61, col. 180. C'est là, croyons-nous, l'affirmation implicite de l'existence de ce que nous appelons la grâce actuelle. Cette assertion est corroborée par d'autres textes : c'est par le Saint-Esprit que nous sommes rendus capables de rendre grâces à Dieu, n. 63, col. 184. Saint Basile exhorte à prier afin d'obtenir de Dieu de bonnes pensées, *Epist.*, vii, *P. G.*, t. xxxii, col. 244; il rend grâces à Dieu pour le secours spirituel accordé par Dieu au milieu des luttes pour la piété, *Epist.*, lxxix, col. 453. Le secours donné par Dieu à celui qui se relève de la chute du péché est comparé à l'action de celui qui soutient sur les eaux un enfant qui ne sait pas nager. *In ps. xlix*, n. 2, *P. G.*, t. xxix, col. 309. Voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, p. 77 sq.; Scholl, *Die Lehre des heiligen Basilii von der Gnade*, Fribourg-en-Brissgau, 1881.

L'existence de la grâce interne (considérée en général) est exposée en maints endroits des écrits des autres Pères. Cf. Hummer, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890; CYRILLE DE JÉRUSALEM, t. iii, col. 2555, 2561 sq.; AMBROISE, t. i, col. 499. Quant à saint Jean Chrysostome, voir notamment *Cateches. ad illuminandos*, i, n. 3, *P. G.*, t. xlix, col. 227; *In Joa.*, homil. xlvii, n. 1, *P. G.*, t. lxx, col. 257; *In Matthæum*, homil. lxxix, *P. G.*, t. lviii, col. 650; *In Epist. I ad Cor.*, homil. xxiv, *P. G.*, t. lxi, col. 198; cf. t. li, col. 51; CYRILLE D'ALEXANDRIE, t. iii, col. 2517 sq.; cf. Mahé, *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1909, t. x, p. 30 sq., 467 sq.; De Groot, *Studien* (Nimègue), 1913, t. xlv, p. 343 sq., 501 sq.

Au début du v^e siècle surgit l'hérésie pélagienne. Voir PÉLAGIANISME. Il semble bien que l'erreur de Pélagie concerne directement la *nécessité d'un secours divin* pour observer les commandements et exercer la vertu : Pélagie nie que la grâce, en tant qu'elle est un secours interne, soit nécessaire, et affirme que la volonté humaine a, par elle-même, assez de vigueur pour accomplir tous ses devoirs et, par conséquent, rendre l'homme juste.

Mais nous croyons devoir insister sur ce point : Pélagie ne s'attaquait pas formellement à ce que nous appelons maintenant la grâce actuelle, en tant qu'elle se distingue de la grâce habituelle; il s'attaquait à la grâce considérée en général, telle que la notion en était répandue dans l'Eglise, comme il ressort de la doctrine des Pères, que nous avons exposée plus haut. Saint Augustin, de son côté, défend avant tout la nécessité de la grâce, notamment sa nécessité absolue en tant qu'elle est un secours ajouté à la volonté libre : *Influence de la grâce sur l'activité humaine* est ainsi mise en lumière. Mais cette influence n'est pas due seulement à ce que nous appelons la grâce actuelle, elle est aussi due à ce que nous appelons la grâce habituelle, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit. Quand saint Augustin parle de la grâce, requise à l'observation

des commandements, il ne parle pas exclusivement de la grâce actuelle. Voir, par exemple, *Epist.*, clxxxvi, n. 3; *De natura et gratia*, l. i, c. i, iv; *De gratia et libero arbitrio*, c. xiv, n. 27; *Opus imperfectum contra Julianum*, l. ii, n. 226, *P. L.*, t. xxxiii, col. 317; t. xlv, col. 247, 249, 897; t. xlv, col. 1247 sq. Il faut entendre le mot *gratia*, ou l'expression *auxilium gratiæ*, dans un sens large : ils peuvent désigner ou l'ensemble des dons accordés pour le salut ou l'un de ceux-là. Cf. Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1904, t. v, p. 742. Il faut tenir compte de la même remarque pour interpréter les documents qui contiennent la condamnation du pélagianisme et du semi-pélagianisme. La doctrine de saint Augustin, voir AUGUSTIN, t. i, col. 2380 sq., constitue un événement important dans l'histoire du maintien et du développement de la foi chrétienne. Saint Augustin a défendu l'existence de la grâce, sa nécessité, sa surnaturalité, sa compatibilité avec la liberté humaine.

Cette même doctrine fut officiellement approuvée d'abord par le pape Innocent I^{er}, ensuite par le pape Zosime en 418, et par le pape Célestin I^{er} en 431. Elle est exposée dans le document intitulé : *De gratia Dei indiculus ou præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritatis*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 1911, n. 129 sq. Sur l'origine, la valeur et la doctrine de ce document, voir CÉLESTIN, t. ii, col. 2502 sq. On y affirmait surtout la nécessité de la grâce pour la rémission des péchés, pour la résistance aux tentations, pour l'observation des préceptes, pour toute œuvre salutaire, notamment depuis le commencement de la foi.

La même doctrine fut de nouveau sanctionnée au concile d'Orange en 529. Denzinger-Bannwart, n. 174 sq. Mais la discussion d'un siècle a eu pour résultat une plus grande précision : dans ce concile on a surtout déclaré la nécessité de la grâce *prévenante* pour tout acte qui commence la conversion, pour toute pensée ou toute affection par lesquelles l'homme adhère, *comme il le faut*, à l'Évangile. Nous aurons à revenir, dans la suite de cet article, sur les principales assertions émises dans ces conciles.

3^o *Les hérésies.* — On comprend mieux une doctrine en étudiant les erreurs qui y sont opposées; de plus, les hérésies successives ont été pour l'autorité ecclésiastique les occasions de préciser la doctrine catholique. Nous indiquerons sommairement les grandes hérésies concernant la grâce et nous ferons voir ainsi les principales étapes du développement de la pensée chrétienne sur ce sujet.

1. Le pélagianisme, insistant sur la liberté, essentielle à l'homme, a nié que la volonté humaine avait été affaiblie par suite du péché d'Adam et se trouvait inclinée au mal. Il a nié aussi qu'Adam fut créé dans un état supérieur à celui où naissent maintenant tous les hommes. Pélagie a nié encore la *nécessité de la grâce interne*, en tant qu'elle est un secours, qu'elle est une vigueur ajoutée à la volonté. L'homme peut toujours, disait-on, *par la vigueur essentielle ou naturelle de sa volonté libre*, résister au mal et faire le bien : la nécessité morale de la grâce n'existait donc pas pour Pélagie et ses adeptes. Ont-ils nié de fait l'existence de toute grâce interne ? Les auteurs ne s'accordent pas sur la réponse à donner à cette question. Sur le pélagianisme, voir Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. ii, p. 436 sq. Quoi qu'il en soit, les documents ecclésiastiques, condamnant les erreurs de Pélagie, ont affirmé l'existence de la grâce interne, notamment dans l'assertion de la justice originelle, et, ensuite, dans les canons qui concernent la nécessité de la grâce interne, notamment la nécessité d'un secours accordé à l'infirmité actuelle de l'homme, sans lequel il lui est impossible d'observer les commandements divins, et la nécessité d'une impulsion interne pour faire des actes salutaires.

2. Luther et Calvin sont à l'opposé de Pélagé. Ils enseignent que la nature humaine, depuis le péché d'Adam, est essentiellement viciée; la nature humaine maintenant est inévitablement sujette au désordre de la concupiscence, la volonté est radicalement incapable de faire un acte moralement bon, le libre arbitre n'existe plus. L'homme ne peut donc pas, en lui-même, être ou devenir juste devant Dieu. Sa justification ne peut provenir que d'un principe extrinsèque, mais cette justification ne consiste pas dans l'infusion d'un don surnaturel, qui pénètre les âmes et leur devient inhérent. Cf. *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, Leipzig, 1899, t. vi, p. 722. C'est une simple imputation de la justice du Christ; la condition requise à cette imputation est la foi (*fides fiducialis*) : seule elle est requise et seule elle suffit. Cette foi n'est pas une vertu infuse, une qualité surnaturelle; on ne parvient pas à déterminer quelle est, d'après Luther, son essence. Luther a parlé fréquemment de la grâce et emprunte ses expressions à l'Écriture sainte et à la prédication catholique; cependant il n'admet pas l'existence de la grâce interne proprement dite, ni habituelle, ni actuelle. Elle est d'ailleurs logiquement exclue de son système doctrinal et inconciliable avec lui : en effet, Luther ne connaît qu'une justification extrinsèque à l'homme, simplement imputée; il n'y a pas de dépendance réelle, pas d'enchaînement interne entre l'activité vitale et la justification : l'homme est au point de vue moral radicalement vicié; toutes ses œuvres sont mauvaises, que l'homme soit juste ou qu'il ne le soit pas; dès lors la grâce n'a aucune raison d'être, elle n'a aucun rôle à remplir; elle n'est pas requise comme un secours interne, surajouté aux facultés naturelles et corroborant l'homme dans l'observation des préceptes et l'exercice de la vertu; car Luther n'admet pas la liberté et nie que la perfection morale soit connexe avec la justification; la grâce n'est pas requise non plus comme un principe de surnaturalisation, car Luther nie que la nature humaine, dans l'état actuel, puisse être intrinsèquement surnaturalisée et positivement ordonnée vers Dieu. La négation de la grâce, dans la doctrine de Luther, est confirmée par son enseignement sur l'état du premier homme : cet état de rectitude vis-à-vis de Dieu était naturel, dû aux facultés simplement naturelles de l'homme, comme la lumière est exigée par l'œil, dû à la connaissance et à l'amour, qui appartiennent en propre à la nature humaine. Cf. Ripalda, *De ente supernaturali*, l. I, disp. XX, sect. 1, Paris, 1870, t. 1, p. 194. Le concile de Trente a défini la réalité de la grâce interne, habituelle et actuelle, sess. vi, c. v-vii, Denzinger-Bannwart, n. 797 sq., et mis en lumière son caractère surnaturel. Sur la doctrine de Luther concernant les points exposés, voir Denifle, *Luther et luthéranisme*, trad. Paquier, Paris, 1910 sq., t. II, p. 451 sq.; t. III, p. 176 sq., 246 sq., 281 sq.; Hartmann Grisar, *Luther*, Fribourg, 1911-1912, t. I, p. 737 sq.; t. III, p. 40 sq.; Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekret*, Paderborn, 1909, p. 4 sq. Sur la doctrine de Calvin, qui est d'accord avec Luther pour nier la grâce, voir CALVINISME, t. II, col. 1400.

3. Baius n'a pas nié que Dieu, dans l'ordre du salut, agisse immédiatement sur l'âme, il admet, au contraire, l'influence réelle du Saint-Esprit produisant l'acte de charité : cet acte, qui dépend de la foi, est le principe de tout acte moralement bon, de telle façon qu'aucun acte moralement bon n'est possible sans la charité provenant du Saint-Esprit. Baius, *De charitate*, c. III-IV. Ce qui constitue l'erreur propre à Baius, c'est qu'il considère l'influence salutaire de Dieu comme due à la nature humaine et par conséquent naturelle; ce qu'il appelle dons du Saint-Esprit sont surajoutés à la nature en ce sens que celle-ci ne peut pas les produire, mais ils ne sont pas surajoutés en ce sens qu'ils sont

positivement indus ou surnaturels. Cf. Baius, *De prima hominis justitia*, c. I-IV, X-XI; *De meritis operum*, c. IV, VI, IX; *Apologia summo pontifici Pio V*, n. 20. L'Église, en condamnant la doctrine de Baius, a donc surtout affirmé la surnaturalité de ces réalités qui constituent l'ordre des dons salutaires, elle a affirmé l'existence de la grâce en tant que celle-ci est surnaturelle. Sur la doctrine de Baius et l'interprétation des documents ecclésiastiques à son sujet, voir BAUIS, t. II, col. 41; cf. *Collationes Brugenses*, 1913, t. XVIII, p. 69, 133, 207.

Pour la doctrine de Jansénius et de Quesnel, nous renvoyons aux articles qui leur seront consacrés.

4. Le rationalisme, né du protestantisme, rejette tout surnaturel, toute influence surnaturelle de Dieu sur l'âme; et tout surnaturel externe à l'homme, tel que la révélation. Le principe fondamental du rationalisme est exprimé dans la 3^e proposition du Syllabus de Pie IX : « La raison humaine, sans avoir aucunement égard à Dieu, est le seul arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal, elle est à elle-même sa loi, et, par ses seules forces naturelles, elle suffit à procurer le bien des individus et des peuples. » Denzinger-Bannwart, n. 1703. Le modernisme n'a pas, semble-t-il, défendu des thèses qui contiennent explicitement la négation de la grâce, mais son système est radicalement incompatible avec la doctrine catholique de la grâce. En effet, d'abord, le modernisme ne peut admettre aucun ordre surnaturel : celui-ci est exclu et par l'agnosticisme et par l'immanentisme vital. L'agnosticisme rejette la connaissance de tout être immatériel et nie qu'on en puisse démontrer l'existence. Dieu, l'âme ne sont plus objet de connaissance proprement dite, ni de science; seulement les phénomènes, c'est-à-dire les manifestations externes des êtres, sont connaissables; dès lors, pour le modernisme, toute entité surnaturelle, parce qu'elle est immatérielle, est considérée comme inconnaissable; on n'en peut pas tenir compte dans l'explication de la vie des individus. L'immanentisme va plus loin encore et nie positivement tout ordre surnaturel : en effet, pour lui, toute religion est l'effet de l'évolution du sentiment religieux inhérent à l'homme; en tout homme il y a un besoin du divin, de là surgit le sentiment religieux qui est une adhésion du divin (à l'inconnaissable); cette adhésion est, en quelque sorte, une intuition, en tant qu'elle est nécessaire et spontanée, mais, d'autre part, elle est obscure et aveugle, parce qu'elle ne constitue pas une connaissance nette et raisonnée de son objet, qui est le divin : cette adhésion s'appelle la foi. Or l'homme réfléchit sur cette foi, forme et exprime d'abord des assertions vulgaires et simples, ensuite il trouve des assertions plus nuancées et plus distinctes : quand celles-ci sont sanctionnées par l'autorité religieuse, elles sont des dogmes. Mais ces dogmes sont nécessairement liés au sentiment religieux et lui correspondent; or ce sentiment religieux, parce qu'il est vital, est changeant et se modifie réellement avec le temps et les événements; il en résulte que les dogmes aussi sont muables. Par conséquent, toutes les religions, et tout ce qu'elles contiennent en fait de dogmes, ne sont pas autre chose qu'un effet naturel de l'évolution naturelle du sentiment religieux, qui lui aussi est naturel. Dans cette théorie, on nie évidemment toute influence surnaturelle de Dieu, notamment toute révélation proprement dite, et on affirme que toute foi, toute vertu, surgit spontanément de l'âme et correspond à son besoin naturel.

Quant à la grâce interne, proprement dite, soit habituelle, soit actuelle, elle est exclue par le modernisme : d'abord, si l'on rejette toute révélation proprement dite, on ne peut plus connaître l'existence d'une entité immatérielle et en soi surnaturelle; ensuite, si toute foi religieuse, toute vertu n'est que l'évolution

naturelle du besoin divin, il n'y a plus de place pour la grâce dans la sainteté humaine; enfin si l'on disait que l'examen des tendances psychologiques de l'homme conduit à la conclusion qu'un secours de Dieu est nécessaire, ce secours serait naturel, puisqu'il est exigé par la nature humaine.

Les passages de l'encyclique *Pascendi*, qui concernent ce que nous venons d'indiquer, se trouvent dans Denzinger-Bannwart, n. 2072, 2074, 2077, 2079, 2089, 2094. Pour un exposé plus développé, on pourra consulter ce que nous avons écrit dans les *Colationes Brugenses*, 1908, t. xiii, p. 111, 195, 275; outre les auteurs cités là, voir Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909; Rosa, *L'enciclica Pascendi e il modernismo*, Rome, 1909; Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, Fribourg-en-Brigau, 1912; Valensin, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Immanence*, col. 569 sq.

5. Nous avons indiqué plus haut la théorie de Luther et de Calvin : les protestants croyants ont, semble-t-il, abandonné peu à peu la doctrine de leur maître et se sont, en plusieurs points, rapprochés de la foi catholique. Cf. Krogh-Tonningh, *Die Gnadenlehre und die stille Reformation*, Christiania, 1894; *De gratia Christi et de libero arbitrio*, Christiania, 1898.

Les protestants libéraux, qui au fond sont rationalistes, n'admettent pas la réalité de la grâce. M. Harnack, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brigau, 3^e édit., 1897, t. iii, p. 75 sq., reconnaît que saint Augustin admet que la grâce est une *réalité*, une force agissante, mais il dit que c'est une erreur. Nous avons démontré plus haut que saint Paul et les Pères, tant grecs que latins, ont enseigné la réalité de la grâce, la transformation réelle de l'homme, transformation physique et morale, sous l'influence interne du Saint-Esprit dans l'âme. Nous n'avons pas à nous occuper ici du subjectivisme qui, en M. Harnack, préside à l'interprétation de l'origine des dogmes. Voir *DOGME*, t. iv, col. 1582 sq.

III. NECESSITÉ. — Nous ne parlons pas ici de la nécessité d'une révélation divine, mais de la nécessité de la grâce *interne*. Nous exposerons les questions indiquées par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 1^{re} II^{re}, q. cix. Mais il faut d'abord exposer la notion de *nécessité* : il y a une nécessité physique et nécessité morale.

Quand on considère ce qui est requis à l'opération humaine, on distingue une double nécessité : ce que la faculté, en elle-même, prise dans son entité, exige pour que l'opération puisse se produire, est nécessaire *physiquement*, par exemple, pour connaître naturellement, l'intelligence humaine exige en elle une image de l'objet à connaître (*species intelligibilis impressa*); ce qui est requis, non pour mouvoir ou déterminer telle faculté à tel acte, mais pour que les hommes, dans les conditions ordinaires de la vie et d'après la commune manière de vivre, agissent de telle ou telle manière, est nécessaire *moralement*, par exemple, pour que les enfants parviennent au développement normal de leur intelligence, il leur faut l'enseignement.

Cette distinction est différente d'une autre, admise aussi en théologie : nécessité de précepte, et nécessité de moyen. Une chose est nécessaire au salut, de *nécessité de précepte*, quand elle est nécessaire précisément parce qu'elle est imposée ou ordonnée : ainsi entendre la messe le dimanche est nécessaire de nécessité de précepte, parce que cet acte nous est imposé; si, sans raison suffisante, on l'omet volontairement, on transgresse la loi, on commet le péché et ainsi on met obstacle au salut. Une chose est nécessaire de *nécessité de moyen*, quand elle est requise formellement comme moyen pour atteindre un but, c'est-à-dire quand elle y ordonne positivement et en est cause formelle ou efficiente ou dispositive et qu'elle est précisément requise à ce titre : ainsi la grâce sanctifiante, comme

nous le démontrerons plus loin, est nécessaire au salut, de nécessité de moyen.

1^{re} *Nécessité de la grâce pour connaître le vrai.* — L'homme, même dans l'état actuel du genre humain, est physiquement apte à connaître chacune des vérités d'ordre naturel, et leurs divers ensembles, qui constituent les sciences diverses. Cette assertion se prouve en philosophie et se déduit de l'essence même de l'intelligence humaine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, 1^{re} II^{re}, q. cix, a. 1. Cette conclusion n'est pas infirmée, en théologie, par la doctrine du péché originel, car par suite de ce péché l'homme n'a pas été intrinsèquement déformé dans ses facultés naturelles.

Il nous faut noter spécialement que l'homme, même dans l'état actuel du genre humain, est physiquement capable de connaître les vérités fondamentales de l'ordre moral, telles que l'existence de Dieu, l'existence de la loi naturelle et de sa sanction, l'immortalité de l'âme. Cette assertion est contenue dans divers documents émanés de l'autorité ecclésiastique. Voir la 6^e proposition, souscrite par Bautain, t. ii, col. 483; la 2^e proposition, souscrite par Bonnetty. *Ibid.*, col. 1022.

La capacité physique de l'homme à connaître avec certitude, par la force naturelle de son intelligence, l'existence de Dieu, a été définie au concile du Vatican et cette déclaration a été reprise et expliquée dans le serment antimoderniste. Voir t. iv, col. 824 sq.

Enfin, toutes les vérités qui constituent les préambules rationnels de la foi surnaturelle peuvent être connues par la seule raison naturelle. Voir *FOI*, col. 188 sq.

Nous concluons donc qu'aucune grâce interne n'est *physiquement* requise pour que l'homme connaisse les vérités d'ordre naturel. On ne peut affirmer non plus que la foi surnaturelle est, dans l'ordre actuel de la providence, *moralement* nécessaire pour que l'homme échappe aux erreurs même dans le domaine de la connaissance naturelle; mais il est incontestable que l'adhésion aux vérités révélées donne à la raison humaine des principes qui la guident et la raffermissent dans l'acquisition de connaissances d'ordre naturel, notamment en métaphysique. Comme nous l'exposons plus loin, une grâce interne (soit actuelle, soit habituelle) est physiquement nécessaire à tout acte positivement salutaire; il en résulte la nécessité physique de la grâce pour le jugement de crédibilité ou, au moins, de crédentité, et pour l'acte de foi lui-même; mais cette assertion générale soulève des questions spéciales, nombreuses et difficiles, exposées à l'article *FOI*, col. 237 sq.; la question se pose aussi si l'acte de foi divine, c'est-à-dire l'adhésion intellectuelle à une vérité révélée par Dieu, adhésion qui a pour objet formel l'autorité de Dieu-révéléateur, peut se faire naturellement ou bien exige physiquement une grâce interne : c'est la question de l'objet formel des actes salutaires. Voir Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, p. 68 sq.; David, *De objecto formali actus salutaris*, Bonn, 1913.

2^o *Nécessité de la grâce pour faire le bien.* — Nous nous occupons ici des actes faits par l'homme en cette vie : un acte moralement bon est un acte libre, conforme avec la règle déterminant l'activité humaine en tant qu'elle mène à l'obtention de la fin dernière; la conformité de l'acte libre avec cette règle est formellement la *moralité*.

Mais, dans l'ordre actuel de la providence, la fin dernière, considérée subjectivement, c'est-à-dire la possession même de Dieu, qui constitue la béatitude, est absolument *surnaturelle* : elle consiste, en effet, dans la vision intuitive de l'essence divine; tous les actes au moyen desquels l'homme tend positivement (soit médiatement, soit immédiatement) vers cette fin, sont appelés *salutaires*. Mais l'homme peut ignorer

cette fin, et peut s'en détourner, et cependant connaître et faire librement des actes conformes à la loi naturelle ou à certaines lois positives. De là, il faut distinguer les actes *salutaires* et les actes *simplement* et uniquement *honnêtes*.

Une double question se pose maintenant : la grâce est-elle nécessaire pour que l'homme fasse des actes simplement honnêtes ; est-elle nécessaire pour que l'on puisse faire des actes salutaires ?

1. *Nécessité de la grâce pour les actes salutaires.* — Nous entendons ici, par salut, la sainteté ou la perfection morale, telle qu'elle est exigée dans l'ordre actuel, les fruits de la rédemption du Christ, le bonheur éternel dans l'autre vie ; salutaire est toute action qui conduit positivement l'homme à cet ordre de choses ou qui émane de l'homme en tant qu'il y participe déjà.

Jésus-Christ enseigne que rien n'est possible dans l'ordre du salut sans la grâce. Après avoir exposé la perfection morale que doivent réaliser ses disciples, Matth., v, 1-vii, 6, il indique le moyen d'y parvenir : c'est la prière persévérante qui obtient le secours divin, Matth., vii, 7-11 ; ce secours, ce principe de perfection morale, c'est le Saint-Esprit. Luc., xi, 13. Ceux qui sont les disciples du Christ possèdent le royaume de Dieu. Luc., vii, 32. Personne ne peut entrer dans le royaume de Dieu sans naître par l'eau et le Saint-Esprit, Joa., iii, 5 ; cette vie nouvelle est mystique et surnaturelle, puisqu'elle a le Saint-Esprit pour principe. Il existe une union intime et mystique entre le Christ et ses disciples : il est la vigne et ses disciples en sont les branches ; c'est du Christ qu'ils doivent recevoir la vie qui les rend capables de faire des œuvres saintes ; sans le Christ ils ne peuvent accomplir aucune œuvre qui appartient à cet ordre, Joa., xv, 1-5 ; il s'agit ici de la même vie surnaturelle, de cette vie qui s'obtient dans une seconde naissance par le Saint-Esprit. Cette vie dans le Christ a pour conséquence l'observation des préceptes divins, qui a son principe dans l'amour envers le Christ, *ibid.*, 8-10, et avec cet amour coexiste l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme. Joa., xiv, 23. Ces textes enseignent donc la nécessité d'une influence surnaturelle, interne, vitale pour toute autre œuvre salutaire. Le Christ, parlant du commencement de la vie chrétienne chez les adultes, c'est-à-dire de la foi en lui, affirme que cette foi est un don de Dieu ; que personne ne croit sans qu'il n'y soit attiré par le Père, Joa., vi, 44, 65-66 ; il s'agit ici encore d'une influence surnaturelle.

Saint Paul, I Cor., iii, 4-6, parle de ceux qui prêchent l'Évangile et dit que ce n'est pas à leur prédication qu'est due la foi de ceux qui les écoutent, mais à l'influence divine. C'est aussi à l'influence divine que les prédicateurs doivent d'avoir des pensées opportunes dans leur prédication, II Cor., iii, 5 ; on peut en conclure que les fidèles aussi n'ont pas de pensées salutaires sans l'influence divine. Le salut, le fait d'être participants de la rédemption du Christ, est indépendant des actions humaines, comme telles, même de l'observation de la loi comme telle : il est un don gratuit de Dieu ; ceux qui le reçoivent sont créés dans le Christ, c'est une nouvelle existence qu'ils reçoivent. Rom., iii, 22-28 ; Eph., ii, 8-10. C'est donc à la grâce qu'est due l'activité salutaire tout entière. Le travail personnel, que l'homme, déjà justifié, doit faire pour persévérer, est encore, en dernière analyse, dû à l'influence divine : c'est Dieu qui opère en l'homme *le vouloir et l'exécution de l'œuvre salutaire*. Phil., ii, 12, 13. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, p. 125 sq. La nécessité de la grâce pour être délivré de la servitude du péché, pour être capable de l'éviter, est aussi clairement exprimée par saint Paul, par exemple, Rom., vi, 17 ; vii, 7-viii, 2 ; Eph., ii, 3 ; le fait d'obtenir la justification est un effort, non des actions volontaires

comme telles, mais de la *miséricorde* divine, Rom., ix, 16 ; cet effet, comme il résulte de l'ensemble de la doctrine de saint Paul, est la grâce interne : celle-ci est donc absolument nécessaire à tout ce qui mène l'homme à l'état de justification. Cf. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 423 sq.

Quant à la tradition, remarque le même auteur, il y a différence, au point de vue qui nous occupe, entre les Pères avant et après l'hérésie pélagienne, et, pour l'époque qui précède Pélagie, entre les Pères grecs et les Pères latins, p. 424 sq.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, on ne trouve chez les Pères, avant saint Augustin, aucune négation de la nécessité de la grâce ; au contraire, beaucoup l'affirment, par exemple, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. xvii, n. 2, P. G., t. vii, col. 930 ; Tertullien, *De anima*, c. xxi, P. L., t. ii, col. 685 ; Origène, *De principiis*, l. III, c. i, xviii, xxii, P. G., t. xi, col. 289, 291, 301 ; S. Ambroise, *In Lucam*, l. II, 84, P. L., t. xv, col. 1583 ; Marius Victorinus, *In Epist. ad Phil.*, ii, 12 sq., P. L., t. viii, col. 1212 ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxxvii, 13, P. G., t. xxxvi, col. 297 ; S. Grégoire de Nysse, *Orat.*, iv, *de oratione dominica*, P. G., t. xlii, col. 1166 ; *De instituto christiano*, P. G., t. xlii, col. 304 ; S. Jean Chrysostome, *In Genesim*, homil. xxv, 7, P. G., t. lxi, col. 228. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. ii, sur les Pères grecs, p. 145 sq., sur les Pères latins, p. 280 sq.

La doctrine de Pélagie, développée par Celestius et défendue avec ardeur par Julien d'Éclane, voir AUGUSTIN, t. i, col. 2280 sq., contenait la négation de la nécessité de la grâce ; on y affirmait que l'homme peut, par sa libre volonté, vouloir et réaliser tous les préceptes divins et, par conséquent, être juste devant Dieu. On ne distinguait pas entre les préceptes de la loi naturelle et ceux qui sont surajoutés par la révélation ; on considérait tout l'ensemble des obligations qui incombent à l'homme, et on affirmait leur observation possible par l'énergie de la volonté.

Contre cette thèse générale Augustin écrivit, à la fin de l'année 412, le livre *De spiritu et littera*, où, après avoir indiqué l'erreur, c. ii, n. 4, il expose la doctrine catholique : l'homme, bien qu'il soit libre, alors même qu'il connaisse ses devoirs, doit cependant recevoir le Saint-Esprit, qui lui donne l'amour requis à l'accomplissement du bien moral, c. iii ; c'est lui qui est la source de la perfection morale, c. v, de la délivrance du péché, c. vi, de la justice ou de la vie réellement bonne au point de vue moral, c. vii, P. L., t. xlii, col. 202-207. Cette même doctrine fut défendue par Augustin dans divers écrits subséquents, voir AUGUSTIN, t. i, col. 2296 sq., dans divers conciles, voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. ii, p. 168 sq., et dans les lettres du pape Innocent 1^{er}, de 417, P. L., t. xx, col. 584, 586, 587, 591. L'important concile de Carthage, qui s'ouvrit le 1^{er} mai 418 et où plus de deux cents évêques se trouvaient réunis, proclama la nécessité de la grâce notamment dans trois canons : la grâce divine, par laquelle l'homme est justifié, ne procure pas seulement la rémission des péchés commis, mais elle est un secours donné pour que l'homme évite les péchés, can. 3 ; cette même grâce est un secours, non seulement en ce sens qu'elle nous fait connaître ce que nous devons faire et éviter, mais en ce sens qu'elle nous fait aimer et nous rend aptes à réaliser nos devoirs, can. 4 ; cette grâce n'est pas donnée pour que nous puissions avec elle accomplir *plus facilement* ce qui nous est ordonné, mais elle est donnée pour que nous devenions capables d'accomplir les préceptes divins : ce que nous ne pouvons pas *sans elle*. Denzinger-Bannwart, n. 103-105. Ces canons furent approuvés par le pape Zosime, dans sa célèbre *Epistola tractoria*.

Ces décisions proclament donc la nécessité absolue

de la grâce interne (considérée en général), pour obtenir la justification et pour ne pas la perdre par le péché. Innocent I^{er} avait déjà déclaré la nécessité de la grâce pour la persévérance du juste, *P. L.*, t. xx, col. 587, et Zosime, dans la lettre citée, attribuée à l'influence divine sur le cœur des hommes et sur leur libre arbitre toute pensée sainte, tout pieux dessein et tout bon mouvement de la volonté : l'influence divine, dont il est question ici, est la grâce. Ce texte est emprunté au document appelé *Prætoriorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritatis*, publié probablement sous Sixte III (432-440) et admis comme l'expression de la foi de l'Église. La doctrine de ce document est bien résumée dans sa conclusion : « Nous professons hautement que tous les bons sentiments et toutes les bonnes œuvres, tous les efforts et toutes les vertus, par lesquels, depuis le premier début de la foi, nous nous dirigeons vers Dieu, ont vraiment Dieu pour auteur; nous croyons fermement que tous les mérites de l'homme sont précédés par la grâce de celui à qui nous devons et de commencer à vouloir le bien et de commencer à le faire. » Voir CÉLESTIN, t. II, col. 2058. Les arguments donnés pour prouver cette nécessité sont la doctrine scripturaire, exprimée dans les textes que nous avons cités plus haut; ensuite la pratique établie dans l'Église, de prier pour obtenir de Dieu la foi et tout ce qui aide au salut; de là le principe : *ut legem credendi lex statuat supplicandi*. Denzinger Bannwart, n. 139. On ne peut pas exagérer la portée de cet axiome, on ne peut pas considérer toute prière liturgique comme expression de la foi de l'Église. L'auteur des *Capitula* parle ici de prières que font les ministres de l'Église pour que la foi soit donnée aux infidèles, pour que les idolâtres soient délivrés de leurs erreurs, que les juifs voient la lumière de la vérité, etc. Cf. dom Cabrol, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. Célestin I^{er}, t. II, col. 2795 sq. Mais remarquons que l'auteur des *Capitula* indique le principe d'où résulte la valeur de son argument : ce sont des prières sacerdotales, que les apôtres nous transmettent, que toute l'Église catholique emploie uniformément dans tous les lieux du monde; c'est l'universalité et l'antiquité de l'emploi de ces prières qui en fait un témoignage authentique de la foi de l'Église et la loi de la croyance. Cette doctrine, avant d'être exprimée dans les *Capitula*, avait été exposée par saint Augustin, *De dono perseverantiæ*, c. xxiii, n. 63, *P. L.*, t. xlv, col. 1051.

Quand ce document fut publié, l'erreur, désignée plus tard sous le nom de semi-pélagianisme, avait déjà fait son apparition. Sur son origine, voir Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1904, t. v, p. 266 sq. Il semble que ce soit la doctrine de saint Augustin sur la prédestination qui ait donné lieu au débat; mais ici nous avons à considérer la nécessité de la grâce, et spécialement la doctrine de Cassien. Celui-ci paraît d'abord admettre, d'une manière générale, la nécessité de la grâce pour tout acte qui appartient au salut, même pour le commencement de la bonne volonté. *Collat.*, III, c. xvi, xix, *P. L.*, t. xlix, col. 578 sq., 581. Mais bientôt Cassien précise son enseignement. Il pense que de nous-mêmes nous pouvons avoir parfois du moins un commencement de bonne volonté : *In his omnibus et gratia Dei et libertas nostri declaratur arbitrii et quia suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus possit extendi, semper vero indigeat adjuvari... Etiam per naturæ bonum quod beneficio creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quæ tamen nisi a Domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt*, *Collat.*, XIII, c. ix, col. 918-920. Aussi Dieu, pour dispenser sa grâce exige-t-il, ou attend-il quelquefois de nous des efforts préalables d'une bonne volonté. *Ibid.*, c. xiii, col. 932. Voir CASSIEN, t. II, col. 1823 sq.;

FAUSTE DE RIEZ, t. v, col. 2103 sq.; Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. v, p. 280 sq.; 1900, t. viii, p. 294 sq.; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 1090 sq.; Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 276 sq., auquel nous avons emprunté l'exposé précédent.

Cette doctrine fut réfutée par saint Augustin dans deux traités, *De prædestinatione sanctorum*, *P. L.*, t. xlv, col. 959-992; *De dono perseverantiæ*, *P. L.*, t. xlv, col. 993-1034; plus tard par saint Prosper d'Aquitaine dans son livre *Contra collatorem*, *P. L.*, t. LI, col. 215-276. Signalons quelques assertions : saint Augustin insiste sur ce point que le commencement de la foi est dû à la grâce, *De prædestinatione sanctorum*, c. II, 3, *P. L.*, t. xlv, col. 961 sq.; plus loin, VIII, n. 16, il dit : *Fides igitur et inchoata et perfecta, donum Dei est : et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari, omnino non dubitet, qui non nulli manifestissimis sacris Litteris repugnare*, col. 972; Cf. c. xvii, col. 983; c. xxi, col. 992. Dans le traité *De dono perseverantiæ*, il enseigne que nul mérite humain n'existe avant la grâce, c. xix, n. 49, *P. L.*, t. xlv, col. 1023. Cf. c. xxiv, col. 1033. Dans ces textes il s'agit de la grâce proprement dite, c'est-à-dire du secours divin spécifiquement salutaire. Sur la distinction des deux ordres de grâce, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2387. Saint Prosper nie que les pensées pieuses viennent de la seule volonté libre, elles proviennent de l'inspiration de Dieu, *Contra collat.*, c. xii, *P. L.*, t. LI, col. 244; la bonne volonté, par laquelle on adhère à Dieu, appartient à l'homme, mais elle naît sous l'inspiration divine, col. 245 sq. L'homme ne peut pas par son énergie propre s'élever aux commencements de sa sanctification, col. 246; aucune œuvre salutaire ne peut se faire sans la grâce; bien qu'on rencontre des actions louables chez les impies, elles ne sont pas véritablement vertueuses : *Ergo omnia quæ ad vitam et pietatem pertinent, non per naturam, quæ vitata est, habemus, sed per gratiam, qua natura reparatur, accepimus. Nec ideo æstimare debemus in naturalibus thesauris principia esse virtutum, quia multa laudabilia reperiuntur etiam in ingeniis impiorum. Quæ ex natura quidem prodeunt, sed quoniam ab eo qui naturam condidit recesserunt, virtutes esse non possunt*, col. 250; la liberté reste entière sous l'action de la grâce, celle-ci porte la volonté au bien et l'y affermit : *opulationes divinæ gratiæ stabilimenta sunt voluntatis humanæ*, col. 255. Cf. les définitions de Cassien jugées par saint Prosper, col. 255 sq. Voir FULGENCE DE RUSSE, col. 970 sq.

La nécessité de la grâce, étendue à tous les actes salutaires, était donc enseignée par ceux qui étaient les mieux en situation d'exposer la doctrine catholique; elle fut proclamée officiellement au II^e concile d'Orange, en 529, convoqué par saint Césaire d'Arles, voir CÉSAIRE, t. II, col. 2168 sq.; Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 304 sq., et confirmée par le pape Boniface II. Au point de vue doctrinal, il faut remarquer que ce concile décrit davantage les actes qui peuvent précéder la foi, notamment le *pius credulitatis affectus*, et surtout qu'il précise la raison de la nécessité absolue de la grâce, par ces expressions *sicut oportet ad salutem*. Ce n'est plus la raison générale qu'on invoque, à savoir que la nature humaine est viciée, que le libre arbitre est infirme, mais on affirme l'incapacité de la nature à tout acte salutaire comme tel. Les canons les plus importants sont les suivants; nous les résumons :

Ce n'est pas à la prière humaine que la grâce est concédée, mais c'est la grâce qui fait que nous la demandons, can. 3; Dieu n'attend pas que par notre propre volonté nous désirions être purifiés de nos péchés, mais c'est par l'infusion et l'opération du Saint-Esprit en nous que nous concevons ce désir, can. 4. Le commencement de la foi, le désir de croire (*credulitatis affectus*) est un don de la grâce, c'est-à-dire

une inspiration de l'Esprit-Saint, et n'est pas un effet naturel, can. 5. C'est par l'infusion et l'opération du Saint-Esprit en nous que nous pouvons réaliser la foi, les desirs, les efforts, les prières *comme il faut (sicut oportet)*; sans la grâce nous ne le pouvons pas, can. 6. Par la seule énergie de la nature, on ne peut ni concevoir, ni choisir, *comme il convient (ut expedit)*, aucun bien qui appartient à l'ordre du salut de la vie éternelle; on ne peut, sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, consentir à la prédication salutaire de l'Évangile (*sive salutari, id est, evangelicæ prædicationi consentire...*). Le sens semble bien être celui-ci : on ne peut, sans la grâce du Saint-Esprit, consentir à la prédication de l'Évangile, précisément parce qu'elle est *salutaire*, can. 7. Voir les textes dans Denzinger-Bannwart, n. 176-180. Le concile de Trente a établi la même doctrine, sess. VI, c. I, v-vi, can. 1-6. Denzinger-Bannwart, n. 793, 797-798, 811-816.

Ces textes contiennent l'affirmation de la nécessité de la grâce *pour tout acte salutaire*; cette nécessité résulte donc, non d'une difficulté que l'homme éprouve à se vaincre (car il s'agit aussi d'actes faciles), mais de l'incapacité complète de la nature humaine à produire, par elle-même, un acte salutaire. Cette idée se confirme par le 19^e canon, Denzinger-Bannwart, n. 192, où il est dit : « Si la nature humaine demeurerait dans cet état d'intégrité, dans lequel elle a été établie (par Dieu, en Adam), elle ne pourrait s'y maintenir par elle-même, sans le secours de son créateur. Par conséquent, puisqu'elle ne peut, sans la grâce de Dieu, conserver le salut, comment pourrait-elle, sans la grâce de Dieu, recouvrer ce qu'elle a perdu? » L'homme, *qui n'est pas sujet au désordre de la concupiscence*, ne peut pas, par la seule perfection de sa nature, accomplir le bien qu'il doit réaliser pour rester juste devant Dieu; la nécessité de la grâce, dont il s'agit ici, ne correspond donc pas à cette difficulté morale d'éviter le péché qui est due au désordre de la concupiscence; elle ne correspond pas non plus à une difficulté morale d'un autre genre, car saint Augustin, auquel est emprunté le texte dont il s'agit, enseigne qu'Adam pouvait sans difficulté et sans lutte éviter le péché, *De correptione et gratia*, n. 29, 35, *P. L.*, t. XLIV, col. 954, 937; la nécessité, dont il s'agit, semble donc correspondre à une *incapacité physique* de la nature humaine à accomplir le bien *salutaire*, à agir salutairement : d'où la nécessité physique de la grâce. Saint Augustin, *Epist.*, CLXXXVI, n. 37, *P. L.*, t. XXXIII, col. 830; cf. *De natura et gratia*, c. XLVIII, n. 56, *P. L.*, t. XLIV, col. 271; *Enchiridion*, c. CVI, *P. L.*, t. XL, col. 282 sq., ne précise pas davantage cette nécessité.

Les théologiens ont expliqué plus tard cette donnée et ont notamment reconnu à la grâce une double fonction : celle de guérir de l'infirmité morale, provenant du désordre introduit par le péché originel; la grâce, en tant qu'elle est ordonnée à cet effet, est appelée *medicinalis* ou *sanans*; l'autre fonction consiste à être un principe d'activité qui surpasse absolument la nature humaine et à élever, par conséquent, l'opération humaine à un ordre nouveau, l'ordre surnaturel; la grâce, en tant qu'elle produit cet effet, est appelée *elevans*.

De ce que l'Église a défini que la grâce est requise à tout acte salutaire, comme tel, même à une simple pensée ou à un désir salutaires, les théologiens ont logiquement conclu que cette nécessité est physique et que la grâce a pour fonction de rendre formellement *salutaire* l'opération dont elle est le principe. Mais qu'est-ce qui fait que l'acte soit *salutaire*? C'est qu'il est dans l'ordre de la fin dernière à laquelle l'homme tend par cette opération. Or, nous savons, d'autre part, que cette fin dernière, la vision intuitive de Dieu, est absolument surnaturelle; pour qu'un acte soit réellement proportionné à cette fin, il doit donc être aussi surnaturel : c'est

donc à *surnaturaliser* l'acte que consiste la fonction de la grâce *elevante* et cette surnaturalisation est la raison de sa nécessité absolue et physique. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIX, a. 1; *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cix, a. 2, 5; Sylvestre Ferrariensis, *Comm. in Summam cont. gent.*, l. III, c. CXLVII.

Notons encore que la thèse de la nécessité absolue de la grâce pour tout acte salutaire contient implicitement l'assertion que l'homme a besoin de la grâce pour *se préparer positivement à la justification*. Saint Thomas en indique la raison intrinsèque : Dieu, qui meut tous les êtres au bien considéré en général, et par conséquent les meut vers lui, meut à une fin spéciale les hommes qu'il mène à la justification; cette fin spéciale, c'est Dieu lui-même, possédé surnaturellement; c'est pourquoi Dieu doit mouvoir d'une manière spéciale, surnaturellement, les hommes vers la justification. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cix, a. 6. Le concile de Trente, sess. VI, c. VI, décrit cette préparation. Denzinger-Bannwart, n. 798.

2. *Nécessité de la grâce pour les actes simplement honnêtes.* — a) *Dans l'état actuel de l'humanité, l'homme est capable, sans le secours de la grâce interne, de faire certains actes moralement honnêtes.* — Cette thèse est théologiquement certaine, comme il ressort de l'enseignement commun des théologiens et des documents ecclésiastiques, que nous indiquerons. Le démonstration repose sur le principe qu'après le péché d'Adam, le libre arbitre n'a pas été détruit, bien qu'il ait été affaibli. Concile de Trente, sess. VI, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 793. Voir une note sur cette formule dans la *Revue thomiste*, 1912, t. XX, p. 70 sq. Ce principe admis, la conclusion s'impose. En effet, l'homme a la capacité *physique* de poser des actes moralement honnêtes, car il est obligé d'observer la loi naturelle; de plus, les actes moralement honnêtes ne sont pas toujours plus difficiles que les actes moralement mauvais : c'est une constatation d'expérience; l'homme est donc, même dans l'état actuel du genre humain, physiquement et moralement capable de poser, par les seules forces de sa nature, des actes moralement bons. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. III; dist. XLI, dub. II, *Opera omnia*, Quaracchi, t. II, p. 689, 956; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cix, a. 2; II^a II^æ, q. x, a. 4; Soto, *De natura et gratia*, Paris, 1549, l. I, c. XXI; Suarez, *De gratia*, l. I, c. VIII, n. 4, *Opera omnia*, t. VII, p. 403; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. V, c. IX, *De controversiis*, Prague, 1721, t. IV, p. 337.

C'est surtout en condamnant les erreurs de Baius que l'autorité ecclésiastique a déclaré la doctrine catholique concernant la capacité naturelle de l'homme à faire des œuvres moralement honnêtes. Voir BAIVS, t. II, col. 83 sq. Au même objet se rapportent plusieurs propositions condamnées de Quesnel et du synode de Pistoie. Denzinger-Bannwart, n. 1351, 1352, 1355, 1389, 1390, 1394, 1523, 1524.

Baius invoquait surtout l'autorité de saint Augustin pour défendre l'incapacité de l'homme à faire des actes honnêtes sans la grâce. Telle n'était pas la doctrine de l'évêque d'Hippone : il admet que l'homme puisse, par ses propres moyens, poser des actes moralement bons (encore qu'en règle très générale, à de pareils actes s'ajoutent des circonstances qui les rendent moins bons ou mauvais). Cf. *De spiritu et littera*, c. XXVII sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 229 sq.; S. Prosper, *Cont. collat.*, c. XIII, n. 5, *P. L.*, t. I, col. 250. Sur la doctrine de saint Augustin concernant ce point, voir Faure, *Enchiridion S. Aurelii Augustini*, Naples, 1847, p. 1 sq.; Neveu, dans *Divus Thomas*, 1905, p. 372 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. 1101; Schwane, *op. cit.*, t. III, p. 175; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 486 sq.; AUGUSTIN, t. I, col. 2376 sq. Spécialement sur le sens de

cette formule : *omne quod non est ex fide, peccatum est*, voir Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 144 sq.

Nous croyons utile de signaler ici certaines expressions de saint Augustin, qui, à première vue, semblent s'opposer à la doctrine que nous venons d'indiquer. Dans son *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. I, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 553, l'évêque d'Hippone dit, par exemple, ceci : *nec potest homo boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Jesum Christum*. Il affirme ici la nécessité d'un *secours divin* pour tout acte bon; et ce secours est la *grâce* proprement dite, c'est-à-dire le don gratuit qui rend la volonté *juste*, et qui suppose la *foi*, qui elle-même est un don gratuit. Dans le passage, d'où la phrase susdite est tirée, Augustin enseigne que le libre arbitre n'a pas été détruit par le péché originel, n. 5, col. 532, mais que cette liberté (cette parfaite indépendance pour faire le bien), qui existait au paradis terrestre et qui permettait à l'homme de réaliser pleinement la justice, n'existe plus; il résulte de là : a) que l'homme peut faire librement des actes mauvais, et, par conséquent, être véritablement coupable; b) qu'il n'a plus, pour réaliser le bien, la même aptitude qu'il a pour réaliser le mal; il se trouve dans un état où il est dominé par la concupiscence et dans lequel il ne peut plus éviter tout péché; il ne peut être délivré de cet état que par la grâce du Christ. Après cela Augustin ajoute : *Sed hæc voluntas quæ libera est in malis, quia delectatur malis, ideo libera in bonis non est, quia liberata non est; nec potest homo boni aliquid velle nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Jesum Christum*. Cet *aliquid boni* désigne donc un bien qui est dans l'ordre du salut, un bien qui appartient à cet état où l'homme est délivré de la domination de la concupiscence.

Il ne s'agit donc pas ici de tout acte simplement honnête, au point de vue purement naturel. Et à Julien d'Éclane qui s'attaque au passage en question, Augustin répond : « C'est la charité qui veut le bien, et la charité vient de Dieu; ce n'est pas par la lettre de la loi (qu'on fait le bien), mais par l'esprit de la grâce. » *Opus imperfectum contra Julianum*, l. I, n. 94, *P. L.*, t. XLV, col. 1111.

Plus loin, au l. III, n. 110, col. 1295, saint Augustin dit : *Nemo est liber ad agendum bonum sine adjutorio Dei*. D'après le contexte, l'*adjutorium Dei* indique la grâce du Christ; cependant il ne s'agit pas ici du libre arbitre et d'une bonne action en particulier, mais de la vigueur habituelle de la volonté à faire le bien, à éviter tout péché; cette vigueur habituelle ne s'obtient que par la grâce; elle seule guérit l'infirmité qui a atteint la nature humaine par suite du péché originel.

Au l. VI, n. 15, col. 1535, il est dit : *Si ergo hi, quorum contra carnem jam spiritus concupiscit, ad singulos actus indigent Dei gratia, ne vincantur, qualem libertatem voluntatis habere possunt, qui nondum de potestate eruti tenebrarum, dominante iniquitate, nec certare cæperunt, aut, si certare voluerunt, nondum liberatæ voluntatis servitute vincuntur*. Dans ce passage, le saint docteur parle de ceux qui possèdent la grâce divine et sont délivrés de l'esclavage de la concupiscence; cependant ils doivent encore lutter, et ce n'est qu'avec le secours de la grâce de Dieu qu'ils remporteront la victoire, qui les fera jouir du royaume éternel. Dans ce combat, la prière est plus importante que la force, car c'est par la prière qu'on obtient la force dont on a besoin. Les chrétiens ont constamment besoin du secours de la grâce pour n'être pas vaincus dans la lutte contre la concupiscence et le secours de la grâce affecte chacun de leurs actes. Saint Augustin semble bien avoir dans l'idée la victoire *salutaire*, celle qui est propre au chrétien et méritoire de la vie éternelle.

S'il en est ainsi, ceux qui ne sont pas chrétiens, et n'ont pas la grâce, n'auront pas la vigueur de la volonté (*libertatem voluntatis*) requise à la victoire; ceux-ci ne luttent même pas, ou s'ils veulent lutter, ils sont vaincus. Saint Augustin n'affirme donc pas qu'il faut le secours de la grâce pour toute victoire sur une tentation, même si cette victoire est simplement honnête, non salutaire; de plus, il dit que ceux qui ne sont pas encore sous le régime de la grâce peuvent *vouloir lutter*. Ce vouloir lutter est un acte moralement bon et il semble bien que saint Augustin admet que cet acte peut se faire sans le secours de la grâce. Remarquons encore que saint Augustin parle ici de la grâce considérée en général et que l'influence dont il parle ne peut être restreinte à la *grâce actuelle*; de l'endroit cité on ne peut pas conclure que saint Augustin enseigne qu'il faut, dans les hommes justes, une *grâce actuelle* pour chaque acte *salutaire*. Suarez, *De gratia*, l. I, c. II sq., expose longuement une série de questions se rapportant à la nécessité de la grâce pour l'opération moralement bonne; quelques-unes seront traitées dans la suite.

Nous avons affirmé la *capacité* de l'homme à faire, sans le secours de la grâce, des actions moralement bonnes; il ne s'ensuit pas rigoureusement que *de fait* les hommes accomplissent, sans le secours de la grâce, des actes moralement bons. Voir BAÏUS, col. 85. Bien que cette dernière assertion ne soit pas établie par une déclaration officielle de l'Église, elle est admise cependant par la plupart des théologiens. Nous n'adhérons donc pas à l'opinion de Vasquez, ni à celle de Ripalda, dont il sera parlé plus loin.

La doctrine, que nous avons exposée, a pour *corollaires* les deux assertions suivantes : les infidèles peuvent faire des actions qui ne sont pas des péchés; l'homme, en état de péché mortel, ne pèche pas nécessairement dans tous les actes qu'il pose. Voir Palmieri, *De gratia actuali*, Wulpen, 1885, thes. XXI, p. 99 sq.; BAÏUS, t. II, col. 83 sq.

Une autre conséquence est la distinction qui concerne la manière dont on peut observer la loi : l'observation quant à la substance des actes, *quoad substantiam operum*, et l'observation quant au mode d'agir, ce qui revient à une qualité accidentelle de ces actes, *quoad modum agendi*. Par substance des actes, nous entendons ici l'essence de l'acte humain au point de vue de la moralité, par exemple, ce qui est requis pour qu'une action soit réellement un acte de religion, un acte de justice, etc. Par le mode d'agir on peut entendre toute qualité accidentelle de l'acte, par exemple, la facilité avec laquelle il se fait, son intensité; mais, en théologie, on entend sa *surnaturalité*; saint Thomas et saint Bonaventure désignent par le *modus agendi* la surnaturalité qui rend l'acte *méritoire* de *condigno*. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. 1, a. 3; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CIX, a. 4; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 1, q. III, Quaracchi, t. II, p. 680; Billot, *De virtutibus infusis*, proleg., c. III, § 1, n. 4, Rome, 1901, p. 78; *De gratia Christi*, Rome, 1912, p. 68 sq.

Cette distinction a été violemment attaquée par Luther, parce qu'elle était incompatible avec son opinion sur la corruption essentielle de la nature humaine et son incapacité radicale de faire un acte moralement bon. Cf. Denifle, *Luther und Lutherum*, t. I, p. 519; Grisar, *Luther*, t. I, p. 110, 115, 160. Elle est encore incompatible avec la doctrine de Baïus, parce qu'il tient que tout acte moralement bon est aussi méritoire de la vie éternelle. *De meritis operum*, l. II, c. II, vi. C'est pourquoi l'on trouve, parmi les propositions condamnées de Baïus, la 61^e qui dit : « La distinction que font les docteurs d'une double manière d'accomplir la loi divine, l'une se bornant à la sub-

stance de l'œuvre commandée, l'autre ajoutant un certain mode ou caractère méritoire qui rend les œuvres dignes de conduire le sujet au royaume des cieux, est une distinction chimérique qu'il faut rejeter. » Denzinger-Bannwart, n. 1061. Voir BAUIS, t. II, col. 79.

b) Les théologiens se sont occupés spécialement de la capacité de l'homme déchu à vaincre les tentations. Il s'agit ici d'une victoire moralement honnête, non salutaire.

La plupart admettent que l'homme peut, sans le secours de la grâce, résister à certaines tentations, au moins aux tentations légères. Cf. Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XXI, Paris, 1549, fol. 83; Suarez, *De gratia*, l. I, c. XXIII, n. 13, *Opera omnia*, t. VII, p. 483; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, t. II, tr. VII, *De divina gratia*, dub. IX, n. 5, Venise, 1750, p. 318.

Mais beaucoup enseignent que l'homme ne peut pas, sans le secours de la grâce, résister à aucune tentation grave : tel est l'énoncé de la thèse défendue par Suarez, *op. cit.*, l. I, c. XXIV, n. 8, p. 492; Gotti, *loc. cit.*, n. 15; Mazzella, *De gratia Christi*, Rome, 1892, n. 390. La raison qu'ils apportent pour soutenir cette thèse est l'infirmité de la nature humaine concernant le bien moral; aussi le texte de saint Paul, I Cor., x, 13. Cependant ce texte et les textes des conciles concernant la nécessité de la grâce ne permettent pas d'établir que l'homme ne peut, sans le secours de la grâce, résister à aucune tentation grave. C'est pourquoi d'autres théologiens, par exemple, Hurter, *op. cit.*, n. 47, parlent de la victoire sur toutes les tentations qui assaillent l'homme. Le P. Pesch, *op. cit.*, n. 157, fait une remarque très opportune : il semble, que l'on a tort de proposer cette thèse : l'homme, sans le secours de la grâce, ne peut vaincre aucune tentation grave. Qu'est-ce, en effet, qu'une tentation grave ? On ne pourra guère donner d'autre réponse que celle-ci : une tentation grave est celle qui sollicite l'homme avec tant de force que, sans la grâce, il est moralement incapable de résister. Cette explication contient une tautologie. Si l'on veut décrire la nature même d'une tentation grave, on ne parviendra pas à la déterminer de telle façon que l'on puisse alors démontrer la thèse; les documents de la révélation ne donnent aucune description de cet objet. Il est donc plus exact de proposer la thèse suivante : Tout homme, qui pendant un temps considérable jouit de l'usage de la raison, rencontre des tentations si graves qu'il ne peut les vaincre, sans le secours de la grâce. Cette assertion est alors une explication de la thèse générale, que nous exposerons plus loin. Pour les arguments, voir Pesch, *op. cit.*, n. 159 sq.

La question, que nous venons d'exposer, a donné lieu à diverses opinions qui ont une portée plus générale; nous les exposerons ici afin de mieux faire ressortir le lien logique qui les unit.

Vasquez, *In I^{am} II^{ae}*, q. cix, a. 2, disp. CLXXXIX, c. VIII sq., Anvers, 1622, p. 401 sq., a soutenu une opinion qui n'a guère été suivie par les théologiens. Il enseigne que l'homme ne peut vaincre aucune tentation, même la plus légère, sans le secours de la grâce du Christ. Il s'efforce d'abord de montrer que cette opinion est contenue dans la doctrine des Pères et des conciles, c. VIII-XIII.

Nous ne pouvons entrer dans cette discussion, mais il nous faut noter comment Vasquez explique sa thèse : les êtres privés de raison agissent nécessairement, leur opération est toujours déterminée par leur nature, et Dieu, en tant que créateur, les meut à produire l'opération telle qu'elle est contenue in *actu primo* dans leur nature. Mais l'homme est libre, et par conséquent indifférent : l'action volontaire, qu'il pose librement, n'est pas déterminée par la nature humaine; mais cette action dépend d'une pensée et cette pensée n'est pas au pouvoir de l'homme; cette pensée dépend de

Dieu, non pas en ce sens qu'elle est toujours produite par Dieu dans l'intelligence, mais en ce sens qu'elle dépend de la prescience et de la providence divines. C'est donc de Dieu qu'il dépend que l'homme ait telle pensée en vertu de laquelle il résiste à la tentation, plutôt que telle autre pensée à laquelle il succomberait; si Dieu, qui connaît de toute éternité l'influence de telle pensée sur tel homme dans telles conditions, fait en sorte que l'homme ait, de fait, la pensée en vertu de laquelle il résiste à la tentation, c'est là un bienfait de Dieu, c. XV sq. Cette *cogitatio congrua* est donc un bienfait spécial de Dieu (il aurait pu donner une *cogitatio non congrua*) et parce que, dans l'ordre actuel de la providence, tous les bienfaits sont accordés conséquemment aux mérites du Christ, cette *cogitatio congrua* peut donc s'appeler *auxilium gratiae per Christum*, c. XVII sq. Cette *cogitatio congrua* n'est pas seulement un secours dû à la protection externe de Dieu, mais c'est une inspiration interne, qui produit une bonne affection par laquelle nous résistons à la tentation; rien n'empêche que cette pensée opportune soit produite en nous par des causes secondes externes; c'est Dieu qui les a disposées par sa providence, c. XVI, n. 142, p. 423. Cette grâce, ajoute Vasquez, n'est pas un secours qui, quant à sa nature ou substance, est surnaturel, comme est le secours qui nous est donné pour faire des actes salutaires; le secours, dont il s'agit, est en soi d'ordre naturel, proportionné à la nature, il ne requiert aucun principe nouveau pour le produire; il est cependant une grâce parce qu'il procède de la libéralité et de la miséricorde de Dieu à notre égard et que Dieu aurait pu ne pas nous l'accorder, c. XVI, n. 144, p. 424. Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. V, c. VII, p. 334, semble défendre la même thèse. Son explication cependant ne coïncide pas avec celle de Vasquez.

L'opinion de celui-ci diffère de celle qui fut défendue par Baius et condamnée dans la 30^e proposition. Voir BAUIS, t. II, col. 88. Vasquez, en effet, n'exigeait pas la grâce proprement dite et ne fondait pas son opinion sur une fausse idée de la connexion de la grâce avec la nature, telle qu'elle se trouve chez Baius.

Cependant le sentiment de Vasquez n'a guère de partisans. C'est à juste titre, nous semble-t-il, car, d'abord, dans les textes des conciles, réunis contre le pélagianisme, on ne trouve pas cette distinction entre la grâce, quant à son être, surnaturelle, et la grâce, quant à son être, naturelle; ensuite la *cogitatio congrua*, dont parle Vasquez, bien qu'elle soit un bienfait de Dieu, ne peut pas s'appeler *grâce*, parce qu'elle n'appartient pas à l'ordre surnaturel; une bonne pensée naturelle, prévue et donnée par Dieu, n'est pas une grâce proprement dite, au sens théologique du mot, alors même qu'elle devient l'occasion d'un acte salutaire, qui s'opère après la grâce proprement dite. Cf. Suarez, *op. cit.*, c. XIII, n. 3 sq., p. 436. Pesch, *op. cit.*, n. 126; Billot, *De gratia Christi*, p. 80.

L'opinion de Vasquez, que nous venons d'exposer, est intimement connexe avec une assertion plus générale, défendue par le même auteur : il faut un secours spécial de Dieu, au sens expliqué, pour tout acte moralement bon. *Op. cit.*, disp. CXC, c. XII, n. 117 sq., p. 462 sq.

Ripalda, *De ente supernaturali*, t. II, l. V, disp. CXIV, sect. IV-V, p. 541 sq., réfute cette opinion, en ce sens que le secours requis par Vasquez ne peut pas s'appeler la grâce et n'appartient pas à l'ordre surnaturel, ni à l'ordre des secours proprement salutaires. Mais Ripalda, tout en admettant que la nature humaine est, par ses propres forces, capable de faire des actes moralement bons, soutient que *de fait*, dans l'ordre actuel, d'après le plan établi par Dieu, aucun acte moralement bon ne s'accomplit sans qu'il soit aussi surnaturel

et par conséquent l'effet d'une grâce proprement dite et intrinsèquement surnaturelle. Dieu, dit-il, en destinant la nature humaine à la fin surnaturelle et aux œuvres qui conduisent vers elle, a décidé de toute éternité qu'aucun effort pour accomplir un acte de vertu ne serait accordé, sans que la volonté créée ne soit prévenue par un secours intrinsèquement surnaturel. *Op. cit.*, sect. XIII, n. 123, p. 556. L'auteur expose et défend longuement cette thèse. *Op. cit.*, t. I, l. I, disp. XX, sect. II. Elle est liée chez lui à une autre explication concernant la foi. *Op. cit.*, t. IV, *De virtutibus*, sect. XVII. D'après Ripalda, comme nous venons de le voir, même chez les païens, tous les actes sont ou bien mauvais, ou bien surnaturellement bons. Dès lors, les actes par lesquels les païens s'efforcent de connaître Dieu sont aussi surnaturels. Ces actes sont méritoires de congruo et les païens peuvent ainsi arriver à l'amour de Dieu au-dessus de tout; cet amour sera surnaturel et pourra ainsi obtenir la justification. L'homme serait ainsi justifié sans connaître la révélation et sans avoir la foi proprement dite. *Op. cit.*, t. I, l. I, disp. XX, sect. XII, XXII, XXIII. Nous n'avons pas à réfuter cette opinion concernant la foi. Voir Schifflini, *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, n. 168 sq.; Pesch, *op. cit.*, t. VIII, *De virtutibus*, 1908, n. 468 sq.

Mais l'opinion de Ripalda, concernant la nécessité de la grâce surnaturelle, ne nous semble pas prouvée. Nous ne trouvons pas valides les arguments exposés pour établir que Dieu donnerait à chaque homme une grâce proprement dite chaque fois qu'il doit poser un acte moral; nous pensons qu'il y a des actes moralement bons et simplement naturels. Cf. Palmieri, *De gratia actuali*, p. 254; Schifflini, *De gratia divina*, n. 105.

Mais nous considérons comme très probable le sentiment du cardinal Billot, *De gratia*, p. 79 sq., qui n'admet pas qu'il existe deux espèces de grâces : l'une naturelle, *quoad modum*, l'autre surnaturelle, *quoad substantiam*; il enseigne que Dieu, dans l'ordre actuel, ne donne que des grâces intrinsèquement surnaturelles, de façon que tous les actes qui procèdent d'une grâce sont, dans leur entité, surnaturalisés. Cette thèse s'appuie sur les deux arguments suivants : a) les Pères et les conciles, en affirmant la nécessité de la grâce, ne parlent que d'une sorte de grâce, la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est la grâce que nous devons au Christ en tant qu'il est notre rédempteur et sauveur, c'est la grâce qui nous conduit au salut; or, la grâce, qui nous conduit au salut, est intrinsèquement surnaturelle, nous l'exposerons en parlant de l'essence de la grâce; b) cet argument est confirmé par la considération suivante : la grâce actuelle est ordonnée à l'opération. Si la grâce, que certains auteurs appellent surnaturelle *quant au mode seulement*, faisait partie de ce que les conciles appellent la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il y aurait donc des actes salutaires, qui, dans leur entité, seraient naturels. Mais comment admettre cette assertion? Si l'on dit que ces actes ne conduisent pas positivement au salut, mais négativement, alors surgit la question : que signifie *conduire négativement*? Ce conduire négativement, par exemple, ne pas commettre un péché nouveau, peut obtenir un moyen positif de salut, c'est-à-dire la grâce intrinsèquement surnaturelle, ou il ne le peut pas. S'il ne le peut pas, il ne conduit donc pas au salut, et l'on devrait conclure que la grâce du Christ ne conduit pas au salut. Si, au contraire, il le peut, il faudra admettre qu'un acte, naturel quant à sa substance, est le commencement de la vie éternelle. Cette conclusion ne semble pas conciliable avec les données de la foi.

c) Dans l'état actuel de l'humanité, l'homme (dans les conditions ordinaires et normales) est incapable, sans le secours de la grâce, d'observer tous les préceptes de la loi, ou d'éviter tout péché mortel. — Cette thèse appar-

tient à la doctrine catholique, mais quant à la note théologique qu'il faut lui assigner, le cardinal Billot fait une remarque importante, *De gratia Christi*, p. 69 sq. : certains théologiens distinguent les préceptes de la seule loi naturelle et les préceptes ajoutés par la loi de la grâce (par exemple, le précepte de croire, de recevoir les sacrements), et établissent une différence entre ces deux catégories de préceptes au point de vue de la nécessité morale de la grâce. Cette distinction semble tirer son origine de l'opinion d'après laquelle les actes surnaturels, comme tels, auraient un objet formel différent; il s'en suivrait que ces actes seraient surnaturels quant à la substance même de l'opération, et que, par conséquent, l'homme serait *physiquement* incapable, sans le secours de la grâce, d'accomplir les œuvres prescrites par la loi de la grâce. Dès lors, la question de la nécessité morale de la grâce a été restreinte à l'accomplissement de la seule loi naturelle. Mais, dans les documents ecclésiastiques, on ne trouve pas de définition explicite concernant la nécessité morale de la grâce pour l'observation des préceptes de la seule loi naturelle; d'où les théologiens concluent que cette thèse est au moins théologiquement certaine. Mais si on n'adhère pas à l'opinion, qui assigne un objet formel spécifiquement différent aux actes surnaturels comme tels — et il semble bien que cette opinion doive être rejetée — il n'y a plus de raison de limiter la nécessité morale de la grâce à l'observation de la seule loi naturelle. Les déclarations de l'Église faites au temps de la controverse pélagienne ne contiennent pas la distinction susdite, et affirment, sans restriction, la nécessité de la grâce pour que l'homme puisse observer la loi et éviter le péché. En ce sens, la proposition est de foi.

Néanmoins, l'assertion restreinte à l'observation de la seule loi naturelle est vraie, et elle se déduit des arguments que nous indiquerons.

Les théologiens, qui considèrent uniquement l'incapacité morale de l'homme à observer la loi naturelle, ajoutent d'ordinaire, dans l'énoncé de leur thèse, les mots : *du moins pendant un temps considérable*. On ne peut pas préciser cette durée, mais il est certain que la difficulté d'éviter tout péché mortel devient plus forte avec le temps; pour l'homme, privé du secours de la grâce, la lutte contre les tentations devient plus pénible, quand elle se prolonge, la probabilité d'être sujet à des tentations particulièrement difficiles à vaincre augmente, la persévérance exige des efforts continus, une vigueur d'âme croissante.

Enfin, pour nous rendre pleinement compte du sens de la thèse, il faut observer que, d'après le cardinal Billot et d'autres auteurs, il s'agit ici de l'homme qui connaît toute la loi; on fait donc abstraction de ceux qui ne connaissent que les tout premiers principes de la loi naturelle, comme il en est beaucoup, semble-t-il, parmi les peuples non civilisés. Cf. card. Billot, *De gratia Christi*, p. 68.

Pour démontrer la thèse, l'argument principal est tiré de l'Épître de saint Paul aux Romains, VII, 7-VIII, 2. Nous supposons admis que le moi, dont saint Paul décrit la misère morale, représente l'homme aux prises avec la concupiscence *sous le régime de la loi* et succombant dans cette lutte inégale. Cf. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 102 sq.; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 316 sq. Voici donc l'enseignement de saint Paul : la loi mosaïque, bien qu'elle soit bonne en elle-même, est devenue occasion de péché et de mort; le juif, constitué sous ce régime comme tel, est l'esclave du péché, vendu au péché; la raison de cette captivité est la concupiscence, d'où résulte la lutte, décrite par saint Paul, qui a pour issue la défaite de l'homme et sa captivité; c'est seulement par la grâce du Christ que le

juif est délivré de cette misérable situation morale et devient capable de réaliser la vertu à laquelle il ne pouvait atteindre sous le régime de la loi mosaïque.

Cette doctrine nous amène à faire le raisonnement suivant : si le juif, constitué sous le régime de la loi mosaïque, ne peut pas échapper au péché mortel, et cela par suite de la concupiscence, le païen, et tout homme qui n'est pas régénéré dans le Christ, ne pourra pas non plus, et pour la même raison, éviter pendant longtemps tout péché mortel ; le secours de la grâce est donc nécessaire, dans l'état actuel de l'humanité, pour que l'homme puisse observer toute la loi ou éviter tout péché mortel.

Si nous considérons, en outre, la raison de cette infirmité, c'est-à-dire la concupiscence, et l'obstacle qu'elle met à l'observation de la loi naturelle, si, de plus, nous considérons ce que l'expérience nous apprend sur la difficulté d'accomplir tout ce qui est commandé par cette loi, nous pouvons conclure que la doctrine générale de l'apôtre s'applique aussi en particulier à l'observation de la seule loi naturelle, que, par conséquent, l'homme est incapable, sans le secours de la grâce, d'observer tous les préceptes de la loi naturelle, même quant à la seule substance des actes, et d'éviter tout péché mortel.

Cette même explication vaut pour les documents ecclésiastiques et la doctrine des Pères. Parmi ceux-ci, il faut citer surtout saint Augustin, *De spiritu et littera*, c. iv, n. 6 ; c. xix, n. 32, *P. L.*, t. xlv, col. 203, 220 ; *Opus imperfectum contra Julianum*, l. I, n. 85 sq., *P. L.*, t. xlv, col. 1105 sq. Cf. les canons 3-5 du concile de Carthage, Denzinger-Bannwart, n. 103-105. Remarquons que ces documents exigent la grâce pour l'accomplissement même des préceptes et ne limitent pas explicitement cette exigence à l'accomplissement *salutaire* de la loi.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cix, a. 2, 4, expose la nécessité de la grâce. a. D'abord, la grâce est nécessaire pour que l'homme puisse accomplir toutes ses obligations et éviter tout péché : c'est la nécessité morale de la grâce. Cette nécessité n'existait pas avant le péché d'Adam, car alors l'homme était dans l'état d'intégrité de nature (sur cet état d'intégrité, voir *Collationes Brugenses*, 1913, t. xviii, p. 356, 434, 492) ; dans cet état, l'homme n'éprouvait aucune difficulté à accomplir tous ses devoirs et il avait, en lui, la vigueur suffisante pour éviter tout péché ; dans cet état, la grâce n'était pas nécessaire à l'observation de la loi, quant à la substance des actes ; mais la grâce était alors requise pour surnaturaliser la substance des actes, ou, comme l'on dit, pour l'observation de la loi, quant au mode d'agir. Après la chute d'Adam, l'homme a perdu l'état d'intégrité, sa nature est devenue infirme, viciée, il est sujet à une lutte pénible entre l'esprit et la chair, il n'a plus la vigueur requise pour résister aux tentations, et, par conséquent, pour accomplir toujours ce qui lui est prescrit : la grâce est nécessaire maintenant comme remède à cet état maladif, elle est requise pour guérir la nature : c'est la *gratia sanans*. b. De plus, la grâce est encore requise pour surnaturaliser les actions des hommes ; en tant que la grâce produit cet effet, elle est la *gratia elevans* ; à ce titre, elle est requise de nécessité *physique*, car aucune faculté opérative n'est capable de produire par elle-même un acte intrinsèquement surnaturel.

3. La thèse de la nécessité morale de la grâce a suscité différentes questions, qu'il nous faut indiquer.

a) D'abord, la grâce est-elle nécessaire à l'homme pour aimer Dieu par-dessus toutes choses ? Il ne s'agit point de la charité essentiellement surnaturelle, mais d'un amour naturel. Nous venons de démontrer que l'amour parfait *effectif*, qui consiste dans l'observation

intégrale de la loi divine, n'est pas possible sans la grâce. Il s'agit donc de l'amour *affectif*, c'est-à-dire d'un acte intérieur de bienveillance et de complaisance envers Dieu, non point une simple velléité, non point un désir vague et conditionnel, mais un acte d'attachement explicite si sincère que l'on préfère le créateur à toutes choses. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2234.

Cet acte, car il s'agit d'un acte, et non d'un *habitus* acquis, peut-il être le produit de nos énergies naturelles ? Suarez, *De gratia*, l. I, c. xxxiii, *Opera*, t. vii, p. 549 sq. ; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. VI, c. vii, *De controversiis*, t. iv, p. 381 ; Sylvius, *In I^{am} II^æ*, q. cix, a. 3, concl. 6^a, Anvers, 1696, p. 641 ; Billuart, *De gratia*, diss. III, a. 4, *Summa*, Paris, s. d., t. iii, p. 87 ; Hugon, *Hors de l'Eglise point de salut*, Paris, 1907, p. 148 sq., adoptent l'opinion négative ; l'opinion affirmative est défendue par beaucoup de théologiens, parmi lesquels Cajétan, *In I^{am} II^æ*, q. cix, a. 3 ; Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. xxii, Paris, 1549, fol. 90 b ; Molina, *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. XIV, m. iii ; Mazzella, *De gratia Christi*, Rome, 1892, n. 417 sq. ; Hurter, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, t. iii, n. 66 ; Pesch, *op. cit.*, n. 128. Billot, *De gratia Christi*, p. 68, ne tranche pas la question.

Nous adhérons à l'opinion qui admet la capacité naturelle de l'homme à faire, même dans l'état actuel de la nature déchue, un acte d'amour parfait naturel à l'égard de Dieu, mais avec une restriction cependant ; nous ne parlons pas de l'adulte qui déjà a commis personnellement le péché mortel et est demeuré dans cet état. Nous considérons l'adulte qui n'a pas encore commis un péché mortel personnel. On ne peut pas nier que l'homme ait la capacité physique de produire un acte d'amour parfait envers Dieu, puisque cet acte rentre dans l'objet du premier précepte de la loi naturelle, et que la nature humaine n'a pas été radicalement déformée par le péché originel ; de plus, l'homme ne subit pas constamment l'assaut de tentations graves, et quand il pense explicitement qu'il est obligé à observer tous les commandements de Dieu, il peut vouloir sincèrement éviter tous les péchés mortels, vouloir résister à toutes les tentations, vouloir s'imposer les sacrifices exigés par là ; il peut donc avoir aussi, au moins de temps en temps, la capacité morale de faire l'acte d'amour dont il s'agit. Soto, *op. cit.*, fol. 91 b, exprime la thèse, que nous défendons, en ces termes : *Actus ille singularis quo objective... Deus diligitur, habere quis potest extra gratiam, imo extra fidem. Potest enim quis naturaliter illum habere animi affectionem, quæ est : Volo Deo in omnibus et per omnia placere*. Le même auteur déduit de cette thèse le corollaire suivant, digne d'attention : « Dans l'homme justifié, il n'y a aucun acte dont le semblable, quant à la substance de l'acte, ne puisse se trouver dans l'homme qui n'a pas la grâce. » *Op. cit.*, fol. 92.

Le P. Hugon, *op. cit.*, p. 150, propose contre cette thèse l'argument suivant : une faculté malade et blessée n'arrivera jamais à l'acte parfait de la nature saine ; or l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses est l'acte le plus noble de la volonté saine ; donc dans l'état actuel de la nature déchue et malade, la volonté n'arrivera jamais à faire l'acte d'amour parfait envers Dieu.

Nous répondrons que la majeure est vraie quand il s'agit d'une faculté, qui agit nécessairement et est intrinsèquement déformée, mais on ne peut pas l'affirmer quand il s'agit d'une faculté qui est libre et n'est pas intrinsèquement déformée. Il s'agit ici notamment de la volonté ; or cette faculté n'est pas intrinsèquement déformée par suite du péché originel ; elle est capable de vouloir tout bien qui lui est présenté par l'intelligence ; or l'intelligence peut naturellement connaître que Dieu est en lui-même le bien infini

qu'il doit être aimé par-dessus toute chose, que l'on doit renoncer à tout ce qui n'est pas conforme à sa volonté; dès lors la volonté est physiquement capable de produire cet acte d'amour. Ce que l'on appelle la *vulneratio naturæ* est la rupture de l'harmonie qui existait entre les différentes facultés de l'homme, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXXXV, a. 3; la volonté, il est vrai, éprouve de la difficulté à vouloir le bien, mais cette difficulté n'est pas toujours actuelle et ne s'oppose pas à un acte particulier de vertu; nous ne voyons pas comment elle s'opposerait toujours à l'acte d'amour parfait.

Nous ne pouvons pas admettre non plus cette autre considération : « Si l'homme ne réalise jamais et ne peut même pas réaliser sans la grâce son intention de plaire toujours à Dieu, et de ne jamais l'offenser, c'est une preuve que ce ferme propos n'existe pas sans la grâce. » Hugon, *op. cit.*, p. 150. D'abord, l'homme peut ignorer qu'il ne peut pas, sans la grâce, éviter tout péché mortel, et penser qu'il a assez d'énergie pour résister toujours aux tentations. De plus, un homme peut sincèrement faire un propos, que plus tard, par faiblesse, il n'exécute pas. Sylvius, *loc. cit.*, fait justement observer que, pour que l'acte d'amour de Dieu par-dessus tout et le propos absolu d'observer tous les commandements soit considéré comme ferme, il n'est pas requis que l'homme évite de faire tout péché mortel pendant sa vie; on peut avoir un acte sincère et parfait d'amour, qui cependant ne fasse éviter tout péché mortel que pendant un certain temps.

Enfin si l'homme fait naturellement un acte d'amour parfait, cet acte ne le justifie pas, précisément parce qu'il est naturel; il n'y a en cela aucune difficulté spéciale, nous semble-t-il : il n'est pas démontré que l'homme ne puisse pas, pendant un certain temps, avant la justification, rester exempt de tout péché mortel personnel, pourquoi lui serait-il *moralement* impossible de faire un acte d'amour parfait naturel, tout en étant encore dans l'état où l'a mis le péché originel? Sylvius, *loc. cit.*, soutient qu'il faut une grâce pour l'acte d'amour parfait, mais admet qu'une grâce *actuelle* suffit. Si l'on dit que Dieu, dans l'ordre actuel, ne permettra jamais que l'homme fasse un acte d'amour parfait purement naturel, on ne prouve pas par là que cet acte est *moralement impossible à l'homme* : la nécessité de la grâce requise, dans cette hypothèse, serait d'un ordre différent que celui de la *nécessité morale* de la grâce.

Quant à l'opinion de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cix, a. 3, elle n'est pas facile à saisir parce qu'il n'explique pas ce qu'il entend par *diligere Deum super omnia* : s'agit-il d'un simple acte transitoire d'amour parfait ou bien d'un acte d'amour qui oriente tellement la volonté vers Dieu et rend cette orientation si ferme que l'homme en devient capable d'éviter tous les péchés, même véniels? Nous pensons qu'il s'agit de cette dernière disposition : c'est ainsi que l'interprète Cajétan. *In I^{am} II^æ*, q. cix, a. 3. S'il en est ainsi, saint Thomas enseignerait donc ceci : l'homme, dans l'état de nature déchue, ne peut aimer Dieu *efficacement* de façon à éviter tout péché, sans le secours de la grâce, mais il peut faire par ses seules forces naturelles un acte d'amour parfait transitoire, correspondant à sa nature.

C'est bien cela que saint Thomas avait admis, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 3, ad 2^{am}, où il met au même rang, quant à ce qui nous occupe, l'acte de charité et celui des autres vertus : *Sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem; ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt; et hoc diligere*

intelligitur actus caritatis sub præcepto directe cadere, et non solum secundum quod a caritate procedit.

Quant à la suite logique des idées de saint Thomas dans la question citée de la *Somme*, voici comment nous la comprenons : à l'art. 3, il a donc enseigné que l'homme, dans l'état actuel de nature déchue, peut, par ses seules forces naturelles, poser l'acte (*quoad substantiam actus*) commandé par le premier précepte, mais qu'il ne peut pas accomplir complètement ce commandement, parce qu'il ne peut pas éviter tout péché et que tout péché est contraire au premier précepte, étant contraire à l'amour de Dieu. Ensuite saint Thomas, à l'art. 4, se demande d'une manière générale si l'homme peut, par ses seules forces naturelles, accomplir les préceptes de la loi, c'est-à-dire tous les préceptes. Il répond que l'homme, dans l'état de nature déchue, laissé à ses seules énergies naturelles, ne peut observer tous les préceptes, même seulement quant à la substance des œuvres commandées : le sens est que l'homme, dans l'état de nature déchue, livré à ses seules forces naturelles, ne peut pas, au moins pendant un temps considérable, éviter tout péché mortel. Ceci est confirmé à l'art. 8, où saint Thomas enseigne, en outre, que l'homme, dans l'état de nature déchue, s'il a déjà commis un péché mortel, ne peut pas, sans le secours de la grâce, s'abstenir longtemps de tomber dans de nouveaux péchés mortels.

b) Ces assertions définissent l'impuissance morale à faire le bien, à laquelle l'homme est sujet dans l'état de nature déchue. Une autre question se pose maintenant : *quel est le secours requis pour remédier à cette infirmité ?*

Cette infirmité consiste, en réalité, dans la difficulté à faire le bien; cette difficulté provient, d'une part, du désordre de la concupiscence, en vertu duquel surgissent des excitations à des actes mauvais, et, d'autre part, du manque de vigueur mentale (intellectuelle et volontaire), d'où il résulte que l'homme cède aux impulsions désordonnées et donne librement son consentement à un objet moralement mauvais. Pour remédier à cela, quand il s'agit de la seule loi naturelle, il suffirait que Dieu donne des secours naturels et transitoires; qu'il suscite, par exemple, des pensées qui éclairent vivement l'intelligence sur le bien à faire ou le mal à éviter, qu'il suscite des affections puissantes vers le bien, des aversions fortes vers le mal. Ces secours seraient donc, quant à leur entité, naturels. Par conséquent, à ne considérer que ce qui est requis *ex natura rei* à l'accomplissement de la seule loi naturelle, on doit conclure qu'il suffirait d'avoir des secours qui en eux-mêmes sont d'ordre naturel : je crois que les théologiens sont d'accord sur ce point.

Mais si l'on pose la question de *fait*, si l'on demande : Dieu, dans l'ordre actuel de la providence, accorde-t-il des secours entitativement surnaturels pour l'observation de la loi naturelle ? la réponse des auteurs n'est plus unanime. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas ici de dons purement naturels qui, au moyen de la grâce surnaturelle, peuvent contribuer à l'exercice de la perfection, ou bien peuvent y contribuer, comme on dit, *négativement* ou *removendo prohibens* : telles sont, par exemple, une intelligence puissante et bien formée, une volonté énergique, une heureuse complexion corporelle; nous ne parlons pas non plus des dons externes, par exemple, les bons exemples, la prédication de l'Évangile. La distinction qui nous occupe concerne les grâces actuelles internes. Les grâces actuelles surnaturelles *quoad substantiam* sont des motions dont l'entité même est surnaturelle, et les grâces actuelles surnaturelles *quoad modum tantum* sont des motions dont l'entité est naturelle, mais qui sont données, ou bien comme par miracle, ou bien qui sont positivement

ordonnées par Dieu à des grâces ultérieures, surnaturelles *quoad substantiam*. Sur cette notion de la grâce naturelle *quoad modum tantum*, voir Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxiv, n. 20 sq., p. 495 sq.; Ripalda, *op. cit.*, l. I, disp. I, sect. iv, p. 5 sq.

Certains théologiens posent la question d'une manière générale : quel secours est requis à l'observation de la loi naturelle? Les uns répondent : il faut la grâce surnaturelle *quoad substantiam*, ainsi répond la *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1853, t. iv, n. 313, p. 315; d'autres répondent : il suffit de la grâce surnaturelle *quoad modum*, ainsi Mazzella, *op. cit.*, n. 384, 390, p. 258, 265.

Mais il est nécessaire de distinguer ici diverses questions. D'abord, la grâce sanctifiante est-elle, de fait, requise à l'observation de toute la loi naturelle, prolongée pendant un temps considérable? Saint Thomas répond affirmativement, *Sum. theol.*, I^a II^e, q. cix, a. 8; et après lui Cajétan, *In I^{am} II^e*, q. cix, a. 8; Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxvii, n. 3 sq., p. 511, qui remarque : cette opinion est celle que défendent maintenant le plus grand nombre de théologiens; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Venise, 1750, t. II, tr. VI, dub. vii, n. 31, p. 313; Hugon, *op. cit.*, p. 133 sq.; Schifflini, *De gratia*, n. 98; Billot, *De gratia*, p. 101 sq. Ce sentiment est solidement étayé par les arguments suivants : a. la doctrine de saint Paul, Rom., vii, 24-viii, 2, établit ce qui suit : l'homme sous le régime de la loi mosaïque, comme tel, ne peut pas éviter le péché mortel; pour être délivré de cet état, l'homme a besoin de la grâce du Christ. La grâce, dont il est ici question, semble bien être celle qui constitue pour l'homme un état différent, l'état de l'homme justifié; c'est donc la grâce justificante qui est exigée. b. Les conciles semblent parler dans le même sens : le concile de Carthage de 418 exige la grâce de la justification pour que l'homme puisse accomplir les commandements de Dieu, can. 5, Denzinger, n. 105; le concile d'Orange de 529 enseigne que le libre arbitre, affaibli dans le premier homme, ne peut être guéri que par la grâce du baptême, can. 13. Denzinger, n. 186. La raison qu'indiquent ces conciles pour expliquer la nécessité de la grâce est l'infirmité de l'homme déchu, c'est l'impuissance morale à faire le bien et cette impuissance, comme nous l'avons dit plus haut, s'étend à l'observation continue de la seule loi naturelle. c. Le sentiment est corroboré par un argument de raison théologique : pour que l'homme soit capable d'éviter, pendant longtemps, le péché mortel, il faut que sa volonté soit orientée habituellement et fermement vers le bien moral, qu'elle soit donc animée d'un amour constant pour Dieu, ou bien soutenue par la crainte habituelle des peines dues au péché ou par l'espoir des biens promis par l'exercice de la vertu; or, dans l'ordre actuel de la providence, c'est la grâce sanctifiante avec les dons connexes qui sont le moyen établi par Dieu pour obtenir cet état que nous avons décrit.

De ce que nous venons d'exposer on conclura que l'observation continue des préceptes divins exige, avec la grâce sanctifiante, la foi et la charité surnaturelle. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 14-21.

Vasquez, *op. cit.*, disp. CXCVI, c. III, p. 524, émet une opinion singulière : il n'admet pas la nécessité morale de la grâce sanctifiante en ce sens que l'homme en a besoin pour être délivré de son infirmité à l'égard du bien; mais, dit-il, si l'homme observe de fait la loi naturelle, avec le secours de la grâce actuelle, il se fera qu'il obtiendra de Dieu l'esprit de pénitence et de componction, et sera ainsi justifié. Donc l'observation durable de la loi naturelle ne se réalisera pas de fait, sans que l'homme ait la grâce sanctifiante. Cette assertion ne résout pas la question qui nous occupe et qui concerne la nécessité morale de la grâce.

Avec la grâce sanctifiante sont requises aussi des grâces actuelles, nous l'exposerons plus loin. C'est au sujet de ces grâces actuelles que Suarez se demande si elles sont toutes surnaturelles *quoad substantiam*, ou s'il y en a aussi qui ne sont surnaturelles que *quoad modum* : il admet l'existence de ces dernières, *loc. cit.*, n. 22-24; Gotti est du même avis, *loc. cit.*, n. 38, p. 314. Mais comme nous l'avons dit plus haut, nous estimons bien plus probable l'opinion qui soutient que toutes les grâces actuelles, que Dieu accorde, sont surnaturelles *quoad substantiam*. Cf. Billot, *De gratia*, p. 79 sq.

Saint Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 12; *Sum. theol.*, I^a II^e, q. cix, a. 8, examine la question de l'homme qui a déjà commis le péché mortel : il montre qu'il y a pour lui une raison spéciale qui requiert la grâce sanctifiante; en effet, l'adhésion à une créature, comme à une fin dernière, constitue une disposition positive à des péchés nouveaux; il faut la grâce sanctifiante avec la charité pour enlever cette inclination perverse, et orienter fixement le cœur de l'homme vers Dieu.

4. *Objections.* — La doctrine concernant la nécessité morale de la grâce a fait surgir quelques objections dont il nous reste à parler.

La première concerne la liberté. Ce qui est nécessaire n'est pas libre; or la transgression de la loi naturelle est, d'après ce que nous avons exposé, nécessaire pour l'homme déchu; donc cette transgression n'est pas libre, et, par conséquent, ne constitue pas un péché formel. La difficulté trouve sa solution dans la distinction entre nécessité physique et nécessité morale : ce qui est nécessaire de nécessité physique n'est pas libre, c'est vrai; ce qui est nécessaire de nécessité morale, s'il s'agit d'une nécessité morale concernant certains actes en particulier, pourrait n'être pas libre de cette liberté suffisante au péché; mais ce qui est nécessaire d'une nécessité morale indéterminée, n'affectant aucun acte en particulier, cela peut être parfaitement libre. La nécessité morale de pécher, dont nous avons parlé, est une nécessité indéterminée; nous disons que l'homme ne peut pas éviter tous les péchés, mais qu'il garde sa liberté physique vis-à-vis de l'observation de chacun de ses devoirs. Saint Thomas exprime cette assertion en ces termes : L'homme..., avant d'être réparé par la grâce justificante, peut éviter chaque péché mortel (*potest singula peccata mortalia vitare*) et les éviter tous pendant un certain temps...; mais il ne peut se faire qu'il reste longtemps sans commettre un péché mortel. *Sum. theol.*, I^a II^e, q. cix, a. 8. Le P. Palmieri, *De gratia actuali*, p. 239 sq., expose très bien l'impuissance morale d'éviter le péché : il parle directement de l'impuissance du juste à éviter les péchés véniels, mais son explication vaut aussi pour l'impuissance morale de l'homme non justifié à éviter le péché mortel. Parce que cette impuissance morale est indéterminée, au sens expliqué, il n'est pas exact de dire que l'homme, sans le secours de la grâce, ne peut vaincre aucune tentation grave.

Une autre objection est celle qui résulte de l'état de pure nature. Nous admettons cette possibilité sans aucune restriction : Dieu aurait pu créer l'homme sans lui donner aucun don préternaturel ou surnaturel, et en le laissant, par conséquent, sujet à la concupiscence, à l'ignorance, à la maladie et à la mort. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XXXI, q. 1, a. 1 et a. 2, ad 3^{am}. Sur la doctrine condamnée de Baius, voir BAISUS, t. II, col. 71; sur l'opinion des augustiniens, voir AUGUSTINIANISME, t. I, col. 2487, 2490. Voici donc la difficulté : nous avons dit que la nécessité morale de la grâce s'explique par la concupiscence, d'où résulte la difficulté d'observer les préceptes divins; or, la concupiscence est naturelle et elle ne semble pas être plus

intense dans l'ordre actuel qu'elle n'eût été dans l'ordre de pure nature; par conséquent, la grâce eût été aussi nécessaire dans l'ordre de pure nature : ce qui répugne, puisque la grâce ne peut, à aucun titre, appartenir à l'ordre de la nature. Voici les principes qui donnent la solution de cette difficulté : nous admettons que la concupiscence est naturelle, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. LXXXV, a. 6; on ne peut affirmer que la concupiscence eût été, dans tout ordre de pure nature, aussi intense qu'elle est maintenant : tout en restant dans l'ordre de nature pure, l'homme aurait pu avoir une perfection plus ou moins grande, cf. Canisius, *Quid est homo*, édit. Scheeben, Mayence, 1862, p. 184; cependant un grand nombre de théologiens admettent que l'homme, dans l'état actuel, n'est pas *intrinsèquement* plus faible au point de vue moral, qu'il n'eût été dans un ordre possible de pure nature. Cf. Cajétan, *In I^{am} II^{ae}*, q. LXXXV, a. 3; q. CIX, a. 2; Soto, *De natura et gratia*, l. I, c. XIII, cl. 48; Suarez, *De gratia*, proleg. IV, c. VIII, *Opera*, t. VII, p. 206; Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. V, n. 12, p. 8; Billuart, *De gratia*, diss. II, a. 3; Palmieri, *De Deo creante*, Rome, 1878, thes. LXXVIII; *Collationes Brugenses*, 1905, t. X, p. 462 sq. En admettant cela, nous nions qu'on en puisse conclure la nécessité de la grâce dans l'ordre de pure nature. En effet, si, dans cet ordre, les hommes, livrés à leurs seules énergies naturelles, eussent été moralement incapables d'observer, pendant un temps considérable, la loi naturelle, Dieu aurait dû leur donner un secours, mais ce secours n'eût pas été la grâce : Dieu aurait disposé les conditions extérieures de la vie de façon que les hommes fussent moralement capables d'éviter le péché mortel ou il aurait agi intérieurement sur les pensées et les tendances de l'homme; mais cette influence divine eût été naturelle. C'est la réponse commune des théologiens.

5. Une autre question est intimement connexe avec la thèse que nous expliquons : *Comment connaissons-nous la nécessité morale de la grâce ?* Est-ce par la révélation ou est-ce par la raison naturelle? C'est par la révélation. En effet, c'est elle, et elle seule, qui nous fait connaître l'existence de la grâce et l'influence qu'elle exerce; c'est aussi par le texte de saint Paul et par les déclarations des conciles que nous avons prouvé la nécessité morale de la grâce et la raison de cette nécessité, c'est-à-dire l'impuissance morale des hommes à éviter le péché mortel. Quand on considère, à la lumière de la seule raison naturelle, l'état général de l'humanité, on constate que les hommes, en général, éprouvent une grande difficulté à observer les préceptes divins, que beaucoup les transgressent; mais on ne peut pas établir, avec certitude, l'impuissance morale dont il a été question. De plus, il importe de le remarquer, on ne peut pas considérer la nécessité morale de la grâce comme si elle était une *exigence psychologique*, constatée par la conscience. En effet, quand l'homme rentre en lui-même et examine ce qui se passe en lui, il découvre des désirs désordonnés, des passions violentes vers des délectations prohibées, des péchés, une lutte continuelle entre l'esprit et la chair; mais il découvre aussi qu'il est physiquement libre, qu'il peut résister aux tentations s'il le veut fermement, que, s'il a péché, c'est qu'il a librement cédé, qu'il a librement voulu ce qu'il savait être moralement mauvais. La constatation de la difficulté à faire le bien, la constatation des péchés, est donc la constatation de la concupiscence et de la liberté; or les passions qui surgissent, l'opposition entre les désirs vers le bien et les désirs vers le mal, sont choses naturelles à l'homme, la liberté est une propriété de la volonté et son exercice appartient à l'homme, comme tel; en constatant tous ces faits psychologiques,

l'homme connaît sa nature dans sa réalité et en cela il ne peut pas découvrir qu'il lui manque un principe d'activité. L'homme peut savoir aussi qu'il est capable de décisions fermes, d'efforts énergiques de volonté, que la répétition de tels actes engendre l'*habitus* et que celui-ci donne la facilité et la vigueur dans l'opération; il saura aussi qu'il a en lui-même de quoi produire ces *habitus*; encore une fois, l'homme ne pourra pas constater en lui le besoin d'un principe d'activité qu'il n'a pas.

Si l'homme ne se contente plus de la connaissance que lui fournissent la conscience psychologique et les raisonnements qu'il fait à propos des faits constatés en lui-même, mais s'il examine ce qui se passe chez les autres, et que, par induction, il apprenne à connaître que les hommes, en général, éprouvent une grande difficulté à faire le bien, que beaucoup tombent fréquemment dans le péché mortel, que beaucoup s'adonnent à des vices honteux, il constatera que le genre humain est de fait dans une situation misérable; mais il comprendra aussi que cette situation est naturelle; que les maux physiques, l'ignorance, le péché et les vices s'expliquent par l'activité proprement humaine, qui est celle d'un être composé de corps et d'âme. Mais si, pensant à la providence et aux perfectionnements divins, l'homme conjecture que l'état misérable du genre humain est la conséquence et le châtiement d'un péché primitif (sur cette conjecture, voir S. Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. LII; Jungmann, *De Deo creatore*, 4^e édit., Ratisbonne, 1883, n. 339 sq.; Mgr Wafelaert, *Méditations théologiques*, Bruges, 1910, p. 71), il pourra conjecturer que l'homme a perdu une situation meilleure; mais il ne saura pas si actuellement existe encore un de ces dons que Dieu aurait concédés à l'homme primitif. Si enfin l'homme est frappé de la sainteté de l'Église catholique ou d'une autre de ses propriétés, et finit par savoir qu'elle est la dépositaire de la vérité, alors il pourra connaître et l'existence de la grâce et sa nécessité; ce sera par la foi et non par une constatation de la conscience psychologique.

Même quand, selon les procédés ordinaires de la providence (je ne parle pas des influences extraordinaires que Dieu peut exercer), Dieu agit en nous par la grâce, celle-ci n'est pas objet de conscience : ni le païen, ni le chrétien ne peuvent, par la conscience *psychologique*, constater en eux-mêmes l'existence d'une grâce, soit actuelle, soit habituelle; les *actions*, produites par la grâce, dans l'intelligence ou dans la volonté, sont objet de conscience; nous pouvons constater en nous de bonnes pensées, de bons désirs, mais nous ne connaissons pas ces actes comme surnaturels, nous ne les distinguons pas d'actes naturels semblables; les impulsions salutaires, c'est-à-dire les illuminations et les inspirations du Saint-Esprit, ne permettent pas à l'homme de constater, par la conscience psychologique, que la grâce existe en lui, et l'absence de ces impulsions ne permet pas à l'homme de constater qu'il en a un besoin psychologique ou que la nature appelle le surnaturel. La nécessité morale de la grâce appartient à l'ordre surnaturel et nullement à l'ordre des exigences psychologiques naturelles; car l'homme n'est pas physiquement incapable d'observer toute la loi naturelle, d'éviter tout péché; il éprouve à cela une difficulté grande, différente chez les divers individus, telle cependant que les hommes, considérés en général, ne la surmontent pas de fait, mais y succombent. De ce que nous avons exposé il résulte qu'elle est sophistique et erronée, cette transposition, établie par certains auteurs, en vertu de laquelle ils transportent dans l'ordre psychologique, en les considérant comme faits subsistants dans la raison et la conscience, les faits de l'ordre historique, connus par la révélation, tels, par

exemple, que la nécessité morale de la révélation, la nécessité morale de la grâce. Cette transposition a donné lieu à une méthode d'apologétique, que nous n'avons pas à apprécier ici : on en peut voir l'exposé par le P. Le Bachelet, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Apologétique*, t. I, col. 232 sq.

La grâce interne, proprement dite, est essentiellement surnaturelle et, par conséquent, positivement indue à la nature humaine; d'où il résulte que la grâce ne correspond pas à une indigence psychologique de cette nature et qu'elle n'est pas le terme auquel tend une faculté quelconque propre à la nature humaine; qu'elle entre dans l'âme, c'est-à-dire qu'elle y est produite immédiatement par Dieu, sans qu'elle corresponde à un besoin d'expansion de la nature humaine, comme telle. Voir le développement de ces assertions dans les *Collationes Brugenses*, t. xiv (1912), p. 678 sq.; t. xix (1914), p. 103, 170.

6. *Nécessité spéciale de la grâce pour certaines œuvres salutaires.* — En nous occupant de la grâce, considérée en général, nous avons exposé jusqu'ici d'abord ce qui concerne la nécessité de la grâce pour les œuvres salutaires, comme telles, ensuite ce qui concerne la nécessité de la grâce pour les œuvres simplement honnêtes au point de vue moral; il nous reste à indiquer brièvement quelques questions spéciales. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cix, a. 5, se demande si la grâce est requise pour que l'homme puisse mériter la vie éternelle, et il répond affirmativement. L'argument qui établit cette assertion est celui-ci : aucune opération ne peut surpasser la faculté d'où elle procède, ni produire un effet qui soit d'un ordre supérieur à celui du principe actif qui opère. Or la vie éternelle est une fin qui n'est pas en proportion avec la nature humaine, mais qui surpasse son activité propre. Donc l'homme ne peut pas, par ses propres forces naturelles, produire des opérations qui soient proportionnées à la vie éternelle, par conséquent, il ne peut pas, par ses forces naturelles, produire des œuvres méritoires, au sens propre du mot. C'est la grâce qui doit donner à nos œuvres cette qualité qui les transporte dans l'ordre de la fin dernière. Nous ne nous occupons pas ici des conditions diverses requises à l'acte méritoire. Voir MÉRITE. Cf. S. Thomas, *op. cit.*, q. cxiv. La nécessité de la grâce pour le mérite fut affirmée au concile d'Orange, Denzinger-Bannwart, n. 191, plus explicitement dans la condamnation de diverses propositions de Baius, Denzinger-Bannwart, n. 1012, 1013, 1015, 1017 : l'Église y enseigne que c'est par la grâce que l'acte humain est rendu formellement méritoire et non par sa seule conformité avec la loi morale. Il s'agit ici de la grâce sanctifiante. Voir BAIUS, t. II, col. 78 sq.

L'homme déjà justifié et mis en possession de la grâce sanctifiante a besoin, en outre, de grâces actuelles pour vivre vertueusement et éviter le péché : c'est ce qu'enseigne saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cix, a. 9; mais ici surgit la question controversée entre les théologiens : faut-il, dans l'homme justifié, une grâce actuelle pour chaque acte salutaire ? La réponse ne se trouve pas, à notre avis, dans les documents officiels de l'Église, mais dépend de la notion que l'on a sur l'essence de la grâce actuelle; c'est pourquoi nous réserverons cet exposé à la partie où nous traiterons de l'essence de la grâce actuelle.

L'homme justifié a besoin de grâces actuelles pour persévérer dans le bien pendant un temps considérable; c'est la doctrine exprimée dans le document intitulé : *De gratia Dei indiculus*, Denzinger-Bannwart, n. 132 : « Aucun homme, même après avoir été renouvelé par la grâce du baptême, n'est capable de vaincre les pièges du démon et de résister aux désirs de la chair, à moins que, par un secours quotidien de Dieu, il ne reçoive de persévérer dans sa bonne conduite. » Il s'agit donc ici

de la difficulté d'éviter le péché; pour la vaincre il ne suffit pas que l'homme soit en état de grâce; il faut un autre secours. Le texte cité n'en indique pas la nature; mais les théologiens enseignent qu'il s'agit de grâces actuelles, notamment d'illuminations intellectuelles, qui dissipent l'ignorance, et d'inspirations dans la volonté, qui s'opposent aux mouvements désordonnés de la concupiscence. Cf. S. Thomas, *loc. cit.* Comme nous l'avons exposé plus haut, cette difficulté morale n'est pas telle que l'homme, même sans la grâce sanctifiante, ne puisse résister à certaines tentations et éviter pendant un certain temps tout péché mortel; cette difficulté morale n'est pas plus grande chez l'homme justifié; par conséquent la nécessité de grâces actuelles, dont nous parlons maintenant, doit s'entendre d'une nécessité morale et d'une nécessité qui concerne l'observation de tous les devoirs qui obligent sous peine de péché mortel pendant un temps considérable. Saint Augustin, dans son traité *De dono perseverantiae*, parle de la persévérance finale, de celle qui fait que l'homme meurt en état de grâce et est sauvé pour l'éternité; à ce titre, la persévérance est un don spécial de Dieu, et l'effet propre de la prédestination : c'est pourquoi l'homme est de lui-même incapable de réaliser cette persévérance finale, et tous les bienfaits par lesquels Dieu amène l'homme à ce résultat sont, par là même, spécialement gratuits. Cf. *op. cit.*, surtout c. III, VIII, IX, XVII, XXIV, P. L., t. XLV, col. 997, 1004, 1014 sq., 1018, 1033. C'est aussi de la persévérance finale qu'il faut entendre le can. 10 du concile d'Orange. Denzinger-Bannwart, n. 183. Ce don ne consiste pas dans une grâce habituelle, ni dans une entité d'un genre spécial, mais dans un ensemble de bienfaits et de grâces efficaces, qui sont l'effet d'une protection particulière de Dieu. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cix, a. 10. Le concile de Trente définit aussi que la persévérance finale est un don spécial de Dieu. Denzinger-Bannwart, n. 806, 832. Cf. Suarez, *De gratia*, l. X, c. v sq., *Opera omnia*, t. IX, p. 590 sq., où l'on trouve exposées différentes questions qu'il n'est pas nécessaire de détailler ici. Notons seulement que la persévérance n'est pas ce don qu'on appelle la confirmation dans la grâce. *Op. cit.*, c. VIII, p. 607 sq. Dans l'ordre actuel de la providence, l'homme, qui est justifié et qui persévère dans cet état, ne peut pas cependant, sans un privilège tout spécial, éviter, pendant toute sa vie, tout péché véniel. C'est l'assertion définie par le concile de Trente, sess. VI, can. 23. Denzinger-Bannwart, n. 833, qui déclare en même temps que le privilège susdit a été accordé à la Vierge Marie. La doctrine mentionnée repose sur l'interprétation des paroles du *Pater* : *dimitte nobis debita nostra*, demande qui doit être faite par tous les justes et qui suppose qu'ils commettent réellement des péchés. Un autre fondement est l'assertion de saint Jacques, III, 2 : « Nous péchons tous en beaucoup de choses » et celle de saint Jean, I Joa., I, 8 : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes. » Ces textes expriment l'incapacité morale de l'homme juste à éviter tout péché; il s'agit du péché véniel qui ne fait pas déchoir l'homme de l'état de justification. Cette doctrine fut déclarée au concile de Carthage, qui l'appuie sur les textes cités, can. 6-8. Denzinger-Bannwart, n. 106-108. Saint Augustin, comme le remarque le P. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, t. III, n. 44, avait été d'abord moins affirmatif sur ce point, mais, après le concile mentionné, il n'hésite plus à défendre l'impossibilité pour le juste d'éviter tous les péchés véniels. *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. IV, c. x, n. 27, P. L., t. XLIV, col. 629 sq. Cf. S. Jérôme, *Dialogus adversus pelagianos*, l. II, n. 4, P. L., t. XXIII, col. 537; S. Léon, *Serm.*, XV, c. I, P. L., t. LIV, col. 174; S. Gélase I^{er}, *Dicta adversus pelagianam heresim*, P. L., t. LIX,

col. 110 sq. La raison de cette infirmité morale est bien expliquée par saint Thomas. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cix, a. 8 : « L'homme (justifié) ne peut pas éviter tout péché véniel à cause de la corruption de l'appétit inférieur de la sensualité; l'homme peut bien (physiquement) par sa raison réprimer chacun des mouvements (désordonnés); c'est pourquoi ils deviennent (si on ne les réprime pas) volontaires et sont péchés; mais il ne peut pas (moralement) les réprimer tous : quand il s'efforce de résister à l'un d'eux, il arrive qu'un autre surgisse, et la raison ne peut pas toujours veiller de façon à les réprimer tous. » Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 12.

Saint Thomas examine encore une autre question concernant la nécessité de la grâce : est-elle nécessaire pour que l'homme puisse se relever de l'état de péché ? Il répond qu'à cet effet sont requises et la grâce actuelle et la grâce habituelle : la grâce actuelle pour mouvoir la volonté à se soumettre à Dieu; la grâce habituelle pour rendre à l'âme la splendeur surnaturelle qu'elle a perdue par le péché. *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cix, a. 7. Déjà le II^e concile d'Orange avait exprimé la nécessité de la grâce pour la délivrance du péché : « Un malheureux ne peut être délivré de sa misère que par la miséricorde divine qui le prévient. — Si la nature humaine ne peut sans la grâce conserver le salut qu'elle a reçu, elle peut encore bien moins le recouvrer si elle l'a perdu. » Can. 14, 19, Denzinger-Bannwart, n. 187, 192.

IV. DISTRIBUTION DE LA GRACE. — Ce titre nous amène à parler d'un des plus grands mystères du traité de la grâce. En effet, remarque le P. Hurter, *op. cit.*, n. 73, si l'on se demande pourquoi Dieu a distribué moins libéralement ses grâces avant l'avènement du Christ qu'après celui-ci, pourquoi maintenant il l'accorde avec parcimonie à tant de peuples plongés jusqu'à ce jour dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, pourquoi tel homme est appelé par Dieu, efficacement, de façon à ce qu'il réponde à sa vocation, et tel autre ne l'est pas de cette façon, alors qu'il eût été possible à Dieu d'obtenir cet effet; pourquoi de deux hommes, coupables des mêmes crimes, l'un en vient à se repentir et l'autre reste endurci dans le mal, on ne peut donner d'autre réponse que celle de saint Paul : « O profondeur inépuisable et de la sagesse et de la puissance de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles. » Rom., xi, 33. Nous ne chercherons donc pas à connaître le pourquoi de la distribution *inéga*le des bienfaits divins, nous nous contenterons de la persuasion que toute l'œuvre de Dieu est réglée par son infinie sagesse et sainteté, que, de sa part, il n'y a aucun manque d'équité, que sa bonté et sa miséricorde sont infinies.

Mais cette conviction n'empêche pas d'examiner s'il y a des règles générales d'après lesquelles Dieu accorde de fait ses dons salutaires. Nous passerons successivement en revue différentes classes de personnes : les *justes*, ceux qui sont déjà en état de grâce; les *pêcheurs*, ceux qui, par leur faute personnelle, ont perdu l'état de grâce; les *infidèles*, notamment ceux à qui la révélation chrétienne semble n'être pas parvenue. Nous ne parlerons pas des enfants et de ceux qui ne sont jamais parvenus à l'usage de la raison : ceux-ci ne peuvent être sauvés que par le baptême, voir BAPTÊME, t. II, col. 192 sq.; la question de savoir comment à leur égard se réalise la volonté salvifique de Dieu doit être exposée à l'art. PRÉDESTINATION.

1^o Tous les justes reçoivent les grâces suffisantes pour qu'ils puissent observer tous les commandements, par conséquent persévérer dans la justification et se sauver. — Cette assertion est un point de foi, comme nous le verrons dans les documents que nous citerons. Elle est contenue d'abord dans l'enseignement de

Jésus : « Car mon joug est doux et mon fardeau léger. » Matth., xi, 30. « Le joug est une image rabbinique qui exprime la direction ou la discipline. » Rose, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1906, p. 91. Le Christ parle donc ici de l'ensemble de ses préceptes que ses disciples doivent mettre en pratique : la réalisation de cette perfection est à leur portée et n'est pas une discipline insupportable comme était celle des Pharisiens. Mais, comme nous savons, d'autre part, que l'homme, même justifié, a besoin de grâces actuelles pour observer les commandements divins, nous concluons de la parole de Jésus que tous les justes auront ces grâces, de telle sorte que le fardeau imposé par le Christ leur sera réellement léger. C'est dans le même sens qu'il faut entendre les paroles de saint Jean : « Car c'est aimer Dieu que de garder ses commandements. Et ses commandements ne sont pas pénibles, parce que tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde, et la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi. » I Joa., v, 3, 4. C'est par la foi que l'homme devient fils de Dieu, qu'il reçoit la grâce sanctifiante et a droit aux grâces actuelles au moyen desquelles il peut vaincre les assauts de l'esprit mondain; c'est grâce à cette force que les commandements divins ne sont pas pénibles pour celui qui est né de Dieu, c'est-à-dire justifié.

Saint Paul enseigne que les justes, comme tels, sont dans la condition voulue pour être sauvés, que par conséquent rien ne leur manque pour atteindre ce but. Rom., v, 8-10; VIII. Spécialement il leur promet le secours divin requis pour résister aux tentations. I Cor., x, 13.

Saint Augustin inculque cette assertion : que Dieu n'abandonne pas le juste si celui-ci ne se sépare pas de lui, que Dieu accorde à l'homme tout ce qu'il lui faut pour persévérer. *Enarr. in ps. xxxix*, n. 27, P. L., t. xxxvi, col. 450 sq.; *De natura et gratia*, n. 29, P. L., t. xlv, col. 261.

Le II^e concile d'Orange a porté cette définition : « D'après la foi catholique nous croyons qu'après avoir reçu, par le baptême, la grâce, tous les baptisés, par le secours et la coopération du Christ, peuvent et doivent, s'ils veulent fidèlement coopérer, accomplir tout ce qui est requis au salut de leur âme. » Denzinger-Bannwart, n. 200. Le concile de Trente définit aussi que l'observation des commandements n'est pas impossible à l'homme justifié. Sess. vi, c. xi, Denzinger-Bannwart, n. 804, et can. 18, n. 828. Ensuite Innocent X a déclaré hérétique cette proposition de Jansénius : « Certains préceptes de Dieu sont impossibles aux hommes justes, (même) s'ils veulent (les observer) et s'y efforcent, avec les forces qu'ils ont dans cette vie : il leur manque aussi la grâce au moyen de laquelle l'(observation) en deviendrait possible. » Denzinger-Bannwart, n. 1092. Enfin le concile du Vatican affirme de nouveau que les justes, par la grâce de Dieu, peuvent persévérer. Sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1794.

La providence divine dispose donc les événements et distribue ses secours de façon que tous les justes soient en état d'éviter toujours le péché mortel; ceci est vrai de tous les justes, même de ceux qui se trouveraient en dehors de la vraie Église du Christ; néanmoins ceux qui sont réellement incorporés à la société instituée par Jésus reçoivent, en général, plus de grâces que les autres, et c'est dans cette société que le Sauveur choisit ces hommes dans lesquels il réalise, avec leur libre coopération, la sainteté héroïque. L'abondance des secours divins internes et leur efficacité se manifestent dans cette sainteté, qui est la note caractéristique de la vraie Église du Christ.

2^o Les *pêcheurs* doivent, dans la matière qui nous occupe, être l'objet d'une mention spéciale et les théologiens leur consacrent une thèse qui, communément, s'énonce dans les termes suivants : Aux *pêcheurs* qui

ont la foi, même à ceux qui sont obstinés dans le mal, Dieu accorde le secours suffisant pour qu'ils puissent se convertir.

1. La première partie de la proposition est considérée comme étant de foi; la seconde, celle qui concerne les obstinés, comme théologiquement certaine. Cependant, remarque M. Van Noort, *De gratia*, Amsterdam, 1903, n. 90, à considérer les déclarations des conciles et la prédication ordinaire et universelle, telle qu'elle se fait de nos jours, on ne voit pas comment la seconde partie de la thèse ne soit pas de foi aussi bien que la première.

La démonstration de la thèse a son point de départ dans les assertions scripturaires concernant la miséricorde divine à l'égard des pécheurs. Celle-ci est décrite en des termes qui en font ressortir l'étendue, qui nous montrent Dieu voulant la conversion des pécheurs, même des plus misérables; il faut donc admettre que Dieu donne les moyens (c'est-à-dire les grâces actuelles) requis à la conversion. « Je suis vivant, dit Jéhovah; je ne prends pas plaisir à la mort du pécheur, mais à ce que le méchant se détourne de sa voie et qu'il vive. » Ezech., xxxiii, 11. La sollicitude spéciale du Christ pour les pécheurs est attestée par le fait qu'il accepte de prendre part à leur repas et par la réponse qu'il fait à ceux qui s'en étonnent : « Je ne suis pas venu appeler à la pénitence les justes, mais les pécheurs. » Luc., v, 32. Saint Paul exalte la longanimité de Dieu qui invite les pécheurs à la pénitence. Rom., ii, 4. Saint Pierre parle de même et assure que Dieu ne veut pas qu'aucun pécheur périsse, mais veut que tous viennent à la pénitence. II Pet., iii, 9.

Quant à la doctrine des Pères sur ce point, voir les indications de Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. v; de Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 224, 292, 297; de Rouët de Journal, *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, n. 346 de l'*Index theologicus*.

Suarez, *De gratia*, l. IV, c. x, n. 1, *Opera omnia*, t. viii, p. 305, invoque, à l'appui de la thèse dont il s'agit, deux déclarations du concile de Trente; mais il semble qu'elles ne constituent pas un argument valide. En effet, l'une, sess. vi, c. xiv et can. 29, Denzinger-Bannwart, n. 807, 839, affirme que ceux qui, par leur péché, ont perdu la grâce de la justification peuvent récupérer celle-ci sous une excitation divine au moyen du sacrement de la pénitence. L'autre déclaration, sess. xiv, c. i, Denzinger-Bannwart, n. 894, établit la nécessité du sacrement de pénitence pour obtenir le pardon des péchés commis après le baptême. Certains théologiens proposent l'argument suivant : Tout pécheur a l'obligation de se convertir; or, s'il ne recevait aucune grâce, il ne pourrait avoir cette obligation; donc il n'est pas privé de toute grâce. Je concède la majeure; mais je distingue la mineure; s'il ne recevait aucune grâce, parce que lui-même met obstacle à la réception de cette grâce, je nie la mineure; s'il ne recevait aucune grâce alors même qu'il n'y met pas obstacle, je concède. Je distingue de la même façon la conclusion. Voici comment se justifie la distinction : un homme qui a la foi, en état de péché mortel, peut naturellement, c'est-à-dire sans une excitation interne et surnaturelle, penser à l'obligation qu'il a de se convertir; il peut, par exemple, rencontrer quelqu'un qui lui rappelle l'obligation de faire la confession pascale et il peut immédiatement refuser de satisfaire à ce devoir; cet homme n'en reste pas moins obligé à se convertir et il a pensé à cette obligation, sans qu'une grâce surnaturelle soit intervenue. Cet homme cependant a eu l'occasion de faire un acte bon, au moins naturel; s'il l'avait fait, il n'aurait pas mis obstacle à la grâce interne. L'homme peut donc transgresser la loi de Dieu et être formellement coupable sans qu'une

grâce surnaturelle ne l'ait auparavant excité à satisfaire à la loi; par le péché, et par la répétition des péchés, l'homme met un obstacle à la réception de la grâce. Dans ces lignes nous avons apprécié l'argument proposé et montré qu'il ne répugne pas que, dans un cas particulier, l'homme soit obligé de se convertir, même *hic et nunc*, et que néanmoins il ne soit pas excité surnaturellement à cet acte, parce qu'il a lui-même mis obstacle, par un nouveau péché, à l'effusion de la grâce divine. Nous ne pouvons pas déterminer les cas particuliers où Dieu concède des grâces actuelles, mais, d'une manière générale, nous pouvons dire qu'il le fait surtout lorsque l'homme doit observer un précepte surnaturel et principalement au moment de la mort. Y a-t-il des hommes qui, après avoir passé un long temps dans le désordre moral, après avoir multiplié leurs péchés et résisté fréquemment aux grâces divines, n'en reçoivent plus? Nous ne saurions donner à cette question une réponse péremptoire. Dieu peut permettre qu'un homme, dans l'acte même du péché mortel, perde l'usage de la raison, ou meure. Il semble que Dieu pourrait aussi permettre qu'un homme, tout en conservant l'usage de la raison, ne reçoive plus de grâces actuelles internes; notre thèse ne dit pas plus que ceci : à tous les pécheurs Dieu donne les grâces suffisantes à leur conversion. Quoi qu'il en soit de la question posée, il faut éviter certaines assertions, qu'on entend parfois, comme celle-ci : il y a pour chaque individu un nombre déterminé de péchés au delà duquel Dieu n'accordera plus de grâces. Cf. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, 2^e édit., Tournai, 1895, *De gratia*, n. 88.

2. Il n'y a aucun nombre de péchés, aucun degré de malice qui, considéré objectivement, pose une limite à l'exercice de la miséricorde divine; c'est pourquoi les théologiens enseignent que Dieu accorde aux pécheurs, même obstinés, les grâces suffisantes à leur conversion. L'obstination consiste dans une certaine fermeté de la volonté dans son adhésion au mal moral. L'obstination est complète, quand il n'y a plus possibilité de conversion; c'est le cas pour les démons et les hommes damnés. L'obstination est incomplète quand il y a possibilité, mais grande difficulté pour la volonté à changer son orientation. Sur cet état, voir S. Bernard, *De consideratione*, l. I, c. ii, n. 3, *P. L.*, t. clxxxii, col. 738; S. Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 11; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lxxix, a. 3; Lessius, *De divinis perfectionibus*, l. XIII, c. xiv, n. 31; Billot, *De personali et originali peccato*, Prato, 1910, p. 90 sq. L'obstination incomplète, celle à laquelle l'homme peut être sujet sur cette terre, a pour cause efficiente l'homme lui-même qui, par la répétition des péchés, engendre en lui l'habitude perverse, d'où dérivent l'inclination intense ainsi que la promptitude à commettre de nouveaux actes mauvais et la difficulté à renoncer aux habitudes invétérées; l'homme devient aussi cause méritoire (*causa meritoria*), parce que, par l'abus qu'il fait des grâces précédentes, il s'attire, comme peine, la diminution de grâces ultérieures. Cf. Van Noort, *op. cit.*, n. 90. Il pourrait se faire aussi qu'il résulte une certaine obstination d'un seul péché commis avec une malice extraordinaire.

Nous disons que Dieu accorde des grâces suffisantes même aux pécheurs obstinés, a) parce qu'il n'est aucun péché, ni aucun nombre de péchés dont l'homme ne puisse obtenir le pardon, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lxxxvi, a. 1; b) parce que la miséricorde divine est décrite dans l'Écriture et par les Pères comme s'étendant jusqu'aux extrêmes misères; c) parce que Dieu donne aux pécheurs, même obstinés, tant d'occasions de conversion, tant de secours externes : nous ne pouvons douter que Dieu n'accorde en même temps les excitations internes suffisantes à la conversion.

3^o Tous les infidèles négatifs reçoivent de Dieu le

secours suffisant pour qu'ils puissent se sauver. — 1. Nous parlons ici des infidèles *négalifs*, c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas la foi, mais sans faute de leur part, de ceux qui n'ont pas refusé d'admettre la révélation chrétienne, mais n'ont pas eu l'occasion d'y adhérer. Les infidèles positifs rentrent dans la catégorie des pécheurs.

Nous disons aussi le secours *suffisant*, admettant que ce secours peut être ou *remote* ou *proxime sufficiens*, et nous abstenant de préciser plus loin la nature de ce secours. Dans ce sens, la proposition est défendue communément par les théologiens et tenue pour *théologiquement certaine*.

Sa démonstration repose d'abord sur le texte de saint Paul : « Avant tout j'exhorte donc à faire des prières... pour tous les hommes... Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » I Tim., II, 1-4. Ce texte, tel qu'il est aujourd'hui communément expliqué, contient l'affirmation de la volonté salvifique de Dieu, étendue du moins à tous les adultes. Cette volonté salvifique ne peut être véritable et sérieuse que si Dieu accorde à tous les adultes le secours suffisant, au moins *remote sufficiens*, pour le salut de chacun. La concession du secours suffisant est confirmée par ces paroles de saint Jean : « Il (le Verbe) était la vraie lumière qui éclaire tout homme. » Joa., I, 9. Sans entrer ici dans l'exposé des divergences d'opinions concernant le texte original lui-même et son interprétation, nous pouvons affirmer que des Pères et des commentateurs en très grand nombre virent dans ces paroles l'affirmation que Dieu, de son côté, accorde une lumière surnaturelle à tout homme adulte, qui, d'autre part, ne met pas d'obstacle à la réception de son concours. L'enseignement des Pères concernant ce point a été étudié récemment avec beaucoup de soin et de compétence par M. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912. C'est une doctrine traditionnelle que tous les hommes peuvent se sauver et qu'ils reçoivent ce qui leur est requis pour atteindre ce but. C'est dans ce sens que les Pères, avant le pélagianisme, ont interprété le texte de saint Paul. I Tim., II, 1-4. Saint Augustin l'a expliqué d'une autre façon, mais n'a pas été suivi. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 49, 93, 97-103; pour saint Augustin, p. 116 sq. Parmi les Pères, dont le témoignage est particulièrement important, il faut citer Orose, *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, n. 19-21, P. L., t. XXXI, col. 1188-1190, et surtout l'auteur du *De vocatione omnium gentium* qui cherche explicitement la solution de cette question : *Queritur utrum velit Deus omnes homines salvos fieri et quia negari hoc non potest, cur voluntas omnipotentis non impleatur, inquiritur*. L'auteur enseigne, comme saint Augustin, que les vertus des païens ne sont pas des vertus véritables, que la foi, nécessaire au salut, est un don absolument gratuit, que cependant Dieu veut sincèrement sauver tous les hommes, qu'il donne à tous les grâces générales, mais qu'il ne donne pas à tous les grâces spéciales. *De vocatione omnium gentium*, I, II, c. XI, XXV, P. L., t. LI, col. 706, 710 sq. « La distinction entre les *bona generalia* et les *munera specialia* est très heureuse, dit M. Capéran, *op. cit.*, p. 141. L'originalité du *De vocatione omnium gentium* consiste justement en ce que l'auteur s'en est servi pour expliquer le passage de saint Paul dont les pélagiens se prévalaient contre les augustinien. » C'est par cette distinction que se dissipe l'antinomie apparente de la question que l'auteur s'est proposé de résoudre et il l'a trouvée implicite dans le texte de saint Paul : *Salvator omnium hominum, maxime fidelium*, I Tim., IV, 10 : « cette maxime, très simple dans sa concision et très énergique, si on la considère d'un regard calme, dirime toute la controverse en ques-

tion. En disant : *Qui est salvator omnium hominum*, l'apôtre confirme que la bonté de Dieu s'étend, universelle, sur tous les hommes. Mais en ajoutant : *maxime fidelium*, il montre qu'une portion du genre humain, moyennant le mérite d'une foi divinement inspirée, est élevée par des bienfaits spéciaux au suprême et éternel salut. Cela se passe sans aucune iniquité de la part d'un Dieu très juste et très miséricordieux, dont le jugement en ces dispensations de grâce ne doit pas être discuté avec arrogance mais loué avec tremblement. » *De vocatione omnium gentium*, I, II, c. XXXI, col. 716. Dans un second synode tenu à Arles, vers 475, on condamna l'opinion d'après laquelle le Christ n'est pas mort pour tous, et n'a pas voulu le salut de tous les hommes; on ne peut admettre non plus que le damné n'a pas reçu les secours nécessaires au salut. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 909 sq. Les scolastiques ont accentué l'enseignement de la volonté salvifique étendue à tous les hommes et mis en lumière cette loi providentielle : des moyens de salut sont offerts à tous les hommes. Ils ont aussi rencontré les diverses objections que suscite cette assertion, notamment celle qui concerne la nécessité de la foi et la nécessité d'appartenir à l'Église. Ce n'est pas ici l'endroit d'exposer en détail ce qui concerne ces matières. Cf. Capéran, *op. cit.*, p. 169-218. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2155-2175; Foi, t. VI, col. 512.

Parmi les erreurs jansénistes condamnées en 1690 par Alexandre VIII nous trouvons cette proposition : « Les païens, les juifs, les hérétiques et d'autres semblables ne reçoivent aucune influence de Jésus-Christ, d'où l'on conclut logiquement qu'il n'y a en eux qu'une volonté nue et impuissante, sans aucune grâce suffisante. » Denzinger-Bannwart, n. 1295. Il faut donc admettre que l'influence du Christ s'étend aussi aux païens, etc., que la grâce suffisante est donnée aussi aux personnes infidèles, etc.; on ne pourrait cependant pas conclure de ce texte que *tous* les païens, juifs, hérétiques, etc., reçoivent de *fait* la *grâce suffisante*. Le texte ne fait pas plus qu'énumérer des catégories de personnes auxquelles la grâce est accordée. Mais la doctrine qui a dicté la condamnation est celle qui concerne la volonté salvifique de Dieu et qui affirme que Dieu donne à tous les hommes le secours suffisant au salut. C'est ce principe qui constitue la raison théologique de la proposition que nous avons démontrée.

2. Mais la difficulté surgit quand il faut expliquer comment Dieu réalise sa volonté salvifique, notamment comment il rend possible la foi nécessaire au salut, étant donné que tant d'hommes semblent privés de toute connaissance concernant la révélation divine. Ce n'est pas cette question qu'il nous faut traiter ici. M. Capéran, dans l'*Essai théologique*, qui fait suite à son *Essai historique*, nous paraît avoir bien exposé et défendu la solution de ce problème, voir surtout p. 83 sq. Mais la foi n'est pas la première *grâce*, il y a des grâces qui précèdent la foi, cf. Denzinger-Bannwart, n. 1376, 1377, 1379; il peut y avoir des secours, destinés immédiatement à donner à l'homme le moyen d'éviter le péché et qui ne sont pas encore un moyen immédiat d'arriver à la foi. Pour expliquer la proposition démontrée plus haut, nous devons donner des éclaircissements sur le terme *secours suffisant*.

Remarquons d'abord que les théologiens se contentent d'enseigner que tous les hommes auront le secours au moins *remote sufficiens ad salutem*. Que faut-il entendre par là? Plusieurs admettent, sous cette dénomination, des motions surnaturelles *quoad modum tantum*, c'est-à-dire des impulsions, en elles-mêmes naturelles, mais ordonnées par Dieu à des secours surnaturels dans leur entité, que l'homme recevra s'il coopère aux premières motions. Nous avons exposé ci-dessus que l'existence des secours *quoad modum*

surnaturels n'est pas certaine. De plus, nous pensons qu'on ne pourrait condamner l'opinion qui dirait qu'un païen a eu le secours *remote sufficiens ad salutem*, même sans recevoir des illuminations ou inspirations internes, *quoad modum* surnaturelles. Voici pourquoi : un adulte a la capacité morale d'observer, sans la grâce, la loi naturelle pendant un certain temps et d'éviter tout péché mortel; pendant ce temps néanmoins il peut pécher mortellement et multiplier les péchés. Si donc un adulte s'adonne au péché, il met lui-même obstacle à la bienveillance divine à son égard, il semble que Dieu peut permettre qu'il reste dans cette misère et qu'il y meure; alors il sera damné pour ses propres péchés personnels, nullement pour le seul péché originel, ni pour l'absence de la foi en lui. Dans le cas que nous venons d'indiquer, l'homme semble avoir eu le secours suffisant; car, comme le dit saint Thomas, *Cont. gent.*, l. III, c. CLXIII, Dieu aide l'homme à éviter le péché aussi au moyen de la lumière naturelle de la raison et au moyen d'autres biens naturels qu'il confère. Cette remarque est encore confirmée par Sylvestre le Ferrarais, *Commentarius in Summam contra gentiles*, l. III, c. CLIX, Lyon, 1586, p. 600, qui, parlant du pécheur, dit qu'il doit attribuer à lui-même de rester privé de la grâce (sanctifiante), même s'il n'a pas le secours divin requis pour se préparer à la grâce (sanctifiante) : *etiam deficiente sibi divino auxilio ad gratiæ præparationem necessario*. Cet auteur admet, donc que le pécheur puisse, en raison de sa culpabilité, rester privé de grâces actuelles ordonnées à la préparation à la justification; ne peut-on pas dire la même chose du païen, dont il est question ?

Quoi qu'il en soit, il est une doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. LXXXIX, a. 61, dont il faut tenir compte. Il y enseigne que tout homme, même le païen, quand il est arrivé au plein usage de la raison et est par conséquent capable de *délibérer*, doit ou bien s'ordonner lui-même à sa véritable fin qui est Dieu, ou bien s'en détourner en plaçant sa fin dernière ou son bonheur définitif en des biens créés; dans le premier cas, l'homme, d'après saint Thomas, est *justifié*, c'est-à-dire qu'il a la grâce sanctifiante; dans le second cas, il commet un péché mortel. Cf. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas*, Toulouse, 1913, t. VIII, p. 816 sq. De cette doctrine, il résulte que tout homme, au moment où il doit poser l'acte décrit ci-dessus, *est prévenu d'une grâce proprement dite*, qu'il peut, au moins, par inspiration divine interne, faire un acte de foi surnaturelle; il faut donc, d'après cette opinion, admettre que Dieu accorde de fait à tous les hommes les grâces actuelles suffisantes à l'acte de foi et à l'acte de charité par lequel ils puissent s'ordonner vers leur fin dernière surnaturelle. D'après cette donnée le secours suffisant au salut comprendrait donc toujours des grâces actuelles proprement dites, c'est-à-dire des illuminations et des inspirations surnaturelles. Tous les commentateurs n'interprètent pas de même façon la pensée de saint Thomas. Le cardinal Billot, par exemple, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, thes. VII, p. 172, admet aussi que, pour l'adulte, il n'y a pas de milieu entre l'état de grâce et l'état de péché mortel personnel, mais avec cette restriction *regulariter saltem loquendo*, et par cela il entend le cas de l'adulte auquel est parvenue déjà la connaissance de la révélation et de la fin surnaturelle. D'autres auteurs entendent la doctrine exposée d'une façon absolue, en ce sens qu'elle concerne *tout adulte* sans exception. Voir aussi Schiffini, *De gratia divina*, n. 310, 315. Mais alors à l'enseignement de saint Thomas, on pourrait opposer ce que saint Thomas dit lui-même, *De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1^{um} : « Il n'y a aucun inconvénient à admettre que tout homme doit croire explicitement certaines vérités, même s'il s'agit de quelqu'un qui est élevé dans

les bois ou au milieu des animaux : car c'est une fonction de la providence divine de procurer à chacun les moyens nécessaires au salut, pourvu qu'il n'y mette pas obstacle. Si quelqu'un, élevé comme nous l'avons dit, se conforme à ce que dicte sa raison naturelle dans la poursuite du bien et la fuite du mal, il faut tenir absolument que Dieu, ou bien par une inspiration interne révélerait à cet homme les vérités qu'il doit croire, ou bien lui enverrait un prédicateur de la foi, comme il a envoyé Pierre à Corneille. » Ce qui attire ici notre attention, c'est l'assertion : si quelqu'un, élevé comme nous l'avons dit, se conforme à ce que dicte sa raison naturelle; il semblerait, à première vue, que saint Thomas veut dire : si un homme, éclairé par sa raison naturelle, observe pendant un certain temps la loi naturelle et évite tout péché mortel, Dieu lui accordera d'arriver à la foi proprement dite et surnaturelle. Si telle était la pensée de saint Thomas, elle ne s'accorderait pas avec la thèse qu'il défend dans la *Somme* et où il dit que tout homme, arrivé à l'âge de discrétion proprement dite, se trouve dans la nécessité de s'orienter dans la recherche de son bonheur, et d'être *justifié* ou de commettre le péché mortel. Voici une solution qu'on nous a proposée : dans la réponse du livre *De veritate*, les paroles : *si ductum naturalis rationis sequetur in appetitu boni et fuga mali*, peuvent s'entendre du premier moment où la raison naturelle s'éveille et où l'homme délibère. C'est alors même que Dieu intervient, et cet homme, allant à Dieu, conduit par sa raison naturelle, atteint, par l'inspiration intérieure et par la foi, Dieu sous sa raison de fin surnaturelle. Tout en suivant les préceptes que dicte la raison naturelle, cet homme aurait cependant de Dieu une connaissance surnaturelle, la foi suivie d'un amour surnaturel, et serait justifié par l'infusion de la grâce sanctifiante. On pourrait encore proposer une autre interprétation : cet homme, à supposer même que dans son premier acte il n'eût pas été à Dieu comme il devrait et que par suite il se trouvât en état de péché mortel, pourrait cependant, *dans la suite de sa vie*, observer les préceptes de la loi naturelle, et, sous le coup de grâces actuelles suffisantes que Dieu accorde à tout homme, s'orienter vers Dieu au moins tel qu'il peut le connaître par sa raison; s'il fait cela, Dieu complètera dans ce mouvement (soit par inspiration interne, soit par un prédicateur) tout ce qu'il faudra pour que ce mouvement soit surnaturel et puisse aboutir à la sanctification du sujet. Nous croyons donc que la réponse de saint Thomas ne s'oppose pas à sa doctrine exposée plus haut. L'interprétation que donne de cette réponse M. Capéran, *op. cit.*, *Essai théologique*, p. 49, semble difficile à admettre : « Estimant que la foi explicite à l'incarnation, à la rédemption et à la trinité est indispensable à partir de la promulgation de l'Évangile, Thomas d'Aquin enseigne que tout infidèle qui fait de son mieux ne mourra pas sans avoir connu ces mystères, cela ne veut pas dire que l'infidèle n'obtienne la grâce de la justification qu'après les avoir connus. » Mais si l'homme est déjà sanctifié, il peut donc être sauvé : il n'encourra donc pas nécessairement la damnation, comme le disait l'objection à laquelle répond saint Thomas. Sur la doctrine de saint Thomas, concernant le point qui nous occupe on lira aussi avec utilité un article de M. de Guibert, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1913, p. 337 sq.

Le P. Schiffini, *op. cit.*, n. 313, indique ainsi les étapes par lesquelles le païen adulte peut parvenir à la foi et à la conversion : quand l'infidèle arrive à l'usage de la raison, son intelligence lui dicte l'existence de Dieu. Dieu alors, par des grâces actuelles, l'illumine et l'inspire pour qu'il reconnaisse l'existence de l'Être suprême et conçoive le désir d'une connaissance plus parfaite de la vraie religion et de la morale. Si l'infidèle

ne correspond pas à cette première vocation, Dieu ne donne pas des secours *proxime sufficientes* à la foi surnaturelle. Mais plus tard Dieu renouvelle ses motions salutaires. Si le païen y consent et y coopère, Dieu donne des secours ultérieurs pour qu'il puisse concevoir la foi formelle et parfaite. Si le païen consent à cela, Dieu donne la grâce pour qu'il puisse recevoir le sacrement de baptême ou le sacrement de désir.

4^e La doctrine, que nous avons exposée, est parfois exprimée par l'adage : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*. Les scolastiques anciens ont donné cette formule d'après des expressions analogues trouvées chez les Pères. Cf. Tabarelli, *De gratia Christi*, Rome, 1908, p. 132. La plupart des anciens scolastiques ont entendu cette assertion en ce sens : à celui qui, au moyen du secours de grâces actuelles, fait ce qu'il peut, Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante. Voir, à ce sujet, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. 1, *Opera*, t. II, p. 682; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cix, a. 6; q. cxii, a. 3; l'auteur de l'opuscule, *Compendium totius theologicæ veritatis*, cf. la note du D^r Bitremieux, dans *Pastor bonus*, 1913, t. xxv, p. 650 sq.; Cajétan, *In Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cix, a. 6; sur d'autres auteurs, voir Palmieri, *De gratia actuali*, thes. xxxiv, n. 5, p. 302 sq. Mais Molina, *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. X, Paris, 1876, p. 43, explique l'adage en ce sens : à celui qui fait ce qu'il peut par ses énergies naturelles Dieu donne toujours les secours actuels suffisants pour qu'il arrive à la foi et ultérieurement à la justification. Cette explication est, pour Molina, l'expression d'une thèse concernant la distribution de la grâce. Quoiqu'il enseigne que les bonnes œuvres naturelles ne peuvent d'aucune manière exiger ou mériter une grâce, il soutient cependant que le Christ a obtenu que fût établie par Dieu cette règle : à tout homme qui, par ses seules forces naturelles, fera le bien moral qu'il peut, le secours de la grâce sera accordé, de façon que le salut de l'homme, aussi longtemps qu'il vit sur la terre, dépend de son libre arbitre; Molina établit ainsi une connexion infaillible entre une vie naturellement honnête et la concession de la première grâce. La même opinion est défendue par Suarez, *De gratia*, l. IV, c. xv sq., *Opera*, t. VIII, p. 340; Lessius, *De gratia efficaci*, c. x; par Mazzella, *op. cit.*, n. 863; Jungmann, *De gratia*, n. 212 sq.; Pesch, *op. cit.*, t. v n. 215; Mgr Waffelaert, *Méditations théologiques*, t. I, p. 79 sq. L'opinion ne peut pas être taxée de semipélagianisme; cette hérésie enseignait au fond que les bonnes œuvres naturelles étaient d'elles-mêmes un titre *exigitiif* à recevoir la grâce; Molina, et ceux qui le suivent, nient cela et tiennent que les bonnes œuvres naturelles ne sont pas autre chose qu'une disposition négative à la grâce, en ce sens qu'elles empêchent l'homme d'y mettre positivement obstacle par le péché. C'est pourquoi l'opinion de Molina ne méritait pas la censure que lui infligeait l'Assemblée du clergé de France, en 1700. Cf. Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Paris, 1907, p. 91. Néanmoins l'opinion de Molina ne semble pas solidement étayée, parce qu'il admet une connexion infaillible entre la vie honnête naturelle et la concession de la grâce. D'où vient cette infaillible connexion ? Elle vient d'un pacte que Dieu aurait fait avec le Christ, ou d'une règle que Dieu se serait tracée, d'après lesquels il accorderait la grâce à tout homme qui évite le péché mortel. Mais nous n'avons aucun argument par lequel on puisse démontrer l'existence de ce pacte ou de cette règle. De plus, il nous semble que ce décret, que l'on attribue à Dieu, n'est pas conciliable avec la gratuité, sainement entendue, qui appartient à la notion de la grâce. Cette gratuité, en effet, implique que dans l'homme et dans ses œuvres naturelles il n'y a de fait aucun titre à recevoir la première grâce. Or si l'on dit que la vie honnête naturelle est de fait une condition à laquelle Dieu a

infailliblement rattaché la concession de la grâce, on doit logiquement conclure que la vie honnête naturelle est devenue *en réalité*, par une disposition divine, un titre à recevoir la grâce : d'où contradiction.

Enfin il est impossible de déterminer ce que comporte la vie honnête pour qu'elle soit la condition à laquelle Dieu donnerait la grâce. On trouvera ces arguments développés par Hugon, *op. cit.*, p. 84 sq.; Schifflini, *De gratia divina*, n. 306 sq., 313, 319; Tabarelli, *op. cit.*, p. 128-136; Billot, *De gratia Christi*, p. 198-204. Nous dirons donc avec saint Thomas : « Le seul fait de ne pas mettre obstacle à la grâce est déjà l'œuvre de la grâce. » *In Epist. ad Hebræos*, c. xii, lect. III, *Comment. in omnes S. Pauli Epistolas*, Turin, 1896, t. II, p. 436. Qu'on ne nous oppose pas un texte de Pie IX dans sa lettre adressée aux évêques d'Italie, le 10 août 1863, Denzinger-Bannwart, n. 1677 : car Pie IX n'y dit pas que ceux qui ignorent invinciblement notre religion observent la loi naturelle sans le secours de la grâce. Il se peut que les infidèles, avec le secours de la grâce, observent la loi naturelle pendant un certain temps, avant d'arriver à la foi surnaturelle. Notons en dernier lieu que les bonnes dispositions naturelles, les bonnes habitudes acquises, surtout un jugement droit et une naturelle connaissance vraie concernant Dieu, sans être un titre à recevoir la grâce, sont cependant utiles au salut; car elles rendent plus facile la coopération à la grâce, parce qu'elles enlèvent chez l'homme ce qui est un obstacle à cette coopération, en particulier les faux préjugés et les vices.

II. GRACE HABITUELLE OU SANCTIFIANTE — Dans l'article précédent, nous avons établi l'existence de la grâce considérée en général, en tant qu'elle est une réalité interne à l'homme et surnaturelle; nous avons constaté aussi une double fonction de la grâce : elle est une force permettant à l'homme d'éviter le péché mortel et d'accomplir ses devoirs; elle est aussi un principe de surnaturalisation, rendant formellement salutaire l'activité qui dérive d'elle. Nous devons maintenant rechercher l'essence de la grâce et nous divisons la matière de cette enquête en deux grandes parties : l'une a pour objet la grâce habituelle ou sanctifiante, l'autre, la grâce actuelle. Sur la grâce sanctifiante : I. Existence II. Essence. III. Effets. IV. Propriétés. V. Dispositions requises pour la recevoir. VI. Causes.

I. EXISTENCE. — 1^o *Données scripturaires*. — 1. Le Christ, comme nous l'avons indiqué plus haut, a enseigné que l'homme, pour être sauvé, doit naître spirituellement, être par conséquent vitalement transformé. Joa., III, 3, 5. Le principe de cette vie est une influence vivifiante, qui part du Christ, vivifie l'homme et l'unit au Christ. Joa., xv, 1-5.

2. Saint Paul enseigne que l'homme est rendu juste et saint, non par ses propres efforts ou ses œuvres personnelles, mais par un don gratuit de Dieu. Rom., III, 21-22; Tit., III, 4-7. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 350-366. Voir JUSTIFICATION. Ce don comporte la rémission des péchés : du péché originel, Rom., v, 18-19, des péchés personnels, I Cor., vi, 11, et une réelle rénovation de l'homme, une naissance nouvelle, Tit., III, 4-7; cette naissance nouvelle donne une nouvelle nature, car par cette naissance l'homme est une nouvelle créature, Eph., II, 8-10; Gal., vi, 15, et ce par quoi il est créature nouvelle est aussi ce par quoi il devient capable d'une activité salutaire, Eph., II, 8-10, qui est une vie nouvelle. Rom., vi, 3-6; Gal., II, 20.

Il s'agit donc ici d'un état de sainteté et il est réalisé par une réalité, une nature permanente infuse dans l'âme humaine. Cet état de sainteté (et la réalité qui la constitue) est caractérisé ultérieurement par une triple relation qui lui est indissolublement inhérente : une relation avec Dieu le Père, dont le juste est le fils adop-

tif, une relation avec le *Saint-Esprit qui habite* dans le juste, une relation avec Jésus-Christ, une union mystique avec le *Christ* dont le juste est un *membre vivant* recevant de lui l'influx vital, comme les membres du corps vivant de la tête. Rom., viii, 15-17; Gal., iv, 19; Rom., viii, 9-11; Eph., iv, 14 sq.; Col., ii, 18. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 450 sq. Nous avons réuni ici ces diverses données pour permettre de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la doctrine de l'apôtre : ces notions diverses expriment une même réalité que nous appelons grâce sanctifiante, et ont été ultérieurement analysées et expliquées par les Pères et les théologiens, comme nous l'exposerons dans la suite. Mais pour l'objet qui nous occupe, à savoir, l'existence de la grâce sanctifiante, nous devons encore insister sur ce point : la sainteté, dont parle l'apôtre, n'est donc pas une perfection morale acquise par les opérations de l'homme, elle n'est pas le produit naturel de l'activité humaine, elle est infuse par Dieu dans l'âme, notamment au moyen du baptême. Tit., iii, 4-7. De plus, cette sainteté infuse n'est nullement due à l'homme comme tel, car Dieu la donne aux uns et non pas aux autres; enfin les opérations naturelles de l'homme ne sont pas un titre, ne constituent pas une exigence à recevoir ce don : « Nul homme ne sera justifié devant lui (Dieu) par les œuvres de la loi... Maintenant, sans la loi... ceux qui sont justifiés le sont gratuitement par sa grâce. » Rom., iii, 20-24. La sainteté est un effet de la prédestination divine; celle-ci dépend d'une libre décision de Dieu, Rom., viii, 29; Eph., i, 4-11, qui a pour dernière raison la miséricorde divine : « L'élection (à la sainteté et au salut) ne dépend ni de la volonté ni des efforts (de l'homme), mais de Dieu qui fait miséricorde. » Rom., ix, 16; xi, 5. « Mais lorsque Dieu notre Sauveur a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes, il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous faisons, mais selon sa miséricorde, par le bain de régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit, qu'il a répandu sur nous... » Tit., iii, 4-6.

Saint Paul nous enseigne donc l'existence d'un don sanctifiant et sa complète gratuité.

Les textes cités en dernier lieu nous apprennent explicitement la *gratuité* du don sanctifiant, en montrant que les bonnes œuvres comme telles, ou naturelles, ne constituent pas l'homme saint ou juste; de plus, que ces œuvres ne sont pas, devant Dieu, un titre exigeant ce don sanctifiant, qu'elles ne sont donc pas *méritoires*. C'est la première raison pour laquelle le don sanctifiant est positivement indû à l'homme. Mais ceci implique déjà que le don sanctifiant n'est pas une entité naturelle : car s'il l'était, il serait le résultat nécessaire des bonnes œuvres naturelles opérées par l'homme. L'essence de ce don nous est ultérieurement expliquée par ses effets, notamment, par ceci que l'homme en le possédant devient fils adoptif de Dieu, temple du Saint-Esprit : cette dignité est absolument surnaturelle : d'où il résulte que l'entité, qui confère cette dignité, est en elle-même surnaturelle, positivement indue à toute créature.

3. Saint Jacques enseigne aussi que la justification s'obtient par une naissance, due à la bienveillance divine, i, 18; pour saint Jean, l'homme juste est *né de Dieu* et la *semence de Dieu demeure en lui*. i Joa., iii, 9. L'état de sainteté est aussi appelé par saint Jean une onction reçue, qui demeure dans l'homme, ii, 27.

2° Les Pères reprennent et expliquent le même enseignement. L'auteur de l'Épître de Barnabé présente deux assertions très significatives : « En nous renouvelant par la rémission des péchés, il nous a mis une autre empreinte, au point d'avoir l'âme de petits enfants, justement comme s'il nous créait à nouveau; car c'est de nous que parle l'Écriture lorsque (Dieu) dit au Fils : Faisons l'homme à notre image et ressemblance, » vi, 11-12. Plus loin : « C'est en recevant la rémission de nos

péchés... que nous devenons des hommes nouveaux, que nous sommes recréés de fond en comble, » xvi, 8 (traduction Laurent-Hemmer, *Les Pères apostoliques*, Paris, 1907, t. i, p. 51 sq., 91). Tertullien enseigne qu'au baptême l'âme acquiert une ressemblance spéciale avec Dieu, différente de la similitude qu'elle a par sa nature. *De baptismo*, n. 5. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 264. Saint Basile décrit la présence du Saint-Esprit dans l'âme et la compare à la présence de la forme dans la matière, de la faculté de vision dans l'œil, de l'art dans l'artiste : le Saint-Esprit est toujours uni aux justes, mais il n'opère pas toujours en eux des effets tels qu'il en produit chez les prophètes, ou dans les guérisons ou dans d'autres opérations miraculeuses. *De Spiritu Sancto*, c. xxxvi, n. 61, P. G., t. xxxii, col. 180. Saint Grégoire de Nazianze décrit, sous des noms divers, la grâce reçue au baptême et enseigne qu'il faut baptiser les enfants, quand ils sont en danger, bien qu'ils ne puissent pas s'apercevoir de la grâce qui les sanctifie. *Orat.*, xl, in *sanctum baptisma*, n. 3 sq., 28, P. G., t. xxxvi, col. 361 sq., 399. Saint Jean Chrysostome explique pourquoi le baptême est appelé un bain de régénération : c'est parce que l'homme y est de nouveau créé et formé; il y reçoit cette beauté, que Dieu avait accordée au premier homme, et qui est produite par la grâce du Saint-Esprit. *Catechesis*, i, ad *illuminandos*, n. 3, P. G., t. xlix, col. 226 sq. Cf. *Cat.*, ii, n. 1, col. 232 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie est encore plus explicite sur la réalité de la grâce interne et sanctifiante : « Il y a pour l'homme une *formation* simple; comme lorsque notre premier père Adam fut formé de la terre... Après ce mode de création, il y a la *formation* qui nous est propre à chacun de nous : chacun est formé dans le sein de la mère ; c'est par cette voie que tous nous venons à l'existence. Il y a ensuite cette *formation* par laquelle nous devenons enfants de Dieu, élevés intellectuellement par la connaissance des lois divines à une beauté surnaturelle, celle qui procure à nos âmes l'ornement des vertus : cette beauté est la beauté spirituelle. Il y a en même temps la *formation* dans le Christ à l'image du Christ par la participation au Saint-Esprit. Le Christ est formé en nous *grâce au Saint-Esprit qui introduit dans nos âmes une certaine forme divine par la sanctification et la justice*. C'est ainsi que s'imprime en nous le caractère de l'hypostase de Dieu le Père, grâce au Saint-Esprit qui nous assimile à lui par la sanctification. » In *Isaiam*, l. IV, orat. ii, P. G., t. lxx, col. 936-937 (traduction du P. Mahé, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1909, t. x, p. 485). Cf. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905, p. 181 sq. Nous aurons à revenir plus tard sur la doctrine de saint Cyrille. Saint Augustin enseigne que la justification est due à une réalité interne, à une forme, dont Dieu revêt l'homme. *De spiritu et littera*, c. ix, n. 15, P. L., t. xlv, col. 208 sq.; *De Trinitate*, l. XV, c. viii, n. 14, P. L., t. xlii, col. 1068. Cette justice est de Dieu, parce qu'elle est donnée par lui, mais elle est nôtre parce qu'elle est en nous. *De gratia Christi*, c. xiii, P. L., t. xlv, col. 367. Le docteur Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, 1911, t. ii, p. 546 sq., indique les principaux textes de saint Augustin et en conclut qu'ils établissent que la grâce sanctifiante est la cause formelle de notre justification. Saint Augustin enseigne aussi que le Saint-Esprit habite dans les enfants baptisés, bien qu'ils ne le sachent pas. *Epist.*, clxxxvii, n. 26, P. L., t. xxxiii, col. 841.

3° Les scolastiques supposent l'existence de la grâce admise comme un dogme de foi; ils en recherchent surtout la *réalité* : ils établissent qu'elle est une chose créée, infuse dans l'âme humaine, surnaturelle; cette notion d'une grâce qui *informe* l'âme a été mise en lumière, d'abord par Alexandre de Halès d'après Heim, *Das*

Wesen der Gnade bei Alexander Halesius, Leipzig, 1905, p. 40 sq. Cf. Albert le Grand, *Summa theologiae*, part. II, tr. XVI, q. xcvi, m. 1. Ils en étudient l'essence. Ils en recherchent le pourquoi, la raison d'être; celle-ci se déduit de la connaissance d'autres vérités : nous avons ainsi, pour confirmer la thèse de l'existence de la grâce, les arguments de raison théologique : ils consistent en ce que d'une vérité révélée, au moyen d'une autre prémisses non révélée, on conclut à l'existence de la grâce. Nous indiquerons trois arguments de ce genre, et nous voulons directement démontrer la réalité de l'influence surnaturelle de Dieu en l'âme.

1. *Argument tiré de la fin dernière surnaturelle.* — L'homme est appelé à posséder Dieu surnaturellement par la vision béatifique; or l'homme doit tendre à cette fin par ses propres actes et ceux-ci doivent être proportionnés à la fin qu'ils doivent obtenir; pour que ces actes soient proportionnés à cette fin, il faut qu'ils soient surnaturels; pour que ces actes puissent être surnaturels, ils doivent provenir d'un principe surnaturel, par conséquent d'une forme surnaturelle, infuse dans l'âme. Cet argument est précisé par cette considération qu'obtenir sa fin dernière est, pour l'homme, la mériter : un acte n'est formellement et adéquatement méritoire (*actus meritorius de condigno*) que pour autant qu'il est intrinsèquement proportionné au bien auquel il donne droit, à la récompense qu'il exige : pour qu'un acte soit intrinsèquement proportionné à la vision béatifique, il faut qu'il soit intrinsèquement surnaturel, par conséquent, intrinsèquement surnaturalisé par un principe surnaturel dont il procède. Il faut donc qu'à la nature humaine soit surajoutée une forme qui soit principe d'opération surnaturelle. Cet argument est indiqué par Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXIV, c. 1; développé par Alexandre de Halès, *Summa theologiae*, part. III, q. lxxix, m. v, a. 2; cf. Heim, *op. cit.*, p. 59 sq.; par Albert le Grand, *Summa theologiae*, part. II, tr. XVI, q. xcvi, m. 1; par saint Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. 1, a. 1; *Summa cont. gent.*, l. III, c. clx; *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 10; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cix, a. 2, 5. C'est là une doctrine constante et, on peut dire, fondamentale chez saint Thomas.

2. *Argument tiré de la bienveillance spéciale de Dieu à l'égard de l'homme juste.* — Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVI, q. 1, a. 1, *Opera omnia*, Quaracchi, t. II, p. 631, expose très clairement cette démonstration : Dieu est juge équitable; il ne donne approbation et bienveillance que pour autant que l'homme est réellement digne d'approbation et de bienveillance; s'il approuve et a pour agréable un homme de préférence à l'autre, c'est que dans le premier il y a un bien, un don, qui n'existe pas dans l'autre. Cette considération est expliquée de la manière suivante : la connaissance divine ne peut être en défaut; par conséquent Dieu ne juge l'un meilleur que l'autre, sinon parce que le premier a en lui une réalité, qui le rend digne d'approbation, et qui ne se trouve pas chez l'autre. La bienveillance divine n'est pas une affection nouvelle, qui surgit et est causée en Dieu, mais c'est la production d'un effet, et par conséquent il y a un effet produit dans celui qui est le terme de la bienveillance divine. Saint Bonaventure ajoute : la volonté divine, en tant qu'elle donne son approbation, ne subit aucun changement; dès lors, quand quelqu'un commence à être l'objet de l'approbation ou de la bienveillance divine, c'est en lui qu'a dû se produire un changement; ce changement ne peut être qu'un don reçu de Dieu; par conséquent ce par quoi un homme est agréable à Dieu, la grâce, est une réalité infuse par Dieu en l'homme. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cx, a. 1, expose le même argument : il fait ressortir explicitement la différence entre l'amour qui est dans la créature et

l'amour qui est en Dieu; l'amour, qui est en la créature, est causé en elle par un bien préexistant; l'amour qui est en Dieu, est lui-même cause du bien qui est le terme de cet amour. C'est pourquoi toute dilection en Dieu a pour conséquence un bien produit dans la créature. La dilection spéciale de Dieu à l'égard de la créature raisonnable élevée à l'ordre surnaturel produit en elle un don surnaturel. Cf. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. 1, a. 1; *Summa cont. gent.*, l. III, c. clv; *De veritate*, q. xxvii, a. 1; Bellarmin, *De justificatione impii*, l. II, c. III, n. 26, 31, 32.

3. L'existence de la grâce est confirmée par le dogme du péché originel. D'après la doctrine de l'apôtre, Rom., v, 12 sq., définie au concile de Trente, Denzinger-Bannwart, n. 787 sq., tous les hommes qui naissent d'Adam (à moins qu'un privilège ne les en exempte) sont, par le seul fait de leur origine, constitués pécheurs devant Dieu, sujets d'une culpabilité originelle. D'après le principe indiqué ci-dessus, Dieu, dont la connaissance est infaillible, ne peut pas considérer comme coupables ceux qui ne le sont pas : il faut que chez les enfants il y ait réelle culpabilité. Celle-ci ne peut pas être constituée en eux par un acte moral mauvais, ni être un *habitus* résultant d'une faute personnelle. Cette culpabilité ne peut donc être que la privation d'une perfection qui ordonnerait positivement l'âme vers Dieu. Mais cette perfection ne peut pas être purement naturelle, car la nature humaine, telle qu'elle se trouve chez les enfants, n'est pas essentiellement viciée et elle possède les facultés requises pour que l'homme tende naturellement à Dieu; ces facultés sont l'intelligence et la volonté. Dès lors le péché originel ne se conçoit que par la privation d'une perfection surnaturelle, d'une perfection qui, ajoutée à la nature, ordonne habituellement et positivement celle-ci vers Dieu. Il faut donc que, dans l'ordre actuel de la providence, un don surnaturel ait été accordé, en Adam, à la nature humaine un don surnaturel dont la privation constitue précisément ce désordre moral, cette culpabilité, qui est le péché originel. Celui-ci peut maintenant encore être enlevé de l'âme des enfants, notamment par le baptême, qui rend les hommes justes et saints, en produisant en eux la perfection réelle qui constitue la sainteté surnaturelle. Cette explication de l'essence du péché originel est celle de saint Thomas. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lxxxix sq. Cf. I^a, q. xcvi; card. Billot, *De personali et originali peccato*, Paris, 1910, p. 177 sq. Saint Thomas, dans ses premières œuvres, avait admis l'opinion de Pierre Lombard d'après laquelle le premier homme n'avait reçu, au moment de la création, que des dons préternaturels, et non la grâce sanctifiante, *gratia gratum faciens* : celle-ci, dès lors, n'était pas un élément constitutif de la justice originelle, mais plus tard saint Thomas a rejeté cette explication et a enseigné que la *gratia gratum faciens* était un élément constitutif, et le principal, de la justice originelle. Cf. de Baets, *De ratione et natura peccati originalis*, Louvain, 1899, p. 19 sq.

4^e *Définitions de l'Eglise.* — Il en est deux qui concernent la grâce sanctifiante : le concile de Vienne (1311-1312) déclare plus probable le sentiment qui tient qu'au baptême tous les hommes, aussi bien les enfants que les adultes, reçoivent la grâce informante (*gratiam informantem*) et les vertus. Denzinger-Bannwart, n. 410. La controverse ne portait pas sur l'existence de la grâce informante, mais sur le point de savoir si elle était donnée ainsi que les vertus aux enfants. Le concile suppose la croyance à l'existence de la *gratia informans* et confirme cette conviction. Le concile de Trente, sess. vi, c. vii, définit que « la justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire (chez les adultes) de la grâce et des dons... L'unique cause formelle de cette

justification est la justice de Dieu, non celle par laquelle il est lui-même juste, mais celle par laquelle il nous rend justes : par cette justice, reçue de Dieu, nous sommes renouvelés, et en réalité nous sommes justes ; nous recevons en nous la justice et chacun la reçoit dans la mesure que le Saint-Esprit détermine, d'après son vouloir et aussi selon la disposition et la coopération propre à chaque individu. » Denzinger-Bannwart, n. 799-800. C'est la théorie de Luther sur la justification *imputative* qui fut l'occasion de la définition citée. Le concile inculque ce point doctrinal : que la justification n'est pas un acte forinsèque (une sentence judiciaire), par lequel Dieu déclare l'homme juste, mais un acte par lequel Dieu le rend réellement juste, en infusant dans son âme un nouveau principe de vie surnaturelle. Cf. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, p. 263 ; pour l'histoire de ce décret, voir *op. cit.*, p. 165 sq.

II. ESSENCE. — Le concile de Trente ne s'est pas prononcé sur les controverses théologiques concernant l'essence de cette grâce, notamment il n'a pas donné de solution à cette question : si la grâce sanctifiante est réellement distincte de la charité infuse, si la grâce sanctifiante a pour sujet immédiat l'essence même de l'âme ou la volonté, comment il faut entendre l'habitation du Saint-Esprit dans l'homme juste. Cf. Hefner, *op. cit.*, p. 260, 264. Nous exposerons succinctement les sentiments des théologiens sur ces questions.

1° D'abord, c'est une assertion au moins théologiquement certaine que la grâce sanctifiante est une réalité distincte de Dieu et produite par lui. Cela ressort clairement du décret du concile de Trente : la cause formelle de notre justification n'est pas la justice même de Dieu, ce n'est pas par elle que nous sommes rendus justes ; c'est donc par une justice réellement distincte de celle-là, par une justice créée et infuse dans l'âme. Ce qui confirme cette affirmation, c'est que la justice, par laquelle les hommes sont rendus justes, a des degrés différents chez les divers individus et est proportionnée à leur disposition. On peut d'ailleurs démontrer qu'il est impossible que Dieu soit uni à l'homme comme une forme à une matière, ou plus généralement, comme l'acte à la puissance ; en effet, puisque Dieu est l'être subsistant en lui-même, il est impossible qu'il informe un autre être comme un accident informe et modifie une substance, dans laquelle il est inséré. (Remarquons que l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine ne consiste nullement en ce que le Verbe devienne la cause formelle de l'humanité, mais l'être de celle-ci. Voir INCARNATION.) Le sentiment de Pierre Lombard n'a plus de partisans, il n'en avait pas beaucoup de son temps, comme il l'avoue lui-même. *Sent.*, l. I, dist. XVII, c. 1, n. 6. Il soutenait que la charité surnaturelle, qu'il identifiait avec la grâce sanctifiante, n'était pas une réalité créée et infuse dans l'âme, mais l'Esprit-Saint lui-même, produisant en nous l'amour de Dieu. Le Saint-Esprit était donc, d'après cette opinion, la cause formelle de notre justification ; ce qui ne peut se concilier avec le décret du concile de Trente et notamment avec le canon 11^e de la 6^e session : « Si quelqu'un affirme que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés sans la grâce et la charité qui est infuse dans leur âme par l'Esprit-Saint et qui leur est inhérente..., qu'il soit anathème. » Denzinger-Bannwart, n. 821. Sur l'exposé et la réfutation de l'opinion de Pierre Lombard, voir S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. xxiii, a. 2 ; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, part. I, q. 1, *Opera*, Quaracchi, t. I, p. 292 sq.

2° La grâce sanctifiante est donc une réalité distincte de Dieu, créée, infuse et inhérente en l'âme ; elle ne peut pas être une substance, ni complète ni incom-

plète ; car une substance créée, complète, ne peut pas communiquer son être à une autre substance complète, telle, par exemple, que l'homme ; la substance incomplète s'unit à un autre élément de façon à constituer avec lui une substance complète, d'une espèce déterminée : il est évident que la grâce sanctifiante ne constitue pas avec l'homme une nouvelle substance ou nature, une espèce d'être substantiel. Il reste donc que la grâce sanctifiante est un accident ; si l'on considère les divers genres d'accidents, on conclut qu'elle ne peut appartenir qu'à la qualité. Cf. Casajoana, *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ*, Barcelone, 1888, t. IV, p. 581. La grâce sanctifiante est donc une qualité, c'est-à-dire une forme modifiant intrinsèquement l'âme ou lui conférant une perfection déterminée, accidentelle. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. xxix, a. 2. Les théologiens expliquent ultérieurement l'essence de la grâce sanctifiante en disant qu'elle est un *habitus entitativus*. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xxxvii, a. 2, ad 7^{me} ; Suarez, *De gratia*, l. VI, c. IV, n. 1, *Opera*, t. IX, p. 20 ; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. III, p. 227 ; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. V, n. 312 sq.

3° L'opinion de beaucoup la plus probable soutient que la grâce sanctifiante est réellement distincte de la vertu infuse de charité. Ce sentiment est défendu par Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. III, q. LXIX, m. II, a. 4 ; cf. Heim, *op. cit.*, p. 48, 50-52 ; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, part. I, q. III, *Opera*, t. I, p. 299 ; l. II, dist. XXVI, dub. II ; dist. XXVII, a. 1, q. II, *Opera*, t. II, p. 648, 656 ; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cx, a. 3 ; Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, a. 1, *Defensiones theologiæ*, Tours, 1900 sq., t. III, p. 256 sq. ; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, l. II, a. 118, *Opera omnia*, Montreuil-sur-Mer, 1896 sq., t. XVII, p. 326 ; Cajétan, *In I^{am} II^{ae}*, q. cx, a. 35 ; Suarez, *De gratia*, l. VI, c. XII, *Opera*, t. IX, p. 70 sq. ; Ripalda, *De ente supernaturali*, l. VI, disp. CXXXII, sect. IV, n. 53, t. II, p. 702 sq. ; Mazzella, *De gratia*, n. 958 ; Schiffrini, *De gratia divina*, n. 203, 3 ; Van Noort, *De gratia Christi*, Amsterdam, 1908, n. 142 ; card. Billot, *De gratia Christi*, p. 140 ; de Baets, *De gratia Christi*, Gand, 1910, p. 62 sq. L'opinion contraire a été soutenue par Duns Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVII ; par Molina, *Concordia*, in q. XIV, a. 13, disp. XXXVIII, Paris, 1876, p. 221 ; par Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. VI, p. 232 sq.

La distinction réelle se déduit de la considération suivante : la charité est un *habitus operativus*, un principe immédiatement ordonné à la production de l'acte de charité ; or, ce principe prochain d'opération, qui est à l'instar d'une faculté, suppose un principe éloigné (*principium remotum*) qui soit à l'instar d'une nature. Cet argument est développé par saint Thomas, *De veritate*, q. xxvii, a. 2, où, se basant sur l'analogie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il montre que l'homme, qui, par sa nature propre, est radicalement ordonné à sa fin naturelle, doit recevoir aussi une réalité qui élève sa nature et lui confère une dignité proportionnée à la fin surnaturelle à laquelle il est destiné. Cette dignité spéciale est conférée par la grâce sanctifiante, tandis que la charité infuse est ce par quoi la volonté est inclinée vers la fin surnaturelle, et les autres vertus sont données pour que l'homme soit capable d'exécuter les œuvres surnaturelles par lesquelles il acquiert la fin surnaturelle. La distinction réelle des divers dons naturels et la connexion qui existe entre eux est aussi clairement décrite par saint Thomas, *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10. Un autre argument est donné par M. de Baets, *op. cit.*, p. 63 : la charité est une faculté *appétitive* intellectuelle surnaturelle ; elle suppose donc une connaissance proportionnée ; celle-ci (sur la terre) est la foi. Par conséquent la foi est de par sa nature *antérieure* à la charité ; mais

nous savons que la foi est distincte de la grâce; il faut néanmoins admettre entre la grâce (qui donne l'être surnaturel) et la foi (qui est le principe immédiat de connaissance surnaturelle) une relation, qui ne peut être que l'antériorité de la grâce par rapport à la foi. La grâce est donc (par sa nature) antérieure à la foi et réellement distincte de celle-ci; la foi est antérieure à la charité; il est donc impossible que la grâce soit la même réalité que la charité, puisque celle-ci est (par sa nature) postérieure à la foi et que la grâce est, par sa nature, antérieure à la foi.

Corollaires. — 1. Puisque la grâce sanctifiante est réellement distincte de la charité et qu'elle est le principe éloigné de toute l'activité surnaturelle, elle est donc comme une nouvelle nature et elle a son siège propre dans l'essence même de l'âme humaine, tandis que les vertus infuses ont leur siège propre dans les facultés opératives de l'âme. Voir saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cx, a. 4; I^a, q. c, a. 1, ad 2^{um}, où il enseigne que la grâce sanctifiante est la *radix iustitiæ originalis*; c'est pourquoi la justice originelle avait primordialement son siège dans l'essence même de l'âme. Cf. I^a II^{ae}, q. lxxxiii, a. 2, ad 2^{um}; *De malo*, q. iv, a. 4, ad 1^{um}.

2. La grâce sanctifiante est formellement une participation de la nature divine. Nous avons exposé que la grâce sanctifiante est une qualité surnaturelle, le principe éloigné de l'activité surnaturelle, et une réalité qui se trouve dans l'essence même de l'âme humaine. Pour préciser ultérieurement ce que cette grâce est en elle-même, il faut considérer quelle est sa fonction propre : elle consiste à ordonner l'essence de l'âme à la fin surnaturelle, en d'autres termes, elle rend l'âme radicalement apte à la vision intuitive de Dieu et à l'amour qui en résulte; par cette vision et cet amour l'âme participe elle-même à l'opération qui est propre à Dieu; car se connaître et s'aimer en lui-même est pour Dieu l'opération qui lui est propre. Or par nature divine nous entendons formellement ce que nous concevons en Dieu comme le principe radical de l'opération qui est propre à Dieu : la nature est donc le principe radical de l'opération par laquelle Dieu se connaît et s'aime lui-même; mais puisque l'homme, par la vision béatifique, participe à l'opération cognoscitive qui est propre à Dieu, et par l'amour béatifique à l'opération appétitive qui est propre à Dieu, il en résulte que la grâce sanctifiante, principe radical en l'homme de cette double opération, est formellement une participation de la nature divine. Cf. Terrien, *La grâce et la gloire*, Paris, 1897, t. 1, p. 86 sq., 252 sq.; card. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, proleg., p. 30; Mazzella, *De gratia*, n. 1000 sq., qui expose aussi, n. 1002, une opinion différente défendue par Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. CXXXII, n. 105. La participation, dont nous venons de parler, est physique, comme les vertus infuses et la vision béatifique sont des réalités physiques; mais cette participation physique est analogue comme l'est nécessairement toute participation d'une perfection divine. Cf. de Baets, *op. cit.*, p. 45.

3. D'après ce qui précède, l'on comprend pourquoi la grâce sanctifiante est pour l'homme à l'instar d'une nouvelle nature : ce n'est pas une nature, au sens strict, parce que c'est un accident, mais elle est comme une nouvelle nature parce qu'elle rend l'âme, dans son essence, radicalement apte à l'activité surnaturelle et parce que les vertus infuses sont comme les facultés opératives de la grâce. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cx, a. 4, ad 4^{um}.

4. La grâce sanctifiante, bien qu'elle soit unique dans son espèce, a été considérée notamment sous deux aspects différents, d'après les effets qu'on lui assigne; les anciens scolastiques l'ont distinguée en grâce opérante et grâce coopérante. Quand l'homme justifié produit, par une vertu infuse, une opération surnaturelle,

la grâce sanctifiante en est le principe éloigné et le rend méritoire : à ce titre la grâce sanctifiante est dite coopérante; quand l'homme n'agit pas, la grâce sanctifiante le rend cependant formellement agréable à Dieu : à ce titre elle est dite opérante. Voir S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVII, a. 1, q. 1, et dub. 1, *Opera*, t. II, p. 654, 668; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. 1, a. 5; *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. cxi, a. 2; Capréolus, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. 1, concl. 3^a, *op. cit.*, t. II, p. 73; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, l. II, a. 119, *op. cit.*, t. XVII, p. 327.

5. Nous avons exposé ce qui concerne l'essence de la grâce sanctifiante et sa surnaturalité; considérons-la en relation avec la nature, et plus précisément, avec l'essence de l'âme où elle a son siège. L'âme humaine est une forme substantielle immatérielle; c'est pour cela qu'elle est capable de recevoir en elle cette forme accidentelle, immatérielle, qui est à l'instar d'une nouvelle nature. Cette capacité de l'âme humaine est ce qu'on appelle une puissance obédientielle : c'est la simple capacité de recevoir, de la part de Dieu, une forme surnaturelle, une forme à laquelle la nature n'a aucune exigence ni aucune disposition positive. Sur la notion de la puissance obédientielle, voir S. Thomas, *De veritate*, q. xxiv, a. 3, ad 3^{um}; *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 10, ad 13^{um}; *Sum. theol.*, III^a, q. xi, a. 1; Cajétan, *Com. in I^{am}*, q. 1, a. 1 (n. 9); Sylvestre le Ferrarais, *Com. in Sum. cont. gent.*, l. IV, c. lxxxix, Lyon, 1586, p. 753.

La grâce sanctifiante, par conséquent, ne répond pas à un besoin d'expansion de la nature, ne complète pas celle-ci dans son ordre, mais elle l'élève intrinsèquement à un ordre de perfection supérieure, elle l'élève à un ordre d'activité qui est absolument au-dessus de la sphère d'activité de la créature, elle rend l'âme participante à la nature divine et positivement disposée ou ordonnée à la vision béatifique. De tout cela il résulte que la grâce sanctifiante entre dans l'homme, bien qu'elle ne corresponde pas à un besoin de la nature humaine (ce qui se conçoit clairement quand on pense à l'infusion de la grâce chez les enfants, par le baptême), que la grâce sanctifiante y est un principe premier d'activité vitale et surnaturelle; ce principe est complété, dans son ordre, par les vertus infuses, qui ont leur siège dans les facultés de l'âme et qui sont les principes immédiats des actes surnaturels. Il en résulte enfin que la grâce sanctifiante est, en même temps, une forme absolument surnaturelle et une vraie perfection de l'homme. Voir S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 10, et le commentaire de Mgr Waffelaert, *Méditations théologiques*, Bruges, 1910, p. 508, note 1. C'est dans la capacité de la nature à recevoir de Dieu le surnaturel que se trouve le point d'insertion du surnaturel, c'est par là qu'il pénètre dans la vie de la créature. Cf. de Tonquédec, *L'immanence*, Paris, 1913, p. 169; *Collationes Brugenses*, t. XIX (1914), p. 103 sq.

III. EFFETS. — Nous considérons ici l'effet formel de la grâce en l'âme et ce qui, sans être, d'après certains théologiens, l'effet formel, en est cependant une conséquence nécessaire.

1^o L'effet formel de la grâce en l'âme est la déiformité, c'est-à-dire que l'âme, en recevant la grâce sanctifiante, est transformée et acquiert une ressemblance toute spéciale avec Dieu, précisément parce qu'elle est rendue participante de la nature divine.

2^o L'effet formel de la grâce sanctifiante est aussi l'ablation ou rémission du péché mortel, comme le dit saint Thomas : *formaliter enim gratia inherendo expellit culpam*. *De veritate*, q. xxviii, a. 7, ad 4^{um}. Il n'est pas possible que l'homme soit, en même temps, par la grâce (et la charité qui lui est indissolublement unie), positivement ordonné, orienté vers Dieu, et, par le péché mortel, positivement détourné de Dieu. Suarez, *De*

gratia, l. VII, c. xviv, *Opera*, t. ix, p. 250, dit qu'il n'y a pas de répugnance *physique* à ce que la grâce soit conservée par Dieu dans une âme qui commet actuellement le péché mortel; cette assertion est vraie. Mais nous n'admettons pas ce que Suarez dit, c. xx, n. 7, p. 254 : « Malgré l'opposition et la répugnance connaturelle (entre le péché mortel et la grâce), Dieu, de sa puissance absolue, peut passer outre et conserver la grâce dans celui qui a péché (mortellement) sans lui remettre le péché. » Nous sommes d'avis qu'une telle attitude répugne absolument à la sagesse divine et que, par conséquent, il est absolument impossible qu'elle se réalise en Dieu. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 335; Schiffrin, *De gratia*, n. 178; spécialement le cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 221 sq., où l'éminent auteur réfute l'opinion de Duns Scot.

3° Beaucoup de théologiens enseignent que, dans une pure créature (homme ou ange), la grâce sanctifiante la rend formellement *filis adoptif* de Dieu. Voici pourquoi : la grâce sanctifiante rend le sujet où elle réside formellement participant de la nature divine, confère le droit à la vision béatifique et amène d'autres dons qui déjà mettent le sujet en communication avec Dieu, *prout est in semetipso*. Par là, la créature devient participante du bien qui est propre à Dieu lui-même, et comme elle est, vis-à-vis de Dieu, une personne *extranea*, il en résulte que, par la grâce sanctifiante, elle est constituée *filis adoptif*; car l'adoption se définit : *Personæ extraneæ in filium et hæredem gratuita assumptio*. D'après la doctrine que nous exposons, l'adoption n'emporte aucune réalité distincte de la grâce sanctifiante et n'est pas autre chose que la dignité qui, dans une pure créature, résulte immédiatement et nécessairement de la grâce sanctifiante. Nous adhérons à cette doctrine, mais nous croyons plus exact de dire que l'adoption surnaturelle est, dans la créature, la résultante immédiate et nécessaire de la grâce sanctifiante : d'abord parce que l'effet formel de la grâce sanctifiante est, à proprement parler, la *déiformité*. Cf. card. Billot, *De Verbo incarnato*, 5^e édit., Prato, 1912, thes. xvi, ad 1^{um}, p. 201. Ensuite, dans l'humanité du Christ, où il y a la grâce sanctifiante, il n'y a pas l'adoption ; la raison en est que, pour qu'il y ait adoption, il faut qu'il y ait une *personne étrangère*. Or l'humanité du Christ n'est pas une *personne*, elle n'est et ne peut pas être *filis*; par conséquent elle ne peut pas être un fils adopté. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne et celle-ci est le *filis naturel* de Dieu, elle n'est donc pas une *personne étrangère*. « Ce défaut d'*extranéité* exclurait également l'adoption, si le Père ou le Saint-Esprit s'étaient incarnés : car ils n'ont pas le titre de Fils naturel, ils ne sont pas des personnes étrangères à la Trinité. » Portalié, art. ADOPTIANISME, t. I, col. 420; cf. col. 411.

Mais Lessius, qui a été suivi par Petau et par quelques théologiens, peu nombreux, défend une autre opinion : il soutient que la grâce sanctifiante rend l'homme formellement juste, mais ne le constitue pas *filis adoptif* de Dieu; cette dernière dignité est constituée par la *présence du Saint-Esprit* dans l'âme sanctifiée. Cette opinion a été exposée et critiquée à l'art. ADOPTION SURNATURELLE, t. I, col. 428 sq. 434 sq. Bien que nous admettions que la notion de fils adoptif de Dieu est réalisée par la grâce sanctifiante infuse dans l'homme, nous admettons aussi que la présence du Saint-Esprit est inséparable de la grâce sanctifiante créée et que la *participation à la nature divine*, telle qu'elle existe maintenant, comprend deux éléments que l'on peut distinguer, à savoir, la grâce créée et la grâce créée. L'on peut dire aussi que la grâce créée est une *disposition* par rapport à la grâce créée. Cf. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyril von Alexandrien*, p. 221 sq.

4° Ceci nous amène à un autre point de doctrine : l'*inhabitation ou la présence de Dieu* dans l'âme du

juste. Il est de foi que Dieu est présent d'une façon spéciale dans l'âme du juste; cette vérité est énoncée plus d'une fois dans l'Écriture sainte, notamment Joa., xiv, 23; I Cor., iii, 16; vi, 19; Rom., viii, 9-11. Les Pères aussi l'ont fréquemment exposée : citons, à titre d'exemple, S. Athanase, *Epist.*, t. ad Serapionem, n. 26, P. G., t. xxvi, col. 586; S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. ix, n. 23; c. xxvi, n. 61, P. G., t. xxxii, col. 109, 180 sq.; S. Cyrille d'Alexandrie, *De sancta et consubstantiali Trinitate*, dial. vii, P. G., t. lxxv, col. 1089; cf. Weigl, *op. cit.*, p. 184 sq.; S. Augustin, *Epist.*, clxxxvii, n. 26, P. L., t. xxxiii, col. 841.

Il n'y a aucun doute sur le fait de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste, aucun doute non plus quant à l'inhabitation des trois personnes de la très sainte Trinité, mais il existe une controverse entre les théologiens sur la manière d'expliquer la présence divine qui est propre à l'homme justifié.

Petau, *Theologia dogmatica*, t. II, *De Trinitate*, l. VIII, c. vi, Anvers, 1700, p. 471 sq., enseigne que l'union de Dieu avec le juste est propre et spéciale au Saint-Esprit en ce sens que le juste est uni immédiatement à la troisième personne seule et, par elle, médiatement, aux deux autres. Voici ses paroles : *Illam cum iustorum animis conjunctionem Spiritus Sancti, sive statum adoptionis filiorum, communi quidem personis tribus convenire divinitati : sed quatenus in hypostasi, sive persona inest Spiritus Sancti : adeo ut certa quedam ratio sit quæ se Spiritus Sancti persona sanctorum iustorumque mentibus applicat, quæ cæteris personis eodem modo non competit*. *Op. cit.*, p. 473. Sur l'opinion de Petau, voir le judicieux article du P. Mahé, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), t. x (1909), p. 470-477. Le même auteur expose ensuite la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie et fait voir qu'elle ne coïncide pas avec l'opinion de Petau : saint Cyrille n'enseigne pas que la personne du Saint-Esprit est *elle-même spécialement appliquée* ou unie à l'âme des justes, de façon à ce que cette union soit *propre* à la troisième personne de la Trinité; mais il enseigne que l'œuvre de la sanctification, réalisée dans l'âme par les trois personnes, et la présence des trois personnes en l'âme, *convient à un titre spécial* à la personne du Saint-Esprit : ce titre est en réalité ce qui caractérise le Saint-Esprit en vertu même du mode dont il procède du Père et du Fils. Bien qu'il ne faille pas « chercher chez saint Cyrille la distinction entre *propriétés* et *appropriation* », *op. cit.*, p. 480, il nous semble que la doctrine de saint Cyrille est objectivement la même que celle des théologiens qui enseignent que la présence divine dans l'âme du juste est attribuée au Saint-Esprit par *appropriation*, mais saint Cyrille fait mieux ressortir le fondement ontologique de cette appropriation, c'est-à-dire le *caractère personnel* du Saint-Esprit : c'est précisément la raison pour laquelle on peut et on doit attribuer au Saint-Esprit l'œuvre de notre sanctification. La *connexion objective* entre la personnalité du Saint-Esprit et l'œuvre de notre sanctification semble être ce qui distingue la doctrine de saint Cyrille de l'opinion de Petau, d'une part, et de l'opinion des autres théologiens, d'autre part.

Chez les scolastiques, comme le fait observer Weigl, *op. cit.*, p. 126, le rôle de la grâce créée est au second plan, et l'attention est surtout portée sur la filiation divine conférée par la grâce créée elle-même. Le sentiment de saint Thomas concernant la présence divine en l'âme juste se résume en ceci : dans l'ordre naturel, Dieu est présent en toute créature, *Sum. theol.*, I^a, q. viii, a. 1, 3; Dieu est présent dans les créatures *raisonnables* d'une façon spéciale, c'est-à-dire en tant qu'il est l'objet de leur connaissance et de leur amour, a. 3. Dans l'ordre surnaturel, il y a d'abord l'infusion de la grâce (grâce sanctifiante et vertus connexes); ensuite

la grâce fait que l'homme atteigne Dieu par une connaissance surnaturelle et par un amour surnaturel : c'est en cela précisément que consiste l'habitation de Dieu. *Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali sed habitare in ea sicut in templo suo. Sum. theol.*, I^a, q. XLIII, a. 3. La *gratia gratum faciens* est formellement ce qui dispose l'âme à posséder en elle-même Dieu, le Saint-Esprit. *Ibid.*, ad 3^{um}. Saint Thomas enseigne aussi que l'union surnaturelle de l'âme avec Dieu est commune aux trois personnes de la sainte Trinité, non seulement en ce sens que les trois personnes sont cause efficiente de l'union, mais encore en ce sens qu'elles sont également le terme de cette union. *Sum. theol.*, III^a, q. III, a. 4, ad 3^{um}. Cette conclusion suit logiquement du principe énoncé plus haut : en effet, si l'habitation divine consiste en ce que Dieu est objet de connaissance et d'amour surnaturels, et si, comme tous les théologiens l'admettent, c'est la même connaissance et le même amour surnaturels par lesquels nous possédons les trois personnes de la sainte Trinité, il en résulte que les trois personnes sont de même manière le terme de notre union surnaturelle avec Dieu. Aussi saint Thomas admet que c'est par appropriation que l'habitation divine est attribuée au Saint-Esprit, en raison de la charité, qui a une ressemblance spéciale avec cette personne divine. *De veritate*, q. XVII, a. 3, ad 3^{um}. Le sentiment de saint Thomas peut se caractériser, nous semble-t-il, en disant que l'inhabitation de Dieu dans l'âme du juste consiste fondamentalement dans l'infusion et la conservation de la grâce sanctifiante, et formellement dans la possession de Dieu par la connaissance et l'amour surnaturels : cette possession est d'ordre intentionnel.

Les auteurs qui ont adhéré, avec des nuances diverses d'interprétation, à l'opinion de Petau ont été indiqués à l'art. ADOPTION SURNATURELLE, t. I, col. 429 sq.; il faut y ajouter Mgr Waffelaert qui a repris l'examen de cette question et défendu le sentiment de Petau dans la développant. *Collationes Brugenses*, t. XV (1909), p. 441, 513, 625, 673; t. XVI (1910), p. 5. Voici le résumé de cette opinion : l'union du juste avec Dieu n'a pas pour cause formelle la grâce créée, qui ne se trouve que dans l'âme et n'est que la cause *dispositive* de l'acte par lequel on jouit de Dieu; mais l'union, dont il s'agit, consiste formellement en ce que la troisième personne de la sainte Trinité est appliquée à la *personne* humaine tout entière, la rend participante de la nature divine, fils adoptif de Dieu et l'unit avec l'objet de la fruition, c'est-à-dire avec Dieu. Le Père et le Fils sont aussi l'objet de notre fruition, mais le Saint-Esprit est seul le terme de l'union; celle-ci est une union *personnelle*, c'est la personne humaine qui est immédiatement unie à la personne du Saint-Esprit, et c'est par lui et en lui que le Père et le Fils habitent dans le juste. L'union susdite consiste dans une relation réelle, d'ordre intentionnel, dont le terme est le Saint-Esprit en tant qu'il est une personne distincte du Père et du Fils, et qui, par cette application du Saint-Esprit, donne à l'homme une dignité morale nouvelle, une personnalité morale, la dignité de fils adoptif de Dieu. *Collat. Brug.*, t. XVI, p. 9-14.

Parmi les auteurs récents qui se sont prononcés contre l'opinion de Petau, il faut signaler Hugon, *Revue thomiste*, 1912, t. XX, p. 1 sq.; Prat, *Théologie de saint Paul*, II^e partie, Paris, 1912, p. 418 sq.; Blondiau, dans les *Collationes Namurcenses*, t. XII (1912-1913), p. 333 sq.

5^o Un autre effet de la grâce sanctifiante consiste à rendre formellement *méritoires* les actes de l'homme justifié : comme il est établi par la condamnation de Baius. Denzinger-Bannwart, n. 1013, 1015. Mais cette question doit être exposée à l'art. MÉRITE.

IV. PROPRIÉTÉS. — Les théologiens en considèrent généralement trois : la *cognoscibilité*, l'*inégalité* et l'*augmentation* possible, l'*amissibilité*.

1^o La *cognoscibilité*. — De ce que nous avons précédemment exposé, il résulte que la notion de la grâce sanctifiante nous vient de la révélation divine et que c'est en raisonnant sur les données révélées que nous avons pu déterminer davantage l'essence de cette entité surnaturelle.

La question qui se pose maintenant est celle-ci : l'homme peut-il savoir qu'il a en lui-même la grâce sanctifiante ?

1. L'*Écriture sainte*, nous semble-t-il, ne donne aucune réponse certaine à cette question. Les textes, qu'on invoque généralement pour prouver que l'homme ne peut pas savoir qu'il est en état de grâce, n'ont pas de valeur démonstrative. En effet, le texte : *sunt justi atque sapientes et opera eorum in manu Dei sunt : et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit*, Eccle., IX, 1, si on le considère dans son contexte, signifie : l'homme, sur cette terre, ne peut conclure des événements qui le concernent, de sa prospérité ou de son malheur, qu'il est agréable à Dieu ou qu'il ne l'est pas ; car les événements heureux et malheureux arrivent aussi bien à l'homme juste qu'à celui qui ne l'est pas. On ne peut donc pas expliquer ce texte de l'incertitude de l'état de grâce. Cf. Gietmann, *Commentarius in Ecclesiasten*, Paris, 1890, p. 275; E. Podechard, *L'Ecclesiaste*, Paris, 1912, p. 408. Le texte : *De propitiatione peccato noli esse sine metu*, Eccli., V, 5, ne signifie pas que l'homme doive douter de la rémission de ses péchés, mais qu'il ne peut s'enhardir à multiplier ses péchés, en escomptant leur pardon. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum*, Paris, 1902, p. 82 sq. Saint Paul, I Cor., IV, 4, dit : *Pour moi, il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou par un tribunal humain : je ne me juge pas moi-même ; car, quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié ; mon juge, c'est le Seigneur*. D'abord, quand l'apôtre dit : je ne suis pas pour cela justifié, il ne s'agit pas, au moins directement et littéralement, de la justification interne par la grâce; mai. Il dit : quoique je me sois acquitté de ma mission apostolique de telle façon que ma conscience ne me reproche rien, cependant je n'ose pas me juger et me déclarer un ministre fidèle. Quelques théologiens, qui admettent ce sens littéral, en déduisent une conclusion, concernant l'incertitude de l'état de grâce; l'apôtre, disent-ils, affirme qu'il ne peut pas, avec certitude, savoir s'il n'a pas manqué à son devoir dans l'exercice du ministère apostolique. Or ce qu'il dit ici de lui-même, doit pour la même raison, ou *a fortiori*, se dire de tous les chrétiens, quant aux obligations qui leur incombent; par conséquent personne ne peut savoir avec certitude s'il est exempt de péché. Cette conclusion s'entend du péché mortel et on en déduit que l'homme ne peut pas connaître avec certitude s'il est en état de grâce. A notre avis, cette conclusion n'est pas contenue dans les prémisses; en effet, l'apôtre ne parle pas nécessairement du péché mortel, comme s'il disait : je ne me reconnais pas coupable d'un péché mortel dans l'exercice de mon ministère apostolique. L'apôtre parle en général : ma conscience ne me reproche rien, cependant il se peut que j'aie manqué à mon devoir. On ne peut pas interpréter sa parole ainsi : ma conscience ne me reproche rien, cependant il se peut que j'aie commis un manquement qui constitue un péché mortel. L'assertion de l'apôtre se vérifie s'il s'agit d'un simple péché véniel, qui n'empêche pas l'état de grâce. Remarquons enfin que l'apôtre ne dit pas : quoique ma conscience ne me reproche rien, cependant il se peut que je sois *actuellement* coupable d'un péché; mais il parle du jugement à porter sur sa manière d'agir antérieure : de ce qu'il ne puisse pas

savoir avec certitude qu'il n'a commis aucune faute dans son ministère, il ne résulte pas nécessairement qu'il ne peut pas savoir avec certitude s'il est *maintenant* en état de grâce. Ses paroles contiennent néanmoins un conseil de prudence concernant le jugement de chacun sur sa valeur morale et conséquemment sur son état de grâce : c'est ce qu'insinue le concile de Trente en employant les mêmes mots dont s'est servi saint Paul. Sess. VI, c. XVI, Denzinger-Bannwart, n. 810. Cf. Cornely, *Commentarius in priorem Epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 103 sq.

Dans son Épître aux Romains, VIII, 16, l'apôtre a un passage qu'on a invoqué en faveur de la certitude que chacun doit avoir de son état de grâce : « Cet esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Le sens n'est pas que l'Esprit-Saint fait savoir à chaque homme justifié qu'il est réellement, maintenant, enfant de Dieu. Le texte grec est celui-ci : *συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*; ce qui signifie : l'Esprit divin témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. C'est une confirmation du verset précédent : « Vous avez reçu un esprit d'adoption en qui nous crions : Père. » L'apôtre confirme ici la coopération de l'Esprit à notre oraison, dans laquelle nous invoquons Dieu comme notre Père. Cette coopération n'est pas une révélation sur l'état de notre âme. De plus, cette coopération ne peut pas être connue par la conscience psychologique. Enfin, l'Esprit-Saint peut exciter un croyant, en état de péché mortel, à crier vers Dieu : notre Père.

2. Les Pères ne semblent pas avoir, sur la question qui nous occupe, un enseignement précis, ni unanime. On cite un passage de saint Jérôme, commentant l'Écclésiaste, IX, 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 1080 : « Les œuvres des justes sont dans les mains de Dieu, et cependant ils ne peuvent pas savoir maintenant s'ils sont aimés par Dieu ou s'ils ne le sont pas, ils ne savent discerner si les peines, qu'ils endurent, sont l'épreuve de leur vertu (qui en triomphera) ou l'occasion de leur supplice. » Saint Jérôme exprime ici une certaine incertitude des justes concernant leur état moral vis-à-vis de Dieu. L'incertitude de l'homme juste concernant son immunité de tout péché est exprimée par saint Augustin. *De perfectione justitiae*, c. XV, n. 33, *P. L.*, t. XLIV, col. 309. Enfin saint Grégoire, répondant à la question que lui avait faite une personne angoissée par le doute concernant la rémission de ses péchés, dit que sa question est inutile : « Il ne faut pas que vous soyez sûre de la rémission de vos péchés, avant le dernier jour de votre vie, où vous ne pourrez plus déplorer vos fautes. Avant ce jour, il faut toujours craindre les fautes et les expier par vos larmes quotidiennes. » *Epist.*, I, VII, epist. XXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 878. Ces textes s'opposent à la doctrine de Luther, dont nous parlerons plus loin, mais ne permettent pas de définir la nature de la connaissance que chaque homme peut avoir de sa justification, ni de déterminer à quel degré de persuasion peut arriver cette connaissance.

3. Les scolastiques ont explicitement posé la question et y ont répondu. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, part. III, q. LXXI, m. III, a. 1-3, enseigne que l'homme ne peut pas connaître son état de grâce, par cette connaissance *scientifique*, qui est un moyen infallible de savoir : en effet, la grâce est l'effet de la bienveillance divine à notre égard; et l'on ne peut obtenir une connaissance scientifique de cette bienveillance. Mais l'homme, qui a la foi, peut acquérir une connaissance *expérimentale* de son état de grâce : il peut, en effet, éprouver en lui les *signes* de cette grâce, notamment la lumière dans l'intelligence, et dans la volonté, la joie et la paix. Albert le Grand, *In IV Sent.*, I, I, dist. XVII, a. 5, *Opera omnia*, Paris, 1893, t. XXI, p. 473, parle explicitement de la charité et dit : aucun homme, sans révé-

lation spéciale, ne peut savoir s'il a la charité; cela, pour deux raisons : d'abord, parce que la charité, bien qu'elle soit connaissable en elle-même, ne se manifeste cependant pas suffisamment à nous, à cause du tumulte de la concupiscence et de l'imagination; ensuite, parce que l'amour naturel a parfois un acte tout semblable à l'acte de la charité (infuse) : ainsi on pourrait prendre l'un pour l'autre. Saint Bonaventure est plus précis : l'homme, sans révélation spéciale, ne peut pas savoir *certitudinaliter* s'il a en lui la charité, mais il peut le savoir *conjecturaliter*, en se fondant sur différents signes; la première raison qu'il expose pour prouver que l'homme ne peut pas connaître *certitudinaliter* la présence de la charité en lui, est celle qui était indiquée par Alexandre de Halès : on ne peut pas connaître *certitudinaliter* qu'on est agréable à Dieu. La seconde raison est celle qui fut indiquée par Albert le Grand : on ne peut pas avec certitude discerner toujours l'acte de charité infuse de l'acte de charité naturelle, notamment de l'acte qui est l'effet d'une vertu acquise, *In IV Sent.*, I, I, dist. XVII, part. I, q. III, *Opera omnia*, Quaracchi, t. I, p. 299; cf. I, III, dist. XXIII, dub. IV, *op. cit.*, t. III, p. 503, où il est enseigné que l'homme ne peut pas avoir une connaissance *expérimentale certaine* de la présence de la grâce sanctifiante et de la charité en lui. Saint Thomas d'Aquin expose, en divers endroits de ses œuvres, la question qui nous occupe, notamment *In IV Sent.*, I, I, dist. XVII, q. I, a. 4; I, IV, dist. IX, q. I, a. 3, sol. 2^a; dist. XXI, q. II, a. 2, ad 2^{um}; *De veritate*, q. X, a. 10; *Quodlibetum* VIII, a. 4; *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXII, a. 5 : nous y trouvons la même doctrine, que nous avons signalée, et les mêmes raisons pour l'étayer. Dans la *Somme théologique*, *loc. cit.*, il indique trois signes d'où l'homme peut conjecturer son état de grâce : se délecter en Dieu, mépriser les choses mondaines, n'avoir pas conscience d'être coupable d'un péché mortel. Duns Scot enseigne la même doctrine, *In IV Sent.*, I, IV, dist. I, q. III; q. IV, a. 5; q. XIV, a. 4, ainsi que Cajétan, *In Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXII, a. 5.

4. *Le concile de Trente*. — Luther avait exposé sa théorie de la *fides fiducialis* et en était arrivé à enseigner que chaque homme *doit croire* fermement, avec une certitude inébranlable, qu'il est justifié. Cf. Hartmann-Grisar, *Luther*, Fribourg, 1911-1912, t. I, p. 316 sq.; que si l'homme doute de son état de grâce, il perd, par le fait même, sa justification. Cette doctrine fut condamnée en 1547, en la session VI du concile de Trente, qui déclare notamment les points suivants : a) on doit croire que la rémission des péchés ne s'obtient que gratuitement par la miséricorde divine à cause du Christ; cependant la confiance ou la certitude qu'on prétendrait avoir de la rémission de ses péchés n'est pas ce qui en réalité procure cette rémission; b) on ne peut dire que ceux qui sont réellement justifiés doivent affirmer, sans aucune hésitation, qu'ils sont justifiés, ni que personne est absous de ses péchés ou justifié à moins qu'il ne croie fermement qu'il est absous et justifié... c) Car, si aucun homme pieux ne doit douter de la miséricorde divine, du mérite du Christ, de la vertu et efficacité des sacrements, tout homme d'autre part, s'il se considère tel qu'il est en lui-même, s'il considère sa propre faiblesse et indisposition, peut craindre et trembler pour son état de grâce, puisque personne ne peut savoir par une certitude de foi, sous laquelle ne peut se cacher l'erreur, s'il a reçu la grâce divine. Denzinger-Bannwart, n. 802. Quant à l'histoire de ce décret, et aux discussions qui l'ont précédé, voir Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungskreates*, Paderborn, 1909, p. 297 sq.; Merkle, *Concilii Tridentini diariorum pars I^a*, Fribourg-en-Brigau, 1901, p. 98, 101, 109, 593, 600; Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars altera*, Fribourg-en-Brigau, 1911, p. 727 sq.; Gaucher, *La certitude théologique de l'état de*

grâce et le concile de Trente, dans les *Études franciscaines*, 1910, t. XXIII, p. 353 sq., 600 sq.

Le concile a condamné la doctrine luthérienne, mais n'a pas voulu atteindre les opinions divergentes qui s'étaient manifestées, au sein même du concile, entre les catholiques; il est donc établi : a) qu'aucun fidèle n'est obligé de croire qu'il est justifié, c'est-à-dire que sa propre justification n'est pour personne un objet de cette foi qui est nécessaire au salut; b) que tout fidèle peut légitimement (sans faute morale) craindre pour son état de grâce et qu'il peut avoir des raisons logiquement fondées pour avoir un doute à ce sujet. Le concile alors ajoute le motif de cette dernière assertion : c'est là, à proprement parler, un argument qui ne peut pas être mis au même rang que la définition elle-même, mais qui cependant a grande autorité, parce qu'il est l'expression de la pensée commune des Pères du concile. Cet argument est le suivant : « Puisque personne ne peut savoir par une certitude de foi, sous laquelle ne peut se cacher l'erreur, s'il a reçu la grâce divine. » Des controverses qui ont eu lieu, avant qu'on ne soit arrivé à cette formule, voir Hefner, *op. cit.*, p. 304 sq., il résulte que le concile ne semble pas avoir entendu dire autre chose que ceci : la connaissance que l'homme peut avoir de sa justification n'est pas de telle nature qu'elle soit objectivement incompatible avec l'erreur, comme l'est notre foi, et par conséquent l'homme ne peut jamais logiquement avoir, concernant sa propre justification, une certitude égale à celle avec laquelle il adhère aux vérités révélées par Dieu.

C'est pourquoi cette assertion n'exclut même pas l'opinion de Catharin. Cf. Pallavicini, *Concilii Tridentini historia*, l. VIII, c. XII, n. 10-12, Anvers, 1677, p. 762 sq. Catharin distinguait la foi catholique ou universelle, par laquelle tous les fidèles croient les vérités révélées par Dieu et proposées à tous comme telles, et la foi privée ou particulière, par laquelle un homme croit une proposition, ou bien parce qu'elle lui a été personnellement révélée par Dieu, ou bien parce qu'elle est déduite d'une autre proposition de foi. L'homme, d'après Catharin, peut connaître avec certitude sa propre justification par cette foi privée. Voici pourquoi : celle-ci suppose, en dehors des cas de révélation divine, que l'homme juge exactement ses propres actes et il se peut que l'homme se trompe en cela ; donc cette foi privée n'est pas celle que le concile a indiquée par ces mots : *fides, cui non potest subesse falsum*. Somme toute, le concile de Trente n'a rien changé à la doctrine des théologiens catholiques, sur le point en question.

5. Après la définition du concile de Trente. — L'opinion de Catharin a été combattue par Soto, *Apologia Fr. Dominici Soto*, etc., dans son livre *De natura et gratia*, Paris, 1549, fol. 269 sq., et ne semble pas avoir trouvé beaucoup de partisans. Les théologiens se sont plutôt rangés du côté de Soto, et ont défendu sa thèse, mais avec des nuances diverses assez notables. De nos jours, on tend à accentuer l'assertion qu'on peut avoir de sa propre justification une véritable certitude.

Soto, *op. cit.*, l. III, c. XI, fol. 247, exprime sa thèse en ces termes : *Quamvis possit homo in hac vita pergrandes habere conjecturas status sui in conspectu Dei, nemo tamen præter speciale revelationis privilegium potest tantam obtinere certitudinem legitimæ suæ actionis, qua cooperamur moventi Deo, aut legitimæ receptionis sacramenti, ut æquo assensu judicet se esse in gratia illo quo christianus assentitur articulis fidei*. Soto parle de certitude considérée au point de vue de l'objet, fol. 239, et affirme que l'homme ne peut pas, si sa manière de penser est correcte et si elle correspond à son objet, être persuadé de sa propre justification avec la même fermeté qu'il est persuadé des articles de foi. Cette assertion, est, au fond, contre celle de Catharin;

car celle-ci n'excluait pas que la foi privée, dont il s'agissait, pût avoir une fermeté d'adhésion égale à celle de la foi universelle. Remarquons ensuite que la raison invoquée par Soto est celle-ci : l'homme ne peut pas avoir une certitude absolue de la valeur morale de ses propres opérations ou de la réception fructueuse des sacrements. Le manque de certitude absolue quant à cela empêche la certitude absolue quant à l'état de grâce. Pour déterminer le degré de la fermeté dans l'adhésion, dont il s'agit, Soto dit que l'homme peut avoir, à ce sujet, de très fortes conjectures : *pergrandes conjecturas*, aussi, une opinion très intense : *intentissima opinio*, fol. 248, verso. Il admet qu'on pourrait avoir de sa justification une persuasion égale à celle que l'on a de l'existence de la ville de Constantinople, quand on n'a jamais été en cette ville. C'est là une persuasion de foi humaine et, bien que Soto n'emploie pas le mot, cette foi est susceptible d'une véritable certitude. Bien plus, elle est telle que la plupart des théologiens n'admettent pas qu'elle puisse être égalée par la certitude qu'on peut avoir de son état de grâce, comme nous le dirons plus loin.

Bellarmin, *De justificatione*, l. III, c. XI, n. 24-27, dans *Controv.*, Prague, 1721, t. IV, p. 501, note qu'il y a parmi les catholiques trois opinions : celle de Catharin, qui non seulement exclut tout doute, mais ajoute que les justes peuvent avoir de leur justification une certitude de foi divine...; la seconde opinion n'admet pas la certitude de foi divine, mais affirme cependant que les justes peuvent arriver, et en général arrivent (notamment les hommes parfaits) à une telle sécurité, qu'ils n'aient aucune crainte au sujet de leur justification, absolument de la même manière que nous croyons sans aucune hésitation que César a régné en Italie, que Constantinople est une ville de Thrace. Bellarmin n'approuve pas cette opinion. La troisième, qui est plus communément admise, n'enlève pas toute crainte, mais cependant toute anxiété et hésitation, même tout doute, si l'on désigne par ce mot l'état de celui qui n'ose pas adhérer à l'une des deux assertions contradictoires. Il y a pour les fidèles, au sujet de leur justification, une certitude morale pour l'intelligence, l'espérance et la confiance pour la volonté. Cette certitude morale a son origine dans l'expérience ou la conscience qu'on a de la charité et des bonnes œuvres : c'est pourquoi on peut l'appeler une certitude morale et conjecturale. *Op. cit.*, p. 502, n. 31.

Suarez, *De gratia*, l. IX, c. x sq., *Opera*, t. IX, p. 539 sq., distingue d'abord la certitude théologique et la certitude de foi. Le certitude de foi repose immédiatement sur la révélation divine, tandis que la certitude théologique n'y est fondée que médiatement, c'est-à-dire au moyen d'un raisonnement; en effet, la certitude théologique, proprement dite, se trouve dans une conclusion tirée d'un principe divinement révélé, et d'un autre principe qui est évident de connaissance naturelle, ou qui est absolument certain par l'expérience naturelle, n. 1, p. 539. Suarez n'admet pas que le juste, sans une révélation spéciale, ou une inspiration équivalente, puisse avoir cette certitude théologique de sa justification, et il dit que presque tous les théologiens sont d'accord en cela; il démontre ensuite pourquoi l'homme ne peut pas avoir cette certitude théologique, n. 6-19, p. 540-546. Au c. XI, il se demande si l'homme peut obtenir une vraie certitude concernant son état de grâce. Après avoir énuméré plusieurs auteurs, qui le nient, et d'autres qui l'affirment, il exprime son opinion : il peut y avoir un degré de fermeté dans l'adhésion, que l'on appelle certitude, non seulement parce qu'il exclut le doute négatif ou suspensif de l'assentiment intellectuel, mais encore parce qu'il exclut aussi tout doute prudent ou moral. Dans cette certitude-là il peut y avoir des degrés différents. Le degré suprême de fer-

meté semble s'obtenir quand on a un témoignage constant et universel concernant un fait, par exemple, l'existence de Rome. Le degré infime semble s'obtenir quand on a le témoignage de plusieurs ou d'un grand nombre de témoins oculaires, dignes de foi, surtout quand il n'y a aucune raison probable de soupçonner le mensonge, ou bien quand la qualité des personnes qui témoignent augmente leur crédit. Entre ces deux degrés, qui viennent d'être décrits, il y a place pour plusieurs degrés intermédiaires, n. 1-2, p. 546 sq. Après cela Suarez établit que l'homme peut avoir une certitude morale de son état de grâce, bien qu'elle ne se trouve pas ordinairement chez tous les justes, n. 3-8, p. 547-549. Quant au degré de fermeté, n. 9, qu'il faut reconnaître à cette certitude, il semble être un intermédiaire entre le degré suprême et l'infime degré, dont il a été parlé ci-dessus; notamment il peut exister sans aucune crainte actuelle de se tromper, sans aucun doute actuel, n. 10; cependant il ne semble pas pouvoir atteindre le degré de certitude que peut avoir de l'existence de Rome celui qui n'y a jamais été. Soto cependant admettait, pour l'état de grâce, ce degré de certitude, n. 11 sq. Parmi les théologiens récents, les uns défendent la thèse de Suarez. Hurter, *Compendium theologiae dogmaticae*, t. III, n. 217, admet la certitude conjecturale et morale, plus ou moins ferme, mais qui exclut toute crainte actuelle et tout doute prudent. La même assertion est défendue, semble-t-il, par le P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 369; Tabarelli, *De gratia*, Rome, 1908, p. 349; Pohle, *Lerbuch der Dogmatik*, t. II, p. 589; je l'ai défendue dans mon traité: *De gratia divina*, Bruges, 1910, n. 199 sq. Cependant, Schifflini, *De gratia divina*, n. 319, et le cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 206 sq., n'admettent pas que l'homme puisse avoir, sans révélation spéciale, une certitude quelconque proprement dite, concernant son état de grâce; ils n'appellent certitude que l'adhésion d'une connaissance qui, de sa nature, ne peut jamais être sujette à l'erreur, qui exclut donc tout doute logiquement possible. Il nous faut mentionner encore l'opinion exposée par M. Gaucher, dans son opuscule: *Le signe infaillible de l'état de grâce*, le Perreux (Seine), 1907. L'opinion de l'auteur peut se résumer ainsi: a) tout acte surnaturel de charité parfait implique la justification: b) or, dans l'ordre providentiel actuel, tout acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout est un acte surnaturel de charité parfaite, tout au moins chez celui qui a la connaissance et la certitude de la révélation chrétienne. c) Mais il est possible au chrétien adulte d'avoir la certitude absolue d'avoir émis un acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout. d) Donc il est possible au chrétien adulte d'avoir la certitude absolue, théologique, d'être actuellement en état de grâce. Cette thèse, quant à son fond, n'est pas condamnée par la définition du concile de Trente, mais appelle cependant, à notre avis, des réserves. En effet, d'abord l'expression *signe infaillible* est inexacte: il s'agit du jugement que l'homme adulte doit porter sur son propre acte de volonté et ce jugement peut être fréquemment erroné, parce que les hommes se font facilement illusion sur leurs propres dispositions; ensuite des théologiens éminents sont d'avis que l'homme ne peut guère savoir avec une certitude absolue s'il a fait un acte d'amour parfait, par lequel il aime Dieu *appretiative* par-dessus tout. Dans ces conditions, on ne peut présenter l'acte d'amour comme un *signe infaillible* de l'état de grâce; considéré objectivement, cet acte n'est pas un élément de connaissance suffisamment *significatif*; de plus, la conclusion qu'on en tire suppose plusieurs assertions, concernant la surnaturalité, le degré requis pour qu'il y ait acte d'amour parfait, etc., assertions sur lesquelles existent des controverses, qui empêchent de présenter comme *infaillible* le moyen de connaître l'état de grâce.

Quant au fond de la thèse: a) la première proposition: « tout acte surnaturel de charité parfaite implique la justification » n'est pas, à proprement parler, *définie*, mais elle est certaine et la conviction des Pères du concile de Trente sur cet objet est exprimée dans un considérant du décret concernant la sacrement de pénitence. Sess. XIV, c. IV, Denzinger-Bannwart, n. 898; voir CHARITÉ, t. II, col. 2236 sq. b) La seconde proposition est celle-ci: dans l'ordre actuel de la providence tout acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout est un acte surnaturel de charité parfaite, tout au moins chez celui qui a la connaissance et la certitude de la révélation chrétienne (je suppose que l'auteur veut dire: chez celui qui a la foi). Cette assertion n'est pas théologiquement certaine. c) La proposition suivante: « il est possible au chrétien adulte d'avoir la certitude absolue d'avoir émis un acte d'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout » est controversée; elle est niée ou mise en doute par des théologiens de grande valeur et elle est connexe avec d'autres questions controversées, notamment avec la question de savoir ce qui est réellement requis pour qu'il y ait acte d'amour parfait à l'égard de Dieu, comme avec la question de savoir si un acte d'amour parfait peut s'accomplir par les seules forces de la nature. Si donc l'on tient compte de l'enseignement théologique, tel qu'il existe aujourd'hui, on ne peut pas admettre cette conclusion: l'acte de charité est un moyen pour le fidèle adulte d'avoir la certitude absolue, théologique, d'être actuellement en état de grâce.

Après cet exposé de la doctrine défendue par les théologiens, nous exprimons brièvement notre conclusion.

1. L'homme adulte, sans révélation spéciale, ne peut pas croire de foi divine et, par conséquent, ne peut pas connaître avec la certitude qui est propre à cette foi, c'est-à-dire infailliblement, qu'il est en état de grâce. Cette proposition est la doctrine même qui fut établie au concile de Trente ou, du moins, en résultat immédiatement. Sur l'infaillibilité de l'acte de foi, voir FOI, col. 369 sq., 387 sq. Ici il convient de remarquer la différence entre l'objet qui nous occupe et un autre objet qui peut être connu de foi divine. Les théologiens enseignent que l'homme qui a baptisé un enfant peut croire de foi divine, et avec une certitude absolue, que l'enfant baptisé est en état de grâce. Voici pourquoi: il est révélé que si quelqu'un reçoit valablement le baptême et ne met aucun obstacle à son effet, il est justifié; or, l'enfant ne peut pas mettre obstacle à l'effet de baptême; celui qui baptise, d'autre part, peut connaître, avec certitude absolue, qu'il a eu l'intention requise au baptême valide, qu'il a bien prononcé les paroles de la forme sacramentelle et qu'il a versé de l'eau véritable sur le corps de l'enfant; par conséquent, dans le cas indiqué, celui qui a baptisé peut savoir de certitude absolue que la condition exprimée dans la proposition révélée est vérifiée et dès lors il peut croire de foi divine que la conséquence est réalisée aussi: si cet enfant est valablement baptisé, il est justifié; or cet enfant est valablement baptisé par moi; donc il est justifié. Remarquons bien que la mineure est connue par la conscience psychologique de celui qui a baptisé; en effet, son intention, la prononciation des paroles, l'acte de verser de l'eau sont objet *immédiat* de la conscience psychologique. C'est pourquoi l'homme peut en avoir une certitude absolue. Je dis que l'homme peut en avoir une certitude absolue, et j'admets qu'il peut aussi ne pas l'avoir. Cette certitude ne s'obtient plus quand il s'agit de l'adulte, comme nous le verrons plus loin: ce qui est requis et suffit à son état de grâce n'est pas l'objet immédiat de sa conscience psychologique.

2. L'adulte ne peut pas avoir une certitude scientifique, au sens propre du mot, de son état de grâce. D'abord, nous excluons cette certitude qui est propre

à la conclusion théologiquement certaine. Celle-ci s'obtient par un raisonnement dont l'une des prémisses est une vérité révélée, et l'autre, une proposition de connaissance naturelle, mais absolument certaine, telle qu'elle n'admet pas la possibilité de l'erreur, vu la nature de la connaissance à laquelle elle appartient. Or, pour le cas qui nous occupe, la prémisse révélée revient à une proposition conditionnelle, par exemple, si l'homme reçoit tel sacrement, dans telles conditions, il est justifié; mais les propositions qui affirment la réalisation de la condition sont ou absolument certaines, comme dans le cas expliqué plus haut du baptême de l'enfant, et alors la conclusion est de foi, ou bien les propositions, dont il s'agit, ne sont pas absolument certaines, et alors la conclusion ne peut pas l'être : on n'aura donc pas une conclusion théologiquement certaine. Sur la différence à établir entre une conclusion *révélée implicitement et formellement* et une conclusion *théologique*, voir Foi, col. 383, et les auteurs cités.

Pour mieux comprendre pourquoi l'on ne peut avoir, au sujet de sa propre justification, une certitude scientifique, au sens propre du mot, ou une certitude équivalente, quant à la fermeté, il faut considérer de quelle manière l'état de grâce pourrait être un objet de notre connaissance. Voici l'exposé succinct et clair du cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 208 sq. : l'existence de la grâce sanctifiante serait connue avec certitude ou bien en elle-même, ou bien dans ses effets, ou bien dans ses causes, ou bien dans les conditions auxquelles, d'après la révélation, est nécessairement lié l'état de grâce. Or, aucun de ces éléments ne permet d'obtenir une certitude proprement dite. En effet, a) la grâce ne peut pas être perçue par nous *en elle-même*, c'est-à-dire par intuition; car ni l'âme elle-même, ni ses facultés opératives, ni ses habitudes acquises naturellement, ne peuvent être connues immédiatement en elles-mêmes; à plus forte raison, ne pourra-t-on avoir cette connaissance d'un *habitus* surnaturel, tel qu'est la grâce sanctifiante. b) Les effets de la grâce sanctifiante seraient les *actes* dans lesquels elle exerce une influence; les actes sont l'objet immédiat de notre conscience psychologique; mais nous ne pouvons pas en percevoir la *surnaturalité* : la conscience ne perçoit directement que la *substance de l'acte*, qui, dans cette vie, est la même et dans l'acte naturel et dans l'acte surnaturel correspondant. c) Les causes de la grâce sanctifiante sont Dieu, qui en est la cause principale, et les sacrements, qui en sont cause instrumentale : quant à Dieu, sa présence ou son absence en nous ne nous sont pas connaissables. Quant aux sacrements, la validité de leur administration ne peut jamais être connue, par l'adulte qui les reçoit, avec une parfaite certitude; car cette validité dépend d'actes internes du ministre et (si on excepte le baptême) de la validité de son ordination sacerdotale. Ensuite un sacrement validement administré ne produit pas toujours la grâce sanctifiante dans celui qui ne la possède pas : celui-ci, en effet, peut n'avoir pas les dispositions requises. d) Les conditions auxquelles est lié, pour l'adulte, l'état de grâce, sont la foi surnaturelle, l'espérance surnaturelle, la charité surnaturelle ou l'attrition surnaturelle; or ces *habitus surnaturels* ne sont pas connaissables en eux-mêmes; les actes non plus, parce qu'on ne peut pas les discerner d'actes naturels correspondants. De plus, peut-on avoir une conscience parfaitement claire du degré de l'amour envers Dieu et du degré de la contrition ? En d'autres termes, peut-on connaître avec une certitude parfaite que l'acte que l'on produit actuellement, est, *quant à sa substance*, un acte parfait d'amour pour Dieu, tel qu'il est la disposition ultime à la justification ? Tel est le doute exprimé par l'éminent théologien; nous admettrions cependant que

l'homme peut avoir conscience d'un acte parfait d'amour de Dieu, tel qu'il est, quant à la substance de l'acte, la disposition dernière à la justification. Mais nous ne pourrions jamais savoir avec certitude parfaite que cet acte est *surnaturel*, puisque, d'une part, nous ne pouvons en percevoir immédiatement la surnaturalité et que, d'autre part, la distribution des grâces ne nous est pas suffisamment connue pour que nous puissions affirmer, dans les cas particuliers, que tel acte est certainement surnaturel. Nous concluons donc que l'homme ne peut pas avoir de son état de grâce une certitude scientifique proprement dite ou une certitude qui, quant au degré de fermeté, équivaut à celle-là.

3. L'homme peut avoir, concernant sa propre justification, une connaissance conjecturale, qui exclut tout doute prudent, et, par conséquent, il peut avoir une certitude au sens large du mot, qui équivaut à une certaine certitude morale.

Dans les deux propositions précédentes, nous avons parlé de la certitude qui est propre à l'acte de foi divine et de la certitude qui est propre à l'acte de science ou à la conscience psychologique. Il nous reste à considérer la *certitude morale*, celle qui a son motif unique ou principal dans le témoignage des hommes. Mais cette certitude, comme nous l'avons dit plus haut avec Suarez, admet les degrés différents de fermeté : le degré suprême se trouve dans cette certitude que l'homme, qui n'a jamais été à Rome, peut avoir de l'existence de cette ville; cette certitude est telle qu'elle exclut, chez l'homme normal, tout doute possible. Nous n'admettons pas que l'homme puisse avoir une telle certitude concernant sa justification. Cependant cette opinion n'a pas été condamnée par l'Église. Nous admettons que l'homme vertueux, surtout après avoir passé un temps considérable dans l'exercice d'une vie vraiment chrétienne, peut logiquement et raisonnablement exclure tout doute prudent, c'est-à-dire tout doute objectivement probable, concernant sa propre justification, et, par conséquent, juger qu'il est en état de grâce sans craindre actuellement de se tromper : c'est là un jugement certain, au sens large du mot, par opposition au jugement qui est seulement probable.

Nous avons déjà vu plus haut que cette proposition est défendue par Suarez, qui a été suivi en cela par beaucoup de théologiens. Mais il nous faut montrer d'abord que cette assertion n'est pas opposée à celle du concile de Trente qui dit : *quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum*. Denzinger-Bannwart, n. 802. Le concile condamne ici l'hérésie luthérienne et affirme que chaque homme peut (raisonnablement et licitement) craindre qu'il ne soit pas en état de grâce; la raison est, d'une part, la faiblesse de l'homme, d'autre part, l'impossibilité d'avoir concernant sa justification une certitude de foi; cette dernière certitude exclut tout doute possible; l'homme ne peut jamais (ni raisonnablement ni licitement) douter un seul instant d'une vérité révélée par Dieu, il ne peut jamais craindre de se tromper quand il adhère à une vérité révélée. Cette absence de crainte ne peut se vérifier pour la connaissance de l'homme concernant son état de grâce et, en ce sens-là, chaque homme peut (raisonnablement et licitement) douter de son état de grâce, concevoir la crainte de n'être pas justifié; il peut consentir à cette crainte et l'entretenir. Cependant le concile ne dit pas que l'homme ne peut pas, après un examen sérieux, faire disparaître tout doute prudent et toute crainte réellement fondée. Le doute reste toujours possible, comme dans beaucoup de cas de certitude morale.

L'assertion, que nous défendons, est appuyée sur les considérants que voici : a) L'homme peut connaître, sans douter prudemment, qu'il a les dispositions requises quant à la substance des œuvres pour recevoir valablement et fructueusement le sacrement de pénitence : la foi, l'espérance, la charité au moins imparfaite ou attrition, l'intégrité formelle dans l'accusation des péchés ; il ne peut pas avoir un doute fondé que Dieu lui refuse les grâces nécessaires pour que les actes exigés soient *surnaturels*, soient *sicut oportet ad salutem*. Il peut aussi exclure tout doute prudent concernant la validité de l'ordination sacerdotale du prêtre et celle de l'administration du sacrement ; il entre ici diverses choses en considération ; mais si l'on tient compte et de la providence spéciale avec laquelle Dieu conduit son Église et des lois morales qui régissent la manière d'agir des hommes, il semble bien que l'on puisse, en beaucoup de cas, exclure le doute prudent sur la validité de l'administration du sacrement de pénitence, en le considérant de la part du prêtre. Dans ce cas, le jugement repose sur les témoignages ou des signes équivalents à l'attestation par la parole, et, s'il y a certitude, c'est une certitude *morale*. b) L'homme qui a la foi peut avoir conscience qu'il fait un acte d'amour parfait à l'égard de Dieu, un acte d'amour parfait, quant à la substance de l'acte ; il ne peut pas penser prudemment que Dieu lui refuse la grâce requise à la surnaturalité de cet acte. Remarquons que cette connaissance est, aussi dans ce cas, *conjecturale* : c'est d'un signe, l'acte de charité, que l'on part pour arriver, au moyen d'autres considérations, à la conclusion : cet acte de charité est surnaturel. Dans ce cas, la certitude n'est pas du même ordre que dans le cas précédent ; mais le degré de fermeté ne semble guère surpasser la certitude morale exposée ci-dessus. c) Il y a certaines dispositions habituelles qui permettent à l'homme de conjecturer son état de grâce : n'avoir conscience d'aucun péché mortel, expérimenter qu'on a la délectation de l'amour de Dieu, qu'on a le mépris des choses mondaines, etc. De ces dispositions, que l'on connaît directement quant à la substance de leurs actes, on conjecture, au moyen de divers principes, qu'elles sont un effet de la grâce sanctifiante et des grâces que Dieu donne à ceux qui vivent dans son amitié. Cette conjecture peut arriver à la certitude morale, dont nous parlons. d) Enfin la manière d'agir et la conviction des fidèles pieux confirment notre thèse : ceux-ci, en effet, notamment ceux qui se confessent régulièrement et communient fréquemment, qui se préparent avec grand soin à la réception de ces sacrements, s'ils ne sont pas scrupuleux, ne pensent pas qu'ils sont *probablement* en état de péché mortel ; on les troublerait violemment si on devait leur imposer cette conviction. Je ne vois pas comment ils échapperaient à une angoissante tristesse, s'ils devaient toujours aboutir à ce jugement : il est probable que je suis en état de péché mortel. Quand une âme a bien compris tout le désordre qu'implique le péché mortel (même en faisant abstraction de la crainte de la peine éternelle), quand cette âme est réellement dominée par l'amour de bienveillance à l'égard de Dieu, elle ne pourrait trouver du repos si elle devait penser : il est probable que je suis en état de péché mortel, en d'autres termes : pour penser prudemment je dois penser que peut-être je suis en état de péché mortel. Remarquons bien que la *confiance* ne peut rien contre ce jugement : la confiance réside dans la volonté, elle a pour objet les secours à obtenir de Dieu et elle est basée sur la foi concernant la miséricorde divine ; aussi l'on peut toujours avoir confiance qu'on sera sauvé, qu'on échappera à l'enfer, pourvu qu'on n'entretienne pas dans sa volonté une affection positivement contraire à son état de grâce. Mais la confiance ne peut changer en rien le jugement que l'on porte sur l'état actuel de son âme.

Ce jugement dépend de l'examen sérieux et loyal de ses propres dispositions et actions, de la connaissance des moyens établis par Dieu pour obtenir sa grâce et de l'usage que l'on fait de ces moyens. Si, après un examen fait logiquement et prudemment, on aboutit à un doute prudent sur son état de grâce, ce doute ne peut pas être dissipé par la confiance : celle-ci ne peut rien changer à la rectitude des opérations intellectuelles qui ont précédé le jugement en question, et ne peut pas apporter un élément nouveau de *connaissance* ; elle ne concerne que les biens à obtenir.

2^e Inégalité. — 1. *Doctrine catholique*. — a) Nous avons démontré que l'état de justice était réalisé par la grâce, c'est-à-dire par un don (ou un ensemble de dons) interne, infus dans l'âme, permanent en elle, de plus, surnaturel et, quant à son obtention, indépendant des œuvres naturelles de l'homme, notamment de l'observation, comme telle, de la loi mosaïque ou de la loi naturelle : en ce sens, nul homme ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi. Rom., III, 20. L'homme adulte, pour recevoir la grâce sanctifiante ou justifiante, doit s'y disposer par certains actes, comme nous l'exposerons plus loin. Mais quand l'homme adulte est justifié, qu'il a donc reçu en lui cet état nouveau, il doit agir conformément à cet état et il doit s'efforcer de l'*augmenter* en lui. C'est la doctrine de saint Paul, Eph., IV, 11-16 : la perfection morale croissante de la société chrétienne doit s'obtenir par la coopération de chaque individu à l'influence qu'il reçoit du Christ ; la charité et l'union au Christ peuvent et doivent augmenter dans chaque individu, mais dépendamment de sa propre activité, de sa coopération à l'influence du Christ. Une exhortation semblable au progrès est adressée aux justifiés par saint Pierre. I Pet., II, 1-2 ; II Pet., III, 18. Ce par quoi l'homme est rendu juste et saint (notamment la charité, Eph., IV, 15) est donc susceptible d'augmentation en lui et croît de fait d'après l'activité morale et salutaire de chaque individu.

Si l'on désigne l'état de grâce par l'habitation de Dieu en l'homme, l'on dira aussi que Dieu habite inégalement dans les âmes : *Non æque Deus omnes inhabitat : nec ad eandem mensuram omnibus infunditur*. C'est l'assertion de saint Jérôme, *Adversus Jovinianum*, I, II, n. 29, P. L., t. XXIII, col. 325, et l'explication, qui suit, montre qu'il s'agit de l'inégalité de ce qui rend l'homme fils de Dieu, participant de la nature divine.

b) Les scolastiques ont enseigné que la grâce sanctifiante et les vertus infuses, qui en sont réellement distinctes, se trouvent inégalement dans les hommes et sont susceptibles d'augmentation. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXXII, a. 4, explique que la grâce sanctifiante est plus grande chez l'un que chez l'autre ; cette diversité peut dépendre immédiatement des dispositions dans lesquelles se trouve l'homme au moment où il reçoit la grâce. Mais ce n'est pas la raison principale de l'inégalité ; cette raison est la providence divine qui distribue inégalement ses dons et produit ainsi la beauté morale dans l'Église. Cf. Suarez, *De gratia*, I, VIII, c. I, *Opera*, t. IX, p. 453 sq.

c) Luther n'admet pas que la grâce soit une réalité infuse dans l'âme, il ne reconnaît que la bienveillance intrinsèque de Dieu, qui consiste uniquement dans la rémission des péchés et qu'on obtient par la foi (*fides fiducialis*). L'état de justice, chez l'adulte, ne requiert aucune disposition autre que la foi, et l'état de justice se maintient par la foi, indépendamment des actions bonnes ou mauvaises ; il n'y a chez l'homme aucun mérite. Dès lors, il n'y a chez lui aucun titre à ce que sa justice augmente ; elle ne le pourrait pas d'ailleurs, car elle n'est pas autre chose que l'imputation de la justice du Christ, qui, elle, est évidemment toujours la même. Le concile de Trente, dans la session VI, a con-

damné cette hérésie et a défini que la justice infuse a des degrés différents chez les hommes et que sa mesure dépend notamment des dispositions de celui qui la reçoit; que les hommes justifiés, par l'exercice d'actions vertueuses et l'observation des préceptes divins, croissent en cette justice conférée par la grâce; que les bonnes actions de l'homme justifié sont méritoires et méritent notamment l'augmentation de la grâce. Denzinger-Bannwart, n. 800, 803, 834, 842. Remarquons ici que, pour l'objet qui nous occupe, Baius est radicalement opposé à Luther et à Calvin : pour Baius, la justice consiste, à proprement parler, dans l'observation des commandements, et la justice augmente à mesure que la fidélité à l'exercice des œuvres commandées est plus parfaite; il réfute longuement la doctrine de la justification sans les œuvres. Baius, *De iustitia*, c. i-x. Ce qui, en ce point, rendait suspecte la doctrine de Baius, c'est qu'il ne tenait pas compte de la grâce sanctifiante infuse dans l'âme, ni des vertus infuses, et que sa théorie ne permettait pas d'admettre que les enfants fussent réellement, par le baptême, justes et saints. C'est pourquoi fut condamnée la proposition 42^e : « La justice qui justifie l'impie par la foi consiste formellement dans l'obéissance à la loi, qui est la justice des œuvres, et non pas dans une grâce infuse qui fait l'homme enfant adoptif de Dieu, le renouvelle intérieurement et le rend participant de la nature divine, de sorte qu'étant ainsi renouvelé par le Saint-Esprit, il puisse ensuite vivre saintement et obéir à la loi divine. » Denzinger-Bannwart, n. 1042. Voir BAIVS, t. II, col. 100. Cette condamnation confirme la doctrine du concile de Trente, c'est la rénovation intérieure, obtenue par l'infusion de la grâce, qui est le principe de la perfection morale salutaire; c'est après avoir reçu la grâce et par elle que l'homme peut exercer les vertus, et les œuvres qu'il fait, sous l'influence de la grâce, méritent l'augmentation de celle-ci.

d) C'est en tant qu'elles sont méritoires que les bonnes œuvres causent l'accroissement de la grâce. En effet, la grâce est un accident surnaturel; c'est pourquoi il est produit immédiatement par Dieu en l'âme et ne peut avoir que Dieu pour cause efficiente principale; s'il existe, pour la production de la grâce, des causes secondes, celles-ci ne peuvent être qu'instrumentales. Les actes de l'homme ne peuvent, en aucune façon, produire physiquement la grâce. L'entité de celle-ci dépend de Dieu qui l'infuse. C'est pourquoi les actes salutaires, que l'homme fait sous l'influence de la grâce, n'augmentent pas physiquement l'entité de celle-ci, mais sont seulement un titre exigitif de cet accroissement qui est physiquement produit par Dieu.

2. Deux points controversés parmi les théologiens. —

a) Le premier concerne en quoi consiste l'augmentation intrinsèque de la grâce. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. xxiv, a. 5, enseigne que la charité surnaturelle augmente essentiellement par le fait qu'elle s'imprime plus profondément dans l'âme et par conséquent rend celle-ci plus semblable au Saint-Esprit; il nie que l'augmentation de la charité se fasse par addition d'une nouvelle entité à l'entité préexistante. Voir aussi *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. II, a. 1. Cf. Capréolus, *Defensiones theologie divi Thomæ Aquinatis*, *In IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. II, Tours, 1900 sq., t. II, p. 94 sq. La même explication doit être appliquée à l'augmentation de la grâce sanctifiante. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVII, a. 2, q., *Opera*, t. II, p. 664, préfère l'opinion qui explique l'augmentation de la grâce par adjonction (*per additionem*), c'est-à-dire par l'infusion d'une nouvelle grâce ajoutée à la préexistante et se fondant avec elle, de façon à constituer une seule qualité augmentée. Sur cette opinion, voir les *scholia* des éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, *Opera*,

Quaracchi, t. I, p. 309, 313; t. II, p. 665. Cette question regarde plus directement les vertus infuses. Voir VERTUS.

b) La grâce sanctifiante reçoit-elle immédiatement une augmentation, chaque fois que l'homme justifié accomplit une œuvre surnaturelle quelconque, fût-elle très faible au point de la ferveur? Saint Thomas répond négativement, et exige que l'homme soit positivement disposé à recevoir l'augmentation par un acte proportionné à cette augmentation. *Sum. theol.*, I^e II^e, q. cxiv, a. 8, ad 3^{um}. Cf. Billot, *De gratia Christi*, thes. XXI, p. 274 sq. L'opinion contraire est défendue par Suarez, *De gratia*, l. IX, c. III, n. 15 sq.; l. XII, c. VIII, n. 4. Cette question rentre dans l'art. MÉRITE.

c) Il semble communément admis aujourd'hui que la grâce sanctifiante ne s'augmente jamais sans que ne s'augmente aussi toutes les vertus infuses, qu'aucune vertu infuse ne s'augmente sans que ne s'augmente aussi la grâce sanctifiante, enfin qu'il y a toujours proportion entre l'intensité de la grâce sanctifiante et celle des vertus infuses. Cf. Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1884, n. 133 sq.; Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, p. 44 sq., 160 sq.

3. Diminution. — La grâce sanctifiante est susceptible d'augmentation et, de fait, augmente intrinsèquement en l'homme, soit par la réception des sacrements, soit par les œuvres méritoires. Diminue-t-elle aussi parfois intrinsèquement? Non, répondons-nous avec Suarez, *De gratia*, l. XI, c. VIII, n. 1 sq., *Opera*, t. IX, p. 679 sq., qui n'admet pas la probabilité de l'opinion contraire. En effet, la grâce sanctifiante, dans son être, dépend uniquement de Dieu, qui la produit et la conserve. Son entité physique ne dépend pas de nos actes, et ceux-ci ne peuvent physiquement ni la produire, ni la détruire, ni l'augmenter, ni la diminuer. Il reste à demander si Dieu ne la diminue pas en raison directe de nos actes moralement mauvais : nous répondons négativement. Car, quand l'homme commet le péché mortel, la grâce lui est immédiatement enlevée, comme nous l'exposerons ci-après. Quant au péché véniel, a) il n'est pas cause méritoire de cette diminution : en effet, il n'est pas une aversion de Dieu, cf. Billot, *De natura et ratione peccati personalis*, Rome, 1894, thes. IX, p. 105 sq., par conséquent il n'est pas contraire à l'ordre moral qui subordonne l'homme à Dieu; c'est pourquoi il n'exige pas que Dieu diminue le principe radical qui ordonne l'homme à sa fin dernière surnaturelle; b) il n'introduit pas en l'homme une disposition qui s'oppose à l'intensité de la grâce, car il n'est pas contraire à la grâce. Les péchés véniels, bien qu'ils ne produisent pas la diminution de la grâce, s'opposent cependant à l'exercice des vertus et empêchent l'augmentation de la grâce. Ensuite les péchés véniels, fréquemment commis, produisent une habitude mauvaise qui dispose l'homme au péché mortel. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, p. 47 sq.

3^o Amissibilité. — 1. L'Écriture sainte enseigne que l'homme peut pécher et perdre par là son état de justice. Cf. Ezech., xxviii, 24; xxxiii, 12; Joa., xv, 6; I Cor., ix, 27. Jovinien, d'après saint Jérôme, enseignait que ceux qui ont reçu le baptême ne sont plus sujets à la tentation; saint Jérôme réfute cette doctrine, *Adversus Jovinianum*, l. II, n. 1, P. L., t. xxiii, col. 281 sq. Saint Augustin, *De correctione et gratia*, c. viii, n. 17 sq., P. L., t. xlii, col. 925 sq., enseigne que le juste peut pécher, que tous ne persévèrent pas. Luther enseignait que la justification demeurerait aussi longtemps que l'homme conservait la foi, que la justification était conservée indépendamment des œuvres, même concurremment avec le péché. Cf. Hartmann-Grisar, *Luther*, t. II, p. 152 sq. Calvin enseignait aussi l'inamissibilité de la grâce. Voir CALVINISME, t. II, col. 1405 sq. Ces hérésies furent condamnées au concile de Trente, dans

la session VI, c. xv, Denzinger-Bannwart, n. 808, et notamment dans ces deux canons : « Si quelqu'un affirme que l'homme, une fois qu'il est justifié, ne peut plus pécher, ni perdre la grâce et que, par conséquent, celui qui tombe dans le péché, n'a jamais été justifié, qu'il soit anathème. — Si quelqu'un affirme qu'il n'y a pas d'autre péché mortel que l'infidélité, ou bien que la grâce, une fois reçue, ne se perd par aucun péché, quelque grave et énorme qu'il soit, excepté par le péché d'infidélité, qu'il soit anathème. » Denzinger-Bannwart, n. 833, 837. Nous devons signaler ici aussi l'erreur de Michel de Molinos qui, parti de principes tout différents de ceux des protestants, était arrivé à soutenir des conclusions contraires à la doctrine de l'amissibilité de la grâce : il enseignait que l'homme pouvait parvenir à un degré tel d'union avec Dieu que les actes mauvais ne lui étaient plus imputés et qu'il ne pouvait plus perdre la grâce. Cette erreur fut condamnée par Innocent XI en 1687. Cf. Denzinger-Bannwart, notamment n. 1272-1281.

2. La raison intrinsèque de l'amissibilité de la grâce se trouve : a) dans la possibilité de commettre le péché mortel, ce qui est une conséquence nécessaire de la liberté de l'être créé, qui n'a pas atteint sa fin dernière; b) dans la contrariété ou opposition entre le péché mortel et la grâce sanctifiante. Celle-ci, comme nous l'avons exposé, est le principe radical, qui ordonne ou oriente l'homme vers Dieu, et elle est inséparablement unie à la charité infuse, de façon que, si elle disparaît, la grâce sanctifiante ne peut plus demeurer. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. xxiv, a. 12, démontre que le péché mortel doit nécessairement chasser la charité de l'âme : « dans un même sujet, une entité disparaît quand celle qui lui est contraire survient. Or, tout acte de péché mortel est directement contraire à la charité, quant à ce qui lui est essentiel, c'est-à-dire qu'elle fait aimer Dieu par-dessus tout et qu'elle fait que l'homme se soumet entièrement à Dieu, lui rapportant tout ce qu'il a. Il est donc de l'essence de la charité qu'elle aime Dieu de façon à vouloir se soumettre à lui en toutes choses et suivre en tout, comme règle d'action, les préceptes divins; car tout ce qui est opposé aux préceptes divins [c'est-à-dire le péché mortel] est contraire à la charité, et par conséquent, est tel, en lui-même, qu'il s'oppose à la coexistence de la charité. Si la charité était une vertu acquise dépendamment de l'activité de l'homme, elle ne serait pas nécessairement expulsée par un seul acte qui lui est contraire... Mais la charité, puisqu'elle est une vertu infuse, dépend de l'action divine qui la produit : Dieu se comporte dans l'infusion et la conservation de la charité comme le soleil dans l'illumination de l'air. De même que la lumière cesserait d'être dans l'air si un obstacle s'opposait à l'action illuminatrice du soleil, ainsi aussi la charité cesse d'exister dans l'âme dès qu'un obstacle s'oppose à l'action divine qui produit la charité dans l'âme. Or, il est évident que tout péché mortel, qui est contraire aux préceptes divins, est un obstacle à l'action divine, dont nous avons parlé; car par le fait même que l'homme, dans un acte libre, préfère l'objet du péché à l'amitié de Dieu (qui exige que nous suivions la volonté divine), immédiatement par un seul acte de péché mortel la charité se perd. »

Remarque. — a) De ce qui précède on peut conclure que les œuvres bonnes sont nécessaires à la conservation de la grâce, non pas en ce sens que les actions exerceraient une influence physique qui maintiendrait l'entité de la grâce, mais en ce sens qu'elles sont la condition requise à cette conservation. En effet, il y a pour les adultes, des actions obligatoires, dont l'omission constitue un péché mortel. « Si quelqu'un affirme que l'homme justifié, quel que soit le degré de perfection auquel il est arrivé, n'est pas tenu à l'observation des

commandements de Dieu et de l'Église, mais n'est tenu qu'à croire, qu'il soit anathème. » Concile de Trente, sess. vi, can. 20, Denzinger-Bannwart, n. 830. De plus, il est d'autres œuvres qui sont requises, *per accidens*, et indirectement : en effet, des prières, des œuvres de miséricorde peuvent être la condition *sine qua non*, à laquelle Dieu a rattaché l'octroi de grâces actuelles ultérieures, plus abondantes, par lesquelles l'homme surmonte les tentations, qu'il ne vaincrait pas sans ce secours : c'est la juste remarque du P. Hurter, *Theol. dogm. comp.*, t. III, n. 222.

b) Saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. xxiv, a. 10, dit : *Peccatum mortale totaliter corrumpit charitatem et effectivam, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infra dicetur, et etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum est ut Deus ei subtrahat charitatem*. On comprend pourquoi le péché mortel soit cause *méritoire* de la disparition de la charité : en effet, le péché mortel, étant l'aversion volontaire de l'homme à l'égard de Dieu, a pour peine connaturelle que Dieu cesse d'influer en l'homme cette vertu par laquelle l'homme aime Dieu par-dessus toutes choses. Mais comment faut-il entendre que le péché mortel soit cause *efficiente* de la disparition de la charité ? Certes, ce n'est pas en ce sens que l'action de pécher détruirait *physiquement* l'entité surnaturelle, qui est la vertu infuse de charité, cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, a. 1, q. v, *Opera*, Quaracchi, t. II, p. 641; mais en ce sens que le péché mortel est une *disposition*, d'ordre *intentionnel*, essentiellement contraire à la charité et à la grâce sanctifiante, et, par conséquent, *incompatible* avec elles : cette disposition a donc pour effet nécessaire que Dieu cesse d'influer et de conserver la charité et la grâce dans l'âme; c'est en ce sens que le péché est une cause efficiente de la destruction de la charité et de la grâce. Voir l'explication de Cajétan, *In Sum. theol.*, II^e II^e, q. xxiv, a. 10; de Suarez, *De gratia*, l. XI, c. IV, *Opera*, t. IX, p. 655.

V. DISPOSITIONS A LA GRACE. — Les enfants et ceux qui ne sont jamais parvenus à l'usage de la raison ne doivent avoir aucune disposition pour recevoir, par le baptême, la grâce sanctifiante. Nous nous occupons donc uniquement des adultes, c'est-à-dire de ceux qui ont atteint l'usage de la raison.

Remarquons d'abord qu'on distingue disposition *négative* et disposition *positive* : on appelle disposition négative ce qui écarte ou détruit un obstacle à recevoir un effet ou à poser un acte; on appelle disposition positive ce qui ordonne positivement un être à recevoir une perfection ou à poser un acte. Considérons, par exemple, un morceau de bois humide : l'humidité est un obstacle à ce que le bois s'enflamme; si le bois est séché, cet obstacle est enlevé : le bois aura ainsi une disposition négative à brûler; mais supposons qu'on mette dans ce bois une matière facilement inflammable, ce sera pour lui une disposition positive à brûler. Quant à l'homme, la connaissance naturelle de Dieu et de ses perfections détruit l'obstacle qui consiste dans l'erreur : cette connaissance naturelle est une disposition négative à la foi surnaturelle; l'illumination interne du Saint-Esprit est une disposition positive à la foi. Faisons observer, en passant, qu'on ne peut pas logiquement distinguer besoin positif et négatif; le besoin d'une chose est formellement l'exigence de cette chose, c'est-à-dire la nécessité d'une chose due à l'être auquel elle fait défaut; quelle que soit l'origine du besoin, celui-ci suppose toujours une disposition positive (soit prochaine soit éloignée) à la perfection qui fait défaut.

Personne ne nie qu'il puisse y avoir des dispositions négatives à la justification et à la grâce : telles sont la connaissance naturelle des choses divines, les bonnes qualités naturelles, l'absence de vices.

1. *Il n'y a pas, sans la grâce actuelle, de dispositions positives à la justification* : cette assertion est contenue dans la définition générale du II^e concile d'Orange, où il est dit que l'homme, par la seule vigueur naturelle, et sans l'illumination ou l'inspiration du Saint-Esprit, ne peut ni concevoir ni choisir aucun bien, comme il le faut pour le salut. Denzinger-Bannwart, n. 180.

2. *Les adultes doivent se disposer positivement à recevoir la grâce sanctifiante par des actes surnaturels.* — Telle fut toujours la foi de l'Église catholique : on peut s'en convaincre en considérant ce qu'elle a toujours exigé des adultes avant de les admettre au baptême. Voir BAPTÊME, t. II, col. 212 sq.; CATÉCHUMÉNAT, col. 1971. Cf. dom de Puniet, art. *Catéchuménat*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 2579; *Rituale romanum*, t. II, c. IV. Saint Thomas expose la raison intrinsèque de cette nécessité, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXXIII, a. 3, 4 : la nature humaine, douée d'intelligence et de volonté libre, exige que l'homme obtienne la sainteté et atteigne sa fin dernière par des actes conscients et délibérés; ces actes doivent, en outre, être surnaturels pour qu'ils soient proportionnés à la fin à laquelle ils tendent. Il en résulte que ces actes, physiques et surnaturels, sont formellement dans l'ordre moral, et non dans l'ordre physique. Cette conclusion se déduit aussi de ce que l'infusion de la grâce a lieu chez les enfants sans que ces actes existent. C'est au concile de Trente que fut explicitement définie la doctrine catholique concernant les dispositions des adultes à la justification. Sess. VI, c. VI, Denzinger-Bannwart, n. 797-780. Pour les détails, nous renvoyons à l'art. JUSTIFICATION.

3. Il est une autre question qui concerne directement l'infusion de la grâce sanctifiante. Les anciens scolastiques et notamment saint Thomas enseignent que la justification de l'impie en dehors de la réception des sacrements, c'est-à-dire que la justification de l'adulte (en état de péché mortel personnel) au moyen de l'acte de contrition parfaite, se fait *instantanément* : ils entendent par là que l'acte libre est en même temps la détestation du péché et l'amour à l'égard de Dieu, et que la grâce sanctifiante est infuse au même instant que se produit cet acte. Cf. le scholion des éditeurs des *Opera sancti Bonaventuræ*, t. IV, p. 427. Saint Thomas enseigne, en outre, que l'infusion de la grâce sanctifiante et de la charité infuse est, quant à la nature, antérieure à l'acte de contrition et que cet acte est élicité par la vertu infuse elle-même. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXXIII, a. 8; *De veritate*, q. XXVII, a. 8; Cajétan, *In Sum. theol.*, I^a II^a, q. CXXIII, a. 8; Soto, *De natura et gratia*, I, II, c. XVIII, fol. 172; Vasquez, *Commentaria et disputationes in Summam S. Thomæ*, Anvers, 1621, *In I^a II^a*, t. II, disp. CCII, c. III, p. 711 sq.; card. Billot, *De gratia Christi*, thes. XVII, p. 231 sq.; Suarez, au contraire, *De gratia*, I, VIII, c. XII, *Opera*, t. IX, p. 366 sq., enseigne que cet acte surnaturel, par lequel le pécheur se dispose *proximo* à recevoir la grâce sanctifiante, ne procède pas *effective* de la grâce habituelle ou de l'*habitus infusus charitatis*, mais est produit par un autre secours, c'est-à-dire par une grâce actuelle adjuvante, et qu'alors seulement arrive l'infusion de la grâce sanctifiante. La même opinion est soutenue par Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1868 sq., t. IV, *De penitentia*, disp. VIII, sect. VII, p. 490 sq.; par Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Venise, 1750, t. II, tr. VII, q. II, dub. IV, § 6, p. 390 sq.; par Pesch, *Præl. dogm.*, t. V, n. 360; par Mgr Waffelaert, *Annotationes in tractatum de virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, p. 155.

Certes, il n'y a pas de répugnance à ce que l'acte de contrition parfaite soit produit par une grâce actuelle, et que, dès que cet acte est produit, soit produite en l'âme la grâce sanctifiante, avec les vertus qui lui sont

connexes. Mais il ne semble pas y avoir une raison suffisante d'admettre ce secours actuel, comme nous le dirons plus loin. La principale objection que l'on présente à l'opinion de saint Thomas est celle-ci : Si l'acte de contrition parfaite est la disposition ultime à la justification, il s'ensuit que la grâce sanctifiante et la vertu infuse de charité sont données *parce que* l'homme est contrit et elles sont *natura postérieures* à l'acte; mais si la grâce sanctifiante et la vertu de charité infuse sont le principe efficient d'où procède l'acte de contrition parfaite, il s'ensuit que la grâce sanctifiante et la vertu infuse de charité sont données *pour que* l'homme soit contrit, et elles sont *natura antérieures* à l'acte. Or, il est impossible que la grâce sanctifiante et la charité infuse soient données *et parce que* l'homme est contrit et *pour qu'il le soit*; il est impossible que ces dons soient *antérieurs* à l'acte et *postérieurs* au même acte. On répond à cela, logiquement, nous semble-t-il, en distinguant la mineure, c'est-à-dire en distinguant diverses raisons formelles d'après lesquelles la grâce et la vertu infuse influent dans le même acte et exercent ainsi des causalités formelles différentes; d'après l'une de ces raisons formelles, les dons dont il s'agit sont *natura antérieurs* à l'acte, d'après l'autre, ils lui sont *postérieurs*.

Voici comment le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 233 sq., explique et défend l'opinion de saint Thomas. D'abord, l'on admet communément que l'acte de contrition parfaite et l'infusion de la grâce sanctifiante se font au même instant. Dès lors, si l'acte de contrition parfaite était produit (*elicited*) par la seule grâce actuelle, et non par la grâce habituelle, il faudrait admettre la coexistence d'une double élévation de la même faculté opérative, l'une habituelle, l'autre transitoire : ce qui est impossible; car l'élévation transitoire, qui se fait par la grâce actuelle, ne peut exister qu'en l'absence de l'élévation habituelle, au défaut de laquelle la première supplée.

Maintenant quant aux raisons diverses de causalité, voici d'abord un exemple emprunté à Soto : le vent ouvre la fenêtre et pénètre par là. L'entrée du vent est la cause efficiente de l'ouverture de la fenêtre, et l'ouverture de la fenêtre est la cause dispositive de l'entrée du vent. Si vous considérez l'ordre de la cause efficiente, la fenêtre s'ouvre parce que l'air entre. Si vous considérez l'ordre de la causalité dispositive, l'air entre parce que la fenêtre s'ouvre. D'après la première considération, l'entrée de l'air est *natura antérieure*, et l'ouverture de la fenêtre est *natura postérieure*; d'après la seconde considération, c'est l'ouverture de la fenêtre qui est *natura antérieure*, et l'entrée qui est *natura postérieure*. On aura la même chose dans la matière que nous étudions : l'infusion de la grâce correspond par analogie à l'entrée du vent, et la production de l'acte de contrition à l'ouverture de la fenêtre.

Pour mieux le comprendre, distinguons par la raison un double moment dans un seul et même instant physique, et distinguons une double formalité aussi bien dans la grâce qui est infuse que dans l'acte de contrition qui est produit. Au premier moment, on doit considérer la grâce habituelle dans son *infusion*, en tant qu'elle *meut* et élève l'âme, étant ainsi grâce *opérante*, principe de l'acte de contrition, qui est disposition ultime à la justification. Au second moment, on doit considérer la même grâce habituelle dans sa *possession* (c'est-à-dire en état d'être possédée par l'homme) en tant que déjà elle *informe* l'âme et exerce l'effet qui lui est propre; ainsi elle est grâce *coopérante*, principe de l'acte de contrition en tant qu'il est méritoire de la vie éternelle. Si donc nous considérons l'acte de contrition précisément en tant qu'il est disposition ultime à la justification, il procède réellement de la vertu infuse de la charité; mais en tant que celle-ci tient lieu

d'une simple motion à l'acte (et cette simple motion, transitoire, à l'acte serait donnée, si la disposition ultime à une forme ne devait exister au même instant physique que cette forme). Si nous considérons l'acte de contrition comme méritoire de la vie éternelle, il procède de la vertu infuse en tant qu'elle est possédée par l'âme et l'informe. Ce n'est donc pas sous la même formalité que l'on considère la grâce sanctifiante quand, d'une part, l'on dit que, dans son infusion, elle est *natura* antérieure à l'acte de contrition, et, d'autre part, que, dans sa possession, elle est *natura* postérieure à ce même acte; de même, ce n'est pas sous la même formalité que l'on considère l'acte de contrition quand on dit, d'une part, que cet acte, en tant qu'il est disposition ultime à la justification, est *natura* antérieur à l'obtention de la grâce, et, d'autre part, que ce même acte, en tant qu'il est méritoire, est *natura* postérieur à la grâce. Enfin le bien-fondé de la distinction apparaît clairement quand on fait attention à ceci : l'acte de contrition parfaite en tant qu'il est disposition ultime à la justification, et à ce point de vue antérieur à la grâce sanctifiante, se trouve être une cause matérielle ; la grâce en tant qu'elle est le principe de cet acte, et à ce point de vue antérieur à l'acte de contrition, se trouve être une cause efficiente. Ainsi donc disparaît la contradiction qui s'exprimait dans l'objection exposée plus haut : il n'est pas vrai que la grâce sanctifiante soit, en même temps, et sous le même aspect, antérieure et postérieure au même acte de contrition.

VI. CAUSES. — Le concile de Trente, sess. VI, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 799 sq., énumère les causes de la justification : nous y trouvons indiquées celles qui concernent la grâce sanctifiante elle-même. Sur les différents genres de causes, voir CAUSE, t. II, col. 2019 sq. — 1° La cause *finale* de la grâce, c'est-à-dire le bien à l'obtention duquel est ordonnée la grâce, est double : d'abord, la fin *dernière*, et celle-ci encore est double : *absolue* : c'est la gloire extrinsèque de Dieu ; *relative*, subjective, c'est la béatitude (*subjective*) éternelle de la créature, c'est-à-dire la vision intuitive de Dieu. Voir INTUITIVE (*Vision*). Sur la notion de fin dernière, voir FIN, t. V, col. 2481-2499. La fin *immédiate* est la sanctification surnaturelle de la créature, car l'effet formel de la grâce sanctifiante est la déiformité, c'est-à-dire une ressemblance spéciale et surnaturelle avec Dieu, une participation surnaturelle et formelle à la nature divine. Cette entité est produite par Dieu dans l'essence de l'âme afin de rendre celle-ci apte à agir surnaturellement au moyen des vertus infuses, et notamment à aimer Dieu surnaturellement ; c'est en cette charité que consiste essentiellement la perfection morale ou sainteté. Voir S. Thomas, *De virtutibus in communi*, q. I, a. 10 ; *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. XXIII, a. 4-8 ; CHARITÉ, t. II, col. 2225 sq. La grâce habituelle dont nous parlons est à juste titre appelée sanctifiante, parce qu'elle est le principe radical de la sainteté surnaturelle (qui seule est la sainteté véritable dans l'ordre actuel de la providence) et qu'elle est inséparablement unie à la charité surnaturelle en laquelle consiste formellement la rectitude parfaite de la volonté à l'égard de Dieu, c'est-à-dire la sainteté.

2° La cause *efficiente principale* de la grâce sanctifiante est Dieu seul : seul, il peut la produire et l'introduire dans l'âme. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. CIX, a. 7 ; q. CXII, a. 1 ; Suarez, *De gratia*, l. VII, c. XXV, *Opera*, t. IX, p. 301 sq. La cause efficiente *instrumentale* est, à titres divers, le sacrement et l'humanité du Christ : sur la causalité propre aux sacrements, voir SACREMENTS ; sur la causalité propre à l'humanité du Christ, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XLVIII, a. 6. C'est ici que vient la question : la justification de l'homme ou l'infusion de la grâce est-elle un miracle ? Si par miracle on entend un effet sen-

sible produit par Dieu, en dehors du cours naturel des choses, déterminé par les lois physiques, alors il est évident que l'infusion de la grâce n'est pas un miracle. Si l'on considère que l'infusion de la grâce se fait parfois d'après des règles générales, établies par la providence, et parfois en dehors de ces règles, par exemple, au cas d'une conversion subite et parfaite d'un pécheur, la justification dans ce cas pourra être dite miraculeuse : ce sera un effet miraculeux, *quoad modum faciendi*, et dans l'ordre moral. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. CXIII, a. 10 ; Suarez, *op. cit.*, n. 7 sq., p. 303 sq.

3° La cause *matérielle* de la grâce est l'âme humaine, en ce sens que l'essence de l'âme est le sujet immédiat dans lequel ce don est infus. Nous avons vu plus haut que chez l'adulte sont requises des dispositions positives à la réception de la grâce, ce sont des actes divers, tels que la foi, l'espérance, l'attrition dans le sacrement de la pénitence et dans les autres sacrements, voir ATTRITION, t. I, col. 2239, 2245 sq. ; la contrition ou la charité parfaite en dehors des sacrements. Voir CONTRITION, t. III, col. 1684. Mais ces actes ne sont pas absolument nécessaires, puisque, dans les enfants, incapables de ces opérations, la grâce sanctifiante est produite par le baptême. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVIII, a. 3, ad 14^{um}. L'âme humaine est donc par elle-même en état, c'est-à-dire en puissance obédiente, de recevoir la grâce : celle-ci est produite immédiatement par Dieu, et comme elle est absolument surnaturelle, elle ne sort pas *ex potentia naturali materiali*. Dès lors, puisque la création se définit : *productio ex nihilo sui et subjecti*, on peut dire que la grâce est créée, produite de rien. Mais ici intervient une distinction concernant la terminologie et provenant non du mode dont est produite la grâce, mais de son essence même. En effet, la grâce est un accident, par conséquent elle n'existe pas en elle-même, mais seulement en une substance dans laquelle elle est infuse. Or, être créé convient à proprement parler aux êtres qui existent en eux-mêmes, c'est-à-dire aux substances et non aux accidents. De même que ceux-ci ne sont pas existants, mais coexistants, ainsi les accidents ne sont pas créés, mais concrétés. Ceci s'applique avant tout à l'acte par lequel Dieu crée une substance en même temps que ses accidents, par exemple, pour Adam, d'après l'opinion la plus probable, son âme fut au même instant créée, ornée de la grâce et infuse au corps. Mais alors même que la production de l'accident vient après la production de la substance, quand la production de l'accident est une *productio ex nihilo sui et subjecti*, on dit encore correctement que cet accident est concrété. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XLV, a. 4 ; *De potentia*, q. III, a. 8, ad 3^{um}. A cet endroit saint Thomas explique très nettement sa pensée ; voici ses paroles que nous commenterons : *Gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit : unde non proprie creatur per modum illum quo substantiæ per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materialem in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus*. La grâce sanctifiante n'est pas une forme subsistante, c'est-à-dire une forme qui existe en elle-même (elle n'est qu'un accident) ; c'est pourquoi il ne lui convient pas, à proprement parler, d'exister ou de devenir ; par conséquent il ne lui convient pas, à proprement parler, d'être créée ; les substances seules, les êtres existants en eux-mêmes sont, à proprement parler, créés. La grâce cependant est produite, et Dieu seul peut être la cause efficiente principale de cette production comme le dit explicitement saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXII, a. 1 : *Hoc modo (tanquam causa principalis) nihil potest causare gratiam nisi Deus quia*

gratia nihil est aliud quam quædam participata similitudo divinæ naturæ. La grâce, qui est produite immédiatement par Dieu, est ainsi, et au même instant, infuse dans l'âme : cette production-infusion est une opération qui doit être rapportée au genre de l'opération créatrice, parce que la grâce n'a pas, dans le sujet où elle est infuse (c'est-à-dire dans l'âme), sa cause efficiente, ni la cause matérielle d'où elle est tirée ou extraite; la grâce ne peut pas être produite de l'âme, comme les formes naturelles peuvent sortir de leur cause matérielle par l'action d'un agent naturel. Saint Thomas oppose ici l'action divine, qui produit la grâce et l'infuse à l'âme, à l'action d'une cause naturelle qui fait sortir une forme d'un sujet où elle était en puissance : parce que ce dernier point ne se réalise pas dans la production de la grâce, celle-ci n'est pas *eductio formæ ex potentia materiæ*, mais appartient au genre de la création. Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. II, n. 16, *Opera*, t. IX, p. 318, dit aussi que la production de la grâce n'est pas de même espèce ou de même ordre que l'éducation d'une forme faite par un agent naturel, et, quant à la manière réelle dont est produite la grâce, il n'y a pas de différence entre cet auteur et saint Thomas. Mais il y a divergence quant à la terminologie : d'après saint Thomas, la production de la grâce doit être rapportée au genre de l'opération créatrice; d'après Suarez, au contraire, elle doit être rapportée au genre de l'opération qui fait sortir la forme de la matière : *gratia educitur de potentia obediuntiali animæ seu subjecti in quo immediate fit.* *Op. cit.*, n. 13, p. 317. Cette manière de parler est inexacte; en effet, la grâce est bien produite dans l'âme et y est inhérente; mais l'âme humaine n'est par elle-même aucunement ordonnée à recevoir la grâce, celle-ci n'est pas contenue en puissance dans l'âme, n'en sort point et n'est pas faite de l'âme : la grâce, étant essentiellement surnaturelle, est tout simplement surajoutée à l'âme, qui par elle-même n'a aucun rapport avec la grâce et n'a que la *possibilité* de la recevoir ; cette possibilité n'est pas distincte de l'essence de l'âme et se réalise tout entière dans la seule immatérialité de l'âme. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. III; dist. XXVIII, dub. I, *Opera*, t. II, p. 638 sq., 690, fait bien ressortir que la grâce est dans l'âme, comme dans son sujet, mais qu'elle vient de Dieu comme de sa cause : elle ne tire pas son origine des principes de l'âme. Il expose aussi qu'il y a deux sortes d'*habitus* : les uns ont leur origine dans la faculté opérative et sont produits par la répétition des actes; ils donnent à la faculté, dans laquelle ils se trouvent, une aptitude à agir. Mais il y a un *habitus* qui nous vient du ciel; qui ne dépend pas uniquement du sujet dans lequel il se trouve, mais beaucoup plus de celui d'où il vient. Cet *habitus*, la grâce, ennoblit la faculté et l'élève au-dessus d'elle-même.

4° La cause *méritoire* de la grâce est le Verbe incarné : par les œuvres faites dans son humanité en l'honneur de Dieu, surtout par sa passion et par sa mort, il a obtenu une nouvelle concession de la grâce en faveur du genre humain. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e, q. XLVIII, a. 1; card. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1893, t. I, p. 49. L'homme ne peut pas mériter de *condigno* la grâce sanctifiante; voici ce que dit le concile de Trente, sess. VI, c. VIII, Denzinger-Bannwart, n. 809 : « C'est gratuitement que nous sommes justifiés, parce que rien de ce qui précède la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut mériter la grâce de la justification. » L'acte de charité parfaite surnaturelle, qui est, comme nous l'avons exposé, la disposition ultime à la justification, ne peut être la cause méritoire de la justification, bien qu'il puisse être cause méritoire de la vie éternelle. L'homme qui, avant d'être justifié, coopère aux grâces actuelles, et par elles se dispose positivement à la justification, peut la mériter

de congruo. Ces questions doivent être traitées à l'article MÉRITE.

III. GRACE ACTUELLE. — I. Existence. II. Essence. III. Division. IV. Efficacité. V. Nécessité de la grâce actuelle pour l'homme justifié.

I. EXISTENCE. — Dans la première partie de cet article nous avons démontré l'existence de la grâce considérée en général, en entendant par là tout don interne et surnaturel, par lequel l'homme est rendu capable de faire des œuvres salutaires et de mettre en pratique les préceptes divins, dont l'observation est requise à l'obtention de la béatitude éternelle. Dans la seconde partie nous avons considéré en particulier ce don, qui est appelé la grâce sanctifiante : elle est *habituelle et permanente*, elle est pour l'homme à l'instar d'une nouvelle nature, d'où dérive, au moyen des vertus infuses, l'activité surnaturelle. Nous recherchons maintenant s'il existe des influences surnaturelles qui sont des impulsions dont toute la raison d'être consiste à mouvoir l'homme immédiatement et exclusivement à des *actions salutaires*.

1° L'*Écriture sainte* nous fait connaître l'existence de telles entités. — 1. Le Christ, parlant des adultes et de leur adhésion à son œuvre, dit : « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'envoie ne l'attire. » *Joa.*, VI, 44. Venir au Christ signifie ici croire, comme le Sauveur l'explique : « Il y en a parmi vous quelques-uns qui ne croient pas... C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut venir à moi, si cela ne lui a pas été donné par mon Père. » *Joa.*, VI, 64, 65. Donc pour que l'homme croie au Christ il ne lui suffit pas d'entendre la prédication de la doctrine chrétienne, ni d'avoir cette connaissance et ces désirs qui peuvent résulter naturellement de cette audition, mais il faut que le Père l'attire. Il y a donc ici une influence divine, qui s'exerce dans l'intérieur de l'homme. Elle est expliquée par Jésus : « Quiconque a entendu le Père et qui a reçu son enseignement vient à moi. » *Joa.*, VI, 45. L'influence divine, qui attire l'homme à la foi, comporte un effet produit dans son intelligence et l'éclairant sur la vérité. Cette conclusion est confirmée par cette parole : « Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés par Dieu. Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement vient à moi. » *Joa.*, VI, 45. Les assertions prophétiques, auxquelles Jésus fait allusion, se trouvent dans Isaïe, LIV, 13, et dans Jérémie, XXXI, 34, et elles enseignent que l'économie messianique aura pour prérogative l'influence immédiate de Dieu, éclairant les intelligences humaines sur la vérité.

Cette même influence est affirmée encore dans les Actes, XVI, 13 sq. : « Le jour du sabbat, nous nous rendimes hors de la porte, sur le bord d'une rivière, où nous pensions qu'était le lieu de la prière. Nous étant assis, nous parlâmes aux femmes qui s'étaient assemblées. Or, dans l'auditoire était une femme nommée Lydie : c'était une marchande de pourpre,... craignant Dieu, et le Seigneur lui ouvrit le cœur pour qu'elle fût attentive à ce que disait Paul. » Ici donc aussi la prédication est nettement distinguée de l'influence produite immédiatement par Dieu sur l'âme de Lydie : c'est cette influence qui la rend efficacement attentive et fait qu'elle comprend ce qui lui est prêché. Sans examiner à fond l'essence de cette influence divine, nous pouvons dire qu'elle est *surnaturelle*, d'abord parce qu'ils s'agit d'une communication *spéciale* et d'un secours spécial de Dieu, secours qui n'est pas compris dans le concours général que Dieu doit à sa créature, ensuite parce que ce secours interne et spécial est donné précisément pour un acte salutaire et par conséquent appartient à l'ordre des dons surnaturels, comme nous l'avons démontré en établissant la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire. Remarquons enfin que l'in-

fluence décrite est, de sa nature, transitoire, car elle est tout entière ordonnée à l'acte de foi. Elle est encore réellement distincte de la grâce sanctifiante, puisqu'elle est donnée avant la justification.

2. L'influence divine, interne et intime, requise à la foi salutaire, est enseignée par saint Paul : « Moi j'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a fait croître. Ainsi celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose; Dieu, qui fait croître (est tout). » I Cor., III, 6. Paul a rempli à Corinthe le rôle de celui qui plante : il a le premier prêché l'Évangile aux Corinthiens et a mis dans leurs âmes la semence de la foi; après son départ est arrivé Apollos, qui par sa prédication a, pour ainsi dire, arrosé ce que Paul avait planté. Mais de même que, pour la moisson naturelle, ceux qui plantent et ceux qui arrosent ne font pas autre chose que réaliser les conditions externes requises à la croissance, ainsi en est-il des prédicateurs pour la moisson spirituelle; ils proposent ce qui est nécessaire à la foi, mais ils ne la produisent pas. La cause véritable de la croissance de la plante est sa force vitale interne qui lui est donnée par Dieu; c'est encore l'influence interne et vitale donnée par Dieu, ou la grâce. Cf. Cornely, *Commentarius in priorem Epistolam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 78. Dans la pensée de saint Paul, les prédicateurs de l'Évangile sont les *coopérateurs*, συνεργοί, de Dieu dans l'œuvre de la sanctification des hommes : leur activité se termine à ce qui est extérieur à la foi et à la sanctification; celles-ci sont l'effet du secours interne qui vient de Dieu. Ce secours n'est pas le concours général de Dieu, car il est dans l'ordre de la foi et de la justification, qui sont des dons *gratuits* et qui *dépendent des mérites* de Jésus-Christ, comme l'expose l'apôtre, Rom., III, 22-24; Eph., II, 8-10; ce sont des dons *surnaturels* comme nous l'avons démontré en exposant l'existence de la grâce considérée en général. Enfin ce secours surnaturel est *actuel*, c'est-à-dire qu'il est essentiellement ordonné et qu'il se termine à des *actes* qui sont requis préalablement à l'état de justification.

Dans les justes il est aussi une influence du Saint-Esprit, qui détermine des actes, notamment des supplications. Rom., VIII, 15, 26. C'est encore par cette influence que l'homme peut résister volontairement aux assauts de la concupiscence. Rom., VII, 5-VIII, 5. La coopération des prédicateurs à l'œuvre de la conversion des hommes est, elle aussi, un effet d'une influence divine spéciale : « Ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes, mais notre aptitude vient de Dieu. » II Cor., III, 5. Dieu, qui, par sa grâce interne, produit la foi dans les âmes, exerce encore son influence sur l'intelligence des prédicateurs et la rend apte à concevoir les pensées opportunes. De ce texte on peut conclure que l'aptitude à penser salutairement, chez ceux qui arrivent à la foi, est aussi l'effet de la grâce divine actuelle. Saint Paul compare les Corinthiens convertis à une lettre écrite, par son ministère, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, 3 : l'interprétation la plus probable de ces paroles les explique de l'action interne et surnaturelle que l'Esprit-Saint exerce sur les âmes et par laquelle il produit en elles des actes salutaires; en ce sens, le texte confirme l'existence des grâces actuelles.

Le texte de l'Épître aux Philippiens, II, 13 sq. : « Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours été obéissants, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement... car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir, » n'est pas expliqué de la même manière par tous les interprètes, notamment pour ce qui concerne la portée des mots *avec crainte et tremblement*. Cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 125 sq.; Knabenbauer, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses*,

Paris, 1912, p. 225 sq. Quoi qu'il en soit, les paroles de l'apôtre contiennent l'affirmation d'une influence interne et surnaturelle sur l'activité mêmes par laquelle les justes se sanctifient, notamment sur l'acte de vouloir le bien et son exécution, sur la résolution de bien faire et sa mise en pratique. L'apôtre n'explique pas en quoi consiste cette influence sur la volonté, mais, d'après sa doctrine générale, nous devons comprendre que c'est un effet de l'Esprit-Saint qui habite dans les justes. On ne peut pas conclure de ce texte qu'une influence spéciale et surnaturelle est requise pour *chacun* des actes salutaires dans l'homme justifié : l'apôtre considère en général l'activité par laquelle l'homme se sanctifie : il doit agir lui-même et opérer son salut, mais il ne peut pas le faire seul; il doit être aidé par Dieu qui agit intimement en lui, suscite de bonnes résolutions et renforce la volonté dans leur exécution. Ainsi l'activité salutaire de l'homme dépend réellement de Dieu, et l'homme doit craindre parce qu'il peut perdre ce secours divin.

2° Les Pères, avant le pélagianisme, enseignent aussi l'existence d'une influence surnaturelle affectant directement les actes salutaires et l'existence d'un secours divin surajouté à l'énergie humaine pour résister aux tentations ou pour réaliser les actes vertueux. Saint Ignace d'Antioche dit que c'est avec l'aide de Jésus que nous repousserons victorieusement tous les assauts du prince de ce monde. *Ad Magn.*, I, 2. Clément d'Alexandrie connaît l'influence de la grâce sur les actes de la volonté et y voit deux forces conjuguées. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 174 sq. Origène connaît aussi cette influence divine qui se surajoute à l'énergie volontaire et la renforce, sans cependant détruire la liberté. *De principiis*, I, III, c. I, n. 22, *P. G.*, t. XI, col. 289, 301. La nécessité du secours divin, qui laisse intacte la liberté humaine, est aussi affirmée par saint Éphrem. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 213. Tertullien décrit la puissance de la grâce divine qui surpasse l'énergie naturelle et fléchit le libre arbitre. *De anima*, n. 21, *P. L.*, t. II, col. 285. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 270 sq. Marius Victorinus, *In Epist. ad Phil.*, II, 12, 13, *P. L.*, t. VIII, col. 1212, expose très bien aussi comment notre activité salutaire dépend et de nous et de Dieu : c'est nous qui voulons, mais c'est Dieu qui opère en nous l'acte de vouloir et qui donne l'efficacité au vouloir salutaire. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVI, 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 244, décrit comment le Saint-Esprit illumine l'intelligence par de bonnes pensées. L'influence spéciale de Dieu sur les actes salutaires de connaissance et de volition se trouve maintes fois affirmée par saint Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXVI, n. 61 sq.; *Epist.*, VII, LXXIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 180, 184, 244, 453; par saint Grégoire de Nysse, cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 145; par saint Grégoire de Naziance, cf. Hummer, *Des hl. Gregor Nazianz Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890, p. 66 sq.; par saint Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XLVI, 1; *In Epist. I^{re} ad Cor.*, homil. XXIV, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 257; t. LXI, col. 198. Saint Cyrille d'Alexandrie montre la grâce agissant dans les actes par lesquels l'homme se prépare à la justification. Cf. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, p. 138 sq. C'est surtout dans les œuvres de saint Augustin écrites contre le pélagianisme et dans les documents des conciles réunis contre cette hérésie, qu'il faut chercher la doctrine catholique concernant la grâce actuelle, c'est-à-dire du secours donné précisément pour les actes qui sont salutaires en celui qui les produit; nous ne parlons pas de ce qu'on appelle maintenant les charismes ou *gratiae gratis datæ*.

L'homme, de lui-même, peut pécher; mais il ne peut pas produire des œuvres de justice (*opera justa*) ou observer tout ce qui comporte la justice sans le secours

de Dieu : ce secours est interne, mais c'est un *secours* et il faut que l'homme y ajoute l'effort spontané de sa volonté ; c'est ainsi que Dieu opère en nous notre salut. Ce secours, la grâce divine, non seulement nous fait voir ce que nous devons faire, mais nous aide à réaliser ce qu'il nous a montré. Ce secours consiste dans la connaissance certaine du bien à faire et dans la délectation victorieuse (*scientia certa, delectatio victrix*) ; c'est Dieu qui nous fait connaître ce qui nous était caché, et qui rend agréable ce qui ne nous plaisait pas. *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. v, XIX, *P. L.*, t. XLIV, col. 153 sq., 170. La nécessité du secours divin pour éviter le péché est affirmée dans *De natura et gratia*, c. XXVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 261. Ces livres furent écrits par Augustin avant le concile de Carthage en 418. Là on définit que la grâce est un secours donné à l'homme pour qu'il puisse éviter le péché, can. 3 ; que ce secours consiste et dans la connaissance et dans l'amour de ce que nous devons faire, can. 4 ; que ce secours est nécessaire pour accomplir les préceptes divins, can. 5. Denzinger-Bannwart, n. 103-105. Dans les canons, que nous venons de citer, il est question de la *gratia justificationis* : ce terme ne désigne pas uniquement la grâce sanctifiante ; il désigne aussi ces secours qui influent sur l'intelligence et la volonté et aident ainsi surnaturellement l'homme à faire le bien ; cette portée du terme ressort de la description même qui est donnée de la *gratia justificationis* dans ces décrets. Saint Augustin, *De gratia Christi*, écrit en 418, indique très clairement que, sous le nom de grâce, il faut entendre un secours surajouté aux facultés naturelles, l. I, c. III, *P. L.*, t. XLIV, col. 361 sq., qui influe sur l'acte même par lequel nous voulons le bien, c. v, VI, col. 363, qui est une connaissance et une dilection infuses par Dieu dans l'âme, c. XIII, XIV, XXVI, col. 367, 368, 374, notamment *aliquod adiutorium bene agendi adiunctum naturæ atque doctrinæ per inspirationem flagrantissimæ et luminosissimæ charitatis*, c. XXXV, col. 378. On sait que le mot *charitas* ne désigne pas toujours, chez saint Augustin, la vertu infuse de charité, ni l'acte de charité parfaite. Souvent il désigne généralement toute inspiration vers le bien, par opposition à l'amour des choses inférieures, à la concupiscence. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 486. C'est ce dernier sens qu'a le mot *charitas* dans le texte que nous venons de citer.

Quand il s'agit d'actes *salutaires*, c'est-à-dire d'actes par lesquels l'homme se prépare positivement à la justification ou exerce la sainteté chrétienne, il est toujours question d'un secours *surnaturel*. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2387. La grâce surnaturelle et interne, qui influe sur les actes salutaires, sans détruire le libre arbitre, est aussi affirmée dans le document *Indulculus*, c. 12. Denzinger-Bannwart, n. 141. Cf. CÉLESTIN, t. II, col. 2058 sq. Saint Prosper, *Contra Collatorem*, c. VII, n. 2, 3, *P. L.*, t. LI, col. 230 sq., décrit les diverses affections, produites par le Saint-Esprit, par lesquelles les hommes sont attirés au Christ, d'après le texte, Joa., VI, 44. Le II^e concile d'Orange affirme plus catégoriquement encore l'existence de la grâce actuelle et sa nécessité : personne ne peut avoir une pensée salutaire, ni croire, sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit, can. 7. Denzinger-Bannwart, n. 180.

3^o Les *scolastiques* anciens se sont occupés de la grâce sanctifiante plus que de la grâce actuelle ; ils nous ont néanmoins exposé l'existence et la nécessité de celle-ci. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. 1, *Opera omnia*, Quaracchi, t. II, p. 682 ; S. Thomas, *Quodl.*, I, a. 7 ; *Sum. theol.*, I^o II^o, q. cix, a. 6 ; q. cxi, a. 2. Dans ces passages saint Thomas parle d'un secours intérieur et gratuit, c'est-à-dire surnaturel, qui meut l'âme au bien salutaire ; il ne s'agit donc pas de la coopération naturelle

de Dieu ; de plus, saint Thomas distingue explicitement une double *grâce* : le secours divin qui nous meut à vouloir et à exécuter le bien, et le don habituel infus. *Sum. theol.*, I^o II^o, q. cxi, a. 2. Ces passages sont tout différents de celui qu'on lit *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. 1, a. 4, où le saint docteur semble ne pas exiger, pour la conversion de l'adulte, la grâce actuelle proprement dite. Sur la grâce actuelle, voir aussi DUNS SCOT, t. IV, col. 1899 sq. ; Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 1, concl. 6, t. VI, p. 286 ; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, l. II, a. 117, 118, t. XVII, p. 325 sq.

4^o Le concile de Trente a repris la définition du II^e concile d'Orange, Denzinger-Bannwart, n. 813, mais de plus a exposé ce qu'il entend par grâce prévenante et quels sont les effets qu'il lui faut attribuer. C'est à la grâce prévenante qu'il faut attribuer le commencement de toute activité salutaire, notamment de toute l'activité par laquelle l'homme adulte parvient à la justification. La grâce prévenante comporte avant tout la vocation ; Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination ou l'inspiration (ces deux termes sont synonymes) du Saint-Esprit, l'homme la reçoit en lui, et peut librement y consentir ou la rejeter ; il doit agir, c'est-à-dire coopérer à cette impulsion pour arriver à la justification, de façon que l'activité salutaire soit l'effet et de la grâce de Dieu et de la libre volonté de l'homme. Les différents actes par lesquels les adultes, excités et aidés par la grâce, se disposent à la justification, sont notamment la foi, la crainte, l'espérance, la charité initiale, la détestation des péchés, le propos de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins. Sess. VI, c. v et VI, Denzinger-Bannwart, n. 797-798. On trouvera une explication plus détaillée du sens de ce décret dans Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, p. 139 sq., qui cite à propos, p. 154, une remarque d'André de Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Cologne, 1572, p. 89 : « Les Pères du concile, en énumérant ces six dispositions, n'ont pas eu l'intention d'affirmer qu'elles soient toujours toutes nécessaires, et que personne ne peut être justifié si l'une ou l'autre fait défaut. Quant à l'ordre de succession d'après lequel elles sont exprimées, ils n'ont pas voulu établir qu'il est toujours observé soit par Dieu soit par l'homme dans la préparation à la justification. »

Les hérésies et les controverses qui, après le concile de Trente, ont surgi au sujet de la grâce actuelle, concernent non pas son existence, mais sa nature et son efficacité.

II. ESSENCE. — 1^o *Doctrine catholique*. — 1. Les textes, que nous avons cités pour démontrer l'existence de la grâce actuelle, nous ont déjà fait connaître que celle-ci consiste dans une influence divine, surajoutée à l'énergie naturelle, influence qui fait que l'homme connaît ce qu'il doit savoir, aime et veut ce qu'il doit vouloir pour être sauvé. Mais comme cette connaissance et cette volition se réalisent dans des *actes* d'intelligence et de volonté, tous les théologiens enseignent que le concept de grâce actuelle comprend des *actes* et des actes d'intelligence et de volonté : sous cette forme, la thèse est un dogme de foi, exprimé dans le can. 7 du II^e concile d'Orange. Denzinger-Bannwart, n. 180. En précisant davantage, on donne le nom d'*illumination* à l'influence exercée par Dieu sur l'intelligence, et le nom d'*inspiration* à l'influence exercée par Dieu sur la volonté. Cependant, chez les Pères, ces termes sont souvent synonymes, et l'un des deux s'emploie fréquemment pour désigner les deux effets. On admet aussi que Dieu, en vue d'aider l'homme à bien agir, opère parfois sur les facultés sensibles, notamment sur l'imagination, l'appétit sensitif : ces influences divines peuvent rentrer aussi dans la catégorie des

grâces actuelles. Cf. Palmieri, *De gratia actuali*, thes. xii, p. 44. Le même auteur, thes. xiii, p. 46, applique encore le concept de grâce actuelle aux influences exercées sur nous par les créatures, qui sont en dehors de nous, mais dont l'action est réglée par la providence. Ce sont là des grâces externes. Celles-ci sont, dans le cours ordinaire des choses, l'occasion ou la condition requises à l'octroi des grâces internes; nous ne nous occupons que des dernières.

2. Les actes, que nous considérons maintenant, sont avant tout des actes *indélibérés*, qui se produisent indépendamment d'une délibération et d'une élection libre, qui préviennent notre activité libre et auxquels nous pouvons consentir ou que nous pouvons rejeter.

a) Comme l'homme ne peut rien vouloir sans qu'il ne connaisse l'objet de sa volition, il est évident que le commencement de l'activité salutaire se trouve dans un acte d'intelligence; comme cet acte est l'effet de la grâce divine, il est évident qu'il y a des illuminations *immédiates* et surnaturelles, c'est-à-dire que Dieu suscite directement en l'homme des pensées salutaires, les actes cognoscitifs par lesquels l'homme perçoit *sicut oportet* ce qui est requis à l'obtention de la foi ou à l'exercice subséquent de cette vertu ou à la pratique de la perfection chrétienne. Les textes cités plus haut, Joa., vi, 44; Act., xvi, 13; I Cor., iii, 6, ne s'expliquent qu'en admettant des illuminations immédiates. C'est d'elles que parlent les Pères dans les passages indiqués ci-dessus. Nous y ajouterons une déclaration importante de saint Augustin : « Tous les hommes de ce règne (du règne du Christ) seront enseignés par Dieu, ils ne recevront pas la doctrine de la part des hommes. Ou s'ils la reçoivent par eux, ce qu'ils en comprennent leur est révélé intérieurement : *Et si ab hominibus audiunt, tamen quod intelligunt intus datur, intus coruscet, intus revelatur*. Que font les hommes qui parlent du dehors? Que fais-je moi qui vous parle?... Celui qui plante et qui arrose agit extérieurement : c'est ce que nous faisons. Mais ni celui qui plante n'est quelque chose ni celui qui arrose, mais celui qui donne la croissance, Dieu. C'est cela (qui est exprimé par ces mots) : *ils seront tous enseignés par Dieu*. » In *Joannis Evang.*, tr. XXVI, n. 7, P. L., t. xxxv, col. 1610.

b) Nous avons vu que Dieu influe aussi sur la volonté pour la mouvoir au bien salutaire. Or on se demande s'il y a des inspirations *immédiates*, c'est-à-dire si Dieu produit immédiatement dans la volonté des actes indélibérés comme il en produit dans l'intelligence. La raison pour laquelle se pose cette question est celle-ci : quand dans l'intelligence se produit la perception d'un objet, et quand celui-ci est représenté comme bon, aimable, désirable ou comme mauvais, haïssable, il surgit connaturellement dans la volonté des actes correspondants d'amour, de désir, d'aversion, de répugnance; Dieu pourrait donc, en produisant immédiatement des pensées salutaires, faire naître, par ce moyen, donc médiatement, des mouvements salutaires dans la volonté : ce seraient des inspirations médiates. Les textes de l'Écriture sainte et ceux des conciles peuvent, à la rigueur, s'interpréter en n'admettant que des inspirations médiates; aussi les théologiens tiennent que ce n'est pas un dogme de foi qu'il y a des inspirations immédiates; mais aujourd'hui ils admettent leur existence comme certaine. Cf. Jungmann, *De gratia*, n. 34; Palmieri, *op. cit.*, thes. viii; Hurter, *op. cit.*, t. iii, n. 19; Einig, *De gratia*, Trèves, 1896, thes. 1; Pesch, *Præf. dogm.*, t. v, n. 19. Cette thèse est beaucoup plus conforme au texte de saint Paul, Phil., ii, 13, aux canons des conciles, notamment à celui qui dit : *Cum sit UTRUMQUE donum Dei et SCIRE quid facere debeamus et DILIGERE ut faciamus*, Denzinger-Bannwart, n. 104, et à celui-ci : *Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur*

arbitrio, ut sancta cogitatio... omnisque motus voluntatis ex Deo sit, *op. cit.*, n. 135; ici encore le bon mouvement de la volonté est présenté comme venant immédiatement de Dieu aussi bien que de la bonne pensée. La même doctrine est exprimée dans les prières liturgiques; par exemple, dans le *Sacramentarium leonianum*, édit. Feltoe, Cambridge, 1896, p. 81, on lit l'oraison suivante : *præsta nobis, Domine, quæsumus, auxilium gratiæ tuæ, ut sine qua nihil boni possumus eadem largiente digne quæ tua sunt et COGITARE valeamus et FACERE*. Dans le Missel romain, l'oraison du viii^e dimanche après la Pentecôte dit : *Largire nobis semper spiritum cogitandi quæ recta sunt propitius et AGENDI; ut qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus*. C'est aussi la doctrine de saint Augustin qui insiste spécialement sur l'influence divine dans la volonté, notamment sur l'*inspiratio charitatis*. Voir les textes cités plus haut.

L'assertion se prouve par un argument de raison théologique : la nécessité de la grâce, nous l'avons établi dans la première partie de notre article, est une nécessité physique, celle d'élever nos actes à l'ordre surnaturel. Par les illuminations immédiates, l'intelligence est élevée, mais non la volonté; or il y a aussi des actes salutaires dans la volonté, et, à un certain point de vue, c'est en elle qu'ils se trouvent surtout; il faut donc encore dans la volonté des inspirations immédiates et surnaturelles pour qu'il puisse exister en elle des actes surnaturels, en l'absence des vertus infuses.

2^e Controverse théologique. — C'est à la fin du xvi^e siècle qu'a commencé la grande controverse sur l'essence et sur l'efficacité de la grâce actuelle. L'occasion en a été la publication de l'ouvrage de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, etc., en 1588. Il semble que ce n'est pas Molina qui le premier a conçu et enseigné la doctrine qui caractérise cette œuvre, cf. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1912, t. i, p. 356 sq.; mais c'est à l'apparition de ce livre qu'a commencé l'opposition menée principalement par Bañez. Voir BANEZ, t. ii, col. 143; de Scorraille, *op. cit.*, p. 363 sq.

La question controversée en ce qui concerne l'essence de la grâce actuelle est avant tout celle-ci : la grâce excitante consiste-t-elle uniquement dans les *actes vitaux indélibérés*, ou bien faut-il admettre des *entités* ou *motions transitoires*, qui, produites dans la *faculté opérative*, appliquent celle-ci à son acte, et ont par conséquent pour terme immédiat l'acte vital indélibéré. D'après la première opinion, Dieu produit *immédiatement l'acte vital lui-même*, l'influence divine tombe sur l'acte lui-même, non sur la faculté opérative, il est absolument simultané à l'opération de la créature qui vitalement produit le même acte. D'après le second sentiment, Dieu agit immédiatement dans la *faculté opérative* et la *meut physiquement* à produire vitalement son acte : cette motion physique qui fait produire l'action de la faculté opérative est *parsa nature, natura (non tempore)*, antérieure à l'opération à laquelle elle se termine et est pour cela une *prémotion physique*.

Certains théologiens disent que dans la Bible, dans les écrits des Pères, dans les documents de l'Église, il n'est pas fait mention de ces entités transitoires ou motions, qu'on n'y parle que d'actes (bonnes pensées, bonnes affections) attribués à une influence spéciale et immédiate de Dieu; que par conséquent il ne faut pas admettre l'existence de ces entités (*entitates fluentes*).

Cet argument ne vaut rien. On ne peut pas, en effet, présupposer qu'il faille trouver dans la Bible ou dans les documents, contenant la révélation, l'explication scientifique de toutes les réalités dont ils nous apprennent l'existence. L'Écriture sainte et les documents de la révélation enseignent que Dieu, pour nous aider à agir salutairement, produit en nous des actes indélibérés, mais ils ne disent pas *comment* Dieu les produit.

Cette question est laissée à notre investigation et c'est par la métaphysique qu'il nous faut déterminer l'essence de ces effets divins dont nous parlons. Aussi c'est à la question métaphysique du concours divin que se rattache logiquement et historiquement la controverse indiquée. On a exposé, dans ses grandes lignes, la doctrine de la coopération divine à l'art. CONCOURS DIVIN, t. III, col. 781 sq.; mais il faut que nous insistions davantage sur l'opinion de saint Thomas pour la comparer à celle de Molina.

1. *Actes indélébiles*. — Il nous faut parler premièrement de la coopération divine, en général, ensuite de la coopération surnaturelle de Dieu, ou de la grâce actuelle. Nous indiquerons brièvement la doctrine de saint Thomas, celle de Molina, celle que nous défendons avec ses arguments.

a) *Doctrine de saint Thomas*. — a. Ce docteur enseigne que Dieu coopère à toute opération de la créature. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVII, q. II, a. 2; *Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 5; I^a II^a, q. cix, a. 1, 9. Il distingue quatre manières diverses selon lesquelles se fait cette coopération et les énumère dans cette conclusion : *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum ad virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnia alia virtus agit. De potentia*, q. III, a. 7. Voir CONCOURS DIVIN, t. III, col. 785 sq. Il nous faut considérer davantage le troisième mode exprimé par ces mots : *inquantum applicat actioni*. Saint Thomas, dans le corps de l'article cité, fait observer que ce troisième mode est distinct des deux premiers : *Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet ad agendum : in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem*. Cette application à agir est une entité physique reçue dans la faculté opérative, un être incomplet : *Virtus naturalis* (c'est-à-dire la faculté opérative), *quæ est in rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum*. *Loc. cit.*, ad 3^{um}. Il y a donc une impulsion physique, qui n'est qu'impulsion et, pour cette raison, un être incomplet; cette impulsion est produite par Dieu dans la faculté et elle constitue celle-ci émettant son opération. Cette impulsion est la *motio* à agir, *motio* que ne peut pas avoir d'elle-même la faculté opérative : *nec virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam*. *Ibid.* La faculté opérative est *passive* quant à la réception en elle de ladite *motio* : *In operatione qua Deus operatur movendo naturam non operatur natura*. *Loc. cit.*, ad 2^{um}. La même doctrine est exprimée dans l'opuscule *Compendium theologiæ*, c. cxxx : *Necesse est quod omnia agentia per quæ Deus ordinem suæ gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cujuslibet ipsorum a deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis*. *Cf. Sum. theol.*, I^a, q. cv, a. 5. Il résulte donc que saint Thomas enseigne la *prémotion physique*, c'est-à-dire que, selon lui, la coopération divine implique une entité physique produite par Dieu dans la faculté opérative, cette entité est essentiellement l'impulsion à agir et, par conséquent par sa nature même, antérieure à l'opération dont elle est le principe, d'où son nom : *prémotion*.

b. Quant à l'ordre surnaturel, saint Thomas distingue ce que nous appelons grâce habituelle de ce que nous appelons grâce actuelle : *Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus non est qualitas, sed motus quidem animæ : actus enim moventis in moto est motus*, *Sum. theol.*, I^a

II^a, q. cx, a. 2. Si l'on met ce texte en relation avec la doctrine de saint Thomas concernant la coopération divine avec toute créature agissante, on ne peut douter que le docteur angélique admet une *prémotion* aux actes salutaires de connaissance et de volonté : Dieu, en effet, *meut* l'âme à connaître et à vouloir; c'est un effet *gratuit*, c'est-à-dire *surnaturel*, et il n'est que *motio*, *impulsion* à agir; c'est pourquoi il n'est pas, à proprement parler, une *qualité* : il n'est qu'un être incomplet, purement transitoire, qui n'a pas, en l'âme, *esse ratum ac firmum*. *Cf. Sum. theol.*, I^a II^a, q. cix, a. 6 et 9, où saint Thomas indique comme première raison de la nécessité de l'*auxilium gratiæ* : *nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ*. A la doctrine, telle que nous l'avons exposée, ne s'oppose pas le texte de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLV, q. 1, a. 3 : *In omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus*. Saint Thomas parle ici des actions nécessaires naturelles, c'est-à-dire des opérations qui sont déterminées ou spécifiées par une forme reçue dans la nature ou dans la faculté opérative; quand la faculté opérative est déterminée par une forme à produire un effet déterminé, la faculté est alors complète au point de vue de la *spécification* de l'acte; rien n'est requis ultérieurement dans cet ordre. Mais cela n'exclut pas la nécessité de la *prémotion physique*, qui ne spécifie pas l'opération, mais la fait sortir de la faculté. La nécessité de la *prémotion physique* est d'un ordre différent de celui de la *spécification* de l'acte; cette *motio* est requise pour que la créature puisse passer de l'état de repos à l'état d'action, *a non agendo ad agendum*. *Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a deo*. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cix, a. 1. La *prémotion* physique est donc requise aussi dans la volonté à chaque fois qu'elle commence à vouloir, *cf. Sum. theol.*, I^a II^a, q. ix, a. 4; elle est donc requise pour cet acte indélébile, qu'on appelle *voluntas ut natura*. *Cf. In IV Sent.*, l. III, dist. XVII, q. 1, a. 1, q. III, ad 1^{am}; *Sum. theol.*, III^a, q. xviii, a. 3. Nous parlerons plus loin de l'acte libre.

b) *Doctrine de Molina*. — Elle est radicalement différente de celle de saint Thomas.

a. Dans l'ordre naturel, le concours divin est une influence divine qui ne tombe pas immédiatement sur la *faculté opérative*, et qui n'atteint que l'*opération* elle-même, émise par la faculté : il n'admet pas que Dieu *meuve* la créature à agir, qu'il y ait, de la part de Dieu, une *impulsion*, par sa nature, *antérieure* à l'opération et véritablement *cause efficiente* de l'émission de l'acte : il rejette donc toute *prémotion physique*. L'opinion de Molina est exposée, *Concordia*, a. 13, q. xiv, disp. XXVI, Paris, 1876, p. 152 sq. Après avoir indiqué l'opinion de saint Thomas concernant l'influence divine qui applique la créature à l'opération, et avoir avoué que cette doctrine lui semble difficile à admettre, Molina expose son opinion : De même que la cause seconde (la créature) émet immédiatement son opération et par celle-ci produit le terme ou l'effet, ainsi Dieu, par un concours général, influe immédiatement dans la même opération et par celle-ci produit le terme ou l'effet. C'est pourquoi le concours général de Dieu n'est pas une influence sur la cause seconde, comme si celle-ci était d'abord mue à opérer : *Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat*... Cette assertion est nettement contradictoire à la thèse de saint Thomas et exclut précisément toute *prémotion physique*. A la fin de sa dissertation, p. 158, Molina dit encore que

l'effet est produit et par Dieu et par la créature, mais la causalité est partagée; ni Dieu, ni la cause créée n'est cause *entière*, complète de l'effet. Pour expliquer cela, Molina introduit l'exemple resté célèbre : *NON SECUS AC CUM DUO TRAHUNT NAVIM TOTUS MOTUS PROFICISCIATUR AB UNO QUOQUE TRAHENTUM, SED NON TANQUAM A TOTA CAUSA MOTUS, SIQUIDEM QUIVIS EORUM SIMUL EFFICIT CUM ALTERO omnes ac singulas partes ejusdem motus*. Ceci encore est inconciliable avec la doctrine de saint Thomas : pour lui, en effet, Dieu est cause *entière*, totale, de l'opération de la créature, et la créature aussi est cause *entière* et totale, *chacune dans son ordre*; l'activité de la créature est tout *entière* subordonnée à l'activité de Dieu; par conséquent la coopération, dont il s'agit, ne peut pas être comparée à celle des hommes qui, en tirant, font avancer un navire; dans ce dernier cas, l'activité de chacun est, en soi, indépendante de celle de l'autre, *non subordonnée*, et par suite, au vrai sens, *simultanée*, tandis que, pour saint Thomas, l'activité de la créature est subordonnée à celle de Dieu, et celle-ci, en conséquence, est par nature *antérieure* à celle-là. Cf. *Contra gent.*, l. III, c. LXVII, LXX; voir aussi Molina, *op. cit.*, disp. XXX, p. 178.

b. Quant à l'ordre surnaturel, Molina fait consister la grâce actuelle prévenante *uniquement* dans les *actes vitaux*, *op. cit.*, disp. XLV, p. 256; ces actes vitaux sont produits par Dieu, mais il n'y a qu'une distinction de raison entre l'influence de la créature *dans le même acte*, disp. XXXVIII, p. 215 sq.; quand il s'agit d'actes posés par l'homme avant qu'il n'ait les *habitus infus*, Dieu influe en tant qu'il possède lui-même éminemment l'*habitus* de la foi infuse, et en tant qu'il supplée la causalité qui est propre à cet *habitus*, p. 219 sq. Molina n'admet donc pas d'entité physique, transitoire et surnaturelle, qui physiquement surnaturalise l'acte, et, en ce sens, produit l'effet que produirait l'*habitus infus*. Suarez défend la même opinion que Molina : pour le concours naturel, voir *Opuscula theologica*, opusc. I, l. I, c. v-vii, *Opera omnia*, t. XI, p. 22-35; pour la grâce, voir *De gratia*, l. III, c. 1, n. 12; c. iv, n. 2, *Opera omnia*, t. VIII, p. 8, 16. Notons ses paroles : *Ego vero nullum tale auxilium internum, potentiisq; animæ inherens, præter actus vitales et actiones eorum, nec alias qualitates per se infusas agnosco*, p. 8; *Ego vero censeo nullam talem entitatem infundi, quæ sit prior, tempore vel natura, ipso actu gratiæ excitantis, vel principium proximum ejus, sed solum Spiritum Sanctum immediate ac per seipsum infundere hos actus elevando potentiam ad conficiendum illos*, p. 16. Cependant quant à l'explication ultérieure de la manière dont ces actes indélébiles et surtout les actes délibérés sont rendus surnaturels, il y a divergence entre Molina et Suarez. Cf. Mazzella, *De gratia*, n. 148-153. Bellarmin n'adhère pas à l'opinion de Molina ni pour le concours divin naturel, ni pour la grâce actuelle qui a pour terme l'acte indélébile; il admet la *prémotion physique* et dit que le sentiment qui la défend est celui de saint Thomas. Cf. *De gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. xvi, p. 324. *De novis controversiis inter Patres quosdam ex ordine prædicatorum et P. Ludovicum Molinam ex Societate Jesu*, § 3, publié par le P. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 107; voir aussi, p. 16, 19 sq., 31, 34, 92. Mais Bellarmin rejette la prédétermination physique dans l'acte d'élection. Voir *op. cit.*, p. 109 sq., 179 sq.; *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. xii.

c) En ces dernières années, notamment après la publication de l'encyclique *Æterni Patris* (1879) par Léon XIII, plusieurs philosophes et théologiens ont défendu la doctrine qui établit la nécessité de la *prémotion physique*, mais qui rejette la *prédétermination physique* de l'acte d'élection. Voici comment ils raisonnent,

a. Tout être créé qui passe de la capacité d'agir à l'acte, c'est-à-dire qui passe de l'état potentiel ou de repos à l'état d'activité ou d'exercice actuel, donc tout être qui *commence à agir*, doit être physiquement appliqué à agir par un autre être; or cet autre être est Dieu; donc toute créature est appliquée par Dieu à l'opération. La *majeure* n'est que l'explication du principe analytique : *omne quod movetur ab alio movetur*; c'est-à-dire que tout changement qui se produit dans un sujet exige l'action d'un être en acte. Cf. card. Mercier, *Ontologie*, Louvain, 1902, n. 186 sq., p. 375 sq. L'agir ou l'opération est une perfection physique que n'a pas en soi l'être qui n'agit pas, et que, par conséquent, il ne peut pas se donner à lui-même, car aucun être ne peut donner ce qu'il n'a pas; la capacité de recevoir une perfection ne peut pas la réaliser; donc la capacité d'agir ne peut pas être cause efficiente de l'action et le sujet qui est uniquement capable d'agir, qui est en puissance vis-à-vis de son opération, ne peut pas seul et par soi-même s'élever à l'ordre de perfection qui constitue l'opération actuelle. La *mineure* s'explique : la perfection, dont il est question, est l'opération, c'est une perfection transcendente, dont la cause première est l'être qui, par essence, est l'action, c'est-à-dire Dieu. Un être corporel peut recevoir d'un autre corps une application immédiate à l'action, mais cet autre corps, pour appliquer le premier, a besoin d'une application provenant d'un troisième corps, et ainsi de suite; il faut donc nécessairement arriver, dans cet ordre de causalité, au premier être qui meut, sans être mu lui-même, c'est-à-dire Dieu. Les êtres immatériels et les êtres vivants, comme tels, ne peuvent être appliqués immédiatement et physiquement à leurs actes vitaux que par Dieu seul. Outre cette influence divine, qui consiste *formellement* à appliquer l'*agent à son action*, il faut l'influence divine dans l'opération elle-même, en tant que celle-ci est aussi un pur être. Cette dernière influence n'est pas non plus un concours purement *simultané*. Voir card. Billot, *De gratia*, proleg., I, p. 25 sq.

b. La coopération divine, dont nous venons de démontrer la nécessité, est réalisée par la *prémotion physique*. Tout être créé, qui commence à agir, passe réellement et physiquement de puissance à acte, acquiert une perfection. Ce passage, comme nous l'avons vu, se fait par une impulsion divine qui précisément *fait sortir l'acte* de la puissance; il faut donc que cette impulsion soit une *entité*, reçue dans la faculté opérative et mouvant *physiquement* celle-ci à émettre l'opération, à émettre l'action; cette entité est donc, par son essence, antérieure à l'action et est donc une *prémotion physique*.

c. Dans l'ordre surnaturel, il faut une *prémotion physique surnaturelle*, qui détermine physiquement les actes indélébiles d'intelligence et de volonté, par lesquels l'homme est excité et aidé à poser des actes délibérés salutaires. Nous avons démontré précédemment, d'après la doctrine catholique, l'existence de ces actes indélébiles. Nous en cherchons maintenant l'explication. Or, il faut remarquer, d'abord, que ces actes indélébiles sont produits *immédiatement* par Dieu, qu'ils ne dépendent pas d'actes précédents; qu'ils constituent une influence spéciale, par laquelle l'homme connaît et aime *sicut oportet ad salutem*. En quoi consiste cette influence ? Les actes dont il s'agit sont vitaux, c'est-à-dire des actes qui émanent de la faculté opérative et qui y restent : il faut donc que Dieu applique la faculté à agir, qu'il la fasse entrer en activité, ce qui se fait par la *prémotion physique*. Cette *prémotion* appartient à l'ordre surnaturel, car elle est produite immédiatement par Dieu, elle est mise dans une créature qui n'a aucune exigence à être mue ainsi; car, avant d'avoir cette *prémotion*, la créature n'est pas constituée en acte premier

vis-à-vis de cette opération; enfin cette prémotion se termine à une opération surnaturelle. Dans l'homme, qui n'a pas encore les *vertus* infuses, ni les dons du Saint-Esprit, la prémotion physique doit être en même temps une entité surnaturelle qui transitoirement élève ou surnaturalise intrinsèquement la faculté opérative et rende ainsi l'acte lui-même intrinsèquement surnaturel. En effet, bien qu'il ne soit pas de foi que les actes indélébiles salutaires sont intrinsèquement surnaturels, cette assertion est communément admise par les théologiens et elle se déduit de la nécessité absolue de la grâce pour tout acte salutaire. Or, pour que l'acte vital indélébile soit intrinsèquement surnaturel, il faut que la faculté, d'où il procède, soit en elle-même surnaturalisée, car l'opération n'est pas autre chose que l'actualisation ou l'actualité de la faculté opérative, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. LXXV, a. 1; *De potentia*, q. III, a. 4; l'acte donc est émis tel qu'il est contenu dans la faculté qu'il l'émet; si alors la faculté est intrinsèquement naturelle, l'acte le sera aussi. Il faut donc que la faculté soit intrinsèquement surnaturalisée par une entité transitoire, *virtus fluens*, qui fait transitoirement ce que l'habitus surnaturel fait d'une façon permanente. Dans le cas exposé, la prémotion physique apporte donc aussi la surélévation de la faculté. Bien qu'il y ait là deux fonctions distinctes, elles peuvent être exercées par la même entité. Voir Guillermin, dans la *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 386; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIV, disp. V, dub. VI, § 3, n. 125, p. 486. Quand l'homme possède déjà les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, la prémotion physique à l'acte indélébile ne sera que la motion appliquant à l'acte une faculté habituellement surnaturalisée et déterminant celle-ci à son objet. Les théologiens récents qui, sans admettre la prédétermination physique dans l'état d'élection, admettent la prémotion physique à l'acte indélébile sont : H. Gutberlet, *Dogmatique Théologie*, Mayence, 1897, t. VIII, p. 25 sq., 415 sq.; Pignataro, *De gratia* (lith.), thes. xv, p. 170; Terrien, *La grâce et la gloire*, t. II, p. 365; Del Val, *Sacra theologia dogmatica*, Madrid, 1906, t. II, p. 499; Herrmann, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Rome, 1908, t. II, p. 207, n. 1130; Tabarelli, *De gratia Christi*, Rome, 1908, p. 244; card. Billot, *De gratia Christi*, p. 148; Van der Meersch, *De divina gratia*, Bruges, 1910, n. 279, 281; Manzoni, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Turin, 1911, t. III, n. 290, 302. L'entité qui est prémotion physique et surélévation de la faculté appartient *reductivè* (par réduction) au genre d'accident qui est la qualité et se nomme exactement *qualitas fluida*. Cf. Guillermin, dans la *Revue thomiste*, t. x, p. 392; card. Billot, *De gratia Christi*, p. 154.

Corollaire. — a. La prémotion physique surnaturelle est donc ce en quoi consiste essentiellement la grâce excitante : elle est la motion divine, l'influence produite immédiatement par Dieu dans l'âme et elle a pour terme l'acte vital : celui-ci est l'effet immédiat de la motion.

Telle est la thèse exprimée par le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 142, en ces termes : *Gratia actualis dupliciter consideratur : primo quidem SECUNDEM SE, deinde vero in suo proximo et necessario EFFECTU. Considerata in suo proximo et necessario EFFECTU nihil aliud est quam actus supernaturalis indeliberatus potentia a Deo motæ, qui quidam vero sensu in nobis esse dicitur sine nobis. At sumpta SECUNDEM SE est motio in facultate recepta, principians ejusmodi actus.* Les théologiens récents, que nous avons cités, en sont donc revenus, pour les actes indélébiles, à l'opinion défendue par Bañez et son école. Cf. Alvarez, *De auxiliis*, I, VII, disp. LVII, n. 4, p. 497; I, VIII, disp. LXXIV, p. 618.

Les auteurs, qui n'admettent pas cette opinion, sont

d'avis que la grâce excitante consiste essentiellement et uniquement dans l'acte vital lui-même et que cet acte lui-même est produit immédiatement par Dieu. Cependant ils ne donnent pas tous la même explication du mode dont cet acte est produit et est rendu surnaturel. Les uns disent que Dieu lui-même supplée l'élévation qui est produite par la vertu infuse dans l'acte qui émane d'elle : c'est ce qu'on appelle élévation *externe* ou *extrinsèque*. Voir cette opinion dans Mazzella, *De gratia Christi*, n. 149 sq.; Lahousse, *De gratia*, n. 105; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. v, n. 57. Le P. Palmieri, *De gratia actuali*, thes. XVI et XVII, croit que l'acte est surnaturalisé par un mode qui n'est pas réellement distinct de la faculté, ni de l'âme. Cette opinion est réfutée par Lahousse, *op. cit.*, n. 100. Mgr Waffelaert, *Méditations théologiques*, t. I, p. 637 sq., enseigne que l'acte vital est surnaturel parce que Dieu s'unit transitoirement la faculté créée comme un instrument par lequel et dans lequel il produit une action *déterminée*; il la produit, non seulement en tant qu'il lui donne l'être, mais en tant qu'il la fait être *telle*. Nous avons ne pas comprendre comment, d'après ces explications, on aurait un acte qui serait en même temps vital et surnaturel dans son entité. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 150 sq. Certains théologiens invoquent, contre notre thèse, ce principe : Dieu peut produire immédiatement par lui-même tout effet qu'il peut produire aussi par une cause seconde; ils en concluent que Dieu peut produire immédiatement par lui-même un acte surnaturel sans employer pour cela une cause seconde, une entité créée, une *virtus fluens*. Nous nions le principe et la conclusion; Dieu ne peut pas faire l'impossible; il ne peut pas produire un acte intellectuel sans une faculté qui est l'intelligence; il ne peut pas produire un acte vital sans une faculté vivante d'où il procède et dans lequel il reste. Ainsi encore il ne peut pas réaliser un acte vital surnaturel sans que, dans la faculté d'où cet acte émane vitalement, il y ait un principe réel de surnaturalisation; si cela n'y est pas, l'acte émanera vitalement et non surnaturalisé.

b. Le rôle de la grâce excitante se conçoit donc ainsi : Dieu, au moins dans les conditions ordinaires, dispose par sa providence les événements extérieurs à l'homme, par exemple, la prédication, la lecture, certains faits particuliers comme la maladie, la mort d'une personne chère, etc., et puis il prédétermine lui-même l'intelligence à des pensées opportunes d'ordre pratique et la volonté à des affections correspondantes. Ainsi la volonté se trouve être affectonnée vers un bien salutaire, par exemple, vers un acte vertueux à poser, ou elle conçoit de l'horreur pour un acte mauvais. C'est ainsi que la volonté est aidée à faire l'acte délébile, à choisir librement de vouloir ce bien vers lequel elle est actuellement poussée ou de ne pas vouloir ce mal à l'égard duquel elle a actuellement horreur. Les auteurs ascétiques nous donnent la description des effets de la grâce dans l'âme. Voir, par exemple, *De imitatione Christi*, I, III, c. II sq.; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, VIII, c. x sq., *Œuvres complètes*, Annecy, 1894, t. v, p. 89 sq.; Janvier, *La grâce* (conférences de N.-D. de Paris), Paris, 1910, p. 99 sq. Sur la connexion entre les grâces actuelles et les dons du Saint-Esprit, cf. Dons, t. IV, col. 1735 sq., 1775 sq.; Billot, *De virtutibus infusis*, p. 178 sq. Une autre opinion est défendue par Mgr Waffelaert, *Collationes Brugenses*, 1913, t. XVIII, p. 6 sq.

2. *Actes délibérés.* — Nous avons parlé jusqu'ici des actes vitaux d'intelligence et de volonté, qui sont les termes immédiats des prémotions surnaturelles, des impulsions ou mouvements instinctifs de l'Esprit-Saint sur notre âme : ces actes-là sont indélébiles, c'est-à-dire indépendants de toute délibération de notre part. Il nous faut considérer maintenant les actes délibérés :

ce sont les actes de volonté qui, consécutivement à la délibération intellectuelle, constituent l'élection, le choix libre, et aussi les actes qui sont commandés par l'élection. Mais la controverse dont nous nous occupons porte uniquement sur l'acte libre de la volonté.

a) *Doctrine de saint Thomas.* — a. Il faut distinguer deux genres de motion dans la volonté : l'une est celle qui procède de l'objet, c'est-à-dire du bien connu par l'intelligence; le bien connu meut, en ce sens qu'il excite l'appétit; l'autre motion est celle qui procède de la cause efficiente, c'est-à-dire de ce qui agit physiquement dans la volonté, de ce qui l'incline intérieurement et lui fait exercer l'opération. « La volonté peut être mue par deux principes : par l'objet, et c'est ainsi qu'on dit que ce qui est aimable meut l'appétit (*appetibile apprehensum movet appetitum*); et d'une autre manière par ce qui met intérieurement la volonté en mouvement (*alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum*). » S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lxxx, a. 1. Cf. I^a, q. xcv, a. 4; q. cvi, a. 2; *De veritate*, q. xxii, a. 9; *De malo*, q. iii, a. 3; Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907, t. 1, p. xviii; t. ii, p. 143 sq.; t. iii, p. 13, 98 sq.

Ces deux genres de motions ont chacun une fonction propre : la motion qui procède de l'objet concerne la spécification de l'acte, la motion qui procède de la cause efficiente concerne l'exercice de l'acte, c'est la doctrine explicite de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. ix, a. 1. La volonté, comme toute autre faculté, quand elle commence à agir, doit être mue ou appliquée à agir : c'est la prémotion physique dont nous avons parlé plus haut. Cf. *Sum. theol.*, loc. cit., a. 4 et 9.

b. Il faut distinguer aussi, dans la volonté, deux genres d'actes : l'un est l'acte spontané, naturel, qui suit nécessairement l'appréhension intellectuelle d'un objet sous la formalité de bien ou de mal : c'est la *voluntas ut natura*. L'autre est l'acte par lequel la volonté choisit, veut un bien alors qu'elle pourrait en vouloir un autre, c'est la *voluntas ut ratio*; c'est l'acte qui suit la délibération ou le conseil. Cf. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. xiv, a. 1, 2; II^a II^a, q. xlvi, a. 1, ad 2^{um}; III^a, q. xviii, a. 4, ad 2^{um}; *De malo*, q. xvi, a. 4. L'acte dont nous parlons est décrit par saint Thomas en ces termes : *Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere. Sum. theol.*, I^a, q. lxxxiii, a. 3. Parmi les biens particuliers qui sont l'objet de l'élection humaine, se trouve aussi le vouloir même : la volonté peut vouloir ne pas vouloir ou vouloir considérer tel bien, prendre une décision sur telle question, etc. *Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Sum. theol.*, I^a II^a, q. xiii, a. 6. Mais l'acte par lequel la volonté choisit est toujours un acte positif, alors même qu'elle choisit ne pas vouloir quelque chose ou ne pas consentir à une inclination. Cette négation est l'objet de l'acte libre. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. lxxi, a. 5. Il s'agit de voir maintenant comment cet acte procède de la volonté. Nous supposons que cette faculté est en acte de vouloir un bien comme une fin : alors elle-même se meut à vouloir ce qui est ordonné à cette fin, c'est-à-dire elle se meut à l'élection, à l'acte de choisir : *Intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Op. cit.*, q. ix, a. 3. Il s'agit d'un passage de la puissance à l'acte : l'intelligence qui est en acte de comprendre un principe est capable (est en puissance) d'avoir la connaissance des conclusions contenues dans ce principe; or l'intelligence se meut elle-même à cet acte. De même la volonté qui actuellement veut une

fin est capable (est en puissance) de poser l'acte par lequel elle choisit les moyens à cette fin; or la volonté se meut elle-même à cet acte. Il s'agit ici de tout acte d'élection, quel que soit son objet, qu'il soit, au point de vue moral, bon ou mauvais, et il s'agit de l'émanation physique de cet acte : la volonté elle-même en est cause efficiente. Cette causalité concerne l'exercice même de l'acte de choisir et elle dépend de l'activité par laquelle la volonté veut la fin : c'est cette fin qui constitue la volonté principe actif ou moteur de tout ce qui doit servir à réaliser cette fin. *Loc. cit.*, ad 1^{um} et 3^{um}. Saint Thomas, après avoir expliqué comment la volonté se meut elle-même, examine à l'art. 4 si la volonté est mue par quelque principe extérieur. Il répond affirmativement : la volonté est mue par Dieu. La raison est celle-ci : pour commencer à agir, pour poser le premier acte de vouloir, celui qui concerne la fin, la volonté doit être mue, doit être appliquée à agir, cette application vient de Dieu. Quant à cet acte, la volonté ne se meut pas elle-même, elle est mue : Dieu est la cause efficiente de cet acte. On voit clairement la différence, au point de vue de la causalité efficiente, entre l'acte qui est motion spontanée, nécessaire, à un bien comme une fin (*voluntas ut natura*) et l'acte qui est l'élection (*voluntas ut ratio*) : au premier acte la volonté est appliquée physiquement par Dieu, au second acte elle s'applique physiquement elle-même. A l'art. 6 de la même question, saint Thomas se demande si la volonté est mue par Dieu seul comme par un principe extérieur. Il répond que Dieu seul peut mouvoir la volonté. Il explique la nature de cette motion dans la réponse à la troisième objection. Nous l'interprétons ainsi : Dieu meut la volonté au bien, c'est-à-dire que la nature de la motion divine consiste à mouvoir la volonté vers l'objet représenté (par l'intelligence) comme bon : c'est l'objet formel général de la volonté. Sans cette motion l'homme ne peut rien vouloir, il ne peut pas passer de l'état de non-activité à l'activité actuelle. Mais l'homme, au moyen de la raison, au moyen de la délibération, se détermine à vouloir ceci ou cela, qui est vraiment un bien ou un bien apparent. *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac generali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.* Remarquons que saint Thomas explique par là pourquoi l'homme peut pécher : c'est parce que lui-même se détermine à vouloir ceci ou cela.

Saint Thomas n'enseigne donc pas qu'il faut une seconde prémotion physique, une application physique spéciale pour l'acte d'élection; il semble au contraire l'exclure en montrant nettement la différence, au point de vue de l'émanation de l'acte, entre la volition spontanée d'un bien comme fin et l'élection des moyens. Ceci n'exclut pas évidemment l'influence divine sur l'élection, en tant que cet acte reçoit de Dieu l'être : cette influence se ramène au quatrième mode d'après lequel Dieu agit en toute créature, et elle n'est pas un concours simplement simultané, mais elle est aussi, par sa nature, antérieure à l'acte; seulement elle ne constitue pas formellement cette application à l'acte qui est requise quand une faculté opérative à l'état de repos passe à l'agir actuel. Ce que nous venons de dire concerne à proprement parler l'exercice de l'acte électif. Mais cet acte est d'une nature spéciale, il n'est pas spécifié objectivement par une forme qui est imprimée dans la faculté comme l'est l'espèce intelligible dans l'intelligence. La spécification vient de l'objet représenté par l'intelligence. La volonté ne peut vouloir actuellement que ce qui est présenté actuellement comme bon par l'intelligence. Mais pour le cas de l'acte libre, la volonté n'est pas déterminée nécessai-

rement par l'objet représenté dans l'intelligence. La détermination tant objective que physique de la volution libre, c'est-à-dire le vouloir ceci plutôt que cela, provient de la volonté. La réponse de saint Thomas citée ci-dessus dit que l'homme se détermine à vouloir ceci ou cela; parce que cette détermination vient de l'homme, et non de Dieu, l'homme peut pécher. L'essence même de la liberté exige que la détermination de l'acte vienne de l'homme : *non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud. In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, q. 1, a. 1. C'est parce que cette détermination provient de l'homme, que l'acte libre lui est imputé et que cet acte peut être méritoire. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cxxi, a. 4, ad 2^{um}. Remarquons cette assertion concernant la liberté dans la nature humaine du Christ : *Voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non est tamen determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere. Op. cit.*, III^a, q. xviii, a. 4, ad 1^{um}. Cf. *De veritate*, q. xxix, a. 6, ad 1^{um}; *De malo*, q. vi, a. unic. L'indétermination ou indifférence physique concernant tel ou tel bien à choisir est donc de l'essence même de l'élection. Cette indifférence physique disparaît par l'acte physique d'élection, et cet acte, comme tel, vient de l'homme; c'est pourquoi il reste toujours *contingent* : ce n'est pas Dieu qui par sa prémotion fait disparaître l'indétermination, mais c'est l'homme lui-même. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. x, a. 4. C'est encore parce que l'homme se détermine lui-même à vouloir qu'il a la maîtrise (*dominium*) sur son acte : *et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis. De potentia*, q. iii, a. 7, ad 13^{um}. D'après ces textes donc, l'homme, en acte de vouloir un bien final, choisit un bien comme moyen, et en choisissant il détermine formellement et physiquement son propre acte d'élection; c'est pourquoi il en est maître et il en est responsable. Dieu laisse à la volonté l'indifférence physique, qui est essentielle à l'acte libre ou contingent. Dieu n'infuse donc pas une entité physique dont l'effet formel et immédiat serait d'enlever l'indifférence physique de la volonté et de prédéterminer physiquement l'acte d'élection. Par conséquent saint Thomas n'enseigne pas la prédétermination physique à l'acte d'élection.

L'interprétation que nous venons de proposer est conforme à celle de Capréolus, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, q. 1, a. 1, concl. 5^a, et a. 2, § 3; dist. XXV, q. 1, a. 3, *Opera*, t. iv, p. 202, 208 sq., 233, 224, 249 sq.; de Cajétan, *In Sum. theol.*, I^a, q. lx, a. 2. Elle est explicitement défendue par Jean de Gonzalez de Albeda, O. P., *Comment. in Sum. theol.*, Naples, 1637, disp. LVIII, sect. ii, t. ii, p. 86; par Boniface Grandi, O. P., *Cursus theologicus*, Ferrare, 1692, t. i, p. 46 sq.; par d'autres auteurs de l'ordre des frères prêcheurs cités par le P. Guillermin, qui lui-même a exposé cette doctrine avec une spéciale compétence, dans la *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 655; par le P. Jeiler, *Sancti Bonaventuræ principia de concursu Dei generali*, Quaracchi, 1897, p. 69 sq.; par le P. Pignataro, *De Deo creatore*, Rome, 1905, p. 517 sq.; par le cardinal Billot, *De gratia Christi*, p. 21 sq. Parmi les auteurs récents qui n'admettent pas cette explication, il faut citer le P. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1907 sq., t. v, p. 304 sq.; t. vi, p. 300 sq.

b) *Doctrine de Molina*. — Comme nous l'avons exposé plus haut, Molina n'admet qu'un concours divin simplement simultané, et cela pour toute opération de la créature : il n'établit, sous ce rapport, aucune différence entre l'acte indélébile et l'acte délibéré, entre l'acte appelé *voluntas ut natura* et l'acte appelé *voluntas ut ratio*. Cf. *Concordia*, disp. XXVII sq., p. 158 sq. De plus, il faut remarquer la définition qu'il

donne de l'acte libre ou élection : *Agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere vel non agere, aut ita agere unum ut contrarium agere possit. Concordia*, disp. II, p. 10. Si l'on met cette définition en rapport avec la doctrine de Molina, il en résulte que la liberté consisterait aussi en ce que la volonté, quand toutes les conditions requises à son opération sont vérifiées, peut agir ou n'agir pas, choisir ou ne pas choisir. Nous ne nous rangeons pas à cet avis : la liberté ne consiste pas en ce que la volonté puisse agir ou n'agir pas, mais en ce qu'elle peut choisir, c'est-à-dire vouloir ceci plutôt que cela. Quand les conditions requises à cet acte, l'élection, sont vérifiées, l'acte se produit nécessairement; mais il peut avoir pour objet de ne pas penser à telle chose, de ne rien vouloir concernant telle chose.

c) D'après la doctrine de saint Thomas, telle que nous l'avons exposée, nous admettons les propositions suivantes : a. quand la volonté commence à agir, c'est-à-dire à vouloir indélébilement, elle doit être mise en acte, ou appliquée à agir par une prémotion physique de la part de Dieu; b. quand la volonté est ainsi en état d'activité et veut un bien final, elle se détermine physiquement elle-même à vouloir ceci ou cela; une seconde prémotion physique ou application à l'acte n'est plus requise. Mais nous le répétons, l'influence divine, qui constitue le quatrième mode d'après lequel Dieu opère en toute créature, est nécessaire. Cf. Billot, *De gratia Christi*, p. 19 sq. c. La prédétermination physique à l'acte d'élection est, à notre avis, inconciliable avec la liberté d'indifférence et avec la sainteté de Dieu. α. La prédétermination serait une entité physique, infuse à la volonté, antérieure par sa nature à l'acte d'élection et déterminant physiquement et intrinsèquement celui-ci, c'est-à-dire faisant physiquement vouloir ceci plutôt que cela, en d'autres termes enlevant précisément l'indifférence physique de la volonté par rapport à l'objet à vouloir; dès lors l'homme lui-même n'aurait rien à déterminer physiquement dans cet acte, il n'aurait aucune maîtrise sur le choix, il ne pourrait pas en être responsable, il ne serait pas libre. β. Si la prédétermination physique était nécessaire, elle le serait à tout acte d'élection, quel que soit son objet. Dès lors Dieu prédéterminerait physiquement et de la même manière l'acte qui a pour objet un bien dans l'ordre moral, et l'acte qui a pour objet un bien apparent qui, dans l'ordre moral, est un mal; donc Dieu serait cause physique et immédiate du péché comme il l'est de l'acte vertueux. Il serait cause du péché, non pas seulement en tant qu'il est une opération physique, mais encore en tant qu'il est un acte moralement désordonné, car c'est Dieu qui aurait déterminé la volonté à vouloir ceci (le mal moral) plutôt que cela (le bien moral).

d. Dans l'ordre surnaturel, la grâce actuelle excitante consiste, comme nous l'avons exposé plus haut, dans la prémotion physique surnaturelle qui a pour terme l'acte indélébile de l'intelligence et l'acte indélébile de la volonté. Quand l'homme est ainsi excité à vouloir un bien salutaire, il ne faut plus une nouvelle application à l'acte d'élection pour le consentement à la grâce : l'homme se détermine lui-même à vouloir ceci, par exemple, l'objet salutaire vers lequel il est porté par l'impulsion de la grâce excitante, ou cela, un objet différent. Quand l'homme est en état de grâce et possède par conséquent les vertus infuses, il est clair qu'il ne faut aucune *virtus fluens supernaturalis* pour surnaturaliser intrinsèquement l'acte libre de consentement : il émane d'une faculté intrinsèquement surnaturalisée par l'*habitus*. Mais quand il s'agit de l'homme privé des vertus infuses, faut-il alors une *virtus fluens supernaturalis* nouvelle pour surnaturaliser intrinsèquement l'acte libre du consentement ? Les molinistes

et d'autres théologiens répondent que non; ils disent que la surnaturalisation, produite par la motion à l'acte indélébile et restée encore dans la volonté quand celle-ci se détermine au consentement, suffit à surnaturaliser cet acte de consentement. Cf. Guillermin, dans la *Revue thomiste*, 1902, p. 657 sq.; Billot, *De gratia Christi*, p. 155 sq. Il y a cependant à cette thèse une réelle difficulté : la *virtus fluens* de l'acte indélébile se termine à cet acte et semble ne pas pouvoir surnaturaliser un autre acte, l'acte d'élection. Le P. Pignataro, *De gratia* (lith.), p. 221 sq., enseigne qu'il faut une nouvelle *virtus fluens supernaturalis* pour l'acte d'élection.

III. DIVISION. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. cxi, indique une triple division, à savoir : *gratia gratum faciens* et *gratia gratis data*, *operans* et *cooperans*, *præveniens* et *subsequens*. Nous avons expliqué déjà le sens de la première; il nous reste à parler des deux suivantes, ainsi que d'autres dont saint Thomas ne parle pas à l'endroit cité.

1^o *Grâce opérante et coopérante*. — Cette distinction a son fondement dans la doctrine de l'Écriture sainte : on y montre Dieu excitant l'homme au bien salutaire, Eph., v, 14; II Tim., i, 9; Apoc., iii, 20, et l'aidant à réaliser ce bien. Rom., viii, 26, 30; Apoc., iii, 20. Saint Augustin explique clairement ce double effet dû à la grâce divine : *Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur : tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. De gratia et libero arbitrio*, c. xvii, n. 33, P. L., t. xlv, col. 901. Le II^e concile d'Orange exprime aussi la distinction susdite : *Multa Deus facit in homine bona quæ non facit homo* (c'est la grâce opérante). *Nulla vero facit homo bona quæ non Deus præstat ut faciat homo* (c'est la grâce coopérante). *Quoties bona agimus Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur*. Denzinger-Bannwart, n. 192, 182.

Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2, explique cette distinction en disant qu'elle exprime divers effets de la grâce, et non diverses entités : c'est la même grâce qui est tantôt opérante et tantôt coopérante. Cette diversité d'effet se trouve réalisée aussi bien pour la grâce sanctifiante que pour la grâce actuelle. La grâce sanctifiante est opérante (*non effective, sed formaliter*), en tant qu'elle rend formellement l'âme agréable à Dieu, et coopérante en tant qu'elle est principe de l'acte méritoire, qui est un acte libre; c'est-à-dire quand l'homme justifié opère librement un acte salutaire, c'est la grâce sanctifiante qui est le principe du caractère méritoire de cet acte : c'est en ce sens qu'elle est coopérante. La grâce actuelle est opérante en tant qu'elle a pour effet une opération salutaire au point de vue de laquelle notre âme est seulement mue et Dieu seul est moteur; elle est coopérante quand elle a pour effet une opération à laquelle notre âme se meut elle-même en même temps qu'elle y est mue. Cette définition offre quelque difficulté dans son application. Il paraîtrait à première vue que la grâce est opérante quand elle se termine à l'acte indélébile, et coopérante quand elle se termine à l'acte délébile, c'est-à-dire au consentement libre donné à l'impulsion divine. Mais tel ne semble pas être le sens de saint Thomas : d'après lui, la grâce est opérante par rapport à l'acte indélébile et aussi par rapport à l'acte délébile, par rapport au consentement librement donné; mais quand l'homme par ce consentement s'est fixé une fin à atteindre et qu'il y tend par des actes commandés par la volition de cette fin, alors la grâce qui soutient l'homme dans l'exécution de sa volonté est coopérante. Cf. Cajétan, *In 1^{am} II^æ*, q. cxi, a. 2; Soto, *De*

natura et gratia, l. I, c. xv, fol. 62; Álvarez, *De auxiliis*, disp. LXXXII, c. xlvii; Billot, *De gratia Christi*, p. 161 sq. Il faut remarquer encore que la distinction susdite peut s'appliquer à une opération salutaire particulière ou bien à l'œuvre totale de la sanctification personnelle.

2^o *Grâce prévenante et subséquente*. — Cette terminologie a son origine dans les Psaumes LVIII, 11, et XXII, 6 : *Misericordia ejus præveniet me; misericordia ejus subsequetur me*. Saint Augustin, invoquant ces textes, enseigne que tous les actes salutaires de l'homme sont un effet de la grâce divine et il la décrit en ces termes : *Ubi quidem operamur et nos, sed illo (Deo) operante cooperamur. Prævenit autem ut sanemur, qui et subsequetur ut etiam sanati vegetemur; prævenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur; prævenit ut pie vivamus, quia sine illo nihil facere possumus. De natura et gratia*, c. xxxi, n. 35, P. L., t. xlv, col. 264. De même dans l'écrit *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. II, c. ix, n. 21, P. L., t. xlv, col. 586, il attribue le commencement de l'amour du bien à la grâce par laquelle Dieu nous prévient, et l'achèvement à la grâce qui suit. Sous cette terminologie saint Augustin désigne donc des effets différents de la grâce considérée en général. C'est dans le même sens que s'exprime l'Église dans certaines oraisons liturgiques : *Tua nos, quæsumus, Domine, gratia semper et præveniat et sequatur. Orat. dom. xvi post Pentecosten. Actiones nostras... adspirando præveni et adjuvando prosequere ut cuncta nostra operatio et oratio a te semper incipiat et per te cæpta finiatur. Orat. in sabbato quat. temp. Quadragesimæ*.

Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 3, enseigne la même chose : cette distinction ne considère que l'ordre de priorité ou de postériorité qui s'établit entre les divers effets attribués à la grâce, soit habituelle soit actuelle; par exemple, vouloir délibérément un bien salutaire et puis exécuter cette détermination sont deux effets de la grâce; quant au premier, elle est prévenante, quant au second, elle est subséquente.

Saint Thomas indique d'autres applications, et dans sa réponse ad 2^{am}, il affirme de nouveau que cette distinction ne concerne pas l'essence de la grâce, mais seulement ses effets : la grâce en tant qu'elle est prévenante n'est donc pas, de ce chef, réellement distincte de la grâce subséquente; la grâce subséquente, en tant qu'elle appartient à la gloire céleste, ajoute saint Thomas, n'est pas réellement distincte de la grâce prévenante par laquelle nous sommes justifiés en cette vie. La charité de cette vie ne disparaît pas au ciel, mais elle y est perfectionnée; de même la lumière de grâce (c'est-à-dire la grâce sanctifiante) est la même en cette vie et dans l'autre; il en est ainsi parce que la charité et la grâce sanctifiante n'incluent, dans leur concept, aucune imperfection.

La doctrine de saint Thomas est, quant à sa substance, la même qu'expose Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXVI, et que tenaient les scolastiques anciens. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, q. vi, *Opera omnia*, t. ii, p. 645 sq., et les *Scholia*, p. 646, 655.

3^o *Grâce excitante et adjuvante*. — Nous trouvons ces termes chez saint Augustin : *Quocirca voluntiam quod a Deo nos avertimus nostrum est, et hæc est voluntas mala; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante et adjuvante non possumus, et hæc est voluntas bona. De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. xviii, n. 31, P. L., t. xlv, col. 169. Le concile de Trente s'est servi des mêmes termes pour décrire la conversion de l'adulte et les dispositions requises à sa justification; c'est depuis lors que la distinction susdite a été universellement employée par les théologiens. Le concile parle des grâces actuelles : chez les adultes, le commen-

cement de la justification doit provenir de la grâce prévenante, c'est-à-dire de la vocation; par la grâce excitante et adjuvante, s'ils y consentent librement et y coopèrent, ils sont disposés à la conversion et à la justification; l'opération de Dieu et la coopération de l'homme sont, en outre, expliquées comme il suit : c'est Dieu qui touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit; l'homme peut librement accepter cette inspiration en y consentant (*assentiendo*), il peut aussi la rejeter en voulant autre chose (*dissentiundo*). Sess. vi, c. v, et can. 3, 4, Denzinger-Bannwart, n. 797, 813, 814. Le concile établit ici, contre les protestants, la nécessité de la grâce et de la libre coopération de l'homme : dans l'œuvre de la conversion, la première part revient à la grâce qui prévient, meut, excite; sous l'empire de cette excitation, l'homme peut librement y consentir ou refuser le consentement; s'il consent, il coopère avec la grâce. La grâce divine produit l'illumination et l'inspiration : ce sont des actes indélébiles; le consentement ou le dissentiment, de la part de l'homme, sont des actes délibérés.

Le concile ne dit rien sur une distinction réelle entre la grâce excitante et la grâce adjuvante; sous cette double dénomination il désigne le principe d'où dépend et auquel répond le libre consentement et la libre coopération de l'homme; mais ce consentement peut aussi ne pas être donné : c'est alors le dissentiment. C'est le libre choix de l'homme qui détermine l'un ou l'autre effet. Après le concile, beaucoup de théologiens, tant de l'école moliniste que de l'école bañésienne, ont appliqué principalement, sinon exclusivement, les termes expliqués plus haut à la grâce actuelle, et leur ont donné un sens restreint : ils entendent par grâce *excitante* la grâce en tant qu'elle suscite l'acte indélébile dans l'intelligence et dans la volonté; par grâce *adjuvante*, la grâce en tant qu'elle est principe de l'acte délibéré. De plus, ils considèrent comme synonymes, d'une part, les termes opérante, prévenante, excitante; d'autre part, les termes coopérante, subséquente, adjuvante. Voir Molina, *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. XVII, p. 37; disp. XXXIX, p. 223; Suarez, *De gratia*, l. III, c. xx, n. 8, p. 90; c. xxi, n. 14, p. 94; c. xxiii, n. 3, p. 100; c. xxiv, n. 6, p. 104; Goudin, *De gratia Dei*, q. v, a. 1, p. 252 sq.; Billuart, *Tractatus de gratia*, diss. V, a. 1, *Summa S. Thomæ*, Paris, s. d., t. III, p. 123 sq.

Molina, *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. XXXIX, p. 222 sq.; disp. XL, p. 229 sq., enseigne que la grâce excitante, prévenante, opérante est la même réalité que la grâce adjuvante, coopérante, subséquente; la première consiste dans les actes vitaux indélébiles; si l'homme consent (ce qui se fait par le seul acte délibéré de la volonté), cette même grâce est adjuvante. Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. xii, n. 29, p. 244, n'admet pas cette assertion; pour lui, la grâce coopérante est efficace *ab intrinseco*; mais non pas au sens où l'explique l'école bañésienne, c'est-à-dire en admettant la prédétermination physique; Bellarmin réfute cette opinion. *Loc. cit.*, n. 8 sq.; cf. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 101 sq. Notons encore que Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, c. xiv, n. 8, p. 249, n'admet pas que la grâce opérante concerne uniquement l'acte indélébile, mais elle a pour effet le premier acte délibéré de la conversion; tandis que la grâce coopérante a pour effet les actes subséquents. C'est pourquoi Bellarmin donne cette distinction comme une subdivision de la grâce efficace. Mais cette opinion est connexe avec la grande question de l'efficacité de la grâce actuelle que nous exposerons plus loin.

4^o *Grâce suffisante et efficace*. — Sur le sens qu'avaient ces mots avant les controverses du xvi^e siècle, voir Schneeman, *Weitere Entwicklung des thomistisch-*

molinischen Controverse. Fribourg-en-Brigau, 1880, p. 124 sq. Actuellement ces termes indiquent une division adéquate de la grâce actuelle. Certains théologiens en donnent une explication qui suppose le système auquel ils adhèrent et proposent par conséquent une définition réelle. Pour le moment nous ne donnons qu'une définition purement nominale : la grâce est efficace quand elle est infailliblement connexe avec l'acte salutaire délibéré; elle est seulement suffisante quand elle procure à l'homme le pouvoir d'agir salutairement, mais n'obtient pas ce résultat. En disant de la grâce efficace qu'elle est infailliblement connexe avec l'acte volontaire délibéré, nous faisons abstraction de la manière dont se réalise cette infaillibilité; nous faisons abstraction de la question de savoir si la raison de cette infaillible connexion se trouve dans la grâce elle-même ou seulement en Dieu, c'est-à-dire dans sa science infaillible.

L'existence de la grâce seulement suffisante et celle de la grâce efficace est un point de doctrine admis par tous les catholiques et contenu dans le dépôt de la révélation.

1. *Écriture sainte*. — En effet, elle nous révèle que la grâce est nécessaire pour tout acte salutaire, qu'avant la justification il n'est donné que des grâces actuelles, qu'après sa justification l'homme a encore besoin de grâces actuelles pour persévérer. D'autre part, Dieu donne à ceux qu'il appelle les grâces réellement et pleinement suffisantes pour qu'ils puissent suivre cet appel; il donne aux justes toutes les grâces véritablement suffisantes pour qu'ils puissent persévérer dans leur état et éviter le péché mortel. Cependant il est des hommes qui, de fait, refusent de faire ce à quoi Dieu les pousse, qui résistent à la grâce; d'autres, au contraire, consentent aux impulsions divines et les suivent. Il y a donc des grâces simplement suffisantes, et il y a des grâces efficaces. L'existence des premières est affirmée dans la plainte du Christ : « Jérusalem, Jérusalem..., que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu. » Matth., xxiii, 37. Il y a donc des juifs qui ont reçu des grâces suffisantes à la foi, mais qui librement et coupablement y ont résisté. Saint Paul dit aux juifs : « Ou méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ? et ne sais-tu pas que la bonté de Dieu t'invite à la pénitence ? Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres. » Rom., ii, 4-5. Saint Étienne s'écrie : « Hommes à la tête dure, vous résistez toujours au Saint-Esprit. » Act., vii, 51.

2. *Les Pères*. — Saint Irénée, en interprétant Matth., xxiii, 37, enseigne que ceux qui ont opéré le bien (il s'agit du bien salutaire) en seront récompensés parce qu'ils ont opéré le bien alors qu'ils auraient pu ne pas l'opérer; et ceux qui n'auront pas opéré le bien seront punis, parce qu'ils n'ont pas opéré le bien alors qu'ils auraient pu le faire. *Cont. hæres.*, l. IV, c. xxxvii, n. 1, P. G., t. vii, col. 1099. Saint Irénée décrit ici la liberté (*libertas electionis*) vis-à-vis de la grâce que Dieu concède à tous : les uns y coopèrent librement et font ce bien dont la grâce les a rendus capables; les autres librement ne coopèrent pas et ne font pas ce dont la grâce les a rendus capables; il y a donc une grâce suffisante et inefficace et une grâce efficace. Cette efficacité dépend, au moins partiellement, de l'exercice du libre arbitre. Une doctrine semblable est exposée par saint Jean Chrysostome, *Homil.*, viii, n. 1, P. G., t. liv, col. 65. Pour la doctrine des autres Pères, cf. Habert, *Theologia Patrum græcorum*, l. II, c. vi sq.; Tournély, *De gratia Christi*, Paris, 1724, t. ii, q. vii, a. 2, p. 369 sq.

La doctrine de saint Augustin doit spécialement attirer l'attention. Il ne s'est pas appliqué à démontrer *ex professo* l'existence de ce que nous appelons grâce suffisante; il est, au contraire, plus préoccupé de l'efficacité de la grâce : ce qui s'explique par le fait que sa mission était de défendre la nécessité de la grâce. Néanmoins Augustin montre clairement qu'il admet une grâce suffisante, c'est-à-dire une grâce donnée par Dieu pour que l'homme puisse agir salutairement et cependant frustrée de cet effet parce que l'homme résiste à ce secours divin. a) Quant au premier point, c'est-à-dire que la grâce est un secours donné pour que l'homme puisse agir salutairement, notons les textes suivants : *Sanat Deus non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus. De natura et gratia*, c. xxvi, n. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 261. Le secours dont parle saint Augustin est la grâce du Christ et celle-ci, notamment quand il s'agit d'éviter le péché, comprend des grâces actuelles. Ce secours dont il est ici question est encore requis pour persévérer dans la justice, pour vivre dans la rectitude morale : ce secours est de fait accordé aux justes, parce que Dieu ne les abandonne pas lorsqu'eux-mêmes n'abandonnent pas Dieu : *non deserit, si non deseratur. Loc. cit.* Ce secours divin ne détruit pas le libre arbitre, mais il n'est utile qu'à celui qui *veut*, qui veut humblement, et qui ne s'enorgueillit pas, comme si les énergies de sa seule volonté suffisaient à pratiquer la justice. *Op. cit.*, c. xxxii, n. 36, col. 265. La nature humaine est blessée; elle est, par suite de la concupiscence, dans un état où elle ne peut éviter tout péché; pour la délivrer de cet esclavage, il faut la charité qui est infuse dans nos âmes par le Saint-Esprit, *op. cit.*, c. LIII-LIX, col. 276-281; par cette charité l'homme est délivré de la nécessité morale de pécher. *Op. cit.*, c. LXVI, n. 79, col. 280. Par conséquent au degré de charité correspond le degré de justice : *charitas ergo inchoata, inchoata iustitia est; charitas profecta, profecta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est.* Cette charité n'est pas le résultat de notre nature, ni de nos œuvres, mais elle est l'effet du Saint-Esprit, qui par là porte remède à notre infirmité et coopère à notre guérison : c'est en cela que consiste la grâce de Dieu par Jésus-Christ. *Op. cit.*, c. LXX, n. 84, col. 290. Cf. *De gratia Christi*, l. I, c. xxxv, n. 38, *P. L.*, t. XLIV, col. 378. Saint Augustin décrit ici la grâce divine considérée en général, en tant qu'elle est secours ajouté à la nature. « Il ramène toutes les affections humaines à l'amour de Dieu..., mais il n'entend pas alors par charité la vertu théologale de ce nom, ni même l'amour de Dieu en général; il étend le sens du mot charité à tout amour honnête, à tout acte de vertu, à toute bonne volonté conforme à l'ordre éternel. » Le Bachelet, BAUS, t. II, col. 91. La grâce ainsi entendue est opposée à la concupiscence : celle-ci est la force qui incline l'homme au mal et l'entraîne; la charité est la force opposée par laquelle l'homme peut éviter le péché, mais il ne l'évite que librement. Cf. aussi *De gratia Christi*, c. XLVII, n. 52, col. 383; *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. IV, c. vi, n. 12, col. 617 sq.; *De gratia et libero arbitrio*, c. iv, n. 6 sq., col. 885 sq.

b) Saint Augustin enseigne donc que la grâce est le secours suffisant pour que l'homme puisse éviter le péché et augmenter en lui la justice; mais la grâce n'obtient son effet que par la libre coopération de l'homme, et quand celle-ci fait défaut, la grâce n'obtient pas l'effet auquel elle est ordonnée. Ce point de doctrine a été clairement enseigné par saint Augustin après que, par la grâce divine, il avait bien compris que la grâce est distribuée à titre gratuit et qu'elle est nécessaire également au commencement de la foi. Cf. *De prædestinatione sanctorum*, c. iv, n. 8, *P. L.*,

t. XLIV, col. 965; *De dono perseverantiæ*, c. xx, n. 52, *P. L.*, t. XLV, col. 1026. C'est en écrivant sa dissertation à Simplicien que cette lumière lui est venue. Dans cet écrit le saint docteur parle notamment de la vocation : il y a une vocation efficace, qui obtient infailliblement son effet, parce qu'elle est si bien adaptée aux dispositions du sujet qu'elle obtient de fait le consentement; une autre vocation n'est pas ainsi adaptée aux dispositions du sujet et n'obtient pas le consentement. Cf. AUGUSTIN, t. I, col. 2390. La même idée est exprimée dans la lettre CCXVII écrite vers 427 : saint Augustin y réfute celui qui tient que le commencement de la foi n'est pas dû à la grâce, mais au libre arbitre, c'est-à-dire au consentement naturel que l'homme donne après qu'il a entendu proposer la doctrine et la loi divine. Saint Augustin enseigne la nécessité de l'influence divine interne, qui prévient l'homme, prépare sa volonté et fait que l'homme consente; cet effet s'obtient parce que cette grâce interne est apte, accommodée au consentement qu'elle doit obtenir; l'effet ne serait pas obtenu *si Deus non vocatione illa alla atque secreta sic ageret sensum ut eidem accommodaret assensum. P. L.*, t. XXXIII, col. 980. Saint Augustin enseigne donc que l'efficacité de la grâce consiste à obtenir le consentement de l'homme. Pour l'objet qui nous occupe maintenant, le texte du *De spiritu et littera*, c. XXXIII, XXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 257 sq., est de la plus haute importance. Saint Augustin y pose la question : « L'acte de volonté par lequel nous croyons est-il un don de Dieu, ou bien procède-t-il naturellement du libre arbitre ? Il répond d'abord que le libre arbitre reste, que par lui l'homme peut croire et aussi ne pas croire, employer bien ou mal sa liberté. Néanmoins l'acte par lequel nous croyons doit être attribué à Dieu; non en ce sens qu'il sort du libre arbitre reçu par Dieu dans la création, mais bien en ce sens que cet acte est l'effet de l'influence divine sur notre âme; c'est cette influence qui produit l'acte de croire; cependant il reste toujours vrai que le consentement (à la grâce prévenante) ou le dissentiment appartient à la volonté de chacun : *profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia ejus prævenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est. P. L.*, t. XLIV, col. 240 sq. Saint Augustin explique ensuite comment cette assertion n'est pas en opposition avec le principe qui, pour lui, est fondamental dans la doctrine de la grâce : *Quid habes quod non accepisti ?* Les dons qui sont désignés ici, l'âme ne peut ni les recevoir, ni les avoir qu'en consentant : elle *consent* aux dons divins; c'est pourquoi *ce* qu'elle a et *ce* qu'elle reçoit est de Dieu, mais recevoir et avoir est le fait de sa propre volonté. Si l'on demande pourquoi, parmi les hommes, l'un est travaillé par la grâce, de façon à arriver à la persuasion et à l'acte de foi, et pourquoi l'autre ne l'est pas ainsi, il ne reste qu'à répondre : *O altitudo divitiarum. Rom.*, xi, 33. *Loc. cit.* Saint Augustin enseigne donc ici que, sous l'influence actuelle de la grâce, l'homme peut y donner ou refuser son consentement : il peut consentir; la grâce est donc suffisante à obtenir cet effet; il peut refuser ce consentement, la grâce est alors inefficace. Nous avons ici la notion de la grâce véritablement, mais exclusivement suffisante, non efficace. Nous parlerons plus loin de la pensée de saint Augustin sur la nature de l'efficacité de la grâce.

Beaucoup d'auteurs croient trouver la notion de la grâce suffisante et inefficace dans le livre *De correctione et gratia*, c. x sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 931 sq., où saint Augustin distingue le secours sans lequel l'homme ne peut pas persévérer, *adjutorium sine quo non*, et le secours par lequel l'homme persévère en réalité, *adjutorium quo*. Ces auteurs identifient la

grâce suffisante avec l'*adjutorium sine quo non*, et la grâce efficace avec l'*adjutorium quo*. Cela n'est pas exact. D'abord, pour saint Augustin, l'*adjutorium sine quo non* est l'ensemble des dons concédés à Adam avant son péché, c'est l'ensemble des dons par lesquels Adam pouvait persévérer dans l'état d'intégrité dans lequel il avait été créé. Cet ensemble de dons comporte-t-il des grâces internes actuelles excitantes ? On ne peut l'affirmer avec certitude, comme nous l'exposerons plus loin. En supposant qu'on l'admette, on ne pourrait pas en conclure que saint Augustin enseigne qu'il existe maintenant, dans l'état de nature déchue, des grâces purement suffisantes. Car le secours qu'il oppose au premier est l'ensemble des dons qui réalisent de fait la persévérance finale chez les prédestinés, dans l'état actuel de la nature déchue : c'est pourquoi il appelle cet *adjutorium quo* une *gratia potentior* parce qu'elle a pour effet de faire surmonter de grandes difficultés qui n'existaient pas pour Adam. L'*adjutorium quo* est donc l'ensemble de dons qui est efficace en ce sens qu'elle réalise la *persévérance finale*; l'*adjutorium sine quo* est un ensemble de dons qui eût été suffisant pour obtenir la persévérance d'Adam dans l'état d'intégrité; mais il n'est pas question ici de la grâce actuelle excitante, accordée après la chute d'Adam, et qui peut être ou bien seulement suffisante ou bien efficace. Cf. Palmieri, *De gratia actuali*, thes. XLVI, n. 8, p. 409 sq.

3. *Les conciles et actes officiels de l'Église.* — Le II^e concile d'Orange déclare : « Conformément à la foi catholique, nous croyons que tous les baptisés, après avoir reçu la grâce au baptême, peuvent par le secours et la coopération du Christ, s'ils veulent fidèlement travailler, remplir tout ce qui est requis au salut. » Denzinger-Bannwart, n. 200. Tous les baptisés ont donc le secours surnaturel suffisant, et par conséquent les grâces actuelles nécessaires pour satisfaire à toutes leurs obligations; comme en réalité tous n'évitent pas le péché, il y a donc des grâces actuelles vraiment mais exclusivement suffisantes.

La même doctrine est exprimée au concile de Trente. Denzinger-Bannwart, n. 804. De plus, ce concile a employé à peu près les mêmes termes dont s'est servi saint Augustin, dans son livre *De spiritu et littera*, c. xxxiv, pour exprimer la liberté de l'homme sous l'influence de la grâce excitante, et le pouvoir qu'il a d'opposer son dissentiment à l'impulsion divine : le concile ne dit pas explicitement que cette motion est vraiment suffisante à obtenir le consentement, mais cette motion est implicite dans ce qu'il dit; sans la grâce l'homme ne peut pas se préparer à la justification; sous l'influence de la grâce l'homme peut y refuser son assentiment (*illam abjicere potest*); il doit y consentir pour qu'il se convertisse. Il s'agit ici de grâces internes actuelles excitantes, données avant la justification. Denzinger-Bannwart, n. 797, 814.

Luther et Calvin, ainsi que Baius, niaient l'existence de la liberté, et dès lors, au moins implicitement, la grâce vraiment et seulement suffisante. Voir BAIUS, t. II, col. 81 sq.; CALVINISME, t. II, col. 1401 sq. Les calvinistes, appelés postlapsaires, au synode de Dordrecht (1618-1619), rejetèrent explicitement la distinction de la grâce en suffisante et efficace, et n'admettent que la grâce efficace. Cf. Guillermin, *Revue thomiste*, 1901, t. IX, p. 509 sq.

Mais c'est surtout Jansénius et ses disciples qui ont nié la distinction susdite, et ont soutenu que, dans l'état actuel de la nature déchue, il n'y avait pas de grâce suffisante qui ne fût en même temps efficace, et que, lorsque l'homme n'opérait pas le bien et n'accomplissait pas les préceptes, c'était parce que la grâce qui les eût rendus possibles lui avait manqué. Jansénius, *Augustinus*, t. III, *De gratia Christi*, l. III, c. I, Louvain,

1640, col. 249 sq. Innocent X en 1653 condamna cinq propositions de Baius, parmi lesquelles il déclarait hérétique celle-ci : « Dans l'état de la nature déchue on ne résiste jamais à la grâce intérieure. » Denzinger-Bannwart, n. 1093. Les jansénistes continuèrent à défendre la même doctrine, au moins quant à sa substance; ils furent condamnés à différentes reprises. Alexandre VIII, en 1690, condamna cette assertion : « La grâce suffisante, dans l'état où nous sommes, est plus pernicieuse qu'utile, de façon à ce qu'on puisse légitimement faire cette prière : De la grâce suffisante délivrez-nous, Seigneur. » Denzinger-Bannwart, n. 1296. Voir t. I, col. 754. En 1713, Clément IX condamna les erreurs de Quesnel, et notamment celle-ci : « Quand Dieu veut sauver une âme et qu'il la touche de sa grâce intérieure, aucune volonté humaine ne lui résiste. » *Op. cit.*, n. 1363. La même erreur, renouvelée au synode de Pistoie, fut condamnée en 1794 par Pie VI. *Op. cit.*, n. 1521.

4. Après les discussions que nous venons d'indiquer, les théologiens ont clairement défini la notion de la grâce véritablement et seulement suffisante. Voici en quels termes l'expose Tournély, *De gratia Christi*, t. II, q. VII, p. 309 : *Nomine gratiæ sufficientis eam Ecclesia intelligit quæ expeditam et relativam ad præsentem subiecti circumstantias confert voluntati ad opus bonum potentiam, ac vires pares et æquales superandæ oppositiæ concupiscentiæ; nec aliter etiam intelligit gratiæ interiori resisti, quam quod eo privatur effectu, quem relative ad oppositam actualem concupiscentiam ex ordinatione et voluntate Dei hic et nunc habere potest.* Certains théologiens, pour démontrer l'existence de cette grâce, emploient l'argument suivant : Dieu veut le salut de tous les hommes; or sans la grâce suffisante, l'homme ne peut pas se sauver; donc Dieu donne à tous les hommes les grâces suffisantes au salut; mais il y a des hommes qui ne se sauvent pas; donc il existe des grâces vraiment et seulement suffisantes. Cette argumentation n'est pas concluante; la première conclusion ne découle pas strictement des prémisses. Nous admettons que Dieu veut, de volonté conditionnée (non absolue), le salut de tous les hommes, et que par conséquent il donne à l'homme le secours suffisant, c'est-à-dire au moins le secours *remote sufficiens* au salut. Mais il n'est pas démontré que ce secours *remote sufficiens* est nécessairement la grâce actuelle proprement dite, c'est-à-dire l'illumination surnaturelle de l'intelligence et l'inspiration surnaturelle de la volonté. Dès lors il n'est pas démontré par là que tous les hommes reçoivent, de fait, des grâces proprement dites et qu'il y en a qui ne sont que suffisantes. En effet, d'après ce que nous avons exposé en parlant de la distribution de la grâce, il ne répugne pas qu'un homme adulte puisse mourir sans avoir reçu des grâces proprement dites, car les théologiens admettent que l'homme peut, pendant un certain temps, observer la loi naturelle, sans la grâce; il a donc alors le secours suffisant. L'énergie naturelle pour éviter tout péché mortel. Mais si pendant ce laps de temps il commet le péché mortel et le multiplie, il met obstacle à l'effusion des grâces de Dieu sur lui : peut-on affirmer que Dieu lui donnera encore des grâces actuelles proprement dites ?

5. La notion de la grâce suffisante que nous avons exposée soulève une difficulté : Comment la grâce suffisante, mais inefficace, peut-elle être un bienfait de Dieu ?

Quand on considère cette grâce en elle-même, elle est un don de Dieu, un secours gratuit, conférant à l'homme le pouvoir d'agir salutairement. Cette notion essentielle ne change pas par le fait que cette grâce n'obtient pas son effet, car ceci dépend de la liberté humaine; l'homme pourrait consentir, mais il choisit le dissentiment, c'est lui qui n'use pas comme il faut

du bien qui lui est octroyé par Dieu; mais l'excitation surnaturelle à l'acte surnaturel est et reste un réel secours concédé par Dieu.

Cependant, dira-t-on, Dieu prévoit que l'homme ne consentira pas à cette grâce; il prévoit qu'en maintes circonstances l'octroi de la grâce seulement suffisante devient une occasion de péché et de damnation éternelle. Par conséquent, au moins dans ces cas, la grâce seulement suffisante n'est pas un bienfait de Dieu. A cela on répond que l'octroi des grâces suffisantes est et reste toujours l'effet de la volonté salvifique de Dieu, de cette volonté par laquelle Dieu veut sincèrement, bien que conditionnellement, le salut de tous les hommes et l'octroi des moyens nécessaires à leur salut; chaque fois que Dieu accorde une grâce suffisante, il le fait afin que, par elle, l'homme puisse agir salutairement et il donne ce pouvoir parce qu'il veut le salut de cet homme. La prévision de l'absence d'effet de cette grâce (absence qui est due à la libre résistance de l'homme) ne change pas la disposition bienveillante d'où procède la concession de la grâce, et ne lui enlève pas sa raison de bienfait. Si l'on dit : cependant il vaudrait mieux pour l'homme n'avoir pas reçu la grâce suffisante; cela est vrai, mais ce mal dépend, non de la grâce suffisante comme telle, mais du libre refus d'y coopérer de la part de l'homme. On peut dire aussi que, pour l'homme damné, il vaudrait mieux n'avoir jamais vécu, cf. Matth., xxvi, 24; cependant la vie est toujours un bienfait de Dieu. Cf. Mazzella, *De gratia Christi*, n. 525 sq. L'explication de la conciliation de la volonté salvifique de Dieu avec la prédestination et la réprobation doit être donnée ailleurs.

6. Ce que nous avons exposé jusqu'ici, en prenant comme point de départ la définition nominale de la grâce suffisante et efficace, fait partie de la doctrine catholique elle-même. La controverse entre les théologiens catholiques concerne la réalité de la grâce, l'entité dans laquelle se vérifie la notion expliquée jusqu'ici. Ainsi les auteurs de l'école bañésienne défendent l'existence d'une grâce véritablement suffisante quoique inefficace, et la disent réalisée dans les motions divines internes qui se terminent aux actes indélébiles; c'est ainsi que l'homme a le pouvoir d'agir salutairement; c'est la grâce suffisante; mais pour que l'homme produise de fait l'acte libre du consentement, il faut une nouvelle grâce actuelle qui prédétermine physiquement l'acte délibéré; cette seconde motion est la grâce efficace. Cf. Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 2, p. 130. De ce que nous venons de dire il résulte que, pour toutes les écoles catholiques, la grâce actuelle excitante exerce toujours une causalité objective ou intentionnelle; en effet, les illustrations intellectuelles, qui sont produites physiquement par Dieu dans l'intelligence, exercent une influence en tant qu'elles présentent dans la connaissance le bien ou le mal et qu'elles sont connaturellement accompagnées de l'affection correspondante dans la volonté, amour ou aversion; c'est ainsi que ces actes intellectuels meuvent objectivement ou intentionnellement la volonté. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^o II^o, q. ix, a. 1; Billuart, *op. cit.*, diss. V, a. 5, p. 141. L'affection elle-même, produite aussi par Dieu, et constituant un acte indélébile, ne détermine pas physiquement le consentement; elle le rend possible et y incline; mais cette inclination vis-à-vis de la détermination de l'acte libre, est formellement une influence, qui appartient à la motion objective. Cette assertion est commune à l'école moliniste, à l'école bañésienne et à l'école augustinienne, au moins à celle qui professe l'augustinisme modéré. Ce que nous venons de dire au sujet de la motion objective ne tranche pas une autre question, celle-ci : la grâce prévenante exerce-t-elle sur l'acte du consentement une influence d'ordre purement objectif

ou moral, comme est l'influence de persuasion qu'on exerce sur la volonté d'un homme par les conseils, les exhortations, ou bien exerce-t-elle aussi une influence physique. Les auteurs, même dans l'école moliniste, ne semblent pas d'accord pour répondre à cette question. Voir sur ce point quelques indications dans Schiffrini, *De gratia divina*, n. 154; une note du P. Guillermin, dans la *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 68. On peut admettre que la grâce excitante exerce une influence physique sur le libre arbitre sans en conclure que cette influence entraîne, par son efficacité intrinsèque, le consentement, l'acte bon délibéré.

IV. EFFICACITÉ. — I. AVANT LA CONTROVERSE DU XVI^e SIÈCLE. — Les théologiens ne semblent pas avoir fait, avant cette époque, de l'efficacité de la grâce actuelle un objet spécial de leurs recherches. Nous indiquerons brièvement ce que l'on peut trouver sur ce sujet dans saint Augustin et dans saint Thomas.

1^o D'après saint Augustin. — Dans l'exposé doctrinal concernant la grâce, on peut distinguer chez saint Augustin trois périodes : d'abord celle qui va jusqu'à l'année 396, pendant laquelle il s'était représenté la grâce comme un salaire que l'homme doit mériter par sa foi, comme une récompense que Dieu octroie à ceux qui s'en sont rendus dignes; ensuite vers la fin de l'année 396 ou au plus tard au cours de l'année 397, par la méditation des paroles : *Quis enim te discernit ?* I Cor., iv, 7, il reconnaît qu'il a fait fausse route, et il comprend que ce n'est pas par la foi que l'homme mérite la miséricorde divine, mais que c'est la miséricorde divine qui donne la foi, en d'autres termes, que tout acte salutaire, tout commencement du salut, dépend de la grâce divine, d'un don accordé gratuitement par Dieu; enfin la troisième période commence en 416-417 avec le commentaire d'Augustin sur l'Évangile de saint Jean ; il y expose la gratuité absolue de la grâce, en connexion avec la prédestination; celle-ci est absolument certaine en Dieu et indépendante de la présence des œuvres faites par les hommes en dehors de la grâce; d'où il résulte que le salut de tout homme est un effet entièrement produit par la grâce divine, et celle-ci le réalise *indeclinabiliter et insuperabiliter*. De *correctione et gratia*, c. xii, n. 38; cf. c. xiv, n. 43, P. L., t. xlv, col. 839, 942; cf. *Opus imperfectum contra Julianum*, l. III, c. clxvi, P. L., t. xlv, col. 1217. Nous donnons ce résumé d'après Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn, 1910, c. ix, p. 115 sq.

Tels sont les principes généraux d'Augustin sur l'efficacité de la grâce considérée en général. Il enseigne donc que le salut de l'homme est un effet inéluctable de la prédestination divine, mais l'activité divine sur l'âme ou la grâce infuse dans l'âme ne détruit pas la liberté humaine : la coopération de l'homme reste libre. Ce point a été démontré à l'art. AUGUSTIN, t. i, col. 2387 sq. Nous n'avons pas à exposer ici la notion augustinienne de la prédestination : sur ce sujet on lira l'art. AUGUSTIN, t. i, col. 2390 sq., mais aussi les observations et réserves exposées par M. Van Crombrugghe et par le P. Jacquin dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), t. iv (1903), p. 534; t. v (1904), p. 732 sq. Sur la notion augustinienne de la volonté salvifique en Dieu, voir les mêmes auteurs, *loc. cit.*, t. v, p. 498 sq., 740 sq. La question qui nous occupe est celle-ci : saint Augustin a-t-il expliqué le mode de causalité exercée par la grâce actuelle excitante sur le consentement libre ? Saint Augustin enseigne qu'il y a une action de la grâce sur la volonté, que néanmoins celle-ci demeure libre, et que cependant c'est à l'influence de la grâce divine qu'il faut attribuer le fait du consentement libre de l'homme.

Mais cette influence est-elle physique ou consiste-

t-elle dans une motion morale ? saint Augustin ne le dit pas. Dans son ouvrage *De diversis questionibus ad Simplicianum*, l. I, q. II, n. 13, P. L., t. XL, col. 118 sq., en parlant de la vocation à la foi et du consentement qui suit, il dit : *Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille miseretur si homo nolit* ; l'efficacité de la vocation dépend de Dieu, et cette efficacité consiste en ce que la vocation est congrue, c'est-à-dire bien adaptée, proportionnée aux dispositions de celui dont elle obtiendra le consentement libre : *illi enim electi qui congruenter vocati* ; Dieu connaît comment il doit agir sur l'homme pour que celui-ci consente : *nullius Deus frustra miseretur ; cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*. C'est la même explication qu'il donne dans ses œuvres postérieures, quand il dit : *Præparatur voluntas a Domino. De gratia et libero arbitrio*, c. XVI, n. 32 ; *De prædestinatione sanctorum*, c. V, n. 10 ; c. VI, n. 11 ; c. XX, n. 42, P. L., t. XLIV, col. 900, 968, 990. Cf. Rotmanner, *Der Augustinismus*, Munich, 1892, p. 23 sq. L'influence exercée par Dieu est interne : *agil enim omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod per eos agere voluerit. His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum satis, quantum existimo, manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit. De gratia et libero arbitrio*, c. XXI, n. 42, 43, P. L., t. XLIV, col. 908, 909. Cf. Jacquin, *loc. cit.*, p. 746. Cette influence divine produit des illuminations dans l'intelligence et des inspirations dans la volonté. *De peccatorum meritis et remissione*, l. II, c. XIX ; *De gratia Christi*, l. I, c. XXIV, n. 25, P. L., t. XLIV, col. 170, 373.

De tout ce qui précède, il résulte que, pour saint Augustin, la grâce est efficace parce qu'elle agit d'une façon bien adaptée aux dispositions du sujet, et parce qu'elle obtient ainsi le libre consentement de l'homme ; cet effet est infaillible, parce que Dieu sait comment il doit préparer la volonté humaine au consentement à donner. Mais saint Augustin n'explique pas davantage le mode de causalité exercée par la grâce actuelle ; en particulier il n'explique pas en quoi consiste précisément l'influence de cette grâce sur l'acte libre et la connexion qui existe entre les deux.

2° D'après saint Thomas. — Ce saint docteur ne semble pas non plus avoir traité cette question. Il expose les principes généraux d'après lesquels on connaît l'activité de Dieu en la créature ; nous avons exposé plus haut qu'il enseigne qu'une prémotion physique est nécessaire à l'opération de la créature, à chaque fois que celle-ci commence à agir. Nous avons expliqué aussi pourquoi nous sommes d'avis que saint Thomas n'admet pas une nouvelle prémotion physique, c'est-à-dire une nouvelle application à l'acte pour l'acte libre, c'est-à-dire pour l'élection ; nous avons spécialement nié que sa doctrine implique la prédétermination physique à l'acte libre, prédétermination qui consisterait à déterminer physiquement la volonté à un objet de son choix plutôt qu'à l'autre. Les mêmes principes doivent être appliqués pour expliquer l'action surnaturelle de Dieu sur l'âme. Quant à la prédétermination et à la science divine, nous n'avons pas à en parler ici. Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 4, p. 138, cite en faveur de son sentiment les paroles suivantes de saint Thomas : *Tangit apostolus auxilium sibi præstitum ad ministeriorum executionem ; hujusmodi autem auxilium duplex fuit : unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio seu actualitas. Facultatem autem dat Deus injundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum. Sed ipsam operationem confert in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum..., in quantum virtus ejus operatur in nobis velle et perficere pro bona volun-*

tate. In Epist. ad Eph., c. III, lect. II, p. 35. De ce texte Billuart conclut qu'outre la grâce suffisante qui donne le pouvoir de bien agir, il faut une autre grâce, la grâce efficace, pour que l'homme de fait agisse bien, et il entend parler de la grâce actuelle. Cette assertion ne se trouve pas dans le texte de saint Thomas : d'abord, il parle explicitement de l'exécution du ministère apostolique ; mais admettons que l'on puisse expliquer de la même manière tous les actes salutaires. Saint Thomas distingue la faculté d'agir et l'opération elle-même ; la faculté d'agir doit s'entendre ici de dons habituels, infus ; l'opération est produite par Dieu en tant qu'il veut intérieurement et porte au bien ; c'est la grâce actuelle excitante par laquelle est obtenue la coopération de l'homme ; saint Thomas ne dit pas du tout qu'au delà de la motion par laquelle l'homme est excité au bien il faut une nouvelle grâce actuelle qui détermine physiquement le consentement. Ce saint, *De malo*, q. VI, a. un., ad 3^{me}, enseigne que Dieu veut immuablement (*immutabiliter*) la volonté à cause de l'efficacité de l'énergie qui la veut. On peut appliquer cela à la grâce et dire que l'effet, l'acte salutaire, est obtenu infailliblement à cause de l'efficacité de la grâce ; on en conclurait que la grâce est efficace *ab intrinseco*. Cette conclusion ne tranche pas la question : on peut dire que c'est à la causalité propre de la grâce qu'est dû l'acte salutaire, mais il reste à expliquer en quoi consiste cette causalité ; est-ce une influence physique, est-ce une influence morale, comment atteint-elle l'acte libre ? L'article du R. P. Guillermin, *Revue thomiste*, t. X, p. 658 sq., nous indique plusieurs auteurs, appartenant à l'ordre des frères prêcheurs, qui interprètent la doctrine de saint Thomas tout autrement que ne l'a fait Bañez. Cf. aussi Wagner, *De gratia sufficienti*, Gratz, 1911.

II. DEPUIS LA FIN DU XVI^e SIÈCLE. — C'est Molina qui a posé explicitement la question de l'efficacité de la grâce sanctifiante.

1° *Doctrine de Molina*. — 1. *Exposé*. — Cette doctrine comprend de multiples assertions connexes entre elles, mais concernant directement des objets différents, par exemple, le concours général de Dieu dans les opérations des créatures, la prescience divine, la prédétermination ; nous ne considérerons ici que ce qui concerne directement l'efficacité de la grâce actuelle.

a) D'après Molina, le secours de la grâce actuelle implique une double différence avec le concours général de Dieu dans les actes libres ; d'abord, le secours de la grâce actuelle, comme telle, consiste en ce que par elle la volonté humaine est positivement inclinée ou mue à un acte salutaire délibéré ; ainsi cette grâce (c'est-à-dire l'acte indélébile) est cause efficiente de l'acte délibéré et de la surnaturalisation de celui-ci ; dans le concours général, au contraire, il n'y a pas d'influence divine qui applique la volonté à agir, ni qui soit cause efficiente de l'acte libre ; ce concours n'affecte que le libre arbitre *en acte* : *influxus immediatus una cum libero arbitrio in actu*. Ensuite, le secours de la grâce actuelle est antérieur à l'acte libre auquel il lui est ordonné et il a sur lui une priorité de temps ou au moins de nature ; tandis que, pour le concours général, dans l'ordre naturel, il n'y a aucune priorité : ce concours est absolument simultané, n'existe que dans l'acte. *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. XLI, p. 239.

La grâce actuelle consiste essentiellement en des actes vitaux indélébiles, produits surnaturellement par Dieu dans l'intelligence et la volonté ; quand l'homme est sous l'influence de ces actes, il peut toujours y consentir ou y refuser son consentement ; s'il consent, la grâce obtient l'effet pour lequel elle est donnée et devient efficace ; si, au contraire, l'homme ne consent pas, la grâce n'est que suffisante et inefficace ; par conséquent l'efficacité de la grâce consiste formel-

lement en l'acte d'élection, le choix du libre arbitre. *Concordia*, disp. XII, XXXVI, XXXVII, XL, XLV, p. 55, 206, 208, 230, 256. D'où il résulte qu'entre la grâce efficace et la grâce seulement suffisante, il n'y a aucune différence *entitative*, ni essentielle, ni qualitative, ni quantitative (ou d'intensité); il en résulte encore que, si deux hommes sont influencés par une grâce prévenante *égale*, il pourra se faire que l'un se convertisse et que l'autre ne se convertisse pas; même il est possible qu'un homme se convertisse avec un secours inférieur à celui qui est accordé à un autre homme qui ne se convertit pas. *Concordia*, disp. XII, p. 51; XXXIX, p. 222. Cf. Lessius, Opusc. *De gratia efficaci*, c. xviii, n. 7. L'infaillibilité de la connaissance divine concernant l'efficacité de la grâce provient de la science *moyenne* par laquelle Dieu, antérieurement à tout acte libre de sa propre volonté, connaît quel sera le choix de toute volonté libre placée dans des conditions déterminées. *Concordia*, disp. LIII, m. iii, p. 364 sq.

b) Les arguments sur lesquels s'appuie ce système sont principalement l'existence de la liberté sous l'influence de la grâce actuelle et, en particulier, l'expression de cette vérité contenue dans le décret du concile de Trente : il y est dit que l'homme peut librement recevoir et rejeter l'inspiration divine, qu'il peut librement y consentir et y refuser son consentement. Denzinger-Bannwart, n. 797, 814. Quant à la connaissance divine, ce qu'on appelle science *moyenne* est celle qui a pour objet les actes libres qui seraient réalisés si une condition se vérifiait qui cependant ne se vérifiera jamais. L'existence de cette connaissance en Dieu se démontre par le texte : « Malheur à toi, Corozain ! Malheur à toi, Bethsaïde ! Car si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence sous le cilice et la cendre. » Matth., xi, 21. Quant au mode d'après lequel Dieu connaît cet objet, Molina assigne la perfection infinie de Dieu qui, dans son essence, voit toutes les déterminations possibles de toutes les volontés possibles. *Concordia*, disp. XLIX, L, LII, p. 289, 303, 317, 330.

2. Critique. — a) L'explication proposée concernant le concours général divin nie toute prémotion physique et, d'après ce que nous avons exposé plus haut, est inadmissible. Le concours simultané, appliqué à l'ordre surnaturel, n'explique pas comment un acte vital puisse être intrinsèquement surnaturel dans l'homme qui n'a pas les vertus infuses.

L'efficacité attribuée à la grâce elle-même, quand on parle de grâce efficace, est attribuée par Molina, non à la grâce, mais au libre arbitre et dès lors la causalité de la grâce semble ne pas atteindre le terme auquel elle est ordonnée, c'est-à-dire l'acte libre.

La science moyenne, qui doit être admise en Dieu si l'on ne considère que l'objet spécial qui lui est assigné, c'est-à-dire les futuribles, n'est pas suffisamment démontrée si l'on considère le mode de cette connaissance, notamment ce qui est en Dieu le *medium obiectivum* dans lequel il perçoit les futuribles.

b) Quant aux arguments, l'existence du libre arbitre doit être maintenue et elle est parfaitement sauvegardée dans le système de Molina. Le P. Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 66, écrit très judicieusement : « Avouons-le sans détour : l'avantage du molinisme est de présenter sur notre responsabilité dans le péché une explication en apparence très simple et qui dégage facilement la responsabilité de Dieu. Ce n'est pas, comme certains se l'imaginent, que le molinisme ouvre plus abondantes les sources de la miséricorde et de la grâce divines et qu'il propose une grâce suffisante plus agissante. Non. C'est, au contraire, parce qu'il demande moins de Dieu et qu'il laisse davantage à la

part de l'homme. Quand Dieu a concouru à susciter en notre âme les connaissances et les impulsions indélébiles, il a fini sa tâche. A l'homme maintenant d'achever l'œuvre, en ajoutant son consentement, comme aussi, en ne l'ajoutant point, de rendre la grâce vaine et stérile. » De plus, l'explication de Molina est plus conforme que les autres au texte du concile de Trente, sess. vi, c. v, Denzinger-Bannwart, n. 797, 814, où il enseigne que l'homme peut et consentir à l'excitation divine et n'y pas consentir; c'est en consentant qu'il coopère à l'excitation divine. C'est donc à une même grâce que l'homme peut librement consentir ou refuser le consentement; dès lors à la grâce suffisante il ne faut ajouter que le consentement libre pour que la grâce soit efficace; la notion de celle-ci n'implique donc pas une grâce spécifiquement ou numériquement distincte de la grâce suffisante. Pour ce qui concerne la science divine, la connaissance qui a pour objet les futuribles est affirmée dans le texte de Matth., xi, 21, mais de cette assertion on ne peut tirer aucune conclusion concernant le mode dont cette connaissance se réalise en Dieu.

2^o Doctrine de Bañez et de son école. — 1. Exposé. —

a) Elle enseigne, comme nous l'avons déjà dit, que la grâce actuelle consiste essentiellement en une motion surnaturelle qui se termine à un acte vital d'intelligence ou de volonté. Mais il faut distinguer deux espèces de grâces actuelles : l'une qui a pour terme l'acte indélébile, c'est la grâce *excitante*; l'autre qui a pour terme l'acte délibéré de la volonté, l'acte du consentement à l'excitation divine, c'est la grâce *adjuvante*. Il y a donc une différence réelle et intrinsèque entre la grâce excitante et la grâce adjuvante. Remarquons cependant qu'il y a connexion entre l'influence morale, exercée par les actes indélébiles, et l'acte délibéré; il serait erroné de penser que la grâce adjuvante est infuse à la volonté, indépendamment des dispositions réalisées par les actes indélébiles. De plus, il importe de noter encore que « la grâce efficace prise dans sa totalité ne consiste pas dans un don unique et simple qui par lui seul obtienne tout l'effet, par exemple, l'acte salutaire de foi et de charité. Non. Pour que cet acte soit effectivement posé, il faut le concours de plusieurs choses, de plusieurs grâces partielles, sans lesquelles le libre arbitre ne pourrait jamais le produire : grâces extérieures de prédication, d'événements, de faits impressionnants..., illuminations intérieures de l'intelligence, souvenir des bienfaits de Dieu, pieuses émotions de la volonté, etc. Cependant toutes les grâces extérieures ou intérieures n'aboutiraient à rien si, finalement, la volonté ne se déterminait à produire l'acte salutaire. Or, pour procéder à cet acte, elle a besoin d'une motion subjective actuelle... » Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 382 sq. C'est précisément cette dernière impulsion qui est appelée grâce *efficace*. Dans le système de Bañez, cette dernière impulsion consiste précisément dans une prédétermination physique de la volonté à l'acte délibéré, c'est une entité physique, transitoire, infuse par Dieu dans la volonté et elle a pour fonction de faire physiquement que la volonté veuille *hic et nunc* consentir à la grâce excitante. Donc la grâce excitante est la même que la grâce suffisante, et la grâce efficiente est la même que la grâce adjuvante. La grâce efficace est donc une entité numériquement et spécifiquement distincte de la grâce suffisante, et elle doit nécessairement y être ajoutée pour qu'il y ait consentement libre. D'après cela, la grâce est intrinsèquement efficace (*efficax ab intrinseco*) : quand l'homme consent, ce n'est pas lui qui rend efficace la grâce, mais son acte est un signe qu'il a eu la grâce efficace. Il en résulte encore que, si l'on compare entre elles la grâce suffisante et la grâce efficace, on peut dire que la grâce suffisante est celle qui confère

à l'homme le pouvoir de bien agir; mais pour que, de fait, il agisse bien, c'est-à-dire pour qu'il utilise, de fait, le pouvoir qui lui est conféré, il faut une *nouvelle* grâce, plus *puissante*, c'est-à-dire la grâce efficace. Sur ce système, voir Alvarez, *De auxiliis*, disp. XXII, p. 177 sq.; disp. LXXII, n. 3, p. 611; disp. LXXIII, n. 2, p. 614; disp. LXXXIII, p. 660 sq.; Goudin, *De gratia Dei*, q. v, a. 4, § 4, p. 306; Billuart, *De gratia*, diss. V, a. 4, *Opera*, t. III, p. 138.

Quant à la connaissance divine concernant le consentement de l'homme, elle s'explique précisément par cette prédétermination physique : Dieu a décidé, de toute éternité, de donner telles et telles prédéterminations physiques; c'est dans le décret ayant pour objet ces prédéterminations que Dieu connaît tous les actes délibérés salutaires.

b) Les arguments sur lesquels s'appuie cette doctrine sont d'abord la nécessité d'admettre la complète dépendance de l'homme et de toutes ses opérations vis-à-vis de l'influence divine; si l'on rejette la prédétermination physique, il faut admettre que l'acte libre, comme tel, est indépendant de l'influence divine et lui échappe; l'homme serait lui-même cause première de cet acte. Ensuite, on dit encore que la prédétermination physique explique seule l'infaillible connexion entre la grâce et le consentement humain, que, par conséquent, il faut que cette prédétermination physique se démontre par la science infaillible que Dieu doit avoir de tous les actes de l'homme.

2. *Critique.* — a) Les théologiens, qui appartiennent à l'école dont nous venons d'esquisser l'enseignement, professent sincèrement la doctrine catholique sur la grâce suffisante et la liberté humaine, mais l'explication qu'ils proposent de ces dogmes est, à notre avis, logiquement inconciliable avec eux.

a. Quant à la grâce suffisante, elle est telle, d'après ces théologiens, parce qu'elle donne le pouvoir d'agir salutairement, parce qu'elle met l'homme dans la condition où il peut poser l'acte libre du consentement; cependant une autre grâce, réellement et spécifiquement distincte, est requise pour que l'homme émette, de fait, le consentement; ainsi donc la grâce suffisante ne perfectionne la faculté opérative que dans l'ordre potentiel et la laisse à l'état statique, elle ne fait pas passer à l'exercice le libre arbitre considéré strictement en lui-même et n'atteint pas l'acte second. Cf. Billuart, *loc. cit.*; Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 671 sq. Si l'on objecte que l'on ne peut appeler suffisante une grâce à côté de laquelle une autre grâce est requise pour que l'effet soit obtenu, ces théologiens répondent : cela est vrai si l'on tient au sens grammatical du mot, mais ce n'est plus vrai si l'on considère le sens théologique. Car cette grâce est suffisante dans son genre; la grâce requise en outre est dans un autre genre. Voici comment s'exprime Billuart, *op. cit.*, p. 139 : *Equidem non est sufficiens in omni genere et ordine, cum requiratur alia alterius generis et ordinis, sed est sufficiens in suo genere et ordine : et dicimus quod sic loqui sit loqui in sensu proprio et prout communiter loquimur.* Billuart cite ensuite divers exemples pour montrer que, d'après la façon ordinaire de parler, on peut appeler suffisante la grâce dont il a indiqué la nature. En admettant qu'on puisse justifier l'expression au point de vue de la terminologie, on ne peut nier que la notion de grâce suffisante, défendue par ces théologiens, ne répond pas à la réalité qui fait l'objet de notre étude. En effet, il s'agit de l'acte délibéré salutaire; or, la doctrine catholique enseigne qu'il existe vis-à-vis de cet acte-là une grâce réellement suffisante et cependant inefficace, une grâce, par conséquent, qui confère réellement à l'homme tout ce qui lui est nécessaire pour le consentement et qui cependant ne l'obtient pas. Mais dans l'opinion, que nous critiquons, une telle grâce n'existe

pas, car celle qui est appelée suffisante finit à l'acte premier, elle n'atteint pas physiquement l'acte second, c'est-à-dire l'acte salutaire délibéré; mais celui-ci ne peut pas se produire, si Dieu n'ajoute à la grâce, dite suffisante, une autre qui physiquement et immédiatement cause le consentement; donc si cette seconde grâce, la grâce efficace, n'y est pas, l'homme ne peut pas consentir à la première grâce; celle-ci n'est donc pas réellement suffisante à obtenir l'effet auquel elle est destinée. Non seulement le consentement de l'homme est requis, mais ce consentement ne peut pas se produire avec cette grâce; il en faut une autre plus puissante d'un autre ordre. Donc, dans ce système, il n'y a pas de grâce réellement suffisante, qui soit inefficace par la libre résistance de l'homme.

A cette dernière assertion, les théologiens baïésiens répondent : Dieu est prêt à donner la grâce efficace à tous ceux à qui il donne la grâce suffisante; il ne la refuse qu'à celui qui, par sa faute, résiste à la première grâce, faute qui est, par sa nature, antérieure à la dénégation de la grâce efficace. Cette explication ne résout pas la difficulté. En effet, on dit : Dieu, en concédant la grâce suffisante, offre en même temps de donner la grâce efficace, et la donnera si l'homme n'y met pas obstacle par sa résistance. Mais dans la doctrine baïésienne, cette résistance est un acte libre, délibéré; cet acte ne se produit que par une prédétermination physique infuse par Dieu dans la volonté; l'homme ne peut résister à la grâce suffisante que pour autant que Dieu le prédétermine physiquement à cet acte de résistance; on devrait donc admettre que Dieu, *en même temps*, offre la prédétermination physique au consentement et cependant prédétermine physiquement l'homme au dissentiment, c'est-à-dire à l'obstacle qui empêche la concession de cette grâce qu'on dit offerte. Il en résulte que ce qu'on appelle *offrir la grâce efficace* ne correspond pas à la réalité. Ce qui confirme cette conclusion, c'est que, d'après l'opinion critiquée, les décrets de Dieu concernant l'octroi des grâces efficaces ne présupposent par notre choix, mais le précédent; donc on ne peut pas dire : Dieu prédétermine physiquement la volonté de tel homme à la résistance de telle grâce parce qu'il a prévu que l'homme refuserait son consentement; mais c'est Dieu qui est cause de cette prédétermination antérieurement à la prévision de l'acte humain.

b. La liberté humaine n'est pas mieux sauvegardée que la grâce suffisante. La liberté humaine consiste essentiellement dans la propriété que l'homme possède de choisir, c'est-à-dire de vouloir ceci plutôt que cela. À cet effet, il faut que la volonté humaine elle-même *détermine* physiquement cet acte qui est choisir, c'est-à-dire qu'à l'instant où émane cet acte, existe cette indifférence active, au moyen de laquelle la volonté elle-même émet et détermine le choix. Cette indifférence active est absolument requise pour qu'il y ait imputabilité du choix; en effet, si la volonté ne peut pas se déterminer elle-même à vouloir ceci ou cela, l'acte de volition ne peut pas lui être imputé, elle ne peut pas être responsable, elle ne peut pas mériter ou démériter. Par exemple, si Dieu, par une grâce actuelle excitante, meut moralement ou objectivement un homme à entendre la messe le dimanche, cet homme doit vouloir ou bien aller à la messe; ou bien ne pas aller à la messe (soit directement, soit indirectement, en voulant, par exemple, ne pas songer à cela, ou en voulant autre chose); pour que le choix lui soit imputable, il faut qu'à l'instant où il émet la volition, il soit réellement et physiquement indifférent à l'un et à l'autre objet; si une cause qui lui est extrinsèque produit physiquement la détermination du choix, sa détermination ne peut pas lui être imputée. Par conséquent, dans le système baïésien, la liberté humaine,

avec l'imputabilité qui lui est propre, n'est pas logiquement défendable, car c'est Dieu qui par la prédétermination physique cause immédiatement le choix de l'homme et cette causalité divine est, par sa nature, antérieure à la coopération humaine; la prédétermination physique enlève donc précisément cette indifférence physique qui est essentielle à l'émission de l'acte libre et la condition *sine qua non* de son imputabilité. Si donc l'efficacité de la grâce consiste précisément en cette prédétermination, il en résulte que l'efficacité de la grâce enlève la liberté, l'imputabilité et le mérite. Qu'on ne dise pas : la volonté humaine se détermine elle-même *en vertu de la prédétermination divine*, comme la cause seconde qui agit sous l'influence de la cause première. Il s'agit ici d'une opération spéciale qui diffère de toutes les autres précisément en ce qu'elle n'est pas déterminée physiquement ni par son objet, ni par une forme, qui fasse que l'acte émis soit précisément tel : pour l'intelligence, par exemple, c'est l'espèce intelligible qui détermine entièrement l'acte cognoscitif; dans ce cas, la motion divine a pour fonction de faire sortir l'acte de sa faculté, la motion divine se termine formellement à l'exercice de l'acte. Il en est de même de toutes les autres opérations. Mais l'acte libre seul a pour propriété d'être déterminé subjectivement par la faculté elle-même qui l'émet, en tant qu'elle a maîtrise sur son acte; les objets présentés par l'intelligence spécifient l'acte en ce sens que c'est à l'un ou à l'autre que l'acte se terminera, mais aucun d'eux pris isolément (dant l'hypothèse de l'acte libre) ne suffit à déterminer le choix. Dès lors, si Dieu par une entité physique détermine la volonté humaine à vouloir *hic et nunc, ceci plutôt que cela*, la volonté humaine *subit* cette détermination, elle est déterminée et ne peut pas se déterminer elle-même sous l'influence de la prédétermination divine; il n'y a pas une double prédétermination, l'une divine, l'autre humaine. Dans l'hypothèse de la prédétermination physique, il est vrai que cet acte est émis vitalement par la volonté, mais cela ne réalise pas l'essence de l'acte libre; celui-ci doit sortir vitalement de la volonté de telle façon qu'il soit déterminé quant à son objet (vouloir *ceci*) par la volonté elle-même, et que précisément pour cela il soit imputable à celui qui l'a émis. Si l'on exigeait une prémotion physique *non déterminante* quant à l'objet du choix, mais produisant le seul exercice de l'acte libre, on ne détruirait pas la notion de liberté.

On dira peut-être : la nécessité de l'acte vient tout entière de ce que la faculté qui le produit est remplie par lui; si elle n'était pas remplie par l'objet de cet acte, si elle est plus vaste que son objet, elle pourra être mue, prémue déterminément à ce choix, elle ne sera en rien nécessaire. Or, dans le cas qui nous occupe, la volonté n'est pas remplie par son objet, puisque le bien qu'elle choisit est un bien particulier. Donc si elle choisit sous la détermination de Dieu, la volonté n'est pas nécessaire, elle reste libre. Cf. *Revue thomiste*, 1911, p. 393. Nous répondons que cette explication ne sauvegarde pas la notion de liberté qui, à notre avis, doit être admise. En effet, de ce qu'une faculté n'est pas remplie par son objet, il résulte que son objet ne suffit pas à déterminer l'acte de cette faculté, que, par conséquent, cet acte n'est pas, d'une manière absolue, nécessaire par son objet. Mais l'absence de cette nécessité-là ne suffit pas à la liberté d'indifférence qui implique l'imputabilité du choix; pour que celle-ci soit réalisée, il faut que la volonté elle-même se détermine activement à vouloir ceci plutôt que cela, il faut qu'un principe extrinsèque (par exemple, Dieu) ne vienne pas enlever à la volonté cette causalité qui est précisément la raison de la maîtrise sur son propre choix et de l'imputabilité de celui-ci. Il y a donc à distinguer une double nécessité vis-à-vis d'un acte : celle qui pro-

vient de l'objet (ainsi l'homme qui jouit de la vision intuitive de Dieu est nécessité à aimer cet objet qui remplit sa faculté), et celle qui provient d'une détermination physique de la faculté de volonté à un acte qui a pour objet un bien qui ne remplit pas toute la faculté. Quand cette dernière détermination physique se réalise par un principe extrinsèque à la volonté, celle-ci n'a plus la maîtrise sur son acte et celui-ci ne lui est pas imputable.

Enfin il reste la distinction classique des baïésiens : *in sensu diviso*, et *in sensu composito*. La volonté serait libre *in sensu diviso*, c'est-à-dire quand la prédétermination physique n'est pas encore dans la volonté; celle-ci ne serait pas libre *in sensu composito*, c'est-à-dire, quand la prédétermination physique est produite. Cette distinction ne lève pas la difficulté; elle ne laisse pas subsister ce qui, à notre avis, est essentiel à l'acte libre, à savoir l'indifférence active de la volonté se déterminant au choix. En effet, dans le système baïésien, si l'on considère la volonté en acte premier, elle ne peut pas physiquement se déterminer au choix, parce que la prédétermination physique divine n'existe pas; dès que celle-ci existe, la volonté est physiquement déterminée à vouloir ceci plutôt que cela. Il n'y a donc pas de place pour l'indifférence active et la maîtrise de la volonté sur son acte. Ce qui ressort plus clairement quand on considère ce que nous avons dit plus haut; il faut, dans le système baïésien, une prédétermination physique à tout acte d'élection. Considérez la volonté en acte premier, supposez-la mue par une grâce actuelle excitante (qui a pour terme l'acte indélébile) à un acte délibéré de vertu; si aucune prédétermination physique ne survient (hypothèse impossible), elle ne peut physiquement émettre aucun choix, si survient la prédétermination physique au consentement elle est physiquement déterminée à consentir, si survient, au contraire, la prédétermination physique au dissentiment, elle est physiquement déterminée à vouloir ne pas consentir. Il n'y a donc aucune indifférence physique active, aucune maîtrise de la volonté sur son acte. Et — il faut bien que nous le répitions ici — la prédétermination physique infuse par Dieu ne dépend pas de la prévision qu'il a des dispositions de l'homme d'après lesquelles il consentirait ou refuserait le consentement, indépendamment de la prédétermination physique.

b) Quant aux arguments généraux proposés pour étayer la doctrine baïésienne, a. le premier est celui de la dépendance complète de l'homme vis-à-vis de Dieu. Certes l'on doit admettre que toute créature et quant à son être et quant à ses opérations dépend réellement et absolument de Dieu; il faut admettre encore que, dans l'ordre du salut, tout acte salutaire dépend de la grâce et de Dieu qui est seule cause de celle-ci. Mais le système baïésien n'est pas la seule explication possible de cette dépendance. Nous ne pensons pas que pour la sauvegarder il faille admettre la prédétermination physique. En effet, Dieu, en créant les êtres doués de volonté libre, leur a donné une faculté dont l'opération, qui lui est propre, l'élection, est essentiellement diverse de toutes les autres opérations; cette différence consiste précisément en ceci, que la volonté veut ceci plutôt que cela, alors qu'elle pourrait vouloir cela plutôt que ceci; or il y a dans ce choix une réelle indépendance physique qui ne peut pas être enlevée sans que périsse l'essence même de l'acte libre. Cette indépendance physique soustrait-elle la volonté à la souveraine domination de Dieu ? Non, parce que Dieu peut mouvoir la créature intelligente à tout acte volontaire sans détruire cette indépendance qui est le propre de l'acte d'élection. Cette assertion est pour nous une conclusion nécessaire de la connaissance de la nature humaine et de la connaissance de la nature

divine; nous savons que l'homme est libre, que cette liberté consiste essentiellement dans le pouvoir de choisir; d'autre part, que Dieu ne détruit pas son œuvre, mais qu'il veut toute créature de la manière qui convient à sa nature; nous concluons donc que cette liberté, que cette indépendance qui lui est essentielle, doivent subsister, que par conséquent Dieu ne veut pas l'homme de façon à ce que cette liberté disparaisse. Si donc la prédétermination physique est incompatible avec la liberté que nous connaissons, nous devons logiquement nier la prédétermination physique. Cette négation doit être maintenue alors même que nous ne parviendrions pas à trouver une explication adéquate de la manière intime dont Dieu agit dans ses créatures. Dans ce cas, il faudrait se contenter du principe général énoncé par saint Thomas : « La providence divine ne détruit pas la nature des choses, mais la conserve. Puis donc que la volonté est un principe actif qui n'est pas déterminé à un objet, mais qui est indifférent vis-à-vis d'un grand nombre (*principium activum non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa*), Dieu la veut de telle façon qu'il ne la détermine pas nécessairement à un objet, mais son mouvement (son acte) reste contingent et ne devient pas nécessaire, si ce n'est quand il s'agit des objets vers lesquels elle est mue naturellement » *Sum. theol.*, I^a II^a, q. x, a. 4. Saint Thomas, en répondant à la question concernant le mode d'après lequel Dieu agit dans la volonté, exclut avant tout ce qui serait inconciliable avec la liberté, notamment une détermination physique qui enlèverait la contingence de l'acte, c'est-à-dire l'indifférence active qui est le propre de la liberté.

b. Nous donnons une réponse semblable à l'argument tiré de la connaissance divine. Il faut admettre et l'on démontre que Dieu doit connaître tous les actes libres de l'homme, qu'il les connaît en lui-même, *in semetipso*; mais la difficulté surgit quand il faut assigner le moyen objectif dans lequel Dieu connaît les actes libres. On propose comme moyen de connaissance les décrets déterminants, c'est-à-dire les décrets de la volonté divine qui décident de donner à tel homme dans de telles conditions telle prédétermination physique qui produit l'acte de volonté; ce moyen de connaissance, nous le rejetons comme inconciliable avec la liberté humaine. Cette incompatibilité étant démontrée, il faut la maintenir alors même que l'on ne parviendrait pas à assigner d'une manière absolument satisfaisante le moyen objectif dans lequel Dieu connaît les actes libres. Il ne serait pas logique d'affirmer *a priori* que nous devons connaître ce qui, dans l'essence divine, est le moyen objectif dans lequel Dieu connaît les actes libres. Quant à nous, nous ne voyons aucune contradiction dans la science moyenne, bien que cette explication ne résolve pas pleinement toutes les difficultés. Mais ce n'est pas ici le lieu d'exposer ce qui concerne la science divine.

3° *Doctrine de Bellarmin.* — 1. *Exposé.* — Cet éminent théologien n'est ni moliniste ni baïésien dans son enseignement concernant l'efficacité de la grâce actuelle. Il tient pour fausse l'opinion de Molina qui dit que l'efficacité de la grâce dépend de la volonté humaine, et il n'admet pas sans restriction l'assertion d'après laquelle une même grâce obtiendrait chez un individu la conversion et ne l'obtiendrait pas chez un autre, ni l'assertion d'après laquelle une grâce moindre obtiendrait la conversion chez l'un, alors qu'une grâce plus puissante ne l'obtiendrait pas chez l'autre. Il tient pour fausse l'opinion de Baïez qui dit que la grâce efficace prédétermine physiquement la volonté au consentement.

Il enseigne que l'efficacité de la grâce dépend d'elle, c'est-à-dire que la grâce est efficace *ab intrinseco*. Cette

efficacité consiste dans la congruité du secours donné, et ce secours détermine moralement la volonté au consentement, de façon que le consentement suive inmanquablement, non nécessairement, mais librement. Quand Dieu veut que quelqu'un se convertisse, il lui parle intérieurement, l'exhorte et l'inspire de la façon qui lui convient, de sorte que cet homme ne repousse pas l'appel divin. Cette opinion, ajoute Bellarmin, est incontestablement celle de saint Augustin. Cette opinion, dit-il, sauvegarde et l'efficacité de la grâce et la liberté humaine; parce que la grâce ne détermine pas physiquement la volonté, elle laisse l'homme réellement libre de consentir ou de ne pas consentir; parce que la grâce détermine moralement la volonté, elle fait que l'homme y consente inmanquablement. Cette explication sauvegarde encore la prédestination, lui conserve la certitude, la gratuité en même temps que l'indépendance de la prévision des œuvres humaines. Bellarmin admet aussi la science moyenne. L'exposé de la doctrine de Bellarmin se trouve principalement dans son écrit : *De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine prædicatorum et P. Ludovicum Molinam*, dans Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 101 sq. Voir aussi Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. xii, p. 243 sq.

2. *Critique.* — Cet exposé dans ses grandes lignes nous semble vrai et exact; il resterait à déterminer davantage en quoi consiste la congruité de la grâce.

4° *Doctrine de Suarez.* — 1. *Exposé.* — Suarez enseigne que la grâce est efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire que la grâce est rendue efficace par le consentement humain. Il admet aussi que la grâce ne sera efficace que si elle est congrue; mais cette congruité semble réalisée principalement par des circonstances externes à la grâce et non par la qualité ou l'intensité intrinsèques de la grâce; d'où il résulte qu'un homme se convertira avec une grâce en elle-même inférieure, mais donnée à un moment opportun pour le sujet auquel elle est concédée. *Opuscula theologica*, opusc. I, l. III, c. xxi, n. 5 sq., *Opera omnia*, t. xi, p. 284 sq. Cette congruité n'est pas telle qu'elle soit par elle-même la cause de la connexité objective entre la grâce actuelle excitante et le consentement; cette connexion n'est réalisée que pour autant que Dieu connaît que tel homme consentira de fait à telle grâce. Sur la doctrine de Suarez et les autres opinions qui appartiennent au congruisme, voir CONGRUISME, t. III, col. 1120 sq., mais l'opinion de Bellarmin concernant l'efficacité de la grâce n'est pas la même que celle de Molina.

2. *Critique.* — En faisant abstraction de ce qui dans la doctrine de Suarez concerne le concours général de Dieu, la science divine et la prédestination, la notion qu'il donne du congruisme et de la connexion entre la grâce excitante et le consentement semble insuffisante. Dans ce système sont sauvegardés le libre arbitre et la réalité d'une grâce suffisante quoique inefficace.

5° *Doctrine des augustiniens.* — Elle a été exposée et critiquée à l'art. AUGUSTINIANISME, t. I, col. 2485 sq.

6° *Doctrine de Tournély.* — 1. *Exposé.* — Elle se sépare de la précédente, notamment en ce qu'elle distingue la grâce accordée pour les œuvres faciles et la grâce donnée pour les œuvres difficiles : il y a une grâce actuelle excitante qui par elle-même suffit à obtenir le consentement libre : c'est la grâce qui est donnée pour des œuvres faciles et aussi pour la prière. Si l'homme consent à cette grâce, il en obtiendra d'autres qui seront alors suffisantes pour l'accomplissement d'œuvres difficiles. *De gratia Christi*, t. II, q. vii, a. 4, concl. 5, p. 448 sq. Saint Alphonse de Liguori admet la même opinion en la précisant : pour les œuvres difficiles, il faut une grâce efficace *ab intrinseco*, qui détermine la volonté au consentement et qui ordinairement consiste en une délectation victorieuse, parfois en

un acte d'espérance, de crainte, etc. Pour les œuvres faciles, il y a une grâce qui n'est pas efficace *ab intrinseco* relativement à l'œuvre salutaire; notamment cette grâce suffisante donne à chacun le pouvoir de prier (l'acte de la prière est parmi les œuvres faciles), et celui qui prie obtient la grâce efficace *ab intrinseco*. *Opera dogmatica*, tr. V, § 7, édit. Walter, Rome, 1903, t. 1, p. 528. Voir son article, t. 1, col. 916. Le P. Jean Hermann a proposé et adopté le sentiment de son père saint Alphonse. *Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsi de Ligorio doctrinam et mentem*, Rome, 1904, p. 337-501.

2. *Critique*. — Cette doctrine ne répond pas directement à la question posée par les théologiens, à savoir si la grâce est efficace *ab intrinseco* ou *ab extrinseco*. Elle contient de justes considérations sur la doctrine de la distribution des grâces, et notamment elle met en relief l'importance de la prière; c'est par elle que l'homme obtient de fait des grâces plus nombreuses et plus influentes; on peut dire que, en règle générale, c'est par la prière que l'homme reçoit les grâces efficaces par lesquelles il se sauve; mais cette connexion entre la prière et les grâces subséquentes ne résout pas la question du mode selon lequel la grâce produit le consentement; en particulier, elle ne résout pas la question du mode selon lequel la grâce qui excite à la prière est efficace. De plus, la théorie de Tournély a d'autres inconvénients. Voir art. AUGUSTINIANISME, t. 1, col. 2498. Dans le même article, col. 2496, on a indiqué l'opinion du P. Guillermin, qui mérite d'attirer l'attention des théologiens.

Conclusion. — 1° D'après l'exposé succinct de ces diverses doctrines, il semble qu'on peut, quant à leur substance, les ramener à trois catégories, en ne tenant pas compte des divergences qui concernent l'explication ultérieure des principes et leur application.

1. D'après Bañez, l'efficacité de la grâce consiste dans la prédétermination physique: c'est la grâce adjuvante (réellement distincte de la grâce excitante) qui, surajoutée à la grâce excitante, cause physiquement l'acte du consentement; il y a donc une connexion physique et nécessaire entre cette grâce et l'acte délibéré; c'est là, au plein sens du mot, une grâce efficace par elle-même, *efficax ab intrinseco*.

2. D'après Molina, il n'y a pas de prédétermination physique et par conséquent pas de connexion physique et nécessaire entre la grâce et l'acte délibéré. La causalité physique de la grâce actuelle se trouve tout entière dans l'acte indélébile d'intelligence et de volonté. Ces actes disposent l'homme au consentement, l'y inclinent, mais ce consentement est produit, causé par la volonté se déterminant elle-même librement; précisément pour cela il n'y a pas de connexion physique et nécessaire entre la grâce et l'acte délibéré du consentement, et par conséquent il n'y a pas de grâce efficace par elle-même; dans ce système on a, au sens plein du mot, une grâce efficace *ab extrinseco*.

Pour préciser le sens de l'expression *efficax ab extrinseco*, remarquons que Molina parle de la grâce excitante, et que, par son efficacité, il entend l'émanation de l'acte du consentement; comme, d'après lui, cette émanation est causée physiquement par la volonté sans aucune promotion physique divine, il résulte que cet acte est surajouté à la grâce excitante qui en est réellement distincte et par conséquent l'efficacité dont il s'agit est extrinsèque à la grâce excitante. Les bañésiens appellent aussi efficacité de la grâce l'émanation même de l'acte du consentement; comme, d'après eux, cette émanation est causée physiquement par la prédétermination divine, il résulte que cet acte est l'effet immédiat et physique de la grâce et que la causalité physique de celle-ci atteint l'être et la détermi-

nation de cet acte; c'est pourquoi on dit que cette grâce est par elle-même ou intrinsèquement efficace. Mais il faut remarquer que la grâce qui est efficace au sens expliqué n'est pas la grâce excitante, mais une grâce réellement et essentiellement distincte de celle-là et surajoutée.

3. D'autres théologiens défendent une opinion moyenne. Ils n'admettent pas la prédétermination physique, mais ils n'admettent pas non plus l'absence de toute connexion intrinsèque entre la grâce et l'acte du consentement; la grâce excitante, d'après eux, produit une disposition, une inclination qui, parce qu'elle est *telle* (c'est-à-dire parce qu'elle produit tel acte déterminé, indélébile, ou bien parce qu'elle produit une inclination de telle intensité), obtient, de fait, le consentement; c'est donc dans la *congruité* de la grâce excitante relativement au sujet que consiste la connexion de la grâce avec le consentement; d'après cette opinion, la grâce est dite aussi efficace *ab intrinseco*, mais cette efficacité intrinsèque diffère radicalement de l'efficacité intrinsèque défendue par les bañésiens. La première n'est pas physique, elle est morale: aussi l'appelle-t-on une prédétermination morale. La congruité ou prédétermination morale est susceptible d'explication plus développée, mais il est essentiel à la doctrine exposée que la volonté est cause physique efficiente de son acte délibéré ainsi que de la détermination de celui-ci, de plus que cette détermination est réellement *contingente*, c'est-à-dire que la volonté qui, sous l'influence de la grâce excitante, se détermine au consentement, aurait pu physiquement se déterminer au non-consentement, à la résistance. Cette opinion est donc toute différente de celle de Jansénius qui concevait l'appétit volontaire comme une balance qui penche nécessairement du côté où la pression est plus forte, cf. Guillermin, *Revue thomiste*, 1903, p. 22 sq.; elle est aussi différente de l'opinion des augustiniens rigides chez lesquels la délection victorieuse semble bien causer physiquement la prédétermination de l'acte du consentement, bien que cette prédétermination exerce une causalité toute différente de celle qui est exposée dans le système bañésien. Sur l'opinion des augustiniens rigides, voir AUGUSTINIANISME, t. 1, col. 2485 sq.; dans le même article, col. 2495 sq., est exposée la doctrine de la prédétermination morale. Si l'on exclut l'opinion de Tournély, qui introduit une distinction sans fondement, et si l'on s'en tient à admettre une congruité intrinsèque, mais *relative* aux dispositions des individus, auxquels est donnée la grâce excitante, et dont l'effet propre est de mettre le sujet dans telle disposition où de fait il consentira librement, cette opinion nous semble sauvegarder la liberté humaine et l'efficacité de la grâce. Les hommes, par leurs paroles et leurs actes, peuvent persuader aux autres de faire ou d'omettre telle chose; ils sont parfois si puissants qu'ils peuvent faire changer les résolutions des autres; Dieu qui agit à son gré dans l'intérieur même de l'âme pourra donc obtenir toujours le consentement de l'homme; il pourra par conséquent réaliser chez les divers individus la sainteté surnaturelle telle qu'il la désire. Nous ne voyons pas sur quoi est fondée l'assertion du P. Portalié, art. AUGUSTINIANISME, t. 1, col. 2497: « De fait, l'expérience prouve que Dieu n'emploie pas *universellement* ce moyen (la prédétermination morale). Il n'est ni vrai, ni vraisemblable que Dieu donne à tous ceux qui font bien (même dans les plus petites choses, une légère aumône, etc.) une *abondance de grâces moralement irrésistible*, en sorte qu'il leur serait non seulement plus difficile, mais moralement impossible de résister; l'expérience de chaque âme semble établir qu'il n'en va point ainsi. » Cette assertion suppose d'abord qu'il faut pour tout acte salutaire, même chez

l'homme juste, une grâce spéciale excitante ou une série de grâces; cette thèse n'est pas démontrée et nous ne l'admettons pas, comme nous l'exposerons plus loin. Le P. Portalié s'appuie sur l'expérience; nous nous demandons en vain ce que l'expérience pourrait établir concernant le mode de l'influence de la grâce actuelle excitante sur l'acte de consentement. L'homme a la conscience psychologique de ses actes cognoscitifs et appétitifs, qu'ils soient indélébiles ou délébiles. L'homme peut donc avoir conscience d'une inclination puissante vers un bien, ou d'inclinations répétées vers telle bonne action, il pourra avoir conscience de sa délibération et du fait qu'il pose un consentement pleinement délibéré, il pourra, par la foi et par une connaissance conjecturale, savoir que telle inclination est l'effet d'une grâce actuelle, et que, par conséquent, il a librement consenti à une grâce; mais il ne pourra pas avoir conscience de la nature intime de la connexion de la grâce actuelle excitante avec le consentement qui a suivi. Il en est de même lorsque, délibérément, il refuse le consentement à une inclination puissante ou à une série de motions vers un bien; il aura conscience et de l'inclination et de sa résistance délibérée, mais son regard ne pourra pas pénétrer davantage dans son activité psychologique et savoir pourquoi il a refusé son consentement; il ne peut que constater le fait de son refus délibéré et la possibilité du consentement. Il en est de même pour les actions faciles, qui ne sont précédées d'aucune lutte; quand Dieu, par une grâce actuelle, fait surgir dans un homme bien disposé la pensée d'une bonne action et que cet homme immédiatement, bien que délibérément, consent et pose l'acte vertueux, il pourra savoir qu'il a librement consenti à l'impulsion susdite, mais sa conscience ne lui manifesterait pas quelle est précisément l'influence exercée par cette grâce; il n'y a pas de raison de nier que c'est de la congruité de cette impulsion que dépend le consentement, et que, par conséquent, cette grâce excitante a été une prédétermination morale. La notion de celle-ci n'implique pas nécessairement l'idée d'inclination véhémentement ou d'impulsion irrésistible ou victorieuse d'une opposition. La prédétermination morale ne dit pas autre chose qu'une inclination vers le bien telle qu'elle obtient de fait le consentement libre.

Mais ici surgit la question de l'infailibilité de la connexion entre la grâce excitante et le consentement. Quand on parle d'infailibilité on parle d'une connaissance: il ne peut s'agir ici que de la connaissance divine. Car lorsque l'homme consent librement, il a conscience qu'il pourrait ne pas consentir et que son consentement est *contingent*. Quand il s'agit de l'influence exercée par un homme sur un autre, le premier ne peut avoir qu'une connaissance conjecturale du consentement ou non-consentement du second. Dieu connaît infailiblement tous les actes libres que poseraient tous les hommes dans toutes les circonstances où ils pourraient se trouver; nous tenons que Dieu connaît cela en lui-même et notamment dans sa causalité divine. Mais quel est précisément le moyen objectif dans lequel Dieu connaît ses actes? Ce n'est pas le lieu de traiter cette question. Nous dirons simplement que la congruité de la grâce excitante, cette congruité qui est relative à chaque individu et qui constitue la prédétermination morale, est pour Dieu un moyen de connaître infailiblement le consentement, et la non-congruité, qui suppose toujours la suffisance de la grâce, est le moyen de connaître infailiblement le non-consentement. La prédétermination est donc infailible et les moyens dont elle se sert obtiennent inmanquablement leur effet.

2^o De ce que nous venons d'exposer, il résulte que la différence entre la grâce seulement suffisante et la

grâce efficace n'est pas une différence essentielle; que, si l'on considère la grâce d'une manière absolue, cette différence n'est ni qualitative, ni quantitative; la congruité, propre à la grâce efficace, est une congruité *relative* au sujet auquel elle est donnée; il peut donc se faire que telle inspiration soit efficace chez tel individu dans telles circonstances et ne le soit pas chez un autre; il peut se faire aussi qu'une inspiration plus intense soit inefficace chez tel homme, alors qu'une grâce moins intense soit efficace chez un autre.

3^o Il faut rappeler encore qu'entre le terme de la causalité physique et efficiente de la grâce excitante, c'est-à-dire l'acte indélébile, et le consentement délibéré il y a nécessairement, si on peut parler ainsi, solution de continuité. Le P. Guillermin, *Revue thomiste*, 1902, t. x, p. 673, explique très bien cette assertion: « Il y a une grande différence entre la manière d'agir de la volonté libre sous la motion divine et la manière d'agir des facultés d'ordre purement physique. En celle-ci, l'action divine A produit toujours une motion passive A' de laquelle découle ensuite nécessairement l'effet corrélatif a. Les agents physiques, en effet, agissent toujours conformément aux modifications qu'ils ont subies; un corps soumis à l'action de la chaleur communiquera la chaleur au même degré où il l'aura lui-même reçue. Aussi dit-on des agents physiques qu'ils sont dans leurs opérations plutôt passifs qu'actifs, *potius aguntur quam agunt*. Il en va tout autrement pour la volonté libre. Sans doute ici encore l'action divine A produit dans la faculté une impulsion une motion passive A'. Mais la liberté de la volonté consiste précisément en ce qu'entre la motion passive A' et l'acte a correspondant il n'y a qu'un lien contingent et, puisque la volonté créée est défectible, il peut arriver, Dieu le permettant ainsi, qu'elle entrave le résultat de la motion et que l'acte a soit intercepté. Pour mieux entendre comment la défection peut se produire sous la motion actuelle de Dieu, on doit se rappeler que, d'après l'enseignement thomiste, il faut considérer dans la motion physique naturelle ou surnaturelle un double aspect. Sous le premier aspect, elle est un effet de Dieu, une motion passive reçue dans la volonté; sous le second aspect, elle est principe actif, ou plutôt la faculté activée par la motion divine passivement reçue devient, par elle et avec elle, principe actif d'opération: *Actus procedit ab agente in actu*. Or, l'agent libre se distingue de l'agent nécessaire en ce que celui-ci, une fois activé, procède fatalement à la production de l'acte, tandis que l'agent libre y procède librement et suivant ce qu'il lui plaît de vouloir. Si cet agent libre est indéfectiblement parfait dans ses choix, il procédera inmanquablement, quoique librement, à la production de l'acte auquel l'active la motion divine. Mais si cet agent libre est défectible, il pourra toujours défailir, et sûrement il défailira quelquefois, à moins que Dieu, par une protection gratuite particulière, ne le préserve et ne le soutienne actuellement; et sa défaillance consistera précisément en ce qu'il choisira de ne pas procéder activement à l'acte auquel il est mu et actionné par la motion passive reçue de Dieu. » Donc la motion divine qui est passivement reçue et qui a pour terme l'acte indélébile ne prédétermine pas physiquement l'acte délibéré; celui-ci est contingent. De plus, il ne faut pas, outre l'impulsion indiquée A, une nouvelle impulsion divine qui, physiquement, cause et détermine l'acte délibéré; celui-ci émane de la volonté déjà en acte par l'impulsion A' et c'est la volonté elle-même qui le détermine. Nous concluons que la division de la grâce actuelle en *suffisante* et en *efficace* concerne formellement la grâce *excitante*; si celle-ci est congrue, au sens expliqué, c'est-à-dire si elle est telle qu'elle obtient inmanquablement le consentement, elle est efficace; elle est, au contraire,

seulement suffisante, si elle n'a pas cette congruité qui est suivie du consentement.

Nous n'avons guère cité d'auteurs dans l'exposé de notre conclusion, et nous ne saurions faire le triage des théologiens en déterminant exactement quelles sont les propositions admises par les uns et par les autres, car il y a, à ce point de vue, des divergences nombreuses et souvent il est impossible de saisir exactement la pensée d'un auteur sur l'explication de la causalité de la grâce. Nous croyons cependant que notre conclusion est conforme à la doctrine de Bellarmin, dans son écrit *De novis controversiis*, cité plus haut, et que ce théologien souscrirait à ces trois assertions : 1° l'efficacité de la grâce actuelle excitante ou la connexion immanquable entre la grâce excitante et le consentement libre de la grâce consiste formellement en sa *congruité relative*, relative au sujet auquel elle est conférée et en ce sens l'efficacité est intrinsèque ; 2° il n'y a pas de différence essentielle entre la grâce simplement suffisante et la grâce efficace ; même il n'y a pas entre elles de différence qualitative ou quantitative, si on considère la grâce interne en elle-même, abstraction faite des dispositions du sujet dans lequel elle entre ; 3° la division entre grâce seulement suffisante et la grâce efficace est une subdivision de la grâce excitante, et pour que la grâce excitante soit efficace, il n'est pas requis qu'une nouvelle grâce prévenante soit ajoutée à la première.

V. NÉCESSITÉ DE LA GRACE ACTUELLE POUR L'HOMME JUSTIFIÉ. — 1° *Doctrine de l'Église*. — Il ne peut être question ici que des adultes, arrivés à l'usage de la raison ; les autres ne peuvent par poser d'actes salutaires. Nous parlons ici de la conservation de l'état de justice : elle requiert des actes délibérés salutaires, notamment l'observation des commandements divins. Nous n'exposons pas ici ce qui concerne la persévérance finale. Voir PERSÉVÉRANCE.

L'homme adulte justifié ne peut pas, sans le secours de grâces actuelles, éviter, pendant un temps considérable, tout péché mortel. — 1. Cette assertion est contenue implicitement dans ces textes de l'Écriture sainte où l'on mentionne, d'une part, les grandes difficultés que rencontre le juste dans l'exercice de sa perfection morale, et, où on indique, d'autre part, que l'énergie, requise à la persévérance, est due au secours divin ; ce secours ne peut pas être uniquement l'ensemble des dons habituels ; il s'agit donc de grâces actuelles. Les textes, auxquels nous faisons allusion, sont les suivants : « Au reste, mes frères, fortifiez-vous dans le Seigneur et dans sa vertu toute-puissante. Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux embûches du diable. Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes, contre les puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits (répandus) dans l'air. C'est pourquoi prenez l'armure de Dieu afin de pouvoir résister au jour mauvais et, après avoir tout surmonté, rester debout. » Eph., vi, 10-13. « Ainsi donc que celui qui croit être debout prenne garde de tomber. Aucune tentation ne vous est survenue, qui n'ait été humaine ; et Dieu, qui est fidèle, ne permettra pas que vous soyez tentés au delà de vos forces ; mais, avec la tentation, il ménagera aussi une heureuse issue en vous donnant le pouvoir de la supporter. » I Cor., x, 12, 13. « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement..., car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Phil., ii, 12, 13.

2. Dans le document nommé *Indiculus de gratia*, le c. iii ou vi dit : « Personne, même renouvelé par la grâce du baptême, n'est capable de surmonter les embûches du démon et de vaincre les convoitises de la chair, s'il n'a reçu, par un secours de Dieu, chaque jour renouvelé, la persévérance dans une bonne vie. » Den-

zinger-Bannwart, n. 132. Voir CÉLESTIN, t. II, col. 2054. Le II^e concile d'Orange enseigne que le secours divin doit être toujours demandé même par ceux qui déjà sont régénérés et sanctifiés, pour qu'ils puissent arriver à une fin heureuse ou pour qu'ils puissent persévérer dans l'exercice du bien. Denzinger-Bannwart, n. 183. Le concile de Trente affirme aussi la nécessité de la grâce pour que les justes puissent être victorieux dans leur lutte contre la chair, le monde et le démon, et la nécessité d'un *secours spécial* pour qu'ils puissent persévérer dans la justice reçue. Denzinger-Bannwart, n. 806, 832. Quant au sens de l'expression *secours spécial*, nous pensons qu'elle désigne les grâces actuelles qui procurent à l'homme l'énergie suffisante à éviter le péché mortel et que, par conséquent, l'expression *auxilium speciale* ne désigne pas la même chose que celle qui est signifiée par l'expression : *magnum perseverantiae donum*, qui indique la persévérance finale obtenue. Cf. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, p. 352 ; Straub, *Ueber den Sinn des 22 Canons der 6 Sitzung des Concils von Trient*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1897, t. XXI, p. 188 sq., 221 sq.

3. Les scolastiques exposent la raison de la nécessité des grâces actuelles chez les justes. Il s'agit de la difficulté qu'éprouve l'homme à remplir tous ses devoirs, à résister à toutes les tentations. Cette difficulté a son origine psychologique dans la concupiscence, d'où résultent l'ignorance et les passions désordonnées. L'homme justifié est, par le fait même, rectifié dans le fond de son âme : il possède la grâce sanctifiante, il a la vertu infuse de foi, par laquelle son intelligence est intrinsèquement et surnaturellement soumise et ordonnée à Dieu, il a la charité infuse par laquelle sa volonté est intrinsèquement et surnaturellement orientée vers Dieu ; mais néanmoins il reste en lui le désordre de la concupiscence et ce qui en résulte ; c'est pour y remédier qu'il a besoin d'être éclairé dans son esprit, fortifié dans sa volonté : cet effet s'obtient par les grâces actuelles, c'est-à-dire par les illuminations de l'intelligence et les inspirations de la volonté ; au moyen de ces impulsions Dieu dirige l'homme justifié dans l'exercice de la sanctification et le protège contre les tentations. Les impulsions, dont nous parlons, sont surnaturelles ; car elles disposent et aident positivement l'homme à accomplir des actes salutaires. Nous venons de résumer la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^a, q. cix, a. 9, 10. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVIII, a. 2, q. ii, *Opera omnia*, t. II, p. 685 sq. ; Cajétan, *In Sum. theol.*, I^a II^a, q. cix, a. 9. Ainsi s'explique la nécessité morale des grâces actuelles chez l'homme juste : celle-ci comporte donc que l'homme juste a besoin d'être, au moins de temps en temps, secouru par des grâces actuelles.

2° La controverse théologique concerne la nécessité physique de la grâce actuelle et a pour objet cette question : l'homme juste doit-il recevoir une grâce actuelle pour tout acte salutaire ? La question se pose spécialement pour l'homme juste, car celui-ci possède les dons surnaturels, habituels, notamment les vertus infuses ; on se demande donc si, dans l'homme juste, ces principes habituels suffisent à surnaturaliser intrinsèquement les actes de vertu et si, par conséquent, une grâce actuelle est encore requise.

Un grand nombre de théologiens enseignent la nécessité de la grâce actuelle pour chaque acte salutaire du juste ; l'opinion contradictoire cependant a des défenseurs autorisés, notamment Cajétan, *In Sum. theol.*, I^a II^a, q. cix, a. 9 ; Soto, *De natura et gratia*, l. III, c. iv, fol. 207 ; Molina, *Concordia*, q. xiv, a. 13, disp. IV, p. 20 ; disp. VIII, p. 38 ; Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. VI, c. xv, n. 54, p. 399 ; Billuart, *De gratia*, diss. III, a. 9, p. 110 ; Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I,

p. 189; t. II, p. 58; Pignataro, *De gratia* (lithogr.), p. 127; Billot, *De virtutibus infusis*, thes. VII, p. 173; *De gratia Christi*, thes. V, § 2, p. 109; Konings, *De gratia divina*, Louvain, 1907, prop. 6^a, p. 26; Merkelbach, *Revue ecclésiastique de Liège*, t. VIII (1912-1913), p. 237 sq. Cette seconde opinion, que j'ai défendue dans mon traité *De gratia divina*, n. 338, exige d'abord quelques éclaircissements.

a) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. CIX, a. 9, parlant de la nécessité de la grâce actuelle, enseigne que l'homme juste en a un double besoin : d'abord, il a la nécessité générale en vertu de laquelle aucune créature ne peut commencer à agir sans une motion divine; ensuite il a une nécessité spéciale qui dépend de la condition présente de la nature humaine : cette nécessité est l'impuissance morale de l'homme à faire le bien, impuissance qui a son origine dans la corruption de la chair et l'ignorance de l'intelligence. D'après cela il semblerait, à première vue, que pour tout acte salutaire chez le juste il faut une grâce actuelle et que celle-ci consiste dans la prémotion physique requise à l'opération. Mais il nous faut considérer les choses de plus près. Saint Thomas distingue ici la grâce sanctifiante : *habitudo donum per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae*, et la grâce actuelle : *auxilium gratiae ut a Deo moveatur [homo] ad agendum*. Ce qui est appelé *moveri a Deo* est une motion générique; cette motion divine comprend deux espèces bien distinctes : la motion par laquelle Dieu applique à l'action la faculté opérative, et la motion spéciale par laquelle Dieu, suscitant des actes indélébiles dans l'intelligence et dans la volonté, excite l'homme à des actes délibérés salutaires. La motion de la première espèce a sa raison d'être dans l'incapacité physique où se trouve toute créature de passer, par elle-même, de la puissance à l'acte, de passer de l'état de repos à l'état d'activité. Cette nécessité est la même pour tout commencement d'opération, et par conséquent l'homme justifié a besoin, lui aussi, de cette prémotion divine; car les *habitus* surnaturels, pas plus que les *habitus* naturels, ne mettent la faculté opérative en mouvement, ne lui font produire un acte. Si l'on donne le nom de grâce actuelle à cette motion, que nous venons de décrire, on dira qu'il faut une grâce actuelle pour toute opération salutaire de l'homme juste, mais elle n'est pas entitativement surnaturelle, cf. Billot, *De virtutibus infusis*, p. 174, et ne mérite le nom de grâce que parce que cette motion se termine à un acte surnaturel, à un acte surnaturalisé par l'*habitus* infus et dépendant de Dieu en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel.

Cette motion n'est pas un *secours spécial* : elle est exigée par la faculté qui (étant donné les conditions dans lesquelles elle se trouve) doit émettre son acte; mais elle n'ajoute rien à l'énergie de l'homme au point de vue de l'acte salutaire. Tandis que, pour la motion de la seconde espèce, il en va tout autrement : cette dernière est l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, elle est un *secours spécial*, car elle ajoute à l'énergie de l'homme en vue des actes salutaires; elle dissipe les ténèbres de son esprit; elle incline sa volonté à choisir le bien; elle remédie aux blessures occasionnées par le péché originel.

b) C'est donc de ce secours spécial qu'il s'agit, de ce qu'on appelle proprement la *grâce actuelle excitante*. Nous soutenons l'opinion qui dit qu'une telle grâce n'est pas requise pour chaque acte salutaire délibéré dans l'homme justifié.

La démonstration de cette thèse se résume dans l'argument suivant : Si la grâce actuelle excitante était requise pour chaque acte salutaire de l'homme justifié, elle le serait ou bien à cause de la surnaturalité de

l'acte salutaire, ou bien à cause de l'application de la faculté opérative à son acte, ou bien à cause de la faiblesse humaine vis-à-vis du bien à accomplir, ou bien à cause d'une loi établie par Dieu; or aucun de ces titres n'implique cette nécessité; elle n'est donc pas admissible.

La mineure s'explique : a. Les facultés opératives, notamment l'intelligence et la volonté, sont, chez le juste, intrinsèquement élevées et portent en elles ces diverses inclinations surnaturelles qui ordonnent la faculté à émettre les actes correspondants : ce sont les vertus infuses théologiques et morales. Celles-ci, quand l'homme justifié émet un acte de foi, de charité ou d'une autre vertu, le surnaturalisent intrinsèquement, à peu près comme les vertus naturellement acquises influent sur l'acte, qui leur correspond, quand il est émis. Il n'est donc pas requis qu'un autre principe de surnaturalisation soit ajouté à l'instant où s'émet l'acte correspondant à une vertu infuse.

b. La grâce actuelle excitante n'est pas requise pour appliquer la faculté opérative à son acte. Cette application n'est pas autre chose que la motion de la cause première, motion requise pour que la faculté passe de l'état de non-activité à l'opération actuelle. Mais la cause première, comme telle, doit mouvoir, au même titre, toute cause seconde, comme telle; que celle-ci soit dans l'état simplement naturel, ou qu'elle soit, par les dons infus, élevée à l'ordre surnaturel, la prémotion physique remplit la même fonction : faire passer la faculté opérative à l'acte qu'elle doit émettre; cet acte est spécifié et déterminé entitativement, non par la prémotion physique, mais par la faculté d'où il sort; c'est la faculté qui le fait être *tel*; cet être *tel* dépend et de l'objet auquel tend *hic et nunc* l'activité de la faculté et des *habitus* dont la faculté est pourvue. Donc la surnaturalité intrinsèque de l'acte ne provient pas de l'application de la faculté à son acte, mais de la *virtus fluens supernaturalis* (quand il n'y a pas de vertu infuse), ou de l'*habitus* surnaturel infus. Cette conclusion n'est pas infirmée par la doctrine qu'expose saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^{ae}, q. LXXVIII, a. 2, où il parle de la nécessité des dons du Saint-Esprit. Les vertus infuses, parce qu'elles sont *surnaturelles*, ne sont pas possédées par l'homme aussi parfaitement que le sont les *habitus* naturels; c'est pourquoi les vertus infuses ne suffisent pas pour que l'homme puisse, d'une façon aussi sûre que ferme, marcher, en tout et continuellement, vers sa fin surnaturelle; il faut qu'il ait en lui l'instinct même de celui qui a cette fin pour connaturelle, c'est la personne même du Saint-Esprit. Les dons du Saint-Esprit sont concédés précisément pour que l'homme soit rendu docile à cet instinct du Saint-Esprit, c'est-à-dire à ces illuminations de l'intelligence et à ces inspirations de la volonté, qui constituent la grâce excitante. La nécessité de celle-ci n'est donc pas du tout celle de la prémotion physique à chaque commencement d'opération, mais elle est d'un ordre tout différent. Quand saint Thomas, dans sa réponse à la 2^e objection de l'article cité, dit : *per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta*, il n'affirme pas la nécessité d'une grâce excitante à chaque acte salutaire du juste, mais « il veut dire simplement qu'il n'est aucun moment ni aucun acte où cette motion ne puisse pas être requise; mais non qu'elle soit en effet toujours requise et pour chaque acte. C'est pour tout sujet destiné à la fin surnaturelle et non pour chaque acte ordonné à cette fin, que saint Thomas requiert, comme une chose absolument nécessaire, les dons du Saint-Esprit. » Telle est la remarque du P. Pégues, qui interprète avec beaucoup de précision l'article cité. *Commentaire français littéral de la*

Somme théologique, Toulouse, 1913, t. VIII, p. 309-316. La même doctrine est exposée par le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, p. 174 sq.

c. L'infirmité humaine vis-à-vis du bien à accomplir n'est pas telle qu'elle exige une grâce excitante pour chaque acte salutaire, car souvent l'homme ne rencontre pas une difficulté considérable à choisir et à réaliser l'acte vertueux. De même que le pécheur peut agir parfois honnêtement, poser un acte naturel et bon, sans le secours d'une grâce, ainsi, *a fortiori*, l'homme justifié pourra user des vertus infuses, poser des actes surnaturels et bons, sans le secours de la grâce excitante.

d. Enfin on n'a pas de raison solide pour établir l'existence d'une loi divine d'après laquelle aucun acte salutaire ne serait accompli par un juste, sans qu'il y ait été excité par une grâce actuelle. Certes on nous propose le texte où le Christ dit que le juste ne peut rien faire sans lui, Joa., xv, 5, mais cette assertion ne concerne pas exclusivement le *secours actuel*, dont nous parlons; il y est parlé de la grâce, considérée en général, qui comprend la grâce sanctifiante, la charité, etc. Nous rencontrerons les textes des conciles et des Pères dans les objections, qu'il nous reste à examiner.

c) *Objections.* — Elles sont les arguments proposés par les auteurs qui défendent la nécessité de la grâce excitante pour chaque acte salutaire chez l'homme juste. Ces objections sont de deux espèces : les unes ont leur point de départ dans une assertion philosophique ; les autres dans un texte tiré des conciles ou des Pères.

Objections philosophiques. — a. Pour que l'homme juste puisse agir salutairement, il faut qu'il pense à l'œuvre qu'il va accomplir; or, cette pensée est une grâce actuelle excitante; donc une grâce actuelle excitante est requise à chaque acte salutaire.

Nous concédons la majeure; nous nions la mineure. Cette pensée peut être un acte naturel qui est l'occasion et non la cause de l'acte salutaire. Supposons, par exemple, qu'un homme ait pris la résolution de faire un acte d'adoration interne à chaque fois qu'il voit une église. L'action de voir l'église et l'acte de *mémoire*, qui en résulte, suffisent pour que cet homme fasse l'adoration interne. On ne voit pas pourquoi serait requise dans ce cas une spéciale illumination ou inspiration du Saint-Esprit.

Un autre exemple : l'homme justifié, en entendant prêcher les vérités révélées par Dieu ou en lisant leur expression, dans un livre, peut immédiatement faire un acte de foi surnaturelle, il peut aussi faire des actes d'autres vertus dont la pensée lui est suggérée; cet homme possède tous les principes requis à l'émission d'actes intrinsèquement surnaturels qui sont l'objet des différentes vertus chrétiennes. Par là, on peut se rendre compte de l'importance des vertus acquises ou naturelles, notamment de celles qui s'acquièrent par la répétition d'actes surnaturels, voir à ce sujet de Ripalda, *De ente supernaturali*, t. I, disp. LIII, p. 499; Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. VIII, *De virtutibus*, n. 14; Billot, *De virtutibus infusis*, Proleg., II, § 3, p. 50 sq.; ces vertus acquises donnent à l'homme une certaine facilité pour accomplir les actes surnaturels, elles font aussi diminuer et même disparaître les obstacles à l'exercice des vertus surnaturelles. Le jugement pratique d'où procède l'acte libre, délibéré et salutaire, doit être, à notre avis, surnaturel; il le sera parce qu'il procède de la prudence infuse, vertu qui règle l'exercice de la sainteté chez l'homme juste; il ne faut pas, à notre avis, une grâce actuelle excitante à chaque fois qu'agit la vertu surnaturelle de prudence. Voir *Collationes Brugenses*, 1907, t. XII, p. 256 sq., 395 sq. Les événements, tels que prédication, lecture pieuse, bons exemples, qui sont pour l'homme justifié l'occasion

d'exercer les vertus surnaturelles, doivent être attribués à la providence divine et sont des bienfaits et secours externes; on ne peut pas les confondre avec la grâce actuelle interne.

b. La vertu infuse est une qualité potentielle qui, pour passer à l'acte, requiert une excitation ou prémotion; or celle-ci doit être dans le même ordre que l'*habitus* qu'elle met en mouvement, elle doit donc être surnaturelle; donc à chaque fois que l'homme émet un acte salutaire par une vertu infuse, à chaque fois aussi il lui faut une excitation surnaturelle; donc une grâce actuelle.

Cette objection peut recevoir une double réponse :

Si l'on admettait (ce que nous n'admettons pas) qu'il faut une prémotion *entitativement surnaturelle* pour causer l'émission de tout acte appartenant à une vertu infuse, et si on appelait grâce actuelle cette prémotion, on dirait donc qu'une grâce actuelle est requise à chaque acte salutaire que fait le juste; mais on ne pourrait pas déduire qu'est requis à chaque acte ce *secours spécial* que nous appelons proprement la grâce actuelle excitante; ce secours spécial, dont nous avons parlé plus haut, consiste en l'influence ou l'instinct du Saint-Esprit, et a pour terme l'acte indélébile d'intelligence et de volonté, la pensée salutaire, l'affection salutaire; celles-ci sont un secours surajouté à l'énergie humaine et disposent positivement l'homme à vouloir délibérément tel acte de vertu. Ce secours spécial est donc d'une nature toute différente de cette prémotion physique, qui, d'après l'hypothèse, mettrait en activité la vertu infuse; de plus, d'après la doctrine de saint Thomas, ce secours spécial, cet instinct, tombe directement sur les *dons* du Saint-Esprit, et non sur les vertus infuses. Par conséquent, quand les théologiens énoncent cette proposition : une grâce actuelle est requise, même chez le juste, pour tout acte salutaire, il faut qu'ils déterminent ce qu'ils entendent par grâce actuelle, car la prémotion ou prédétermination physique à l'acte délibéré est une réalité essentiellement différente de l'illumination et de l'inspiration du Saint-Esprit.

La réponse directe, que nous donnons à l'objection proposée, distingue la majeure et nie la mineure : L'*habitus* surnaturel... exige une excitation distincte de celle qui est requise pour l'acte même émis par la faculté, je le nie; l'*habitus* surnaturel... exige l'excitation qui est demandée par l'acte lui-même, je le concède.

Voici l'explication de cette distinction. Il faut d'abord insister sur la différence essentielle entre un *habitus* et une faculté opérative : celle-ci est une qualité essentiellement ordonnée à agir, à émettre une opération; l'*habitus* opératif est une qualité surajoutée à la faculté opérative, la modifiant intrinsèquement en lui donnant une disposition bonne ou mauvaise par rapport à l'opération. Dans le cas qui nous occupe, l'*habitus* est une qualité infuse par Dieu, surnaturalisant intrinsèquement la faculté opérative et lui conférant proprement une capacité positive à émettre des actes surnaturels déterminés (par exemple, les actes de charité, de religion, etc.). L'*habitus* infus n'apporte pas, par lui-même, une facilité ou une *propension* à exercer des actes tels, mais son essence consiste dans une inclination vers ces actes, dans une adhésion à l'objet de ces actes vertueux. Voir Billot, *De virtutibus infusis*, Proleg., II, § 1, p. 35. Par conséquent, la faculté opérative et l'*habitus* ne sont pas deux facultés dont chacune exige une motion physique à l'acte; toute motion physique à l'acte doit tomber sur la faculté opérative; c'est elle qui émet l'acte. Cet acte sera influencé par l'*habitus* correspondant qui est précisément la disposition positive de la faculté à telle espèce d'actes; quand l'homme justifié émet un acte

de charité, cet acte sera toujours influencé par la vertu infuse de charité, parce que la charité est essentiellement l'inclination surnaturelle de la volonté à l'acte de charité. Il en est de même des *habitus* naturels; quand un homme, qui s'est acquis l'*habitus* d'une science, applique son intelligence à l'opération de cette espèce, l'*habitus* influence nécessairement sa pensée. Il ne faut donc pas une motion ou excitation spéciale et surnaturelle pour mouvoir la vertu infuse; celle-ci, à proprement parler, ne peut pas être mue à l'acte, mais elle influence toujours l'acte qui lui correspond, quand il est émis; elle est ainsi avec la faculté un même principe d'opération. Le concours général de Dieu suffit à mettre en activité la faculté opérative, qui, elle, agit d'après l'*habitus* qu'elle contient.

Cette thèse nous semble confirmée par la doctrine de saint Thomas concernant le mérite: il enseigne que chez l'homme justifié (au moins chez celui qui a émis l'acte de charité parfaite) tout acte humain, qui est moralement bon, est aussi méritoire de *condigno*; d'après cela, il n'y a pas, chez le juste, d'acte bon naturel, mais tout acte bon est surnaturel, donc émis par la faculté en tant qu'elle est ornée d'une vertu infuse. *De malo*, q. II, a. 5, ad 7^m; Cajétan, *In Sum. theol.*, I^a II^a, q. VIII, a. 3; Soto, *De natura et gratia*, l. III, c. IV, fol. 207; Terrien, *La grâce et la gloire*, t. II, p. 26; *Collationes Brugenses*, 1907, t. XII, p. 13, 321; Billot, *De gratia Christi*, thes. XX, p. 255.

Saint Thomas, nous l'avons vu plus haut, n'enseigne pas qu'il faut une grâce actuelle excitante pour chaque acte bon chez le juste; il exige le concours général de Dieu pour toute opération salutaire, en tant qu'elle est passage de puissance à acte. *Sum. theol.*, I^a II^a, q. CIX, a. 9.

Un corollaire de notre thèse, c'est que la grâce actuelle excitante n'était pas nécessaire en Adam avant la chute; parce qu'il n'était pas sujet à la concupiscence et parce qu'il n'était pas sujet à l'erreur ni à l'ignorance, il n'avait pas besoin de ce secours spécial qui consiste en l'illumination et de l'inspiration du Saint-Esprit. Voir Molina, *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. IV, p. 19; Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. IV, p. 6; *De novis controversiis*, dans Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 111; Becan, *Summa theologica*, tr. III, *De angelis*, c. II, q. V, p. 108; *Collationes Brugenses*, 1913, t. XVII, p. 492.

Objections tirées de l'Écriture, des Pères et des conciles. — a. Saint Paul écrit: « Ainsi, mes frères..., travaillez à votre salut avec crainte et tremblement... car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. » Phil., II, 13.

On ne peut pas conclure de ces paroles que saint Paul enseigne la nécessité d'une grâce actuelle excitante pour chaque acte salutaire du juste. D'abord, il n'est pas certain qu'il parle exclusivement de la grâce actuelle; il se peut qu'il entende la grâce en général, impliquant et la grâce habituelle et un secours spécial actuel donné de temps en temps.

Si l'on admet qu'il s'agit exclusivement de la grâce actuelle, ce qui est plus probable, nous ne pouvons pas déterminer quelle est précisément, d'après lui, le secours dont le terme est « le vouloir et le faire. » Enfin, et surtout, on ne peut pas dire que saint Paul affirme la nécessité d'une grâce actuelle pour chaque vouloir et chaque faire; il parle du salut, de la persévérance (au moins temporaire) dans l'exercice de la sainteté; l'obtention de cette persévérance requiert que Dieu agisse intérieurement en l'homme et lui fournisse de l'énergie surnaturelle par laquelle il veuille le bien et réalise ses résolutions; mais saint Paul ne dit pas que le juste ne peut émettre aucun bon propos, ni en exécuter aucun, sans une grâce actuelle excitante.

b. Saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXVI,

n. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 261, dit: « De même que l'œil corporel, alors qu'il est parfaitement sain, ne peut voir sans le secours de la lumière, ainsi l'homme parfaitement justifié ne peut vivre dans la rectitude morale, sans le secours de la lumière éternelle, accordé par Dieu. Dieu donc guérit non seulement pour effacer nos péchés, mais encore pour nous donner le moyen de ne plus pécher. »

Saint Augustin enseigne que l'homme, déjà pleinement justifié, a encore besoin du secours surnaturel divin pour éviter le péché, donc pour se maintenir dans l'état de justice. Il n'enseigne pas qu'il faille un nouveau secours actuel pour chaque acte bon. Quant à la comparaison dont il se sert, on ne peut pas dire que l'influence de la lumière sur l'œil signifie nécessairement l'influence de secours actuels renouvelés à chaque acte salutaire; l'influence de la lumière dont l'œil a besoin, même quand il est sain, est une influence continue et n'est pas une excitation à l'acte. Saint Augustin semble donc faire allusion à la nécessité physique de la grâce considérée en général, dont l'influence est continuellement nécessaire à l'exercice de la rectitude morale surnaturelle et à la résistance aux tentations, mais il ne dit pas que cette grâce est un secours actuel excitant, requis pour émettre chaque acte bon, ou éviter chaque péché. C'est dans le même sens qu'il faut interpréter les textes que nous avons cités plus haut, col. 1579, notamment celui-ci: *non potest homo boni aliquid velle, nisi adjuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est gratia Dei per Jesum Christum. Contra duas epistolas pelagianorum*, l. I, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 553. On ne peut affirmer que cet *adjutorium* signifie exclusivement la grâce actuelle excitante.

c. Le pape Zosime dit: *Quod ergo tempus intervenit quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus adjutor et protector orandus est.* Denzinger-Bannwart, n. 135. Le pontife enseigne qu'il n'est aucun temps, aucune circonstance où l'homme puisse se passer du secours divin, de la grâce; qu'il faut, par conséquent, la demander sans cesse. Mais il ne dit pas du tout que l'homme justifié a besoin d'une nouvelle grâce excitante pour chaque acte salutaire.

d. Le c. IX de l'*Indiculus* dit: « Dieu agit de telle façon sur le cœur des hommes et sur leur libre arbitre que toute pensée sainte, tout propos pieux, tout mouvement de la bonne volonté, soit de Dieu. » *Loc. cit.*

De nouveau est enseignée ici la nécessité de la grâce pour chaque acte salutaire, mais il s'agit de la grâce considérée en général et l'on ne parle pas exclusivement de ce secours spécial, que nous appelons la grâce actuelle excitante.

e. Le II^e concile d'Orange, dans le 7^e canon, dirigé contre les semipélagiens, parle directement de la nécessité de l'illumination et de l'inspiration du Saint-Esprit pour toute pensée salutaire, toute élection salutaire, pour le consentement à l'Évangile. Denzinger-Bannwart, n. 189. Il s'agit ici, nous semble-t-il, des actes salutaires qui précèdent la justification. De plus, nous ne pouvons affirmer que le concile entend par illumination et inspiration du Saint-Esprit précisément et exclusivement ce que nous appelons maintenant grâce actuelle excitante. D'autant plus que dans le canon précèdent le concile désigne la grâce nécessaire aux actes salutaires par les mots: *per infusionem et inspirationem Spiritus Sancti in nobis*. Le canon 10^e, *op. cit.*, n. 183, enseigne la nécessité de la grâce pour la persévérance des justes.

f. Le concile de Trente, sess. VI, c. XVI, *op. cit.*, n. 809, dit: « Le Christ Jésus, comme la tête à l'égard des membres et comme la vigne à l'égard des branches, exerce incessamment son influence sur les hommes

justifiés eux-mêmes; cette influence précède toujours et accompagne et suit leurs bonnes actions; sans cette influence ces œuvres ne peuvent en aucune façon être agréables à Dieu, ni méritoires. »

Le concile enseigne en cet endroit que c'est par l'influence du Christ que les justes accomplissent leurs bonnes actions, observent la loi et méritent la vie éternelle. Cette influence est ce qui rend leurs œuvres salutaires et méritoires. En quoi se réalise cette influence ? Il semble qu'il s'agit ici d'une grâce opérant constamment et résidant habituellement en l'homme, à la manière d'une source de vie, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante et des vertus et des dons connexes avec elle; de ces *habitus* se vérifie ce qui est dit dans le texte cité : toujours cette influence précède et accompagne et suit les bonnes actions.

On peut admettre aussi que le concile entend parler de la grâce considérée en général, comprenant l'ensemble des dons habituels et actuels dont le juste a besoin pour vivre persévéramment de la vie chrétienne. Mais on ne peut absolument pas trouver dans ce texte l'assertion qu'une grâce actuelle excitante est requise à chaque œuvre salutaire de l'homme justifié. Le concile affirmerait-il jamais que ce secours spécial *suit* toujours chaque bonne action ? Que pourrait-il signifier par là ?

Au cours de notre article nous avons indiqué, au sujet des diverses questions et des opinions, les principaux auteurs à consulter. Nous n'en dresserons pas ici la liste complète, mais nous exposerons une vue d'ensemble sur la bibliographie du sujet, pour que chaque lecteur puisse en acquérir facilement une connaissance détaillée.

1° La doctrine des Pères concernant la grâce n'est, pour l'époque antérieure au v^e siècle, que fragmentairement exposée : Habert, *Theologiæ græcorum Patrum vindicata circa universam materiam gratiæ*, Wurzburg, 1863; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1904, voir la table au mot *Grâce*; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, *Théologie anténicéenne*, Paris, 1905; t. II, *De saint Athanase à saint Augustin*, Paris, 1909; voir les tables au mot *Grâce*. — Ouvrages spéciaux : Kœrber, *S. Irenæus de gratia sanctificante*, Wurzburg, 1865; Scholl, *Die Lehre des heiligen Basilii von der Gnade*, Fribourg-en-Brigau, 1881; Hümmel, *Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890; Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905; Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1909, t. x, p. 30, 469. Voir aussi dans ce dictionnaire les articles consacrés à chacun des Pères.

Saint Augustin a exercé une influence prépondérante sur l'expression de la doctrine catholique; ses écrits au sujet de la grâce se trouvent indiqués à l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2313, sa doctrine, col. 2375 sq., la bibliographie qui la concerne, col. 2460; il faut y ajouter : Jaquin, *La question de la prédestination aux v^e et VI^e siècles*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 1904, t. v, p. 265, 725; Weinand, *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn, 1910, p. 114. Sur les conciles au sujet du pélagianisme : Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 168. La doctrine des Pères après saint Augustin est brièvement indiquée par Tixeront, *op. cit.*, t. III, *La fin de l'âge patristique*, Paris, 1912, p. 274 sq.; voir aussi la table au mot *Grâce*. — Sur la doctrine des Pères concernant la distribution de la grâce : Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, Paris, 1912. Saint Anselme a un ouvrage intitulé : *De concordia præscientiæ, prædestinationis et gratiæ cum libero arbitrio*, P. L., t. CLVIII, col. 507. Voir ANSELME, t. I, col. 1340. Saint Bernard a un *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, P. L., t. CLXXXII, col. 1001 sq. Voir BERNARD, t. II, col. 753, 776 sq.

2° Pierre Lombard dans son *Sententiarum libri IV* (Louvain, 1546), l. II, dist. XXVI-XXVIII, donne un court traité *De gratia*. Les scolastiques, qui ont commenté l'œuvre du Maître, ont, au même endroit, développé la doctrine susdite.

Saint Thomas l'expose aussi dans la *Summa theologia*, I^a II^a, q. cix-cxiv; c'est au même endroit que les commentateurs ont placé l'examen des questions concernant la grâce. Capréolus mérite une mention spéciale, parce qu'il

indique les opinions des scolastiques antérieurs et, s'il y a lieu, défend contre elles la doctrine de saint Thomas : *Johannis Capreoli Defensiones theologiæ divi Thomæ*, édit. Paban et Pègues, Toulouse, 1900 sq., voir t. IV, p. 255-316.

Parmi les travaux faits sur les scolastiques antérieurs au concile de Trente et concernant la grâce nous nous contenterons de signaler : Heim, *Das Wesen der Gnade... bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907; Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmonitionis physiciæ*, Paris, 1886; Frins, *S. Thomæ doctrina de cooperatione Dei*, Paris, 1892; Jeller, *S. Bonaventuræ principia de concursu generali*, Quaracchi, 1897; Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ*, Graz, 1905 (voir sur ce livre une note de mon traité *De gratia divina*, n. 327); Krogh-Tønning, *Der letzte der Scholastiker*, Fribourg-en-Brigau, 1904.

3° Le concile de Trente dans sa session VI^e (13 janvier 1547) a publié le très important décret sur la justification : voir Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Tridentiner Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, avec la bibliographie qui y est donnée; Ehsses, *Concilii Tridentini Actorum pars altera*, Fribourg-en-Brigau, 1911; parmi les théologiens qui ont écrit après ce décret : Soto, *De natura et gratia*, Paris, 1549; Tapper, *Opera*, Cologne, 1588, t. I, a. 7, p. 181; t. II, a. 8-11, p. 1-139; sur la doctrine de Baius, voir BAUIS, t. II, col. 63.

4° Sur l'histoire de la controverse *De auxillis* : Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-Brigau, 1881; de Régnon, *Bañez et Molina*, Paris, 1883; de Scoraille, *Suarez*, Paris, 1912, t. I, p. 402 sq. Voir BANEZ, t. II, col. 145.

5° C'est surtout après que cette controverse s'est élevée que le traité de la grâce a été développé par les théologiens : on trouvera leurs écrits cités, dans ce dictionnaire, aux articles qui leur sont consacrés. Nous signalerons les œuvres principales, sans distinction d'écoles, en tenant compte, autant que possible, de l'ordre chronologique de leur apparition : Molina, *Concordia*, Paris, 1876; Bellarmine, *De controversiis*, Prague, 1721, t. IV; *Auctarium Bellarminianum*, édit. Le Bachelet, Paris, 1913; Alvarez, *De auxillis divinæ gratiæ*, Lyon, 1611; Vasquez, *Commentaria ac disputationes in Summam S. Thomæ*, Anvers, 1621, t. II; Suarez, *Opera omnia*, Paris, 1857-1858, t. VII-XI; Jean Gonzalez de Albeda, *Commentaria in I^{am} part. Sum. theol.*, Naples, 1637; de Ripalda, *De ente supernaturali*, Paris, 1870; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Cologne, 1677; Goudin, *De gratia Dei*, Louvain, 1874; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. V, *De gratia*, etc., Lyon, 1679; Grandi, *Cursus theologicus*, Ferrare, 1692, t. I; Casinius, *Quid est homo*, édit. Scheeben, Mayence, 1862; Tournély, *De gratia Christi*, Paris, 1725; Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, Venise, 1750, t. II, t. VI; Billuart, *Summa sancti Thomæ hodiernis academiarum moribus accommodata*, Paris, s. d., t. III; Wirceburgenses (Kilber), *Theologia*, Paris, 1853, t. IV; S. Alphonse de Liguori, *De modo quo gratia operatur, De magno orationis medio*, dans les *Opera dogmatica*, édit. Walter, Rome, 1903, t. I, p. 517; t. II, p. 629; Buzi, *L. Berti librorum XXXVII de theologicis disciplinis synopsis*, Wurzburg, 1770.

6° Ouvrages récents : Scheeben, *Natur und Gnade*, Mayence, 1861; *Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade*, Fribourg-en-Brigau, 1862; Mazzella, *De gratia Christi*, 3^e édit., Rome, 1892; Palmieri, *De gratia actuali*, Gulpen, 1885; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 9^e édit., Inspruck, 1896, t. III; Satolli, *De gratia*, Rome, 1886; Heinrich-Gutherlet, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1897, t. VIII; Terrien, *La grâce et la gloire*, 2 in-12, Paris, 1897; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1907, t. V; Pignataro, *De gratia Christi* (lithogr.), Rome, 1900; Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit*, 2^e édit., Paris, 1900; Schiffrini, *De gratia divina*, Fribourg-en-Brigau, 1901; Lahousse, *De gratia divina*, Bruges, 1902; L. Hubert, *Theses de gratia sanctificante*, Paris, 1902; de Baets, *Questiones de operationibus divinis*, Louvain, 1903; Guillermin, *La grâce suffisante*, dans la *Revue thomiste*, 1901-1903, t. IX-XI; Hermann, *Tractatus de divina gratia*, Rome, 1904; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 5^e édit., Paderborn, 1912, t. II; Del Val, *Sacra theologia dogmatica*, Madrid, 1906, t. II; Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, Fribourg (Suisse), 1907; Gaucher, *Le signe infaillible de l'état de grâce*, Le Perreux, 1907; Van Noort, *De gratia Christi*, Amsterdam, 1908; Tabarelli, *De gratia Christi*, Rome, 1908; Billot, *De gratia Christi*, 2^e édit., Rome, 1912; Waffelaert, *Méditations théologiques*, Bruges, 1910; Van der Meersch, *De divina gratia*, Bruges, 1910; de Baets, *De gratia Christi*, Gand, 1910; Jan-

vier, *La grâce* (Conférences de Notre-Dame de Paris), Paris, 1910 ; Manzoni, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Turin, 1911, t. III ; David, *De objecto formalis actus salutaris*, Bonn, 1913 ; Wagner, *Doctrina de gratia sufficienti*, Graz, 1911 ; Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1907 sq. (en voie de publication) : ont paru t. I-VIII, jusqu'à la q. LXXXIX de la I^{re} II^{ae}.

J. VAN DER MEERSCH.

GRADENIGO (GRADONICUS) Jean-Jérôme, né à Venise, le 19 février 1708, fit son éducation chez les jésuites de Ferrare. A dix-neuf ans, il disait adieu au monde, où la noblesse de sa naissance lui assurait un brillant avenir, pour entrer chez les théatins, dont il revêtit l'habit, le 29 juillet 1727. Il y compléta ses études sacerdotales et s'acquit vite une réputation de zèle et de science, qui le fit appeler, en 1734, par son compatriote, le cardinal Quirini, évêque de Brescia, comme professeur au séminaire. Ses vacances étaient employées au ministère dans les campagnes environnantes, il se reposait de l'enseignement et des travaux scientifiques par la prédication et de longues séances au confessionnal. Sa famille religieuse le nomma visiteur, et par trois fois le choisit comme procureur général. Cette charge l'amena à Rome, où il se faisait avantageusement connaître, si bien que Benoît XIV chercha à l'y retenir, en lui proposant un poste de consultant dans les Congrégations romaines. Comme il se jugeait inutile à la cour pontificale, il déclina toutes les offres et retourna à Brescia. Il venait d'arriver à Rome pour la troisième fois, en qualité de procureur, quand il apprit que le sénat de Venise l'avait proposé au pape pour l'archevêché d'Udine. Clément XIII voulut le consacrer lui-même, le 2 février 1766. Jean-Jérôme se rendit sans retard à son poste, où il succédait à un parent, qui avait marqué son passage par l'érection d'une somptueuse bibliothèque, qu'il se plut à enrichir de livres, de manuscrits et d'objets antiques. Pour lui, il attacha son nom à la construction d'un nouveau séminaire et à la fondation d'un hôpital qu'il institua son héritier. Il resta un monument de son zèle épiscopal dans les deux volumes intitulés : *Cure pastorali di Gian Gerolamo Gradenigo de' chierici regolari, vescovo di Udine*, 2 in-4°, Udine, 1776 ; le 1^{er} contient ses discours et le 2^e ses mandements. Il venait de publier sa dernière lettre pastorale, quand Pie VI lui écrivait, le 8 avril 1786 : *Dum igitur in debitas tibi laudes gratulationesque effundimur, non possumus non identidem exclamare : ulinam tales tuique similes episcopos, his præsertim temporibus, in Ecclesia haberemus quamplurimos*. Cet éloge était la récompense d'une vie entièrement consacrée aux devoirs de son état ; elle s'acheva, le 30 juin de la même année, et le pieux et savant évêque fut enseveli dans sa cathédrale.

Il laissait de nombreux ouvrages dont voici les principaux : *Lettera storico-critica sopra tre punti concernenti la questione del probabilismo e probabiliorismo*, in-4°, Brescia, 1750 ; *De nova S. Gregorii Magni editione Venetiis procuranda dissertatio epistolaris*, qui parut pour la seconde fois, *venisset curis retractata et aucta*, Rome, 1753, à la suite de son autre ouvrage, *S. Gregorius Magnus pontifex maximus a criminationibus Casimiri Oudin vindicatus* ; elle fut encore insérée dans le t. XVI de cette édition de Venise, 1768-1776, des œuvres de saint Grégoire. On a encore de lui : *Brixia sacra. Pontificum Brixianorum series commentario historico illustrata...*, accessit codicum mss. elenchus in archivio Brixienensis cathedralis asservatorum, in-4°, Brescia, 1755 ; *Ragionamento storico-critico intorno alla letteratura greco-italiana*, in-8°, Brescia, 1759, qui renferme aussi une lettre au cardinal Quirini, *intorno agli Italiani che dal secolo XI infin verso alla fine del secolo XIV seppero di greco*, lettre qui avait déjà paru à Venise, en 1744, à la suite d'un article du *Giornale de letterati* de Florence ; *Tiara et purpura veneta ab*

anno 1379 ad annum 1759, in-4°, Brescia, 1761 ; la première partie de cet ouvrage, consacré aux papes et aux cardinaux vénitiens, est du cardinal Quirini, les deux dernières de Gradenigo ; *De siclo argenteo Brixie anno 1744 reperito in ea civitatis parte quam ducentos ante annos Hebræi incolabant*, in-8°, Venise, 1765 ; Rome, 1766. Plusieurs de ces ouvrages historiques ont aussi trouvé place dans des collections d'opuscules dont nous omettons l'indication.

Antoine François Vezzozi, *Scrittori de' cherici regolari detti theatini*, Rome, 1780, part. I, p. 410-421 ; Joseph Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*, Venise, 1851, t. VIII, p. 858 ; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1912, t. V, col. 428-429.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GRADES THÉOLOGIQUES. On donne ce nom à des titres honorifiques décernés au nom et de par l'autorité de l'Église, à ceux qui ont fait preuve, devant un jury spécial, d'une certaine science. Ces titres confèrent parfois certains droits ecclésiastiques.

Les grades actuels sont le baccalauréat, la licence, le doctorat ou la maîtrise.

Ces grades sont d'origine relativement récente et leurs plus anciennes traces ne semblent pas remonter au delà de l'époque d'Irénéus et de la restauration des études juridiques à Bologne à la fin du XI^e et au commencement du XII^e siècle. C'est le titre de docteur qui est le plus ancien. Encore, à cette époque, était-il un qualificatif de fonction plutôt qu'un qualificatif de science : on disait *doctor*, comme on disait *magister* ou *dominus*, pour désigner celui qui enseignait réellement, effectivement, qui instruisait des élèves. Pendant longtemps le titre de docteur est le seul grade connu. Voir DOCTEUR, t. IV, col. 1501 sq.

Le baccalauréat n'est pas, à l'origine, un titre scientifique ; le nom de *baccalarius*, bachelier, apparaît au IX^e siècle pour désigner le possesseur d'une *baccalaria*, parcelle de terre soumise au vasselage ; plus tard, les *baccalarii* sont de jeunes soldats qui aspirent à devenir bannerets. Par analogie, sans doute, on donna le même titre de *baccalarii* ou *baccalaurei* aux jeunes étudiants, et ici, spécialement aux étudiants de théologie ou de droit canonique qui avaient suffisamment avancé leurs études pour pouvoir aspirer au doctorat. On en distinguait communément, mais à Paris surtout, deux catégories, les *baccalaurei cursores* et les *baccalaurei formati*. Les conditions d'accès étaient, au moyen âge, assez variables : il fallait, en tout cas, un certain nombre d'années d'études et de cours, de six à huit ans. Après avoir entendu, le temps requis, les leçons d'un maître, le candidat passait un examen dont le succès lui permettait de faire sa *determinatio*, discussion de thèse qui avait lieu en carême. Le minimum d'études requis entre l'immatriculation de l'élève et la *determinatio* était d'environ deux ans. La *determinatio* honorablement subie, le candidat recevait la *prima laurea*, le droit de porter la *cappa* ronde et de faire lui-même des leçons. Ces leçons consistaient soit à répéter aux étudiants moins bien doués ou d'instruction inférieure les leçons du maître, soit à expliquer les livres dont le maître ne s'occupait pas. En théologie, on commençait par être *baccalaureus biblicus*, faisant des leçons sur l'Écriture sainte, puis on devenait *baccalaureus sententiarum* en expliquant les *libri Sententiarum* de Pierre Lombard. Ceux qui en étaient encore à ce premier degré du baccalauréat étaient dits *baccalaurei cursores* ou *currentes*, parce qu'ils continuaient de courir comme leurs cadets aux leçons des maîtres. Ils devenaient *baccalaurei formati* quand ils expliquaient le l. III des *Sentences*. Les statuts de l'université de Paris obligeaient le bachelier à répondre au moins une fois, entre le premier cours et les leçons sur les *Sentences*, à l'examen de la *tentative* sous la direction d'un maître. Plus tard, on réserva le titre de bachelier formé à ceux

qui avaient enseigné pendant quatre ans la théologie scolastique. Au XVIII^e siècle et depuis quelque temps déjà, les bacheliers n'enseignaient plus la théologie, ni les autres sciences. Schmalzgrueber n'en fait plus état dans sa définition du bachelier : *Veniunt baccalau-reorum nomine illi, qui sui in scientia profectus primum testimonium publicum sunt consecuti*; il ajoute, d'après le canoniste Mandosi (vers 1554), qu'en Italie on ne requiert plus le baccalauréat comme préliminaire au doctorat. *Jus ecclesiastic.*, t. v, p. 220, in tit. *De magistris*, § 1, n. 1. Après le baccalauréat, l'étudiant continuait de travailler afin de se préparer à la licence.

La licence était moins un grade qu'un examen de passage. C'était l'état du *baccalaureus formatus* qui, après un certain supplément de travail, avait demandé la *licentia docendi* au chancelier, le permis d'enseigner en son nom propre et non plus sous l'immédiate direction d'un maître, et de recevoir le doctorat. De fait, le droit d'enseigner n'était pas réservé exclusivement aux docteurs, et l'on vit, à Bologne même, le juriste Aldric enseigner avec grand succès sans être docteur. Mais c'est là un exemple un peu exceptionnel. D'ordinaire, la licence n'était pas à proprement parler un grade. Voici, en effet, la définition qu'en donne encore Schmalzgrueber : *Licentiatii ita dicti a licentia quæ in hoc gradu conceditur promoti, ut, quodcumque velit, possit ascendere ad gradum doctoris vel magistri... Veniunt hoc nomine illi quibus collata est licentia, seu facultas gradum supremum seu magisterium, doctoratum, in aliqua facultate, cum voluerint, capessendi*. *Ibid.*, n. 2. Ce serait seulement à partir du XVII^e siècle que, pour éviter les frais du doctorat, beaucoup de candidats se seraient bornés à la licence.

Ces grades ne peuvent être conférés ès sciences canoniques et pour valoir au point de vue de la discipline ecclésiastique que de par l'autorité de l'Église, qui seule a compétence pour examiner et apprécier la doctrine. Historiquement, toutefois, il est possible que des universités de simple érection royale ou impériale aient délivré valablement ces diplômes. Aujourd'hui, la discipline est très ferme, l'Église n'a point reconnu les grades délivrés par les facultés de théologie reconstituées par la seule autorité civile de l'État en France, et elle ne confère qu'à des universités ou à des séminaires qui dépendent d'elle le droit d'accorder ces grades.

De plus, elle impose la profession de foi à tous ceux qui sont promus à un grade académique. Pie IV, bulle *In sacrosancta*, 13 novembre 1564.

Mais, comme compensation, elle accorde aux gradués certains privilèges. On a indiqué déjà, voir DOCTEUR, les privilèges du grade suprême; les autres en ont reçu aussi quelques-uns. Le concordat de 1516 entre Léon X et François I^{er} faisait, dans la collation des bénéfices, une part de faveur aux *baccalauréi formati* de théologie, et à tous les gradués accordait une préférence dans la collation des bénéfices. Mais, en général, les textes ne parlent que des licenciés et des docteurs. Aux églises cathédrales on devra promouvoir des licenciés ou des docteurs, concile de Trente, sess. XXII, c. II, *De reform.*; licenciés et docteurs seront préférés pour les dignités et fonctions d'écolâtre, sess. XXIII, c. XVIII, *De reform.*; aux licenciés et docteurs seront autant que possible réservées toutes les dignités et la moitié au moins des canonicats dans les cathédrales et dans les collégiales insignes, sess. XXIV, c. XII, *De reform.*; le chanoine pénitencier sera licencié ou docteur, *ibid.*, c. VIII; docteurs ou licenciés seront les archidiacres, *ibid.*, c. XII; licencié ou docteur, le vicaire capitulaire; licenciés ou docteurs, les examinateurs synodaux, *ibid.*, c. XVIII. D'ailleurs l'enseignement affirmait assez communément que les licenciés jouissaient de tous les droits et privilèges des docteurs, et ce pour une raison

qu'énonce ainsi Schmalzgrueber : ... *quod jura illa et privilegia doctoribus competant non ratione solemnitatis adhibita in promotione, sed ratione excellentis doctrinæ, quæ per examina manifestatur, et per licentiæ concessionem legitime approbatur; in promotione autem, cum ea absque novo experimento fiat, non crescit, nec magis apparet*. Ce que le docte auteur conclut ainsi : *dicendum licentiatos jure doctorum censi in favorabilibus, non vero in odiosis: consequenter, admittendos ad dignitates, beneficia et officia ad quæ admittuntur doctores, nisi expresse requiratur promotionis qualitas*. *Loc. cit.*, n. 35 et 36.

Voir Smalzgrueber, *op. cit.*; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, I, V Decret., in tit. v, *De magistris*, et les commentateurs des Décrétales, à ce titre; P. Hinschius, *Das Kirchenrecht*, t. IV, p. 650, 689; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Baccalarius*, etc.; *Kirchenlexikon*, au mot *Universität*; *Realencyclopædie*, *ibid.*; *Catholic encyclopedia*, au mot *Arts*; Thurot, *De l'organisation et de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850; H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885.

A. VILLIEN.

GRADI Étienne, issu d'une famille noble de Raguse, fut abbé de Saint-Cosme et Saint-Damien et préfet de la bibliothèque Vaticane sous Alexandre VII. En 1664, il accompagna à Paris le cardinal Chigi, envoyé par le susdit pontife son oncle, pour terminer les difficultés survenues entre les deux cours. Il mourut à Rome, le 2 mai 1683, âgé de soixante-dix ans. On a de lui des poésies latines éditées à part, comme le *De laudibus reipublicæ Venetæ et cladiibus patriæ suæ carmen*, Venise, 1675, ou bien dans les recueils, par exemple, *Festinatio beatæ Virginis Elisabetam invisantis*, latine, græce, oratorie ac poetice pertractata a Stephano Gradio Ragusino, Octavio Cusano Mediolanensi, Francesco Maria Rho Mediolanensi, in-4^o, Rome, 1631; et les *Septem virorum illustrium poemata*, Amsterdam, 1672; des discours : *Oratio de eligendo summo pontifice sede vacante post obitum Alexandri VII*, in-4^o, Rome, 1667; Amsterdam, 1672; *In junere Cæsaris Rasponi S. R. E. cardinalis*, in-4^o, Rome, 1676. Il publia, sous le nom de Marini Statilii, une *Responsio ad Joh. Christoph. Wagenselii et Hadriani Valesii dissertationes de Traguriensi Petronii fragmento*, in-8^o, Paris, 1666; Amsterdam, 1670. Il donna à son compatriote, Jean Lucius de Trau, *Appiani Alexandrini romanorum historiarum de bello illyrico liber e græco-latine redditus*, qui parut avec l'ouvrage de Lucius *De regno Dalmatiæ et Croatiae*, Amsterdam, 1668. Le cardinal Mai a édité dans le t. VI b de la *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1853, le commencement d'une *Leonis Allatii vita*, dont il avait retrouvé le manuscrit. Voir t. I, col. 830. Son dernier travail fut la *Disputatio de opinione probabili cum P. Honorato Fabri Societatis Jesu theologo*, in-4^o, Rome, 1678; Malines, 1679. Cette discussion n'est point écrite, comme le dit Hurter, contre le *Pitanophilus* de Fabri, Rome, 1659, mais contre l'*Apologeticus doctrinæ moralis Societatis Jesu*, Lyon, 1670, voir t. v, col. 2052, et à la suite de controverses entre eux au sein de la S. C. de l'Index, dont Gradi était consultant, au sujet de la *Theologia moralis* de Vincent Baron. Voir t. II, col. 425. Il y prend la défense de Baron et de Fagnan, voir t. v, col. 2067, contre les attaques de Fabri. On lui attribue aussi des *Dissertationes physico-mathematicæ*, Amsterdam, 1680.

Sébastien Dolci, *Fasti litterario-ragusini*, Venise, 1767; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 613-614.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GRAFF Gabriel, jésuite hongrois, né à Pribor, le 20 mars 1696, entra au noviciat de la province d'Autriche à l'âge de 17 ans; après avoir été appliqué à l'enseignement des mathématiques et s'être fait remarquer par son esprit généralisateur, il occupa une des chaires de philosophie à Tynau, puis la

chaire de théologie dogmatique à Kaschau. C'était l'époque où Jacques Faccioliati menait vigoureusement la lutte contre la philosophie spéculative et répandait parmi la jeunesse universitaire ses théories spéculatives sur l'enseignement de la philosophie purement historique. Le P. Gabriel Graff fut chargé de réfuter les sophismes du dangereux novateur. Il publia dans ce but son *Problema philosophicum orbis literati iudicio propositum*, édité aux frais de l'université de Kaschau, 1731, ouvrage d'une sobre érudition, mais qui met bien en relief, à la lumière des principes, la nécessité d'une doctrine philosophique, et pratiquement de la doctrine aristotélécienne. Un appendice résume méthodiquement tout ce qui pouvait avoir trait alors à l'histoire du philosophe de Stagire et à la critique de son œuvre. Le P. Graff a laissé en outre dans son *Thesaurus Ecclesiæ Christi per jubilæum infideles dispensari solitus*, Kaschau, 1735, une série de thèses sur le péché, la grâce et le mérite. Après avoir été recteur des collèges de Tynau et de Bude, il fut nommé censeur des livres et directeur de l'imprimerie universitaire de Kaschau et mourut dans cette ville, le 21 avril 1759, en grande réputation de sainteté.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1658; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 739.

P. BERNARD.

GRAFFIIS (Jacques de), bénédictin, d'une noble famille de Capoue, né vers 1548, mort à Naples le 19 octobre 1620. Entré dans l'ordre de saint Benoît, il fit profession à Saint-Sévérin de Naples le 3 avril 1572. Docteur *in utroque jure*, il fut censeur des livres et grand-pénitencier du diocèse de Naples. Il fut en outre pendant quelques années maître des novices à Saint-Georges-le-Grand de Venise. Jacques de Graffius refusa toujours les dignités ecclésiastiques : il dut toutefois accepter le titre d'abbé titulaire que Paul V, qui l'estimait pour sa vertu et sa doctrine, lui avait accordé. Il publia les ouvrages suivants : *Decisionum aurearum casuum conscientiarum pars I in IV libros divisa*, in-4°, Venise, 1591; une édition *locupletata et aucta* fut publiée en 1593; *Decisionum aurearum pars II, tribus libris distincta*, in-4°, Venise, 1595; autre édition *aucta, purgata et emendata*, en 1611; *Appendix tam primi quam secundi tomii Decisionum aurearum in qua non solum multa in prædictis tomis contenta exactius et diligentius explicantur; sed etiam alia plurima de pœnitentia, et casuum reservatione, de indulgentiis, de excommunicatione, et de electione, regimine animarum, confessorii ac pœnitentibus admodum utilia et necessaria adducuntur*, in-4°, Bologne, 1603; *Addimenta ad primam et secundam partem Decisionum aurearum, in quibus præter ea quæ alias ventilata et discussa fuere graviter, nonnulla etiam nunc recenter prioribus auctarii vice apposita et quedam pariter plane nova pertractata accesserunt*, in-4°, Venise, 1610; *Consiliorum sive responsorum casuum conscientiarum t. I libris quinque juxta Decretalium numerum et ordinem distributorum*, 2 in-4°, Venise, 1610; *Practica quinque casuum summo pontifici reservatorum juxta decretum Clementis VIII et etiam reservatorum episcopis et archiepiscopis Italiæ, et etiam interpretatio undecim casuum prælati regularibus reservatorum*, in-4°, Naples, 1609; *De arbitrariis confessoriorum quæ attinent ad casum conscientiarum libri duo*, in-4°, Naples, 1613. Jacques de Graffius publia en outre : *Sermones spirituales totius anni*, in-4°, Venise, 1595. Tous ces ouvrages eurent plusieurs éditions. Parmi les manuscrits qu'il laissait se trouvait un traité *De potestate papæ* que Paul V ordonna de déposer à la bibliothèque Vaticane.

Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, in-fol., Assise, 1731, part. II, p. 4; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 136, 161, 249; [dom François],

Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît, t. I, p. 412; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 600-601.

B. HEURTEBIZE.

GRANADO Jacques, théologien espagnol, né à Cadix en 1574, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Montilla en 1589. Professeur de philosophie au collège de Saint-Herménégilde à Séville, il exerça une grande influence sur les esprits par la largeur de ses conceptions et la sagesse de ses conclusions. On lui confia bientôt après la chaire de théologie et il ne tarda pas à attirer sur lui l'attention des théologiens de son temps par son traité magistral sur l'immaculée conception de Marie : *De immaculata B. V. Dei Genitricis M. conceptione, sive de singulari illius immunitate ab originali peccato per Jesu Christi filii ejus cumulatissimam redemptionem*, Séville, 1617. Le grand ouvrage qui a fondé sa réputation est son commentaire de la Somme de saint Thomas, remarquable par la profondeur de la doctrine et la lucidité de la méthode : *Commentarii in Summam theologiæ S. Thomæ*, 8 in-fol., dont les trois premiers parurent à Séville, 1623-1629, et les cinq autres à Grenade, 1633. Le dernier tome contient une table des matières et des textes scripturaires fort précieux pour les recherches. Les trois premiers volumes ont été réimprimés à Pont-à-Mousson en 1624. Devenu recteur de Séville, le P. Granado fut nommé procureur général de sa province à Rome, qualificateur du Saint-Office et mourut recteur de Grenade le 5 janvier 1632, avant d'avoir pu mener à bonne fin l'impression de ses commentaires. Son oraison funèbre prononcée par le P. Georges Hemelman se trouve en tête du volume : *In III^{am} partem*, Grenade, 1633. La sainteté de sa vie excita partout l'admiration; sa mortification rappelle celle des grands pénitents. Séville garda longtemps le souvenir de son héroïque charité lors des débordements du Guadalquivir. Ce fut le P. Jacques Granado qui introduisit à Séville l'usage de célébrer, par une octave solennelle, la fête du *Corpus Christi*. Alegambe, dans sa *Bibliothèque*, p. 366, le juge digne d'être mis au nombre des hommes les plus éminents de la Compagnie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1666 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 664 sq.; Nieremberg, *Firmamento religioso*, p. 616-627; François de Soto, *A la piadosa memoria del venerable P. Diego Granado*, Séville, 1632; Hemelman, *Panegyricus junebri in obitum P. Granati*, en tête du t. IV des *Commentarii* de Granado; Cordara, *Historia Societatis Jesu*, part. IV, p. 650.

P. BERNARD.

GRANCOLAS Jean, théologien et liturgiste, né vers 1660, mort subitement à Paris le 1^{er} août 1732. Docteur en Sorbonne en 1685, il devint chapelain du duc d'Orléans, frère de Louis XIV, dont il prononça l'oraison funèbre publiée à Paris, in-4°, 1704. Il fit ensuite partie du clergé de l'église Saint-Benoît de Paris. Très versé dans l'étude de l'antiquité chrétienne, il est l'auteur de nombreux ouvrages qui, pour la plupart, malgré la rudesse du style, et un défaut d'ordre réel, sont encore fort recherchés par les érudits. Grancolas a publié : *Traité de l'antiquité des cérémonies des sacrements*, in-12, Paris, 1692; *De l'extinction ou de la coutume de tremper le pain consacré dans le vin*, in-12, Paris, 1692; *Le quietisme contraire à la doctrine des sacrements, avec l'histoire et la réutation de cette hérésie*, in-12, Paris, 1693; à cet écrit il faut joindre : *Lettre de M. Grancolas, docteur en théologie de la faculté de Paris, pour se justifier du reproche injuste que lui fait un auteur d'avoir dit le pape Innocent XI suspect de quietisme*, *Journal des savants*, mai 1720, p. 506; *Instructions sur la religion tirées de l'Écriture sainte*, in-12, Paris, 1693; *La science des confesseurs, ou la manière d'administrer le sacrement de pénitence*, in-12, Paris, 1696; *Histoire de la commu-*

nion sous une seule espèce avec un traité de la concomitance, ou de la présence du corps et du sang de Jésus-Christ sous une seule espèce, in-12, Paris, 1696; *L'ancienne discipline de l'Église sur la confession, et sur les pratiques les plus importantes de la pénitence*, in-12, Paris, 1697; *Heures sacrées, ou l'exercice du chrétien pour entendre la messe et pour approcher des sacrements, tiré de l'Écriture sainte*, in-12, Paris, 1697; *La tradition de l'Église sur le péché originel et sur la réprobation des enfants morts sans baptême*, in-12, Paris, 1698; *L'ancien pénitentiel de l'Église, ou les pénitences que l'on imposait autrefois pour chaque péché et les devoirs de tous les états et professions prescrits par les saints Pères et par les conciles*, in-12, Paris, 1698; *Le traité des liturgies ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle dans les Églises d'Orient et d'Occident*, in-8°, Paris, 1698; *L'ancien sacramentaire de l'Église où sont toutes les anciennes pratiques qui s'observaient dans l'administration des sacrements chez les grecs et les latins*, 2 in-8°, Paris, 1698-1699; *Traité de la messe et de l'office divin où l'on trouve une explication littérale des anciennes pratiques et des cérémonies de l'Église*, in-12, Paris, 1713; *Dissertations sur les messes quotidiennes et sur la confession*, in-12, Paris, 1715; *Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem avec des notes et des dissertations dogmatiques*, in-4°, Paris, 1715; *Le bréviaire des laïques, ou l'office divin abrégé*, in-12, Paris, 1715; *Critique abrégée des ouvrages des auteurs ecclésiastiques*, 2 in-12, Paris, 1716; *Instructions sur le jubilé, avec des résolutions de plusieurs cas sur cette matière*, in-12, Paris, 1722; *Commentaire historique sur le bréviaire romain avec les usages des autres Églises particulières et principalement de l'Église de Paris*, 2 in-12, Paris, 1727; dans un chapitre l'auteur y expose un projet d'un nouveau bréviaire; cet ouvrage de Grancolas justement estimé malgré quelques idées singulières fut traduit en latin, in-4°, Venise, 1734; *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, avec des réflexions et des prières à la fin de chaque chapitre, des notes et l'ordinaire de la messe, latin-français, et une dissertation sur l'auteur de ce livre*, in-12, Paris, 1729; l'auteur de *L'Imitation* pourrait être le franciscain Hubert de Casale; *Histoire abrégée de l'Église, de la ville et de l'université de Paris*, 2 in-12, Paris, 1728 : ouvrage qui fut supprimé à la demande du cardinal de Noailles. Après la mort de Grancolas fut publié : *Liturgie ancienne et moderne, ou instructions historiques sur l'institution des prières et des fêtes de l'Église*, in-12, Paris, 1752.

Nouvelles ecclésiastiques, 6 septembre 1732; *Journal des savants*, 2 avril 1696, 20 mai, 8 juillet, 16 septembre 1697, 3 et 17 mai 1700, 7 mars 1701, avril 1713, p. 428, mars 1716, p. 248; *Supplément pour les mois mai-août 1728*, p. 609; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle, suite de la V^e partie*, in-8°, Paris, 1719, p. 335; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v b, p. 327; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1762, t. III, p. 399, 698, 709; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 459; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 444; dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2^e édit., in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 113, 225, 233, 357; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1911, t. VII, p. 28-36; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1317-1319.

B. HEURTEBIZE.

GRANDERATH Théodore, théologien allemand, né à Giesenkirchen, province rhénane, le 19 juin 1839, fit ses études au gymnase de Neuss et pendant un an suivit les cours de la faculté de théologie de Tubingue. Admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 3 avril 1860 à Munster en Westphalie, il se distingua au cours de ses études philosophiques par la pénétration de son esprit et l'étendue de son savoir. En 1874, il est chargé de l'enseignement du droit canonique au scolasticat de Ditton Hall, en Angleterre, puis pendant

onze ans, de 1876 à 1887, de l'enseignement de la théologie et de l'apologétique. Entre temps il publia dans les *Stimmen* d'importants articles sur les évêques, t. VI, p. 53-71; sur l'élection du pape, t. VI, p. 401-415; t. VII, p. 139-156; sur les gouvernements et l'élection pontificale, t. VIII, p. 36-53, 180-196, 389-408; t. IX, p. 117-137; sur l'étendue de l'infaillibilité pontificale d'après le décret du concile du Vatican et quelques documents inédits, t. XXXVIII, p. 49-69, 162-183. Dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* d'Innsbruck parurent plusieurs dissertations savantes qui mirent en relief l'étendue de son savoir et la sûreté de sa doctrine, notamment sur la controverse relative à la filiation divine, t. V, p. 283-319; t. VII, p. 492-540, 593-638; sur la nécessité de la révélation, t. VI, p. 283-318; sur l'existence des mystères, t. X, p. 497-511, 595-602; sur la valeur doctrinale des décrets des Congrégations romaines, t. XIX, p. 623-650. Il collabora en outre au *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 1442-1451, *Häresie*.

Après la mort du P. G. Schneemann, fondateur de la *Collectio Iacensis*, le P. Grandérath fut appelé à Exaeten, vers la fin de 1887, pour achever l'impression du VII^e volume de la collection, qu'il enrichit d'importants documents. Ce sont les *Acta et decreta sacri oecumenici concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1890. Il consacre désormais tous ses instants à réunir les matériaux pour une histoire complète du concile du Vatican. En 1892, paraissent les *Constitutiones dogmaticæ SS. oecumenici concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, Fribourg-en-Brisgau. L'année suivante, il va s'établir à Rome et Léon XIII met à sa disposition sans nulle réserve tous les documents des archives Vaticanes. Professeur d'apologétique à l'université grégorienne en 1897-1898, il s'acharne à sa tâche plus que jamais. Dans les derniers mois de 1901, deux volumes étaient prêts pour l'impression et le troisième à peu près rédigé, quand la maladie due à un excès de travail obligea le P. Grandérath à quitter tout travail et à reprendre le chemin de l'Allemagne. Il ne tarda pas à succomber à Valkenberg le 19 mars 1902. L'histoire du concile du Vatican fut éditée par le P. Conrad Kirch qui avait aidé l'auteur dans ses travaux et fait les dernières collations de documents aux archives romaines. L'ouvrage parut sous ce titre : *Geschichte des Vaticanischen Concils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung nach den authentischen Dokumenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1903-1906. Le 1^{er} volume consacré aux préliminaires du concile est plus complet que l'ouvrage de Ceconi; les deux derniers volumes contiennent les discussions de l'assemblée; pour la première fois les Actes complets se trouvent utilisés, surtout les discours prononcés dans les congrégations générales. Tous les documents de premier ordre relatifs à l'agitation des esprits en dehors du concile ont été mis soigneusement à contribution. L'ouvrage est de première valeur. Une traduction française : *Histoire du concile du Vatican* a paru à Bruxelles, 1907-1910.

Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1913, t. V, col. 1988 sq.; Lauchert, *Biographisches Jahrbuch*, Berlin, 1904, t. VII, p. 265.

P. BERNARD.

GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE. On étudiera successivement : I. la situation du catholicisme depuis la Réformation; II. les publications catholiques sur les sciences sacrées.

I. GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE. SITUATION RELIGIEUSE. — Il est nécessaire de traiter séparément des trois pays, Angleterre, Écosse et Irlande.

I. ANGLETERRE. — 1^o *Sous Henri VIII et ses deux premiers successeurs.* — Au moment de la séparation

d'avec Rome, l'Angleterre était divisée au point de vue ecclésiastique en deux provinces, celle de Cantorbéry, dont l'archevêque avait le titre de primat, avec seize diocèses suffragants, et celle d'York, avec deux suffragants. L'épiscopat était loyalement attaché au Saint-Siège, et si l'hérésie de Wicléf avait laissé certains ferments de révolte dans les esprits, ces ferments n'auraient pas suffi à séparer l'Angleterre de Rome s'ils n'avaient été habilement mis en œuvre par Henri VIII et ceux qui vinrent après lui. Comme nous l'avons dit plus haut, voir t. I, col. 1281, le roi n'avait d'autre dessein que d'enlever l'Angleterre à la juridiction de Rome, tout en conservant la doctrine catholique, et il persécuta ceux qui pensaient autrement que lui, tant ceux qui voulaient rester fidèles au pape que ceux qui avaient des tendances calvinistes et luthériennes. A la fin de son règne, très peu de ses sujets étaient satisfaits de l'état de choses établi. Beaucoup étaient en complète sympathie avec les réformateurs allemands, tandis que la grande majorité désirait revenir à l'obédience du pape. Sous les deux règnes suivants, ces deux partis eurent l'ascendant l'un après l'autre. Avec le jeune Édouard VI, tout ce qui restait du papisme fut aboli, et tous les biens ecclésiastiques qu'Henri VIII avait épargnés furent confisqués, tandis que les évêques qui avaient conservé un esprit plus catholique, comme Gardiner et Bonner, furent envoyés à la Tour. Les violences qui accompagnèrent ces mesures provoquèrent une réaction, de sorte que, quand Marie monta sur le trône en 1553, elle avait avec elle tout le peuple d'Angleterre pour le rétablissement de la religion catholique. A la demande du parlement, l'absolution fut accordée à la nation par le cardinal Pole le 30 novembre 1554, et le catholicisme redevint la religion d'État.

2° *Sous Élisabeth et Jacques I^{er}*. — Mais bientôt, le 17 novembre 1558, la reine et le cardinal mouraient à quelques heures d'intervalle, et un des premiers soins d'Élisabeth fut de détruire tout ce qui avait été fait sous le règne précédent. Les deux premières lois qu'elle arracha à son parlement furent l'*Acte de suprématie* et l'*Acte de conformité*. Le premier obligeait tous ses sujets à la reconnaître comme « le seul suprême gouverneur de ce royaume aussi bien dans les causes spirituelles et ecclésiastiques que dans les temporelles ; » l'autre imposait l'usage dans toutes les églises du second *Prayer book* d'Édouard VI, et ordonnait à tous les laïques d'assister à cet office dans les églises paroissiales les dimanches et fêtes. Tous les évêques refusèrent d'accepter ces lois, sauf un, Kitchen, évêque de Llandaff, qui put ainsi conserver son siège, tandis que les autres étaient dépossédés ; la moitié du clergé suivit les évêques ; quant aux laïques, ils se soumirent en majorité, tout comme ils avaient accepté les changements faits à la religion sous Henri VIII, sous Édouard VI et sous Marie. Il n'entre pas dans notre sujet de raconter comment Élisabeth se procura de nouveaux évêques, mais il est bon de remarquer que c'est ainsi que l'Église officielle d'Angleterre devint un département de l'État. Les évêques sont nommés par la couronne, et l'élection par les chapitres n'est qu'une comédie. Le roi envoie aux chanoines le « congé d'élire », mais il a soin d'envoyer en même temps le nom de celui qu'il faut élire. De même les *convocations* ou assemblées ecclésiastiques des deux provinces ne peuvent traiter les questions de leur ressort avant d'avoir reçu du roi des « lettres d'affaires ». Le roi est l'arbitre souverain dans toutes les causes qui intéressent la foi et les mœurs, et ses décisions, données par son conseil privé, sont irrévocables.

A partir de ce moment, les catholiques ne purent exercer leur culte qu'en cachette, au risque des peines les plus sévères. Beaucoup d'entre eux crurent pouvoir

transiger avec leur conscience ; ils assistaient aux services schismatiques avec plus ou moins de régularité, tout en protestant qu'ils ne faisaient qu'obéir à une loi civile, et ils saisissaient toutes les occasions d'aller à la messe célébrée par les prêtres restés fidèles, dont un grand nombre était demeuré dans le pays. Élisabeth et ses conseillers fermaient les yeux, dans l'espoir qu'à mesure que les anciens prêtres disparaîtraient, les laïques embrasseraient facilement la nouvelle religion. Mais c'était une erreur. Les catholiques commencèrent bientôt à mieux comprendre leur devoir, et la diminution du nombre des prêtres fit songer au moyen de recruter un clergé suffisant.

C'est alors (1568) que William Allen, depuis cardinal, fonda le séminaire de Douai, le premier de ces collèges qui pendant de longues années furent une pépinière d'apôtres et de martyrs pour les Îles Britanniques. Élisabeth vit avec déplaisir les nombreux missionnaires qui furent envoyés en Angleterre, et sauvaient l'orthodoxie parmi les catholiques ; la bulle par laquelle saint Pie V déliait ses sujets du serment de fidélité mit le comble à sa colère, et les sévérités contre les catholiques redoublèrent.

Dans le désarroi causé par le changement de religion, l'Église catholique en Angleterre était gouvernée directement par le Saint-Siège, mais à cause de la distance, chaque missionnaire faisait à peu près ce qui lui semblait bon. Il en résultait de graves inconvénients, d'autant plus qu'il y avait des dissensions entre les missionnaires. Tout cela faisait désirer un supérieur demeurant dans le pays, et beaucoup demandaient un évêque. Goldwell, le dernier évêque catholique de Saint-Asaph, qui résidait à Rome, obtint du pape la permission de se rendre en Angleterre, mais il mourut en chemin. Il fut question alors de nommer deux évêques, mais le cardinal Allen, à l'avis duquel se rangea le jésuite Persons, fit prévaloir l'avis de déléguer un simple prêtre avec des pouvoirs extraordinaires. En 1598, Clément VIII, après avoir recueilli les votes du clergé anglais, nomma Georges Blackwell, auquel fut donné le titre d'archiprêtre. Un chapitre de douze prêtres assistants lui fut adjoint, et le pays divisé en douze circuits, à la tête de chacun desquels était un de ces prêtres. L'essai ne fut pas heureux. Cette organisation nouvelle rencontra une forte opposition, et il n'y eut que trois archiprêtres. En 1623, Grégoire XV accorda aux catholiques anglais un évêque, dans la personne de Guillaume Bishop, qui mourut l'année suivante.

Pendant ce temps Jacques I^{er} avait succédé à Élisabeth en 1603, et les catholiques crurent pouvoir espérer du fils de Marie Stuart un traitement plus bénin, mais ils furent cruellement déçus. Les lois pénales furent renouvelées, les prêtres bannis du royaume, et les catholiques reçurent la défense d'envoyer leurs enfants à l'étranger pour faire leur éducation, et d'avoir pour eux des écoles en Angleterre.

3° *Sous Charles I^{er} et les autres Stuarts*. — Charles I^{er} n'était pas persécuteur ; il aurait volontiers laissé les catholiques tranquilles, et en 1625 un successeur fut donné à Bishop, qui se nommait Richard Smith. Mais Charles avait compté sans son parlement, qui était tout à fait protestant ; on a remarqué que les rigueurs exercées contre les catholiques coïncidèrent avec les sessions du parlement. Un bon nombre de prêtres et de laïques furent mis à mort. L'évêque Smith dès 1628 avait été obligé de se retirer en France, où il mourut en 1655. De là il gouvernait l'Église d'Angleterre par l'intermédiaire d'un chapitre de dix-neuf chanoines fondé par son prédécesseur, chapitre qui continua à exercer une certaine juridiction en Angleterre pendant trente ans après la mort de Smith, jusqu'à ce que quatre vicaires apostoliques fussent nommés par le Saint-Siège.





IMP. G. DEBERQUE, PARIS

PROVINCES ECCLESIASTIQUES DE LA GRANDE-BRETAGNE EN 1914

La persécution fit rage après la décapitation de Charles 1^{er} jusqu'à la mort de Cromwell. Charles II eut d'abord la pensée de tolérer les catholiques, et de leur permettre l'exercice de leur culte dans les maisons particulières, mais il céda devant l'intransigeance du parlement, et les lois pénales furent de nouveau mises en vigueur. Plusieurs catholiques furent mis à mort sous ce règne, entre autres le vénérable Olivier Plunkett, archevêque d'Armagh, qui fut exécuté à Tyburn en 1681. Son sang fut le dernier versé pour la religion en Angleterre. Depuis Henri VIII, trois cent quarante-deux martyrs avaient scellé leur foi de leur sang.

Sous Jacques II, qui était catholique, l'exercice de la religion n'eut plus aucune entrave, et le Saint-Siège divisa l'Angleterre en quatre districts, à la tête de chacun desquels il mit un vicaire apostolique. Le roi favorisait ses coreligionnaires de tout son pouvoir, mais son zèle mal réglé, que Rome même trouvait intempestif, lui aliéna le cœur de ses sujets, et son court règne de trois ans finit par la révolution de 1688.

4° *De la révolution à la fin du XIX^e siècle.* — Le règne de Guillaume III s'ouvrit par le *Bill of rights*, d'après lequel aucun prince catholique ou marié à une catholique ne pouvait régner en Angleterre, et afin d'obvier à toute fraude, le souverain fut obligé de faire publiquement à son couronnement et devant tout le parlement une déclaration que le parlement de Charles II avait exigée de tous ceux qui recevaient une charge

Cependant un esprit de tolérance commençait à prévaloir, à cause surtout des progrès de l'indifférence religieuse au XVIII^e siècle. En 1778, une première loi fut votée, qui allégeait un peu le joug des catholiques; elle fut complétée, en 1791, par une autre loi qui prescrivait aux catholiques un serment de fidélité compatible avec leur conscience. En retour, ils étaient dispensés du serment de suprématie; plusieurs de leurs incapacités légales étaient abolies, et on tolérait leurs écoles et leur culte.

La Révolution française eut un bon résultat pour le catholicisme dans les Iles Britanniques. Les collèges fermés sur le continent furent rouverts en Angleterre; les communautés religieuses fondées à l'étranger rentrèrent dans leur pays, et les prêtres français émigrés — il y en eut plus de 8 000 — contribuèrent à l'extension de la religion tant par l'exemple de leur pieuse vie que par leurs travaux apostoliques.

Enfin les catholiques anglais furent à peu près complètement émancipés en 1829, grâce à l'*agitation* excitée et entretenue en Irlande par O'Connell. En 1840, Grégoire XVI porta le nombre des vicaires apostoliques de quatre à huit, et dix ans plus tard Pie IX rétablissait la hiérarchie. L'Angleterre fut érigée en province ecclésiastique, composée du siège métropolitain de Westminster et de douze évêchés suffragants; des dédoublements portèrent dans la suite ce nombre à quinze.

DIOCÈSES	PRÊTRES		ÉGLISES et chapel. publiques	ÉCOLES second.	ÉLÈVES	ÉCOLES primaires	ÉLÈVES	POPULATION CATHOLIQUE
	séculiers	réguliers						
I. WESTMINSTER.....	391	180	192	76	5 929	117	34 401	256 200
Northampton.	66	20	77	12	332	25	3 584	14 899
Nottingham.	88	47	98	13	576	47	8 004	37 000
Portsmouth.....	90	208	101	32	1 838	53	6 320	51 388
Southwark.	274	319	222	78	5 077	110	20 894	150 000
II. BIRMINGHAM.	206	107	153	32	1 036	122	26 576	85 000
Clifton.	58	73	71	19	839	30	3 718	20 750
Menevia.....	27	60	48	9	110	16	2 090	9 987
Newport.	43	49	76	4	383	44	13 446	59 890
Plymouth.	71	55	77	18	»	28	»	23 000
Shrewsbury.....	79	12	60	12	451	43	11 558	58 641
III. LIVERPOOL.....	316	141	185	29	3 300	181	80 000	371 767
Hexham et Newcastle..	208	49	148	11	880	114	40 592	200 787
Leeds.	157	35	116	10	822	67	25 658	119 281
Middlesbrough.....	75	37	68	11	1 027	45	10 874	51 856
Salford.....	251	80	145	21	1 529	141	55 757	295 000
Total.	2 400	1 472	1 837	387	24 129	1 183	343 472	1 805 446

civile ou militaire, afin d'écarter les papistes. Par cette déclaration le souverain niait la transsubstantiation et déclarait que « l'invocation de la Vierge Marie ou de tout autre saint, ainsi que le sacrifice de la messe, suivant l'usage actuel de l'Église de Rome, sont superstitieux et idolâtres. » Puis, par différentes lois, les catholiques furent frappés de beaucoup d'incapacités légales qu'il serait trop long d'énumérer; la plus exorbitante fut celle qui les empêchait de recevoir des terres en héritage ou de les acheter, à moins de renier leur foi; s'ils refusaient de le faire, leur propriété pendant leur vie passait à leur plus proche parent protestant. En même temps tous les prêtres étaient frappés d'emprisonnement à vie, et s'ils étaient convaincus d'avoir dit la messe, celui qui les dénonçait recevait une récompense de cent livres. Ces lois exorbitantes furent mises en force dans beaucoup de cas.

5° *État actuel de l'Église catholique en Angleterre.* — En 1911, Pie X a divisé l'Angleterre en trois provinces ecclésiastiques.

La province de Westminster se compose de l'archevêché de Westminster, avec les quatre évêchés suffragants de Northampton, Nottingham, Portsmouth et Southwark.

La province de Birmingham se compose de l'archevêché de Birmingham, avec les cinq évêchés suffragants de Clifton, Newport, Plymouth, Shrewsbury, et Menevia dans le pays de Galles.

La province de Liverpool se compose de l'archevêché de Liverpool, avec les quatre évêchés suffragants d'Hexham et Newcastle, Leeds, Middlesbrough et Salford.

Le tableau ci-dessus donne la statistique générale. Il faut remarquer que le nombre extraordinaire des

prêtres réguliers dans les deux diocèses de Portsmouth et de Southwark est dû (en 1914) à la présence d'un grand nombre de religieux exilés de France.

Tous ces chiffres sont extraits du *Catholic directory* pour l'année 1914. Pour les diocèses où il y a des chiffres ronds, le nombre des catholiques n'est qu'approximatif.

L'archevêque de Westminster a en quelque sorte la dignité de primat sans en avoir le titre. D'après la constitution du 28 octobre 1911, c'est lui qui préside les assemblées des évêques d'Angleterre, et qui les convoque; c'est lui qui représente ses frères dans l'épiscopat dans les relations avec le gouvernement civil, toutefois après avoir demandé leur avis, qu'il est obligé de suivre; il a de plus le droit d'user du pallium et de faire porter la croix devant lui dans toute l'Angleterre.

La nomination des évêques se fait de la manière suivante. Lorsqu'un siège est vacant, le chapitre se réunit, et désigne au scrutin secret trois candidats, dont les noms sont transmis par ordre alphabétique à l'assemblée des évêques. Ceux-ci font parvenir à Rome les noms désignés par les chanoines, en y ajoutant leurs réflexions sur les candidats, souvent même ils ajoutent un quatrième nom. C'est d'après ces données que le Saint-Siège fait le choix définitif; mais il arrive parfois que le pape choisisse en dehors des noms proposés soit par le chapitre, soit par les évêques.

Chaque diocèse possède maintenant un chapitre dont les vacances sont remplies par le pape lorsqu'elles se produisent en certains mois, et dans les autres, alternativement par l'évêque et le chapitre, mais dans ce dernier cas les chanoines se bornent à proposer trois noms que l'évêque transmet au pape. La nomination du prévôt appartient toujours au souverain pontife. Les chanoines n'ont pas l'office canonial quotidien; la plupart sont à la tête d'une mission, et ils se réunissent une fois par mois, récitent au chœur l'office de tierce, assistent à la messe capitulaire et tiennent leur réunion. En souvenir des anciens chapitres monastiques qui existaient dans plusieurs cathédrales d'Angleterre, le chapitre du diocèse de Newport est toujours composé de bénédictins; l'évêque lui-même appartient à cet ordre.

L'évêque est assisté d'un vicaire général qui est presque partout chargé d'une mission, et membre du chapitre; il y a aussi dans chaque diocèse des vicaires forains ou doyens, qui président les conférences ecclésiastiques, et jouissent des pouvoirs qu'il plaît à l'évêque de leur donner.

Il n'y a pas en Angleterre de paroisses proprement dites; les diocèses sont divisés en missions qui, après tout, diffèrent à peine des paroisses ordinaires. Beaucoup de ces missions sont confiées à des religieux, qui sont nommés après entente entre les évêques et les supérieurs réguliers.

Le clergé anglais ne reçoit aucun salaire du gouvernement pour le ministère paroissial. Chaque diocèse possède un fonds destiné au traitement de l'évêque, à l'ouverture de nouvelles missions, aux subventions qu'il peut être nécessaire de donner aux prêtres; ce fonds est entretenu par des donations et des legs. Lorsqu'une mission a été fondée, si un revenu ne lui a pas été assigné par le fondateur, le clergé qui en est chargé n'a d'autres ressources que la charité des fidèles pour son entretien et l'entretien de la mission. Les aumônes des fidèles se recueillent de cinq manières approuvées par le quatrième concile de Westminster : 1° la location des bancs et chaises; 2° le droit d'entrée, perçu à la porte, de ceux qui n'ont pas loué de places; 3° les quêtes faites à l'église; 4° les quêtes extraordinaires; 5° les quêtes à domicile. Les prêtres sont soumis à un contrôle assez sévère pour l'emploi des sommes ainsi recueillies.

Les possesseurs légaux des biens ecclésiastiques sont toujours des *trusts* ou sociétés civiles composées d'un nombre plus ou moins grand de membres qui donnent toutes les garanties désirables; on évite ainsi les droits considérables de mutation qui se produiraient à la mort de chaque évêque.

L'éducation en Angleterre est réglementée par la loi de 1902. D'après cette loi, l'éducation tant primaire que secondaire est confiée aux conseils de comté pour les comtés, aux conseils de ville pour les villes. Ces conseils sont soumis pour les matières d'éducation au *Bureau central de l'instruction*, qui exerce un certain contrôle en envoyant ses inspecteurs dans les écoles, et en prononçant en dernier ressort sur les difficultés locales qui pourraient s'élever. Par ailleurs, les conseils sont les maîtres, et ils exercent leur autorité au moyen d'un comité d'éducation nommé par eux, et pris en partie parmi leurs membres, en partie parmi les associations techniques, y compris les associations des écoles libres. Le gouvernement fournit les trois quarts des dépenses.

Ce qui intéresse les catholiques, c'est que sous cette loi les écoles libres peuvent être *incorporées*. Pour cela, le gouvernement demande aux administrateurs de ces écoles : 1. de fournir gratuitement le terrain et les bâtiments; 2. de les tenir en bon état, cependant le conseil prend à sa charge les réparations exigées par l'usure quotidienne; 3. de faire toutes les améliorations demandées par l'autorité; 4. de se soumettre aux règlements et aux exigences de la loi.

En somme, les possesseurs des écoles libres en demeurent propriétaires; ils gardent aussi l'administration de leurs écoles, sauf à accepter deux administrateurs sur six, nommés par le comité du conseil; ils peuvent y faire donner l'instruction religieuse de leur choix, mais seulement au commencement et à la fin des classes, aux enfants que leurs parents n'auront pas retirés. Pour tout le reste, l'école est semblable aux écoles publiques, mêmes programmes, même enseignement, mêmes inspecteurs, mêmes subventions, c'est-à-dire que l'État paie les trois quarts des dépenses, tandis que l'autre quart est payé par l'autorité locale.

Quant à l'engagement ou au renvoi des maîtres et maîtresses, il est soumis au *veto* de l'autorité locale, qui ne peut l'exercer que pour des raisons d'ordre professionnel.

Opposition peut être faite à l'ouverture d'une école libre, si elle est déclarée non utile par l'autorité locale, ou par les administrateurs des autres écoles de l'endroit, ou par dix contribuables. En ce cas, c'est le Conseil de l'instruction publique qui décide si l'école est utile ou non.

Presque toutes les écoles catholiques d'Angleterre vivent et fleurissent sous ce régime vraiment libéral. Ceci ne veut pas dire que le régime soit parfait; il y a toujours possibilité d'abus, et les journaux catholiques rapportent de temps en temps des exemples d'injustices commises par les autorités locales, et non réparées par le Bureau central. Pour obvier autant que possible à ces inconvénients, les évêques d'Angleterre et d'Ecosse ont établi un conseil catholique d'éducation composé de quatre-vingt-quinze membres, qui représente officiellement les évêques et la communauté catholique. Ce conseil est reconnu par le gouvernement, comme ayant pouvoir d'agir dans les difficultés qui peuvent s'élever entre les administrateurs des écoles et le Bureau d'éducation.

Ce conseil s'occupe aussi du recrutement du personnel enseignant, au moyen d'écoles normales. Il y a une école normale pour les instituteurs, confiée aux prêtres de la Mission, et sept pour les institutrices, dont une en Ecosse, dirigées par des religieuses de différentes congrégations. La disproportion s'explique par ce fait

que dans la plupart des écoles l'enseignement est donné par des femmes, et ces écoles sont presque toujours mixtes.

L'enseignement secondaire catholique est très florissant en Angleterre. Il y a un grand nombre de collèges tenus soit par des prêtres séculiers, soit par des religieux, soit même par des laïques; quelques-uns d'entre eux peuvent rivaliser avec les plus célèbres collèges anglais. Quant aux pensionnats de jeunes filles, le nombre en dépasse deux cents. Les religieuses du Saint-Enfant-Jésus ont ouvert à Londres une école normale secondaire où les maîtresses peuvent se préparer aux examens pour le diplôme conféré par l'université de Cambridge; beaucoup de religieuses de différents ordres vont y passer l'année d'études nécessaire, bien que ce diplôme ne soit pas requis dans l'enseignement secondaire, qui est entièrement libre.

Il n'y a pas d'université catholique en Angleterre. Pendant longtemps, les laïques déplorèrent l'impossibilité où ils étaient de donner à leurs fils l'éducation supérieure qui les mettrait à la hauteur de leurs concitoyens, mais les statuts des universités s'y opposaient, car à Oxford tous les étudiants, et à Cambridge tous ceux qui se présentaient aux grades universitaires devaient prêter le serment de suprématie royale, et signer les trente-neuf articles. Vers le milieu du XIX^e siècle, cette obligation fut supprimée; alors quelques jeunes catholiques commencèrent à fréquenter les universités, et même en 1864 un terrain fut acheté à Oxford, où Newman devait établir un Oratoire. Mais devant l'opposition soulevée par Manning et Ward, il dut renoncer à son projet, et Rome, sollicitée d'interdire aux catholiques la fréquentation des universités, se contenta de traiter la chose suivant les règles de la théologie à propos de l'occasion prochaine de pécher; de fréquentes dispenses étaient données par les évêques et par Rome même, à des jeunes gens qui donnaient toutes les garanties de résistance à l'atmosphère protestante et même irréligieuse d'Oxford et de Cambridge. Après la mort de Manning, le cardinal Vaughan, son successeur, vit qu'il serait préférable de donner une permission définitive, et, de concert avec les autres évêques, il présenta au Saint-Siège une pétition des laïques à cet effet. La permission fut accordée en 1895, pourvu que les précautions nécessaires fussent prises pour sauvegarder la foi des étudiants. Les jeunes catholiques qui vont aux universités ne sont point réunis dans un collège spécial, mais ils ont un aumônier qui les réunit dans une chapelle où ils remplissent leurs devoirs religieux, et où des conférences leur sont données par divers prédicateurs. Un comité, présidé par un évêque, s'occupe de recueillir les fonds nécessaires, de nommer l'aumônier et d'inviter les conférenciers.

On a fondé à Cambridge et à Oxford des maisons pour les ecclésiastiques qui désirent prendre les grades; certains ordres religieux ont aussi des maisons afin d'assurer cette facilité à leurs jeunes sujets, les bénédictins à Oxford et à Cambridge, les jésuites et les capucins à Oxford. Les sœurs du Saint-Enfant-Jésus ont aussi ouvert à Oxford une maison où les religieuses des différents ordres peuvent se préparer aux grades.

Il y a pour la formation du clergé divers séminaires, dont les principaux sont Ushaw, Oscott, St. Edmund's et Womersley; à l'étranger, le collège anglais à Rome, et des collèges à Lisbonne et à Valladolid. Un séminaire pour les missions étrangères a aussi été fondé par le cardinal Vaughan.

Les catholiques en Angleterre ont un certain nombre d'hôpitaux; ils ont aussi des orphelinats, des écoles pour les sourds-muets et les aveugles, et des maisons de correction. De plus, ceux qui sont dans les institutions publiques analogues ont toute liberté de pratiquer leur religion. Les administrateurs des *workhouses* ou

dépôts de mendicité et des asiles d'aliénés peuvent nommer et payer des aumôniers catholiques, et en pratique cela se fait partout. Les aumôniers des prisons sont nommés par le ministère de l'intérieur et reçoivent un traitement convenable. Il y a aussi une quinzaine d'aumôniers militaires et une vingtaine d'aumôniers de la marine avec traitements fixes, tandis qu'environ cent trente prêtres sont rétribués suivant les services qu'ils rendent.

En somme, les catholiques jouissent d'une grande liberté en Angleterre; ils sont cependant encore frappés de quelques incapacités légales. Le *Bill of rights*, d'après lequel le souverain ne peut ni être catholique ni épouser une catholique, est toujours en vigueur, mais la déclaration blasphématoire que cette loi lui imposait a été abolie en 1911 grâce à la fermeté de Georges V; maintenant le souverain se contente de déclarer qu'il professe « la religion protestante établie par la loi. » On croit généralement que, d'après l'acte d'émancipation de 1829, aucun catholique ne peut être lord chancelier d'Angleterre ni lord lieutenant d'Islande, mais il paraît que la loi peut être entendue d'une autre manière. Enfin les ordres religieux n'ont pas d'existence légale en Angleterre, mais la tolérance dont ils jouissent équivaut à une liberté complète, sauf qu'ils ne peuvent posséder en tant qu'ordres religieux. Leurs propriétés, comme les biens ecclésiastiques dont il a été parlé plus haut, sont gérées par des *trusts*, ou sociétés civiles. Les prêtres catholiques ne peuvent faire partie de la Chambre des Communes; mais ceci est à peine une incapacité, car les *clergymen* anglicans sont dans le même cas, tandis que les ministres dissidents peuvent être élus députés.

La presse catholique n'est représentée par aucun journal quotidien; les principaux journaux hebdomadaires sont le *Tablet*, le *Catholic Times* et l'*Universe*. Les deux principales revues catholiques sont la *Dublin review* et le *Month*.

Outre les grandes associations internationales, comme la Propagation de la foi, la Sainte-Enfance, la Société de Saint-Vincent de Paul, qui sont florissantes en Angleterre, les catholiques anglais ont établi un certain nombre d'œuvres de doctrine et de bienfaisance, dont les principales sont : la *Catholic Association*; son but est d'établir des relations sociales entre catholiques, et de promouvoir les intérêts catholiques par tous les moyens possibles. La *Catholic truth Society* qui a pour but la publication de livres et brochures à bon marché, capables d'affermir les catholiques dans la foi, et de dissiper les préjugés et erreurs des protestants. La *Société de Saint-Anselme*, qui fait examiner par ses comités les livres non catholiques, afin de signaler ceux qui peuvent être lus sans danger pour la foi ou les mœurs. La *Catholic young men's Society*, qui compte environ 22 000 membres et a 197 branches, est quelque chose comme l'Association de la jeunesse catholique en France. Presque toutes les missions ont des *clubs* pour les hommes, les jeunes gens et les enfants; de plus, il faut citer la *Catholic boy's brigade*, dans laquelle les jeunes garçons de quatorze à dix-sept ans sont organisés en bataillons et reçoivent une formation semi-militaire, et les *Catholic boy-scouts*. La *Catholic Union of Great Britain* s'applique à promouvoir les intérêts catholiques de toutes les manières possibles.

II. ÉCOSSE. — 1^o Depuis la Réformation jusqu'au rétablissement de la hiérarchie. — L'Écosse demeura catholique jusqu'en 1560, et à ce moment le pays comprenait deux provinces ecclésiastiques, celle de St. Andrews, composée du siège archiepiscopal et de six évêchés suffragants, et celle de Glasgow, qui possédait quatre évêchés outre le siège archiepiscopal. Le sort des catholiques d'Écosse suivit celui des catholiques anglais, sauf que la persécution fut plus intense;

de sorte que nous n'avons pas à entrer dans les détails. Le dernier évêque écossais fut le cardinal Beaton, archevêque de Glasgow, qui mourut à Paris en 1603; déjà les catholiques d'Écosse avaient été mis sous la juridiction de l'archiprêtre d'Angleterre (1598). Le premier vicaire apostolique anglais étendit sa juridiction sur l'Écosse, mais ce pays fut bientôt mis sous la juridiction de préfets apostoliques, de 1629 à 1694. En 1694, Innocent XII nomma un vicaire apostolique, et en 1727, Benoît XIII divisa le pays en deux vicariats qui furent portés à trois par Léon XII en 1827. A cette époque, le nombre des catholiques était d'environ 70 000, et ce nombre s'accrut rapidement à la suite de l'Acte d'émancipation de 1829, qui s'appliqua à l'Écosse aussi bien qu'à l'Angleterre.

2° Depuis le rétablissement de la hiérarchie jusqu'à nos jours (1914). — En 1878, Léon XIII rétablit la hiérarchie ecclésiastique en Écosse. Il y a maintenant dans ce pays deux archevêchés, celui de St. Andrews et Édimbourg, avec quatre évêchés suffragants, et celui de Glasgow, qui n'a pas de suffragants. Voici les statistiques que nous avons pu nous procurer (1913-1914) :

DIOCÈSES	PRÊTRES		ÉGLISES ET CHAPELLES	ÉCOLES PRIMAIRES	ÉLÈVES	POPULATION CATHOLIQUE
	séculiers	réguliers				
ST. ANDREWS ET ÉDIM- BOURG	80	13	93	50	11 868	63 000
Aberdeen	47	28	63	19	2 085	12 000
Argyll	29	»	45	32	2 004	12 500
Dunkeld	38	17	37	15	5 218	33 000
Galloway	31	2	56	26	3 245	18 469
GLASGOW	246	46	133	97	58 940	380 000
Total	471	106	427	239	83 360	518 969

Le nombre approximatif des catholiques en Écosse est de 518 969. Comme on le voit, près des quatre cinquièmes de cette population appartient au diocèse de Glasgow, et il faut ajouter que 90 ou 95 pour cent de ces catholiques sont irlandais ou d'origine irlandaise.

L'organisation de l'Église en Écosse est la même qu'en Angleterre; nous n'avons pas, par conséquent, à répéter ce que nous avons dit au paragraphe précédent. Il y a en Écosse deux séminaires pour la formation du clergé, l'un à Blairs, près d'Aberdeen, l'autre à Kilpatrick, près de Glasgow. De plus, il y a un collège écossais à Rome, et un autre à Valladolid; un certain nombre de séminaristes écossais reçoivent leur formation en France dans divers séminaires, aux frais des fondations écossaises.

III. IRLANDE. — 1° Depuis la Réformation jusqu'à l'émancipation des catholiques. — La hiérarchie n'a jamais été éteinte en Irlande. En 1541, Henri VIII parvint à rassembler un parlement à Dublin composé d'Anglo-Irlandais et d'Irlandais qui lui donna le titre de roi et imposa à l'Irlande l'Acte de suprématie qui reconnaissait le roi comme chef de l'Église. Mais ni le clergé, ni le peuple ne se soumirent, et Henri ne put que supprimer les monastères comme il l'avait fait en Angleterre. Plusieurs membres de ces communautés payèrent leur fidélité de leur vie, les autres furent expulsés et demeurèrent sans ressources. Édouard VI ne réussit pas mieux à faire l'Irlande protestante, et à la fin du règne de Marie le pays tout entier était encore catholique.

Élisabeth tout d'abord n'appliqua ni l'Acte de suprématie, ni l'Acte de conformité, mais après son excommunication par saint Pie V, elle devint furieuse, et la

persécution commença en Irlande. L'archevêque de Cashel et l'évêque de Mayo furent torturés, et le pays ravagé en grande partie. Mais à cette époque les Irlandais avaient des chefs qui les excitaient à la révolte, et ils étaient capables de traiter d'égal à égal avec le pouvoir royal. Sous Jacques I^{er}, la persécution devint plus violente. Le clergé reçut l'ordre de sortir du pays; on poursuivit les prêtres qui restaient, et il y eut des martyrs. L'Acte de suprématie fut remis en vigueur, et dans l'Ulster, les propriétaires furent chassés et leurs biens livrés à des protestants anglais et à des presbytériens écossais. Ce système continua sous Charles I^{er} et sous le gouvernement qui lui succéda, Cromwell s'empara de l'Irlande, et y établit ce système des *Landlords* dont le pays souffre encore. Les catholiques respirèrent un peu sous Charles II, bien que les injustices dont ils avaient été victimes fussent loin d'être réparées; le court règne de Jacques II ne put rien changer à leur situation.

Guillaume III fit de belles promesses aux catholiques, mais le parlement irlandais refusa de les ratifier, et fit au contraire de nouvelles lois pénales. Les catholiques

furent exclus du parlement, du barreau, de l'armée et de la marine, de toutes les charges civiles, et des conseils municipaux. Ils ne pouvaient ni avoir d'écoles en Irlande, ni fréquenter celles de l'étranger, ni hériter d'aucune terre, ni prendre une propriété à bail; il leur était interdit d'avoir des armes, et de posséder un cheval valant plus de 125 francs. Ils ne pouvaient épouser des protestants; si le fils d'un catholique devenait protestant, il héritait de toute la propriété. Tous les religieux devaient quitter le royaume, aussi bien que les évêques et les vicaires généraux; quant au clergé inférieur, il pouvait rester, à condition d'être enregistré, et il était défendu d'avoir des clochers ou des cloches aux églises. Tels sont les principaux points de ce code pénal qui a pesé sur l'Irlande pendant de longues années sans pouvoir en faire un pays protestant.

Cependant le parlement irlandais, qui jusqu'alors avait toujours cédé devant le parlement anglais, au point de se laisser enlever le droit de légiférer pour l'Irlande, commença à montrer un certain esprit d'indépendance. Un parti nationaliste protestant se forma, auquel les catholiques prêtèrent leur concours, et le résultat fut que les lois pénales furent moins strictement appliquées. En 1774, un serment d'allégeance remplaça le serment de suprématie; en 1778, les catholiques furent autorisés à prendre des terres à bail; en 1782, ils reçurent la permission d'avoir des écoles, avec l'autorisation de l'évêque protestant, et d'assister à la messe sans être obligés de dénoncer le prêtre; les évêques catholiques furent autorisés à rester dans le royaume, et on cessa de récompenser les enfants des catholiques quand ils devenaient protestants. En 1792, ils purent avoir des écoles sans l'autorisation de l'évêque

protestant, ils furent admis au barreau, et les mariages entre catholiques et protestants furent légalisés. En 1793, ils reçurent le droit de voter pour les élections parlementaires et municipales, ils furent admis aux universités et à toutes les charges civiles, sauf à quelques charges supérieures; ils étaient encore exclus du parlement, et ne pouvaient obtenir quelques-uns des plus hauts grades militaires.

En 1795, une loi fut votée par le parlement irlandais qui fondait le séminaire de Maynooth, afin de donner l'éducation au jeune clergé que la Révolution française avait chassé des séminaires du continent. Une somme de 800 000 francs fut votée comme frais de constructions, et pendant près de cinquante ans la Chambre des Communes en Angleterre vota une somme de 200 000 fr. pour l'entretien de ce collège. Le parlement irlandais fut supprimé en 1800, mais Grattan, bien que protestant, continua à être le champion des catholiques au parlement anglais, où il entra en 1805. Son but était d'obtenir l'émancipation complète des catholiques, et ce but fut enfin atteint, aussi bien pour l'Angleterre que pour l'Irlande, en 1829, grâce aux efforts d'O'Connell.

2° *État actuel de l'Église catholique en Irlande.* — L'Irlande est divisée en quatre provinces ecclésiastiques: Armagh, avec huit suffragants; Dublin, avec trois suffragants; Cashel, avec huit suffragants; Tuam, avec cinq suffragants, ce qui donne un total de vingt-huit diocèses. Le tableau suivant donne la statistique :

nairement l'évêque pour le diocèse, le curé pour la paroisse, le supérieur pour les ordres religieux; les églises ne paient pas d'impôts, non plus que les écoles. Le gouvernement prête de l'argent à un taux peu élevé aux prêtres catholiques comme aux ministres des autres religions pour se bâtir des résidences, mais ces résidences ne sont pas exemptes d'impôts, et ne sont pas la propriété personnelle de celui qui les bâtit; elles passent à ses successeurs.

En 1869, eut lieu la séparation de l'Église protestante d'Irlande d'avec l'État; les catholiques furent ainsi délivrés du fardeau que faisait peser sur eux la nécessité de payer la dime, mais en même temps l'allocation accordée à Maynooth était supprimée, aussi bien que celle que le gouvernement faisait aux presbytériens. Comme compensation, une somme de près de 25 millions de francs fut votée pour être partagée entre les catholiques et les presbytériens; ceux-ci reçurent deux fois autant que les autres.

Les établissements publics ont des aumôniers catholiques comme en Angleterre, rétribués par le gouvernement pour les prisons, par les autorités locales pour les autres établissements. Les maisons de correction et les écoles industrielles sont presque toutes en mains catholiques, mais elles doivent être approuvées par le gouvernement, et sont soumises à son inspection; elles sont maintenues en partie par une allocation du gouvernement, et en partie par des impôts locaux.

L'éducation en Irlande est soumise à une législation

DIOCÈSES	PAROISSES	ÉGLISES	CLERGÉ		POPULATION	
			séculier	régulier	catholique	non catholique
ARMAGH	55	156	149	39	150 033	84 921
Meath	66	144	155	12	132 892	10 272
Ardagh	41	75	101	4	100 819	8 512
Clogher	40	87	109	6	101 162	57 178
Derry.....	39	80	114	»	125 387	97 118
Down et Connor	60	116	147	21	156 693	514 573
Dromore.....	18	42	51	4	43 014	71 187
Kilmore.....	42	90	104	»	109 319	24 447
Raphoe	26	52	80	»	97 515	27 364
DUBLIN	76	193	315	299	428 533	115 274
Kildare et Leighlin	49	164	133	18	130 377	18 791
Ferns	41	92	113	20	99 208	9 603
Ossory	41	96	108	11	83 519	6 029
CASHEL ET EMLY.....	46	84	117	17	111 185	4 659
Cloyne	47	103	136	»	132 518	9 386
Cork.....	35	70	130	74	171 575	25 183
Kerry	51	99	121	11	199 948	6 123
Killaloe	57	143	142	18	127 012	6 866
Limerick	48	94	115	54	111 170	6 853
Ross.....	11	22	28	»	31 801	3 026
Waterford et Lismore.....	39	76	115	46	114 494	6 823
TUAM	56	123	143	7	193 768	4 194
Achonry	22	41	51	»	80 553	2 242
Clonfert	24	46	48	26	41 162	1 782
Elphin	33	86	100	4	125 743	7 661
Galway	30	53	58	24	70 576	1 931
Killala	22	39	39	»	61 876	3 576
Total.....	1 115	2 466	3 022	715	3 331 852	1 135 574

Les diocèses sont divisés en paroisses; pour le reste, l'organisation est à peu près semblable à celle de l'Église catholique en Angleterre. Pour l'élection des évêques, les curés prennent part au scrutin pour le choix des trois noms qui sont soumis à l'assemblée des évêques de la province. Douze diocèses n'ont pas de chapitre.

Les propriétaires des biens ecclésiastiques sont ordi-

spéciale. La loi de 1831 établissait un *Conseil national d'éducation*, qui aurait la charge de l'instruction publique. D'abord, les catholiques n'eurent que deux membres sur sept, et le résultat fut que l'enseignement était entre des mains protestantes. Mais grâce à leurs revendications, il fut statué en 1861 que le nombre des membres du conseil serait élevé à vingt, dont la

moitié devaient être catholiques; l'un des deux secrétaires est aussi catholique, de même que la moitié des inspecteurs. Les écoles sont de deux sortes. Les unes appartiennent à des sociétés composées ordinairement du curé et de deux autres membres; dans ce cas, le gouvernement paie les deux tiers des frais de construction, et les réparations sont à la charge des propriétaires. Les autres sont la propriété du conseil, et alors le gouvernement paie les frais de construction et prend les réparations à sa charge.

Les maîtres et maîtresses reçoivent leur salaire du gouvernement. Quatre écoles normales les fournissent, une appartient au conseil, deux sont catholiques, et la quatrième dépend de l'archevêque protestant de Dublin. Beaucoup de ces écoles nationales sont tenues par des religieux ou des religieuses. Il y en avait en 1901 8 569, avec 446 827 élèves catholiques et 155 382 protestants. En outre, on comptait 97 écoles primaires appartenant à des communautés catholiques, avec 14 891 élèves, et 471 autres écoles primaires, qui contenaient 10 245 élèves catholiques contre 9 412 protestants. Quant à l'enseignement secondaire, chaque année l'intérêt de 25 millions de francs est consacré à donner des prix et des bourses, ainsi que des allocations aux collèves, sans distinction de croyances, suivant les résultats des examens. On comptait 510 de ces établissements en 1901, avec 38 564 élèves, dont 25 647 catholiques.

Les catholiques d'Irlande ont pendant longtemps réclamé une université qui leur permit d'avoir part à l'enseignement supérieur sans sacrifier leurs croyances. Trinity College à Dublin leur était bien ouvert, mais ils ne pouvaient oublier que cette université avait été précisément fondée pour être le boulevard du protestantisme en Irlande. Ce n'est pas ici le lieu de raconter l'essai malheureux tenté en 1854 avec l'aide de Newman. En 1908, une université fut établie, sous le nom d'université nationale d'Irlande, qui ne répond pas complètement aux désirs des catholiques, mais qu'ils ont cependant acceptée, parce que les influences catholiques y auront la prédominance. L'archevêque catholique de Dublin en est le chancelier, et elle est composée de trois collèges, l'un à Dublin, le second à Cork, et le troisième à Galway.

Outre un certain nombre de séminaires diocésains, les jeunes clercs reçoivent leur formation surtout au collège de Saint-Patrick, à Maynooth, magnifique établissement, le plus grand séminaire du monde, qui contient environ 600 étudiants. Il y a aussi le collège irlandais de Paris, celui de Rome, et un autre à Salamanque. Le collège de All Hallows, près de Dublin, forme des prêtres qui vont exercer le ministère dans les pays où les Irlandais émigrent.

On a pu voir dans le tableau ci-dessus que le nombre des religieux prêtres est considérable; presque tous les ordres y sont représentés. Il faudrait citer aussi plusieurs congrégations de frères qui donnent l'instruction dans les écoles. Quant aux religieuses, elles sont innombrables. Les religieux ne desservent pas de paroisses en Irlande.

La presse catholique est bien représentée en Irlande. Il faut citer surtout le *Freeman's journal* et le *Daily independent*, journaux quotidiens de Dublin; l'*Irish catholic* et le *Leader*, hebdomadaires, et parmi les revues, l'*Irish monthly*, rédigée par les jésuites, l'*Irish rosary*, par les dominicains, et enfin l'*Irish ecclesiastical record* et l'*Irish theological quarterly*, qui paraissent toutes deux à Maynooth.

Il n'existe pas d'étude historique proprement dite sur l'organisation de l'Eglise dans les Îles Britanniques depuis la Réformation. On pourra prendre pour guides les trois articles *England, Scotland, Ireland*, dans *Catholic encyclopedia*, 15 vol., Londres et New York, 1907-1912. Chacun de

ces articles donne une bibliographie très abondante. On trouvera beaucoup de détails épars dans les ouvrages suivants : la collection *Calendars of State papers*, citée à la fin de l'article ANGLICANISME ; Lingard, *History of England*, jusqu'en 1689 ; Dodd, *Church history of England from 1500 to 1688*, édit. Tierney, Londres, 1839 ; Flanagan, *A history of the Church in England*, jusqu'en 1850, Londres, 1857 ; Butler, *Historical account of the laws respecting the Roman catholics*, Londres, 1795 ; Lilly et Wallis, *A manual of the law specially affecting catholics*, Londres, 1893 ; et aussi une suite de biographies et monographies parues de nos jours, et qui font honneur à la génération actuelle des catholiques anglais ; E. Burton, *The life and times of bishop Challoner*, Londres, 1909 ; B. Ward, *The eve of catholic emancipation*, Londres, 1911-1912 ; *The dawn of the catholic revival in England*, Londres, 1909 ; W. Ward, *The life and times of cardinal Wiseman*, Londres, 1897 ; *The life of John Henry cardinal Newman*, Londres, 1912 ; Purcell, *Life of cardinal Manning*, Londres, 1896 ; Snead-Cox, *The life of cardinal Vaughan*, Londres, 1910 ; Purcell et de Lisle, *Life and letters of Ambrose Phillips de Lisle*, Londres, 1900. Ces ouvrages parlent aussi des questions intéressant l'Ecosse et l'Irlande, car la législation en tant qu'elle affectait les catholiques était la même pour les trois pays. Pour l'état actuel, voir *The catholic directory*, publié chaque année pour l'Angleterre à Londres, pour l'Ecosse à Edimbourg, et pour l'Irlande à Dublin.

II. GRANDE-BRETAGNE ET IRLANDE. Publications catholiques sur les sciences sacrées. — I. Période celtique. II. Période anglo-saxonne. III. De la conquête normande au schisme d'Henri VIII. IV. Du schisme d'Henri VIII à la fin du XVIII^e siècle. V. Du commencement du XIX^e siècle à nos jours.

I. PÉRIODE CELTIQUE. — 1^o Il est curieux de constater que les plus anciens monuments qui nous restent de l'activité littéraire des Celtes en matière de théologie viennent d'un hérésiarque, Pélage, né probablement en Bretagne de parents irlandais. Ce fut à Rome qu'il professa ses erreurs sur la grâce, mais son hérésie fut introduite en Bretagne par un certain Agricola, et s'y répandit très vite. Son commentaire sur les Épîtres de saint Paul y jouit longtemps, aussi bien qu'en Irlande, d'une faveur exceptionnelle, et nous en avons encore une traduction irlandaise; cependant le pélagianisme n'infesta jamais l'Eglise d'Irlande.

Les Vies des saints irlandais, gallois et bretons sont le produit le plus luxuriant de l'activité littéraire celtique. Malheureusement on doit les appeler aussi produits de l'imagination. Les Celtes ont toujours un goût très vif pour le merveilleux, et les auteurs de ces Vies, écrivant longtemps après la mort des personnages, et ayant surtout un but d'édification, ne résistèrent pas au désir d'entasser sur leur héros tout ce qui pouvait frapper les esprits et provoquer les cœurs à la vénération et au zèle.

Toutefois tout n'est pas à rejeter dans ces pieux romans; de patients travailleurs se sont acharnés à démêler le vrai du faux, et sont arrivés à dégager de récits légendaires des faits historiques. On y trouve l'aussi de très appréciables renseignements sur maints aspects du monachisme dans les pays celtiques, en Irlande et en Écosse aussi bien qu'en Angleterre.

On croirait facilement qu'un pays si riche en monastères a produit de nombreuses règles, d'autant plus qu'à cette époque chaque monastère devait avoir sa règle propre. Cependant il nous est resté très peu de chose de cette littérature qui fut probablement abondante. Nous rencontrons bien un certain nombre de compositions qui portent le nom de règles, mais ces compositions, écrites en vers irlandais, ne sauraient se comparer aux « grandes règles orientales ou latines. Elles sont beaucoup plus courtes que celles-ci, et encore qu'elles fournissent incidemment des détails intéressants sur l'organisation monastique, la composition de l'office divin dans la liturgie celtique, la vie du cloître

ou les occupations des moines, elles ne consistent le plus souvent qu'en des successions de sentences et d'exhortations ascétiques, sans lien entre elles, et d'un caractère assez différent de celles qui se rencontrent dans les règles continentales. La versification a sans doute été adoptée pour faciliter la fixation des préceptes dans la mémoire du disciple; mais en revanche elle a dû, par ses exigences tyranniques (car les règles de la poésie irlandaise sont très compliquées), contrarier le maître dans l'expression de sa pensée; puis elle l'a entraîné souvent à des développements poétiques, vagues et superflus, sans même préserver son œuvre des chances d'interpolation. »

Nous ne citerons que celles de ces compositions qui répondent mieux à ce que nous entendons par règles monastiques. La *Règle en vers de saint Ailbe d'Emly* († vers 540), très probablement écrite par un des successeurs du saint, se basant sur les enseignements de son maître. Une courte règle en prose irlandaise, écrite par saint Columba († 597 ?) d'Iona pour des ermites. La règle de saint Mochuta, ou Carthach de Rathin († 636). Enfin une règle écrite par Maelruain de Tallaght († 792 ?) pour les Culdées, espèces de chanoines réguliers.

Nous ne pouvons passer sous silence une règle célèbre écrite en latin par saint Colomban († 615). Bien que composée à Luxeuil pour des moines gaulois, elle est un monument du génie celtique, et porte l'empreinte des traditions ascétiques et disciplinaires irlandaises. Elle a considérablement influencé la *Regula cujusdam patris ad monachos*, dont on ignore l'auteur, et on retrouve son influence dans deux autres règles où elle se mélange discrètement à l'élément bénédictin, la *Regula cujusdam patris ad virginas*, que dom Gougoud rattache, avec beaucoup de vraisemblance, au monastère de Faremoutiers, qui reçut sa règle de saint Eustase, successeur de saint Colomban à Luxeuil, au commencement du VII^e siècle. L'autre est la *Regula Magistri* composée par un auteur inconnu à la fin du VII^e siècle ou au commencement du VIII^e.

Les monastères bretons ne nous ont transmis aucune règle écrite.

Tous ces monastères, aussi bien bretons qu'irlandais, étaient des foyers de vie religieuse, où l'on priait, où l'on menait une vie ascétique rigoureuse, mais aussi où l'on se livrait avec ardeur et même passion aux travaux intellectuels. On y cultivait, outre la langue nationale, le grec et le latin, de manière à pouvoir lire non seulement la Bible et les Pères, mais aussi les auteurs profanes, dont les citations et les réminiscences émaillent les œuvres des écrivains celtes. Ils nous ont laissé de nombreux ouvrages de grammaire, de dialectique, de métrique, de géographie et d'astronomie.

Mais toute cette culture profane n'avait pour but, en principe, que de rendre les esprits aptes à la *lectio divina*, c'est-à-dire à l'étude de la pensée divine renfermée dans son expression biblique et dans la tradition. C'est cette littérature purement ecclésiastique qui doit nous occuper ici.

2^o *Écriture sainte*. — Jusqu'au VI^e siècle, on cite la Bible, en pays celtique, d'après des versions antérieures à la Vulgate, surtout celles du type dit « européen ». Au VI^e siècle, nous voyons la Vulgate prendre pied dans les Îles Britanniques. Gildas la cite, et elle gagne du terrain à mesure que les usages romains s'implantent dans ces régions. Cependant les manuscrits du Nouveau Testament ne contiennent pas un texte pur; la Vulgate y est mélangée soit de textes appartenant à l'ancienne version, soit de traductions offrant des particularités proprement irlandaises, si bien que dans ces manuscrits depuis le VII^e jusqu'au X^e siècle, et même plus récents, nous avons un texte spécial dont on trouve les témoins même sur le continent. Pour l'Ancien Testament et

même les Épîtres de saint Paul, les manuscrits ont presque complètement disparu.

Nous possédons aussi un nombre considérable de gloses bibliques en vieil irlandais, mais aucune ne nous est parvenue dans les autres idiomes celtiques. Il existe aussi des commentaires soit en latin, soit en irlandais, de divers livres de la Bible, surtout des Psaumes, qui étaient d'un usage courant pour la prière liturgique et la prière privée. Le seul livre de l'Ancien Testament en dehors du Psautier, dont il subsiste un commentaire d'origine irlandaise, est le livre d'Isaïe, commenté par Joseph le Scot, peut-être aussi le livre de Job. Il y a divers travaux sur les Évangiles et les Épîtres de saint Paul; et des fragments d'un commentaire sur l'Évangile de saint Jean par Scot Érigène. La plupart de ces travaux sont inédits.

La lecture des manuscrits irlandais montre aussi que les auteurs de cette race se sont abondamment inspirés des apocryphes.

3^o *La théologie*. — Le principal représentant de la théologie celtique est Jean Scot Érigène, voir t. V, col. 401 sq.; on peut citer aussi un certain Dungal, défenseur de l'orthodoxie contre Claude, évêque de Turin, qui repoussait le culte des images de la croix et du Sauveur, comme aussi la pratique des pèlerinages et l'invocation des saints. Deux ouvrages anonymes, le *De tribus habitaculis*, attribué à saint Augustin, et le *De duodecim abusivibus sæculi*, attribué successivement à plusieurs auteurs, ont très probablement été composés en Irlande. De ce que le commentaire de Pélagé était très lu en Irlande au VIII^e siècle et au IX^e, on a conclu que son hérésie y était en faveur, mais tout porte à croire que c'est là une opinion exagérée. Il ne faut pas omettre de mentionner la littérature eschatologique, très abondante, où l'esprit celtique a donné carrière à sa passion pour le merveilleux.

4^o *Le droit canonique*. — Nous trouvons dans les pays celtiques deux sortes de collections canoniques, les canons disciplinaires et les pénitentiels. Les uns et les autres ont une importance considérable; en effet, ils ne sont pas restés dans les Îles Britanniques, mais ils ont pénétré sur le continent dans la seconde moitié du VIII^e siècle, et ont contribué puissamment à la formation du droit ecclésiastique chez les Francs, après avoir été reçus avec faveur par les Anglo-Saxons eux-mêmes.

Parmi les canons disciplinaires, nous trouvons d'abord deux séries dont l'une remonte vraisemblablement au temps de saint Patrice, tandis que l'autre fut probablement élaborée au sein d'un ou de plusieurs synodes irlandais du VII^e siècle. Outre ces canons procédant directement de l'autorité ecclésiastique, nous rencontrons en Irlande plusieurs recueils d'origine non officielle, mais d'une grande importance à cause de la vogue qu'ils eurent. Tout d'abord l'*Hibernensis*, compilation de sentences et de textes répartis sans ordre apparent en soixante-sept livres, subdivisés eux-mêmes en un certain nombre de chapitres, sur tout ce qui touche à la discipline chrétienne, à la vie religieuse, au gouvernement des âmes. On attribue cette œuvre à deux canonistes irlandais, Ruben, ou Rubin Mac Conad, qui mourut en 725, et Cucumne ou Cuchimne le Sage, mort en 745, de sorte que la compilation aurait été faite dans le premier quart du VIII^e siècle. Ces deux auteurs ont des tendances nettement « romanistes »; ils ont à cœur de travailler à l'enracinement des coutumes romaines récemment introduites dans leur pays. Un caractère spécial de cette collection est l'influence que la Bible a exercée sur son contenu. Un bon nombre des sentences et des lois qu'elle contient sont tirées de la sainte Écriture, et les auteurs ont même tenté d'acclimater en Occident plusieurs institutions d'un caractère nettement mosaïque, telles que

l'année jubilaire, la distinction entre les aliments purs et impurs, etc. Le *Liber ex lege Moysi* est une brève série de textes extraits du Pentateuque, faite en Irlande au VIII^e siècle; il faut y ajouter les *Canones Adamnani* qui comprennent des interdictions alimentaires, et une petite collection sur les dîmes, *De decimis et primogenitis et primitiis in lege*, le tout d'inspiration hébraïque.

Les pénitentiels nous font connaître un régime singulier, qui prit naissance chez les Celtes, d'où il se répandit chez les Anglo-Saxons et sur le continent. C'est celui de la pénitence tarifée, suivant lequel une pénitence en rapport avec la gravité de la faute est imposée au pécheur par le ministre du sacrement d'après des tarifs d'œuvres satisfactoires contenus dans des opuscules appelés pénitentiels. Pour les crimes les plus graves : inceste, parricide, parjure, etc., ces tarifs prescrivent soit l'exil, soit la réclusion dans un monastère pendant un temps plus ou moins long; pour les fautes d'une gravité moindre, la satisfaction consiste en des jeûnes plus ou moins prolongés, des prières, des flagellations, des aumônes. On y trouve aussi le système des équivalences et commutations d'œuvres satisfactoires, qui portaient le nom d'*arrea*, du vieil irlandais *arra*, équivalent, substitution. Un curieux traité sur les *arrea*, rédigé en vieil irlandais vers le VIII^e siècle, donne ces *arrea* comme applicables aux âmes des trépassés.

Les plus anciens pénitentiels paraissent originaires de la Bretagne celtique, comme l'indiquent leurs titres et aussi plusieurs particularités de leur contenu. Ce sont les *Excerpta quædam de libro Davidis*, les canons du *Synodus Aquilonalis Britannia*, l'*Altera synodus Luci Victoria*, la *Præfatio de penitentia* du pseudo-Gildas, tous probablement du VI^e siècle, et les *Canones mallici*, sans doute de la première moitié du VII^e. Le plus ancien pénitentiel irlandais est un recueil du VI^e siècle placé sous le nom d'un certain Vinnia. Les pénitentiels postérieurs, celui de Colomban et celui de Cumian, ce dernier du VII^e ou du VIII^e siècle, en procèdent largement.

5° On peut rattacher à l'histoire le livre *De excidio Britannia*, composé par Gildas le Sage, personnage énigmatique qui fut, dit-on, moine de Bangor et fondateur du monastère de Rhuy en Bretagne. C'est une invective continuelle contre le peuple breton, ses rois et son clergé, un réquisitoire brutal évidemment exagéré.

Nous pourrions dresser une longue liste d'auteurs à consulter, mais nous croyons préférable de renvoyer au livre de dom Louis Gougaud, *Les chrétiens celtiques*, Paris, 1911, ouvrage indispensable à quiconque désire étudier ces questions. On y trouvera une biographie classifiée très complète.

II. PÉRIODE ANGLO-SAXONNE. — Nous n'avons pas à raconter ici comment l'Église celte fut refoulée dans le pays de Galles par les invasions anglo-saxonnes; les grands monastères qui étaient en même temps des écoles de savoir demeurèrent dans ce pays, et plus tard, lorsque les envahisseurs furent devenus chrétiens, nous les voyons demander à ceux qu'ils avaient repoussés la science dont ils étaient devenus avides. Les étudiants saxons se pressaient dans les écoles celtiques, soit dans le pays de Galles, soit en Irlande, où ils étaient si nombreux qu'Aldhelm, évêque de Sherborne, s'en plaignait, car, disait-il, ils trouveraient d'aussi bons maîtres en Angleterre. En effet, les moines romains qui avaient converti les Anglo-Saxons furent pour eux des éducateurs. Sous l'impulsion de saint Augustin et de ses successeurs, ainsi que des évêques des autres sièges et d'abbés comme Benoît Biscop, des écoles furent fondées en différents endroits, qui rivalisèrent avec les écoles celtiques.

Un nom éclipsa tous les autres pendant cette période,

c'est celui de Bède. Cet humble moine, qui aurait pu être original, ne voulut pas l'être; il se contenta de n'être qu'un compilateur intelligent, pensant qu'il était plus utile de sauver la pensée des autres à une époque où toutes les traditions classiques et littéraires étaient menacées de périr. Il fut comme une sorte de réservoir de toutes les connaissances antérieures, et ce fut grâce à lui que le flambeau de la science se ralluma dans l'école d'York qu'il fonda, et illumina le continent où il fut porté par Alcuin. S'il ne peut prétendre au premier rang comme exégète et théologien, par son histoire d'Angleterre et ses biographies il s'est mis à la tête des historiens et annalistes du moyen âge. Ces quelques remarques suffiront ici; la vie et les œuvres du grand moine ont été décrites, t. II, col. 523.

Avant lui nous n'avons à citer qu'Aldhelm, évêque de Sherborne, voir t. I, col. 393, dont le style de mauvais goût recouvre une inspiration élevée et vraiment chrétienne, et son élève saint Boniface, voir t. II, col. 1005, qui par sa carrière de missionnaire appartient à l'Allemagne, mais qui est anglo-saxon par sa naissance et son éducation. Il ne faut pas oublier le moine bouvier Cædmon, de Whitby (VII^e siècle), qui, dans ses traductions et amplifications en vers de la Bible, nous a laissé un des plus anciens et des plus intéressants monuments de la langue anglo-saxonne.

Après Bède, nous rencontrons d'abord son disciple Egbert, archevêque d'York de 735 à 766, qui fonda en sa ville épiscopale une école célèbre, et qui nous laissa un *Pontifical*, précieux monument de la liturgie au IX^e siècle, un *Dialogue sur l'institution catholique*, et un *Pénitentiel* fort intéressant pour l'histoire du droit canon. De l'école d'York sortit Alcuin, qui la dirigea avant de passer au service de Charlemagne. Voir t. I, col. 687.

Les moines que nous venons de nommer, aussi bien que les évêques saxons, étaient d'intrépides collectionneurs de manuscrits, et les bibliothèques monastiques d'Angleterre devinrent fort riches. Les moines eux-mêmes travaillèrent à les enrichir par la copie et l'enluminure des manuscrits. Plusieurs précieux manuscrits de la Bible nous viennent des monastères celtiques et anglo-saxons de cette époque; nous ne mentionnerons que le *codex Amiatinus*, le plus ancien de ceux qui contiennent la Vulgate complète, écrit à Wearmouth au VIII^e siècle sous la direction de l'abbé Ceolfrid, élève de Benoît Biscop et maître de Bède.

Nous ne saurions passer sous silence le roi Alfred le Grand (871-900), qui, après avoir délivré son peuple des Danois, travailla à le relever de la barbarie où l'avait plongé la destruction des monastères par les envahisseurs. Il sut s'entourer d'hommes instruits qu'il fit venir des pays étrangers, et avec leur aide traduisit du latin en anglo-saxon les ouvrages qui lui parurent le plus propres à former l'éducation de son peuple. Ce sont : la *Regula pastoralis* de saint Grégoire, l'*Histoire* de Paul Orose, l'*Histoire ecclésiastique* du vénérable Bède, la *Consolation philosophique* de Boèce; de plus, il paraît à peu près démontré aujourd'hui que la première idée et même l'exécution de la *Chronique saxonne* remonte à lui. C'était le premier essai d'une histoire nationale dans la langue nationale.

Il y eut d'ailleurs d'autres chroniqueurs, comme Asser († 909) à qui on attribue, outre la Vie d'Alfred, une chronique d'Angleterre depuis Jules César, et Æthelweard († 974), qui écrivit aussi une chronique très fidèle.

Les invasions danoises avaient aussi relâché les liens de la discipline. Parmi les réformateurs, nous devons mentionner saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry, voir t. IV, col. 1947, et son ami Æthelwold, abbé d'Abingdon, puis évêque de Winchester, qui traduisit la règle de saint Benoît en anglais, et composa une con-

cordance des règles monastiques sur le modèle de celle de saint Benoît d'Aniane, mais avec un caractère national prononcé.

Ici encore nous nous contenterons de renvoyer à un seul livre, celui de dom Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909, qui contient une bibliographie très complète de cette époque. Il faut aussi lire les articles sur les principaux personnages mentionnés dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*.

III. DE LA CONQUÊTE NORMANDE AU SCHISME n°HENRI VIII (1066-1534). — La conquête normande ne ralentit pas l'ardeur pour l'étude que nous avons signalée aux deux époques précédentes; elle l'augmenta plutôt en faisant pénétrer dans les Îles Britanniques un élément nouveau dont la présence se fit bientôt sentir dans toutes les branches de la science sacrée.

1° *Théologie dogmatique*. — Nous rencontrons tout d'abord deux Italiens venus en Normandie, l'un, Lanfranc, pour s'y faire une carrière, l'autre, saint Anselme, pour y chercher le moyen de mener la vie parfaite. Tous deux se rencontrèrent à l'abbaye du Bec, dont ils furent prieurs l'un après l'autre; tous deux aussi se succédèrent sur le siège de Cantorbéry, et lui donnèrent un éclat qu'il n'avait encore jamais eu. Lanfranc, qui dans sa jeunesse avait été un juriste éminent, s'occupa surtout de choses pratiques, et s'appliqua à réformer l'Église d'Angleterre qui en avait besoin; il se lança aussi dans les luttes théologiques en écrivant contre Bérenger, et son zèle le porta à corriger les exemplaires fautifs de la sainte Écriture et des écrits des Pères. Saint Anselme, voir t. I, col. 1327, avec ses monographies qui nous donnent un cours à peu près complet de théologie dogmatique, a ouvert une nouvelle voie à la théologie en l'unissant à la philosophie, et a mérité d'être appelé le père de la scolastique.

Nous ne saurions passer sous silence Robert Pullus ou Pulleyn, qui brilla surtout à Paris où son enseignement mérita l'approbation de saint Bernard, mais qui enseigna aussi la théologie à Oxford, de 1130 à 1135, en un temps où les écoles de cette ville ne portaient pas encore le nom d'université. Il fut comme un précurseur de Pierre Lombard en publiant avant lui huit livres de *Sentences* où l'on pourrait désirer un peu plus d'ordre. Un autre Anglais, Robert, évêque de Hereford, écrivit aussi un Livre des *Sentences* ou *Somme* théologique, encore inédite. Il enseigna à Paris où il eut pour élèves plusieurs de ses compatriotes qui devinrent célèbres : saint Thomas Becket, Jean de Cornouailles, qui attaqua la célèbre proposition de Pierre Lombard : *Christus secundum quod est homo non est aliquid*; et surtout Jean de Salisbury, philosophe et théologien remarquable, peut-être l'homme le plus instruit de toute l'Europe, qui dans son *Polycraticus* attaque d'un style mordant les abus qui régnaient dans l'État et dans l'Église, tandis que dans le *Metalogicus* il défend victorieusement la foi chrétienne contre les sophistes qui abusaient de la dialectique. Il mourut évêque de Chartres en 1180. Il avait eu pour élève à Paris Pierre de Blois, qui, après avoir été précepteur de Guillaume II, roi de Sicile, vint en Angleterre en 1169 et y remplit diverses charges ecclésiastiques jusqu'à sa mort qui arriva en 1200. Il se fit remarquer par sa sainteté aussi bien que par sa science, et on l'a appelé un des derniers Pères de l'Église. Ses ouvrages abordent tous les points de la science sacrée.

Il faut faire honneur à l'Angleterre du grand franciscain Alexandre de Halès, le docteur irréfragable, voir t. I, col. 772, sq.; mais qui ne lui appartient que par la naissance. D'autres franciscains devaient bientôt illustrer l'université d'Oxford, qui commença à sortir de l'ombre dans les premières années du XIII^e siècle.

Ils y arrivèrent en 1224, et y trouvèrent un protec-

teur puissant dans Robert Grosseteste, chancelier de l'université, dont la forte personnalité domine toute la première moitié du XIII^e siècle en Angleterre. Il ouvrit ses cours publics dans le couvent des franciscains en 1236, et consacra toute son ardeur à la prospérité de cette école, qui devint ainsi le centre de la faculté de théologie d'Oxford. Il est impossible de nommer ici tous les maîtres qui y enseignèrent; leurs écrits d'ailleurs se réduisent à des commentaires sur le livre des *Sentences*. Nous citerons Adam de Marisco, voir t. I, col. 387, élève et ami intime de Grosseteste, qui continua les traditions de son maître à la tête de l'école, et dont les lettres nous font pénétrer dans la vie intellectuelle du XIII^e siècle. On ne peut rattacher à cette école Roger Bacon, voir t. II, col. 8, qui étudia, il est vrai, à Oxford, mais qui ne devint franciscain qu'à un âge avancé; Duns Scot, voir t. IV, col. 1865, au contraire, lui a donné un éclat incomparable.

Les dominicains eurent aussi en Angleterre des théologiens remarquables. En 1248, nous trouvons, à Oxford, Thomas Kilwardby, qui, outre Aristote, commenta les livres des *Sentences* et une partie de la Bible. En 1272, il devint archevêque de Cantorbéry, et dans une visite qu'il fit à Oxford, condamna plusieurs propositions parmi lesquelles se trouvait la doctrine de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle dans l'homme. Au commencement du siècle suivant, Thomas de Jor, du même ordre, s'attaqua à Duns Scot dans son commentaire sur les livres des *Sentences*, où il donne d'abord la doctrine du Maître, puis celle de Scot, qu'il réfute sur tous les points où celui-ci s'écarte de saint Thomas.

Il est impossible d'énumérer les théologiens de ces deux ordres et de plusieurs autres qui à cette époque commentèrent les livres des *Sentences*; beaucoup de leurs œuvres sont restées en manuscrit. Nous ne pouvons cependant passer sous silence Jean de Galles, franciscain de Worcester, vers la fin du XII^e siècle, qu'on avait surnommé *Arbor vitæ* à cause des fruits d'érudition et d'édification qu'il produisait.

Au XIV^e siècle, nous trouvons encore un grand nombre de théologiens franciscains, dont plusieurs combattirent les doctrines de leur confrère et compatriote Guillaume d'Occam, tandis que le dominicain Robert Holcote, qui mourut de la peste en 1379, se rendait célèbre par ses œuvres théologiques et scripturaires. Jean Bacon († 1346) illustrait l'ordre des carmes; il se rapproche des scotistes et des nominalistes, et fonda une école nouvelle à laquelle un chapitre général obligea tout l'ordre à se rallier, mais en vain, car la doctrine de saint Thomas prévalut dans l'ordre des carmes. L'Irlandais Thomas Palmerston († 1330) nous a laissé une *Somme* de toute la théologie, et Thomas Bradwardine († 1349), archevêque de Cantorbéry, combattit le pélagianisme avec tant d'ardeur qu'il sembla tomber dans l'extrême opposé. Un autre Irlandais, Richard Fitzralph († 1360), archevêque d'Armagh, a laissé une *Somme* en dix-neuf livres sur les questions concernant les arméniens et les grecs. Il attaqua les ordres mendiants, qui furent défendus par le dominicain anglais Henri Bietwell et le franciscain gallois Roger Conway.

Quelques bénédictins commentèrent aussi les livres des *Sentences*, parmi lesquels il faut citer Gautier Bederichtwort, et Jean Bockingham († 1378) qui se fit moine à Cantorbéry après avoir été évêque de Lincoln.

L'hérésie de Wiclef suscita une légion de théologiens de tous les ordres religieux qui le combattirent; il est impossible de les nommer tous. Le premier qui entra en lice fut le carme Jean Kiningham († 1399), mais le plus célèbre fut un franciscain, Guillaume de Waterford († 1397). La lutte continua au siècle suivant où nous remarquons surtout le carme Étienne Patrington, qui mourut en 1418 évêque de Chichester, et l'augustin

Philippe Repington, qui, après avoir soutenu Wicléf, le combattit, et mourut, en 1434, évêque de Lincoln et cardinal. Le plus rude adversaire de Wicléf, au ^{xv}^e siècle, fut Thomas Netter, de l'ordre des carmes, mort en 1430, dont les œuvres furent un véritable arsenal pour les théologiens qui, à l'âge suivant, combattirent le protestantisme. L'augustin Jean Bury, vers le milieu du siècle, combattit Reginald Peacock, évêque de Saint-Asaph, qui enseignait beaucoup d'erreurs et qui fut déposé dans un synode de Lambeth, en 1457.

A la fin du siècle, il faut citer l'augustin Thomas Penket, qui savait Scot par cœur († 1487), et au commencement du suivant, l'Irlandais Maurice O'Fihely, mineur conventuel, archevêque de Tuam, qui, lui aussi, fut un scotiste convaincu, et mourut subitement en 1513.

2^o *Théologie pratique*. — C'est à peine si à cette époque on trouve un théologien qui se soit appliqué d'une manière spéciale aux questions de morale. Ces questions sont traitées avec la théologie dogmatique et le droit canon. Nous citerons ici quelques auteurs qui n'ont pas traité le dogme d'une manière expresse. Saint Edmond de Cantorbéry, voir t. iv, col. 2103, nous a laissé des constitutions synodales et un *Speculum Ecclesie* où il parle des sacrements, de la discipline et des rites; Barthélemy, évêque d'Exeter († 1184), avait composé un pénitentiel, tandis que trois canonistes, Gilbert l'Anglais, Alain et Jean de Galles, faisaient des collections de Décrétales au commencement du ^{xiii}^e siècle. Un peu après, Richard l'Anglais, qui mourut évêque de Durham en 1237 après avoir occupé plusieurs autres sièges, laissait un *Ordo judicarius* et des *Distinctiones* sur les décrets, où il avait rapproché de chaque décret les divers endroits où la même question était traitée. Au siècle suivant, Jean de Burgo († 1386) écrivit un traité intitulé: *Pupilla oculi*, où il traite de l'administration des sacrements, du décalogue, et de plusieurs autres points utiles pour le ministère pastoral. La liturgie est représentée par saint Osmond († 1099), évêque de Salisbury. Il nous a laissé un *Liber ordinalis*, et a doté son Église d'une liturgie qui s'est répandue dans tout le sud de l'Angleterre et même en Irlande, et y a été la forme de la prière publique jusqu'à la Réforme. Les anglicans cherchent maintenant à la faire revivre. Nous devons aussi mentionner Gilbert, abbé de Bangor, puis évêque de Limerick, mort quelque temps après 1139, qui, dans une lettre *De usu ecclesiastico*, exhorta le clergé irlandais à se régler sur le rite romain.

Enfin nous clorons cette période par deux auteurs ascétiques, l'Écossais Adam, de l'ordre de Prémontré, voir t. i, col. 389, et le franciscain irlandais Malachie Mac Aeda, mort en 1348 archevêque de Tuam, qui a écrit *Septem peccatorum mortalium venena*.

3^o *Écriture sainte*. — Les auteurs qui ont traité de l'Écriture sainte *ex professo* sont assez clairsemés pendant cette période, mais on doit se souvenir que l'Écriture sainte formait le fond de tout l'enseignement théologique. Il faut dire aussi que beaucoup de commentaires écrits à cette époque sont encore enfouis dans les manuscrits, d'où plusieurs mériteraient d'être tirés.

Osborne de Gloucester, vers 1150, composa un commentaire en forme de dialogue sur l'Hexateuque, sauf le Lévitique; vers la même époque, Clément de Llanthony faisait une concordance des Évangiles qui fut traduite en anglais par Wicléf, et Gilbert de Hoyland continuait les sermons de saint Bernard sur le Cantique des cantiques. Gilbert Foliot, mort en 1188 évêque de Londres, commenta aussi le Cantique des cantiques. Alexandre Neckam, chanoine régulier de Saint-Augustin († 1215), a laissé une œuvre scripturaire considérable, encore en manuscrit; de même Robert Bacon

(† 1248), un des premiers dominicains anglais, et Thomas Wright († 1249), trinitaire, archevêque de Tuam. Nous ne saurions oublier Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry († 1228), à qui nous sommes redevables de la division de la Bible en chapitres que nous conservons encore avec quelques retouches. Il la fit lorsqu'il enseignait à Paris, et son œuvre se trouve dans le manuscrit 14417 de la Bibliothèque nationale. On a attribué, mais à tort, cette division à Hugues de Saint-Cher; celui-ci se servit, pour composer sa concordance, de l'aide de deux dominicains anglais, Richard de Stevenesby et Jean de Darlington, qui fut depuis archevêque de Dublin. Jean Peckam, franciscain, archevêque de Cantorbéry († 1292), laissa une concordance d'une autre sorte, qui fut publiée à Paris en 1513, et à Cologne en 1513 et en 1541 sous ce titre : *Collectarium divinarum sententiarum Bibliæ*. Les textes de la Bible y sont groupés sous certains titres qui en font une compilation utile pour les prédicateurs. Une compilation du même genre, où les mots de la Bible sont disposés par ordre alphabétique, et expliqués suivant les différents sens qu'on peut donner à l'Écriture, a pour auteur un certain Maurice dont on sait très peu de chose. Richard de Hampoole († 1349) traduisit le Psautier en anglais et fit un commentaire sur les Psaumes, traduit en anglais de nos jours, et publié à Oxford en 1884. D'autres, comme le franciscain Guillaume Briton († 1356), qui pourrait bien avoir été cistercien, et le bénédictin Roger (vers 1360), surnommé *Computista*, s'appliquèrent à donner le sens des mots de la Bible.

Au ^{xv}^e siècle, nous trouvons un certain nombre de commentateurs anglais, mais leurs ouvrages sont restés inédits, sauf une lourde exposition des Lamentations de Jérémie par le franciscain Jean Lathbury, 1482, s. l. Dans les premières années du ^{xvi}^e siècle, nous n'avons à signaler que le célèbre doyen de Saint-Paul, Jean Colet, voir t. iii, col. 362, et Robert Shirwoode, qui donna des notes sur l'Écclésiaste, Anvers, 1523.

4^o *Histoire ecclésiastique et hagiographie*. — Les historiens sont légion. Il serait impossible de les énumérer tous dans un article comme celui-ci; nous devons nous contenter de nommer les principaux, et de renvoyer pour le reste au *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique*. Il n'y avait guère de monastère qui n'eût sa chronique; on y racontait au jour le jour les événements qui intéressaient la communauté, mais le chroniqueur s'intéressait aussi souvent aux événements contemporains, et plusieurs d'entre eux, qui avaient vraiment le sens historique, nous ont donné des ouvrages de grande valeur.

Nous rencontrons d'abord un Irlandais, Tigernach, abbé de Clonmacnois († 1088), qui composa des Annales irlandaises vraiment remarquables. Il les écrivit dans la langue de son pays, mais elles furent traduites en latin et publiées sous cette forme par O'Connor, *Rerum hibernicarum scriptores*. Elles furent continuées par Augustin Mac Grady († 1405), puis par un autre jusqu'en 1407. Son disciple Marianus passa en Allemagne, et vécut comme reclus à Mayence pendant treize ans; il y composa un *Chronicon*, comblé de louanges par Orderic Vital, qui a eu de nombreuses éditions. P. L., t. cXLVII.

En Angleterre, il nous faut signaler, entre beaucoup d'autres de moindre note, deux hagiographes, moines de Cantorbéry, l'un, Osborne, au temps de Lanfranc, l'autre, Eadmer, voir t. iv, col. 1977, au temps de saint Anselme, dont il écrivit la vie, outre celle de plusieurs autres saints.

Guillaume de Malmesbury dépasse les autres historiens anglais du ^{xii}^e siècle par ses *Gesta regum anglorum*, Londres, 1840, 1887, et ses *Gesta pontificum anglorum*, Londres, 1870. Guillaume de Newburgh, de

l'ordre de Saint-Augustin, l'égalait presque avec son *Historia rerum Anglicanarum*, et tous deux laissent, loin derrière eux Geoffroy de Monmouth († 1154), dont la fabuleuse *Historia Britanniae*, Londres, 1844, contient la plus ancienne forme que nous connaissions des romans de la Table ronde, et Henri de Huntingdon qui écrivit *Historia Anglorum*, Londres, 1596; Francfort, 1601. En Irlande, Marianus O'Gorman composait vers 1170 un Martyrologe, tandis qu'à Rome un Anglais, nommé Boson († 1178), écrivait les Vies de treize papes insérées par Baronius dans ses Annales.

Au XIII^e siècle, nous avons des chroniqueurs intéressants, comme Roger de Hoveden († 1204), Guillaume le Petit († 1208), Giraud de Barri (Giraldus Cambrensis), dont les ouvrages peu critiques contiennent cependant des indications qu'on chercherait vainement ailleurs; Gervais de Cantorbéry, Ralph de Diceto, et Roger de Wendover († 1237), dont la chronique est appelée *Flores historiarum*. Mais ils sont tous éclipsés par Mathieu Paris, qui cependant doit beaucoup à ses prédécesseurs, en particulier à Roger de Wendover. A la même époque, Thomas d'Eccleston racontait l'arrivée des frères mineurs en Angleterre, et plusieurs autres, tels que Jean de Wallingford, Jean de Tayster et Thomas Sprottus, écrivaient des chroniques.

Le XIV^e siècle ne nous donne pas de chroniqueurs de marque. Le dominicain Nicolas Trivet († 1328), et le cistercien Adam de Muremuth († 1347) nous ont laissé des chroniques, tandis que Jean de Tynemouth († 1348), moine de Saint-Alban, compilait un ouvrage important intitulé : *Sanctilogium Angliæ, Walliæ, Scotiæ et Hiberniæ*, Oxford, 1901. Ranulphe Higden († 1363) s'élève au-dessus des autres dans son *Polychronicon* continué par Jean de Malvern, puis par Adam de Usk; il faut encore citer à cette époque le *Chronicon Angliæ* de Jean de Peterborough († 1368), et les *Annales Hiberniæ* de Jacques Grace († 1370), moine de Kilkenny. Vers le même temps, l'Écossais Jean de Fordun († 1386) écrivait son *Scotichronicon*, continué par son secrétaire Walter Bower. Cette chronique eut plusieurs éditions, la dernière à Édimbourg, 1872.

Au commencement du XV^e siècle, le franciscain Jean Clynn, de Kilkenny, nous donne des Annales irlandaises, Dublin, 1848, tandis que son confrère anglais Thomas Otterburne († 1411) écrivait une histoire d'Angleterre, Oxford, 1732. Un peu plus tard, nous rencontrons une autre histoire d'Angleterre écrite par Thomas Walsingham († 1422), moine de Saint-Alban, dernière édition, Londres, 1863, et une histoire de la fondation de Cambridge par Nicolas Cantlow († 1441), carme de Bristol. Un autre carme, Thomas Scropus, († 1491), évêque de Dromore en Irlande, nous a laissé un *Chronicon*, ou histoire de l'ordre des carmes, Anvers, 1680. Enfin, au commencement du XVI^e siècle nous trouvons un martyrologe compilé par Richard Withford, moine brigittin de Sion, près de Londres.

IV. DU SCHISME D'HENRI VIII A LA FIN DU XVIII^e SIÈCLE (1534-1800). — 1^o *Théologie dogmatique*.

— Le schisme d'Henri VIII donna un nouveau caractère à la théologie dogmatique. De scolastique qu'elle était à l'époque précédente, elle devint surtout polémique; les écrivains qui se bornèrent à traiter les questions théologiques d'une manière spéculative sont très rares; au contraire, les controversistes sont fort nombreux, et on peut dire que la controverse a absorbé presque toute l'activité littéraire à cette époque.

Chose étrange, le premier nom anglais qui se présente à nous dans la lutte contre le protestantisme est celui d'Henri VIII, qui, en 1521, publiait contre Luther son livre intitulé : *Assertio septem sacramentorum*, dans la composition duquel il fut aidé par Jean Fisher. Voir t. V, col. 2555. Fisher, qui publia une riposte à l'attaque

que Luther avait faite contre ce livre, fut bientôt obligé de prendre parti contre son maître en s'opposant au divorce et en refusant de prêter le serment de suprématie, ce qui le conduisit au martyre. Le même sort attendait le chancelier Thomas More, qui, lui aussi, refusa d'approuver le divorce. Plusieurs théologiens écrivirent contre ce divorce, qu'Étienne Gardiner, voir t. VI, col. 1156, soutint par son livre *De vera obedientia*. Cuthbert Tunstall, évêque de Durham, fut plus courageux, et mourut en prison sous Élisabeth en 1555; il a laissé une dissertation *De veritate corporis et sanguinis Domini in eucharistia*, Paris, 1554, et une autre *Contra impios blasphematores Dei prædestinationis*, Anvers, 1555. Ensuite nous rencontrons deux théologiens qui méritent des articles spéciaux, Réginald Pole († 1558), qui soutint dans ses écrits la primauté du pape, et Richard Smith († 1563), qui combattit surtout les calvinistes. Thomas Harding († 1572), converti du protestantisme, et le dominicain Thomas Heskin défendirent la présence réelle et le sacrifice de la messe contre les attaques des théologiens protestants. Tous deux moururent en exil. Pendant ce temps, Jean Fowler établissait à Louvain une imprimerie d'où sortirent de nombreux ouvrages anglais pour la défense de la foi catholique, et il faisait lui-même un excellent résumé de la Somme théologique de saint Thomas († 1579).

Le long règne d'Élisabeth, qui vit l'établissement définitif du protestantisme, nous fournit une période de brillants polémistes, qui défendirent vaillamment la religion catholique. Le jésuite Edmond Campion, voir t. II, col. 1448, paya son courage de sa vie, on l'honore maintenant comme un martyr; après lui nous citerons Richard Bristow, voir t. II, col. 1133, Nicolas Sanders, voir son article, dont le livre *De visibili monarchia Ecclesiæ*, Louvain, 1571, eut le don d'exciter au plus haut point les colères anglicanes, et qui mourut de privations, en Irlande, où il avait été envoyé comme nonce par Grégoire XIII; le bénédictin écossais Ninian Wingate, qui combattit Jean Knox et les calvinistes dans son pays; le cardinal Guillaume Allen, voir t. I, col. 215, qui le premier eut l'idée de fonder à l'étranger des collèges pour la formation de prêtres anglais, et enfin Thomas Stapleton, voir son article, le prince des controversistes.

Après eux, nous citerons encore Archimbald Hamilton († 1581), qui combattit les calvinistes en Écosse; Jean de Feckenham († 1585), le dernier abbé de Westminster, qui passa vingt-cinq ans en prison; le jésuite Jean Gibbons († 1589), qui publia *Concertatio Ecclesiæ catholicæ in Anglia*, etc., voir col. 1346, et son confrère Arthur Faunt, voir t. V, col. 2099, qui combattit surtout les protestants d'Allemagne; Guillaume Rainolds, converti de l'anglicanisme, dont les ouvrages méritent un article spécial.

Sous Jacques I^{er}, nous rencontrons le célèbre jésuite Robert Persons, voir son article, et ses deux confrères écossais Jean Hay et Jacques Gordon Huntley, qui écrivirent contre les hérétiques, tandis que l'archiprêtre Georges Blackwell († 1613) et le juriste Guillaume Barclay, voir t. II, col. 389, entraient en controverse avec Bellarmin et soutenaient les principes gallicans sur les rapports de l'autorité civile avec l'autorité ecclésiastique. A la même époque, écrivaient Guillaume Bishop, voir t. I, col. 1178, le bénédictin Édouard Maihew († 1625), qui composait en anglais *A treatise of the grounds of the old and new religion*, le franciscain Bonaventure Jackson († 1627), qui par son *Calvinoturcismus* mettait en émoi les calvinistes qu'il comparait aux mahométans; Sylvestre Norris († 1630), qui écrivit *The antidote, or treatise of thirty controversies against sectaries*, Saint-Omer, 1618; et Édouard Weston († 1633), qui fut surtout apologiste. Pendant ce temps,

deux franciscains irlandais, Hugues Cavellus, voir t. II, col. 2045, et Florent Conrius, voir t. III, col. 1156, cultivaient la philosophie et la théologie dogmatique. Il faut aussi rattacher à ce règne le jésuite Thomas Fitzherbert, voir t. V, col. 2561, dont les traités sur les rapports de la politique et la religion parurent en 1606 et en 1610, et son confrère Jean Fisher († 1641), dont le vrai nom était Percy, qui disputa sur la foi devant le roi Jacques I^{er}, et qui publia sa dispute sous ce titre : *An answer unto the nine points of controversy, proposed by our late sovereign*, Saint-Omer, 1625. Il a aussi laissé un ouvrage remarquable intitulé : *A treatise of faith*, Londres, 1600.

Les jésuites se distinguèrent encore sous le règne suivant. Parmi leurs nombreux théologiens nous signalons Laurent Anderton, voir t. I, col. 1178; Henri Fitz-Simons, voir t. V, col. 2561, et Guillaume Malone († 1656), qui démontra l'antiquité de la religion catholique romaine contre le célèbre Ussher. Les autres ordres sont aussi représentés, par exemple, par le franciscain Bonaventure Hocquard, qui a écrit *Perspectivum lutheranorum et calvinistarum*, Vienne, 1648, et le bénédictin Guillaume Johnson († 1663), qui, dans *Novelly repest*, établissait solidement la position de l'Église catholique. Dans le clergé séculier, nous trouvons Mathieu Kellison, qui mourut en 1641, après avoir dirigé pendant de longues années le collège de Douai. Un ministre anglican converti, Thomas Vane, dans *A lost sheep returned home*, Paris, 1648, donna un excellent exposé des motifs de revenir à la religion catholique.

Pendant ce temps, les franciscains irlandais enseignaient la théologie scolastique dans les collèges fondés sur le continent pour leurs compatriotes. Jean Ponce enseignait à Rome la doctrine de Scot; Antoine Hickey († 1641) publiait les œuvres du grand docteur franciscain; François Bermingham († vers 1656) écrivait une *Somme théologique de Deo uno et trino*, suivant la méthode du docteur angélique et l'esprit du docteur subtil; François Molloy faisait paraître un traité *De incarnatione Verbi divini*. Patrice Raw, de l'ordre de Saint-Augustin, fit aussi paraître des traités sur les fins dernières, et sur diverses autres questions théologiques.

A mesure que les collèges se développèrent à l'étranger, la théologie scolastique fut plus cultivée. Ainsi sous Charles II nous rencontrons le dominicain Jean-Baptiste Hacket († 1676), *Controversorium theologicum* sur la *pars secunda* du docteur angélique; Henri Holden († 1662), *Divinæ fidei analysis*, Paris, 1652, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. VI; Luc Wadding (voir son article), non moins savant théologien qu'historien et exégète; le franciscain irlandais Antoine Bruodine († 1664), *Economia minoriticæ scholæ*, Prague, 1633, manuel de théologie scolastique dans l'esprit du docteur subtil; le jésuite Thomas Compton († 1666), *Cursus theologicus*, exposition de la Somme de saint Thomas; le carme Laurent de Sainte-Thérèse (voir son article); Augustin Gibbon, de l'ordre de Saint-Augustin († 1676), qui outre, son *Speculum theologicum*, Mayence, 1669, publia un excellent ouvrage de controverse intitulé : *Lutherocalvinismus schismaticus quidem sed reconciliabilis*, Erfurt, 1663.

La polémique contre les protestants fut loin d'être négligée à cette époque. Outre Thomas Bailey, voir t. II, col. 491, et Jean Barnes, voir t. II, col. 423, nous devons signaler plusieurs jésuites qui écrivirent soit en faveur de la transsubstantiation, soit pour défendre l'autorité et l'infaillibilité de l'Église. Pierre Talbot († 1680), qui devint archevêque de Dublin, après être sorti de la Compagnie, publia en anglais : *A treatise of the nature of catholic faith and heresy*, Rouen, 1657, et en outre *De efficaci remedio contra atheismum et hæresim*, Paris, 1674, une histoire des iconoclastes et une

histoire du manichéisme et du pélagianisme. Le plus remarquable théologien de ce temps fut le franciscain Christophe Davenport († 1680), qui trouva moyen au milieu de ses travaux apostoliques de composer des ouvrages nombreux et solides, parmi lesquels nous mentionnerons : *Systema fidei*, Liège, 1648, et *Deus, natura et gratia*, Leyde, 1634, où il traite de la prédestination, des mérites et de la justification suivant la doctrine de Scot; il y avait ajouté une critique des trente-neuf articles de la confession anglicane dans un esprit assez conciliant, si bien que cet appendice fut mis à l'Index en Espagne, bien qu'il eût été autorisé à Rome. Il fut traduit en anglais et publié avec une introduction par F. G. Lee, Londres, 1865. Il faut citer encore le franciscain irlandais Raymond Caron, voir t. II, col. 1799, sir Kenelm Digby, voir t. IV, col. 1307, et l'Irlandais Jean Sinnich, fauteur du jansénisme.

Sous Jacques II, nous n'avons à citer que Richard Archdekin, voir t. I, col. 1759, et Jean Gother, voir t. VI, col. 1502, qui écrivirent des ouvrages de controverse, et le franciscain irlandais Bonaventure Baron qui, outre des ouvrages de philosophie, publia des traités de théologie où il défend la doctrine de Scot : *De Trinitate*, Lyon, 1666; *De Deo uno*, *ibid.*, 1670; *De angelis*, Florence, 1676.

Le XVIII^e siècle nous présente quelques bons polémistes. Édouard Hawarden, dont les écrits sont très remarquables; Jean Constable († 1740), qui écrivit contre le livre de le Courayer en faveur des ordinations anglicanes, et critiqua l'histoire de l'Église en Angleterre de Ch. Dodd; le plus remarquable fut Richard Chaloner, vicaire apostolique du district de Londres. Voir t. II, col. 2208.

La théologie scolastique ne fut pas négligée. Le franciscain irlandais Antoine Ruerk composait un *Cursus theologiæ scholasticæ* d'après les principes et sur le plan de Scot, Valladolid, 1746, et le bénédictin écossais Marianus Brockie († 1757) défendait aussi le docteur subtil dans son ouvrage : *Scotus a Scoto propugnatus*; il défendit aussi la bulle *Unigenitus* contre Quesnel, il donna en outre une édition du *Codex regularum* de Holsten, avec des additions, 1759.

Les attaques des incrédules contre la religion révélée donnèrent naissance à un nouveau genre de théologie, l'apologétique, qui commença à être cultivée en Angleterre vers le milieu du siècle, et laissa dans l'ombre l'ancienne controverse avec les protestants : le nouveau danger était plus grave que l'ancien, car il tendait à saper par la base les fondements même du christianisme, et les anglicans eux-mêmes eurent des apologistes de grande valeur. Nous citerons quelques noms : Simon Berington († 1755) disserta sur plusieurs passages de la Genèse; Antoine O'Brien († 1764) écrivit un traité de la révélation, Prague, 1762; Luc Joseph Hook († 1796) donna *Religionis naturalis et revelatæ principia*, Paris, 1752; Arthur O'Leary, franciscain irlandais, écrivit *Defense of the divinity of Christ and the immortality of the soul*, 1771; Jacques Barnard démontra par l'Écriture et la tradition *The divinity of our Lord Jesus Christ*, dans une série de lettres à Priestly, et publia un autre ouvrage d'apologétique : *A general view of the arguments for the divinity of Christ and plurality of persons in God*, Londres, 1789 et 1793. Enfin Georges Hay, vicaire apostolique en Écosse, célèbre par ses travaux apostoliques, ne le fut pas moins par ses œuvres d'apologétique.

2^e Théologie morale, ascétique, liturgie. — Nous réunissons ces trois matières, car les auteurs qui les ont traitées sont très peu nombreux, aussi bien d'ailleurs que les exégètes et les historiens; la nécessité de défendre l'orthodoxie contre le protestantisme fut la cause de cette disette. L'ordre de saint Benoît produisit à cette époque un casuiste remarquable, Grégoire

Sayer, qui mourut à 32 ans en 1602, tandis que Richard Hall († 1604), chanoine et official de Saint-Omer, publiait un traité *De quinquepartita conscientia*, Douai, 1598. Jean Pits († 1616), qui fut surtout historien, donna un traité *De legibus*, Trèves, 1592, et un autre *De beatitudine*, Ingolstadt, 1595; Raymond Caron, voir t. II, col. 1799, s'occupa de théologie pastorale, ainsi que son compatriote Nicolas Donellan († 1679). Le jésuite Antoine Terill ou Bonville défendit le probabilisme; le dominicain Michel Mac Quilin († 1714) écrivit sur la contrition, et le bénédictin Jean Townson († 1718) publia un *Enchiridion confessorum*, Hildesheim, 1705.

L'ascétique est représentée par Richard Whitford († 1541), de l'ordre de Sainte-Brigitte, qui écrivit beaucoup de livres de piété, mais qui mérite d'être tiré de l'oubli à cause de sa traduction de l'*Imitation*, la meilleure des traductions anglaises de ce livre, qui fut rééditée à Londres en 1872. La théologie mystique nous offre un grand nom, celui du bénédictin David Augustin Baker († 1641), qui dans son beau livre : *Sancta Sophia*, donne de précieuses directions pour l'oraison de contemplation. Il faut aussi citer sa pénitente, Gertrude More, bénédictine († 1633), dont les *Confessiones amantis* viennent d'être rééditées, Londres, 1911.

3° *Écriture sainte*. — On est étonné de rencontrer si peu de commentateurs de l'Écriture sainte à une époque où la Bible devenait officiellement la seule règle de foi en Angleterre. Il faut peut-être voir là une sorte de réaction contre le principe protestant, et il est à remarquer que tous les ouvrages de controverse qui sont si nombreux s'appuyaient précisément sur la Bible pour soutenir la doctrine catholique. Édouard Lee, mort en 1544 archevêque d'York, appartient à la période précédente par ses travaux scripturaires. Il publia des *Annotationes* sur les deux éditions du Nouveau Testament d'Érasme, où il disait trouver plus de trois cents erreurs. Érasme jugea ses critiques assez sérieuses pour lui répondre. Raph Baynes, mort en 1560 évêque de Coventry sous le règne de Marie Tudor, laissa un bon commentaire du livre des Proverbes, Paris, 1550. Alain Cope, mort en 1580 chanoine de Saint-Pierre de Rome, donna une Vie de Notre-Seigneur reproduisant le texte des quatre évangélistes.

En 1582, mourait Grégoire Martin, le principal auteur de la version catholique anglaise de la Bible, dont le Nouveau Testament parut à Reims en 1582, et l'Ancien Testament à Douai en 1610. Léandre de Saint-Martin, bénédictin, président de la congrégation anglaise, publia : *Biblia sacra juxta editiones ante correctionem clementinam vulgatas*, avec des notes et gloses de toutes sortes, Anvers, 1634, et de plus éditait des ouvrages de théologie et d'Écriture sainte de plusieurs auteurs. Deux jésuites irlandais, Paul Sherlock († 1646) et Pierre Redan († 1651), commentèrent l'un le Cantique des cantiques, Lyon, 1635, et l'autre les livres des Macchabées, Lyon, 1651, et leur confrère écossais Jacques Gordon († 1641) publia un commentaire de la Bible entière, Paris, 1632, qui fut loué par Richard Simon. Il est aussi l'auteur d'une théologie morale, Paris, 1634. Challoner, dont nous avons déjà parlé, avec l'aide du carme François Blyth, corrigea et annota le Nouveau Testament de Reims, mais on regarde cette correction comme peu heureuse, Londres, 1738. Nous citerons enfin la nouvelle version des Écritures d'Alexandre Geddes, voir t. VI, col. 1176, qui fut interdite par les vicaires apostoliques; Jean Earle († 1818) réfuta les erreurs de Geddes.

4° *Histoire ecclésiastique*. — Les historiens aussi sont peu nombreux, et il n'y a rien à signaler de bien remarquable dans cette période. Hector Boëce a donné une *Historia Scotorum*, Paris 1526, qui n'a pas une grande

valeur; il aida Guillaume Elphinstone, évêque d'Aberdeen, à fonder l'université de cette ville en 1505, et il en fut principal jusqu'à sa mort en 1536. Nicolas Harsfield († 1575) composa une *Historia anglicana ecclesiastica*, Douai, 1622, et six dialogues où il réfute les mensonges historiques des protestants, Anvers, 1566. L'Écossais Tyrie écrivit un savant traité *De antiquitatibus Ecclesiae scoticæ*, Rome, 1594, et Jean Pits († 1616) publia, outre ses ouvrages de théologie morale, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, Paris, 1619. En 1627, paraissait à Bologne l'*Historia ecclesiastica gentis Scotorum* de Thomas Dempster, ouvrage peu digne de foi, où l'auteur entasse une grande quantité de fables, et ne recule devant aucune exagération pour rehausser l'importance de son pays. Il l'avait fait précéder en 1622 d'un *Apparatus, cum menologio Scotorum*, qui n'est pas plus digne de foi. Vers le même temps, Thomas Messingham donnait un *Florilegium insulæ sanctorum*, Paris, 1624, et, quelque temps après, Jacques Colgan publiait à Louvain *Acta sanctorum Hiberniæ*, 1645. Le jésuite Michel Alford († 1652), dans une suite d'ouvrages intitulés : *Fides regia britannica... anglo-saxonica... anglicana*, Liège, 1663, décrivit l'Angleterre catholique des origines à l'année 1189; il publia aussi *Britannia illustrata* où il traite des questions fort intéressantes pour la théologie : la Pâque des Bretons, le mariage des clercs, l'union de l'Église bretonne avec l'Église romaine, Anvers, 1641. Richard Smith († 1655), évêque de Chalcédoine, qui eut maille à partir avec les réguliers, composa *Florum ecclesiasticæ gentis Anglorum libri VII*, Paris, 1654. Le franciscain Luc Wadding († 1657) publia à Lyon en 1625 ses *Annales minorum*, qu'il compléta par un autre ouvrage : *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650. Il faut citer encore le bénédictin Thomas Anderton, voir t. I, col. 1178, avec son *History of the iconoclasts*, et le jésuite Nathanaël Southwell (Sotvellus), qui revit et poursuivit jusqu'en 1675 la *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676.

Au XVIII^e siècle, nous avons Charles Dodd († 1737), qui écrivit *Church history of England*, éditée de nouveau à Londres en 1839 par Tierney; Édouard Burgis († 1749), *The Annals of the Church*, Londres, 1738, comprenant les cinq premiers siècles; le bénédictin Charles Walmsley († 1797), vicaire apostolique du district occidental, fit paraître *General history of the christian Church*, 1771, qui n'est autre chose qu'un commentaire de l'Apocalypse.

Enfin nous rencontrons deux hagiographes de valeur dans la personne de Challoner, voir t. II, col. 2208, et dans celle d'Alban Butler († 1773), dont les Vies des saints sont universellement connues.

V. DU COMMENCEMENT DU XIX^e SIÈCLE À NOS JOURS.

— 1° *Théologie dogmatique et apologétique*. — Le XIX^e siècle nous fournit un grand nombre d'apologistes qui écrivirent soit contre les incrédules, soit contre les protestants. Nous ne citerons que les plus remarquables. Tout d'abord deux évêques dont le nom n'est pas oublié en Angleterre, Guillaume Poynter († 1827), vicaire apostolique de Londres, qui sut gouverner son district avec sagesse, en un temps de grandes difficultés entre les fidèles et les pasteurs; il laissa *Christianity, or the evidences and character of the christian religion*, 1827, ouvrage excellent admis par Migne dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. XIII. Le second est Jean Milner († 1826), vicaire apostolique du district du Centre (Midland), dont l'œuvre apologétique est encore classique. Le jésuite Charles Plowden († 1821) défendit l'infaillibilité du Saint-Siège, et prit une part active aux controverses qui divisaient alors les catholiques anglais. Les laïques même se mêlèrent à la lutte. Charles Butler († 1832), secrétaire de ce comité catholique qui causa tant de difficultés aux vicaires apostoliques, écrivit *The book of the roman catholic Church*, Londres, 1825,

que l'on trouve dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. xii, sous ce titre : *L'Église romaine défendue contre les attaques du protestantisme*. Il laissa aussi *Historical memoirs of English, Irish and Scottish catholics*, Londres, 1819, où il se laisse entraîner par l'esprit de parti; il fut corrigé par Milner. On a aussi de lui des *Horæ biblicæ*, 5^e édit., Londres, 1817. Guillaume Eusèbe Andrews, voir t. i, col. 1186, simple imprimeur de Norwich, travailla de concert avec Milner, et rendit de grands services à la foi catholique par ses revues et ses livres. En Irlande, Jacques Doyle, augustin, qui mourut évêque de Kildare en 1834, fut un vaillant champion du catholicisme, qu'il défendit non moins par l'action que par la plume. Il laissa *Analysis of the divine faith*, Londres, mais il est célèbre surtout par ses *Lettres* au D^r Magee, archevêque anglican de Dublin, où il fait un saisissant tableau de l'immutabilité de l'Église romaine, en contraste avec les variations des réformateurs.

Deux autres laïques méritent d'être mentionnés, l'Irlandais Thomas Moore († 1852), le célèbre poète, qui fit œuvre d'apologiste très utile dans son livre : *Travels of an Irish gentleman in search of a religion*, Londres, 1833, et l'Anglais Frédéric Lucas († 1855), quaker converti, qui donna les raisons de sa conversion dans l'ouvrage : *Reasons for becoming a catholic*, Londres, 1839, mais qui aida surtout le catholicisme par la fondation du journal-revue *The Tablet*, qui commença à paraître en 1840, et continue de nos jours à combattre pour la bonne cause. Jean Bell († 1854) mérite aussi d'être mentionné pour son ouvrage : *The wanderings of the human intellect*, ou dictionnaire des diverses sectes qui ont divisé la religion chrétienne.

A cette époque, vécut un homme qui laisse bien loin derrière lui tous ses contemporains, le cardinal Wiseman († 1865), mais nous ne faisons que le mentionner ici, car l'importance de son action et de ses écrits mérite un article à part. Nous en dirons autant du bénédictin Guillaume Bernard Ullathorne († 1889), évêque de Birmingham, qui travailla d'accord avec lui, et comme lui sut accueillir les hommes éminents que le mouvement d'Oxford ramena dans l'Église catholique. Les deux figures les plus remarquables parmi ces convertis sont les cardinaux Newman († 1890) et Manning († 1892), qui auront chacun un article spécial. Frédéric Oakeley († 1880) laissa plusieurs ouvrages d'apologétique et de dévotion. Guillaume George Ward († 1882) qui, bien que laïque et marié, fut nommé par Wiseman professeur de théologie dans son séminaire, occupa une place à part dans la littérature catholique par ses écrits de toute sorte. Edgar Estcourt, voir t. v, col. 850, est surtout connu par son étude sur les ordinations anglicanes. Un autre converti célèbre est Thomas Allies († 1903), qui immédiatement après sa conversion écrivit *The See of Peter the rock of the Church*, où il prouve que toute juridiction vient du Saint-Siège. Son ouvrage principal est *The formation of christendom*, en huit volumes qui parurent successivement à Londres, de 1865 à 1896; il y traite de la constitution interne de l'Église et de ses rapports avec la société civile. Le rédemptoriste Thomas Bridgett († 1899), outre plusieurs ouvrages d'histoire et de biographie qui se font remarquer par la solidité et l'érudition, a publié *History of the holy eucharist in England*, Londres, 1881.

2^o *Écriture sainte, histoire ecclésiastique, ascétique, liturgie*. — Nous avons peu d'auteurs à citer sur tous ces sujets. Il est triste de constater que les catholiques anglais n'ont ni introduction à l'Écriture sainte, ni commentaire de la Bible dans leur langue. Il y a eu des essais; en 1852, paraissait à Dublin *A general introduction to the sacred scriptures* par Joseph Dixon, archevêque d'Armagh, mais on ne rencontre ce livre nulle part maintenant, pas plus que l'édition de la

Bible de Douai que Georges Haydock donna à Manchester, 1812-1814, avec des notes extraites de divers commentateurs. Après eux, nous ne trouvons personne jusqu'au jésuite Coleridge († 1893) qui écrivit *The life of our life*, vie de Jésus-Christ en de nombreux volumes, qui est plutôt un ouvrage ascétique qu'une explication de l'Évangile, et qui a été traduit en français. La même année mourait Guillaume Clifford, évêque de Clifton, dont les opinions spéciales sur la cosmogonie mosaïque furent publiées en 1881 dans la *Dublin review*.

L'histoire fut un peu plus cultivée à cette époque. Joseph Berington († 1827), malgré ses opinions erronées sur beaucoup de sujets, a laissé des ouvrages historiques de valeur, entre autres, *A literary history of the middle ages*, Londres, 1814. Jean Daniel († 1823) écrivit *Ecclesiastical history of the Britons and Saxons*, Londres, 1815; nous avons déjà parlé de Charles Butler et des corrections que lui fit Milner; celui-ci fit aussi œuvre d'historien en même temps que d'apologiste dans son *History civil and ecclesiastical and Survey of the antiquities of Winchester*, 1798-1801.

L'Irlande eut aussi ses historiens ecclésiastiques à cette époque. Jean Lanigan, qui au siècle précédent avait été professeur d'hébreu et d'herméneutique à Pavie, revint en Irlande où il écrivit *An ecclesiastical history of Ireland to the XIII century*, ouvrage érudit d'une sage critique, Dublin, 1822-1829. Robert King publiait *A primer of the history of the holy catholic Church in Ireland*, 1834; Cotton donna *Fasti Ecclesie hibernicæ*, Dublin, 1847-1860; d'autres s'occupèrent de diocèses particuliers.

Mais le plus illustre des historiens catholiques anglais fut sans contredit John Lingard, dont les deux ouvrages : *History and antiquities of the Anglo-Saxon Church*, et *A history of England* font autorité même auprès des protestants, et sont en même temps un monument d'apologétique. Thomas Flanagan († 1865) écrivit *A history of the Church in England* depuis les origines jusqu'au rétablissement de la hiérarchie en 1856; ouvrage court, mais bien fait et fort utile. Le jésuite Georges Oliver s'occupa surtout du diocèse d'Exeter et du comté de Devon, et Marc Tierney continua l'histoire de l'Église d'Angleterre de Dodd. Deux jésuites, Jean Monis († 1893) et Guillaume Waterworth († 1882), écrivirent divers ouvrages sur des points spéciaux de l'histoire de l'Église catholique en Angleterre.

On trouve beaucoup de matériaux pour l'histoire ecclésiastique d'Irlande dans *The pastoral letters and other writings of cardinal Cullen*, Dublin, 1882, et dans les *Lettres, sermons et discours* de Jean Mac Hale, archevêque de Tuam, Dublin, 1883 et 1888. Le jésuite Denis Murphy, outre *Our martyrs*, Dublin, 1896, où il raconte la vie de ceux qui souffrirent en Irlande sous les lois pénales, a publié *The Annals of Clonmacnois*, ou histoire d'Irlande depuis les origines jusqu'en 1408, Dublin, 1896.

Parmi les nombreux auteurs de livres de piété qui ont écrit en Angleterre, nous ne signalerons que Faber, voir t. v, col. 2045, et Ullathorne, dont nous avons déjà parlé.

L'archéologie chrétienne et la liturgie ont été très étudiées en Angleterre à notre époque, surtout, il faut bien l'avouer, par des anglicans. Quelques catholiques cependant se sont fait un nom dans l'une et l'autre science. Guillaume Maskell († 1890), qui devint catholique en 1850, avait publié avant sa conversion *The ancient liturgy of the Church of England*, où il met en parallèle avec la liturgie romaine les anciens rites de Sarum, Bangor, York et Hereford, Londres, 1844; 2^e édit., Oxford, 1882; et *Monumenta ritualia Ecclesie anglicanæ*, extraits des anciens rituels, pontificaux, etc., de Salisbury avec dissertations et notes, Londres, 1846;

2^e édit., Oxford, 1882. Daniel Rock, chanoine de Southwark († 1871), écrivit deux ouvrages de valeur : *The Church of our fathers*, où il étudie la foi et les pratiques religieuses en Angleterre au moyen du rite de Sarum, et *Hierurgia, or the holy sacrifice of the mass*, réédités à Londres, le premier en 1903, l'autre en 1900. Jacques Spencer Northcote publia, en collaboration avec Guillaume Brownlow, *Roma sotterranea*, intéressant abrégé de l'ouvrage de J.-B. de Rossi.

Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 3^e édit., Innsbruck, 1903-1913; Leslie Stephen et Sidney Lee, *Dictionary of national biography*, Londres, 1908-1913, ouvrage excellent, où les biographies des catholiques sont écrites avec impartialité; Gillow, *Literary and biographical dictionary of English Catholics*, Londres, 1885-1902. Voir aussi les ouvrages cités à la fin des articles spéciaux sur certains auteurs anglais.

A. GATARD.

GRANDI Antoine-Marie, religieux barnabite, né à Vicence en 1761. Il étudia au collège d'Udine, et, le 28 octobre 1777, il prit l'habit religieux au noviciat de Monza. Ordonné prêtre, après avoir eu le diplôme de docteur en théologie à l'université de Pavie, il enseigna les mathématiques et les belles-lettres à Milan, à Crémone, à Bologne. Les troubles survenus en Italie à la suite de la Révolution française l'obligèrent à se réfugier à Vicence auprès de sa famille. En 1801, il fut appelé à Rome par ses supérieurs et prit une part très active aux travaux de l'Académie de religion catholique. Le 19 avril 1807, il fut nommé procureur général de sa congrégation; le 10 novembre 1819, pro-vicaire général et, le 27 mars 1822, vicaire général. Il mourut la même année, le 6 novembre. La plupart de ses ouvrages imprimés ne rentrent pas dans le domaine de la théologie. Nous nous bornons donc à citer : 1^o *Dissertazione sulle variazioni in dottrina obbiettate al Chiesa cattolica, le quali non pregiudicano punto alla verità ed infallibilità di lei*, Rome, 1805; 2^o *Operette divole del Remo Padre Francesco Luigi Fontana, proposto generale dei chierici regolari di San Paolo, con la vita di lui*, Rome, 1823. Le P. Piantoni donne la liste complète de ses écrits imprimés et de ses dissertations théologiques inédites, p. 117-120.

Cesari, *Elogio latino e italiano del reverendissimo Padre Antonmaria Grandi, vicentino, vicario generale della congregazione di S. Paolo*, Vérone, 1823; Narducci, *Notizie biografiche intorno al R. P. D. Antonio Maria Grandi vicario generale dei PP. barnabiti*, Rome, 1823; A. C. (Cesari), *Per la morte del P. Antonio Grandi vicentino, vicario generale dei barnabiti in Roma*, epistola, Vérone, 1822; Piantoni, *Elogio storico al reverendissimo Padre don Antonmaria Grandi barnabita*, Rome, 1858; Colombo, *Profili biografici d'insigni barnabiti*, Lodi, 1871, p. 241-244.

A. PALMIERI.

GRANDIN Martin, théologien, né à Saint-Quentin le 11 novembre 1604, mort à Paris le 16 novembre 1691. Ses premières études terminées à Noyon et à Amiens, il vint âgé de 17 ans à Paris, et s'adonna à la théologie. Admis au collège du cardinal Lemoine, il y enseigna la philosophie. Docteur en Sorbonne, après quelques années de ministère paroissial, il obtint une chaire de théologie en 1638, et la conserva jusqu'à sa mort, estimé de tous autant pour sa science que pour sa piété. Il se refusa à souscrire à l'enregistrement des quatre articles. Grandin était principal du collège de Dainville et supérieur de plusieurs communautés religieuses. Après sa mort parut : *Martini Grandini doctoris et socii Sorbonici, sacrae facultatis Parisiensis decani, emeriti in theologia professoris, opera*, 5 in-4^o, Paris, 1710-1712. Cet ouvrage fut publié par les soins de Charles Du Plessis d'Argentré, plus tard évêque de Tulle, qui y ajouta quelques dissertations.

Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v b, p. 335; Picot,

Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le XVII^e siècle, in-8^o, Paris, 1824, t. II, p. 314; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 446; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 322-324, 1005.

B. HEURTEBIZE.

GRANDVILLERS Jacques, théologien suisse, né à Delémont en 1674, entré dans la Compagnie de Jésus en 1690, enseigna la philosophie, puis la théologie scolastique à l'université de Dillingen de 1712 à 1721. Il se fit un nom qui reste avec honneur dans l'histoire de l'apologétique par un ouvrage dirigé contre les athées de son temps : *Deus argumentis moralibus ab atheorum impietate vindicatus*, Ingolstadt, 1710, et surtout par son *Ecclesia romana, sola credibilis et vera*, Dillingen, 1716, qui est un des premiers essais de systématisation de la théologie fondamentale. Ces deux ouvrages ne forment d'ailleurs qu'un résumé succinct de son enseignement où il se distingua surtout comme un initiateur. Devenu recteur des collèges de Fribourg en Suisse, de Soleure et de Porrentrui, instructeur de la troisième probation, il mourut à Ebersperg, le 25 août 1752.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1672; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. IV, col. 1376.

P. BERNARD.

GRAPPIN Jean, né à Vellemefroy (Haute-Saône), au diocèse de Besançon, le 8 décembre 1791, entra dans la congrégation de la Mission ou des lazaristes le 27 septembre 1819. Il fut supérieur du grand séminaire de Saint-Flour, puis assistant du supérieur général de sa congrégation. Il mourut le 4 novembre 1846. Pendant qu'il était à la tête du séminaire de Saint-Flour, il a publié un livre qui a été discuté dans les controverses où, vers 1840, la presse irréligieuse attaqua violemment l'enseignement des séminaires. C'étaient les *Collationes practicae in sextum et nonum Decalogi praeceptum necnon in conjugatorum officia, jussu illustrissimi et reverendissimi D. D. Francis Mariæ Eduardi de Gualy episc. S^ui Flori editæ et pro seminario suo adoptatæ*, in-12, Lyon, 1833. Un ministre protestant, Athanase Coquerel, attaqua violemment l'ouvrage de Grappin dans une brochure intitulée : *Lettre à M. l'archevêque de Paris, sur la querelle de l'université et de l'épiscopat, et sur les Collationes practicae à l'usage du séminaire de Saint-Flour*, in-8^o, Paris, 1844. Voir l'*Univers* du 8 février 1843, le *Journal des Débats* du 15 mai de la même année, ainsi que l'*Ami de la religion*. L'auteur n'avait fait que reproduire sous une forme méthodique, en inclinant d'ailleurs vers les opinions un peu sévères qui prévalaient à cette époque, l'enseignement des principaux écrivains qui ont traité cette partie de la théologie morale. C'est aussi Grappin qui est l'auteur d'un petit manuel de piété intitulé : *Veni mecum, destiné aux élèves du sanctuaire, du séminaire de Saint-Flour, suivi de l'office de la sainte Vierge*, in-32, Saint-Flour, s. d.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission par un prêtre de la même congrégation [E. Rosset], in-8^o, Angoulême, 1878; *Semaine catholique du diocèse de Saint-Flour*, 3 mai 1899.

A. MILON.

GRASSI François, lazariste, naquit le 26 octobre 1715 à Castiglione, au diocèse de Lodi (Italie). Il entra dans la congrégation des lazaristes à Gênes, en 1731. Sauf quelques années où il fut supérieur du collège Alberoni à Plaisance (Italie), sa vie tout entière fut consacrée à l'enseignement. Il mourut à Plaisance en 1773, âgé de 58 ans. Quelques thèses qu'il fit soutenir par ses élèves au collège Alberoni à Plaisance donnèrent lieu à d'assez vives polémiques. Il expliqua en détails sa théorie, sur les points contestés, dans un ouvrage

dont voici le titre : *Dissertatio de principio rationis sufficientis in duas partes distributa; in quarum prima agitur de ipso principio ejusque extensione ad causas etiam liberas; in altera de usu ejusdem principii in theologia revelata*, in-4°, Lugano, 1773. L'auteur, cédant aux instances de ses amis, se décida à publier cette dissertation pour répondre aux attaques de ses adversaires, mais il fut surpris par la mort, au moment même où tout était prêt pour l'impression, et ce fut un de ses amis qui se chargea de ce soin. Grassi se montre dans cet ouvrage partisan décidé des doctrines de Leibnitz, Wolf et Boscowich, et entreprend de démontrer que le principe de la « raison suffisante » donne la solution du grave problème qui divise les thomistes et les molinistes au sujet de la grâce efficace et de la liberté humaine; enfin qu'on peut déduire de ce principe un système complet sur la grâce, qui mettra d'accord toutes les écoles, sans exiger d'aucune l'abandon de ses principes essentiels. On peut douter, a-t-on écrit justement, que Grassi ait convaincu un seul de ses adversaires. Il réédita, en y faisant de nombreuses additions, le cours de philosophie du jésuite Sagner : *Institutiones philosophicæ in usum scholarum*.... a Gasparo Sagner, 4 in-8°, Plaisance, 1767. On lui attribue aussi une édition de la Théologie de Habert publiée à Plaisance en 1772.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission par un prêtre de la même congrégation [E. Rosset], Angoulême, 1878; *La congregazione della Missione in Italia*, Paris, 1884, p. 374.

A. MILON.

GRATANIUS ou **DE GRACE** Thomas, religieux augustin belge, naquit à Liège en 1554. Il se consacra principalement à la prédication, et, dans les diverses charges qu'il occupa, notamment celle de provincial à partir de 1610, à l'extension de son ordre. La province augustinienne de Belgique dut en grande partie à ses conseils et à ses exemples de s'orienter à cette époque vers l'instruction de la jeunesse en acceptant la direction de nombreux collèges d'humanités, ce qui fut une des grandes causes de sa prospérité pendant le xvi^e et le xvii^e siècle. Ce Père mourut à Anvers en 1627, à l'âge de 73 ans. Il avait auparavant donné au public : 1° *Anastasis augustiniana in qua scriptores ordinis eremitarum S. Augustini qui abhinc sæculis aliquot vixerunt, una cum neotericis, in seriem digesti sunt*, Anvers, 1613 ; 2° *Orationes in vitam Christi*, Liège, 1626.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768; J. Delaporte, *Chronique du couvent de Tournai*, manuscrit conservé à la bibliothèque de ladite ville; J. Wils, *Obituaire des augustins de Louvain*, dans les *Analectes pour servir à l'histoire de Belgique*, t. xxx, p. 384.

N. MERLIN.

1. GRATIEN. On étudiera successivement : 1° la vie et l'œuvre de ce canoniste ; 2° la théologie dans les sources où il a puisé et chez les glossateurs de son Décret.

I. GRATIEN. VIE ET ŒUVRE. — I. VIE. — Gratien est le nom d'un moine bolonais du xii^e siècle rendu célèbre par la compilation canonique qui porte le nom de *Decretum Gratiani*, le *Décret* de Gratien. Nous sommes peu renseignés sur sa personne. Où était-il né? Peut-être à Chiusi, en Toscane, comme l'affirme, au siècle suivant, Martinus Polonus dans sa *Chronique*, mais sans donner de référence. Nous ignorons totalement l'année de sa naissance, le nom et la situation de ses parents, car il faut renvoyer aux légendes le récit qui circula au moyen âge et qui faisait de Gratien, de Pierre Lombard, l'auteur des *Sentences*, et de Pierre Comestor, l'auteur de l'*Historia scolastica*, trois frères adultérins. Cette légende, dont on trouve trace dans un passage des *Flores temporum*, œuvre d'un frère mineur de la fin du xiii^e siècle, ne repose que sur

l'imagination. Il était italien, moine camaldule au couvent des Saints-Nabor-et-Félix à Bologne, où il enseigna le droit. D'où venait-il? Quelle avait été jusque-là sa vie? Nous l'ignorons. On ne sait pas davantage sur quoi repose l'affirmation qu'il serait devenu évêque de Chiusi. Nulle part on ne le voit nommé autrement que *Magister Gratianus*, sans aucun qualificatif qui laisse deviner un clerc revêtu de l'épiscopat. Nous ignorons aussi l'époque de sa mort, sinon qu'elle dut arriver certainement avant le iii^e concile de Latran (5 mars 1179). En effet, la *Summa Parisiensis* du manuscrit de Bamberg, et celle de Simon de Bisignano, deux commentaires du *Décret* de Gratien, compilés avant le iii^e concile de Latran, parlent de Gratien comme d'un mort; peut-être même sa mort est-elle plus ancienne, car dans la *Summa* ou *Stroma* de son disciple Roland Bandinelli, qui fut écrite avant que Roland ne devint pape, en 1159, sous le nom d'Alexandre III, nulle part on ne laisse penser que Gratien soit à cette époque encore vivant.

II. ŒUVRE. — Si la personne est peu connue, l'œuvre l'est au contraire beaucoup, et son authenticité n'a jamais été et ne peut pas être révoquée en doute, étant affirmée dès les origines par les contemporains. Elle a pour titre : *Concordantia* (ou *Concordia*) *discordantium canonum*. Ce titre lui a-t-il été donné par Gratien lui-même? On ne peut l'affirmer avec une entière certitude; toutefois l'affirmation ne serait pas improbable, car la *Summa Rufini*, commentaire qui parut vers 1165, peu de temps donc après la mort de Gratien, attribue au compilateur de la collection le choix de ce titre : *... universo operi titulum præscribit DISCORDANTIUM CANONUM CONCORDIAM*, cf. J. Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, t. I, p. 250, et, avant Rufin, Roland fait indubitablement allusion à ce titre quand il dit : *Cum ergo de negotiis ecclesiasticis CONCORDIA CANONUM agat*; Gratien lui-même semble l'indiquer en divers endroits de son œuvre, par exemple, dans ce *dictum* après le c. 24, dist. L, *quomodo igitur hujusmodi auctoritatum dissonantia ad concordiam revocari valeat*, et la *Summa Lipsiensis*, qui daterait d'environ 1186, écrit plus clair encore : *unde non sine ratione titulus tali operi inscribitur : INCIPIT CONCORDIA DISCORDANTIUM CANONUM*. Quant au titre *Decretum Gratiani*, qui est le plus employé, c'est le titre courant donné dès la fin du xii^e siècle par les commentateurs et les écrivains, peut-être en souvenir du *Decretum* d'Yves de Chartres et du *Decretum* de Burchard que le volume de Gratien était destiné à remplacer. On le nomma aussi *Decreta*, *Corpus Decretorum*, *Liber canonum*, voire *Corpus juris*, si bien que les textes que les collections postérieures, même les collections officielles, apportèrent, furent déclarés *extra* (*Corpus decretorum* ou *juris*) *vagantes*. Gratien, ce fut pendant un laps de temps assez considérable, jusqu'à l'apparition de la collection des Décrétales de Grégoire IX, le Droit.

Qu'est-ce au juste que ce *Decretum*? Nous l'avons nommé jusqu'ici une compilation. C'est plus et mieux. Ce n'est pas une pure et simple collection de décrets comme les siècles précédents en avaient connu beaucoup. Non seulement, comme ces compilations antérieures, il comprenait le plus grand nombre possible de textes des Pères, décrets des conciles et des papes, qui formaient la base du droit canonique; non seulement, comme les plus récentes de ces collections antérieures, il avait réparti ces textes non par ordre chronologique, mais par matières, réunissant les décisions sous certains titres systématiques; ce par quoi le *Decretum* se distinguait de toutes les collections précédentes, c'est qu'il était en même temps

un traité de science canonique. Gratien ne se bornait pas à mettre bout à bout les textes parfois contradictoires : il s'efforçait de les accorder, *solvere contrarietates*, d'établir des solutions, par des observations d'ordinaire très brèves qui portent le plus souvent le nom de *dicta Gratiani*. Sans doute l'exposé exprès du Maître est réduit au strict minimum, mais il existe; chacune de ses questions ou de ses distinctions est une thèse, chacune des *causæ* de la seconde partie est un vrai cas, une vraie espèce juridique que Gratien se donne à résoudre. Le but didactique de l'ouvrage en ressort avec la plus incontestable évidence.

Le *Decretum*, on vient de le dire, se divise en plusieurs parties. La I^{re} se subdivise à son tour en cent une *distinctions* (c'est le nom de chaque section) comprenant un plus ou moins grand nombre de canons ou textes séparés, qui se pourraient répartir sous deux chefs, les vingt premières distinctions formant un traité général *De jure naturæ et constitutionis* terminé par une étude sur les sources écrites du droit : conciles, décrétales pontificales; les quatre-vingt-un autres un traité des ordinands ou *De clericis*. La II^e partie est divisée en trente-six *causæ*, dont chacune pourrait former un tout sous un titre particulier, comme *causa simoniacorum*, *tractatus conjugii*, etc.; chaque cause est subdivisée en *questions* réunissant chacune plusieurs canons. Une de ces questions, la III^e de la cause XXXIII forme un traité de la pénitence en 7 distinctions. Enfin la III^e partie, divisée en 5 distinctions, traite des sacrements et des sacramentaux. On cite les textes de la I^{re} partie en indiquant le numéro du canon en chiffres arabes et celui de la distinction en chiffres romains : cf. ci-dessus c. 24, dist. (ou D.) L; ceux de la II^e, en indiquant le numéro du canon en chiffres arabes, celui de la cause en chiffres romains, par exemple, c. 4, C. (ou Caus.) III q. (ou quæst.) II, ce qui veut dire le canon 4 de la cause III^e, question II, dans la II^e partie du Décret. La section spéciale *De pœnitentia* dans cette partie est citée fort brièvement, parce qu'il n'y a aucun danger de confusion : on écrira ainsi c. 24, D. IV, *De pœnit.*, ce qui signifie le c. 24 de la distinction IV dans le traité *De pœnitentia* qui forme la III^e question de la cause XXXIII. Ceux de la III^e partie sont cités comme dans la I^{re}, avec l'addition des mots *De consecratione* ou *De cons.*, parce que la I^{re} distinction traite en commençant de la consécration des églises.

Ces divisions n'ont pas toutes Gratien pour auteur. La division de la I^{re} partie en deux sections paraît bien être de lui, mais non la répartition en cent une distinctions : une preuve sérieuse en est le fait que toute la distinction LXXIII est une *palea*, c'est-à-dire qu'elle est postérieure à Gratien. C'est au contraire à Gratien lui-même qu'on devrait la division de la II^e partie en trente-six causes : on ne peut lui attribuer la subdivision de chaque cause en questions ni en particulier celle de la caus. XXXIII, q. II, *De pœnitentia*. On ne peut même affirmer comme indubitable que la III^e partie ait été séparée par Gratien, car maintes fois les manuscrits la désignent sous la dénomination de cause XXXVII. On ne peut non plus attribuer à Gratien le sectionnement de tous les canons, le dénombrement de ces canons n'étant pas le même dans les manuscrits et dans les éditions imprimées. Em. Friedberg, dans les prolégomènes de son édition de Gratien, déclare, en effet, que la I^{re} partie du *Decret* compte huit cent quatre-vingt-dix c. dans les manuscrits et neuf cent soixante-treize dans les éditions imprimées; la II^e, deux mille cent soixante-dix-neuf contre deux mille cinq cent soixante-seize; la III^e trois cent quatre-vingt-neuf contre trois cent quatre-vingt-seize.

Ce que l'on peut attribuer à Gratien, c'est donc,

d'une part, les grandes lignes de la division et son développement logique, la I^{re} partie contenant ce qu'on pourrait nommer le *jus quod pertinet ad personas*, les deux autres le *jus quod pertinet ad actiones et res*. (Que la méthode n'ait pas été suivie sans défaillances, qu'il y ait de trop nombreuses digressions, le traité n'en a pas moins rendu d'immenses services qui ont été la cause de son succès.) On peut, d'autre part, attribuer au Maître les *summaria* des distinctions et des questions, la position du cas qui forme l'introduction des *causæ*, les *paragraphi* marquant la sous-division d'une question en plusieurs parties et ceux auxquels on a réservé spécialement le nom de *dicta Gratiani*, commentaires qui exposent la thèse du Maître; de même, paraît-il, le plus grand nombre des sommaires des canons, les *rubricæ*, ainsi nommées parce qu'on les écrivait autrefois en rouge, et qui résument en peu de mots tout le sens du texte cité au-dessous. Mais il n'est pas certain qu'on doive toujours à Gratien l'indication des sources qui lui ont fourni ses textes; d'ailleurs, sauf pour les canons des conciles de Latran de 1123 et 1139, quelques décrétales de Pascal II et d'Innocent II, et des passages du droit romain, qu'il a pu citer d'après les originaux, il s'est borné pour le reste à le citer d'après les collections en cours, en particulier le *Decretum* d'Yves de Chartres. De plus, il ne faut pas attribuer à Gratien l'insertion de certains textes, nommés *paleæ*, on ne sait pourquoi, peut-être parce qu'elles furent insérées par un disciple et commentateur Paucapalea; de ces *paleæ* le nombre est incertain.

Une question dont la solution demeure encore controversée est celle de la date où parut la collection. Les divers auteurs qui s'en sont occupés fixent cette date entre 1140 et 1150 ou 1151, il n'y a pas à tenir compte des dates en deçà ou au delà. Récemment, M. Paul Fournier, le savant historien des sources du droit canonique, a cru pouvoir atteindre le maximum de précision dans les conclusions suivantes d'une étude publiée par la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mars-juin 1898, et tirée à part in-8° de 51 p., sous le titre : *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien* : « 1° Le Décret de Gratien a été mis à contribution par les *Sentences* de Pierre Lombard, composées certainement après 1145, et suivant toutes les apparences, peu après 1150. 2° Le Décret de Gratien a été très vraisemblablement rédigé vers 1140, ou tout au moins à une époque plus voisine de 1140 que de 1150. »

Quelle est l'autorité du *Decret*? Il n'a comme tel, c'est-à-dire comme collection, aucune autorité légale. Cette autorité, il ne l'a reçue ni des papes ni de la coutume. Benoît XIV l'a dit avec sa précision accoutumée : *Gratiani decretum, quantumvis pluries rom. pontificum cura emendatum juisse non ignoretur, vim ac pondus legis non habet, quin immo inter omnes receptum est, quidquid in ipso continetur, tantum auctoritatis habere, quantum ex se habuisset, si nunquam in Gratiani collectione insertum foret. De synodo diœcesana*, l. VII, c. xv, n. 6. Les textes qu'il contient n'acquiescent donc de ce fait aucune authenticité nouvelle. Les corrections faites au XVI^e siècle par la commission connue sous le nom de *Correctores romani* ont produit un texte plus fidèle, mais l'approbation donnée aux résultats par Grégoire XIII n'a pas changé le caractère original de la collection : celle-ci est demeurée ce qu'elle avait toujours été, une œuvre privée. Toutefois, sans avoir valeur officielle, le *Decret* a servi longtemps de base à l'enseignement des écoles. Il fut pour le droit canonique, quand l'enseignement de cette science se sépara de celui de la théologie, ce que furent pour la théologie les *Sentences* de Pierre Lombard. Il forma la trame de l'enseignement, le

texte que les maîtres commentèrent et enrichirent de gloses, et plus d'un canon put prescrire ainsi une valeur légale qu'il ne tenait pas de son origine, sans compter que les commentaires et gloses nous marquent très clairement le sens que leurs contemporains donnaient à tel ou tel texte.

On comprend qu'une œuvre de ce genre fût l'objet d'un grand nombre de copies. Elle dut en être aussi plus d'une fois la victime, ce qui explique la nécessité des corrections faites au xvi^e siècle. Dès le xv^e siècle on en publia trente-neuf éditions. Mais elles laissèrent toutes beaucoup à désirer. Les meilleures, sans la glose, sont celles de Em.-L. Richter, 1836, et de Em. Friedberg, 1879 : cette dernière n'est pas parfaite sans doute, elle surpasse pourtant toutes les précédentes, soit quant à la correction du texte, soit quant aux prolégomènes qu'il lui a donnés.

La bibliographie utile tient en peu d'ouvrages, dont voici les principaux : Sarti et Fattorini, *De claris archigymasii Bononiensis professoribus*, édit. de 1896, Bologne; J. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts*, t. I, p. 46-75, qui complètera aussi la bibliographie antérieure à 1875; Laurin, *Introductio in Corpus juris canonici*, 1889; le travail indiqué plus haut de M. Paul Fournier, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, qui conduit jusqu'à 1898 la bibliographie, spécialement sur la date de composition du Décret; Em. Friedberg, dans les prolégomènes, p. ix-cii, de son édition du *Décret, Corpus juris*, t. I (1879). Commode résumé dans Ph. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, 2^e édit., 1892, p. 106-125; plus sommaire encore dans J. B. Sigmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, § 41, 2^e édit., 1909, p. 149 sq.

A. VILLIEN.

II. GRATIEN. LA THÉOLOGIE DANS SES SOURCES ET CHEZ LES GLOSSATEURS DE SON DÉCRET.

— Si le *Décret* de Gratien ouvre aux matières théologiques une place plus ou moins grande selon les cas, les recueils antérieurs auxquels il fait des emprunts, et les glossateurs subséquents qui le commentent, se caractérisent par un mélange analogue de questions dogmatiques et de droit canonique. Souvent même, chez ceux-ci comme chez ceux-là, la théologie prend beaucoup plus d'extension que chez Gratien. Les rapports mutuels des deux sciences, à cette époque, influent sur leur développement. C'est à ce titre que ces deux séries de recueils, les sources de Gratien, et les travaux de ses glossateurs (*Glossæ, Summæ*), doivent intervenir dans l'histoire des doctrines théologiques; à plus d'un point de vue, elles intéressent même l'histoire du dogme, surtout dans les traités *De Ecclesia et de romano pontifice* et *De sacramentis in genere et in specie*; l'histoire de l'enseignement scolaire, de l'élaboration des programmes et des méthodes, peut s'éclairer aussi de cette étude. — I. Considérations générales sur les points d'attache des matières théologiques avec les recueils canoniques. II. Rapports des collections canoniques avec la théologie et le dogme, avant Gratien. III. Rapports des commentaires et des gloses des canonistes avec le dogme, après Gratien.

I. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES. — Il n'y a pas lieu de s'occuper de l'aspect de plus en plus juridique que prennent, vers cette époque, le gouvernement de l'Église et son organisation hiérarchique. Cette question regarde l'histoire beaucoup plus que la théologie; sa place est donc ailleurs. Elle appelle toutefois ici une remarque: sans doute, il serait puéril de vouloir nier la marche rapide, à ce moment, du droit ecclésiastique vers la centralisation gouvernementale; mais, d'autre part, l'« amalgame entre dogme et droit », dont Harnack fait si grandement état, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^e édit., Leipzig, 1909, t. III, p. 347, et en général, q. 347-354, se présente, dans son exposé, sous un jour qui n'est pas de nature à éclairer complètement la matière. Car l'absence presque complète de décisions

doctrinales, depuis l'apparition des *Fausses Décretales*, s'explique, entre autres, par la barbarie de la période : dans ces milieux peu cultivés, l'hérésie ne trouvait pas le terrain préparé, et si elle se fait jour, elle est purement « grossière et matérielle, » comme le disait déjà Ampère. *Histoire littéraire de la France avant le XII^e siècle*, Paris, 1840, t. III, p. 273. Plus tard, par exemple, sous Alexandre III, les questions théologiques occupent la papauté beaucoup plus que ne le laisse entrevoir Harnack. *Op. cit.*, p. 350. La manière dont les canonistes entendent l'interprétation des lois *mobiles et immobiles*, par exemple, dit déjà toute la différence qu'ils mettent entre les choses de foi et les choses de mœurs, comme le serait la dîme. *Ibid.*, p. 351. Ce n'est pas la papauté, du reste, qui fait entrer dans les collections canoniques le chapitre dogmatique le plus important et le plus dogmatiquement formulé; c'est Yves de Chartres, lequel n'est certes pas en progrès sur les canonistes grégoriens dans l'affirmation des droits du Saint-Siège. Enfin, précisément au moment où ce caractère s'accuse davantage dans l'Église, le mélange de la théologie et du droit devient beaucoup moins intense, à en juger par les travaux des représentants des deux sciences. Déjà, chez Gratien, disparaissent beaucoup de ces matières de pure foi, en dehors du *De consecratione*. Le développement que nous exposons ici ne peut donc être en connexion bien intime avec le mouvement dont s'occupe Harnack et dont, avec quelques nuances, nous retrouvons l'esquisse chez Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2^e édit., Berlin, 1913, t. III, p. 116-118. C'est bien plutôt aux conditions de l'enseignement scolaire qu'il faut attribuer les rapports entre les deux sciences et les emprunts qu'elles se font mutuellement, surtout dans le domaine de la méthode et de la documentation.

Cette revue des sources ne s'étendra guère au delà de l'époque du concile de Latran en 1215, non pas qu'à cette date les rapports entre les deux sciences aient pris fin. Loin de là; les services rendus aux théologiens par les dossiers patristiques des canonistes se perpétuent pendant tout le moyen âge, jusqu'à se manifester dans la documentation d'Occam, de Wyclif et de Jean Huss. Les manuscrits des *Sentences* de Pierre Lombard, non moins que les commentaires des grands théologiens sur les *Sentences*, montrent combien le *Décret* de Gratien était continuellement utilisé par leurs études. Le *De consecratione* surtout alimentait de ses textes l'exposé théologique. Mais tout cela est déjà bien postérieur à la période de l'élaboration des deux sciences et d'importance à peu près nulle dans l'histoire des dogmes; c'est surtout au moment où la théologie commence à s'organiser en un corps de système, qu'il est utile de rechercher quels éléments elle fait intervenir et à quels auxiliaires elle a recours.

Il faut remarquer que tout ce qui est dogme parmi ces éléments n'est pas pour cela hors de sa place en droit canon; il est des manifestations extérieures de la foi, récitation publique des divers symboles, serment de fidélité, profession de croyances, etc., que l'Église, société organisée, exige de ses ministres ou des chrétiens en général. Rien d'étonnant donc si ces formules, ou les textes qui en donnent la substance, trouvent leur place dans les collections canoniques; auparavant comme certains textes des Pères et des conciles avaient trouvé accès dans la législation impériale, à un moment où le christianisme était devenu religion d'État. *Codex theodosianus*, I. XVI, 1, édit. Mommsen et Meyer, Berlin, 1905, p. 833; *Codex justinianus*, I. I, 1, édit. Krüger, Berlin, 1877, p. 7-18; voir aussi Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*, dans *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Berlin, 1913, t. XVII, p. 3 sq., 21. Ce n'est donc pas proprement en cela que consiste l'entrée de la théologie

dans les collections canoniques. D'allure plus spécialement théologique est le développement considérable que prennent ces passages, jusqu'à se transformer parfois en vrais chapitres de théologie positive, comme l'on en trouve chez Burchard de Worms, *Decretum*, l. XIX et XX, P. L., t. cxi, col. 943-1058; chez Yves de Chartres, *Decretum*, part. XVII, P. L., t. clxi, col. 967, et chez d'autres.

Cette intrusion de la théologie dans les recueils de droit canonique provient, en première ligne, du genre même de ces recueils et du rôle auquel les destinent leurs auteurs : ils veulent être pratiques avant tout et ont pour but de mettre à la disposition du clergé, surtout du supérieur ecclésiastique, tous les renseignements indispensables pour la direction d'un diocèse ou d'une partie de diocèse. Ils appellent cela un recueil *manuel*, un *enchiridion*, un *codicillum manuum*. C'est le mot qu'emploient Réginon de Prum et d'autres après lui. Wasserschleben, *Reginonis... libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Leipzig, 1840, préf., p. 1, 2; collection inédite du Vatican, ms. 1339, p. 1, 2; Theiner, *Disquisitiones criticae*, p. 272. Les peuples commençaient à peine à sortir de la barbarie post-carolingienne; en de tels moments, la théologie pouvait être réduite au strict nécessaire : ni la prédication, ni les connaissances du clergé n'exigeaient grand'chose encore, comme on peut le voir dans les canons des conciles qui s'occupent de l'homélie dominicale et des livres nécessaires aux clercs. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 34. Il va sans dire que la prédominance est attribuée par ces recueils aux parties pratiques; c'est dans celles-ci que s'élargit principalement la place de la théologie. Avant tout, les sacrements et leur administration font l'objet d'une attention spéciale; de même, les chapitres sur les droits du Saint-Siège à l'obéissance, et sur ses prérogatives de souveraineté, d'universalité, d'infailibilité, etc.

En outre, les développements donnés à une matière, de préférence à d'autres, seront déterminés par la nature même des sources utilisées, ou par l'objet des controverses agitées à l'époque ou dans le pays de l'auteur; c'est le cas pour la prédestination et la grâce, chez Burchard de Worms; pour le sacrement de l'eucharistie, chez Yves de Chartres et chez Gratien; pour la valeur des sacrements conférés par les indignes, chez tous les auteurs contemporains de la querelle des investitures. Un but nettement déterminé et consciemment poursuivi commande, chez d'autres, le choix des matières traitées et des documents utilisés : c'est le cas chez Anselme de Lucques et chez ceux dont il dérive ou auxquels il sert d'exemple; ils veulent tous la réforme ecclésiastique et, pour l'accomplir, la reconnaissance des droits du Saint-Siège. Beaucoup de ces questions étant théologiques non moins que canoniques, la solution qu'il fallait donner sur le terrain pratique, au for intérieur comme au for extérieur, supposait déjà, moyennant la réserve apportée plus loin, une réponse sur le terrain doctrinal.

S'il est des traités qui élargissent une bonne partie des matières dogmatiques et se restreignent généralement au seul côté canonique, ils ne rompent pas complètement toutefois avec les habitudes régnantes qui ont uni les deux sciences; l'on peut citer, comme exemple, la *Panormie* d'Yves de Chartres; dans le traité des sacrements, elle fournit sur la confirmation presque autant de matières que la plupart des œuvres théologiques du XII^e siècle, et sur l'eucharistie, elle présente tout un agencement de textes patristiques dirigés contre Bérenger, et relatifs à la transsubstantiation et à la permanence des accidents. Les canons formulés dans ce chapitre et les inscriptions qui leur servent de titre, souvent avec beaucoup de précision, passeront en bloc

dans le *Décret* de Gratien. D'autres fois, les développements relatifs au monde invisible des anges et des démons, ou aux fins dernières, peuvent avoir été inspirés par le désir de faire cesser un certain nombre de croyances et de coutumes superstitieuses, auxquelles le folklore des peuples enfants ouvrait si large place : c'est là, croyons-nous, la raison de ces chapitres dans le *Décret* de Burchard (fin du l. XX, p. 41-55); de son recueil, ils ont passé chez quelques-uns de ses copistes, comme on le verra plus loin.

Outre cette communauté de matières, qui n'est pas sans influence sur les essais de la codification théologique — ceux-ci suivent d'assez près la codification canonique — les rapports entre les deux sciences au moyen âge s'accusent encore par l'emploi des mêmes textes patristiques, car les recueils canoniques servent souvent de dossier patristique aux théologiens, et par la même méthode dans la conciliation des autorités patristiques. Jusqu'à l'époque de Gratien, la théologie sera plutôt tributaire des canonistes. Dans ces divers domaines, à partir du second quart du XII^e siècle, la relation s'établit en sens inverse. Abélard, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, pour citer quelques-uns des principaux noms, trouveront souvent écho chez les canonistes, et ceux-ci puiseront à pleines mains chez les théologiens, quand ils s'occupent de théologie.

II. EXPOSÉ DES RELATIONS ENTRE LES DEUX SCIENCES JUSQU'À GRATIEN. — 1^o *Matières communes*. — 1. *Collections jusqu'à la fin de l'époque carolingienne*. — Ces relations commencent surtout avec le groupe des collections rhénanes, représenté par Réginon de Prum et Burchard de Worms. Les recueils précédents, comme le *Codex canonum ecclesiasticorum* et la *Collectio decretorum romanorum pontificum* de Denys-le-Petit, P. L., t. LXVII, col. 139, 230, la collection dite *Apellana*, édit. Guenther, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* de Vienne, 1895, t. xxxv, la *Breviatio canonum* de Fulgence Ferrand, P. L., t. LXVII, col. 949-962 (courte collection qui suit l'ordre des matières dans ses 232 numéros, mais ne donne qu'un résumé), le *Breviarium canonum*, ou mieux la *Concordia canonum* de Cresconius, P. L., t. LXXXVIII, col. 829-942 (l'ordre des matières, satisfaisant au début, disparaît bientôt de la suite), plus tard la collection *Irlandaise*, édit. Wasserschleben, *Die Irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1885, ou se contentent de suivre la liste chronologique de textes sans souci de l'ordre méthodique des matières, ou sont trop éloignées des essais de la codification théologique, et, par suite, n'exercent qu'une influence indirecte sur les prédécesseurs de Gratien, ou sont trop courtes ou conçues dans un sens trop spécial pour ouvrir leurs colonnes aux textes théologiques : *Collectio Apellana*, répertoire par ordre historique, précieux surtout pour l'histoire ecclésiastique depuis 367 jusqu'à 553; *Breviatio canonum*, court résumé; *Concordia canonum* de Cresconius, puisée dans Denys-le-Petit, donne pas mal de textes sur la rebaptisation, can. 62 sq., *op. cit.*, col. 870; la *Collection irlandaise*, à part le l. XLVII sur la pénitence, *op. cit.*, p. 196-203, n'a rien de théologique, pas même dans les l. XXXVIII, *De doctoribus Ecclesiae*, chapitre de pastorale, p. 141-146, ou LVII, *De hæreticis*, p. 233. Il y a bien aussi l'exemple de l'*Hispana*, doublée bientôt d'une table systématique des matières (voir l. IV, tit. iv, v, symboles de foi; l. VIII, *De Deo et quæ sunt credenda de illo*; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts*, Gatz, 1870, t. I, p. 667-717, 813-820; d'Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae*, Rome, 1754, t. IV, p. 9-56), et celui de la célèbre collection des *Faussees Décrétales* (Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 99 sq., Trinité et incarnation, etc.; Möhler, *Fragmente aus und über Pseudo-Isidor*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tübingue, 1829, p. 477;

1832, p. 3, ou *Schriften und Aufsätze*, édit. Döllinger, Ratisbonne, 1839, p. 283-347; P. Fournier, *Étude sur les fausses Décrétales*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. VII, p. 36, et *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 903-910; DÉCRÉTALES, t. IV, col. 212-222), qui font, l'une et l'autre, une place au dogme. Mais tout cela n'est pas comparable à l'importance que prend la théologie dans les collections rhénanes. Avec l'*Anselmo dedicata* qui leur sert de source, celles-ci sont parmi les grandes collections, les premières en date qui abandonnent l'ordre chronologique pour assurer désormais le triomphe à un groupement plus méthodique des matières; par suite, leur plan logique met davantage en relief la part qu'elles font à la théologie.

2. *Groupe des collections rhénanes.* — Au début du x^e siècle, Régino, *De causis et disciplinis ecclesiasticis*, P. L., t. CXXII, col. 175, dominé plus que tout autre par des préoccupations d'ordre pratique, parle de sujets dogmatiques dans les rapports qu'ils peuvent avoir avec la conduite morale; les matières liturgiques et sacramentelles sont à citer ici : eucharistie, l. I, 63 sq.; extrême-onction, l. I, 106 sq.; baptême, l. I, 265 sq.; pénitence, l. I, 292 sq.; ordre, l. I, 399 sq.; mariage, l. II, 101 sq. Mais tout cet ensemble est fort élémentaire encore, comme du reste l'annoncent les questions LXXXII-XCVI de l'interrogatoire placé en tête de l'œuvre et destiné à la visite des paroisses.

La collection du nord de l'Italie, l'*Anselmo dedicata*, du nom d'Anselme II, archevêque de Milan, à qui elle est dédiée (883-897), a aussi quelques passages relatifs aux matières théologiques, comme sur le baptême et la confirmation dans sa partie IX; l'eucharistie et la pénitence font défaut; la primauté de l'Église romaine intervient dans la I^{re} partie (ms. de Bamberg, P. I, 12, fol. 106, 107, 221-227, etc.; Fournier, *L'origine de la collection Anselmo dedicata*, dans les *Mélanges P. F. Girard*, Paris, 1912, extrait).

Beaucoup plus que Régino et que l'*Anselmo dedicata*, ses deux modèles principaux, Burchard de Worms augmente la part des matières théologiques; son *Decretum*, composé avant 1023, commence par la primauté du pape et donne de longs développements à divers sacrements : l. I, 2, 3; l. IV, P. L., t. CXL, col. 726, baptême et confirmation; l. II, col. 717, ordre et devoirs du prêtre; l. III, 56, col. 719, matière de la catéchèse, etc. Si le chapitre sur l'eucharistie, quoi qu'en dise Burchard, laisse beaucoup à désirer, l. V, col. 751, le chapitre de pastorale intitulé : *De visitatione infirmorum*, l. XVIII, col. 937, parle de la rémission des péchés et de l'extrême-onction. Les deux derniers livres, surtout, intéressent la théologie : le XIX, *Corrector et medicus*, qui n'est pas à enlever à Burchard, est un traité fort développé de l'administration de la pénitence au XI^e siècle. A. Lagarde en a donné récemment une analyse détaillée, *Le manuel du confesseur au XI^e siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, 1910, t. I, p. 542-550, mais les conclusions qu'il en tire appellent des réserves. L'importance de ce traité s'affirme jusque dans les copies qu'on en fait en Allemagne au XIII^e et au XV^e siècle. Ce XIX^e livre de Burchard ouvre désormais au *De penitentia* une place à part dans les collections canoniques; même les auteurs des recueils canoniques à l'époque de la réforme grégorienne, puis les compilateurs du groupe français, agiront souvent comme Burchard, jusqu'au moment où Gratien fera entrer dans son traité sur la pénitence diverses questions dogmatiques (texte de Burchard dans P. L., t. CXL, loc. cit., et dans Schmitz, qui fait intervenir quelques nouveaux manuscrits, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf, 1898, t. II, p. 407). Le I. XX^e est de matière essentiellement théologique, comme le dit son titre *Speculator*,

speculator enim de prædestinatione, etc., *ibid.*, col. 1013-1058 : âme humaine, chute et liberté, grâce, prédestination, anges et démons, fins dernières, prière pour les morts, etc.; Antéchrist.

Les nombreuses collections qui copient Burchard ou s'inspirent de lui, et parmi lesquelles il faut citer la *Collectio duodecim partium* (inédite, mss. de Bamberg, P. I, 13, et P. 3, 10, etc.), reproduisent la plupart de ces matières. On les retrouve, un siècle plus tard, jusque dans le *Polycarpus* et dans la collection italienne du Vatican 1346. Theiner, *op. cit.*, p. 345, 355, etc.; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 287. Yves de Chartres les fait même entrer dans son *Decretum*, mais non plus dans sa *Panormia*.

3. *Groupe des collections grégoriennes.* — Après le groupe des collections rhénanes, il faut mentionner un groupe plus important encore : il doit son origine à ce grand mouvement de réforme auquel est attaché le nom de Grégoire VII et qui est devenu célèbre dans l'histoire par la querelle des investitures à laquelle il donna lieu. La première caractéristique de ces collections dans le développement de la théologie et du dogme, réside dans l'affirmation des droits du Saint-Siège, primauté, infaillibilité, etc. L'autre a trait surtout aux questions sacramentaires; la valeur des sacrements conférés par les indignes y est l'objet de développements spéciaux. Cela seul nous dit déjà combien les traités théologiques *De Ecclesia et romano pontifice* et *De sacramentis in genere* peuvent trouver de renseignements précieux dans les travaux des canonistes grégoriens. Ceux-ci avaient été précédés dans leurs essais de réforme par un groupe de recueils, qui se fait jour surtout au sud de l'Italie; mais cette tentative avait été sans succès, semble-t-il. (Note d'un mémoire communiquée à l'auteur par M. P. Fournier, sur les collections canoniques du pays de Bénévent et du sud de l'Italie.) C'était l'appui de la papauté qui devait assurer le triomphe à l'œuvre réformatrice. Les collections grégoriennes aboutissent à préciser, dans les points qu'on vient d'indiquer, l'expression du dogme et de la théologie, non pas seulement grâce aux formules qu'elles emploient, ou dont elles favorisent la diffusion. Elles obtiennent encore ce résultat par la pratique qu'elles répandent de plus en plus dans les mœurs et qui, à son tour, se traduit dans les exposés didactiques. Ces collections, fort nombreuses, sont surtout représentées par les noms suivants : en tête, vient un recueil anonyme du milieu du XI^e siècle environ, la *Collection en 74 titres*, inédite encore (Thaner prépare une édition; bonne étude et indication du contenu et des titres dans P. Fournier, *Le premier manuel canonique de la réforme au XI^e siècle*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, 1894, t. XIV, p. 147-223; quelques chapitres imprimés d'après l'édition de Wendelstein, par Pithou, *Codex canonum vetus Ecclesiæ romanæ*, Paris, 1687, p. 177-180). Ce recueil donne une place prépondérante au *De primatu romanæ Ecclesiæ*. C'est le titre que lui donnent divers manuscrits du reste : *Sententiæ Patrum de primatu romanæ Ecclesiæ*, d'après le titre de ses premiers chapitres. La collection en 74 titres sera imitée par une vingtaine de collections qui dérivent d'elle. Les documents qu'elle utilise proviennent tous des collections antérieures, si bien qu'on a pu dire de l'auteur qu'il ne fait pas une innovation, mais qu'il restaure l'ancien droit. C'est le premier essai (voir les titres I, II, puis XX, XXXII, XXXV), du reste encore très imparfait, d'une codification canonique et théologique d'un *De Ecclesia et de romano pontifice*. Malheureusement, tout n'est pas de même valeur, le pseudo-Isidore ayant alimenté ce recueil comme tous les autres du moyen âge.

Après la *Collection en 74 titres*, qui prend l'initiative en cette matière, il faut signaler surtout les œuvres

d'Anselme de Lucques († 1086), du cardinal Deusdedit (septembre 1087), et de Bonizon de Sutri (pas avant 1089). Sur d'autres collections encore inédites, l'on peut consulter la dissertation des Ballerini, *De antiquis canonum collectionibus*, iv, 17, 18, dans leur édition des œuvres de saint Léon, *P. L.*, t. lvi, col. 346; Theiner, *op. cit.*, p. 338, 341, 345, 356; Fournier, mémoire cité des *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. xiv, p. 209-223. Les droits du Saint-Siège et divers points intéressant la théologie de l'Église et du pape sont clairement formulés ici. Voir quelques affirmations dans les ouvrages cités, comme celles de Deusdedit, édit. Wolf von Glanvell, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn, 1905, l. I, 6, 18, 48, 50, 53, 54, 57, 58, 59, 63, 65, 68, 70, etc.; Anselme de Lucques, *Collectio canonum*, édit. Thaner, Innsbruck, 1906, l. I, 12, 13, 57, 60, 65, 67, 68; l. XII, 42, 47, etc.; Bonizon de Sutri, *Decretum*, l. IV, 4, 7, 9, 16, etc., dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. vii, part. III, p. 29, 47, etc.; de Ghellinck, *op. cit.*, p. 292-294. Ce mouvement de réforme, en connexion intime avec les fameuses propositions du *Dictatus papæ*, restitué de nos jours à Grégoire VII par Peitz et d'autres à sa suite, *Das original Register Gregors VII*, Exkurs III, p. 272 sq., dans *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften in Wien*, philos.-histor. Klasse, 1911, t. clxv, p. 272-286, affirme sa vitalité jusque dans le succès même de ces collections; celles-ci se répandent rapidement partout et se multiplient en un grand nombre de manuscrits, surtout celles en 74 titres et celle d'Anselme de Lucques, dont les copies dépassent six fois et davantage le nombre des manuscrits connus de Deusdedit ou de Bonizon. Mais tandis que la question mentionnée tantôt, au sujet des sacrements, entre tout de suite dans les ouvrages de dogmatique, il faut attendre le xvi^e siècle pour que le traité de l'Église et du pape prenne définitivement sa place dans les cours de théologie; cela ne veut pas dire que dans les siècles précédents, au xii^e et xiii^e siècle surtout, les idées des théologiens ne fussent pas nettes et claires à ce sujet. Voir Grabmann, *Die Lehre des Thomas von Aquin, von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903. Mais la pratique même dont on vivait dispensait d'une systématisation théorique en théologie. Le traité *De Ecclesia et de romano pontifice* se préparait ainsi son entrée d'une double manière dans les essais de la codification théologique, comme on l'a dit plus haut; il y a d'abord l'affirmation nette et précise des droits du Saint-Siège, telle que la formulent Anselme de Lucques, Deusdedit et les autres grégoriens; il y a, en outre, le mouvement des idées qui correspond à celui des faits et des événements. Avant de se formuler en thèse précise dans les recueils dogmatiques, l'idée de la suprématie papale et des droits du Saint-Siège est en quelque sorte vécue et pratiquée. Les recueils grégoriens contribuent pour une large part à la faire passer dans les mœurs et préparent ainsi la voie aux textes qui entrèrent dans la codification théologique. Ce qui peut servir en quelque sorte de contre-épreuve à ce que nous affirmons ici, c'est que d'autres essais de réforme, comme ceux dont il a été question plus haut, et qui s'affirment dans quelques collections canoniques du sud de l'Italie, n'aboutissent à aucun résultat sérieux; il leur manquait l'appui du siège de Rome. Les événements du xiv^e siècle font constater qu'un progrès sur le terrain même de l'enseignement universitaire théologique en ce moment, eût évité les violents conflits dus aux idées conciliaires pendant le siècle qui précède la réforme.

Passons à la théologie sacramentaire de ces recueils; l'on sait qu'à ce moment même commence le grand travail de la codification théologique, qui aboutira à constituer le III^e livre des traités de l'école abélardienne et presque tout le IV^e livre des *Sentences* de

Pierre Lombard, dont tous les centres théologiques feront leur *Libertextus* pendant plus de trois siècles : nouvelle manifestation du lien étroit qui unissait ces deux branches des sciences sacrées. Plusieurs des recueils qui s'inspirent des idées grégoriennes puisent en même temps chez Burchard de Worms; ce qui garantit la survivance à divers chapitres théologiques du *Decretum* rhénan. Le *De pœnitentia*, notamment, fait son entrée dans les traités grégoriens ou dans les exemplaires remaniés de ces collections. Mais ici la question dogmatique n'est pas encore au premier plan; la question morale et l'histoire de l'administration de la pénitence sont surtout l'objet de l'attention : de tout cela la théologie positive peut déjà tirer des ressources, rien que pour l'histoire des usages pénitentiels, les formules et les conditions de l'absolution et de la satisfaction, etc. Voir de Ghellinck, *op. cit.*, p. 295. Quelques autres parties ne se haussent pas encore beaucoup au-dessus des recommandations d'ordre pratique données par Burchard, telle, par exemple, la collection d'Anselme de Lucques, l. IX, inédit (table des chapitres dans Mai, *Spicilegium romanum*, t. vi, p. 352-375, d'après la seconde recension de la collection). Il faut attendre la répercussion de la controverse de Béranger sur les recueils chartrains pour voir apparaître la note dogmatique en cette matière. Par contre, de nombreux chapitres sur la dédicace des églises, comme dans la *Collection en 74 titres* et diverses collections italiennes inédites (*de ecclesiis sacrandis... et sacramentis earum*, etc.), préparent déjà les voies à la dist. I du *De consecratione* de Gratien. En même temps, l'emploi fréquent du mot *sacramentum*, chez les canonistes et chez les liturgistes, fournit abondante matière à l'étude des sacrements et des sacramentaux. Mais le principal problème qu'agit en ce moment la théologie sacramentaire est celui de la valeur du sacrement dans le cas de sa collation par un indigne. Elle commence surtout à occuper les esprits après l'apparition de la *Collection en 74 titres*, c'est-à-dire après les grandes mesures de déposition décrétées par les conciles réformateurs sous Hildebrand et Grégoire VII : élément de controverse qui déborde d'ailleurs des collections canoniques et des traités théologiques, pour envahir toutes les productions polémiques, épistolaires, historiques, voire exégétiques, de l'époque. Les tenants des systèmes les plus opposés se rencontrent parfois dans le même camp, et il est assez curieux de remarquer que tous ne voient pas dans le problème une question de dogme : il en est qui veulent, comme Bonizon, *Decretum*, dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1854, t. vii, part. III, p. 2, restreindre la question au seul terrain disciplinaire. Voir de Ghellinck, *op. cit.*, p. 295-297; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 173-360; Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894, p. 372-462.

4. *Groupes des collections chartraines.* — Les recueils du groupe français qui viennent au jour ensuite et dont les collections chartraines forment le principal noyau, surtout le *Decretum* d'Yves et sa *Panormia*, se font remarquer, au point de vue qui nous occupe ici, par une double caractéristique. S'ils ouvrent la place moins large aux préoccupations romaines des recueils grégoriens, ils enrichissent de nouveaux documents la partie théologique aussi bien que la partie canonique. L'on peut en donner comme exemple le *Decretum*, la première des œuvres chartraines dans l'ordre chronologique (avant la fin du xi^e siècle), qui conserve les parties dogmatiques de Burchard et les développe même. Voir l. I, 253; l. II; l. XVII, 1-11, 121, etc., *P. L.*, t. clxi, col. 120, 135, 967, 1015, etc. Mais peu après, la seconde œuvre d'Yves et la plus parfaite, celle qui allait régner en maîtresse jusqu'à l'apparition du Décret de Gratien, la *Panormia*, se met en devoir d'élaguer une bonne partie de ces matières théologiques. Une comparaison

entre la *Panormia* et le *Decretum* est fort suggestive à ce sujet; Yves cependant y ouvre encore la place à divers sujets de dogme, l. I, 1-7, 8-162, *P. L.*, t. CLXI, col. 1045, etc. En second lieu, malgré cette allure plus exclusivement canonique, c'est dans les collections chartraines, dans la *Panormia* non moins que dans le *Decretum*, que fait son entrée pour la première fois tout un chapitre de théologie dogmatique: celui sur l'eucharistie, *De corpore et sanguine Domini*. Il faut y voir le contre-coup des erreurs de Bérenger, qui avaient semé le trouble un peu partout. Ce traité, plus soigné peut-être qu'aucun autre, donne un libellé remarquable aux inscriptions des canons sur la transsubstantiation et la survivance des espèces; Gratien en bénéficiera. Voir EUCCHARISTIE AU XII^e SIÈCLE, t. IV, col. 1256-1257 et 1294-1295. Du reste, l'exemple de la *Panormia*, qui s'interdisait une bonne partie des sujets dogmatiques abordés jusque-là par les canonistes, ne devait pas être suivi partout, et les tendances représentées par Burchard ne disparaissent que lentement. Par contre, comme on le verra plus loin, l'œuvre maîtresse d'Yves aura son retentissement en théologie de diverses manières.

Citons ici, parmi les productions qui subissent l'influence des recueils d'Yves de Chartres, le traité canonico-théologique d'Alger de Liège, *Liber de misericordia et iustitia*, qui ne s'occupe que de quelques sujets pour leur donner de grands développements: questions relatives aux sacrements, aux réordinations, etc., *P. L.*, t. CLXXX, col. 857-969. Les circonstances de l'époque mettaient au premier plan les graves problèmes des sacrements des indignes. Le *Polycarpus* du cardinal Grégoire s'occupe des mêmes matières et en outre imite Burchard de Worms, dans son dernier livre, qui n'a rien de canonique: fins dernières, anges gardiens, etc., titres des chapitres dans Theiner, *op. cit.*, p. 342-345. Vers le même moment, la collection dite *Casaraugustana*, du lieu où on l'a découverte, Saragosse, contient aussi beaucoup de chapitres dogmatiques sur l'eucharistie. En outre, ces deux dernières collections semblent se ressentir des discussions que les dialecticiens avaient mises à l'ordre du jour à ce moment sur le rôle de la *ratio* et de l'*auctoritas*: nouveau progrès sur Yves de Chartres, qui, sans doute, fournit la plupart de ces textes, mais les dispose sans aucun ordre à divers endroits. Voir de Ghellinck, *Dialectique et dogme aux XI^e-XII^e siècles*, dans les *Mélanges offerts à Cl. Bäumker, Studien zur Geschichte der Philosophie*, Munster, 1913, p. 94. Dans les ouvrages cités plus haut, l'on pourra trouver encore d'autres collections issues des recueils chartrains; elles font toutes une place plus ou moins grande aux matières théologiques. Voir de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 304-306; P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1897, t. LVIII, p. 426, 430, 624, etc.

5. Gratien. — L'œuvre de Gratien, pour avoir une allure beaucoup plus juridique, ne manque pas, elle non plus, de laisser une place aux matières théologiques. Avec les nombreux passages des *distinctiones* et *causæ*, qui traitent de divers aspects de la question sacramentaire, *sacramenta necessitatis*, extrême-onction et sa réitérabilité, valeur des sacrements des indignes, des excommuniés, etc., rôle de l'Écriture et des Pères dans les arguments d'autorité, procession du Saint-Esprit *ab utroque*, etc., il faut mentionner ici deux traités importants, le *De pœnitentia* d'abord, puis toute la partie III, dite *De consecratione*, du *Decretum*. Là, sont agitées des questions essentiellement dogmatiques.

Dans les collections précédentes, l'on a pu assister à la préparation graduelle de ces développements de la doctrine pénitentielle, ou mieux de l'administration de la pénitence. Mais à l'encontre de Burchard, d'Yves et des collections italiennes qui fixent une large place à la

partie pratique de la pénitence, le *De pœnitentia* de Gratien aborde directement le côté dogmatique de la question et montre clairement le contre-coup des écoles de théologie dans l'enseignement du droit canon. L'examen des thèses énoncées alors par les théologiens et l'étude du texte même de Gratien fixe exactement le sens de la célèbre question qui fait l'objet de la dist. I du *De pœnitentia*: *Si sola contritio cordis... crimen possit deleri* (caus. XXXIII, énoncé de la cause) et des *quæritur* qu'elle soulève: *Utrum sola cordis contritio et secreta satisfactione absque oris confessione, quisque possit deo satisfacere*, dist. I. Voir Friedberg, p. 1148, 1159. Ce n'est pas la nécessité, d'une manière absolue, de la confession qui fait l'objet de ce chapitre — elle était admise sans conteste — mais le rôle propre de la confession dans le processus de la rémission. A ce sujet, voir Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik*, dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar*, 3^e série, Munich, 1909, t. v, p. 39 sq.; de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 307, 344; A. Debil, *Le De pœnitentia de Gratien*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, avril 1914, t. xv.

Le *De consecratione* s'occupe de diverses matières sacramentelles et liturgiques: dédicace des églises, eucharistie, baptême, confirmation, etc., en cinq distinctions de longueur fort inégale. Ici encore, l'on peut constater l'aboutissement de deux siècles de codification. Contentons-nous de citer les nombreux passages relatifs aux sacramentaux, dans les chapitres sur la consécration des églises et ailleurs; le mot toutefois de *sacramentalia* n'est pas employé encore par Gratien: c'est Pierre Lombard qui l'emploie le premier, semble-t-il, et en tout cas, il se rencontre bien longtemps avant la grande époque théologique d'Alexandre de Halès chez divers glossateurs du canoniste bolonais. Voir Gillmann, *Die Siebenzahl des Sakramente bei der Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, dans *Der Katholik* (extrait), 1909, p. 8.

La partie dogmatique, sur la conversion dans l'eucharistie et la permanence des accidents, mérite aussi une mention spéciale, comme diverses fois déjà l'on a eu l'occasion de le faire remarquer. Voir EUCCHARISTIE AU XII^e SIÈCLE, où l'on trouvera un énoncé précis de théologie sur la transsubstantiation et les accidents eucharistiques permanents formulé par les seuls titres des canons: ceux-ci empruntent beaucoup à Yves de Chartres. *Panormia*, l. I, 123-162, *P. L.*, t. CLXI, col. 1071-1084. La haute considération dont jouit Gratien dans toute la chrétienté était en tout ceci un sûr garant de la fixité du dogme. L'extension prise par les problèmes sacramentaires dans le *De consecratione* a même décidé les glossateurs de Gratien à donner à cette partie III le nom de *De sacramentis*, de *re sacramentaria*, etc. Voir les préfaces de Rufin, d'Étienne de Tournai, etc., citées à la bibliographie. Le même nom, du reste, sert de titre à la partie III, dans un des plus anciens manuscrits du *Décret*, utilisé par Friedberg (Cologne, chapitre de la cathédrale, CXXVII, ancien Darmstadt, 2513), Leipzig, 1878, p. xcvi. Un bon nombre des commentateurs de Gratien ne manqueront pas de tirer parti de ces matières, pour étendre davantage encore la doctrine théologique dans leurs écrits.

Mais avant de quitter Gratien, il faut rappeler encore un autre passage, dist. XXIII, can. 8, *Presbyter*, bien qu'il n'appartienne pas au *De consecratione*. La portée qu'il a dans une question dogmatique est indéniable; l'on ne peut, en effet, perdre de vue cet enseignement de Gratien dans le problème si souvent débattu de la matière du sacrement de l'ordre. La tradition des instruments a eu, comme chacun le sait, les préférences de beaucoup de théologiens, souvent même d'une manière exclusive; mais le texte de Gratien, si hautement respecté dans tout le cours des siècles, a fait toujours

retenir dans la pratique l'imposition des mains, avec l'invocation du Saint-Esprit; Gratien ne parle pas des instruments. Voir J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses modèles, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1910, t. xi, p. 32-39. C'est un des points où les anciens rapports entre la théologie et le droit canon auraient dû amener les théologiens à jeter un regard sur le domaine de leurs confrères.

2° *Dossier patristique*. — Une autre matière d'échanges, entre le droit canon et la théologie est celle des textes patristiques et de la méthode qui préside à leur utilisation. L'identité ou la ressemblance des questions abordées amenait nécessairement cet échange de bons procédés; l'on indiquera rapidement ici les principaux points de vue qui intéressent la période d'élaboration de la codification théologique. Il est permis de dire sans exagération que les œuvres de systématisation théologique ont pris pendant longtemps comme dossier patristique les anciennes collections canoniques; mais il ne faudrait pas étendre ce rôle des recueils canoniques jusqu'à exclure toutes les autres sources de documentation patristique. La *Glossa* de Walafrid Strabon continue à alimenter la théologie, et les citations de la patristique grecque des six premiers siècles, chez Pierre Lombard et d'autres, lui viennent habituellement par ce canal. Le *Sic et non* d'Abélard qui, du reste, n'est pas indépendant des collections canoniques, est un autre répertoire qui eut son heure de succès. Puis, sur des sujets spéciaux, des ressources patristiques précieuses sont fournies aux théologiens par les opuscules de Pierre Damien sur les sacrements des indignes, à l'époque des investitures, par les traités eucharistiques de Paschase Radbert, de Lanfranc, de Guitmond d'Aversa et d'Alger de Liège, par les *Collectanea* de Pierre Lombard sur les psaumes et sur saint Paul; l'on doit reconnaître aussi chez quelques théologiens, comme le *Magister*, la lecture personnelle de saint Augustin. Mais, même après ces restrictions, la part de documentation théologique qui revient aux collections canoniques est encore considérable. La preuve s'en trouve dans les aveux de divers théologiens, comme l'auteur des *Sententiae divinitatis*: *Dicitur enim in canonibus*, à propos d'un texte de saint Jérôme, écrit. Geyer, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Munster, t. vii, p. 119, ou comme Hugues de Saint-Victor: *Sicut sacri canones definiunt, De sacramentis*, I, II, part. VII, 4, P. L., t. CLXXVI, col. 461; ou comme Geoffroi de Clairvaux, à propos de Gilbert de la Porée. Lettre au cardinal d'Albano, n. 6, P. L., t. CLXXV, col. 591.

L'étude comparée des textes des théologiens et des collections canoniques fournit une preuve nouvelle: c'est surtout la *Panormia* d'Yves de Chartres qui sert d'arsenal aux théologiens; Alger de Liège y puise pour ses *Sententiae*; Abélard pour son *Sic et non*; Hugues de Saint-Victor pour son *De sacramentis*; l'auteur de la *Summa Sententiarum* en fait autant, ainsi que celui des *Sententiae divinitatis*, et celui des *Sentences* du manuscrit de Sidon (inédit, manuscrit du Vatican 1345). Voir Hüffer, *Beiträge zur Geschichte*, p. 34, 35, etc.; P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1897, t. LVIII, p. 651, 656, 661, etc.; Geyer, *op. cit.*, p. 36; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 312-316. Auparavant Anselme de Lucques, pour citer un des plus importants recueils grégoriens, avait largement documenté Bernold de Constance et d'autres. J. de Ghellinck, *Theological literature during the investiture struggle*, dans *The Irish theological quarterly*, 1912, t. vii, p. 340-341.

Nulle part, peut-être, cette utilisation des ouvrages canoniques pour la documentation textuelle n'est plus

visible que chez le contemporain de Gratien, Pierre Lombard. A peine le *Décret* est-il terminé que le *Magister sententiarum* recourt aux trésors d'information patristique que contient cette collection. Les études détaillées poussées sur ce terrain ont même contribué à fixer définitivement le rapport chronologique des deux œuvres; nombre de textes, même en dehors du *De consecratione* et du *De pœnitentia*, ont passé de Gratien chez Pierre Lombard. Voir l'édition annotée de Quacchi, *S. Bonaventuræ Opera omnia*, 1882-1889, t. I-IV; Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Leipzig, 1902, t. VIII.

3° *Harmonisation des « auctoritates » en cas de divergence*. — Outre sa documentation patristique, la théologie doit au droit canon, à l'époque de l'élaboration des premiers recueils systématiques, une partie de sa méthode d'interprétation en cas de divergence dans les textes. Mais tandis que, dans les matières précédentes, le droit canon était le grand fournisseur, ici s'établit tout un service de prêts et d'emprunts qui, en fin de compte, rend les canonistes débiteurs de la théologie. Le conflit des *auctoritates*, ou ces oppositions apparentes des textes patristiques ou scripturaires, n'était pas nouveau du reste. A un moment où le principal travail se réduisait à la compilation, la juxtaposition de ces textes, dans l'ordre méthodique des matières, devait faire apparaître ces dissonances dans toute leur acuité. Les idées médiévales contribuaient à rendre le conflit plus délicat: une haute considération entourait toujours les auteurs sacrés ou profanes, déclarés *authentici, canonici*; l'on allait même jusqu'à orner d'une auréole un certain nombre d'entre eux, que l'on croyait éclairés par l'Esprit-Saint. De là, des difficultés fort graves auxquelles se heurtait la tâche de l'harmonisateur; tous, théologiens et canonistes, depuis l'auteur de la *Collectio Hibernensis* et Hincmar jusqu'à Bernold de Constance, Yves, Abélard et Alger de Liège, avouent sans détour la situation embarrassée où ils se trouvent et cherchent le moyen d'y remédier; au début du XIII^e siècle, le travail de l'harmonisation aboutit à faire créer une formule qui aura du succès: *non sunt adversi sed diversi*, dit-on; d'Anselme de Laon, elle passe à Abélard, à Gerhoch et à Arnon de Reichersberg, à Hugues Métel, à Robert de Melun, etc. Cela n'empêche pas toutefois Gratien de donner comme titre à son œuvre une expression antithétique, qui énonce le mal à côté du remède, *Discordantium canonum concordia*, jusqu'à ce que le nom de *Decretum*, plus court, finisse par supplanter ce premier titre. Les glossateurs subséquents, Paucapalea, Roland, etc., insistent beaucoup sur ce but de conciliation qui préside au travail de Gratien; pour les preuves de ce qui est dit ici en résumé, voir de Ghellinck, *op. cit.*, p. 317-326.

Parmi les essais d'harmonisation, il faut citer ceux qui mettent en relief les rapports de la théologie et du droit canon aux siècles de leur élaboration originelle: ils se rattachent aux noms d'Isidore de Séville, de Bernold de Constance, d'Yves de Chartres et finalement d'Abélard, dont le procédé sera immédiatement mis en pratique par les représentants les plus classiques des deux sciences.

D'après Isidore, il faut donner la préférence à celui des synodes: *Cujus antiquior aut potior exstat auctoritas*, *Epist.*, IV, 3, P. L., t. LXXIII, col. 901. Ce principe que Dollinger reproche aux grégoriens, *Der Papst und das Concil*, von Janus, Leipzig, 1869, p. 107 sq., auquel renvoie Harnack *Dogmengeschichte*, 4^e édit., Leipzig, 1910, t. III, p. 350, n. 1, est répété avec des applications diverses par la *Collection irlandaise*, par Alcuin, Raban Maur, la *Prisca canonum collectio* de Mai, Burchard de Worms, Anselme de Lucques, Yves de Chartres, le cardinal Grégoire (*Polycarpus*), Deusdedit (pro-

logue), Abélard et, finalement, Gratien, dist. L, c. 28, à la fin. Un théologien contemporain de la querelle des investitures, Bernold de Constance, un des écrivains les plus féconds de ce moment et qui a le mérite d'être revenu à la saine doctrine dans la question des sacrements des indignes, donne aux premiers essais d'harmonisation une forme plus satisfaisante; peut-être s'inspire-t-il pour ce travail d'un ancien traité d'Hincmar aujourd'hui perdu. Voir Saltet, *Les réordinations*, p. 395 sq.; Thaner, dans son édition de Bernold, *Monumenta Germaniae historica, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, t. II, p. 112. Bernold pose, comme règle, la connaissance du contexte complet et non de l'extrait seul, la comparaison avec d'autres décrets, l'examen des circonstances de temps, de lieu, de personne, les causes originelles de ces canons et les différences qui séparent ceux qui sont d'une portée absolue et ceux qui permettent ou qui constituent une dispense. De *excommunicatis vitandis*, dans les *Libelli de lite*, t. II, p. 139-140. Ailleurs, Bernold ajoute encore la condition de l'authenticité des pièces. De *prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum*, c. XIII, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1267. Le principal canoniste antérieur à Gratien, Yves de Chartres, consacre à la matière une monographie spéciale qui, sous le titre de *De consonantia canonum*, sert de préface à ses recueils; la correspondance du grand évêque contient du reste un grand nombre de passages similaires. Comme nouvel élément, avec la restriction toutefois que Bernold avait déjà prélué à cette explication, Yves fait surtout intervenir la distinction entre les lois nécessaires ou immuables et les lois contingentes, et, par suite, il développe sa grande théorie de la dispense, *P. L.*, t. CLXI, col. 47-49. Abélard, qui reprend toutes les idées de ses prédécesseurs théologiens ou canonistes, ouvre un nouveau chapitre dans cette histoire: celui où la théologie apporte aux canonistes une contribution de valeur. Comme préface à son célèbre ouvrage du *Sic et non*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1339-1349, il formule ses réflexions, dont plusieurs sont d'une justesse remarquable; quelques-unes sont originales, les autres avaient déjà été énoncées précédemment; elles ont pour objet les circonstances de temps, de lieu, de personne, la distinction entre les lois absolues et les préceptes dont on peut dispenser, etc.; mais elles sont répétées ici plus nettement dans un exposé systématique, qui prend pour point de départ quelques-uns des principes de la sémantique moderne. Le principal apport d'Abélard est celui qui est contenu dans la grande règle suivante: *facilis autem plerumque controversiarum solutio reperitur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus. Ibid.*, col. 1344. Ce principe s'appuie sur de fort sages considérations qui tiennent compte du but des Pères, de la manière dont ils adaptaient leur langage aux destinataires de leurs écrits, etc. De la théologie, ce principe allait tout de suite passer dans le droit canon; on rencontre son application fréquente chez Gratien, comme l'a montré Thaner, *Abelard und das canonische Recht*, Gratz, p. 23. Pierre Lombard et les théologiens, non moins que Gratien et les glossateurs du Décret, en font un usage constant. Ils vont même jusqu'à en abuser; ou tout au moins négligent-ils plus d'une fois de contrôler sur le terrain des faits l'hypothèse des significations multiples. Un peu plus tard, l'œuvre de Pierre de Blois n'apporte rien de bien nouveau; c'est un petit traité qui résume et éclaire par beaucoup d'exemples ce qui avait été dit de bon précédemment. *Opusculum de distinctionibus in canonum interpretationibus adhibendis*, édit. Reimarus, Berlin, 1837, p. 6-9. Mais il n'est pas nécessaire de poursuivre cette histoire au delà de la seconde moitié du XII^e siècle; le dossier ne s'enrichira guère plus. C'est à Yves de Chartres et à Abélard que revient

la principale part des progrès, et malgré les excès ou les applications maladroites des règles qu'ils ont tracées, il y a lieu de leur faire une place de choix dans l'histoire de l'herméneutique et de la manipulation de textes patristiques. Voir de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, c. V, p. 326-338; Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, p. 236-238. Les théologiens qui les suivent leur doivent beaucoup.

III. RAPPORTS DES COMMENTAIRES ET DES GLOSES DES CANONISTES AVEC LE DOGME APRÈS GRATIEN. — Comme on l'a déjà insinué plus haut diverses fois, les œuvres des canonistes continuent toujours, après l'époque de Gratien, à alimenter les écrits des théologiens; ceux-ci trouvent là tout un répertoire de textes patristiques, auquel ils recourent constamment. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de développer longuement la preuve de cette assertion. Cela nous ferait sortir de la période de l'élaboration des deux sciences, dans laquelle surtout il est instructif d'étudier les rapports et les échanges entre les deux groupes d'auteurs. Aussi bien, avec Gratien, les recueils canoniques ont fini, ou peu s'en faut, de grossir leur dossier patristique; désormais, les additions de textes consistent en décrétales des papes de l'époque, et le travail du canoniste est avant tout consacré à la glose et au commentaire des canons livrés par Gratien ou par les nouveaux recueils de *Compilationes* et de *Decretales*. Il nous suffira donc de mentionner ici un ou deux exemples de ces rapports entre les deux sciences, sur le terrain de la documentation patristique. Ce qui nous retiendra davantage ensuite est le développement des matières communes pendant la période de l'élaboration théologique, c'est-à-dire pendant les cinquante ou soixante ans qui séparent la mort de Pierre Lombard des premières Sommes du XIII^e siècle; cet exposé peut prendre fin en 1215 environ, avec le IV^e concile de Latran.

1^o *Documentation patristique.* — L'utilisation des recueils canoniques par les théologiens des siècles suivants, surtout l'utilisation du *Décret* de Gratien, nous est attestée par le grand nombre des exemplaires annotés des *Sententiae* de Pierre Lombard. Cet ouvrage devenu classique dans toutes les universités, pour l'enseignement de la théologie, porte fréquemment dans les marges de ses folios l'indication des endroits du *Décret* qui ont fourni la documentation patristique, ou que l'on regardait soit comme les sources, soit comme des *loci paralleli* du Lombard. Avec les passages pris à la *Glossa* de Walafrid Strabon, ou les *loci paralleli* de Hugues de Saint-Victor, ces mentions sont les plus fréquentes, parmi celles que l'on rencontre au moins dans le domaine des notes critiques. Des manuscrits de toute provenance et de tous les pays, de bibliothèques monastiques ou séculières, portent la trace de ces études comparées; parfois, ce sont de vraies références bibliographiques qui renvoient les étudiants théologiens aux recueils canoniques. Pour plus de renseignements, voir l'étude publiée dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913, t. XIV, p. 511, 705, sous le titre: *Les notes marginales du Liber Sententiarum*, par J. de Ghellinck.

En outre, il n'est pas rare de voir les grands théologiens emprunter au droit canon, non moins qu'à la *Glossa* de Strabon, les textes patristiques qui servent d'appui ou d'objection à leurs thèses. Citons, au hasard, saint Bonaventure, qui puise chez Gratien tantôt sans le dire, tantôt en mentionnant le Décret, par exemple, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, part. I, act. un., q. II, *Opera*, Quaracchi, t. IV, p. 219; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e *Suppl.*, q. LXXXII, a. 3 (voir toutefois l'édition vaticane, Rome, 1906, t. XII, p. 128), etc.; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. X, q. IV, *Opera*, Lyon, 1639, t. VIII, p. 532. Plus haut, nous avons déjà cité l'exemple d'Occam à propos de l'eucharistie, *Quodlibeta*, par

exemple, II, 19; IV, 39, Strasbourg, 1491. L'on pourrait encore ajouter, parmi les dissidents, Wyclif et Jean Huss et d'autres. Wyclif, *De eucharistia tractatus major*, édit. Loserth, dans les publications de la *Wyclif Society*, Londres, 1892, c. v, vii, etc., p. 129, 154, 163, 172, 173, 184, 221, etc.; Huss, *Super IV Sententiarum*, édit. de Wenzel Flajschans et Marie Kominkova, Prague, s. a. (après 1900), l. IV, dist. III, 4; VIII, 7; XII, 3; XIV, 6; XV, 5, p. 530, 556, 577, 590, 596, etc.

2° *Matières communes.* — Ce qui est plus important pour l'histoire de la théologie et même du dogme, à l'époque qui suit Gratien, est le développement que donnent les canonistes aussi bien que les théologiens à certaines matières théologiques. La haute situation faite au *Décret* de Gratien dans les écoles amenait nécessairement ce résultat : le maître commentait dans le *Liber textus* les passages qu'il rencontrait; par suite, la part faite au dogme se retrouve dans les gloses ou dans les commentaires, avec toute la différence d'étendue qui sépare au moyen âge le texte du commentaire. Il était difficile à un commentateur de passer à côté de longs traités, comme celui de l'eucharistie, sans leur ajouter quelque chose de son cru; il en va de même pour beaucoup d'autres matières, comme on le verra bientôt. De plus, les habitudes de l'enseignement ecclésiastique à Bologne facilitent ce développement des sujets théologiques; l'on passe d'une chaire à une autre; au moins un certain nombre des maîtres de Bologne, qui suivent immédiatement Gratien, sont théologiens et canonistes, et ils laissent successivement une œuvre dans chacune des deux sciences sacrées : l'on peut citer parmi ces maîtres Roland Bandinelli (plus tard Alexandre III), qui, à côté de ses travaux canoniques, a fait un recueil de *Sententiae* théologiques; Ognibene, si l'identification faite par Denifle du canoniste et du sentencier se vérifie, en fait autant; Gandulphe de Bologne, célèbre glossateur aux opinions fort arrêtées, s'occupe aussi de théologie et nous donne, à son tour, ses *Sententiae*, qui sont principalement un résumé de celles du Lombard; Sicard de Crémone, outre son *Mitrale* liturgique, compose une *Summa* de droit canon et parle de ses dissertations théologiques, *Mitrale*, III, 6, *P. L.*, t. ccx, col. 117, qui ne nous sont point parvenues; Lothaire de Segni, (plus tard Innocent III), cultive avec succès les deux sciences, à Paris comme à Bologne, et reste reconnaissant à ses anciens maîtres Huguccio et Pierre de Corbeil. Tout son traité *De sacro altaris mysterio*, *P. L.*, t. ccxvii, col. 773-916, porte la trace de ces préoccupations, et donne son avis en maint endroit sur les questions scolaires discutées par les théologiens et les canonistes, surtout aux l. II et IV, *ibid.*, col. 851, etc. Les œuvres, autres que celles des canonistes proprement dits, mêlent du reste assez fréquemment les deux branches : sans nous attarder à diverses Sommes inédites de la fin du XII^e siècle, il faut donner une mention à l'œuvre de Raoul l'Ardent, décrite par Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. 1, p. 246-257, et située par Geyer, *Radulfus Ardens und das Speculum universale*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1911, t. xciii, p. 63-89; citons aussi un recueil anonyme de *Sententiae* (Vatic., ms. 1345) qui voyage jusqu'à Sidon en Palestine et qui consacre cinq de ses dix-huit parties à des sujets juridiques; la *Gemma ecclesiastica* de Giraud le Cambien, composée vers 1197, et dédiée à Innocent III qui la lit avec intérêt, donne à la théologie, non moins qu'au droit canon, une part importante.

D'autres fois, sans être officiellement doublé d'un théologien, le maître en droit canon fait une large place aux doctrines théologiques et donne même à divers chapitres de son exposé une allure théologique beaucoup plus que canonique. C'est le cas, par exemple, pour Étienne de Tournai († 1203), comme l'avait déjà fait

remarquer von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. 1, p. 135, et, cette fois, la lecture de la *Summa* d'Étienne confirme parfaitement ce jugement : nous y trouvons même quelques bons renseignements sur les avis des maîtres contemporains en théologie, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, édit. von Schulte, Giessen, 1891, p. 273, et *passim*. Du reste, même chez d'autres auteurs, plus strictement canonistes, la mention d'opinions théologiques, avec l'indication des auteurs qui les soutiennent, n'est nullement une exception; en ce point, Huguccio, le principal glossateur du *Décret* († 1210), ne fait nullement exception, bien qu'à son sujet von Schulte cite des noms qui n'ont pas tous été retrouvés dans l'œuvre du grand canoniste. *Op. cit.*, p. 165, n. 27. Sans doute, divers auteurs se refusent à faire entrer dans leurs traités des matières qu'ils regardent plutôt du domaine de leurs voisins : tels, chez les canonistes, Roland, qui supprime le *De penitentia*, *Die Summa Magistri Rolandi*, édit. Thanner, Innsbruck, 1874, p. 193; Simon de Bisignano (inédit), voir von Schulte, *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians*, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften*, de Vienne, Philos.-histor. Klasse, 1870, t. LXIII, p. 336; Sicard de Crémone (inédit), voir von Schulte, *ibid.*, p. 352, etc. D'autres fois, c'est une question tout entière qu'on laisse à l'examen soit des théologiens, soit des canonistes, comme le fait Sicard, von Schulte, *ibid.*, p. 252, à propos de l'eucharistie, ou Pierre de Poitiers, à propos de l'ordre et d'autres sacrements. *Sententiae*, I, V, 14, *P. L.*, t. ccxi, col. 1257.

Mais, en somme, le cas est plutôt exceptionnel, et les mêmes matières continuent à être traitées par les deux séries d'auteurs. Il règne, à ce moment-là, une hésitation assez singulière à propos du sens même du mot *theologia*; tantôt, l'on oppose nettement les matières canoniques et les matières théologiques : *examine theologico reliquimus*, comme le dit Sicard, *loc. cit.*; ou : *in Sententiis reservamus*, selon l'expression de Roland, *loc. cit.*; tantôt on range le droit canon parmi les sciences théologiques, comme le montrent les exemples de Rufin ou de ses contemporains. Une somme qui débute à peu près comme celle de Paucopalea, dit : *inter ceteras theologiæ disciplinas, sanctorum Patrum decreta et conciliorum statuta non postremum obtinent locum*. Maassen, *Paucopalea*, *Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des canonischen Rechts im Mittelalter*, dans les *Sitzungsberichte* déjà cités de Vienne, 1859, t. xxxi, p. 505. Rufin, ou un de ses copistes, reconnaît que tout l'ouvrage de Gratien est un traité de théologie complet : *Summam quendam totius theologiæ paginæ contineri in hoc libro, nec hunc librum perfecte scienti deesse posse universitatis sacræ paginæ notitiam*. Préface de Rufin, dans la recension amplifiée du manuscrit de Göttingue, von Schulte, *Die Geschichte der Quellen*, etc., p. 249; voir Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902, p. cxlii-cxliiv.

Par suite même de cette habitude, l'on peut prévoir déjà que les rapports entre les deux sciences s'affirment surtout par le développement des matières communes : c'est dire que, pour faire l'histoire des doctrines théologiques, il y a lieu d'avoir continuellement l'œil ouvert sur les écrits des canonistes. L'on rencontre chez eux un bon nombre d'assertions dites en passant, ou d'exposés systématiques, qui peuvent rendre service à l'histoire des doctrines. Parfois, ils fournissent des renseignements sur des sujets qui semblent, à première vue, assez étrangers aux préoccupations des juristes : citons, comme exemple, les idées d'Huguccio et d'autres sur l'immaculée conception de Marie. Sur d'autres matières, comme la valeur de l'argument d'autorité, la force probante des textes bibliques et diverses questions de principe, ils émettent des affirmations précieuses.

A propos de l'autorité pontificale, leurs commentaires intéressent de près le traité *De Ecclesia et de romano pontifice*. Car l'on ne peut nier que le *Décret* de Gratien et les travaux des canonistes suivants n'aient favorisé l'exercice de la suprématie romaine, contrairement à l'appréciation défavorable que portait le cardinal Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 144, appréciation dont les attaques de Luther, des gallicans et de Döllinger avaient du reste fait justice par avance. L'expression dont on a si souvent donné une interprétation fantaisiste, sur l'étendue des droits du pape : *Romanus pontifex omnia jura... censetur habere*, remonte en substance jusqu'à l'époque d'Huguccio. Voir Gillmann, *Romanus pontifex omnia jura in scrinio pectoris sui censetur habere*, dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1912, t. xcii, p. 3-17.

Mais le traité des sacrements surtout appelle ici l'attention : les nombreux problèmes touchés par Gratien à propos de l'ordre, de la pénitence, du mariage et de l'extrême-onction dans les deux premières parties, et les longs développements donnés dans le *De consecratione* à divers sacramentaux, comme la dédicace des églises, à l'eucharistie surtout, au baptême et à la confirmation, amènent sans cesse les glossateurs à faire des incursions dans le domaine des théologiens. Ce serait sortir du cadre de cette notice que de donner l'exposé de toutes ces questions; qu'il nous suffise d'en indiquer quelques-unes avec leurs sources; à un moment où la systématisation des doctrines sacramentales occupait principalement l'attention des théologiens, les renseignements offerts par les écrits des canonistes peuvent être d'une fort grande utilité; ils le sont d'autant plus qu'il y a divergence entre eux dans la manière d'envisager certaines questions; par suite, la pleine lumière ne peut se faire que par la connaissance des productions de l'une et de l'autre branche. Il n'est pas rare, du reste, qu'une idée, avant tout chère aux canonistes, ait son représentant chez les théologiens, et réciproquement. Contentons-nous d'en mentionner quelques-unes. Pour le détail des œuvres, l'on pourra recourir aux travaux cités dans la bibliographie; les sources inédites sont plus nombreuses encore que les ouvrages déjà imprimés; le nombre de ces derniers heureusement ne tardera pas à augmenter.

3° Développement des principales questions sacramentaires. — La définition des sacrements, qui depuis Bérenger, Yves de Chartres et Abélard, a attiré l'attention des canonistes comme des théologiens, tend à placer l'essence du sacrement dans l'objet matériel; cette manière d'envisager les choses, familière aux canonistes comme Gandulph et Huguccio, par exemple, se retrouve aussi chez Hugues de Saint-Victor; c'est ce qu'a fait remarquer Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 35. La définition que donne le célèbre Victorin est copiée par divers glossateurs, tels qu'Huguccio et Rufin; elle a quelque temps la préférence sur celle de Pierre Lombard; mais celle-ci finit par l'emporter.

C'est au canon 32 de la dist. II du *De consecratione*, ou parfois en tête du *De consecratione*, que nous trouvons habituellement ces développements sur la définition des sacrements : ils se rangent autour de la définition succincte, attribuée à saint Augustin, et qui, depuis Bérenger, ne cesse plus de se répandre à l'abri de cet illustre patronage; elle a de la vogue avant l'enseignement d'Abélard; car Yves de Chartres, un canoniste, l'emploie déjà avant lui. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 341, note 3.

La nomenclature des sept sacrements se rencontre fréquemment chez les glossateurs et l'on voit par là combien inexacte est l'affirmation de J. Freissen dans son ouvrage, fort précieux du reste : *Geschichte des Kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenli-*

teratur, 2^e édit., Paderborn, 1893, p. 33 sq., qui réduit au seul Rufin, parmi les canonistes, les témoins du nombre septenaire. Le fait est d'autant plus à signaler que, parmi les successeurs immédiats de Pierre Lombard, les théologiens ne sont pas aussi nombreux que les canonistes dans la série de ces témoins. Mais, en même temps, se fait remarquer toute une classification des sacrements et des sacramentaux, qui se rattache de fort près aux idées de Hugues de Saint-Victor; elle est reproduite ou développée, avec des nuances variées, par des glossateurs comme Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faenza et Sicard de Crémone, par l'auteur de la *Summa Lipsiensis* et Huguccio de Ferrare, par des théologiens, comme Simon de Tournai, et par un annotateur anonyme de Pierre Lombard. Pour le détail, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, p. 359-369. Les longues pages données toujours à la consécration et à la dédicace des églises, d'après une habitude qui datait de loin, comme on l'a vu plus haut, attiraient l'attention sur cette matière des sacramentaux.

A propos du caractère sacramental, les glossateurs offrent une ample matière : ce qui montre jusqu'à quel point l'affirmation ancienne était fantaisiste, qui faisait d'Innocent III le créateur de cette doctrine. Pierre Lombard emploie déjà le mot, et les travaux des canonistes, inédits ou imprimés, donnent une riche moisson bien avant Innocent III. Par suite, le travail de Brommer, *Die Lehre vom Sacramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Paderborn, 1907, t. VIII, solide d'ailleurs, mais uniquement basé sur les sources imprimées, peut se compléter par un bon nombre de documents inédits.

La répétition des sacrements, surtout celle de l'ordre, est fréquemment étudiée dans les recueils canoniques : ce qui a été dit, à propos des collections issues pendant la querelle des investitures, doit se répéter à propos des glossateurs; les discussions sur cette matière continuent à se produire dans l'école jusqu'au triomphe de la théorie de Gandulph; Pierre Lombard et d'autres théologiens avec lui demeurent hésitants pour certaines applications. Voir Saltet, *op. cit.*, *passim*.

La terminologie même des traités théologiques sur les sacrements peut largement puiser dans les *Glossæ* et les *Summæ* des canonistes. Il a déjà été question des termes : *character* et *sacramentalia*; l'on peut y ajouter des expressions, comme *opus operatum* ou *operans*, etc., qui donnent l'occasion, sous la plume des glossateurs, à des développements instructifs, ou comme *forma*, *materia*, etc., qui vont se précisant de plus en plus. L'on peut mentionner ici encore le mot *transsubstantiatio*, qui est fréquemment employé par les canonistes, si bien que parmi les vingt ou trente témoins de l'usage du terme, antérieurement à 1215, un groupe imposant est fourni par les canonistes; ceux-ci viennent presque tous en tête dans la série chronologique. Voir *Eucharistie au XII^e siècle*, t. V, col. 1290-1293, et compléments dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 255, par J. de Ghellinck, *A propos du premier emploi du mot transsubstantiation*. Une autre formule dont l'histoire littéraire remonte d'ailleurs bien plus haut que l'époque de Gratien : *sacramento non est faciendi injuria*, revient souvent chez tous les auteurs. Dès l'époque des investitures, elle apparaît dans les écrits des polémistes ou des canonistes, comme on peut le voir dans les *Libelli de lite imperatorum et rom. pontificum*, déjà mentionnés ailleurs, et dans l'ouvrage de Saltet, *Les réordinations*, *passim*.

Parmi les sacrements *in specie*, il y aurait trop à citer pour que l'on puisse y songer ici. Les quelques indications suivantes donneront une idée de tout ce qu'il y a à recueillir chez les canonistes à côté des théologiens. C'est surtout la théologie de l'eucharistie qui se

trouve avantagée ici : présence réelle, transsubstantiation, persistance des espèces, durée de la présence réelle, interprétation de la profession de foi de Bérenger, qui donne occasion à des gloses intéressantes, etc., tout cela est fortement développé.

Il en va de même avec l'extrême-onction, où une question revient souvent : celle de la réitérabilité ; elle est longuement discutée chez les théologiens dogmatiques, chez les canonistes et chez les moralistes ; les cisterciens conféraient ce sacrement, en cas de maladie prolongée, une fois par an ; partout, les avis sont partagés sur la réitération ou sur les raisons théoriques qui la permettent.

Il a déjà été question, plus haut, de la pénitence, ainsi que du mariage ; ici, il est bon de mentionner les idées sur l'essence du sacrement dans le rite matrimonial et sur les diverses espèces d'empêchements, notamment celui qui a eu son heure de succès chez les canonistes et qu'on faisait dériver du sacrement de pénitence ; il est exposé entre autres par Fr. Gillmann, *Das Ehehinderniss der geistlichen Verwandtschaft aus der Busse*, dans *Der Katholik*, 1910, t. xc (extrait). A propos de l'ordre, il faut encore une fois rappeler la tradition des instruments et les nombreuses controverses qui ont lieu chez les théologiens sur la matière de ce sacrement ; les gloses des canonistes sont fort précieuses pour l'examen dogmatique du problème au point de vue historique. Voir l'article déjà cité : *Le traité des sept ordres ecclésiastiques chez Pierre Lombard, ses modèles et ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1910, t. xi, p. 32-39.

La forme du baptême, à propos du baptême conféré *in nomine Jesu*, ou *in nomine Christi*, revient assez souvent aussi. Voir l'étude fortement documentée de Gillmann, *Taufe in Namen Jesu oder im Name Christi*, dans *Der Katholik*, 1912 (extrait). Les questions de l'institution de divers sacrements, en particulier, la confirmation et l'extrême-onction, se rencontrent assez souvent chez les canonistes, avec des affirmations qui corrigent ou partagent les idées inexactes qui règnent chez leurs confrères, les théologiens.

Parmi les sacrements, l'on établit aussi quelques divisions que Gratien et d'autres avant lui avaient déjà indiquées : telle la division en *sacramenta necessitatis* ou *voluntatis*, *communio* ou *voluntaria*, qui donne occasion à des précisions ou à des explications intéressant l'histoire de la théologie.

L'on peut en dire autant d'un rite qui revient dans divers sacrements et sacramentaux, l'*impositio manuum* dont les diverses espèces sont décrites dans des tableaux schématiques fréquemment reproduits, comme chez Sicard de Crémone, dans diverses *Summæ* anonymes, chez Huguccio, etc. De là, elles passent assez souvent dans les notes marginales des *Sentences* de Pierre Lombard.

Il est inutile de prolonger davantage cette nomenclature, le lecteur trouvera dans la bibliographie ci-jointe les principaux travaux imprimés qui l'éclaireront et le renseigneront davantage, en attendant que paraisse un travail d'ensemble, en préparation actuellement, sur cette période. Les gloses imprimées dans les marges du *Corpus juris* conservent quelques-unes de ces formules abrégées et peuvent rendre déjà quelque service. Il a fallu se borner ici à donner une simple orientation qui peut suffire pour le but poursuivi : même quand il s'agit de l'époque où la théologie médiévale achève d'élaborer son manuel d'enseignement, l'histoire du dogme et des systèmes théologiques ne peut négliger ces sources juridiques ; les productions canoniques de l'âge qui précède Gratien, ou des deux générations qui le suivent, apportent les matériaux les plus abondants à l'esquisse du développement historique de la théologie.

Ce n'est pas le lieu de donner ici une bibliographie complète. Nous nous contenterons de donner les renseignements suffisants pour orienter le lecteur dans cette vaste littérature et pour lui faciliter le contrôle des idées développées dans l'article qui précède.

I. RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX SUR LES COLLECTIONS CANONIQUES ET LES CANONISTES. — Nomenclatures plus ou moins détaillées de Pohle, *Kanonensammlungen*, dans *Kirchenlexikon*, 1883, t. II, col. 1845-1868 ; de von Schulte, *Kanonensammlungen*, dans *Realencyklopädie*, 1901, t. x, p. 2-12 ; de Besson, *Canons (Collections of ancient)*, dans *Catholic encyclopedia*, 1903, t. III, p. 281-287. Pour la période qui précède Gratien, l'ouvrage capital est celui de Maassen (t. I, seul paru, jusqu'au milieu du IX^e siècle), *Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts*, Graz, 1870 ; excellentes notices dans la dissertation des Ballerini, *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, appendice de leur édition des *Opera S. Leonis Magni*, Venise, 1757, t. III ; P. L., t. LVI, col. 11-354 ; A. Gallandius, *De vetustis canonum collectionibus dissertationum Sylloge*, Venise, 1778 ; Theiner, *Disquisitiones criticae in præcipuas canonum et decretalium collectiones*, Rome, 1836 (demande à être contrôlé).

Pour la période qui suit Gratien, le principal ouvrage (à rectifier en beaucoup de détails) est celui de Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen des canonischen Rechts*, Stuttgart, 1874, t. I. Le même auteur a donné de longues dissertations, souvent fort utiles, sur un certain nombre de glossateurs ou de collections anonymes, dans ses *Beiträge zur Literatur über das Dekret Gratians*, publiées dans les *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, de Vienne, t. LXIII, p. 287, 299 ; t. LXIV, p. 93 ; 1870, t. LXV, p. 21 et 595 ; 1871, t. LXVIII, p. 37.

La période qui s'écoule entre les fausses Décrétales et le Décret de Gratien a fait l'objet d'un grand nombre d'études de la part de P. Fournier, qui prépare un travail d'ensemble sur les divers groupes de ces collections. Les principales de ces études ont été citées dans l'article ; voir une énumération plus complète dans J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 276 sq., *passim*.

Bon résumé, court mais substantiel, de toute la littérature canonique, dans Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887 (à compléter par les travaux parus plus récemment).

II. ÉDITIONS DES ŒUVRES. — Celles qui précèdent Régino de Prum jusqu'aux *Fausse Décrétales* inclusivement ont été indiquées déjà, col. 1734 sq. Voici par ordre chronologique la liste des auteurs cités, dont les œuvres sont imprimées : Régino de Prum, *Reginonis libri duo de synodaliibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, par Wasserschleben, Leipzig, 1840 ; édition préférable à celle de Baluze, reproduite dans P. L., t. CXXII, col. 175 sq. ; Burchard de Worms, *Decretum*, dans P. L., t. CXL, col. 537 sq. ; Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Dusseldorf, 1898, t. II, p. 407-467 (édition du Pénitentiel, l. XIX de Burchard) ; Deusedit, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusedit*, par V. Wolf von Glanvell, Paderborn, 1905, t. I (seul paru), texte sans l'introduction critique et les tables, que la mort a empêché l'auteur de publier ; l'édition de Martinucci, *Collectio canonum*, Venise, 1869, est fort inférieure ; Anselme de Lucques, *Collectio canonum*, par Fr. Thaner, Innsbruck, 1906, quatre premiers livres parus ; table des chapitres, d'après une recension remaniée, dans Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1841, t. VI, p. 379 ; Bonizon de Sutri, extraits, surtout du l. IV, dans Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1854, t. VII, part. III, p. 1-76 ; Yves de Chartres, *Decretum et Panormia*, P. L., t. CLXI, col. 9 sq., et 1037 sq. ; Alger de Liège, *Liber de misericordia et iustitia*, P. L., t. CLXXX, col. 857-969 ; Gratien, *Discordantium canonum concordia*, ou *Decretum*, P. L., t. CLXXXVII, col. 17 (édition Boehmer) ; édition meilleure de Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1878, t. I ; Paucopalea, *Die Summa des Paucopalea über das Decretum Gratiani*, par Fr. von Schulte, Giessen, 1890 ; Roland Bandinelli, *Die Summa Magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III*, par Fr. Thaner, Innsbruck, 1874 ; Rufin, *Die Summa Decretorum des Mag. Rufinus*, par H. Singer, Paderborn, 1902 ; à préférer à l'édition défectueuse de von Schulte, Giessen, 1892 ; Étienne de Tournai, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, par Fr. von Schulte, Giessen, 1891.

Les autres collections sont inédites : la *Collection en 74 titres*, la *Tripartita*, la *Collectio duodecim partium*, la *Collection* en dix livres, etc., ainsi que les œuvres canoniques de Simon

de Bisiniano, de Sicard de Crémone, de Jean de Faenza, d'Huguccio, etc., la *Summa Coloniensis*, la *Summa Parisiensis*, la *Summa Lipsiensis*, etc. L'édition d'Huguccio est en préparation. L'on trouve dans les marges des anciennes éditions du *Decretum*, par exemple, celle de Lyon, 1684 (t. 1 du *Corpus juris canonici*), un certain nombre de gloses des premiers glossateurs; voir l'étude de von Schulte, *Die Glosse zum Dekret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngsten Ausgaben*, dans les *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften*, de Vienne, 1872, t. XXI.

III. RAPPORTS ENTRE LA THÉOLOGIE ET LE DROIT CANON. — Indications précieuses dans les travaux déjà mentionnés de P. Fournier et dans Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, *passim*. La question a été traitée dans une esquisse rapide par J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique*, Paris, 1914, p. 277-369; voir dans cet ouvrage les compléments bibliographiques. L'on peut consulter avec profit les nombreux articles de Fr. Gillmann sur les glossateurs du Décret, parus dans l'*Archiv für katholischen Kirchenrecht*, Mayence, et dans *Der Katholik*, Mayence, depuis 1906-1907. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, parle surtout des théologiens. L'ouvrage de G. L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Breslau, 1864, se cantonne pour la littérature canonique à peu près uniquement dans le *Décret* de Gratien.

J. DE GHELLINCK.

2. GRATIEN (ou plus exactement **GRAZIANI**) Jean-Baptiste-Guillaume, évêque constitutionnel, né à Saint-Philippe de Verceil (Piémont) le 24 juin 1747. Il appartenait à la congrégation de la Mission, où il avait été admis le 11 octobre 1767. Il fit ses vœux, à la maison-mère de Paris, le 13 octobre 1769. Il fut, pendant les années qui précédèrent la Révolution, supérieur du séminaire de Chartres. Il était profondément attaché aux principes gallicans et jansénistes et, dans un *Tractatus scolasticus de contractibus jeneratiis*, in-12, Chartres, 1790 (ne se trouve pas à la Bibliothèque nationale), il adoptait relativement au prêt à intérêt les opinions que l'école économique soutenait contre l'enseignement commun des théologiens. Ce prêt n'était contraire ni au droit naturel ni au droit divin. Son opinion fut combattue par Ambroise Rendu. *Considérations sur le prêt à intérêt, par un jurisconsulte*, in-8°, Paris, 1806.

Quand fut publiée la constitution civile, on dit que Gratien avait promis à son évêque, M. de Lubersac, de la combattre; cependant il prêta le serment et fit paraître un écrit pour le justifier : *Exposition de mes sentiments*, etc.; il en résulta une polémique assez acerbe dans laquelle intervint le janséniste Jabinaud, qui, se séparant de ses amis, avait pris position parmi les adversaires de la constitution civile.

Par son savoir et ses vertus, Gratien avait sur le clergé chartrain une influence aussi considérable que justifiée et qu'il mit au service des idées nouvelles. Quand le curé de Saint-Michel, Nicolas Bonnet, eut été élu évêque, en remplacement de M. de Lubersac, il fut son principal conseiller; pieux et régulier, l'intrus d'Eure-et-Loir était de talents très médiocres et en fait Gratien gouverna l'Église de Chartres pendant un an; il le fit avec autorité, montrant une fermeté dont Bonnet était incapable.

Le 26 février 1792, Gratien fut élu évêque de Seine-Inférieure et « métropolitain des Côtes de la Manche », il succédait à Louis Charrier de La Roche, qui, découragé par les mauvais vouloirs qu'il avait rencontrés, avait donné sa démission dès le mois d'octobre 1791. Sacré dans la cathédrale de Rouen le 18 mars, par Lindet, évêque de l'Eure, assisté de Bonnet, de Chartres, et de Massieu, de l'Oise, Gratien vint occuper son siège usurpé dans des conditions qui déjà étaient peu rassurantes. « Son épiscopat, écrit l'abbé Cochet, historien du diocèse de Rouen, fut triste et laborieux. Charrier avait connu les beaux jours de l'enthousiasme et de la nouveauté; son installation avait été pompeuse; celle de Gratien fut lugubre. Quand Charrier visitait le dio-

cèse, son passage ressemblait à celui d'un triomphateur; Gratien, au contraire, n'éprouve guère que la tolérance de la part de l'autorité civile, qui, préoccupée d'une multitude d'embarras extérieurs, faisait à peine attention à lui. Aussi, dans ses visites pastorales, plus de cortège, plus de canons, plus de fêtes, plus de cérémonies; son entrée à Rouen, à Dieppe, au Havre se fit sans bruit et presque *incognito*. Le silence des peuples est la leçon des rois, a dit un ancien; à ce compte, le métropolitain de Rouen dut juger quel sort menaçait son pénible pontificat... »

Gratien s'était fait précéder par une lettre pastorale dans laquelle il s'efforçait de justifier son élection et de repousser la qualification d'intrus que lui appliquait la portion du clergé restée fidèle au cardinal Dominique de La Rochefoucault. Il fut réfuté par son confrère, le lazariste L. J. François, dans *Lettres (trois) sur la juridiction épiscopale*. A peine installé, il fit une ordination, car, dans une lettre postérieure de douze jours à son sacre, il annonce au district la nomination à une cure d'un prêtre que, dit-il, il vient d'ordonner.

En juin 1792, parut un mandement sur « la contenance des ministres du culte; » il était publié à l'occasion du scandaleux mariage du curé du Havre. Cette lettre ne fut pas reçue avec une soumission unanime par le clergé constitutionnel et provoqua de violentes répliques. A l'Assemblée, le député Lejosne dénonçait ce qu'il appelait un dangereux libelle et l'affaire fut renvoyée au comité des recherches, qui ne s'en occupa pas. Mais le 25 juillet, la municipalité retirait à Gratien la jouissance du palais épiscopal.

En octobre de la même année, Gratien eut à donner à son clergé les instructions dont il avait besoin pour se conformer à la loi qui retirait au curé la tenue des registres de l'état civil. Moins intransigeant que son voisin de Bayeux, Fauchet, Gratien invite ses prêtres à la soumission; cependant, il leur fait remarquer qu'ils conservent l'obligation de tenir note de l'administration des sacrements de baptême et de mariage; puis, élargissant la question, il développe ses théories sur la théologie sacramentaire et insiste sur la distinction chère aux gallicans entre le mariage, valide en lui-même comme contrat civil, et le mariage sanctifié par la bénédiction nuptiale donnée par le prêtre ministre du sacrement; il conclut en protestant en termes fort courageux, vu le temps, contre le divorce des époux catholiques et ordonne aux confesseurs de ne pas accorder l'absolution aux divorcés. Il fut réfuté par l'abbé Baston, *M. Gratien invité à revoir ses assertions sur le mariage*, in-8°, Rouen, 1792.

La fermeté dont Gratien avait donné les preuves attira sur lui les vengeances révolutionnaires; mis en arrestation en novembre 1793, il refusa avec indignation une liberté dont le prix eût été l'apostasie; il demeura près d'un an dans la prison qui avait été établie dans la maison de Saint-Yon, ancien établissement des frères des écoles chrétiennes. Vers la fin de la Terreur, il fut éloigné de Rouen comme étranger et transféré dans la prison de Saint-Louis à Versailles. Il ne fut élargi qu'à la fin de janvier 1795.

Repoussé de Rouen, d'où il était légalement expulsé, Gratien s'installa à Paris, dans l'orbite de Grégoire, qui l'invita à faire partie de son comité des « évêques réunis ». On voit sa signature en bas de la lettre encyclique des constitutionnels où sont indiquées les conditions mises à la réconciliation des prêtres qui avaient failli pendant la persécution, et, dans sa lettre adressée le mercredi saint aux fidèles de Rouen, l'évêque renouvelle les mêmes prescriptions.

Au mois d'octobre 1795, Gratien put rentrer à Rouen et il notifia sa « reprise de possession » dans une remarquable lettre intitulée : *La vérité de la religion chrétienne démontrée par les miracles de Jésus-Christ*.

C'est l'œuvre d'un savant professeur, d'un chrétien rempli de foi et d'un pasteur zélé; on peut trouver que son apologétique a vieilli, mais ses appels ont gardé leur touchante éloquence.

Un des devoirs des métropolitains était de veiller aux intérêts religieux de toute leur province et notamment des églises veuves. Or, dans sa circonscription, Bayeux était vacant par la mort de Fauchet; les évêques d'Arras, d'Évreux et de Beauvais avaient abandonné leur état. Gratién multiplia les démarches, et amena plusieurs départements à reconstituer leur église schismatique désorganisée pendant la Terreur.

En 1797, il avait assisté au concile réuni à Paris et en avait été l'un des vice-présidents. Doux et pacifique par tempérament, il n'en était pas moins entiché des maximes les plus avancées du gallicanisme le plus outrancier. Voici ce qu'il écrivait à Grégoire le 17 mars 1797 : « Tant que l'œcuménicité du concile de Trente et son infaillibilité sur le dogme passera pour constante, dans le concile national, on n'y fera pas grand'chose; on y sera arrêté à chaque pas par la prétendue autorité irréfutable de ce concile. » Il ne se faisait d'ailleurs que peu d'illusion sur les destinées ultérieures de l'Église constitutionnelle; il regardait une réconciliation avec le pape comme inévitable, tout en traitant la « dévotion au pape » de superstition. « Si le pape, écrit-il le 13 mai 1797, s'en tient aux brefs de 1791 et 1792, le clergé insérerait bien à plaindre; il est impossible de tenir contre l'idée exagérée que le peuple a de l'autorité du pape, et, dans le peuple, il faut comprendre la plupart des ecclésiastiques; aussi ceux-ci ne manquent-ils pas de rétracter leur premier serment à la constitution civile du clergé dès qu'ils sont convaincus que lesdits brefs sont bien du pape. Tout échoue contre la dévotion envers le Saint-Siège. » C'est là un aveu significatif.

Depuis sa rentrée à Rouen, Gratién habitait le second étage d'une maison de la rue de la Croix-de-Fer n. 10 (aujourd'hui 19). Il y menait une vie de travail, et de prière, de pauvreté et d'austérité, au milieu d'un groupe restreint de fidèles que ses doctrines n'avaient pas éloignés et que retenait la vénération due à d'incontestables vertus.

Atteint de cruelles infirmités contractées pendant son emprisonnement, il avait passé quelques semaines à Versailles, où son collègue Clément lui avait offert une fraternelle hospitalité. Il venait de rentrer à Rouen, quand il mourut, le 16 juin 1799, assisté pendant ses derniers jours par quelques amis fidèles qu'il édifia par sa résignation. Telle était la force de ses préjugés qu'aucun remords ne parut le troubler à l'heure suprême; sa mort fut sereine comme celle d'un juste. Peut-on croire que Dieu n'a pas usé de miséricorde envers celui qui avait souffert pour sa foi ?

Œuvres de Gratién. — Exposition de mes sentiments sur les vérités auxquelles on prétend que la constitution civile du clergé donne atteinte et recueil d'autorités et de réflexions qui la favorisent, Chartres, 31 mai 1790; *Défense de l'Exposition...*, Chartres, 1790; *Lettre théologique sur l'approbation des confesseurs*, Paris et Chartres, 1791; *Contraste de la réformation anglicane par Henri VIII et la réformation gallicane par l'Assemblée nationale*, Chartres, 1792; réimprimé à Paris, mai 1795; *Lettre de communion écrite au pape*, Rouen, 1792 (bibliothèque de Rouen); *Lettre de prise de possession* (3 mai 1792), Rouen (bibliothèque de Rouen); *Lettre sur les cercueils de plomb provenant d'une église désaffectée* (2 juin 1792) (*ibid.*); *Mandement ordonnant des prières pour la cessation des troubles civils et la prospérité des armées françaises* (21 juin 1792) (*ibid.*); *Lettre pastorale sur la continence des ministres du culte*, 24 juin 1792 (bibliothèque municipale de Pont-Audemer); Réponse à cette lettre par Le Contour, partisan du mariage des prêtres; *Lettre de deux curés du département de Seine-Inférieure dans le même sens*; ces deux pièces sont à la bibliothèque de Pont-Audemer; *Lettre sur l'administration des sacrements*

de baptême et de mariage (19 octobre 1792) : prescriptions concernant la loi sur les actes de l'état civil; *Lettre aux fidèles de l'église de Rouen* (1^{er} avril 1795); *La vérité de la religion chrétienne démontrée par les miracles de Jésus-Christ*, instruction familière, Rouen, 1795; réédité à Paris, 1796; *Lettre pastorale ordonnant un Te Deum pour la paix conclue entre la République française et l'Empereur* (3 mai 1797).

Nouvelles ecclésiastiques, 1791, p. 182, 201; 1792, p. 16, 121, 157; 1793, p. 17; 1799, p. 30; 1801, p. 17; *Annales de la religion*, t. I, p. 58, 121, 601; t. III, p. 432, 472; t. V, p. 96, 133, 234, 402, 478, 571, 599; t. VI, p. 23; t. VII, p. 15; t. IX, p. 177, 235-240 (notice nécrologique); t. X, p. 191; *Annales catholiques* de l'abbé de Boulogne, t. III (1795), p. 662-676, et critique du mandement du 1^{er} avril 1795; Édouard Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, par un membre de la congrégation, Angoulême, 1878, p. 271-273; Pisani, *Répertoire de l'épiscopat constitutionnel*, Paris, 1907, p. 163-165; *Anecdotes de ce qui s'est passé dans la ville de Rouen depuis l'établissement des États généraux* (jusqu'au 23 octobre 1801), par M. d'Horcholle, procureur en la chambre des Comptes de Rouen (manuscrit de la bibliothèque de Rouen); *Rouen pendant la Révolution*, par M. de La Querrière (manuscrit de la bibliothèque de Rouen); *Mémoires de l'abbé Baston*, publiés par A. Vendée et J. Loth; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses théologiens les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1910, t. VII, p. 104-105.

P. PISANI.

3. GRATIEN DE MONTFORT (BORDEY) fit profession chez les capucins de la province de Lyon le 21 janvier 1602. Il y remplît avec honneur les fonctions de prédicateur et de lecteur, ainsi que d'autres charges, qui lui valurent d'être élu comme provincial de la Bourgogne, quand le comté fut érigé en province indépendante de celle de Lyon, en 1618. Renommé plusieurs fois, il l'aurait été encore dans la suite, si en 1632 il n'avait donné sa démission à cause de ses infirmités. Sa vie cependant se prolongea encore assez longtemps, car il mourut à Salins le 21 novembre 1650. On a de lui : *La Tarentule du Guenon ci-devant nommé Léandre et à présent Constance Guenard, hérétique, apostat et dévoyé de l'Église romaine, contenant une entière réponse aux causes impertinentes de sa conversion*, in-8°, Saint-Mihiel, 1620. Ce Guénard était un malheureux confrère du P. Gratién, qui, après avoir eu quelque succès comme prédicateur, sous le nom de P. Léandre de Dôle, avait jeté le froc et s'était déclaré protestant en publiant la *Déclaration des causes de la conversion de Constance Guenard*, in-8°, 1618. Le P. de Montfort publia sa violente et agressive réponse sous le pseudonyme de Denys de Fortmont. On a encore de lui des *Axiomata philosophica, quæ passim ex Aristotele circumferri solent, et in disputationum circulis ventilari, multiplici distinctionum genere variæque eruditionis suppellectili illustrata*, in-4°, Anvers, 1626. Il laissa aussi des *Axiomata theologica* demeurés manuscrits.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hofer, *Nouvelle biographie universelle*; Moret, *Les capucins en Franche-Comté*, Paris, 1882, p. 142.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GRATRY. — I. Vie. II. Doctrine.

I. VIE. — Auguste-Alphonse Gratry, né à Lille le 30 mars 1805, fit ses études classiques, partie dans la maison paternelle, à Tours où son père, employé dans les intendances militaires, avait été appelé à résider, partie au collège de cette ville dont il suivait les classes comme externe. En 1821, à seize ans, il fut envoyé dans une pension de Paris qui conduisait ses élèves au collège Henri IV. Il y fit sa seconde, deux années de rhétorique et sa philosophie. A la fin de sa première année de rhétorique (1822), il obtint le second prix d'honneur au concours général; et en 1824, à la fin de son année de philosophie, il remporta le premier prix de dissertation française et le second prix de dissertation latine. En 1825, il fut admis à l'École

polytechnique, où il demeura deux ans. A la sortie de l'École, il donna sa démission. Alphonse Gratry était né dans une famille où régnait l'indifférence religieuse (son père ne fit sa première communion que longtemps après celle de son fils) ; il avait appris, par une expérience douloureuse, ce qu'étaient ces collèges du temps de la Restauration, dont Lacordaire, Montalembert et lui-même nous ont laissé l'attristante peinture. La grâce l'y attendait cependant, et le messager en fut pour lui un maître d'études, d'une éminente vertu, M. Latrèche, qui mourut prêtre à Lorette, en 1882. Redevenu chrétien (sa première communion avait été fervente), Alphonse Gratry voulut se donner sans réserve à Dieu et aux âmes ; et c'est ainsi qu'au grand chagrin de ses parents, il renonça à tous les avantages que l'École polytechnique lui assurait, pour aller trouver à Strasbourg M. Bautain qui y avait groupé les hommes les plus distingués (MM. de Bonnechose, Ratisbonne, Carl, de Régny, etc.). Si l'on excepte un séjour de quelques mois chez les rédemptoristes du Bischoffenberg qui furent dispersés par la révolution de 1830, Alphonse Gratry passa dans la société de M. Bautain, occupé à l'enseignement secondaire, les années qui vont de 1828 à 1840. Il reçut à Strasbourg l'ordination sacerdotale (22 décembre 1832). Mais, à vrai dire, il ne fut jamais le disciple de M. Bautain, pas plus qu'à La Chesnaie Lacordaire n'avait été le disciple de La Mennais ; le fidéisme du philosophe qui jadis avait étonné Hegel par sa facilité à inventer des systèmes (voir la notice de M. Campaux sur M. Bautain) l'attirait peu ; et le despotisme intellectuel d'un maître, dont il ne méconnaissait d'ailleurs ni le talent ni la foi profonde, répugnait à ses tendances et à sa raison. En 1840, il fut nommé directeur du collège Stanislas qui lui dut une impulsion bienfaisante ; et en 1846, il fut appelé à l'aumônerie de l'École normale supérieure. Son influence fut considérable sur les jeunes catholiques de l'École (le futur cardinal Perraud, Heinrich, Barnave, Charaux, etc.) ; les incroyants ne refusèrent pas à l'abbé Gratry leur estime et leur sympathie. « Maîtres et élèves, tous sentaient en lui un homme supérieur, admirablement préparé à remplir le ministère délicat que lui avait confié Mgr Affre. » Cardinal Perraud, *Le P. Gratre, sa vie et ses œuvres*, p. 37. La publication par M. Vacherot, directeur de l'École normale, du III^e volume de l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, émut l'abbé Gratre par des assertions qui savaient les origines surnaturelles du dogme chrétien, et ne voyaient dans ses développements que des emprunts à la philosophie grecque ; il crut devoir composer, sous forme de *Lettre à M. Vacherot*, une réfutation de ce III^e volume. « Non seulement, il eut soin d'avertir de son projet l'honorable directeur de l'École ; mais... il lui offrit de lui remettre son travail avant de l'envoyer à l'impression... M. Vacherot refusa de prendre connaissance du manuscrit. Toutefois, ayant reconnu qu'il avait traduit à faux un texte important de saint Jean Damascène..., il n'hésita pas à faire reprendre tous les exemplaires qui restaient en magasin et à supprimer la page où cette erreur était contenue. » Cardinal Perraud, *op. cit.*, p. 49, 50. Avant de publier sa réfutation : *Une étude sur la sophistique contemporaine*, 1851, l'abbé Gratre donna sa démission d'aumônier. M. Vacherot fut mis en disponibilité par un gouvernement qu'alarmait les doctrines philosophiques et religieuses du directeur de l'École normale. Entre les deux adversaires, la lutte n'avait eu rien de personnel ; entre eux subsista une mutuelle estime dont ils se donnèrent des preuves jusqu'à la fin. A. Chauvin, *Le P. Gratre*, c. VII. Dans son *Étude sur la sophistique contemporaine*, Gratre avait commencé avec éloquence cette guerre qu'il devait poursuivre sans se lasser contre le panthéisme ;

il avait réfuté l'exégèse erronée et l'insuffisante érudition patristique de M. Vacherot ; mais il n'avait peut-être pas fait sa place légitime à la doctrine du progrès dogmatique au sein de l'Église ; il était plus proche de Bossuet et de Mgr Ginoulhiac que de Petau et de Newman.

L'abbé Gratre avait cherché à Strasbourg, comme d'autres à La Chesnaie, un foyer de vie pieuse et fraternelle et un centre d'études et de travail en commun ; il espéra que l'Oratoire de France reconstitué lui offrirait ce foyer et ce centre ; de concert avec l'abbé Pététot, curé de Saint-Roch, et l'abbé de Valroger, chanoine titulaire de Bayeux, il essaya de le rétablir (1852). Le Saint-Siège approuva l'entreprise. Les années qui s'écoulèrent entre cette date et celle de sa mort furent certainement la période la plus laborieuse et la plus féconde de la vie du P. Gratre. Il publia en 1853 la *Connaissance de Dieu* ; en 1855, la *Logique* (qui a été traduite en allemand) ; en 1858, la *Connaissance de l'âme* (elle a aussi été traduite en allemand) ; en 1859, le *Mois de Marie de l'Immaculée Conception* (le P. Faber, de l'Oratoire de Londres, a écrit l'Introduction de la traduction anglaise) ; en 1861, *La paix, Méditations historiques et religieuses*, et *La philosophie du Credo* (cet ouvrage a été composé pour répondre à des questions du général de Lamoricière, alors exilé à Bruxelles ; il a été discuté par lui, page à page, avec le futur cardinal Dechamps, pendant environ vingt séances de deux et trois heures chacune.) De ces années aussi datent la plupart des homélies et conférences prêchées dans la chapelle de l'Oratoire, dans celle des religieuses de la Retraite, à Saint-Étienne-du-Mont. « Jusqu'à la fin, dit le cardinal Perraud, le P. Gratre a gardé dans sa parole publique l'exquise simplicité de forme qui accompagnait la profondeur et l'originalité de la pensée. » *Op. cit.*, p. 57. Des raisons diverses l'amènèrent en 1861 à quitter la vie commune tout en conservant le titre d'oratorien. Dans sa résidence de la rue Barbet-de-Jouy, il publia à part, en 1862, *Les Sources, conseils pour la direction de l'esprit*, qui formaient le I. VI de la *Logique*. A l'édition de 1864 est joint un *Discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au XIX^e siècle et sur le devoir des prêtres de l'Oratoire* ; les *Sources* (II^e partie) ou le premier et le dernier livre de la science du devoir ; en 1863, le *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*, et la *Crise de la foi*, trois conférences faites à Saint-Étienne-du-Mont ; en 1864, *Les sophistes et la critique ; Jésus-Christ, Réponse à M. Renan ; Petit manuel de critique* ; en 1866, *Henri Perreye*. Le P. Gratre, élu membre de l'Académie française, le 2 mai 1867, en remplacement de M. de Barante, fut reçu par M. Vitet, le 26 mars 1868. En cette même année 1868, il publia *La morale et la loi de l'histoire*, et en 1869, les *Lettres sur la religion*. Pitoyable à toutes les souffrances et à toutes les détresses, ennemi des périls et des maux que la guerre entraîne, effrayé des progrès de ce *militarisme* que devaient plus tard déplorer le cardinal Manning et le pape Léon XIII, le P. Gratre avait donné son adhésion à cette *Ligue de la paix* où se rencontraient de fâcheux voisinages et où retentirent des paroles à tout le moins équivoques. Une grande partie des catholiques français s'émurent, et le P. Pététot, général de l'Oratoire, infligea au P. Gratre un désaveu public. *Univers* du 11 juillet 1869. Ce n'était que le commencement des événements qui allaient troubler et assombrir les dernières années du P. Gratre. Le concile du Vatican s'était ouvert le 8 décembre 1869 ; de bonne heure, le bruit se répandit qu'il ne se fermerait pas sans avoir défini l'infaillibilité pontificale. Telle était la pensée et tel aussi le désir de Mgr Dechamps, archevêque de Malines, pour ne nommer que lui. H. Saintrain, *Vie du cardinal Dechamps*, p. 165.

Par tout son passé, le P. Gratry était étranger à la tradition du gallicanisme; il ne l'avait rencontrée ni à Strasbourg, chez M. Batain, qui avait trouvé Rome moins sévère que l'évêque Mgr de Trévern, ni dans l'Oratoire du P. Pététot. Les études historiques qu'exige l'examen de cette question n'avaient non plus jamais attiré l'auteur de la *Connaissance de Dieu*. La manière dont jusqu'alors il avait parlé de l'autorité pontificale avait toujours été d'une correction irréprochable, et même empreinte d'une véritable piété filiale. Voir *Mois de Marie*, XIII^e méditation. Mais le P. Gratry s'effraya des exagérations verbales et même doctrinales de certains défenseurs de l'infailibilité; il conçut la crainte peu théologique que la prérogative pontificale ne parût franchir ses limites, et ne prétendit envahir tout le domaine de l'histoire, de la science et de la politique; excité, encouragé par des amis, et au premier rang par Mgr Dupanloup, il se lança dans la lutte antidéfinitionniste. Ses quatre *Lettres à Mgr Dechamps*, l'ami de sa jeunesse, rappelèrent à plus d'un les *Provinciales*; elles en ont parfois l'éloquence, elles en ont aussi l'injustice; la III^e — littérairement la plus faible, et au point de vue des résultats probables la plus représentable — provoqua la réponse indignée d'un admirateur du P. Gratry, M. Amédée de Margerie. Beaucoup d'évêques français condamnèrent ces lettres; l'Oratoire pressa l'auteur de donner sa démission, et l'obtint. Nonobstant des efforts qui s'opposaient en vain à un irrésistible et providentiel courant, l'infailibilité *ex cathedra* fut définie le 18 juillet 1870. Le P. Gratry y adhéra par une lettre très nette et très simple à Mgr Guibert, archevêque de Paris (25 novembre 1871). Cette lettre est datée de Montreux, sur les bords du lac de Genève, où la maladie l'avait contraint de se réfugier. Blessé au cœur par les malheurs de la France, atteint d'une tumeur glandulaire qui devint bientôt irrémédiable, il s'y éteignit le 7 février 1872, entouré des deux frères, Charles Perraud et le futur cardinal qui a tracé de cette agonie aussi résignée que lente et douloureuse un récit émouvant.

Le P. Gratry, ses derniers jours, son testament spirituel.

II. DOCTRINE. — Thiers disait du P. Gratry qui posait sa candidature à l'Académie française : « Il n'est pas un philosophe. Est-ce comme prédicateur qu'il se présente ? » Chauvin, *Le Père Gratry*, p. 192. Ce trait d'un homme d'esprit que tout son passé avait mal préparé à goûter et même à comprendre le P. Gratry, d'autres, plus compétents sans doute, l'ont répété; est-il l'expression de la vérité, et en se l'agrégeant, l'Académie française n'a-t-elle choisi qu'un écrivain ?

Le P. Gratry a tracé le plan de son œuvre philosophique. « Les parties de la philosophie sont : 1^o la connaissance de Dieu (théodicée); 2^o la connaissance de l'âme, considérée dans ses rapports avec Dieu et avec le corps (psychologie); 3^o la logique qui est un développement de la psychologie, et qui étudie l'âme dans son intelligence, et les lois de cette intelligence; 4^o la morale, qui est un autre développement de la psychologie, et qui étudie l'âme dans sa volonté, et les lois de cette volonté. Nous exposerons successivement ces différentes parties de la philosophie. Nous commencerons par la théodicée. Cet ordre est celui de Descartes, de Fénelon, de Malebranche, de saint Thomas d'Aquin. Bossuet a suivi l'ordre inverse. Mais nous préférons commencer par la théodicée, parce qu'à nos yeux la théodicée implique toute la philosophie. Elle en présente l'ensemble, l'unité; elle en renferme toutes les racines. Tout en sort. C'est donc le point de départ. » *De la connaissance de Dieu*, t. I, Exposition. Le P. Gratry affirme le pouvoir que possède la raison de démontrer l'existence de Dieu; seulement, comme tous les maîtres, il enseigne que,

pour découvrir ou entendre les preuves de cette vérité, une préparation morale, l'effort continu d'une volonté saine sont nécessaires.

D'après le P. Gratry, « s'il y a de vraies preuves de l'existence de Dieu, ces preuves doivent être à la portée de tous les hommes... Donc, pour trouver les preuves utiles de l'existence de Dieu, il en faut chercher l'origine et la réalité dans quelque opération vulgaire et quotidienne de l'esprit humain... Or, cette opération vulgaire et quotidienne de l'âme humaine, esprit et cœur, intelligence et volonté, n'est autre chose que le fait universel de la prière; et j'entends, en philosophie, par prière, ce que précise Descartes, quand il dit : « Je sens que je suis un être borné qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis. » La prière, c'est le mouvement de l'âme du fini à l'infini. » *Connaissance de Dieu*, t. I, Exposition, II. A cette preuve « se ramènent plus ou moins clairement toutes les autres, selon qu'elles sont plus ou moins explicites, solides et lumineuses. » *Ibid.*, III. Traduit en langue philosophique, le procédé que vise le P. Gratry, c'est l'induction; il se nomme aussi *procédé dialectique*, entendu non au sens primitif (l'art de raisonner), mais au sens platonicien; (il consiste, étant donné par l'expérience, un degré quelconque d'être, de beauté, de perfection — ce qui est toujours donné, dès qu'on est, qu'on voit, qu'on pense — il consiste, disons-nous, à effacer immédiatement, par la pensée, les limites de l'être borné et les qualités imparfaites qu'on possède ou qu'on voit, pour affirmer, sans autre intermédiaire, l'existence infinie de l'Être et de ses perfections correspondantes à celles qu'on voit... Absolument distinct du syllogisme, il est tout aussi rigoureux; seul il donne les majeures qu'emploie le syllogisme... La condition morale première de l'existence de ces jugements dialectiques qui vont de tout fini à l'infini, c'est ce qu'on doit nommer le *sens de l'infini*, ce sens divin qui est toujours donné, qui est l'attrait universel du souverain Bien ou de l'infini sur toute âme. Puis, selon la correspondance libre de chaque âme à cet attrait de l'infini, elle porte, ou elle ne porte pas, le jugement vrai qui va de tout être fini à l'infini... » *Ibid.*, III. Nul n'a décrit d'une manière plus ingénieuse que le P. Gratry ces appels incessants et variés de la lumière divine sollicitant l'âme humaine à la reconnaître. « N'avons-nous pas dit... que l'étoile même scintille, et que la lumière sidérale a ses mouvements et ses élans ? Or la sagesse de Dieu, sa bonté, son amour ont infiniment plus de mouvements vers l'âme pour la sauver et l'élever, que n'en a le ciel des étoiles pour provoquer et relever notre regard. La lumière de Dieu... scintille toujours, se voile, se montre, redouble, s'efface, redouble encore, et cela selon les calculs infinis d'un amour infini, d'une sagesse infinie, diversement appliquée à chaque âme et à chaque moment de chaque âme, pour tout sauver. » *Connaissance de Dieu*, II, Rapports de la raison et de la foi, c. V. D'après le P. Gratry, le procédé dialectique, qui pousse ainsi du fini à l'infini, peut aider à entendre, par voie d'analogie, le passage de la raison à la foi. L'induction — car c'est aussi le nom du procédé dialectique — est donc le point capital de la théodicée du P. Gratry; il ramène à cette preuve toutes les autres preuves. Il demande des témoignages plus ou moins complets, plus ou moins précis en faveur de cette preuve aux plus illustres penseurs : Platon et Aristote, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin (il a regretté plus tard d'avoir omis saint Bonaventure), Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon qui, à ses yeux, est le plus irréprochable de tous les philosophes du XVII^e siècle. Sans doute, dans la controverse du quietisme, il a erré; mais imputer à Fénelon des erreurs rétractées par lui, c'est, dit le

P. Gratry, non sans une pointe d'inconscient paradoxe, lui « imputer les ratures de ses manuscrits. » Il s'arrête aux *Dogmes théologiques* de Petau, surtout à ceux de Thomassin dont il loue l'orthodoxe et large éclectisme; c'est par Bossuet et Leibniz qu'il termine cette revue des théodicées.

La dernière partie de la *Connaissance de Dieu* traite avec ampleur de ce que, après saint Thomas, l'auteur nomme les deux degrés de l'intelligible divin (*duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente*, etc.), et des rapports de la raison qui atteint le premier degré, avec la foi qui seule nous conduit au second.

Le P. Gratry affirme que sa démonstration de l'existence de Dieu par l'induction « n'est autre chose que l'un des deux procédés de la géométrie, qui correspondent aux deux procédés généraux de la raison (l'induction et la déduction). Elle est le procédé infinitésimal, appliqué non plus à l'infini géométrique abstrait, mais à l'infini substantiel qui est Dieu. » *Connaissance de Dieu*, t. II, part. I, c. IX.

Que le P. Gratry ait rejeté l'ontologisme qui florissait dans de brillantes écoles lorsque parut la *Connaissance de Dieu*, c'est chose incontestable. Il s'en est expliqué en maint endroit, particulièrement dans son étude sur la théodicée de Malebranche. « Malebranche, dit-il, croit que notre idée de Dieu est la vue de Dieu même, directe, immédiate. Selon lui, du moins selon qu'il le développe dans la *Recherche de la vérité*, la vue des créatures et la vue de notre âme ne sont qu'une vue de Dieu, qui opère en nous, à l'occasion de notre âme et du monde, les impressions, les sensations, les sentiments que nous attribuons au monde et à notre âme. Malebranche ne dit pas comme saint Paul : « Nous voyons Dieu par les créatures, » il dit à l'inverse : « Nous voyons les créatures par Dieu. » *Connaissance de Dieu*, Théodicée du XVIII^e siècle, Malebranche, IV.

Mais à un autre point de vue, des critiques n'ont pas manqué à la théodicée du P. Gratry. Certes, l'idée de Dieu naît avec une extrême facilité dans toute âme qui n'est pas pervertie — l'expérience quotidienne, l'expérience universelle le prouvent — mais cette idée n'est pas primordiale, elle en suppose d'autres, par exemple, l'idée de la raison suffisante dont on la déduit; ce n'est donc pas sans intermédiaire, comme l'avance le P. Gratry, que l'âme s'élance vers Dieu. Sans doute, l'idée de l'infini ne naît pas de l'idée du fini comme de sa cause *efficiente*, mais ne peut-elle pas naître de l'idée du fini comme de sa cause *occasionnelle*, comme de sa condition ? Lorsque le P. Gratry répète sans se lasser cet argument qui lui paraît décisif et qui l'est en effet : Tout est fini sur la terre, mais j'éprouve une tendance irrésistible vers l'infini et le parfait, donc il existe un Être infini et parfait, cet argument, tout inductif qu'il est, ne suppose-t-il pas, pour être valable, un principe sans lequel on ne peut rien conclure des deux faits d'expérience donnés dans les prémisses. L'induction ne vaut que par l'affirmation préalable d'un principe comme celui-ci : Toute tendance irrésistible doit avoir son objet. Et ce principe lui-même, que vaut-il si nous n'admettons déjà une loi providentielle, et avec la loi le Dieu dont elle dépend ? L'induction, dit Royer-Collard, s'appuie sur ce principe : Dieu étant un Être sage doit gouverner le monde par des lois stables. »

Le P. Gratry a subi surtout de graves critiques sur l'emploi qu'il prétend faire du calcul infinitésimal pour la démonstration de l'existence de Dieu. Émile Saisset, *Une logique nouvelle à l'Oratoire*, dans la *Revue des deux mondes*, 1^{er} septembre 1855; voir la réponse du P. Gratry, dans le *Correspondant* du 25 octobre 1855. « Encore que, dit l'abbé de Broglie, des savants de

premier ordre tels que Cauchy et Ampère paraissent avoir incliné du côté des idées du P. Gratry, » elles n'ont pas été admises par le grand nombre des mathématiciens; et, ajoute M. de Broglie, « la plupart des philosophes spiritualistes repousseraient également une assimilation entre l'infini mathématique essentiellement divisible en parties, et la simplicité de l'Être divin. » Le P. Gratry, *polytechnicien, philosophe et apologiste*, dans la *Quinzaine* du 1^{er} novembre 1894. M. de Broglie en faisait cependant l'équitable remarque : « s'il ne s'agissait que de faire naître l'idée de Dieu, ou même de persuader aux hommes que l'objet de cette idée est réel, la méthode de l'illustre oratorien pourrait avoir son utilité. Tout chemin mène à Rome, dit le proverbe, nous pouvons dire de même que du moment qu'il s'agit d'âmes droites et de cœurs sincères ayant des aspirations religieuses, tout chemin mène à Dieu. »

Il est un autre point, non pas philosophique, mais théologique, sur lequel le P. Gratry a aussi été critiqué, mais il pouvait opposer à ses adversaires une victorieuse réponse. « L'intelligence créée, dit-il, a, par le fait, le désir de la vue intuitive de Dieu... Ce désir tient à la nature même de la créature raisonnable... Or ce désir, ce désir négatif, je l'accorde, désir par privation et par regret, quelque indirect, aveugle et inefficace qu'il puisse être en lui-même, suffit pourtant à démontrer que notre intelligence n'aura son plein repos et sa pleine perfection que dans la lumière supérieure que lui apporte la vue de Dieu. » *Connaissance de Dieu*, t. II, part. II, c. VI. A propos d'une telle doctrine, le fâcheux souvenir de Quesnel et de Baius avait été rappelé, Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, 1857, t. V, p. 556; mais le P. Gratry s'était justifié d'avance : « Nous voyons, avait-il écrit, qu'on ne peut dire avec Baius : « Que l'élévation de la nature humaine « à la participation de la nature divine était due à « l'intégrité de la première création, et doit être « dite naturelle et non surnaturelle. »

« Le don de Dieu pouvait s'arrêter là, et donner seulement à l'homme la pleine science naturelle, le plein empire sur ses passions, et dans son corps l'immortalité. Seulement, comme le démontre saint Thomas, l'homme alors n'eût pas été élevé à sa perfection dernière, c'est-à-dire à sa fin surnaturelle qui consiste à voir l'essence de Dieu et à la posséder : et la nature intègre, encore plus que la nature déchue, eût conservé le naturel désir de voir l'essence de Dieu et de la posséder. » *Connaissance de Dieu*, t. II, part. II, c. IV. Au XVIII^e siècle, les souvenirs de Baius et de Jansénius avaient aussi été évoqués contre l'augustin Berti qui, dénoncé à Benoît XIV, soutint cette proposition : *Nemo damnandus est baianismi si defendat creaturæ rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam*; et n'encourut aucune censure. Voir, à la fin du t. II de la *Connaissance de Dieu*, une note très érudite, dont les éléments ont été fournis au P. Gratry par l'abbé Gillet, vicaire général de Blois, que Pie IX désigna plus tard comme un des théologiens chargés de préparer les travaux du concile du Vatican. « Tel quel, dit le cardinal Perraud, ce désir (quoique par lui-même indirect et négatif) suffit à produire dans l'âme une très salutaire impression de vide, une conscience de son ignorance et de sa misère, une prédisposition à se mettre en état de recevoir ce qui lui manque, et tout d'abord d'en sentir le besoin. » *Le Père Gratre*, p. 113.

La Logique, qui n'avait pas la prétention d'être une *Logique nouvelle*, contient une vigoureuse réfutation du panthéisme hégélien, une étude du syllogisme et de ses lois, laquelle n'occupe pas moins d'un tiers du 1^{er} volume, de longues considérations sur le procédé dialectique ou procédé infinitésimal; tout un livre

sur les *vertus intellectuelles inspirées*, où l'on retrouve le théologien et le mystique; et cet admirable livre des *Sources*, conseils pour la conduite de l'esprit. De bons juges y ont vu le chef-d'œuvre du P. Gratry. L'auteur y préconise une des idées qui lui furent la plus chères, et dont l'application exige une certaine mesure. « Il vous excite à la science comparée; je vous demande, pour cela, d'étudier tout : théologie, philosophie, géométrie, physique, physiologie, histoire. Eh bien ! je crois vous moins charger l'esprit que si je vous disais de travailler, de toutes vos forces, pendant la vie entière, la physique seule, la géométrie seule, la philosophie ou la théologie seule. Il se passe pour l'esprit ce que la science a constaté pour l'eau dans sa capacité d'absorption. Saturez l'eau d'une certaine substance : cela ne vous empêche en rien de la saturer aussitôt d'une autre substance, comme si la première n'y était pas, puis d'une troisième, d'une quatrième, et plus. Au contraire, et c'est là le fort du prodige, la capacité du liquide pour la première substance augmente encore quand vous l'avez en outre remplie par la seconde, et ainsi de suite, jusqu'à un certain point. » *Les Sources*, x.

L'analogie même amène le P. Gratry à compléter par un conseil d'ordre moral ce conseil qui semblait d'ordre purement intellectuel. « Il ne faut point oublier que ces capacités de l'eau dépendent principalement de sa température. Refroidissez : la capacité diminue; elle augmente si la chaleur revient. De même, rien n'augmente autant la capacité de l'esprit qu'un cœur ardent. L'esprit grandit quand il fait chaud dans l'âme... Les esprits les plus grands sont toujours les plus chauds. » *Ibid.*

La *Connaissance de l'âme*, dont quelques vues scientifiquement contestables n'ébranlent pas l'exacte et forte psychologie, est essentiellement œuvre de moraliste chrétien; le P. Gratry n'étudie l'âme humaine et ne l'aide à s'étudier elle-même, que pour lui faciliter l'ascension vers Dieu et l'union à Dieu. Le moyen, c'est le sacrifice : « Le sacrifice, c'est l'acte libre d'une volonté aimante et courageuse, qui consent à sortir de soi, pour aller à Dieu, et pour se retrouver en Dieu. Sortir de soi ou y rester, là est toute la question, toute l'histoire, tout le drame de la vie morale. » *Connaissance de l'âme*, l. IV, c. II. L'obstacle, c'est l'égoïsme qui sépare l'âme de Dieu, qui la divise. « Mais cet égoïsme en lui-même ne peut se voir. Il n'est visible que par ses effets, par ses deux formes et ses deux foyers. L'un des deux est l'abus de la lumière, l'autre l'abus du feu. L'un dévore la lumière, l'autre le feu. Les deux ensemble épuisent la source de l'âme en la décomposant sans cesse en lueurs qui s'évanouissent, en ardeurs qui se dévorent. » *Connaissance de l'âme*, l. IV, c. I.

L'immortalité est le terme auquel tend la vie humaine. Le P. Gratry en expose les preuves avec chaleur; il montre pourquoi ces preuves ne convainquent pas toutes les âmes, celles qui, autrement que saint Paul, entendent en elles-mêmes « la réponse de mort. » Muni des données de la science et de quelques textes de mystiques largement interprétés, il recherche, il essaie de décrire le lieu de l'immortalité future et de la vie rassemblée. « C'est un miracle de poésie que le V^e livre de la *Connaissance de l'âme* sur le lieu de l'immortalité. » J. Vaudon, *Le P. Gratry, Le philosophe*, II. Ce livre qui, par ses certitudes, et aussi par ses conjectures, donne souvent le frisson de l'infini, en précède un autre, le dernier, celui que le P. Gratry intitule *la Mort*, et qui la montre « comme l'élan suprême et le procédé principal de la vie. » *Connaissance de l'âme*, épilogue. L'auteur étudie les deux dernières phases de l'existence terrestre, celles qu'il nomme poétiquement l'automne et l'hiver. L'observation y est sévère et pénétrante, elle ne décourage pas; l'auteur

regarde la mort en face, et découvre dans cette contemplation de merveilleuses ressources. « O mort, tous mes malheurs, tous mes chagrins viennent de ne t'avoir pas connue, de ne t'avoir pas pratiquée... En nous enveloppant de silence, la mort s'efforce de nous transférer dans la parole qui vient de Dieu. En faisant taire notre pensée même, elle ôte à notre esprit le goût, l'estime, la possibilité de tout ce qui n'est pas contemplation de Dieu. En nous plongeant dans l'inaction et dans l'indifférence, elle veut nous transférer à un plus haut principe d'action, à un plus haut motif d'amour. » *Connaissance de l'âme*, l. VI, c. II. C'est par un cantique où l'auteur a uni Habacuc et saint François de Sales, que s'achève ce dernier livre. « Il faut lire et relire ces pages, a dit un délicat esprit, il faut laisser passer et repasser sur son âme ces flots d'harmonie... La fin est triomphante. C'est l'orchestre rassemblant tous ses instruments dans une puissante harmonie. » *Souvenirs d'un frère*, p. 45.

Sous une forme dramatique (au soir d'une splendide journée, l'auteur s'entretient avec un maître idéal) l'épilogue résume en pages éloquentes, et quelquefois brûlantes, toute la pitié, toute la tendresse, tout le zèle apostolique du P. Gratry, et toutes ses espérances pour le progrès du genre humain. « A mesure qu'il avançait en âge, le P. Gratry était pénétré d'une pitié de plus en plus profonde pour la souffrance humaine. » Chauvin, *Le Père Gratry*, 2^e édit., p. 287. Il redisait comme Malebranche : « Sciences abstraites, quelque éclatantes et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que vanité, et je vous abandonne. Je veux étudier la religion et la morale... » IX^e *Méditation chrétienne*. Dans la dernière période de sa vie, c'est surtout au point de vue social que le P. Gratry regardait la morale. De là les œuvres dont nous avons donné la liste : *La paix*; le *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu*; *La morale et la loi de l'histoire*. Il « sait voir le mal sous toutes les formes... il a de l'injustice, de l'iniquité dans la société une vue poignante, un sentiment aigu; il la décrit et la condamne avec une vigueur implacable... », mais jamais il ne désespère, parce qu'il n'oublie jamais « les ressources divines et humaines » qui restent dans le monde, et ainsi... il travaille de toutes ses forces, par le labeur intellectuel, par les œuvres sociales, à préparer la cité qu'il a entrevue, « la cité dont tous les habitants s'aimaient, le règne de Dieu sur la terre en attendant le ciel. » Ollé-Laprune, *La vie intellectuelle du catholicisme en France au XIX^e siècle*, dans *La France chrétienne dans l'histoire*, 1896. Dans les tableaux tracés par le P. Gratry de l'avenir terrestre qu'il espère et qu'il appelle, on a pu signaler la part du rêve. Pour l'amélioration physique et morale du genre humain, il attendait beaucoup du progrès des sciences, beaucoup aussi des généreux et constants efforts de la liberté, oubliant trop que cette liberté, parce qu'elle est la liberté, menace l'avenir des mêmes désordres dont elle a affligé le passé et le présent; et que, soumise à la loi de l'épreuve et aussi de l'expiation, cette terre, malgré tous les progrès accomplis, ne sera jamais un Éden. Amédée de Margerie a expliqué certaines lacunes d'un des plus importants ouvrages de la dernière période du P. Gratry. « ... Il avait découvert l'économie politique en lisant Bastiat;... il avait été très justement frappé de la beauté de ses lois et de leur parfaite conformité avec la morale de l'Évangile... Il était dans cette phase et sous ce charme lorsqu'il écrivit *La morale et la loi de l'histoire*, et comme deux obstacles principaux, la spoliation et la violence, empêchent les lois économiques de produire librement leurs bienfaisants effets, il lui advint de voir tout le *salut des sociétés* dans les deux vertus qui corrigent ce double désordre. Au fond, il sait bien que cela ne suffit pas, et que ces vertus elles-mêmes veulent

des racines plus profondes. Quand il y songe, il le dit avec autant de force que jamais, mais à peine l'a-t-il dit, il se laisse entraîner de nouveau à sa préoccupation et à sa distraction... » Dans le *Contemporain* du 1^{er} mai 1872. Et toutefois, nonobstant cette explication d'une justesse ingénieuse et un peu attristée, on redit volontiers le jugement du P. Chauvin : « Au milieu même de ces éclipses momentanées et de ces lacunes, que de vues pénétrantes ou prophétiques, quel élan, quelle générosité, quelle flamme ardente et communicative ! » *Le Père Gratry*, p. 321-322. Et Ollé-Laprune, résumant la philosophie sociale du P. Gratry, a presque formulé un arrêt définitif : « Otez-le de ce siècle, quelque chose manque à ce siècle. Mais quoi ? l'esprit qu'il y a soufflé au début de la seconde moitié. Et quel esprit ? Un esprit généreux. » *Éloge du Père Gratry*, p. 25.

Ces préoccupations sociales avaient inspiré au P. Gratry son premier ouvrage : *Catéchisme social* par demandes et réponses sur les devoirs sociaux, Paris, 1848 ; il le réimprima, en juin 1871, sous ce titre : *Les sources de la régénération sociale*. Disons encore que, par ses œuvres et par les initiatives qu'il a provoquées et encouragées, le P. Gratry a été le défenseur des peuples opprimés (Pologne, Irlande), et l'infatigable adversaire de l'esclavage. Cardinal Perraud, *Le Père Gratry*, p. 223, 251.

Le P. Gratry écrivait a été loué par des maîtres, Caro, Vitet, Nisard. Nous reproduisons ici l'appréciation d'Ollé-Laprune : « Tout entier à son objet qu'il veut rendre tout entier, (le P. Gratry), poète et artiste, a une manière de peindre qui n'est qu'à lui... Pour suivre une idée dans tous les replis où elle s'engage, dans toutes les conséquences qu'elle déroule avec soi, il a je ne sais quelles richesses et délicatesses d'expression incomparables, des tours variés, hardis, inattendus, des formules vives et frappantes, des phrases pleines, solides, qui sont superbes, ou des façons de dire ténues qui semblent saisir l'insaisissable et rendre palpable l'infinitement petit, et toujours et partout, le rythme, un rythme dont il a le secret, qui vient de l'accord intime de la pensée et de la parole entre elles et avec les choses et avec Dieu. » *Éloge du P. Gratry*, p. 14.

P. Gratry, *Œuvres*, Paris ; *Souvenirs de ma jeunesse*, publiés en 1874 par Adolphe Perraud ; *Méditations inédites*, 1874 (elles avaient été composées par A. Gratry de 1835 à 1840) ; cardinal Perraud, *Le Père Gratry, ses derniers jours, son testament spirituel*, 1872 ; *Le Père Gratry, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1900 ; A. Chauvin, *Le P. Gratry, 1805-1872. L'homme et l'œuvre d'après des documents inédits*, 2^e édit., Paris, 1911 ; Ollé-Laprune, *Éloge du P. Gratry*, 1896 ; E. Mohler, *Les derniers jours du Père Gratry*, Paris, 1912 ; Ollé-Laprune, Étienne Vacherot, 1898 ; Caro, *L'idée de Dieu ; Philosophie et philosophes* ; Ferraz, *Histoire de la philosophie au XIX^e siècle. Le Père Gratry* ; Ramière, *Du procédé dialectique, dans les Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, 1857 ; Amédée de Margerie, *Le Père Gratry*, dans le *Contemporain* du 1^{er} mai 1872 ; Hilaire de Lacombe, *Les commencements du Père Gratry*, dans le *Correspondant*, 1905 ; Jean Vaudon, *Une âme de lumière. Le Père Gratry*, Paris, 1914 ; Vitet, *Réponse au discours de réception du P. Gratry à l'Académie française*, 1868 ; Saint-René Taillandier, *Discours de réception à l'Académie française*, 1874 ; D. Nisard, *Réponse au discours de réception de M. Saint-René Taillandier à l'Académie française*, 1874 ; Pontmartin, *Nouveaux samedis*, 5^e série, 1872 ; Albert Aubin, *Le P. Gratry, Essai de biographie psychologique, avec préface d'Illery Cochin*, Paris, 1912 ; Gratry, n. 640 des *Contemporains*, 1905 ; Chauvelot et Bertrin, Gratry, dans *Les grandes figures catholiques du temps présent*, t. II, p. 221-276 ; B. Chauvelot, *Le R. P. Gratry*, Paris, s. d. (Célébrités catholiques).

A. LARGENT.

GRAVE (Henri de), de son vrai nom Vermeulen, Vermolanus, mais appelé de Grave du nom de sa ville natale, dans le Brabant septentrional ; c'est là qu'il naquit vers le commencement du XVI^e siècle. Il prit

l'habit dominicain au couvent de Nimègue, appartenant à la province dominicaine de Germanie inférieure. Pendant longtemps il fut professeur de théologie. En 1548, au chapitre provincial, réuni à Nimègue, une approbation des capitulaires désigne frère Henri comme remplissant les fonctions de sous-prieur de ce même couvent de Nimègue. Peu après il fut élu prieur, mais il mourut bientôt, le 22 octobre 1552, âgé seulement de 52 ans. Il était particulièrement versé dans la connaissance de l'hébreu et du grec. La littérature patristique l'attirait d'une façon spéciale. Il montra par son exemple que les méthodes d'enseignement dans son ordre étaient hospitalières à toute étude qui tendait à donner de la tradition une meilleure connaissance. Il devait avoir des successeurs émérites dans les Combefis, les Goar, les Le Quien, etc. Il travailla surtout, selon ses moyens, à donner des Pères et de leurs œuvres des éditions plus correctes. Pour cela il ne s'épargna aucune fatigue, visitant les bibliothèques pour y découvrir les meilleurs manuscrits, et essayant de restituer le texte aussi parfaitement que possible. Ainsi préparé, il fit paraître successivement : 1^o *S. Cypriani episcopi et martyris opera cum brevibus annotationibus suis ad Erasmianas additis*, in-fol., Cologne, 1544 ; *ibid.*, 1549. Cette édition a mérité d'être louée des critiques, qui se sont occupés plus particulièrement de saint Cyprien. 2^o *Sancti patris Johannis Damasceni philosophi pariter et theologi suo tempore facillime summi universa, quæ obtineri hac vice poterunt opera summo Henrici Gravii studio partim ex tenebris et situ eruta, partim cum græcis exemplaribus mature collata*, in-fol., Cologne, 1546. Dans sa lettre de dédicace au prince Oswald, comte de Mons, il explique comment l'idée lui vint de donner une édition des œuvres de saint Jean Damascène. C'est à la lecture de la traduction latine du traité *De fide orthodoxa* que, saisi par la beauté de cet exposé de la foi catholique, il se prit à désirer qu'il fût connu davantage. Le typographe Pierre Quentel de Cologne fit les frais de l'édition. Il est intéressant de voir comment H. de Grave conduisit cette entreprise. Son édition comprenait d'abord : 1. *Vita S. P. Joannis Damasceni per Joannem patriarcham Hierosolymitanum conscripta, per F. vero Joannem Ecolampadium versa*. Lorsqu'il fit cette traduction Ecolampade n'était point encore passé au protestantisme ; 2. *Sermo de philocosmis et philotheis, id est de diversis amatoribus mundi et Dei, conversationem S. Patris Joannis Damasceni obiter narrans*. Ce n'était là que la traduction par un inconnu d'un écrit dont l'auteur grec lui aussi était anonyme. Puis venaient les œuvres de saint Jean Damascène, réparties dans l'ordre suivant : a) *Logica. Introductio dignitatum. De duabus in Christo voluntatibus, et operationibus, reliquisque naturalibus proprietatibus*. Ces trois premiers traités étaient jusqu'alors inédits. b) *De fide orthodoxa libri quatuor interprete Fabro Stapulensi, cujus et scholiis iidem illustrantur*. H. de Grave ajouta des notes à celles de Lefèvre d'Étaples, et lorsqu'il lui sembla que le texte de saint Jean Damascène pouvait servir contre les hérésies courantes, il fit ajouter par un savant théologien des explications nécessaires. c) *De Trisagio, De centum hæresibus, De alteratione christiani et saraceni* ; ces trois traités étaient inédits. d) *Fragmentum sententiarum ex sermonibus Damasceni, interprete Bilibaldo Pircheymero Norimbergensi*. e) *De his qui in fide hinc migrarunt, quod sacris operationibus et virorum beneficiis multum juventur liber*. L'auteur de cette traduction était encore Jean Ecolampade, avant son apostasie. f) *Historia Barlaam de Josaphat*. Enfin g) *Carmina Elyxatavyta Damasceni et aliorum* ; le traducteur était Alde Manuce de Rome. Henri de Grave ne se faisait pas illusion sur les défauts d'un pareil travail, entrepris

avec des moyens d'information malgré tout assez restreints; aussi dans sa lettre au comte de Mons, parlant des différentes traductions, il ajoutait : *Verum nihil hic temere corrigere, mutare, aut expungere decretum erat citra græcorum exemplarium præsidium, quæ forlasse aut rara, aut nulla hodie extant. Quod si quis ea domi habet inclusa, aut alicubi asseruari novit, is obsecro castigatiora proferat, mecumque idem communem et præsertim theologiæ studiosorum frugem spectet*, etc. L'activité de Henri de Grave s'exerça aussi sur d'autres sujets. Il entreprit une édition des œuvres de saint Paulin de Nole, mais qu'il ne put achever. Elle fut terminée par son confrère et ami Joannes Antonianus, lui aussi du couvent de Nimègue, et elle parut sous ce titre : *Divi Paulini episcopi Nolani quotquot extant opera omnia partim soluta oratione, partim carmine conscripta, D. Henrici Gravii viri trium linguarum peritissimi studio atque industria ex vetustissimis exemplaribus restituta, ac argumentis illustrata*, in-8°, Cologne, 1560. La plus grande partie du travail est de Henri de Grave. Antonianus s'est contenté d'ajouter le *proæmium* et à la fin : *Epistolas nonnullas ad D. Augustinum, Alypium et Romanianum aliosque*. Henri de Grave avait eu aussi la pensée de donner une édition des lettres de saint Jérôme. Il avait donc préparé dans ce but : *Scholia et annotationes in centum duas priores S. Hieronymi epistolas*. L'auteur mourut sans pouvoir les éditer. Joannes Antonianus fit paraître la première décade sous ce titre : *Epistolarum D. Hieronymi Stridonensis decas prima cum a mendis plurimis repurgata, tum pereruditissimis scholiis illustrata studio et opera doctissimi viri D. Henrici de Gravii*, Anvers, 1568. Les remarques sur les autres lettres furent utilisées par André Schott, S. J. Elles prirent place en appendice au t. 1^{er} de son édition : *Beati Hieronymi presbyteri Stridonensis Epistolarum selectarum libri III, cum argumentis, scholiis et indicibus : ubiores quam antea et emendatioris*. Echard, *Scriptores*, t. II, p. 141, cite les éditions de Paris, 1609, et de Cologne, 1618; l'une et l'autre sont inconnues de Sommervogel, voir *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 884. L'appendice en question porte le titre suivant : *Henrici Gravii ordinis prædicatorum theologi prioris Noviomagensis annotationes et castigationes in S. Hieronymi epistolas*. Nous apprenons aussi par la lettre dédicatoire de Joannes Antonianus, placée en tête de l'édition de saint Paulin de Nole, qu'Henri de Grave avait collaboré à l'édition des œuvres de saint Ambroise, in-fol., Bâle, 1555, donnée par Jean de Coster, de Louvain, prieur des chanoines réguliers du Val Saint-Martin. De même, il avait réuni sur plusieurs autres saints personnages, tels que Clément, Didyme et Eucher, des matériaux importants que Schott, en son temps, désirait fort retrouver. Voir la lettre du 1^{er} avril 1607 adressée d'Anvers par Schott, aux frères Henri et Jacques Yweins, à Nimègue, et rapportée en partie par Echard, *ibid.*, p. 141. De son côté, Joannes Antonianus, dans la préface à l'édition de la 1^{re} décade des lettres de saint Jérôme, avertit que le but de Henri de Grave, dans ses notes, n'avait point été de faire des notes de critique littéraire, ce qu'Érasme avait fait supérieurement, mais de donner une meilleure intelligence de la pensée de saint Jérôme en rapprochant les passages similaires, en établissant une sorte de concordance, qui permit de voir, en même temps que les variations de la pensée, le souci chez l'auteur d'une expression plus parfaite. Infatigable, Henri de Grave avait entrepris aussi de donner une édition des œuvres de saint Grégoire de Nysse. Dans ce dessein, il avait fait lui-même une copie du livre *Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως*, mais sur un texte fautif, bien qu'assez ancien. Il n'eut point le courage de continuer ce travail qu'il confia à Joannes Anto-

nianus, comme nous l'apprend la lettre dédicatoire placée en tête de l'édition, qui parut effectivement en 1537. Enfin, Henri de Grave avait préparé *Castigationes in Novum Testamentum*, qui, au dire du franciscain Zegers, s'inspiraient trop d'Érasme et du texte grec, sans recourir assez aux anciens écrivains. Voir Tacite Nicolas Zegers, *Epanorthotes seu Castigationes in Novum Testamentum*. Richard Simon, à son tour, dans son *Histoire critique du Nouveau Testament*, t. II, p. 152, rectifie le jugement de Zegers.

Il y a à distinguer plusieurs personnages du même nom, ce que n'ont pas toujours fait certains auteurs. Deux autres dominicains, plus ou moins contemporains de Henri de Grave, ont porté le même nom : un certain Henri de Grave, du couvent de Lille, apparaît vers 1491, est reçu maître en théologie en 1496 et meurt en 1506. Un autre Henri de Grave, en 1504, fait partie du conseil de l'université de Louvain, en qualité de maître. Voir Valère André, *Fasti academici Studii generalis Lovaniensis*, 28 février 1504. Il prétend que cet Henri serait le même que notre auteur, mais Gilbert de La Haye, dans son ouvrage manuscrit, *Bibliotheca belgo-dominicana*, consulté par Echard, repousse cette hypothèse, pour cette raison bien simple que l'un est déjà déclaré maître en 1504 et siège dans le conseil de l'université de Louvain, alors que l'autre ne sera reçu lecteur, inaugurant ainsi sa carrière professorale, qu'en 1548; d'autre part, si c'était le même personnage, il faudrait conclure que déjà maître en 1504, il n'a publié son premier ouvrage qu'en 1544, donc vers l'âge fort avancé de quatre-vingts ans, qu'il a été élu prieur de Nimègue à quatre-vingt-huit ans et qu'il est mort dans cet office en 1552, toutes choses inadmissibles, surtout lorsque nous savons qu'il fut enlevé par la mort assez jeune encore, *præmatura morte huic sæculo subtractum*, dit Zegers. Il y eut encore un autre Henri de Grave, mais non dominicain, professeur à l'université de Louvain, et fils du célèbre imprimeur Barthélemy de Grave. Sixte-Quint l'appela à Rome et le mit à la tête de la bibliothèque et de la typographie vaticane. Il mourut en 1591 et fut enterré à *Santa Maria dell' Anima*, à Rome. Enfin, pour être complet, notons en passant qu'un autre Henri de Grave, *ord. S. Bernardi*, figure parmi les licenciés de la faculté de théologie de Louvain, à la date du 27 septembre 1533. Peut-être est-ce le même que les précédents. Voir H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)*, Louvain, 1911, *Documents*, p. 62.

Echard, *Scriptores ordinis præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 140-142; Nic. Tacite Zegers, *Epanorthotes seu Castigationes in N. T.*, etc., Cologne, 1555; Richard Simon, *Histoire critique du N. T.*, Rotterdam, 1690, t. II, p. 152; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1473; G. A. Meijer, *Dominikaner Klooster en Statie te Nijmegen*, Nimègue, 1892.

R. COULON.

GRAVESON (Ignace-Hyacinthe Amat de), né le 20 juillet 1670, à Graveson, près d'Avignon, d'Ignace Amat, seigneur de Graveson, et de Marguerite de Crillon. Il fit ses premières études au collège des jésuites d'Avignon et, vers l'âge de seize ans, il se fit dominicain au couvent d'Aix. Après ses vœux, il fut envoyé à Paris, au collège Saint-Jacques, pour y faire ses études de philosophie et de théologie. Après avoir conquis le grade de bachelier en théologie en 1696, il fut envoyé à Arles pour y enseigner la théologie dans le collège de son ordre; l'année suivante, il fut demandé comme professeur de théologie au couvent de Grenoble. Cf. *Lib. consiliorum conv. Gratianopolitani, 1633-1790*. D'après Richard et Giraud, *Dictionnaire*, la même année 1697, Graveson aurait été demandé aussi comme professeur de philosophie à Lyon. En quelle

année revint-il à Paris pour entrer en licence? Il y a divergence entre les auteurs. D'après Echard, il aurait reçu le bonnet de docteur le 26 février 1706, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 805; cependant d'après le registre des nominations des bibliothécaires de la Casanate, à Rome, on voit que Graveson fut élu le 15 décembre 1705 à la fonction de second bibliothécaire et il se trouve déjà qualifié de *doctor sorbonicus*. Cependant, il peut se faire qu'il soit ainsi désigné par anticipation. Pourtant il n'était point encore arrivé à Rome, lorsque le P. Massoulié, qui occupait dans le collège des docteurs de la Casanate le poste de théologien pour la nation française, vint à mourir, 23 janvier 1706; le 10 février suivant, Graveson fut nommé pour lui succéder. Echard, *loc. cit.*, et à sa suite tous les auteurs se trompent, lorsqu'ils disent que Graveson fut chargé d'enseigner la *Somme* de saint Thomas à la Casanate. Il ne remplit jamais cet office, réservé aux deux chargés de cours. Les ouvrages qu'il publia alors ne sont pas le moins du monde, comme ces auteurs le prétendent, le fruit de ses leçons, mais ils furent composés, comme il le déclare formellement lui-même, en faveur de François Borghèse, qui fut plus tard cardinal, et dont Graveson avait accepté de diriger les études. C'est de cette époque que datent ses premiers ouvrages : *Tractatus de mysteriis et annis Christi servatoris nostri dissertationibus dogmaticis et chronologicis, necnon observationibus historicis et criticis, juxta germanam divi Thomæ mentem illustratus et ad usum scholæ accommodatus, ad cuius calcem, in rem chronologiæ sacræ studiosorum, attexuntur apparatus, et canon chronologicus per sex mundi ætates et præcipuas periodos ac nobiliores epochas a creatione mundi usque ad ascensionem Christi Domini digestus*, in-4°, Rome, 1711, 1724; 2 in-4°, Venise, 1728, édition revue et augmentée de trois dissertations et de beaucoup de notes historiques et critiques; 1733, 1742, 1761. C'est encore pour son élève François Borghèse qu'il publia quatre années après, en 1715 : *Tractatus de Scriptura sacra, in quo ex ipsius revelatione, inspiratione et antiquitate evincitur contra ethnicos Jesum Christum esse verum Messiam, et omnium librorum cum Veteris tum Novi Testamenti, quos sacro canonico accensuit concilium Tridentinum, divina auctoritas contra hæreticos asseritur ac vindicatur. Exhibentur sacrorum librorum primigenii textus, versiones, sensus, auctores, idioma, analysis et oracula, quæ ad Jesum Christum verum Messiam referuntur*, in-4°, Rome, 1715; Venise, 1761. Graveson était plus particulièrement enclin aux recherches historiques. Déjà Noël Alexandre avait publié son *Histoire ecclésiastique*, lorsque Graveson entreprit sur un plan analogue, c'est-à-dire en procédant par centuries, de donner une nouvelle collection qu'il intitula : *Historia ecclesiastica variis colloquiis digesta ubi pro theologiæ candidatis res præcipuæ, non solum ad historiam, sed etiam ad dogmata, criticam, chronologiam, et Ecclesiæ disciplinam pertinentes, per breves interrogationes et responsiones perstringuntur et in præclaro ordine collocantur*, 9 tomes in-8°, Rome, 1717-1722; 9 tomes in-8° en 5 vol., Venise, 1726, avec les notes de Mansi; 9 in-fol., Augsbourg, 1728-1738; 2 in-fol., 1752, 1756, 1762, avec les notes de Mansi jusqu'à l'année 1760; 9 tomes in-4°, Venise, 1774; 9 in-4°, Venise, 1793. L'histoire ecclésiastique de Graveson parut aussi à Lausanne et à Genève en 12 tomes in-fol., 1737, en même temps que l'ouvrage suivant : *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti in rem theologiæ candidatorum per sex mundi ætates ab orbe condito ad natale usque Jesu Christi, servatoris nostri, continenti ordine producta variisque colloquiis digesta. Ubi res præcipuæ quæ vel ad historiam sacram et ejus chronologiam, legem ac disciplinam Hebræorum spectant, vel quæ ad prophetarum gesta, vaticinia in Jesu Christo ad amussim impleta, et ad divinam sacrorum*

Librorum, quibus continetur historia Veteris Testamenti, auctoritatem attinent, per brevès interrogationes et responsiones perstringuntur et in præclaro ordine collocantur, 3 in-8°, Rome, 1727; 3 in-fol., Augsbourg, 1727; 9 in-fol., 1728-1738, en même temps que l'*Historia ecclesiastica*, 4 vol., Venise, 1732. Naturellement ces divers travaux historiques du P. Graveson ne sont plus à consulter dans leur ensemble, bien qu'au temps où ils parurent, ils méritèrent d'être estimés. Le style en particulier, bien que parfois trop oratoire, est d'excellente qualité. Ils furent néanmoins fortement critiqués par les adversaires de l'école thomiste, qui y retrouvaient en plusieurs endroits l'apologie directe des matières alors si controversées de la prémotion physique. Graveson jouit de la faveur particulière du cardinal dominicain Vincent-Marie Orsini, qui, une fois devenu pape sous le nom de Benoît XIII, se plut à le consulter souvent. Il fut aussi un des agents de l'archevêque de Paris, Antoine de Noailles, avec lequel il entretint une correspondance active. Il influa beaucoup sur la décision de l'archevêque de recevoir enfin la bulle *Unigenitus*. A raison même de ces relations et aussi à cause de ses réfutations du molinisme, il fut accusé de partialité en faveur du jansénisme et il dut se défendre de ces insinuations. Il prit une part active dans les disputes du temps. Il publia : 1° *Oratio de usu et abusu theologiæ variæque orationes, quas in laudem baccalaureorum regularium licentia-dorum in sacra facultate Parisiensi die 4 mensis martii 1696 habuit R. P. Ignatius Hyacinthus Amatus de Graveson, ordinis prædicatorum. Una cum epistola qua idem auctor sese vindicat a calumniis, quas Trippolini in Gallia critici perperam ei impeerunt*, in-8°, Cologne, 1727; 2° *Epistola apologetica*, Lyon, 1722. Ces deux écrits furent reproduits dans un ouvrage posthume de Graveson : *Trias dissertationum in quibus agitur de recta methodo addiscendi et docendi theologiam scholasticam, positivam et moralem*, s. d. n. l.; Bassano, 1773. Il entra plus avant dans les polémiques du temps par trois séries de lettres qui parurent successivement en 1728, 1729 et 1730 sous ce titre : *Epistolæ ad Amicum scriptæ theologico-historico-polemice, in quibus doctrina de gratia se ipsa efficaciter et de prædestinatione gratuita ad gloriam ante omnem prævisionem meritorum contra scholæ thomisticæ adversarios asseritur ac vindicatur. Classis prima*. La seconde série de lettres est particulièrement dirigée contre les Pères Gabriel Daniel et Lievin de Meyer, S. J., qui avaient taxé de janséniste et de calviniste la thèse thomiste de la grâce efficace *per se* et déterminante. Enfin dans la troisième série des lettres, Graveson montra combien les doctrines molinistes de *scientia media*, de *gratia congrua* et de *prædestinatione ad gloriam post prævisionem meritorum* s'écarterent de la doctrine authentique de saint Augustin et de saint Thomas. Ces trois recueils parurent encore, 3 in-4°, Venise, 1734, puis de nouveau en 1761. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1189, paraît encore attribuer à Graveson un ouvrage anonyme paru sous ce titre : *Laqueus contritus* sous le pseudonyme d'*Em. Picardi a S. Augustino*, Lyon, et auquel J.-B. Velle, S. J., répondit par un autre ouvrage : *Depulsio calumniarum*, Louvain, 1740. Cette attribution n'est point justifiée. Enfin, comme théologien de la Casanate, Graveson eut l'occasion d'émettre plusieurs votes sur diverses consultations. Ils sont demeurés manuscrits. Citons : 1° *Censorium judicium de propositionibus excerptis ex mandato illustrissimorum episcoporum N. N., in quibus opiniones theologorum scholæ Molinæ proponuntur tanquam continentes puram et genuinam doctrinam, quam Ecclesia tribuit sancto Augustino dum ipsius opera sua auctoritate approbavit*. Graveson conclut : *Quapropter hæc propositio, ut jacet, et ut annexa est cum*

cæteris propositionibus merito damnari debet tanquam hæretica, tollens rationem demeriti, et extinguens penitus liberum arbitrium, ms. autogr. in-fol. (xix), bibliothèque Casanate X. VII, 56; 2° *Consultatio circa constitutionem, quæ his verbis incipit : Unigenitus, etc. Queritur primo : an episcopi et alii qui, in Galliarum regno, obstinati animis renuunt acceptare constitutionem Unigenitus et ab ea ad concilium generale provocarunt, sint revera excommunicati ? Resp. Affirmative. Secundo : An S. pontifex illos tolerare possit et cum illis communicare in divinis ? Resp. Negative. Tertio : Quid facto opus sit ? Resp. Censet nonnulla a S. pontifice declaranda, præsertim circa differentiam inter systema jansenianum ac dogmata S. Augustini et S. Thomæ, ac prætensam placitorum Molinæ approbationem. Explicit : Hæc, salvo meliori judicio, hactenus dixi, quæ ad resarciendam Ecclesiæ catholicæ concordiam hand parum juvare ac conducere posse existimavi. Ita censeo, 12 junii an. 1724. Bibl. de Carpentras, Miscell. mss. tom. 152, n. 13, 4 pages in-fol. Dans le même volume, n. 55, se trouve une longue lettre du cardinal de Noailles à Graveson, en date du 16 juillet 1725. Environ cinq ans avant sa mort, Graveson, prévoyant qu'il n'avait plus beaucoup de temps à vivre, cessa ses études ordinaires pour s'adonner tout entier à la vie contemplative. Sur l'avis des médecins il quitta Rome et se retira au couvent d'Arles. C'est là qu'il mourut le 26 juillet 1733, âgé seulement de 63 ans. Une édition complète des œuvres de Graveson parut sous ce titre : *Rev. Patris Pr. Ignatii Hyacinthi Amat de Graveson sacræ facultatis parisiensis doctoris et collegii Casanatensis theologi ordinis fratrum prædicatorum opera omnia hucusque sparsim edita, nunc vero in septem tomos tributa. Accessere auctoris vita, varia opuscula inedita et apologia adversus criminationes, tractatus auctoris de mysteriis et annis Jesu Christi Servatoris nostri*, 7 in-4°, Venise, 1740; Bassano, 1774, par les soins de Mansi.*

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 805, et édit. Coulon, à l'année 1733. Joseph d'Azegat, *Epistola in obitu Fr. Ign. Hyacinthi Amat de Graveson. dat. Arelate d. s. augusti 1733*; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques; Acta in Congreg. Casanatens.*, t. I, p. 20 sq. [Arch. gén. de l'ordre]; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1186-1189; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, p. 196-197; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1910, t. VII, p. 419-423; *Analecta gallicana*, Paris, 1911, n. 9, p. 290.

R. COULON.

1. GRAVINA Dominique peut compter parmi les hommes les plus remarquables que l'ordre des frères prêcheurs produisit au cours du XVII^e siècle. Il était issu d'une des plus nobles familles du royaume de Naples et plusieurs de ses ancêtres s'étaient distingués soit dans les armes, soit dans les lettres. L'un d'eux, Jérôme Gravina (1555), appartenait à l'ordre de Malte. Voir Math. de Goussancourt, *Le martyrologe des chevaliers de Saint-Jean de Hierusalem, dits de Malte*, etc., Paris, 1643, à la lettre G... Pierre Gravina, sous Charles-Quint, s'était fait la réputation d'un grand poète. Voir Gaddi, *De scriptoribus*, t. I, p. 317. Dominique Gravina naquit à Naples vers 1574; d'abord élève au séminaire archiepiscopal de la même ville, vers l'âge de vingt et un ans, il prit l'habit dominicain le 8 janvier 1595, dans le couvent réformé de *Santa Maria della Sanità*, de Naples, pour la congrégation instituée sous le même vocable et qui, à cette époque, donna un grand nombre de personnages remarquables par leur science et leur sainteté. Voir P.-Th. Milante, *De viris illustribus congregationis S. Mariæ Sanitatis*, Naples, 1745. Ses études terminées, il enseigna en plusieurs couvents, notamment au *Studium generale* de Naples. Au chapitre général tenu à Rome, en 1608,

il fut promu, bien que fort jeune encore, au grade de maître en théologie. Cf. *Acta cap. gen.*, édit. Reichert, t. VI, p. 106. Deux ans après (1610), le général de l'ordre, Augustin Galamini, se trouvant à Naples, enjoignait au P. Gravina de se mettre à sa disposition, et l'assigna au collège Saint-Thomas de la Minerve, à Rome, en qualité de professeur. Il fut adjoint au procureur général de l'ordre Fr. Marco Maffei de Marcianisio (1601-1608), en qualité de *socius*. Nous ignorons combien de temps il demeura cette fois dans la ville éternelle, mais au chapitre de Milan (1622) il est assigné en qualité de régent au collège de Saint-Pierre-Martyr de Tarente, dans la province dominicaine de la Pouille. Il y est encore en 1629. *Acta cap. gen.*, t. VII, p. 50. Il remplit aussi dans le gouvernement de l'ordre des charges importantes : vicaire général de la congrégation *della Sanità* et provincial de la province du royaume de Naples. L'année 1642 fut pour l'ordre de saint Dominique remplie de toutes sortes de tribulations. Cf. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1913, t. VI, p. 405. Par suite d'intrigues ourdies par l'ambition et la vengeance, le maître général Nicolas Ridolfi avait été d'abord suspendu de sa charge, puis déposé par Urbain VIII, sans que ce dernier ait jamais donné de raison d'un acte aussi grave. Dès le moment où le général avait cessé d'exercer ses pouvoirs, il avait fallu le remplacer dans le gouvernement par un vicaire général. Le pape avait d'abord nommé à cet office François Gallasini, mais à la fin de décembre 1642, ayant encouru la défaveur d'Urbain VIII, il dut quitter Rome et se retirer à Pérouse; c'est alors que le pape fit choix du P. Gravina pour occuper ce poste difficile, en des circonstances qui le rendaient plus difficile encore. Il arriva à Rome en février 1643. Déjà avancé en âge, un pareil office eut vite raison de ses forces et il mourut au moins d'août suivant. Du moins, ne semble-t-il pas qu'il ait été opposé au P. Ridolfi, car celui-ci, dans une lettre du 11 octobre de la même année, ressent vivement cette perte. Mortier, *ibid.*, p. 440. Il fut enterré à la Minerve.

L'œuvre littéraire du P. Gravina est considérable. Parmi les ouvrages imprimés, citons : 1° *Catholicæ prescriptiones adversus omnes veteres, et nostri temporis hæreticos : quorum controversiæ ex antiquitate, universitate, Patrum consensione, S. Thomæ Aquinatis doctrina et methodo dissoluntur ac confutantur. Opus XII tomis distinctum*. Quatre tomes parurent seulement, divisés en sept volumes, Naples, 1619-1639. Voir le détail du contenu dans Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 532. Notons en passant qu'à la fin du t. III, Gravina a donné en appendice : *Series episcoporum et archiepiscoporum Ecclesiæ Neapolitanæ*. Le reste de l'ouvrage était prêt pour l'impression, mais à notre connaissance, il ne parut pas. Echard, *loc. cit.*, donne le titre des cinq autres tomes. 2° Le cardinal Bellarmin avait composé *De gemitu columbæ sive de bono lacrymarum libri tres*, in-12, Rome, 1617. Dans ce livre, qui eut bientôt plusieurs éditions, Bellarmin avait critiqué le relâchement de certains ordres religieux plus anciens que la Compagnie de Jésus; Gravina voulut répondre à ces critiques et publia à son tour : *Vox turturis seu de florenti usque ad nostra tempora SS. Benedicti, Dominici, Francisci, et aliarum sacrarum religionum statu*. Auctore A. R. P. Pr. Dominico Gravina ordinis prædic. S. T. magistro et professore in universitate Regia Neap. cur. arch. theologo S. Officii consul., in-8°, Naples, 1625; in-24, Cologne, 1627; in-8°, Naples, 1628; in-4°, Cologne, 1628. Le P. Roth, S. J., répondit à Gravina, mais seulement six ans après par : *Cavea turturi male contra gementem Roberti cardinalis Bellarmini columbæ exultanti, a theologo veritatis*

vindice structa, etc., in-12, Munich, 1631. A son tour Gravina répliqua par : *Congeminata vox turturis florentissimum sacrorum ordinum statum, disrupta cavea anonymi, iterato occinentis. Opus et manuscriptis tractatibus Gravinianis ab ill. D. Augustino Ardinghelli excerptum et a facultate theologia Parthenopæa invictissimo ac potentissimo Poloniæ regi (Ladislao IV) dictum*, in-4°, Naples, 1633. Cinq ans après, une autre édition parut *Congeminata vox, etc.*, per Thomam de Sarria, nunc primo in Germania revisum, et illustratum, et copiosis indicibus absolutum, in-4°, Cologne, 1638. Une autre édition parut la même année, sous ce titre : *Resonans turturis concentus. Opus a R. P. F. Thoma de Sarria ejusdem ordinis revisum et illustratum*, in-4°, Cologne, 1638. Ardinghelli publia encore sur la même question cet autre factum : *Augustini Ardinghelli Paradoxa jesuitica, hoc est, impiæ, nefariæ et pestiferæ jesuitorum Germanicorum sententiæ adversus omnes religiosos ordines*, dans les *Arcana Societatis Jesu*, in-8°, 1635. Sur ces polémiques regrettables entre ordres religieux, malencontreusement occasionnées par Bellarmin, nous ne pouvons qu'adopter pleinement le jugement d'Echard : *Certe quisque suæ sodalitatibus vulnera tacitus deslere contentus esse debet. Nam si cuique in aliorum mala involare, et ea in vulgus propalare licet, quænam societas ab innumeris impropriis immunis erit ?* *Revera Bellarminus ejusque apologista in his lucubratiunculis suorum famæ parum consuluerunt, et rectius ac felicius abstinuissent. Scriptores ordinis præd.*, t. II, p. 533. 3° Et de fait, le moment était bien mal choisi pour de pareilles disputes. Il y avait quelques années à peine que le Dalmate Marc-Antoine de Dominis, S. J., d'abord évêque de Segni, puis archevêque de Spalato, avait apostasié et passé à l'anglicanisme (1616). Après avoir publié des ouvrages contre l'Eglise catholique et en particulier contre le pape, il était revenu de ses erreurs, non toutefois sans inspirer des craintes sérieuses sur son orthodoxie recouvrée. Il mérita même d'être mis en prison, où il mourut en 1624. Voir t. IV, col. 1668-1675. Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 717. C'est pour défendre la vérité catholique attaquée par de Dominis que Gravina publia les deux ouvrages suivants : *Pro sacro fidei catholicæ et apostolicæ deposito, fideliter a romanis pontificibus custodito, Apologeticus adversus novatorum calumnias, et præsertim novissimi Marci Antonii de Dominis archiepiscopatæ Spalatensis*, in-4°, Naples, 1629; Cologne, 1638. Cet ouvrage fut suivi cinq ans tard de cet autre écrit : *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindiciæ orthodoxæ, adversus Hæreseologias Marci Antonii de Dominis archiepiscopatæ Spalatensis, in quibus pariter Ecclesiæ latinæ cum græca tam in materia quam forma, concordia demonstratur*, in-4°, Naples, 1634; Cologne, 1638. Les quatre opuscules qui précèdent, dans leur édition de Cologne, furent publiés par P. Thomas de Sarria, O. P., régent des études au collège de Cologne. Le P. Gravina s'exerça encore sur un grand nombre d'autres sujets. 4° *Cherubim paradisi S. Thomæ Aquinas, characteribus divinæ sapientiæ illustratus cum SS. Patribus ab oppositis paraturis vindicatus*, in-4°, Naples, 1641. En appendice : *Panegyris S. Thomæ et Aquinatum familiæ*. 5° *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus Βασανιστης, hoc est Lapis Lydius, pars prima*, in-4°, Naples, 1638. *Pars II* proxime concernens, quomodo veræ a falsis revelationibus et visionibus discerni possint, in-4°, Naples, 1638. 6° *De indivisa et unanimi sacrosancti Evangelii prædicatione ab orthodoxis et legitime missis divini verbi concionatoribus disseminanda pro communi gentium, aliorumque infidelium cultura et messe*, in-4°, Naples, 1637. 7° *Vita e miracoli di S. Gregorio arcivescovo e primate d'Armenia cavata da un antico*

*esemplare Latino scritto in lettere Longobarde e da Simon Metafraste, e della relatione della christianità dell'Armenia, posta in luce ad istanza della M. R. S. madre donna Leonora Pignatelló abbadesa di S. Gregorio, Naples, 1630; 1655. La parte seconda è dell'origine del celebre monasterio di San Gregorio in Napoli. 8° De Ecclesia Armena ejusque devotione erga apostolicam sedem, et de christianitate illa per fratres prædicatores in ecclesiasticis ritibus directa et custodita. Cf. Fontana, Monumenta dominicana. 9° Totius Summæ theologicæ S. Thomæ de Aquino compendium rhythmicum, in-12, Naples, 1625; in-16, Barcelone, 1640; in-12, Turin, 1879. 10° Oratio habita Dominica prima adventus coram S. D. N. Paulo V anno Domini 1607, in-4°, Rome, 1607. 11° Oratio... anno Domini 1605. Gravina s'occupe aussi de l'édition des œuvres d'autrui. C'est ainsi qu'il publia : *Quæstiones quodlibetales P. Joannis de Neapoli Sicola nuncupati S. T. M. Parisiensis circa 1316 florentis ex cod. ms. bibl. S. Dominici Neapoli*, in-fol., *ibid.*, 1618. On lui doit également *Annalium sacri ordinis prædicatorum Centuria prima*, auctore A. R. P. F. Thoma Malbenda, etc., jussu R. P. F. Seraphini Sicii magistri generalis in lucem edita, in-fol., Naples, 1627. Sur la valeur de ce travail voir Echard, *Scriptores ordinis*. De plus, Gravina a laissé un grand nombre d'écrits, qui ne virent pas le jour. Thomas de Sarria, dont nous avons parlé plus haut, en possédait un grand nombre, dans le but de les publier, mais lui-même mourut sans pouvoir le faire. Parmi ces opuscules, dont Echard, *op. cit.*, p. 532, a dressé la liste, citons : 1° *Biga duarum controversiarum de assumptione Deiparæ D. N. et de catechesi præmittenda articuli crucifixionis Christi Domini ante baptismum adulti*; 2° *De choro et cantu ecclesiastico ad P. M. F. Sigismundum Ferrarium*; 3° *Miles delicatus, id est, Guillelmus de Sancto Amore in M. Antonio de Dominis Spalatensi redivivus, in arenam a S. Thomæ discipulo expositulatus. Ad M. P. Petrum de Cannadilla*; 4° *Quinque disputationes dogmaticæ in materia conceptionis B. V. adversus columnias Lutheri, Calvini, Chemniti, Heshusii et aliorum protestantium*; 5° *De formali constituto religionis adversus Spalatensem*; 6° *Panarium contra novissimorum sectariorum, qui se illuminatos vocabant, errores*; 7° *Propositiones nonnullæ mysticorum, ad limam theologicæ scholasticæ examinatæ*; 8° *De simplicitate et prudentia christiana in columna et serpente designata adversus atheos et filios hujus sæculi, ad M. P. F. Thomam de Sarriis regentem Colonensem*; 9° *Quærimonia apologetica de adulteribus Palatinis fratris Dominici Gravina Neapolitani F. magistri ord. præd. provincialis Prov. Regni, quæ sanctum Thomam edidit. Pro defensione decreti novissimi S. D. N. Pauli divina providentia papæ V, de conceptione Deiparæ Virginis Mariæ, respondens memoriali exhibitio quodam anonymo ad catholicum Hispaniarum regem. Incipit : Si inimicus meus maledixisset. — Explicit suam gloriam quærentes, non Christum crucifixum prædicantes. Finis. Bibl. Vatic., lat. 1902, etc. Un certain nombre de ces écrits inédits se trouvent aux Archives générales de l'ordre.**

J. Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 532-534; P.-Th. Milante, *De viris illustribus congregationis S. Mariæ Sanitatis*, Naples, 1745, p. 190-199; P. Th. Masetti, *Monumenta et antiquitates*, etc., Rome, 1864, t. II, p. 188; B. Reichert, *Acta capitulorum generalium*, Rome, 1902, t. VI, p. 106, 152, 341; t. VII, p. 50, 139, 140; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1913, t. VI, p. 440; Fontana, *Monumenta dominicana*, Rome, 1675, p. 572; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1907, t. III, col. 998; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. I, Bellarmin, col. 1240.

R. COULON.

2. GRAVINA Joseph-Marie, moraliste et contro-

versiste, né à Palerme le 17 mars 1702, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 31 octobre 1716. Il enseigna d'abord les humanités, puis pendant neuf ans la philosophie; chargé de l'enseignement de la théologie à Palerme pendant près de dix-huit ans, il prit une part active aux controverses sans cesse renouvelées sur la question du probabilisme. La querelle s'ouvrit à propos des conclusions défendues au collège de Palerme touchant l'usage et l'abus de l'opinion probable, sous la direction du P. Gravina, préfet des études et auteur des thèses : *Conclusiones theologicæ critico-ethicæ de usu et abusu opinionis probabilis*, Palerme, 1752. Cf. Zaccaria, *Thesaurus theolog.*, t. iv, p. 335-350. Le P. Vincent Diez prit aussitôt la défense du probabilisme et du tutorisme dans son *Anti-probabilismus vindicatus*, Palerme, 1753, et ce fut pour répondre aux attaques dont son enseignement était l'objet que le P. Gravina composa son grand ouvrage sur le probabilisme : *Trattenimenti apologetici sul probabilismo*, 3 in-4°, Palerme, 1755, traité capital en la matière. Le P. Vincent Avocati, dominicain, lui opposa sa *Defensio scholæ thomisticæ ordinis prædicatorum*, Palerme, 1755, mais sans rien enlever à la solidité des preuves apportées par le P. Gravina en faveur de la doctrine probabiliste. D'après Melzi, le P. Gravina serait l'auteur d'une dernière apologie du probabilisme : *Il probabilismo sostenuto e difeso*, Palerme, 1757. Cependant l'authenticité de cet ouvrage est loin d'être établie.

L'activité intellectuelle du P. Gravina s'est étendue avec un égal succès à des matières d'ordre fort différent. On a de lui un excellent traité sur les méthodes d'enseignement de la philosophie scolastique : *Ratio tradendæ philosophiæ in scholis provinciæ Siculiæ S. J.*, Palerme, 1754, et divers ouvrages de spiritualité et de piété, notamment un commentaire des *Exercices* de saint Ignace à l'usage des Pères de la Compagnie : *Jesuita rite institutus piis exercitationibus SS. Patris Ignatii de Loyola*, 2 in-12, Palerme, 1746, ouvrage de très haute valeur. La théologie dogmatique lui doit des *Conclusiones polemicæ de quinque jansenistarum erroribus in hæreses vergentibus*, Palerme, 1755, reproduites dans le *Thesaurus theologicus* de Zaccaria, t. v, p. 433 sq., et une *Dissertatio anagogica, theologica, parænetica de paradiso*, Palerme, 1762, préparée par le P. Benoît Piazza, et achevée par Gravina à partir du *caput II de adjunctis resurrectionis*, p. 404-728. Le dernier chapitre : *De electorum hominum*, fut condamné par décret de l'Index, le 22 mai 1772, à une heure fort critique pour la Compagnie de Jésus. Les attaques passionnées que souleva cette thèse restrictive causèrent au saint vieillard les peines les plus vives; il se confina désormais dans la retraite. Après la publication du bref *Dominus ac redemptor*, le 16 août 1773, il se retira vraisemblablement à Modène. La date de sa mort est incertaine. D'après Mira, il mourut à Rome le 23 novembre 1775, d'après Caballero, il vécut à Modène jusque vers 1780.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1719-1722; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1913, t. v, col. 235 sq.; Zaccaria, *Storia letter.*, t. vi, p. 393 sq. P. BERNARD.

GRAZIANI Antoine-Marie naquit à Borgo San Sepolcro, sur les confins de la Toscane, le 23 octobre 1537; il était le cinquième enfant d'une famille plus noble que riche. Orphelin à six ans, il végéta assez longtemps dans la maison paternelle, car il avait dix-sept ans quand son frère Louis, qui avait déjà une situation à Rome, consentit à s'occuper de lui. Il le fit étudier les lettres et l'envoya à Padoue, où il suivit les cours de droit. A vingt-trois ans, il arrivait à Rome et trouvait une place au service du futur cardinal Jean-François Commendone, qui lui fit parfaire ses études, lui ensei-

gnant lui-même la philosophie. Les heureuses dispositions de Graziani le rendirent cher à son maître, qui se l'attacha en qualité de secrétaire et le prit comme compagnon de ses voyages à travers l'Europe, pour le service de l'Église. Commendone mourut en 1584 et son secrétaire, qui avait refusé les propositions avantageuses du roi de Pologne pour lui rester fidèle, songeait à quitter la cour et à rentrer dans sa patrie afin de se livrer aux lettres, pour lesquelles il avait une passion. Sixte-Quint le retint et le nomma secrétaire des lettres latines. Après la mort du pontife, son neveu le cardinal Montalto le garda à ses côtés. Clément VIII, qui lui avait quelques obligations, le créa évêque d'Amelia, en Ombrie, le 17 février 1592, et lui confia peu après l'importante mission de travailler à unir les princes d'Italie pour une action commune contre les Turcs. Revenu dans son diocèse, Graziani convoqua un synode diocésain, au mois de septembre 1595, et il en fit imprimer les statuts deux ans après à Venise, où le pape l'avait envoyé comme nonce. On dit que, sans l'opposition du cardinal-neveu, qui ne voulait pas voir de sujets du grand-duc de Toscane parmi les membres du Sacré Collège, Clément VIII l'aurait fait cardinal. Quand, en 1598, l'évêque d'Amelia fut contraint par la maladie de demander son rappel, il se retira donc en son évêché, où il put enfin se consacrer à loisir à ses travaux préférés, qui lui ont mérité de Tiraboschi l'éloge d'avoir été l'un des écrivains les plus cultivés de son temps. Graziani mourut à Amelia, le 1^{er} avril 1611 et fut enseveli dans sa cathédrale, où il avait préparé son tombeau, pour lequel il avait dicté une inscription fort modeste. De son vivant, il ne publia que les actes du synode diocésain qu'il avait tenu, *Synodus diocæsana Amerina*, in-4°, Venise, 1597, auxquels il avait ajouté un court appendice : *Vitæ sanctorum Amerinæ ecclesiæ patronorum*; Charles-Marie Fabi, son successeur sur le siège d'Amelia, les réédita, Rome, 1792, en les faisant précéder d'une notice sur Graziani. L'œuvre manuscrite qu'il avait laissée était importante et elle trouva divers éditeurs; nous citerons : *De bello Cyprio libri quinque*, in-4°, Rome, 1624; *De vita Joannis Francisci Commendonis cardinalis libri quatuor edente Rogerio Akakia*, in-12, Paris, 1647, 1669; Padoue, 1683, et de nouveau en 1685 avec d'autres biographies; Barbier veut que ce pseudonyme cache Fléchier, qui traduisit l'ouvrage en français, *La vie du cardinal Commendon*, in-4°, Paris, 1671; 3^e édit., Paris, 1702; Amsterdam, 1695. Le même évêque de Nîmes publia aussi un autre livre de Graziani, *De casibus virorum illustrium*, in-4°, Paris, 1680, réédité l'année suivante sous le titre de *Theatrum historicum de virtutibus et vitiis illustrium virorum et fæminarum eorumdemque casibus maximam partem funestis*, in-8°, Francfort, 1681; on a extrait de ce livre *Vita e avventure del cardinale Reginaldo Polo inglese*, in-8°, Gênes, 1856; l'avocat Laurent Coleschi l'a traduit en entier : *Dei casi degli uomini illustri*, in-8°, San Sepolcro, 1881. Le P. Jérôme Lagomarsini, jésuite, publia un autre ouvrage fort intéressant de Graziani, *De scriptis invita Minerva ad Aloysium fratrem libri viginti*, 2 in-4°, Florence, 1745-1746, dans lequel, cédant aux instances de son frère Louis, il écrit l'histoire sommaire de Borgo San Sepolcro, leur patrie, celle de leur famille, puis raconte les voyages de son susdit frère à travers le monde et les événements principaux qui regardent la religion depuis le pontificat de Pie IV jusqu'à celui de Clément VIII. Il publia aussi une *Epistola ad cardinalem J. F. Commendonum de Julio Pogiano atque ejus latinis litteris*, in-4°, Rome, 1756; et *Epistolarum ad Nicolaum Thomium libri decem*. En 1759, on imprima à Varsovie, d'après un manuscrit de la bibliothèque Zaluski, aujourd'hui à Saint-Petersbourg, *De Joanne Heraclide despota Vallachorum principe et de Jacobo Didascalo*

Joannis fratres, réédité, d'après les manuscrits de la Vaticane, par le cardinal Mai dans le t. viii du *Spicilegium romanum*, Rome, 1842, avec les lettres de Graziani ad Nicolaum Thomacium. Si le savant cardinal connaît la première édition des lettres par le P. Lagomarsini, il semble ignorer l'édition de Varsovie. Nous avons encore rencontré sous le nom de Graziani un volume intitulé : *Humanarum litterarum viridarium*, in-4°, Naples, 1658.

Ughelli, *Italia sacra*, Rome 1644, t. i, p. 343; Moréri, *Dictionnaire historique*, Paris, 1745; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Rome, 1784, t. vii b, p. 302; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GREBNER Thomas, philosophe et controversiste allemand, né le 1^{er} juillet 1718 à Mergentheim en Franconie, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 12 juillet 1736. Il enseigna d'abord les humanités à Fulda, où il rédigea ses *Institutiones catechismi triplicis de doctrina fidei christianæ, ritibus Ecclesiæ præcipuis, ortu et progressu religionis væ ab orbe condito*, Mannheim, 1750, ouvrage fort répandu dans les établissements d'enseignement secondaire en Allemagne et qui a été souvent imité depuis. Professeur de philosophie à Heidelberg, puis à l'université de Wurzburg, il publia divers traités qui lui acquirent une solide réputation : *Logica practica in regulas digesta et demonstrata*, Heidelberg, 1752; Wurzburg, 1754; *Idea philosophiæ moralis sive brevis ethicæ institutio*, Heidelberg, 1753; *Dissertatio philosophica de veritate apparente seu errore et sophismate ad usum utriusque fori*, Wurzburg, 1754; *Philosophia moralis sive ethica et jus naturæ*, Wurzburg, 1755; ouvrage bientôt classique et qui eut, jusqu'à la suppression de la Compagnie, de nombreuses éditions. L'esprit positif du P. Grebner s'attachait aux faits et aux textes plus encore qu'aux idées; son traité de la vérité apparente suppose une connaissance approfondie du droit canonique et sa *Dissertatio historica de conciliis nationis Germanicæ... una cum Vindictis historicis pro Ecclesia et imperio*, Wurzburg, 1757, porte la marque d'une érudition vaste et sûre. Nommé successeur du P. Adrien Daude dans la chaire d'histoire ecclésiastique, il publia un abrégé de l'histoire universelle de l'Église, *Compendium historiæ universalis et pragmatice romani imperii et Ecclesiæ christianæ*, 3 in-8°, Wurzburg, 1757-1764, qui est l'abrégé et la continuation de l'ouvrage du P. Daude, avec une part très large et alors très précieuse donnée à l'histoire de la théologie, du droit canonique et des controverses religieuses. Contre les protestants qui s'attachaient, avec Mosheim, J.-G. Walch et Jean-Albert Fabricius, à dénaturer les dogmes et les institutions de la primitive Église, il composa le plus remarquable de ses ouvrages : *Germania sacra in primitivo statu Ecclesiæ... juxta catholicorum systema de fide, disciplina, jure sacrorum et hierarchia ecclesiastica contra systemata protestantium*, Bamberg et Wurzburg, 1767. Après la publication du bref *Dominus ac redemptor* qui supprimait la Compagnie de Jésus, il continua d'enseigner l'histoire à l'université de Wurzburg et travaillait activement à l'édition d'un grand ouvrage de numismatique, quand la mort le surprit le 19 mai 1787.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iii, col. 1726-1728; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1913, t. v, col. 405.

P. BERNARD.

GREGENTIUS (Saint), que les ménées grecs disent originaire de Milan, alla en Égypte mener la vie d'anachorète. Il devint évêque de Taphar (Tzafar) au pays des Homérites (Hémariques) au sud de l'Arabie Heureuse, vers 535. Son élévation à ce siège se rattache fort

bien à la fin de la persécution des chrétiens, quand le pays passa sous la domination des Éthiopiens. Il aurait eu à Taphar, vers 540, une discussion avec le juif Herban, en présence du roi du pays, de quelques évêques et de beaucoup de juifs, discussion qu'aurait mise par écrit le scolastique Palladius. Cette *Διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἑρβᾶν τὸν ὀνόμαζαν* n'est pas d'une authenticité très sûre, et beaucoup de critiques la tiennent pour fabriquée. Mais la question n'a pas encore été soumise à un examen approfondi. La vérité de la religion chrétienne est prouvée dans ce dialogue par l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament et par les miracles. Quoi qu'il en soit de son authenticité, la *Dispute* se relie aux *Νόμοι τῶν Ὁμηριτῶν*, lois rédigées au nom d'Abraham, roi des Homérites, mais également attribuées à saint Gregentius. Les deux écrits font suite l'un à l'autre et forment comme un seul et même ouvrage. La *Διάλεξις* fut publiée en grec et en latin et annotée par Nicolas Galonius, in-8°, Paris, 1586, et reproduite dans la *Bibliotheca Patrum*, t. v, p. 919 sq., dans Galland, t. xi, p. 599 sq., et par Migne, P. G., t. lxxxvi, col. 621-784. Les *Νόμοι* sont *ibid.*, col. 567-620. On célèbre la fête de saint Gregentius le 19 décembre.

Bardenhewer, *Patrologie*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 486; trad. franç. par Godet et Verschaffel, Paris, 1899, t. iii, p. 29; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 59; *Dictionary of national biography* de Stephen et de Lee, Londres, 1885-1903, t. ii, p. 730; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1903, t. i, col. 520-521.

E. MANGENOT.

1. GRÉGOIRE I^{er} LE GRAND (Saint). — I. Vie.

II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Grégoire I^{er}, le premier moine qui soit monté sur la chaire apostolique, et l'un des quatre docteurs par excellence de l'Église d'Occident, naquit à Rome, en 540 selon toute apparence, d'une antique et illustre famille. Fils d'opulents patriciens, il embrassa la carrière politique; et de très bonne heure, avant 571 à coup sûr, l'empereur Justin II le nomma préteur de Rome. Mais, séduit d'abord pendant quelque temps par l'éclat des grandeurs terrestres, Grégoire parvint à s'en déprendre, et, renonçant après de longues hésitations aux espérances du monde, il vendit les biens de son immense héritage, pour en consacrer le prix au soulagement des pauvres et à la fondation de sept monastères, six en Sicile et le septième à Rome, au sommet du *vixus Scauri* (aujourd'hui *monte Cælio*) dans son propre palais. Il s'y fit moine lui-même, suivant la règle de saint Benoît; il poussa si loin la rigueur du jeûne que sa santé, naturellement délicate, s'en trouva ruinée, que sa vie même en fut compromise. Il ne laissera pourtant pas, dans les années qui suivront, de pleurer amèrement le cloître et de soupirer après le retour de ces jours heureux. Le pape Benoît I^{er} l'arracha de sa cellule en 577, pour le créer, malgré lui, cardinal-diacre ou régional. Le successeur de Benoît I^{er}, Pélage II, l'envoya comme *apocrisiaire* ou nonce, en 578, auprès de l'empereur Tibère, à Constantinople. En 584 ou 585, Grégoire pouvait rentrer, à Rome, dans son monastère, dont les religieux l'éurent abbé, peu après son retour. La vue de quelques jeunes Anglo-Saxons, sur le marché des esclaves, lui inspira la pensée de s'embarquer pour l'Angleterre et d'aller porter chez un peuple non encore dépravé les bienfaits du christianisme et de la civilisation. Il avait déjà, du consentement du pape, quitté Rome en secret, quand un soulèvement populaire contraignit Pélage II à rappeler par courrier le bienfaiteur de la ville et l'idole du peuple romain. Pélage mourut le 7 février 590. Aussitôt Grégoire est élu pape par la voix unanime du sénat, du peuple et du clergé. Il n'épargna rien pour se soustraire à leur

choix. Mais, dès que l'empereur d'Orient, Maurice, eut confirmé l'élection, le peuple conduisit l'élu en triomphe à Saint-Pierre, et Grégoire fut sacré le 3 septembre 590.

Personne n'a jamais eu du souverain pontificat une idée plus haute, et, de fait, Grégoire a été la plus noble personification de la papauté. Politiquement et religieusement, la situation ne lui offrait à son avènement que des sujets de douleur et d'alarmes. Il compare lui-même l'Église à « une barque vieille et vermoulue, suspendue sur l'abîme, craquant comme à l'heure du naufrage. » *Registr. epist.*, l. I, epist. iv. L'Italie était la proie des inondations, de la peste et de la famine; les Lombards y mettaient tout à feu et à sang; la province ecclésiastique de Milan s'obstinait dans le schisme que la condamnation des *Trois Chapitres* avait provoqué; de Constantinople, un pouvoir ombrageux et tracassier étendait jusque sur la papauté ses exigences, et déjà le schisme futur de l'Église grecque se faisait pressentir; le monde civilisé semblait pencher vers sa ruine. Humble et charitable, ferme et tendre de cœur, vigilant et clairvoyant, Grégoire réussira, par son génie comme par le charme et l'ascendant de sa vertu, à remédier à ces maux et à renoueler en partie la face de la chrétienté. Il luttera sans relâche et non pas toujours sans succès contre les hautaines prétentions et les menaces du byzantinisme; il ranimera la vie chrétienne et soulagera dans la mesure du possible les misères de son temps; il organisera le domaine temporel des papes et fondera leur paternelle suprématie sur les royautés naissantes et les nations nouvelles qui s'appelleront la France, l'Espagne, l'Angleterre. A vrai dire, c'est lui qui inaugure le moyen âge, la société moderne et la civilisation chrétienne. Dans les dernières années de sa vie, Grégoire fut presque toujours aux prises avec la maladie; à peine pouvait-il, aux jours des grandes fêtes, se lever de son lit et célébrer la messe solennelle. Il mourut au commencement du mois de mars 604, le 12 mars 604, selon l'opinion commune; il avait reçu du consentement universel le double surnom de Saint et de Grand, et il demeurait le perpétuel modèle de ses successeurs.

II. ÉCRITS. — Saint Grégoire est, de tous les papes, Benoît XIV excepté, celui qui nous a laissé le plus d'ouvrages. Ces travaux dont l'auteur se plaisait à exagérer les défauts littéraires, reflètent en définitive la décadence du style et du goût au vi^e siècle. Mais, morale ou liturgie, quelque sujet qu'aborde la plume de l'humble et doux pontife, tout va, non précisément à satisfaire aux besoins de l'intelligence, mais plutôt à relever et à purifier la volonté humaine, non à dévoiler les arguties de l'hérésie, mais à lutter contre l'épuisement des courages, le désespoir des vaincus et le sauvage orgueil des conquérants; tout se tourne à la pratique. De saint Grégoire nous possédons : 1^o un *Pastoral*, *Liber regulæ pastoralis*, composé vers l'an 591 et dédié à Jean, archevêque de Ravenne. Grégoire s'y justifie du reproche que lui avait adressé Jean de s'être dérobé par la fuite à la dignité suprême, en relevant les grandeurs et les difficultés du ministère pastoral. Le livre comprend quatre parties : la I^{re} pose les règles qui doivent présider à la vocation sacerdotale, *ad culmen quisque regiminis qualiter veniat*; la II^e dépeint la vie du vrai pasteur, *ad hoc rite perveniens qualiter vivat*; la III^e qui contient, dit Bossuet, « une morale admirable et tout le fond de la doctrine de ce grand pape, » trace les règles de la prédication, *bene vivens qualiter doceat*; la IV^e et dernière, en un seul chapitre, invite le pasteur à rentrer en lui-même tous les jours, *recte docens infirmitatem suam quanta consideratione cognoscat*. Le succès du livre fut éclatant. La traduction grecque d'Anastase II, patriarche

d'Antioche, ne nous a pas été conservée; le roi d'Angleterre, Alfred le Grand, mort en 901, en a fait une version anglo-saxonne. 2^o Un très vif succès accueillit aussi un peu plus tard, vers 593, les quatre livres des *Dialogues*, dont le titre, dans la plupart des manuscrits, est suivi de cette addition qui en détermine le sujet, *De vita et miraculis patrum Italicorum, et de æternitate animarum*. Saint Grégoire y raconte à un ami de jeunesse, le diacre Pierre, nombre de traits miraculeux des saints de l'Italie, qu'il emprunte, soit à ses souvenirs personnels, soit à de graves autorités. Le I^{er} et le III^e livres sont consacrés au récit des miracles de divers saints personnages, qui tous, sauf saint Paulin de Nole, sont peu ou point connus. Le II^e livre, un chef-d'œuvre, s'occupe exclusivement des miracles de saint Benoît de Nursie. Le IV^e livre est un tissu de visions miraculeuses, qui vont à établir la survivance de l'âme après la mort. Maintes fois traduits, ces *Dialogues*, qui répondaient si bien à la croyance des contemporains aux miracles, se sont répandus partout et ont servi de type à l'hagiographie du moyen âge. 3^o Les *Morales*, *Expositio in librum Job sive Moraliū libri XXXV*, commencées à Constantinople par saint Grégoire avant son élection, et terminées pendant son pontificat, popularisèrent les secrets de l'ascétisme, en développant les traditions les plus élevées de l'exégèse biblique, et méritèrent de servir, durant le moyen âge, de base à l'enseignement de la théologie morale. Le livre de Job y reçoit tout à tour une triple explication, l'explication littérale ou historique, reléguée à l'arrière-plan, l'explication mystique ou typique, l'explication morale, de toutes la plus ample et la plus détaillée. 4^o Les quarante *Homélies sur l'Évangile* forment très probablement un cycle de prédications sur des textes évangéliques, prononcées en 590 et en 591; vingt furent prêchées par saint Grégoire lui-même et recueillies dans l'église par des sténographes; vingt autres furent lues au peuple, en sa présence, par un notaire, à cause des cruelles souffrances qui empêchaient le pape de monter en chaire. L'auteur les a publiées en 592 ou 593, et divisées en deux livres. On trouve ordinairement à la suite, dans les éditions modernes, un émouvant sermon sur la pénitence que saint Grégoire avait prêché à Rome pendant la grande peste de 590. C'est aux *Homélies sur l'Évangile* qu'on s'est plu dans la suite à emprunter les leçons de l'office liturgique aussi bien que les lectures des chapitres ou du réfectoire des communautés religieuses. 5^o Les vingt-deux *Homélies sur Ézéchiel* furent prononcées par saint Grégoire devant le peuple en 593, pendant le siège de Rome par les Lombards, et se partagent en deux livres qui interprètent, le I^{er}, *Homil.*, I-XII, les c. I-IV, le II^e, *Homil.*, XIII-XXII, le c. XL. 6^o Ce qui fait le mieux ressortir le génie de saint Grégoire et son infatigable activité, c'est le *Registrum epistolarum*, le recueil de sa correspondance officielle. Mais, du *Registre* original, il n'a survécu que des débris. On n'en possède plus aujourd'hui que trois extraits, indépendants les uns des autres et remontant tous très haut. L'extrait le plus considérable, puisqu'il contient, à tout prendre, 683 lettres, fut adressé par le pape Adrien I^{er} (772-795) à l'empereur Charlemagne; les lettres y sont rangées indiction par indiction et tout le pontificat de saint Grégoire s'y déroule. Un second extrait comprend 200 lettres, qui probablement appartiennent toutes à l'indiction II^e, 598-599. Dans une troisième collection nous ne trouvons guère qu'une cinquantaine de lettres, différentes des précédentes et qui sont empruntées aux indictions XIII, IV, X. Ces deux dernières collections, plus courtes que celle d'Adrien I^{er}, semblent bien lui être antérieures. Elles nous offrent, en dehors du recueil d'Adrien I^{er}, 165 lettres; de sorte qu'il

nous est resté, de compte fait, dans les trois recueils, 848 lettres de saint Grégoire. Il nous est aussi parvenu par une autre voie quelques lettres isolées; mais leur authenticité ne saurait être admise en bloc. Bède le Vénérable seul, *Hist. eccl. gentis Angl.*, I, 27, nous a transmis la réponse de saint Grégoire aux onze questions posées par l'archevêque de Cantorbéry, saint Augustin, *Registr.*, I, XI, epist. IV; on la tient aujourd'hui presque généralement pour apocryphe. P. Ewald et L. M. Hartmann, *Gregorii I papæ Registrum epistolarum*, Berlin, 1891-1893, dans *Monumenta Germaniæ historica. Epist.*, t. I-II; P. Ermini, *Sull' Epistolario di Gregorio Magno, note critica*, Rome, 1904. 7^o Le Sacramentaire grégorien est le fruit d'une réforme profonde apportée par saint Grégoire dans le missel romain. Nous ne l'avons plus cependant sous la forme que le grand pape lui avait donnée. Tous nos manuscrits ne sont que des copies plus ou moins authentiques de l'exemplaire que le pape Adrien I^{er}, entre 784 et 791, envoya en France, à la prière de Charlemagne. Dans le chant liturgique, saint Grégoire s'est aussi montré réformateur, en publiant un nouvel *Antiphonaire*. Le nom de *chant grégorien* rappelle, enfin, sa sollicitude pour recueillir les anciennes mélodies de l'Église et imprimer au chant ecclésiastique un caractère à part de gravité et de suavité. E. Bivell, *Der Gregorianische Gesang*, Gratz, 1904.

Les huit hymnes qui portent le nom de saint Grégoire peuvent être toutes regardées comme apocryphes. Dreves, *Theol. Quartalschrift*, 1907, p. 548-562; 1909, p. 436-445. Sont également suspects ou plutôt apocryphes les *Commentaires sur le 1^{er} livre des Rois*, l'*Explication du Cantique des cantiques*, l'*Explication des sept psaumes de la pénitence*, l'*Harmonie de quelques témoignages de la sainte Écriture*.

Saint Patère a extrait des œuvres de saint Grégoire le Grand des explications que ce pape a données de tous les passages de la Bible *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti de diversis libris S. Gregorii concinnatus*, P. L., t. LXXIX, col. 683-1136. Alulf a recueilli, de son côté, les explications que saint Grégoire avait faites des passages du Nouveau Testament. *Gregoriale super Novum Testamentum*, *ibid.*, col. 1137-1424.

III. DOCTRINE. — Écrivain et orateur, saint Grégoire est un théologien très sûr. Point de hardiesses, point de singularités dans sa doctrine. Elle est le reflet exact généralement, quoique pâle, de celle de saint Augustin. Le glorieux pape ramène les idées de son maître au niveau des esprits moyens de son temps, et les accommode au caractère tout pratique que peuple et clergé donnent alors à la religion. Comme saint Augustin, il relève l'autorité et les privilèges de la foi par-dessus la science et la philosophie, qui aussi bien lui sont opposées. *Homil. in Evang.*, xxvii; *In Ezechiel.*, homil. v. Comme saint Augustin, il prêche la nécessité d'une grâce prévenante, même pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres, *Moral.*, I, XVI, c. xxx, et enseigne la prédestination absolue et indépendante, *Moral.*, I, XXVII, c. vii; I, XXIX, c. lvi, lxxvii; I, XXXIII, c. xxxviii; peut-être néanmoins n'admet-il la réprobation qu'après la prévision des fautes, I, XXV, c. xxxii; I, XXXIII, c. xxxix. Il reconnaît à la passion du Sauveur une valeur salutaire et pénale. Jésus-Christ seul pouvait sauver l'humanité coupable et il s'est substitué à elle pour expier ses fautes. Il a payé les droits du démon, dont la défaite a été complète. Voir J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 272-276, 413-414, 439-444. Avec saint Augustin encore, saint Grégoire tient que les enfants morts sans baptême encourent des peines positives et le feu de l'enfer. *Moral.*, I, IX, c. xxxii. Sans entrer dans les spéculations à la suite de l'évêque d'Hippone, il

proclame simplement la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, *Moral.*, I, XXII, c. xxvi; *In Evang.*, homil., xiv, 1; xxii, 7, et il reconnaît à la messe le caractère d'un sacrifice expiatoire et propitiatoire, destiné non seulement à effacer les péchés des vivants, mais à soulager les défunts dans les peines de l'autre vie, *Dialog.*, I, IV, lv, lviii, clx; *In Evang.*, homil. xxxvii, 8; le dogme du purgatoire est mis ici en pleine lumière. La question des anges a spécialement attiré l'attention de saint Grégoire. Selon lui, les anges sont des créatures entièrement spirituelles, sans corps, *Moral.*, I, II, c. viii; I, IV, c. viii; *Dialog.*, I, IV, c. xxix; ils sont inégaux en dignité, *In Evang.*, homil. xxxiv, 9, 13, et divisés en neuf ordres, *Moral.*, I, XXXII, c. xlviii; *In Evang.*, homil. xxxiv, 7, ayant chacun ses prérogatives et ses fonctions. Les bons anges sont occupés à la garde de l'Église, des nations et des individus; chaque peuple et chaque homme a son ange qui lui est préposé. *Moral.*, I, IV, c. lv. Les démons de leur côté nous font perpétuellement la guerre, *Moral.*, I, II, c. lxxiv; mais ils ne peuvent nous nuire sans la permission de Dieu. *Moral.*, I, II, c. xvi. Saint Grégoire fait aussi ressortir, avec la maternité de la sainte Vierge, l'enfantement miraculeux du Sauveur, *In Evang.*, homil. xxvi, 1, et il prêche le culte des reliques, sous la condition qu'elles soient authentiquement constatées. *Moral.*, I, XVI, c. lxxiv; *Epist.*, I, XI. Le culte des images n'est point condamné absolument. *Epist.*, I, IX, epist. vi, lii; I, XI, epist. xiii. L'eschatologie de saint Grégoire, enfin, est imprégnée des idées de saint Augustin. Les âmes reçoivent aussitôt après la mort leur récompense ou leur châtiment. *Moral.*, I, IV, c. lvi; I, XIII, c. xlviii; *In Evang.*, homil. xix, 4; *Dialog.*, I, IV, c. xxviii. Elles tombent dans l'enfer éternel, si elles sont mortes sans avoir fait pénitence de leurs *peccata capitalia*, *Moral.*, I, XV, c. xxi, ou, si elles n'ont pas de fautes à expier, elles entrent au ciel, pour y jouir d'une béatitude sans fin. *Moral.*, I, XVIII, c. xc; I, XXX, c. xvii. Les souffrances du purgatoire attendent les âmes qui n'ont pas suffisamment expié leurs menues fautes par la pénitence et l'aumône. *Dialog.*, I, IV, c. xxv, xxxix. Le purgatoire n'est donc pour l'homme après la mort qu'un état temporaire; c'est dans le ciel ou dans l'enfer que la vie d'ici-bas trouve sa sanction définitive. Cette sanction ne sera complète qu'après la résurrection de la chair et le jugement dernier. Saint Grégoire croit, comme on croyait en général autour de lui, que la fin du monde et l'avènement du souverain juge sont proches. *In Evang.*, homil., I, 5; iv, 2. A la résurrection de la chair succédera le jugement universel, *Moral.*, I, XVII, c. liv; I, XXXIII, c. xxxvii; I, XXVI, c. I, li; la sentence de chacun sera irrévocablement prononcée et son sort fixé à jamais.

L'édition complète des œuvres de saint Grégoire par les bénédictins de Saint-Maur, 4 in-fol., Paris, 1705, se retrouve, non sans améliorations, dans P. L., t. LXXV-LXXIX.

L'antiquité nous a laissé trois biographies de saint Grégoire : l'une écrite en Angleterre dans les premières années du VIII^e siècle et restée inédite; l'autre par Paul Diacre (Paul Warnefried), datant de la seconde moitié du VIII^e siècle, P. L., t. LXXV, col. 41-59; dont une édition critique a été publiée par le P. Grisar, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1887, t. xi, p. 158-173; la troisième par Jean Diacre, composée à Rome en 872 ou 873, P. L., t. LXXV, col. 59-242.

H. Delehaye, *Saint Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque*, dans *Analecta bollandiana*, 1904, t. xxiii, p. 449-454; Lau, *Gregor der Grosse, nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert*, Leipzig, 1845; Ed. Clausier, *Saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Église*, Paris, 1886-1891; Wolfsgruber, *Die vorpöpstliche Lebensperiode Gregors des Grossen nach seinen Briefen dargestellt*, Vienne, 1886; *Gregor der Grosse*, Ravensburg, 1890; A. Inonx, *St.*

Gregory the Great, his work and his spirit, Londres, 1892; H. Dudden, *Gregory the Great*, Londres, 1905; T. Tarducci, *Storia di Gregorio Magno e del suo tempo*, Rome, 1909; H.H. Howorth, *St. Gregory the Great*, in-8°, Londres, 1912; Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1912, t. III; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, édit. franç., Paris, 1903, t. III, p. 198 sq.; G. Pfeilschifter, *Die authentische Ausgabe der Evangelien-Homilien Gregors d. Gr.*, Munich, 1900; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1075-1092; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 555-565; un article de A. Lagarde, *Le pape saint Grégoire a-t-il connu la confession?* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1912, p. 160 sq., appelle les plus grandes réserves. D'heureux correctifs se trouvent dans la brochure de M. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914, p. 9-11, par une référence à l'*Homil.*, XXVI, sur les Évangiles.

P. GODET.

2. GRÉGOIRE II (Saint), pape (19 mai 715-10 février 731). De famille romaine, il fut initié très jeune à la pratique des affaires ecclésiastiques. Le palais de Latran avait abrité ses premières années sous les pontificats de Sergius I^{er} (687-701), de Jean VI (701-705), de Jean VII (705-707), de Sisinnius (708) et de Constantin (708-715). Instruit aux leçons de Sergius I^{er}, sous-diacre chapelain au palais pontifical, et dans la suite bibliothécaire, il était entré dans l'ordre des bénédictins. De 687 à 701, la papauté avait été troublée par le double schisme des antipapes Pascal (687-vers 692) et Théodore (687). Le réveil de propagande religieuse, commencé à la fin du VI^e siècle sous l'impulsion de saint Grégoire le Grand, avait amené à Rome, pour y recevoir le baptême, le roi de Sussex, Ceadwalla, et l'évêque Willibrord avait alors reçu le nom de Clément afin d'aller évangéliser la Frise. Enfin la résistance de l'armée de Ravenne, prenant fait et cause pour Sergius I^{er}, avait fait échouer l'exarque impérial, accouru dans la ville des papes, pour traîner à Constantinople le pontife rebelle au concile quiniséxte *in Trullo* de 692. Une visite à la cour byzantine avait complété l'éducation psychologique du futur pape : diacre, il avait accompagné le souverain pontife Constantin dans son voyage au Bosphore. L'empereur, en grec de race, l'avait interrogé sur la théologie. Des réponses très aisées firent dès lors prévoir la bonne tenue dans la discussion du futur défenseur du culte des images. En 715, Grégoire II montait sur le trône de Pierre au milieu des acclamations du peuple et du clergé, parce qu'il était armé pour la lutte.

Trois problèmes s'offraient à son attention. La continuation de l'apostolat inauguré par Grégoire le Grand sur les peuples barbares encore païens s'imposait, si l'on voulait former par une discipline chrétienne des peuplades errantes toujours dangereuses pour l'ancien monde latin. La Rome pontificale pouvait aussi toujours craindre sa vieille rivale Constantinople, où l'hérésie, depuis quatre siècles, semblait avoir élu domicile. Le concile quiniséxte *in Trullo* de 692 qui avait repris, au point de vue disciplinaire, le VI^e concile œcuménique de Constantinople de 680, sans en garder l'orthodoxie, ne datait que de vingt-deux ans : l'argutie grecque n'était pas morte. Enfin, le souverain pontife devait, pour vivre, pourvoir à la situation matérielle de Rome, ballottée depuis 406 par les assauts des Barbares, et pour le moment tirailée par les ambitions lombardes, chaque jour grandissantes, et les réclamations byzantines de moins en moins efficaces. Dans ces trois domaines, l'impulsion donnée par Grégoire II a marqué un acquis pour la théologie.

1^o *La conquête de la Germanie*. — L'action du pontife a été simultanée. Elle apparaîtra mieux, étudiée d'abord dans les forêts de Hesse et de Thuringe. Grégoire va planter la croix au delà des frontières danubiennes que jamais les aigles romaines ne sont

parvenues à franchir. Son collaborateur, à qui il vient, suivant l'usage, de donner le nouveau nom de Boniface, n'est autre que l'anglo-saxon Winfrid. Voir t. II, col. 1005-1008. L'œuvre d'évangélisation commença dès 716 par la réforme de l'Église de Bavière. En 719, Boniface partait pour la forêt hercynienne, et le 30 novembre 722, de retour à Rome, il recevait l'épiscopat. De 724 à 731, l'apôtre de la Thuringe, évêque régional, aidé de moines et de moniales anglaises, parfait son œuvre, en créant les monastères d'Amönebourg, de Fritzlar en Hesse, d'Ohrdruff, près de Gotha, de Bischoffsheim sur Tauber, dont les religieux allaient défricher et essarter la région du mystère païen. Dans tout ce travail, Grégoire II avait été la pensée agissante. Il avait commencé la mission en demandant avec succès à Charles Martel l'aide de son bras puissant pour l'apôtre qui confiait ses efforts à la barbarie de la nature et des cœurs. La force devait être au service du droit pour empêcher que Boniface ne fût opprimé par les violents et les malveillants. *Epist.*, XXI et XXV, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1866, t. III, p. 24-315. Dès les débuts, le pape avait aussi félicité les Thuringiens. *Epist.*, XX, *ibid.* Saint Boniface ne resta jamais seul. Toute une théologie fut fixée par la lettre du 22 novembre 726, écrite par Grégoire II à l'évêque de Germanie. *Epist.*, XXVII, *ibid.* Morale, doctrine, liturgie, pastorale y sont présentées d'une façon bien ferme à l'action scrupuleuse du légat.

La question des mariages illégitimes, réglée en 721, par dix-sept anathèmes, dans un synode tenu à Rome, cf. Labbe et Cossart, *Collectio conciliorum*, Paris, 1672, t. IV, préoccupe à nouveau le pontife. Il demande que l'on ne pousse pas jusqu'à l'excès la rigueur des dispositions canoniques sur les empêchements. Vis-à-vis de peuples si barbares, il suffira d'interdire le mariage jusqu'au quatrième degré inclusivement. Il autorise la rupture du lien, quand la femme ne peut rendre le devoir conjugal à son conjoint. Celui-ci ferait peut-être mieux de ne pas se remarier. Il faudra le tolérer toutefois, à la condition qu'il ne laisse pas sans secours celle qu'il aura abandonnée. Grégoire II tranche à la manière de saint Paul, en employant ses expressions, la question des viandes consacrées aux idoles. Il décide que les lépreux doivent être admis au banquet eucharistique, mais séparément. Le prêtre, accusé, sans témoignages décisifs contre lui, pourra se laver par son seul serment. Les oblats, une fois donnés à Dieu, ne doivent plus retourner aux voluptés du siècle.

Sur les questions doctrinales, le pape est d'une haute fermeté. Le sacrement a une valeur absolue qui ne peut être diminuée par l'indignité du ministre qui le confère : il n'y a donc pas lieu de rebaptiser ceux qui ont reçu le baptême d'un prêtre indigne. Des enfants enlevés à leurs parents, qui ne se souviendraient plus d'avoir reçu ce sacrement, devraient à nouveau le recevoir. Il ne faut pas administrer deux fois le sacrement de confirmation.

Les questions de liturgie sont aussi abordées dans la lettre de 786. Le pape demande que l'on ne place pas deux ou trois calices sur l'autel, quand on célèbre le sacrifice de la messe. Enfin, il donne à son mandataire quelques directions pastorales relativement à sa conduite vis-à-vis des prêtres indignes, qui faute d'une préparation soignée n'avaient pu maintenir leur tenue sacerdotale dans le paganisme ambiant. Boniface avait prêté au pape serment de n'avoir aucune communication avec les prêtres indignes. Mais les nécessités de son apostolat le mettaient en contact inévitable avec de pareils prêtres, surtout à la cour de Charles Martel. Devait-il donc s'en tenir à son serment au risque de compromettre sa mission? Grégoire II, avec une modération pleine d'optimisme chrétien, fixe toute une conduite : « Quand ils ne sont pas formelle-

ment hérétiques, écrit-il, il t'est permis de manger ou de parler avec eux. Tu dois, usant de l'autorité apostolique, les avertir, les réprimander et les ramener, si possible, à la pureté de la discipline ecclésiastique. S'ils obéissent, ils sauveront leurs âmes, et tu auras mérité ta récompense. En attendant, ne refuse pas de t'entretenir avec eux et de t'asseoir à la même table. Souvent, il arrive que ceux à qui la correction disciplinaire ne parvient pas à faire observer la loi de la vérité se laissent ramener au chemin de la justice par les exhortations familières de commensaux assidus. Tu observeras la même règle à l'égard des grands qui te prêtent leur secours. » *Epist.*, xxvii. Grégoire I^{er} avait ajouté l'Angleterre aux peuples catholiques. Grégoire II, en donnant à l'Église la Thuringe et la Hesse, le nœud, le passage, la forteresse des Allemagnes, avait fait plus que son prédécesseur. Il créait la Germanie dans l'univers civilisé. Les mots qu'il adressait à Boniface, en 726, n'ont rien d'exagéré : « Voilà, frère très cher, ce que nous te demandons, en vertu de notre autorité apostolique, et cela suffit. Pour le reste, nous implorons la miséricorde de Dieu, afin que celui qui t'a envoyé dans ces contrées à notre place, et qui a fait par ta bouche pénétrer la lumière de la vérité dans l'épaisse forêt du paganisme, t'accorde un accroissement de sa protection. Nous lui demandons que tu reçoives la récompense de cette œuvre de salut, et qu'elle nous vaille à nous-même le pardon de nos péchés. » *Epist.*, xxvii.

2^o *La lutte contre les iconoclastes.* — Grégoire II maintint le dépôt de la doctrine chrétienne. En 717, l'empereur Léon III l'Isaurien inaugurait son règne. Il commença, en 726, la guerre aux images, par un édit dont on ne connaît pas exactement le contenu. En vain, avait-il tenté de gagner à sa cause le patriarche byzantin Germain ; le vieil évêque résista à toutes les sommations du tyran ; il se désista de sa charge en 729, et mourut peu après, âgé de quatre-vingt-dix ans, remplacé d'ailleurs par l'iconoclaste Anastase. Léon menaçait aussi d'envoyer une armée à Rome, de renverser la statue de saint Pierre et de saisir la personne du pontife romain. Grégoire II protesta par une lettre très ferme ; il soulignait l'ignorance impériale, et excommunait Anastase. La distinction était formelle entre le culte d'adoration (λατρεία) et le culte de convenance (σεβασμός). *P. L.*, t. lxxxix, col. 511-524 ; Labbe et Cossart, *Conciliorum collectio*, Paris, 1672, t. vi, col. 1460. Le II^e concile général de Nicée devait répéter cette doctrine dans des termes presque identiques. Il concède aux images un culte honorifique, τιμητική προσκύνησις ; il en écarte la véritable adoration, ἀληθινή λατρεία. L'attitude de Grégoire II pouvait exaspérer Léon III. Saint Jean Damascène à Jérusalem, protégé par le calife, avait soutenu le pontife, dans trois *Discours apologetiques*. Dans les Cyclades et dans la Grèce, les populations de l'empire avaient déposé l'Isaurien pour proclamer Cosmas. Les représailles de Léon furent terribles. Après la défaite de son adversaire en 730, il publiait un nouvel édit : les attentats contre les images et leurs défenseurs se succédèrent. Le pape resta loyaliste au milieu des pires menaces de sentence capitale. Intransigeant sur la doctrine, il sut maintenir dans l'obéissance à l'exarchat de Ravenne les populations de Rome, révoltée contre l'empereur.

3^o *L'ébauche du pouvoir temporel.* — Durant les troubles civils qui avaient marqué la lutte du pape et de l'empereur, le roi des Lombards, Liutprand (juin 712-744), avait cru le moment opportun pour étendre sa domination dans l'Italie centrale. S'emparant de Ravenne, puis des villes de la Pentapole, d'Osimo (Marche d'Ancône), il s'avança jusqu'à Sutri où les prières de Grégoire II arrêtaient l'envahisseur.

En 727, Liutprand se retira de la ville ; il en fit présent aux apôtres Pierre et Paul. L'État pontifical commençait. C'était une nécessité. Avec le meilleur loyalisme, le pape ne pouvait plus se confier, pour défendre la réalisation de sa mission, aux aléas et à l'impuissance de la politique byzantine. Depuis Grégoire le Grand, d'ailleurs, les prédécesseurs de Grégoire II s'étaient acquis, en fait, une influence, qui les faisait les maîtres incontestés de Rome. Sauf en cas de brouille entre l'empereur et le pape, le préfet de la ville, comme le duc militaire, sont alors soumis au pontife. Cf. Louis Halphen, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge (751-1252)*, Paris, 1907 ; Diehl, *L'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888, p. 127. Grégoire II devait continuer la tactique de ses devanciers. Il releva les murs de Rome, restaura les églises dévastées par les Lombards, notamment les basiliques de Saint-Paul et de Saint-Laurent hors des murs ; des monastères abandonnés, entre autres celui du Mont Cassin, furent aussi repeuplés par le pontife qui avait su transformer sa maison paternelle en couvent de prière et de charité. Le règne de Grégoire II apporte ainsi sa contribution à la réalisation de l'idée de la nécessité du pouvoir temporel pour les papes. Un programme s'affirme sur un terrain libre. Dans la déchéance de l'empire grec, par suite de son opposition même, en 729, Liutprand et l'exarque Eutychius, réconciliés, mettaient le siège devant Rome. Le pape n'hésita pas. Le front haut, il entra dans le camp du roi des Lombards : en persuadant le souverain, il obtint de lui son manteau, son épée, sa couronne pour en faire le trophée du tombeau de saint Pierre. Cf. Kirsch et Luksch, *Geschichte der katholischen Kirche*, Munich, 1906, p. 196. Sur la demande du peuple romain, resté quand même iconodoule, on conçoit que Grégoire II se soit montré à Rome, tout en relevant encore de Ravenne. En réservant la question de droit, il prenait en fait une attitude nécessaire. Les Byzantins avaient abdiqué. Du pontife contre les Lombards, décidaient seuls en cette occurrence des bienfaits vieux de trois siècles. Rome en jugeait ainsi quand, le 10 février 731, le pape quittait la terre.

Dans la conquête des âmes, dans la défense de la foi, dans la résurrection de sa ville papale, Grégoire II reste l'homme pondéré, aussi ferme sur les principes que condescendant pour les personnes. Sa formule connaît la mansuétude. L'attitude silencieuse et calme, active partout, réalisatrice toujours, lui est familière. Son pontificat est au faite du viii^e siècle. Il a tracé la voie, magistralement suivie par Grégoire III. On célèbre sa fête le 13 février.

I. SOURCES. — Grégoire II a laissé quinze lettres, dont deux adressées à l'empereur Léon sur le culte des images, trois à Boniface, sept à divers personnages pour recommander sa mission ; un capitulaire relatif à la discipline ; dix-sept anathèmes contre les mariages illégitimes prononcés dans un synode tenu à Rome (721). Ces documents se trouvent dans Labbe et Cossart, *Conciliorum collectio*, Paris, 1672 ; *P. L.*, t. lxxxix, col. 495-534 ; Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1866, t. iii, p. 24-315 ; E. Duemmler, *Monumenta Germaniae historica. Epistolae*, Berlin, 1892, t. iii ; Jaffé, *Regesta pont. romanorum*, 1851, p. 175-180, 941 ; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, 2^e édit. ; Mai, *Spicilegium romanum*, 1841 ; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1885, t. i, p. 396-414.

II. OUVRAGES. — Sur la conversion de la Germanie, G. Kurth, *Saint Boniface*, 3^e édit., Paris, 1902 ; Seiters, *Bonifacius, der Apostel der Deutschen*, Mayence, 1845 ; Arnheim, 1851 ; E. Sayous, *De epistolis sive sancti Bonifacii sive ad sanctum Bonifacium*, Paris, 1866 ; G. Pfahler, *Sankt Bonifacius*, Ratisbonne, 1880 ; Kuhlmann, *Der heilige Bonifacius, Apostel der Deutschen*, Paderborn, 1895 ; Von Buss, *Wunder-Bonifatius*, édit. von Scherer, Graz, 1888 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1887, 1899, t. i ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. iii b, p. 561 sq.

Sur la controverse des images, Dallé, *De imaginibus libri IV*, 1642; Maimbourg, *Histoire de l'hérésie des iconoclastes*, Paris, 1674-1679; F. Schlosser, *Geschichte der bildstürmenden Kaiser*, 1839; Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*, 1888; Le Quien, *Conspectus operum Joannis Damasceni*, Paris, 1700; Nève, *Saint Jean de Damas et son influence en Orient*, dans la *Revue belge*, 1861; Perrier, *Jean Damascène, sa vie, ses écrits*, Strasbourg, 1863; Grundlehner, *Johannes Damascenos*, Utrecht, 1877; Langen, *J. von Damaskus*, Gotha, 1879.

Sur le pouvoir temporel, B. J. Hilgans, *Commentatio de Gregorii II P. M. in seditione inter Italiam populos adversus Leonem Isaurum imperatorem excitata negotio*, in-4°, Cologne, 1849; Diehl, *L'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, Paris, 1888; Koch, *Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700*, Iéna, 1903; Halphen, *Études sur l'administration de Rome au moyen âge (751-1252)*, Paris, 1907; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2^e édit., Paris, 1904; J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin*, Paris, 1904, Introduction, p. iv.

P. MONCELLE.

3. GREGOIRE III (Saint), pape (18 mars 731-27 novembre 741). De naissance syrienne, il fut désigné à la chaire de Pierre par un de ces enthousiasmes subits du clergé et du peuple, qui relèvent en langage canonique de « l'inspiration divine ». Esprit ferme et très averti, il avait, pour conquérir, les dons de la vertu comme ceux de la science. Aux termes du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1885-1890, des connaissances linguistiques latines et grecques, une élocution facile et prenante, une mémoire aisée, capable d'une assimilation verbale du psautier tout entier, faisaient du nouvel élu l'homme d'une situation créée sans doute par son prédécesseur, mais qu'il fallait maintenir avec plus de difficultés peut-être. Il faut noter que Grégoire III est le dernier des papes pour l'élection desquels on ait demandé la confirmation de l'exarque de Ravenne, représentant des empereurs byzantins. L'affranchissement de la papauté n'eut d'ailleurs alors d'autre cause que la personnalité même d'un pontife qui sut voir, étudier et conclure.

En 731, le règne de Grégoire II s'était terminé en plein travail. La conquête germanique, la résistance aux iconoclastes, la constitution de la souveraineté temporelle pontificale avaient trouvé, à différents titres, leur appoint dans le magistère ordinaire plus encore que dans de grandes réunions conciliaires. La force calme avait été la caractéristique des puissantes ébauches du pape défunt. Grégoire III avait pratiqué son prédécesseur. Il définit plus encore que lui. Mais la méthode resta la même. La théologie lui doit un sérieux acquis.

1^o *La conquête de la Germanie*. — Dès son avènement, l'attention du pape fut sollicitée par la mission de saint Boniface comme par la controverse des iconoclastes. Ces deux questions nécessitaient la décision immédiate. Pour la première, la phase d'organisation s'imposait, la seconde attendait la définition conciliaire solennelle. L'une préparait l'avenir le plus consolant, l'autre faisait craindre l'orage de la destruction. Ici et là, Grégoire III réalisera son œuvre avec une aisance égale. Exposées séparément, les deux tactiques seront mieux comprises.

Dès 732, le pape envoyait le pallium à Boniface, faisant ainsi de l'évêque régionalier un archevêque particulièrement uni avec le Saint-Siège. *Epist.*, xxviii, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. iii, p. 91. Désormais, ce qui avait été le diocèse de Germanie devenait une province ecclésiastique, partagée en plusieurs diocèses, gouvernés par autant d'évêques institués par le saint. Celui-ci, sans siège fixe, pour pouvoir plus librement s'occuper des intérêts généraux, devenait le métropolitain de toute l'Allemagne transrhénane. Il avait à créer de nouveaux

diocèses, à choisir les évêques appelés à devenir ses collaborateurs; le pape lui recommandait seulement de n'en ordonner que dans les localités suffisamment importantes, pour que le prestige de la dignité épiscopale ne fût pas diminué. Grégoire III se montrait ainsi l'administrateur habile qui sait qu'on n'improvise par les centres d'influence. L'établissement d'une ville d'action ne peut se faire qu'au confluent territorial qui a pu capter par sa situation physique et économique tous les affluents ethniques qui y convergent. Un évêché est un foyer de lumière intellectuelle et morale. Pour rayonner, il lui faut des avenues. Cette règle de propagande avait sa grande utilité : les évêchés de Burabourg et d'Erfurth en Hesse et Thuringe, créés un peu en dehors d'elle, devaient languir pour être finalement absorbés, sous Charlemagne, par ceux de Mayence et d'Halberstadt. L'œuvre de Grégoire III s'étendit à la Bavière, à la Hesse, et à la Thuringe. Dans la première, qui comprenait la Haute-Autriche, le pays de Salzbourg, le Tyrol, et une partie de la Styrie, le pays avait été converti au christianisme depuis quelques générations par Rupert à Salzbourg et Corbinien à Frisingue. La dynastie ducale des Agilolfings était alors foncièrement chrétienne. Mais l'Église de Bavière manquait du groupement hiérarchique de ses chefs sous l'autorité métropolitaine, du fonctionnement périodique des conciles, du lien avec Rome, centre du monde chrétien. Isolée dans ses membres, isolée dans son ensemble, elle s'exposait aux aberrations; à tout le moins ne pouvait-elle avancer, faute de coordination. Grégoire II, en 716, avait déjà fixé tout un programme de concentration romaine à une mission dont faisait partie Boniface. Le duc Théodon II, venu près du pontife pour s'entendre avec lui, avait emmené les prélats qui devaient créer un archevêque et des évêques bavares pour les grouper en conciles. Des querelles de famille survenues à la mort de Théodon II en 717 avaient enlevé toute efficacité à ces efforts. Mais en 732, Grégoire III, de concert avec Hubert, petit-fils de Théodon II, reprenant le programme de 716, confiait à l'archevêque de Germanie la réforme de l'Église de Bavière. Boniface ne devait la parfaire qu'après son troisième voyage à la ville éternelle en 738. Les sièges de Salzbourg, Frisingue, Ratisbonne, Passau furent alors réorganisés. Le saint partit ensuite vers la Thuringe et la Hesse pour y parvenir aux mêmes conclusions. Les conditions n'étaient pas les mêmes. La Bavière était une terre d'ancienne civilisation romaine, avec de vieilles villes où il y avait eu des sièges épiscopaux de l'époque impériale. Ici, tout était neuf, et dur, le sol et les hommes. L'archevêque réussit pourtant à établir trois sièges, Burabourg entre Fritzlar et Amœnebourg en Hesse, Erfurt près d'Ohrdruff en Thuringe, Wurzburg sur le Mein en Franconie. La parole de Hauck apparaît donc comme très exacte : « L'Église de l'Allemagne centrale est l'œuvre de Grégoire III. » *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1887, t. i, p. 466. Théologiquement, l'œuvre du pontife est des plus intéressantes; elle apporte un témoignage traditionnel des plus convaincants à la thèse fondamentalement catholique de la primauté, de la hiérarchie, du concile romain. Pour l'appuyer, le pape n'a rien ménagé. Il a dressé toute une batterie de renforcement. Il s'est acquis la sympathie efficace de Liutprand, roi des Lombards, *Epist.*, xxxv, Jaffé, *op. cit.*, p. 100-101; il a écrit aux peuples de Hesse et de Thuringe, en leur demandant de répudier les pratiques païennes; aux évêques de Bavière et d'Allemagne, pour leur présenter son légat, leur prescrire l'obligation du synode deux fois l'an, les mettre en garde enfin contre les pratiques païennes

et contre les erreurs des prêtres bretons, très déchus depuis Colomban. *Epist.*, xxxvi, xxxvii, Jaffé, *op. cit.*, p. 101, 103-104. D'autres points d'ordre pratique et doctrinal furent aussi fixés dans cette mission qu'on pourrait appeler une campagne.

La possibilité canonique du mariage entre gens unis par des liens spirituels fut mise au point. Boniface, soumis à la papauté, reconnaît l'existence d'un empêchement dirimant entre parrain et marraine d'une part et leur filleule ou filleul d'autre part. Un cas bien pratique aussi était alors à examiner. Un parrain, après la mort du père de son filleul, peut-il épouser la mère de son filleul? Le clergé romain et franc soutenait qu'un tel mariage était illicite. *Epist.*, xxix, xxx, xxxi, Jaffé, *op. cit.*, p. 95, 96, 98. L'archevêque de Germanie donne son avis théologiquement autorisé : « Si un tel mariage est un péché, je l'ai toujours ignoré et je ne l'ai jamais appris, ni dans les anciens canons, ni dans les décrétales des papes, ni dans le *Calculus peccatorum* des apôtres. » Grégoire III ne l'en blâma point. La question de parenté revint encore en discussion. Depuis Grégoire II, elle semblait pourtant définitivement fixée. Son successeur fut plus rigoureux. La pratique barbare tolérait l'union à partir du second degré. D'après le vénérable Bède, *Hist. eccles. Angl.*, l. I, c. xxvii, n. 5, saint Grégoire le Grand, en prohibant le second degré dans ses lettres à saint Augustin de Cantorbéry, avait autorisé le troisième. La réponse de Grégoire II, défendant le quatrième inclusivement, a été exposée plus haut. En 732, Grégoire III tient pour illicites les mariages entre parents jusqu'à la septième génération. *Epist.*, xxviii, Jaffé, *op. cit.*, p. 93. La lettre xxvii^e était plus exclusive encore : *Quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos*. Jaffé, *op. cit.*, p. 89. Boniface ne se tint pas pour battu. Il alléguait la réponse de Grégoire I^{er}. La curie romaine lui répondit que l'article relatif à cette question manquait dans les manuscrits de saint Grégoire, classés dans les archives pontificales. *Epist.*, xx. Boniface, peu satisfait de cet argument négatif, écrivit à l'archevêque Nothelm de Cantorbéry, lui demanda de lui envoyer le texte de la consultation de saint Grégoire le Grand, et le supplia de bien vouloir, par un examen minutieux, se convaincre de l'authenticité de l'article en question. On ne sait pas ce qu'il advint.

Il faut ajouter, à l'honneur de Grégoire III, qu'un appel à la vérité catholique fut toujours facile à ses subordonnés dans la hiérarchie ecclésiastique. Avec une franchise toute saxonne, Boniface lui demande compte des bruits relatifs aux saturnales célébrées dans la ville de Rome vers la fin de l'année 738. C'est un mauvais exemple pour les fidèles d'origine barbare encore si novices dans la foi. *Epist.*, xlii, Jaffé, *op. cit.*, p. 115, 116. Dans une autre lettre, la simonie est suspectée à Rome. *Epist.*, ii, Jaffé, *op. cit.*, p. 135. Et toujours le pape accepte l'inquisition qui lui est imposée sur le ton du justicier. Au fond, de part et d'autre, l'amour de la vérité veut triompher. Sans doute Grégoire III supplie son légat de ne plus lui tenir des propos aussi durs. Il honore sa franchise pourtant. En lui affirmant ses interdictions relativement aux saturnales, l'inexactitude des rapports sur la simonie, le pape encourage l'archevêque de Germanie.

2^e La controverse des iconoclastes. — Grégoire III, simultanément à la conquête de l'Allemagne transrhénane, s'était occupé dès les premiers jours de son pontificat de la controverse des images. En 731, un légat partit pour Byzance afin de solliciter de l'empereur Léon l'Isaurien le retrait de l'édit contre les images; le message de Grégoire III n'eut d'autre résultat que de faire condamner à l'exil celui qui en était chargé. Le pape avait montré les dernières preuves de patience. Ils

pouvait maintenant user de rigueur. En 732, un concile se réunit à Rome; quatre-vingt-quinze évêques y assistèrent. Le culte des images y fut confirmé par décret apostolique; l'anathème porté contre ses ennemis. Cf. Kirsch et Lusk, *Geschichte der katholischen Kirche*, Munich, p. 197, où l'on voit un fragment d'une inscription de l'année 732, contenant les décisions du concile en question. La solennité, la fermeté de la condamnation est frappante.

En plein orage d'ailleurs, Grégoire III restaurait la vieille basilique vaticane de Saint-Pierre; il y élevait un oratoire enrichi d'or, d'argent, de pierres précieuses et d'ornements variés. Les reliques des apôtres et des martyrs, rassemblées avec soin dans tout l'univers chrétien, y furent exposées à la vénération des fidèles. Les statues de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la sainte Vierge et de différents saints ajoutèrent encore à la magnificence de cette chapelle dite de « Tous les Saints ».

La vengeance ne se fit pas attendre. En 734, Léon III l'Isaurien arma sa flotte pour réduire les Romains à l'obéissance; une puissante armée devait débarquer en Italie. Le convoi fut dispersé par une tempête dans l'Adriatique. L'empereur ne s'arrêta point; détachant l'Illyrie du patriarcat romain, il saisit les biens du Saint-Siège, situés dans l'Italie méridionale. La ville pontificale, fidèle à son pape, répondit brusquement. L'exarque de Ravenne était impuissant à faire prévaloir en Italie l'autorité impériale. Rome chassa son duc byzantin, et se donna, semble-t-il, un gouvernement républicain. En fait, Grégoire III en inspirait les décisions, sans avoir jamais rompu par un acte officiel avec la cour de Constantinople. En dehors et au-dessus des partis, il voulait avant tout remplir sa mission spirituelle. La suite des événements lui imposait, pour atteindre son but, une tactique qu'il ne pouvait discuter.

3^e L'ébauche du pouvoir temporel. — A la faveur du naufrage de l'Adriatique, six années de calme s'étaient écoulées pour la papauté. Un fait allait remettre en question les difficultés lombardes. Les ducs de Spolète et de Bénévent se révoltaient vers 740 contre leur roi Liutprand. Grégoire, en leur donnant asile, allait provoquer les représailles du roi barbare. Pressé de tous côtés, le pape pensa sauver son Église et sa ville par un acte de souveraineté. Il se tourna vers Charles Martel, le puissant duc des Francs, qui avait déjà tant fait pour la papauté dans les missions de Germanie, et qui venait de sauver sa chrétienté en battant les Arabes à Poitiers (732); en lui envoyant une ambassade avec un souvenir du tombeau de saint Pierre, il lui demanda de descendre en Italie avec ses guerriers pour porter secours à l'Église apostolique. « Au nom de Dieu et de son jugement terrible, ne rejette point ma prière et ne ferme point l'oreille à ma demande et le prince des apôtres ne te fermera pas les royaumes célestes. » *P. L.*, t. lxxxix, col. 582-583; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, p. 180. La situation était fort délicate pour Charles Martel : barbare rusé et utilitaire, il employait alors son activité guerrière contre les Sarrasins qui occupaient la Septimanie et quelques villes de la Provence : Liutprand lui avait prêté son concours dans ces expéditions. Aussi ne se pressait-il pas de se brouiller avec un allié précieux. Il se décida pourtant à une intervention à l'amiable qui fit renoncer les Lombards à leur attaque contre Rome. Ils gardaient quatre villes sur son territoire. On a conservé des lettres écrites par Grégoire III à Charles Martel. *P. L.*, t. lxxxix, col. 581 sq. Des historiens ont affirmé qu'après deux ambassades, qui n'avaient produit que des échanges de compliments et de présents, le pape n'avait obtenu la médiation du duc austrasien qu'en lui promettant de la part des Romains la répudiation de toute allégeance en-

vers Constantinople, et leur mise en tutelle sous le protectorat des Francs. On rapporte aussi que Grégoire III aurait conféré à Charles les titres de « consul et de patrice » de Rome. Créé par Constantin, le titre de patrice donnait rang de prince. Depuis la chute de l'empire romain, en 476, il constituait une vice-royauté, s'exerçant sur une région délimitée. Absentes dans les documents contemporains des intéressés, ces assertions sont contestées. Exactes, elles ne feraient point d'ailleurs le procès de Grégoire III; elles ne l'accuseraient pas de manquer de loyalisme à l'égard du pouvoir byzantin; elles n'assimileraient pas à un vol la constitution de la puissance temporelle des papes. Elles manifesteraient, sans aucun doute, la reconnaissance implicite faite par le pontife de sa souveraineté sur Rome. Au fond, la ville éternelle était bien *nullius* à cette époque de violence.

L'empereur byzantin avait conquis Rome par hasard dans la personne de Justinien. Depuis ce moment, le pape l'avait gouvernée, sauf dans les époques de crise. Cf. Lavisse, *L'entrée en scène de la papauté*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1886. Mais depuis 734, Léon III l'Isaurien avait pratiquement renoncé à la conquête de son prédécesseur. Grégoire III n'était pas tenu d'être plus impérialiste et plus loyaliste que l'empereur, l'ennemi de la thèse catholique, repoussé par le peuple romain. La fonction de *defensor civitatis* était légale dans tout l'empire depuis Valentinien I^{er} en 364. Le défenseur de la cité figure en 387 en tête des magistrats municipaux. Il est élu pour cinq ans par toutes les classes de la société. Il n'est plus qu'un curiale comme les autres, supérieur aux autres, sans doute, mais non plus étranger à eux; il est absorbé par les soins du gouvernement local qui finit par lui incomber tout entier. Dans bien des cités, l'évêque avait été nommé *defensor civitatis*. Il faut dire que, partout, il s'était montré à la hauteur de sa tâche; à Rome, il n'avait pas failli à son devoir. En 741, devant l'abdication et l'impuissance byzantine, Grégoire, sur le mandat du peuple, n'a d'autre prétention que de se montrer Romain dans ses offres à Charles Martel. En proclamant sa souveraineté, il fait acte de citoyen. Il est bien le *defensor civitatis* qui voit dans sa tactique la sauvegarde même de ses dogmes religieux. Les monnaies gravées au nom de Grégoire III, les années précédentes, montrent que le peuple de Rome, depuis longtemps, déjà, lui avait donné quitus. Cf. Kirsch et Luksch, *Geschichte der katholischen Kirche*, p. 196. La ville des papes était maintenant la propriété collective de tous ses citoyens. Soustraite à l'autocratie des Isauriens, protégée par la lieutenance franque, désormais patentée pour la défense du Saint-Siège, elle devait être bientôt sous Étienne II (752-757) la propriété même du pontife.

Grégoire III avait constitué pour beaucoup ce résultat. Si l'on ajoute que, dans sa vie d'activité incessante, il avait encore relevé de leurs ruines de nombreux monastères, où il prescrivait la récitation de l'office divin aux heures fixées du jour et de la nuit, on conclura que son pontificat de dix années a largement contribué au fait catholique. Pionnier infatigable de la civilisation humaine et chrétienne, défenseur intègre de la doctrine traditionnelle, réalisateur de moyens matériels de vie pour l'idée apostolique, il mourut le 27 novembre 741, un mois après Charles Martel, son lieutenant. Il serait le plus grand pape du VIII^e siècle, si la gloire de ses débuts ne revenait à Grégoire II.

I. SOURCES. — Il reste de Grégoire III des lettres à l'empereur Léon, à Charles Martel, à saint Boniface et à divers personnages pour confirmer l'autorité et seconder l'œuvre de Boniface. Elles se trouvent dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 575-588; Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1866, t. III, p. 315 sq.; *Reg. pont. rom.* (1851), p. 180-184;

Liber pontificalis, édit. Duchesne, Paris, 1885, t. I, p. 414-425; le livre de « Lettres » qu'il mentionne n'a pas été retrouvé; Anastase le bibliothécaire, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1023-1048. On attribue aussi à Grégoire III un manuel à l'usage des confesseurs et des pénitents : *Excerptum ex Patrum dictis et canonum sententiis*. Les preuves de cette attribution font défaut.

II. OUVRAGES. — Voir Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, Paris, 1877, 1886, au mot *Grégoire III*, et tous les ouvrages mentionnés à l'art. précédent GRÉGOIRE II, relativement à la conquête de la Germanie et à la controverse des iconoclastes. — Pour ce qui concerne les relations de Grégoire III et de Charles Martel et l'ébauche du pouvoir temporel, voir Weltmann, *De patriciatu Karoli Martelli*, in-8°, Munster, 1863; Barmby, *Gregorius II et Gregorius III*, dans *Dictionary of christian biography* de W. Smith et de H. Wace, Londres, 1877-1887, t. II; Gregorovius, *Die Stadt Rom im Mittelalter*, 8 vol., Stuttgart, 1859-1872.

P. MONCELLE.

4. GRÉGOIRE IV, pape (827-844). Romain d'origine, prêtre du titre de Saint-Marc, Grégoire fut élu par la noblesse romaine, après Valentin qui n'avait régné que quelques semaines, fin août 827. Pieux, savant, il fut entraîné de force de l'église des Saints-Cosme-et-Damien à celle du Latran et fut ordonné seulement le 29 mars 828, après vérification de son élection par un légat de l'empereur Louis le Débonnaire. Son pontificat fut troublé par les discordes survenues entre Louis le Pieux et les fils de sa première femme, Lothaire, Pépin et Louis le Germanique. Il vint en France pour amener la paix entre eux; mais comme il parut prendre parti pour les fils contre le père et menacer d'excommunier les évêques partisans de l'empereur, ceux-ci lui répondirent que, s'il venait dans ces intentions, il serait lui-même excommunié. Il s'en revint, après avoir manqué son but, tout attristé d'avoir contribué involontairement à la scène du Champ-du-Monsonge où Louis le Débonnaire fut capturé par ses fils (833). Il ne reconnut pas sa déposition. En Italie, il construisit, dans ses dernières années, près d'Ostie, une forteresse appelée Gregoriopolis, pour résister aux invasions des Sarrasins. Il mourut le 25 janvier 844 et fut inhumé au Vatican. Il avait étendu au monde entier la fête de Tous les Saints réservée à Rome. Il eut pour successeur Sergius II.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 323-327; *P. L.*, t. CVI, col. 841 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 73-85.

A. CLERVAL.

5. GRÉGOIRE V, pape (996-999). Saxon, fils d'Othon, duc de Carinthie, et petit-fils de Luïtgarde, fille d'Othon I^{er}, Brunon était chapelain d'Othon III, son cousin, et âgé de vingt-trois ans, quand celui-ci, prié par des délégués romains à Ravenne de désigner le successeur du pape Jean XV, le nomma pour cette haute fonction. Élu en avril 996, Brunon fut consacré le 3 mai sous le nom de Grégoire V et fut le premier pape allemand. L'un de ses premiers actes fut de sacrer empereur son cousin Othon, le 21 mai.

À Rome, après le départ de l'empereur, il fut en butte d'abord à la révolte de Crescentius, qu'il avait pourtant dérobé aux sanctions d'Othon; obligé de fuir, il l'anathématisa dans un concile de Pavie (février 997); il fut encore en butte à celle du grec Jean Philagathe de Calabre, archevêque de Plaisance, que ce Crescentius installa antipape sous le nom de Jean XVI (avril 997). Mais Othon étant revenu, en février 998, avec Grégoire, l'on déposa l'antipape au Latran, l'on prit et décapita Crescentius au château Saint-Ange (29 avril 998). En France, Grégoire V soutint la légitimité d'Arnoul, archevêque de Reims, contre l'intrusion de Gerbert, contre le roi Robert et les évêques français qui lui avaient été hostiles. Au concile de Pavie (Pentecôte 997), il demanda compte au roi Robert, et aux évêques

qui l'avaient approuvé, d'avoir épousé sans dispense sa parente Berthe. Il réitéra cette demande en 998 et lui imposa une pénitence de sept ans. Il punit aussi ou déposa plusieurs évêques.

Instruit, zélé, Grégoire V était en relation avec les grands hommes de son temps, entre autres, Bernard, évêque d'Hildesheim, Abbon, abbé de Fleury, Notker de Liège; il prêchait en trois langues. Il mourut âgé de vingt-sept ans, le 18 février 999, peut-être empoisonné, et fut enterré au Vatican près de saint Grégoire; son successeur nommé par Othon III fut le premier pape français, Gerbert (Silvestre II), que lui-même avait fait archevêque de Ravenne.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 489 sq.; P. L., t. CXXXVII, col. 899 sq.; t. CXXXIX, col. 991 sq.; Otto, *Gregor V* (dissert.), Munich, 1881; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 261-262.

A. CLERVAL.

6. GRÉGOIRE VI, pape (1045-1046). Jean Gratien, archiprêtre de Saint-Jean-Porte-Latine, n'arriva pas au siège pontifical par les voies ordinaires. C'était le temps où Benoît IX, neveu de Jean XIX et fils du comte Albéric, avait été porté à la papauté à l'âge de douze ans par les Romains. Ceux-ci, s'étant lassés de lui, le chassèrent en 1044, et lui donnèrent pour successeur l'évêque de Sabine, Jean, qui s'appela Silvestre III. Au bout de quarante-neuf jours, le parti de Benoît IX le réinstalla, mais comme c'était malgré les Romains, il se démit du pontificat et le céda le 1^{er} mai 1045 à son parrain Jean Gratien pour une somme d'argent; peut-être y eut-il une sorte d'élection. Gratien, qui prit le nom de Grégoire, était un homme d'âge, grave, supérieur aux autres et son avènement fut salué par saint Pierre Damien et par le moine Hildebrand qui devint son conseiller et son chapelain; il usa des armes spirituelles et, vu le malheur des temps, des armes temporelles, pour rétablir la sécurité publique. La postérité, sous l'influence des grégoriens, lui a été favorable.

Mais cette situation de trois papes, vivants, attira l'attention d'Henri III. Descendu en Italie, dans l'automne de 1046, il tint un premier concile à Pavie, en octobre, rencontra Grégoire VI à Plaisance, et avant Noël se rendit avec lui à Sutri où ce pape avait selon ses désirs convoqué un autre concile (20 décembre). Là, Silvestre III et Grégoire VI furent déposés, de leur consentement, semble-t-il. Grégoire devait suivre Henri en Allemagne à son retour, tandis que Silvestre entraînait en religion. Benoît IX fut déposé aussi dans un concile à Saint-Pierre les 23 et 24 décembre. Puis le roi désigna Suidger, évêque de Bamberg, qui fut sacré à Noël sous le nom de Clément II. Grégoire VI alla en Allemagne avec Hildebrand et y mourut en 1047.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1885, t. I, p. 524-525; t. II, p. 709; P. L., t. CXLII, col. 569 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 270-271; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, p. 707.

A. CLERVAL.

7. GRÉGOIRE VII (Saint), élu pape le 22 avril 1073, mort le 25 mai 1085; à l'anniversaire de ce jour le calendrier romain célèbre sa fête. — I. Vie. II. Œuvre théologique. III. Méthode. IV. Influence.

I. Vie. — 1^o Avant son pontificat. — Né entre 1013 et 1024, dans le diocèse de Soano, ou Soana, ou encore Sovana, au sud de la Toscane, Hildebrand était fils d'un petit propriétaire foncier. Il est possible, sans qu'à ce sujet on puisse rien affirmer de certain, que la famille du futur pape ait autrefois tiré son origine des Allemagnes. Le nom d'Hildebrand n'est pas latin. La phrase de Grégoire VII, encore que fort exagérée en dureté par ses adversaires, est d'un tempérament ferme qui fait penser aux régions d'outre-Rhin. Hildebrand fut élevé au couvent de Sainte-Marie sur l'Aventin.

W. Martens a d'ailleurs démontré que jamais il n'avait été moine. *Gregor VII, sein Leben und Wirken*, 3^e édit., Leipzig, 1894, t. I; Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, Paris, 1898, t. II. La première moitié du XI^e siècle avait été pour l'Église un temps de dures épreuves. Depuis la mort de l'empereur Henri II le Saint (1024), le protectorat allemand, très efficace depuis l'avènement au trône germanique de la dynastie de Saxe, avait cessé pour le siège pontifical romain. Les comtes de Tusculum, succédant au vieux parti toscan du IX^e siècle, faisaient alors de la chaire de Pierre un véritable fief auquel ils pourvoaient au gré de leurs intérêts et de leurs rancunes; un enfant de douze ans, en 1033, devenait pape sous le nom de Benoît IX. Ses débordements frénétiques furent la honte du pontificat. En 1045, Jean Gratien lui acheta la tiare. Des intentions très droites, une activité forte firent presque oublier chez le nouveau pape, qui avait pris le nom de Grégoire VI, l'irrégularité canonique de son avènement. C'est un brevet de haute dignité, dans une période de déchéance sacerdotale, qu'il décerna au jeune Hildebrand, en le choisissant pour son chapelain. Avait-il été son maître à Sainte-Marie de l'Aventin ? La chose est possible. Mais la tradition à ce sujet manque d'une documentation ferme. L'affection la plus intime devait dès lors unir ces deux lutteurs. Quand le concile de Sutri, convoqué par l'empereur Henri III (1046), imposa (cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 27) ou accepta (Baronius, *Annales*, an. 1046, n. 3) la démission de Grégoire VI, simoniaque malgré tout, ils s'acheminèrent tous deux vers l'Allemagne, où l'empereur avait exilé le pontife à Cologne. La mort de Grégoire VI ramena vers la Bourgogne, à l'abbaye de Cluny, le chapelain de l'ancien pape. Hildebrand trouva dans le saint monastère la leçon du jour : l'épiscopat et le sacerdoce féodaux allemands s'étaient montrés à lui dans la simonie et l'incontinence. Les moines qui surent mener le mouvement réformateur de leur temps (cf. Chénon, *L'ordre de Cluny et la réforme de l'Église*, dans *La France chrétienne*, I. IV, Paris, 1896) pratiquaient et prêchaient alors le catholicisme dans son intégrité. Le féodalisme dictait l'individualisme. Toute dignité ecclésiastique était nantie dans une terre plus recherchée que la dignité elle-même. A Cluny, on était simplement romain pour la force même de l'idée évangélique.

Esprit prompt, nature éminemment réceptive, Hildebrand reçut l'empreinte. Cf. O. Delarc, *Hildebrand jusqu'à son cardinalat*, dans le *Correspondant*, 1874. En 1048, Henri III, dans une diète tenue à Worms, désignait, pour succéder à Clément II, Brunon d'Egisheim, évêque de Toul et son parent. En se rendant en Italie, il rencontra dans son voyage, à Besançon probablement (cf. Kraus, *Histoire de l'Église*, t. II, p. 130), l'abbé de Cluny, saint Hugues, accompagné d'Hildebrand. La nomination de Léon IX était irrégulière. Les anciens canons qui demeuraient en vigueur, exigeaient impérieusement que les fidèles prissent au moins la faible part de l'acclamation subséquente à la nomination des papes. Cf. Kraus, *op. cit.*, t. II, p. 134. Hildebrand osa et sut le faire remarquer à l'évêque de Toul, qui résolut dès lors d'entrer en simple pèlerin dans la ville papale. Le 2 février 1049, le peuple et le clergé de Rome acclamaient le nouveau pontife.

Hildebrand entraînait maintenant en scène. Le chroniqueur Bonizo a attribué au pape Étienne X (1057-1058) sa nomination au poste d'archidiacre et d'administrateur de l'Église romaine. Cf. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ ab exeunte sæculo IX ad finem sæculi XIII ab æqualibus conscriptæ*, 2 in-8°, Braunsberg, 1864; Bonizo (1085 ou 1086). Il est admis que l'honneur de cette promotion revient à Léon IX. La charge était lourde à porter. Dans les querelles des partis, au

milieu des progrès incessants du brigandage, la campagne romaine était devenue la proie d'une hideuse anarchie. Il eut été imprudent pour un pèlerin de se hasarder dans la ville sans escorte; les bandits volaient jusqu'aux offrandes que des mains pieuses déposaient sur les tombeaux des apôtres et des martyrs. Les finances pontificales se trouvaient dans un état déplorable et le désordre physique ne pouvait disparaître que par la suppression du désordre moral d'un clergé animé par l'égoïsme de la simonie et de l'incontinence. Hildebrand fut l'âme du travail réformateur. Il fut le centralisateur de l'idée catholique dans l'émiettement voulu par un épiscopat profiteur. Cinq pontificats jouirent de son activité incessante. Léon IX (1048-1054), Victor II (1054-1057), Étienne X (1057-1058), Nicolas II (1059-1061), Alexandre II (1061-1073), trouvèrent dans Hildebrand l'observateur sagace, toujours aux écoutes pour déjouer la faction tusculane et tempérer le zèle méritoire sans doute, mais trop encombrant, des Allemands dans leurs candidatures à la papauté. L'archidiacre sut aussi promouvoir le magistère de ses chefs pour la thèse maîtresse qui fut la raison théologique de sa vie et pour les définitions très spéciales nécessitées par l'hérésie consciente ou inconsciente. Le coefficient théologique de Grégoire VII sera présenté dans son ensemble. Ce sera l'exposé de l'idée doctrinale.

Pour les faits, il faut l'ajouter dès maintenant, pendant la durée de son archidiaconat, Hildebrand, restant sourd aux instances d'un parti ami, qui dès la mort de Léon IX (1054) souhaitait ardemment son exaltation à la papauté, parvint à maintenir, sur le siège de Pierre, toute une génération de pontifes, profondément épris de leurs devoirs. En 1054, l'évêque d'Eichstätt, Gebhard, lui devait son élection sous le nom de Victor II. En 1057, la vacance du souverain pontificat se produisait en pleine crise impériale. L'empereur Henri III était mort en 1056 dans la fleur de l'âge, laissant la régence et un enfant de six ans aux faibles mains de l'impératrice Agnès. Hildebrand faisait alors élire par les Romains, sous le nom d'Étienne X (1057-1058), le cardinal Frédéric de Lorraine, sans attendre l'approbation de la cour de Germanie. Il partait lui-même vers Ratisbonne pour l'obtenir. A son retour, Étienne X était mort, et le parti tusculan venait d'introniser une de ses créatures, Benoît X (1058-1059). La réforme était compromise. Le gâchis féodal allait dominer à nouveau la vieille cité. D'accord avec la régente Agnès, l'archidiacre fit élire à Sienne, par les cardinaux, Gérard de Bourgogne, évêque de Florence, sous le nom de Nicolas II. La lutte fut sanglante. Mais Benoît X rentra bientôt dans l'obscurité. Très vraisemblablement, les conseils d'Hildebrand ne furent pas étrangers au célèbre décret de 1059, porté par Nicolas II sur les élections pontificales. Cf. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nicolaus II*, Strasbourg, 1879. La cour de Germanie, en tout cas, ressentit vivement l'exclusion dont elle était désormais l'objet de la part de la curie romaine. La mort de Nicolas II (1061) donna le signal d'un schisme. Les cardinaux, partisans de la réforme, furent soutenus par la marquise Béatrix de Canossa, et proclamèrent l'évêque de Lucques, Anselme, qui devint Alexandre II (1061-1073). L'évêque de Parme, Cadaloüs, lui fut opposé sous le nom d'Honorius II par la faction de Tusculum. D'accord avec les Allemands vexés, Hildebrand fut là dans la solution du conflit. L'antipape s'était emparé de Rome. En 1062, le concile d'Augsbourg, convoqué par Annon, archevêque de Cologne, et conseiller du jeune roi Henri IV (1056-1106), condamnait l'antipape. Le pape légitime y était reconnu par de nombreux évêques d'Allemagne et d'Italie. Après deux années de résistance, pendant lesquelles Cadaloüs

s'était retranché dans le château Saint-Ange, Alexandre II était pleinement reconnu. Les fortes et saines affections de la maison de Toscane pour Hildebrand avaient commencé dans cette crise. Elles ne devaient que s'affirmer au cours du pontificat de celui qui, pendant vingt-cinq ans avant son élection, s'était présenté au monde catholique comme le créateur des papes.

L'archidiaconat d'Hildebrand avait été aussi pour lui occasion de légations à remplir. La plus célèbre lui fut confiée par Léon IX afin de présider le concile de Tours, en 1054. Il s'agissait de Bérenger et de ses théories sur la transsubstantiation. Voir BÉRENGER, t. II, col. 725. La mission de Ratisbonne, exposée plus haut, en vue de l'approbation par la cour de Germanie de l'élection d'Étienne X, n'avait pas eu moins de succès que la première.

En fait, si dans cette œuvre de relèvement moral, qui constituait comme le postulat de la vie dogmatique, plus exactement de la vie intégrale de l'Église, Hildebrand ne s'était pas découragé, des amis sérieux, nourris de pensées très humaines et très surnaturelles, avaient su le maintenir en éveil. Le monastère de Cluny et ses suffragants lui avaient pratiquement répondu, en portant en France la voix du réformateur. Ceux du Campo di Maldulo et de Vallombreuse avaient agi en Italie; en Allemagne, la grande abbaye souabe d'Hirschau avait aussi travaillé. C'était normal. Les grandes conquêtes des VI^e et VII^e siècles s'étaient opérées par les moines. Le rappel était bien compris par Hildebrand. Les fondateurs avaient racines et bases pour devenir réformateurs. Des amitiés princières étaient venues apporter à l'archidiacre un surcroît de confiance. Béatrix de Toscane, comme épouse et comme mère, avait préparé au futur Grégoire VII le fief des fortes résistances. C'était le refuge de l'idée pontificale centralisatrice, menacée et parfois même écrasée par la tyrannie impériale ou féodale. Mathilde, fille de Béatrix, duchesse de Toscane et comtesse de Briey, ne devait pas l'oublier. Enfin, il fut une relation des plus efficaces, étroitement cultivée par Hildebrand : celle de saint Pierre Damien. Voir DAMIEN PIERRE, t. IV, col. 40. Il est évident que le saint religieux de Fonte Avellana du diocèse de Gubbio, en Ombrie, devenu cardinal évêque d'Ostie, de par la volonté d'Étienne X, avait toutes les puissances théologiques et morales, pour réduire l'âme droite et catholique d'Hildebrand. Grégoire VI et Léon IX avaient d'ailleurs écouté la voix de Pierre Damien. Il n'en fallait pas plus pour décider leur fervent disciple. Ce fut un véritable assaut de la part de l'archidiacre de Rome, quand il s'agit d'empêcher son ami de démissionner de sa charge de cardinal-archevêque d'Ostie. Sous Nicolas II, à l'avènement d'Alexandre II surtout, quand les instances de l'ancien religieux, pour se désister d'une charge qu'il n'avait nullement sollicitée, mais qui lui avait été imposée de force, se firent plus pressantes, Hildebrand trouva la présence de Pierre Damien à Rome très utile et son appui indispensable. Il demanda au pape de retenir son collaborateur malgré lui. Cf. Baronius, *Annales*, an. 1061, n. 28. Trouvant l'intervention d'un zèle excessif, le saint s'adressa dans la suite à Alexandre II ainsi qu'à l'archidiacre, en traitant celui-ci de « verge d'Assur » et de *sanctus Satanas*. La gronderie était bénigne. Elle était d'ailleurs bien corrigée par le distique que l'évêque d'Ostie faisait parvenir à Hildebrand :

Papam rite colo, sed te prostratus adoro;
Tu facis hunc dominum, te facit ipse Deum.

Cf. P. L., t. CXLIV, col. 967. Au fond, le même zèle excitait bien les deux serviteurs de Dieu. Leur ciel ne s'assombrit jamais que pour donner ensuite des clartés plus grandes. Il est seulement regrettable que la mort

de saint Pierre Damien en 1072 n'ait pas permis à Grégoire VII, le pontife de l'année suivante, de jouir longtemps encore d'un concours efficace et sûr. Le luttteur se serait trouvé moins isolé; il aurait surtout moins souffert, en voyant un saint préconiser et même devancer son programme.

2° *Son pontificat.* — Les obsèques d'Alexandre II n'étaient pas terminées qu'Hildebrand avait été acclamé par le clergé et le peuple d'une voix unanime. S'il prit le nom de Grégoire VII, ce fut peut-être par affection pour Grégoire VI qui l'avait désigné vingt-huit ans plus tôt à la vie officielle. Le nom, en toute hypothèse, était presque un symbole, si l'on se souvient des trois premiers Grégoire. Bonizo de Sutri nous affirme qu'Hildebrand notifia sa nomination à l'empereur Henri IV, cf. Watterich, *op. cit.*, pour lui en demander l'approbation. C'était une façon de réponse à une interprétation malveillante du décret de 1059. Grégoire VII se défendait implicitement d'avoir travaillé pour lui-même. Mais, dès 1073, la querelle des investitures commençait. Le concile de Rome de 1074 fut une déclaration de guerre à la simonie et à l'incontinence des prêtres. Interdiction était faite à tous les fidèles d'assister aux offices des clercs atteints. Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 724, can. 11-20. A l'art. CÉLIBAT, col. 2086, on a fait connaître tous les faux-fuyants pris par les ecclésiastiques sujets à caution. Grégoire, sans s'effrayer, envoya partout ses légats; ils firent bonne besogne en gagnant dans les trois grands pays catholiques du temps, France, Angleterre et Empire, la masse des fidèles à la cause de la réforme. Cf. Lambert d'Hersfeld, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. v, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. i, p. 363. En Allemagne, l'évêque de Constance, Otton, enjoignit sans doute à ses prêtres de se marier au plus tôt; mais les décrets de 1074 furent vengés par l'archevêque de Mayence, Sigefroid, et l'évêque de Passau, Altmann, au péril de leur vie. Cf. Sdralek, *Die Streitschriften Altmanns von Passau*, Paderborn, 1890. En réalité, c'était tout un système politico-religieux que Grégoire VII atteignait. Philippe I^{er}, en France, Guillaume le Conquérant en Angleterre, Henri IV, dans le saint empire romain germanique, allaient composer ou se heurter avec Grégoire VII.

En Angleterre, comme en France, la lutte ne prit pas de grandes proportions. Guillaume le Conquérant fit respecter les décrets du pape sur le célibat; il maintint l'investiture laïque, sans encourir l'excommunication. Il y avait là, à n'en pas douter, une tactique intelligente; elle ménageait le souverain qui, en toute autre circonstance, savait prendre et suivre les pieux avis de Lanfranc, archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre. Philippe I^{er}, en France, avait reçu, dès 1073, une lettre très énergique de Grégoire VII; en 1074, le pape essaya de soulever contre lui les évêques de son royaume. En fait, les choses se tassèrent vite; sans changement dans la vie même de Philippe I^{er}, sans mise en interdit du royaume par les évêques, l'œuvre d'épuration se poursuivait sans relâche. Sous la pression du célèbre légat Hugues de Die, dont Grégoire VII dut parfois tempérer la vigueur, de 1076 à 1080, les archevêques de Bordeaux et de Sens, nombre d'évêques de la province de Reims, leur métropolitain Manassés, en tête, furent déposés ou interdits. Au nord, comme au midi, ce fut un véritable renouvellement du corps épiscopal. Cf. Giry, *Grégoire VII et les évêques de Théroutanne*, dans la *Revue historique* (1876), p. 387-409.

Le dur combat se livra contre Henri IV. Trois partis divisèrent religieusement l'Allemagne : celui des grégoriens déclarés : il eut pour chef Gebhard de Salzbourg; Adalbert de Brême dirigea le parti de l'empereur; enfin la cause de la médiation trouva son homme dans

Annon de Cologne. Les trois protagonistes, revêtus du caractère épiscopal, apportaient dans la lutte les forces de leurs Églises réciproques. Les villes et les bourgeois soutinrent souvent les deux derniers groupes. De cette tactique, Henri IV tira quelques succès passagers.

Au début, pourtant, les rapports des deux adversaires avaient été excellents. Le concile de Rome de 1074 n'avait trouvé dans Henri IV qu'un sujet docile aux volontés du Saint-Siège. Ses lettres marquaient la nécessité d'une entente entre les deux pouvoirs : les légats de Grégoire VII avaient été reçus par lui avec honneur; il avait renvoyé ses conseillers excommuniés par Alexandre II, promis de renoncer à ses désordres et de s'amender. La mauvaise éducation qui avait fait du jeune empereur un impulsif, un illuminé à froid, reprit le dessus dès 1075. Au carême de cette année, Grégoire condamnait l'investiture laïque par la crosse et l'anneau; le roi, maintenant l'abus en Saxe, comme en Italie, ne considéra plus ces régions que comme les terres de trafic des dignités ecclésiastiques pour ses créatures. Depuis quelques années déjà, le cri des Saxons avait été entendu par Alexandre II. Il avait cité le roi à comparaître à Rome pour s'y justifier. La mort l'avait surpris dans ces difficultés. Au lendemain du concile de 1075, Henri IV promouvait anticanoniquement Thédald à l'archevêché de Milan. Une dernière fois, le pape pressa le souverain de se convertir et d'éviter toute relation avec ses conseillers excommuniés. La diète de Worms fut la réponse. Elle déposa le pontife : les partisans d'Henri, en particulier, le cardinal excommunié, Hugues le Blanc, lancèrent sur Grégoire les bruits les plus désobligeants. On l'accusa même d'avoir avec Mathilde de Toscane des relations coupables. Ces calomnies ont trouvé leur écho dans *Select history of the loose and incestuous loves of pope Gregory VII, commonly called Hildebrand, and of the cardinal of Richelieu*, Londres, 1722. La sentence de Worms fut notifiée à Grégoire VII par Henri IV lui-même. Le pape était déposé « comme hérétique, magicien, adultère, flatteur de la populace, usurpateur de l'Empire, bête féroce, et sanguinaire. » Les évêques lombards adhéraient d'ailleurs à ces décisions dans les conciles de Plaisance et de Pavie. Au carême de 1076 (22 février), Grégoire VII excommuniait tous les évêques qui avaient assisté au pseudo-concile de Worms; l'empereur lui-même était déposé; ses sujets étaient déliés du serment de fidélité. Une lettre adressée à toute la chrétienté sous la forme d'une invocation à saint Pierre notifiait cette condamnation. L'effet produit fut fatal à l'empereur. Le pape avait conquis l'opinion. Les évêques les uns après les autres vinrent implorer le pardon du pape. En octobre 1076, les princes allemands réunis à Tribur (Oppenheim) décidèrent qu'une diète générale serait convoquée à Augsbourg pour le jour de la Purification de l'année suivante, que Grégoire VII serait supplié de s'y rendre. En sa présence, Henri IV devrait se justifier et se faire absoudre. Si, dans l'espace d'un an, il n'avait pas fait la paix avec l'Église, il serait déposé *juxta palatinas leges*. L'attitude des princes, celle des Saxons surtout, décida l'empereur. Au cœur de l'hiver, en compagnie de sa femme Berthe, il traversa les Alpes. Les Lombards ne purent le décider à marcher contre le pape. En janvier 1077, il était au château de Canossa, où la comtesse Mathilde de Toscane avait hospitalisé Grégoire VII. Après une pénitence de trois jours, sur les instances de son hôtesse, le pontife levait l'anathème le 28 janvier.

Dans la Haute-Italie, les seigneurs lombards et les évêques simoniaques, manquant de soutien, firent éclater leur mécontentement contre le souverain. Leurs excitations amenèrent Henri à manquer de parole. Les princes allemands ne lui pardonnèrent pas; réunis en diète à Forcheim-sur-Regnitz en mars 1077, ils déposèrent Henri IV pour le remplacer par Rodolphe, duc

de Souabe, son beau-frère. Pendant trois années cependant, Grégoire VII refusa de se prononcer entre les partis. En mars 1080, il reconnaissait formellement Rodolphe, et dans un concile, il excommuniait une seconde fois Henri. L'empereur déchu connaissait ses bons fiefs. La Lombardie lui avait permis de relever quelque peu son parti en Allemagne. Le concile de Mayence renouvela la déposition de Grégoire VII; en juin 1080, une trentaine d'évêques, réunis à Brixen, élaient, comme antipape, Guibert, archevêque de Ravenne, qui prenait le nom de Clément III. Le 12 octobre 1080, cessait la lutte politique prolongée depuis Forcheim dans des alternatives de succès et de revers, plus encore dans la ruine de l'Allemagne centrale. Rodolphe de Souabe était enseveli dans son triomphe sur le champ de bataille de l'Elster. Son successeur choisi par le parti romain, Hermann de Luxembourg, n'était pas de taille à relever l'opposition dans les Allemagnes. L'idée grégorienne était sur le point de sombrer en Italie devant la force impériale. En 1082, Henri IV présentait à Monde Mario son antipape, déjà reconnu par les évêques lombards. Grégoire VII fit appel au duc des Normands, Robert Guiscard, et se retrancha dans le château Saint-Ange. L'empereur avait fait un impair dans son empressement. Ses dernières étaient menacées par les troupes de la comtesse Mathilde. Il devait, sinon la soumettre, du moins la paralyser. Deux années furent nécessaires à cette tâche. Au printemps de 1084, Clément III était sacré dans Saint-Pierre et donnait à Henri la couronne impériale. La situation du pape était des pires, quand les Normands accoururent. Grégoire VII était délivré. Une rixe malheureuse entre les troupes de Robert Guiscard et les Romains amenait en même temps l'incendie d'un vaste quartier de la ville, s'étendant depuis le Colisée jusqu'à Saint-Jean de Latran. Le pontife usé par tant d'émotions n'était plus en sûreté chez un peuple exaspéré par ses malheurs. Suivant Robert Guiscard et ses Normands, il s'achemina vers le Mont Cassin, et de là à Salerne. Il avait maintenu toutes les excommunications prononcées contre Henri IV et Guibert, jusqu'à leur résipiscence, quand, le 25 mai 1085, il s'éteignit en prononçant ces paroles : « J'ai aimé la justice et haï l'iniquité; voilà pourquoi je meurs en exil. » Si l'on ajoute que Grégoire VII, pendant son pontificat, avait dû répondre à d'autres questions dogmatiques relativement à l'eucharistie, sa carrière nous apparaît comme celle du lutteur infatigable qui croit n'avoir rien fait, quand il reste quelque chose à faire. Sa vie très forte, très efficace pour l'Église, apparaît mieux encore au groupement de ses définitions.

II. ŒUVRE THÉOLOGIQUE. — Au fond, la pensée théologique de Grégoire VII fut des plus simples. Il voulut réaliser l'affranchissement spirituel de l'Église dans une société matérialisée par son organisation même. Il continua l'examen des questions en cours : la controverse béregarienne, le schisme grec trouvèrent en lui le définitif courtois, mais irréductible.

1° *L'affranchissement spirituel de l'Église.* — Le groupement féodal était issu de la faiblesse des Carolingiens impuissants devant les invasions normandes, hongroises et sarrasines. Charlemagne avait investi les évêques dans son empire de fonctions politiques et administratives sur leurs évêchés. Le fait est si vrai que, parmi les *missi dominici*, l'empereur d'Occident plaçait toujours un ecclésiastique. Le monde carolingien avait connu l'ecclésiastique fonctionnaire. Lors de la grande débâcle des ix^e et x^e siècles, comtes, ducs, évêques et abbés, désolidarisés d'un pouvoir central incapable de les diriger et de les protéger, avaient été contraints de se hiérarchiser politiquement et territorialement. L'hommage était devenu la formule de groupement des vassaux et des suzerains. Au rétablisse-

ment de la dynastie capétienne en France, au milieu des efforts des plus grands feudataires d'Allemagne pour monopoliser le pouvoir et le rendre héréditaire dans leur famille, on conçoit que ces rois suzerains n'aient trouvé d'autres moyens d'imposer leurs pouvoirs que de profiter de la déshérence des fiefs épiscopaux. Les territoires laïques se transmettaient en effet par hérédité. Il fallait peupler évêchés et abbayes de créatures, en soustrayant autant que possible leur élection à la voix des chanoines, des vassaux de l'évêque et du peuple lui-même. Il était plus simple de l'imposer. Dès lors, peu à peu, l'investiture laïque par le sceptre, très compréhensible d'ailleurs, puisque le titulaire du fief ecclésiastique était vassal du roi suzerain son protecteur, avait devancé le sacre et parfois même l'élection. L'ordre normal avait été interverti. Le roi ou l'empereur avait nommé et investi sa créature par le sceptre, la crosse et l'anneau. L'Église s'était trouvée devant un fait accompli, qu'elle avait dû ratifier.

Les conséquences ne s'étaient pas fait attendre. La cérémonie de l'hommage impliquait la remise d'un présent par le vassal à son suzerain. Ici, le cadeau d'usage devenait énorme. Il était le prix de la faveur accordée par le prince et par ses conseillers. L'incontinence suivait la simonie. Elle était naturelle chez des ecclésiastiques entrés dans la cléricature avec l'intérêt matériel pour toute vue et vocation. Le livre de Gomorrhe, composé par saint Pierre Damien sous saint Léon IX, nous a fait le tableau du clergé du temps. *Opuscul. Gomorrhianus, VII, contra quatrimumdam carnalis contagionis pollutionem, P. L., t. cXLV, col. 159-190.* Sans être taxé d'exagération, on peut dire que la luxure avait démolé toute vie sacerdotale. Voir CÉLIBAT, col. 2084-2085; DAMIEN, col. 40 sq. Le laïcisme avait envahi l'Église. La situation était d'autant plus redoutable que le pontificat romain subissait à cette époque la diminution féodale. Placé au x^e siècle sous la tutelle du parti toscan, au xi^e sous celle des comtes de Tusculum, il avait été lui-même victime des palinodies imposées à l'Italie médiévale par les invasions répétées des Sarrasins et des Normands, les luttes d'influence entre les principautés de la péninsule, et les premières manifestations de la commune romaine. Il n'était sorti du gâchis qu'en se confiant au despotisme spirituel de l'empereur Henri III (1046). En donnant sa protection au siège romain, en le dotant, il faut le dire, d'une série de papes véritablement à la hauteur de leur tâche, celui-ci avait imposé son approbation à toute élection pontificale. C'était, pour la papauté, payer cher un secours nécessaire; c'était surtout se condamner à tolérer des abus insupportables dans les fiefs allemands. Les papes du xi^e siècle se débattaient donc dans un cercle vicieux. L'Église pourtant doit garder sa dignité. Son idée n'est pas de ce monde. Elle est spirituelle avant tout ou elle n'est plus. La base même de la foi était alors compromise.

L'impérissable honneur d'Hildebrand est de l'avoir compris, sans doute, mais surtout de l'avoir affirmé. Pour affranchir l'épiscopat comme le sacerdoce, dès avant son pontificat, il a voulu l'indépendance complète de l'élection des papes. Très vraisemblablement, c'est sur ses conseils que Nicolas II porta le célèbre décret de 1059. Le choix du pape était désormais confié au collège des cardinaux, le dernier mot restant aux cardinaux-évêques. L'empereur ne conservait plus que le droit de confirmation, le peuple celui d'approbation. L'appel à la confirmation comme à l'approbation est une imposition de consentement. Cf. *Codex 1984* du Vatican.

Ce n'est pas avec moins d'ardeur que Grégoire VII poursuivait l'épuration du sacerdoce et de l'épiscopat. Archidiacre encore, avec Léon IX il avait décidé *in plenaria synodo* (1049), *ut romanorum presbyterorum*

concubinæ ex tunc et deinceps Lateranensi palatio adjudicarentur ancillæ. Cf. Bernold, *Chronicon*, dans *Monumenta Germaniæ. Scriptores*, t. v, p. 426; *P. L.*, t. cXLIII, col. 252. Il avait conseillé le pontife qui s'était élevé contre les violeurs du célibat, et qui, ne se contentant plus de suspendre les coupables de leurs fonctions, avait invité le peuple à déserté les églises où les prêtres incontinents exerceraient le ministère. Cf. Bonizo, *Ad amicum*, dans Watterich, t. I, p. 103. On connaît le fameux épisode de la « Pataria ». En 1046, sous l'archevêque Guido, la dépravation du clergé milanais était arrivée à son comble; la ville lombarde reprit ses anciennes prétentions à l'indépendance vis-à-vis du Saint-Siège comme au temps de la controverse métropolitaine au IX^e siècle. Une association de petites gens, recrutée dans la noblesse et le clergé, se forma, sous le nom de « Pataria », contre les prétentions archiepiscopales. Cette société des « gueux » groupa les adversaires des simoniaques et des concubinaires. Deux diacres furent à sa tête : Ariald et Landolph. Cf. Muratori, *Rerum italicarum scriptores præcipui ab anno 500 ad annum 1500* (1723-1738), t. IV. Durant trente années, les deux partis se livrèrent de sanglants combats. En 1066, Ariald y conquist le martyre. En 1059, sous le pontificat de Nicolas II (1059-1061), saint Pierre Damien, en compagnie d'Anselme de Lucques, le futur Alexandre II, avait été envoyé à Milan pour y régler ces difficultés. Hildebrand dans la circonstance fit œuvre de doctrine. Il reçut au nom du pape le compte rendu de la mission. *Actus mediolani de privilegio romanæ Ecclesiæ*, *Opuscul. V*, *P. L.*, t. cXLV, col. 89-98.

Comme pape, Grégoire VII fortifia les décrets de ses prédécesseurs. Un concile fixa ou rappela chaque année la discipline sur le célibat. Les années 1074 et 1075 marquèrent des décisions plus générales : l'invitation à la désertion des églises fréquentées par les clercs concubinaires ou simoniaques (1074, can. 11-20), l'interdiction de l'investiture laïque par la crosse et l'anneau furent deux points fixés alors *ne varietur*. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 494 sq., 724 sq.; Bonizo, *Ad amicum*, dans Watterich, t. I, n. 361. Les conciles quadragésimaux des années suivantes reprirent ces thèses d'ensemble pour y soumettre tout spécialement les Églises lombardes et germaniques. *Ibid.*

Une dernière question de théologie sacramentaire était à résoudre : celle de la validité des ordinations simoniaques. Cf. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 150, 250. Agitée dans trois conciles à Rome, en 1049, 1050 et 1051, elle était restée sans solution, et Léon IX n'avait pas de principe arrêté à ce sujet. Il acceptait que les clercs ordonnés gratuitement par des simoniaques fissent une pénitence de quarante jours, pour être admis ensuite à l'exercice de leurs ordres; il regarda d'ailleurs le plus souvent comme nulles les ordinations faites à prix d'argent et les fit réitérer. Cf. *Actus mediolani*, etc., *P. L.*, t. cXLV, col. 93. En toute hypothèse, Pierre Damien, dans sa mission de 1059 à Milan, avait appliqué sa propre doctrine. Elle concluait franchement à la validité de toutes les ordinations simoniaques. Il est naturel de conclure qu'à Rome la doctrine n'était pas encore fixée. La prudence s'imposait certes : une décision prématurée pouvait friser un certain donatisme. Nicolas II se montra plus sévère que son légat; il décida la déposition des *simoniaci simoniace ordinati vel ordinatores*, et des *simoniaci simoniace a non simoniaci ordinati*. Ceux qui avaient été ordonnés gratuitement par des évêques qu'ils savaient simoniaques étaient admis par indulgence à l'exercice de leurs ordres; mais le pape entendait qu'ils fussent déposés ainsi que ceux qui les avaient ordonnés. Cf. Hardouin, *Acta concil.*, t. VI A, col. 1063; Baronius, *Annales*, an. 1059, p. 33, 34. Grégoire VII

n'avait qu'à confirmer des décisions aussi nettes. Il le fit dans son V^e synode romain de 1078. Cf. Mansi, t. XX, col. 507; *P. L.*, t. cXLVIII, col. 800 sq. *Ordinationes, quæ interveniente pretio, vel precibus, vel obsequio alicujus personæ (aliqui personæ) ea intentione impenso, vel quæ non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt, et ab his ad quos consecratio pertinet non comprobantur, infirmas et irritas esse didicimus : quoniam qui taliter ordinantur, non per ostium, id est per Christum intrant, sed, ut ipsa Veritas testatur, fures sunt et latrones* (Joa., X), *P. L.*, t. cXLVIII, col. 801. On s'acheminait ainsi vers la décision d'Urbain II, second successeur du pontife actuel. « Un évêque simoniac ne peut pas faire une ordination valide, faute d'avoir été lui-même ordonné valablement, qui nihil habuit, nihil dare potuit. » Décret de Gratien, caus. I, q. VII, c. 24.

2^e La controverse bérengarienne. — L'année même où Grégoire VII portait son décret sur les ordinations simoniaques, une autre question de théologie sacramentaire attendait de lui une mise au point. Depuis saint Paschase Radbert, moine de Corbie au IX^e siècle († 865), la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel n'avait pas cessé de prêter matière à discussion. Cf. *P. L.*, t. CXX, col. 1267-1351. Vers le milieu du XI^e siècle, la controverse avait repris. Un des disciples de Fulbert de Chartres, Bérenger, ressuscita les erreurs idéalistes de Scot Erigène. Voir BÉRENGER, col. 721-741. Il fut choqué du réalisme des expressions employées par maints théologiens, entre autres le célèbre Lanfranc, directeur de l'école claustrale du Bec. Il nia sûrement la transsubstantiation et peut-être la présence réelle. Cf. *De sacra adversus Lanfrancum liber posterior*, dans Neander, *Berengarii Turonensis opera quæ supersunt tam edita quam inedita*, Berlin, 1834. Condamné en 1050 aux conciles de Rome et de Verceil par le pape Léon IX, il comparut en 1054 au concile de Tours, devant Hildebrand, légat du Saint-Siège. L'archidiacre de Rome, qui désirait étouffer ce sujet de dispute au milieu des crises très graves traversées par l'Église, et qui désapprouvait peut-être le grossier langage des adversaires de Bérenger, essaya de s'interposer. L'écolâtre de Tours ne signa alors qu'une rétraction équivoque, laissant dans l'ombre le point précis du débat. Renvoyé absous par Hildebrand, il était invité à porter sa cause à Rome pour qu'elle y fût jugée souverainement.

Le concile de 1059, réuni par Nicolas II, imposa à Bérenger, sous la pression du cardinal Humbert, une profession de foi circonscrite. Cf. Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. II, *P. L.*, t. CL, col. 410-411. Bérenger y anathématisa l'hérésie dont il a été accusé, *de qua hactenus infamatus sum*. « Le pain et le vin offerts à l'autel sont après la consécration, non seulement un sacrement, mais encore le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et ce corps est touché, rompu par les mains des prêtres, mangé par les fidèles, non pas seulement en forme de sacrement, mais réellement et en vérité. » De retour de Rome, Bérenger désavouait son abjuration; ses disciples se multipliaient. La transsubstantiation était révoquée en doute; le mode de présence du Christ dans l'eucharistie diversement expliqué. Cf. Guitmond, *De corpore et sanguine Christi*, *P. L.*, t. cXLIV, col. 1427-1494; Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores*, *P. L.*, t. cXLIX, col. 1375-1424; Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, *P. L.*, t. CL, col. 407-442.

Dans ces circonstances, Grégoire VII appela Bérenger à Rome, en 1078. L'attitude de mansuétude qu'il avait su garder, comme légat du Saint-Siège à l'égard du sectateur, vingt-quatre ans plus tôt, lui permettait alors d'agir plus encore par la persuasion

que par la rigueur : « Il faut, disait Grégoire VII à son entourage, donner aux estomacs faibles du lait, non pas des mets trop lourds. » Il pressa Bérenger de signer une formule adoucie. Voir t. II, col. 733. Les zelanti n'étaient pas rassurés; cette profession de foi ne leur semblait pas assez explicite. Le 11 février 1079, Bérenger, sous la foi du serment, était invité par Grégoire VII à signer une formule proclamant la transsubstantiation et la présence réelle. Voir t. II, col. 734.

3^e *Le schisme grec.* — Le pape, qui avait su travailler Bérenger pour l'amener à résipiscence, n'avait pas renoncé à ramener les schismatiques à des sentiments plus conciliants avec la papauté romaine. Grégoire VII pouvait se souvenir des tristes jours de 1054; archidiacre du pape Léon IX, il avait vu les légats pontificaux et à leur tête le cardinal Humbert déposer sur le maître autel de Sainte-Sophie une bulle solennelle d'excommunication contre Michel Cérulaire et ses adhérents avec ces mots : *Videat Deus et iudicet*. Il ne pouvait se résoudre à croire la séparation définitive. Dès 1073, la première année de son pontificat, il envoya vers l'empereur Michel le patriarche de Venise. Les termes de la lettre confiée au légat sont à citer. Ils démontrent un besoin d'entente et de paix. *Non autem non solum inter Romanam, cui licet indigni deservimus, Ecclesiam et filiam ejus Constantinopolitanam, antiquam, Deo ordinante, concordiam cupimus innovare, sed si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habere. Scitis enim quia quantum antecessorum nostrorum et vestrorum sancta apostolica sedi et imperio patrocinium concordia profuit, tantum deinceps nocuit quod utrinque eorumdem charitas friguit.* P. L., t. CXLVIII, col. 300. Le succès ne répondit pas à ces efforts. De mal en pis, les relations de Grégoire VII et de la cour byzantine n'aboutirent qu'à l'excommunication de l'empereur de Constantinople au XI^e concile romain. Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1892, t. II, p. 285.

Rappelons, en terminant qu'en 1078, dans son V^e synode, le pape avait maintenu l'attribution ecclésiastique de la dîme, et affirmé la nécessité des honoires de messes, de même que l'obligation du maigre le samedi, à moins que la célébration d'une fête ou une raison de santé n'en donnât la dispense. P. L., t. CXLVIII, col. 800; Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 507.

III. MÉTHODE. — Les laïques ont souvent dépeint l'adversaire d'Henri IV comme l'autocrate insupportable parce qu'insupportable. Le gallicanisme a vu, dans Hildebrand, l'adversaire irréductible des libertés légitimes des Églises nationales, le pontife des excommunications *per fas et nefas*, le monopolisateur de l'administration des États. En fait, il n'en est rien. Plus que d'autres, il a rendu à César ce qui est à César. Sans doute, il a voulu l'entente harmonieuse dans la république chrétienne entre le pouvoir spirituel et la puissance temporelle. Son idéal fut dans l'existence parallèle du sacerdoce et de l'empire, chacun dans sa sphère, étroitement unis dans une réciprocité de services mutuels; l'État devait protéger matériellement l'Église, l'Église soutenir spirituellement l'État. La sauvegarde même de cette organisation était en Dieu qui maintient l'ordre dans la société et voilà pourquoi Grégoire VII affirme la nécessité et la souveraineté de l'Église : elle rappelait aux États en toute mission divine les principes de santé sociale, oubliés ou négligés par eux. S'il rappela à quelques rois la donation faite par leurs ancêtres de leurs nations à la papauté, ce ne fut jamais que dans un sens spirituel. *Notum autem tibi esse credimus regum Hungariæ, sicut et alia nobilissima regna in propriæ libertatis statu debere esse, et nulli regi alterius regni subiecti nisi sancto et universali matri Romanæ Ecclesiæ, quæ subjectos non habet ut servos, sed ut filios suscepit universos. Ad Censam, Hungariæ ducem, en*

1075, P. L., t. CXLVIII, col. 414. Il faudrait pouvoir citer toutes les lettres de Grégoire VII aux différents souverains de la catholicité. Le protocole le plus respectueux y est observé. Chaque phrase dit la mansuétude; l'ensemble, ignorant la contingence, affirme l'idée nécessaire. Cf. *Ad Rodulfum, Sueviæ ducem*, P. L., t. CXLVIII, col. 302-396; *Ad Sancium, regem Aragoniæ*, col. 339; *Ad Alphonsum Castellæ et Sancium Aragoniæ reges*, col. 339; *Ad Wratislaum, Bohemorum ducem*, col. 351; *Ad Philippum I, Franciæ regem*, col. 348 (il le prend par les vertus de sa race); *Ad Suenium, regem Danorum*, col. 426; *Ad Demetrium, regem Russorum*, col. 425; *Ad Boleslaum, Polonorum ducem*, col. 423; *Ad Guillelmum, regem Anglorum*, col. 568; *Ad Robertum regis Anglorum filium*, col. 570.

Dans son action contre Henri IV, Grégoire VII ne défendit pas l'idée catholique avec une autre méthode. Il voulut l'affranchissement de l'Église avec une mansuétude évangélique. Il avait à compter, il faut le dire, avec l'exaspération des Saxons contre leur empereur franconien, avec la fureur des princes allemands qui avaient d'abord menacé, puis déposé Henri IV.

A Canossa, le pape n'imposa qu'une pénitence normale pour l'époque, acceptée d'ailleurs avec empressement par les conseillers de l'empereur. Une réduction de peine de la part du pontife pouvait le compromettre près de défenseurs loyaux. Dans la suite, malgré l'instance de l'idée théologique, Grégoire VII mit trois années pour accepter la démission de Forcheim-sur-Regnitz. Le *Liber pontificalis* est des plus éloquentes à ce sujet. Des lettres sont envoyées à Rodolphe de Souabe comme à Henri IV : *Dum vero in excommunicatione manebat, divortium quoddam inter Henricum regem et Rodulfum de dignitate regni ortum est; quod videlicet divortium multi a domno papa factum esse clamabant, sed nullo modo se illos offendisse prædictus pontifex profitebatur. Immo utrique misit ut viam sibi præpararent quatenus pro diffiniendo tanto negotio posset procedere, quia malet milles, si posset, mori quam sua occasione tot millia hominum morti traderentur.* Cf. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 284. Dans la même lettre, on trouve la phrase suivante : *In magna enim tristitia et dolore, cor nostrum fluctuat si per unius hominis superbiam tot millies hominum christianorum temporali et æternæ morti traduntur.* *Ibid.*, p. 291. Après le concile de 1078, deux légats partaient de Rome pour conclure une paix entre Rodolphe et Henri... *ut stricte discernent quis ex duobus majorem haberet justitiam; et cuicumque justitia competeret, illi regni gubernacula tribuerent, quia justior pars amplius de Deo confidere potest et potestate beati Petri omni modo erit adjuva.* *Ibid.*, t. II, p. 285. Grégoire VII ignore le point de vue mesquin, l'empereur Henri IV resta rebelle à cette tactique très ferme pour la thèse, mais condescendante pour la personne.

Avec Bérenger, le pape avait été plus heureux. Sa bonté pour le sectateur ne s'était pas découragée. P. L., t. CXLVIII, col. 506; d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1657, t. II, p. 508. Elle lui valut quelques suspicions de la part des zelanti sur son orthodoxie. Le pseudo-synode de Brixen lui reprocha d'avoir pactisé avec l'hérésie. Cf. cardinal Benno, *De vita et gestis Hildebrandi libri II*, dans *Monumenta Germaniæ*, t. XI; Egilbert de Trèves, *Epist. adv. Gregor. VII*, dans Eccard, *Corpus historiæ mediæ ævi*, t. II, p. 170. Martens s'est inspiré de ces adversaires pour reprocher à Grégoire VII une condescendance excessive à l'égard de Bérenger et de ses doctrines. Au fond, la douceur restait bien toujours la base même de la tactique du pontife. Au lendemain du concile de 1079, il donnait au repentant, partant pour la France, une lettre de recommandation où il défendait sous peine d'anathème qu'on l'accusât désormais d'hérésie. Cf. d'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 43.

Ce n'était pas une exception. Une lettre du pontife au roi de Danemark s'était déjà prononcée avec énergie contre les procès de sorcellerie. *Epist.*, I. VII, *epist.* XXI, P. L., t. CXLVIII, col. 564.

Nous sommes loin maintenant du pontife autocrate. Attachant dans son élégance, surnaturel toujours dans l'énoncé de ses thèses, il est bien l'homme de l'idée catholique, fait, quoi qu'en aient dit ses adversaires, pour faire aimer sa doctrine par la souplesse de son exposé et la patience de ses exhortations. Dans un temps de violences et de brutalités, il a montré que la parole juste et ferme, simple et droite, élégante et bonne, fait plus pour la vérité que les triomphes éclatants.

IV. INFLUENCE. — Son influence est considérable. Il est mort, terrassé par le césarisme teuton. Son idée lui a survécu. Et chez Grégoire VII l'idée est tout; elle vit d'avance pour exister dans la suite. Grégoire est un homme de gouvernement. Le concordat de Worms qui, signé en 1122, termina la querelle des investitures est son œuvre plus encore que celle de Calixte II. La décision du concile de Latran, can. 3, 21, qui, en 1123, déclara nuls les mariages contractés par les sous-diacres et les clercs supérieurs après leur ordination, Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 282-286, a été voulue par lui bien avant sa teneur définitive. Dans l'ensemble, l'œuvre de Grégoire VII est avant tout humaine. Il a inauguré et fait inaugurer le culte, le règne de l'idée et du droit. Ennemi du féodalisme, destructeur du catholicisme intégral par ses réalisations individuellement, territorialement, socialement matérielles, il a diminué l'ère de la force brutale qui étouffe et stérilise la pensée généreuse. Une idée féconde appelle toujours ses sœurs; en affranchissant l'Église, en régénérant le pontificat et l'épiscopat, Grégoire VII a bien mérité de la société médiévale. Il a authentiqué la puissante légion des moines de Cluny qui ont publié sa thèse en la généralisant: ils ont dit qu'une société qui veut vivre doit avoir ses dogmes intangibles dans l'ordre, la dignité, la hiérarchie, l'autorité de la pensée divine et humaine. Des hommes de devoir, libérés des égoïsmes humains, doivent être leurs gardiens. Évêques et prêtres, ils sont les vassaux de Dieu avant d'être les féodaux de la terre. Une force était donc née qui allait transformer le moyen âge. Du domaine religieux, elle passa dans le domaine civil. L'État comme l'Église profitèrent des instructions du pontife. Désormais la pensée fut forte et efficace dans les deux mondes, parce qu'un jour elle avait trouvé son sanctuaire et son défenseur. Grégoire VII a permis les Innocent III et les saint Louis. Les gallicans de tous les pays ne se montrèrent pas hommes de gouvernement en s'opposant à sa canonisation, proclamée en 1729 par Benoît XIII.

I. SOURCES. — *Gregorii registri, sive epistolarum libri*, dans Mansi, *Concil.*, Florence, 1759, t. XX, col. 60 sq.; *Monumenta Gregoriana*, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, Berlin, 1864, t. II, p. 240 sq.

Les œuvres de Grégoire VII ont été rassemblées par Migne, P. L., t. CXLVIII; Giesebrecht, *De Gregorii registro emendando*, Brunswick, 1858; Horoy, *S. Gregorii VII epistola et diplomata; accedunt vita ejusdem pontificis et appendices amplissima veterum et recentiorum monumenta Gregorii apologetica completentes*, 2 in-8°, Paris, 1877. La question de l'authenticité des 27 *Dictatus* intitulés: *Quid valeant pontifices romani* et placés dans le *Registre* du pape en 1075, est diversement résolue. *Regist.*, IV, 55, a. Comme ils présentent, pour la pensée et l'expression, ce que les autres écrits de Grégoire font attendre de lui, il est vraisemblable qu'ils sont au moins un extrait systématique de ses écrits, F. Rocquain, dans le *Journal des savants*, 1872, t. VII, p. 252-263, 299-315, y voit comme Giesebrecht, *op. cit.*, une composition authentique. Ce serait pour lui une œuvre privée du pape et non une déclaration publique. Voir col. 1737. Le privilège d'Otton I^{er} en date du 13 février 962, cf. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887, p. 251, a été parfois

attribué à Grégoire VII et à ses conseillers. Le pape aurait interpolé un document très utile pour servir sa cause. Depuis la découverte d'un document très ancien par Sickel dans les archives du Vatican, en 1881, l'attribution du privilège n'est plus contestée à Jean XII. Cf. Kraus, *Histoire de l'Église*, t. II, p. 123. Dom Morin a publié la *Regula canoniarum* de Grégoire VII sous le titre: *Règlements inédits du pape Grégoire VII pour les chanoines réguliers*, d'abord dans la *Revue bénédictine*, 1901, t. XVIII, p. 177-183, puis dans *Études, textes et découvertes*, Paris, 1913, t. I, p. 457-465. Cf. p. 70

Quelques écrits sont attribués à Grégoire VII. On les trouvera dans Migne dans la dernière partie du t. CXLVIII. Ils sont intitulés *Monumenta Gregoriana*. Les preuves d'authenticité manquent.

Il faut consulter les œuvres de Pierre Damien, P. L., t. CXLIV et CXLV. Les sources concernant Bérenger de Tours contribuent à l'histoire de Grégoire VII. Voir t. II, col. 740-741.

Les auteurs anciens, contemporains de Grégoire VII: Lambert d'Aschaffenbourg ou de Hersfeld (1077), Berthold de Reichenau (1080), Bruno (1082), Bonizo (1085 ou 1086), Pandolphe de Pise (sous Pascal II), Hugues de Flavigny (1102), Paul de Bernried (1128), ont été recueillis dans Watterich, *Pontificum romanorum ab ezeunte seculo IX ad finem seculi XIII ab aequalibus conscriptæ*, 2 in-8°, Braunsberg, 1864. Cf. C. Muratori, *Scriptores rer. italicarum*, t. III; *Monumenta Germaniæ historica*, *Scriptores*, t. V, p. 327-384; Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. V, p. 1-469. Parmi les adversaires de Grégoire VII, Benno, *De vita et gestis Hildebrandi libri II*; Benzo, *Panegyricus rhythm. in Henricum III*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, t. XI. — Parmi les défenseurs du pape, Paul Bernried, *De vita Gregorii VII*; Bonizo, *Liber ad amicum*; Bruno, *Historia belli saxonici*, tous trois cités plus haut.

II. OUVRAGES. — Voigt, *Hildebrand als Papst Gregor VII und sein Zeitalter aus den Quellen bearbeitet*, 2 in-8°, Weimar, 1846; trad. franç. par Jager, Paris, 1837 et 1854; Cassander, *Das Zeitalter Hildebrands für und gegen ihn*, Darmstadt, 1842; Bowden, *The life and pontificate of Gregory VII*, 2 in-8°, Londres, 1840; Helfenstein, *Gregor nach den Streitschriften seiner Zeit*, Francfort, 1856; Gfrörer, *Papst Gregor VII und sein Zeitalter*, 2 in-8°, Schaffhouse, 1859; H. Ossenbeck, *Die Streit Gregors VII mit Heinrich IV*, 1866; Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I bis Gregor VII*, 2 in-8°, Elberfeld, 1868; Meltzer, *Papst Gregors VII Gesetzgebung und Bestrebungen in Betreff der Bischofswahlen*, Leipzig, 1869; Schöber, *Vorwürfe und Anklagen gegen Gregor VII aus den Schriften seiner Zeitgenossen*, in-4°, Nordhausen, 1873; Winckler, *Gregor VII und die Normannen*, dans *Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr.* CXXXIV, Berlin, 1875; Ossenbeck, *Der Streit Gregors VII mit Heinrich IV*, Francfort-sur-le-Mein, 1866; Hach, *Der Kampf zwischen Papstthum und Königthum von Gregor VII bis Calixt II*, Francfort, 1884; A. de Vidailan, *Vie de Grégoire VII*, 2 in-8°, Paris, 1837; Langeron, *Grégoire VII et les origines de la politique ultramontaine*, Paris, 1874; B. Nuber, *Papst Gregor VII. Sein Zeit, sein Leben und seine Wirken*, 1885; O. Delarc, *Grégoire VII et la réforme de l'Église au XI^e siècle*, 4 in-8°, Paris, 1889-1890; Jager, *Saint Grégoire VII*, dans *l'Université catholique* (1845), t. XIX, p. 412-429; t. XX, p. 16-32, 93-109, 165-180, 245-252, 325-341; Jorry, *Histoire du pape Grégoire VII (1073-1085)*, Paris, 1850; Philippon de la Madelaine, *Le pontificat de Grégoire VII*, Bruxelles, 1837; Brocard, *Grégoire VII et la querelle des investitures*, Paris, 1862; Frantin, *Grégoire VII et Henri IV*, fragment historique dans les *Mémoires de l'Académie de Dijon*, Dijon, 1848; Vandermissen, *Grégoire VII ou l'empire et la papauté au XI^e siècle*, Louvain, 1876; Villemain, *Histoire de Grégoire VII, précédée d'un discours sur l'histoire de la papauté jusqu'au XI^e siècle*, 2 in-8°, Paris, 1873; Schirmer, *De Hildebrando, subdiacono Ecclesiæ romanæ*, Berlin, 1860; Manacorda, *Gregorio VII e l'undecimo sec. ragionamento*, Mondovì, 1873; Hefe, *Gregor VII und Heinrich IV zu Canossa*, dans *Theolog. Quartalschrift* Tübing. (1861), t. XLIII. Voir la bibliographie des art. DAMIEN PIERRE et BÉRENGER, t. IV, col. 53-54; t. II, col. 740.

P. MONCELLE.

8. GRÉGOIRE VIII, pape (1187). Albert de Moras, de Bénévent, était cardinal-diacre de Saint-Adrien (5 avril 1157), cardinal-prêtre de Saint-Laurent *in Lucina* (15 juin 1158), chancelier de l'Église romaine (22 février 1178), quand il fut élu pape à Ferrare le

21 octobre 1187 et sacré le 25 à Pise, en remplacement d'Urbain III. La papauté était en relations fort tendues avec Frédéric Barberousse; comme il avait été jadis dévoué à l'empereur, il prépara une réconciliation, exhorta l'archevêque Volkmar à ne pas urger son conflit avec lui, s'occupa activement d'une croisade, célébra un concile à Parme. Mais il mourut à Pise, le 17 décembre 1187, trop tôt pour exécuter ses projets. Il fut remplacé par Clément III.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., 1888, t. II, p. 528-535; P. L., t. CCII, col. 1535 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 349, 451; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 683-692; *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1881, t. XLII, p. 166; Scheffer-Boichorst, *Friedrichs I letzter Streit mit der Kurie*, 1866, p. 149-157; P. Nadig, *Gregors VIII 57 tagiges Pontifikat* (diss.), Bâle, 1890; G. Kleemann, *Papst Gregor VIII*, Bonn, 1913.

A. CLERVAL.

9. GRÉGOIRE IX, pape (1227-1241). Hugolin de Conti de Segni, né à Anagni vers 1147, cardinal-diacre de Saint-Eustache en 1198, évêque d'Ostie et Velletri le 30 avril 1206, légat, fut élu à Rome le 19 mars 1227, couronné à Saint-Pierre le 21, sous le nom de Grégoire IX. Il était neveu d'Innocent III et succéda à Honorius III.

Son pontificat, au point de vue politique, fut absorbé par ses efforts, pour obliger Frédéric II à faire la croisade qu'il avait promise solennellement à Honorius par le traité de Saint-Germain, pour préserver les États de l'Église et Rome même de ses menées et de ses attaques, pour défendre les libertés ecclésiastiques partout menacées par sa tyrannie, pour démasquer la cruauté, l'immoralité, l'impiété, l'incrédulité même de cet empereur. Grégoire IX lança contre lui de nombreuses excommunications, le 29 septembre 1227, le 23 mars et le 30 août 1228, l'année suivante, et le contraignit à signer un nouveau traité de Saint-Germain le 23 juillet 1230. Ils se rencontrèrent amicalement à Anagni le 1^{er} septembre suivant. Mais la paix ne dura guère. Grégoire eut d'abord à lutter contre les Romains qui, dirigés par les Savelli, voulaient abolir sa suzeraineté et lui imposèrent un traité en 1233.

La guerre avec l'empereur reprit à l'occasion de l'installation de Enzo son fils naturel comme roi de Sicile, pays vassal du pape, et de la ligue lombarde qui s'était formée à Brescia en novembre 1235, et contre laquelle Frédéric II, sous prétexte qu'il avait affaire à des hérétiques, voulut faire oublier la croisade, entraîner le pape, et, se posant ironiquement en défenseur de la foi, multiplia les cruautés et les oppressions et s'arrogea des droits religieux. Le pape le déclara encore excommunié et déposé le 20 mars 1239 et expliqua sa conduite à la chrétienté dans une circulaire du 20 juin.

A plusieurs reprises, en 1240 et 1241, Frédéric II vint assiéger Rome et d'autres villes des États pontificaux. Alors le 9 août 1240 Grégoire IX convoqua un concile général pour les fêtes de Pâques de 1241 en y invitant les évêques et les seigneurs. Son adversaire barra la route de terre aux uns, fit saisir ceux qui venaient par mer; saint Louis dut le menacer pour l'obliger à relâcher les évêques de France encore vivants. Il revint près de Rome, et lorsque le cardinal Jean Colonna eut déserté la cause du pape, il chercha à s'emparer de sa personne. Mais Grégoire IX mourut le 21 août 1241, âgé d'environ cent ans, et Frédéric manda sa mort aux autres princes en termes indécents.

Ce qu'il y eut de nouveau dans cette lutte terrible, ce fut l'appel aux peuples chrétiens que, des deux parts, chaque adversaire lança contre son rival, en l'accablant d'accusations publiques et personnelles. Aux encycliques du pape répondaient celles de l'empereur (décembre 1227, janvier 1232, avril 1239); les uns et les autres firent éclore des diatribes et des pamphlets de toute nature.

Au point de vue théologique et canonique, Grégoire IX joua un grand rôle. Le 13 avril 1231, il déclara que la condamnation de 1210-1215 contre Aristote était provisoire; le 23 avril 1231, il chargea Guillaume d'Auxerre, Simon d'Auithie, Étienne de Provins, de corriger Aristote.

En 1230, il ordonna à Raymond de Pennafort, dominicain espagnol, son pénitencier, de rédiger un code des Décrétales qui forma la continuation du Décret de Gratien, et il promulgua le 5 septembre 1234 ce recueil composé de cinq livres. Défense fut faite de rassembler une autre collection sans l'autorisation spéciale du Saint-Siège. Ce fut Boniface VIII qui publia, en 1298, les Décrétales postérieures ou le Sixte. Voir DÉCRÉTALES, col. 209-212.

Ce fut sous Grégoire IX qu'en 1229 le concile de Toulouse organisa l'inquisition épiscopale. En 1233, il confia la charge de l'inquisition des hérétiques aux dominicains pour l'exercer au nom du pape et à perpétuité, mais sous les ordres des évêques locaux. Il fit inscrire sur les registres pontificaux en janvier 1231 la constitution de Frédéric II (1224) condamnant à mort les hérétiques de Lombardie; en février 1231, il appliqua cette loi aux Romains, et de 1232 à 1234, il fit faire des lois analogues à Milan, Vérone, Plaisance et en Allemagne. Toutefois il destitua Robert le Bougre pour ses excès le 19 avril 1233.

N'étant que cardinal, il avait été le protecteur de saint François d'Assise et avait contribué à faire approuver sa règle; il protégea aussi les dominicains et les autres ordres religieux comme les cluniciens dont il favorisait la réforme. Il canonisa saint François le 16 juillet 1228 et saint Dominique en 1234. Mais il eut à intervenir dans les divisions qui s'élevèrent dès lors entre séculiers et réguliers, surtout dans celles qui agitaient les mineurs: il donna d'abord sa confiance à Élie et sur sa demande déclara le 28 septembre 1230 que le Testament de saint François n'était pas obligatoire et que la pauvreté pouvait et devait se concilier avec l'usage de l'argent par l'intermédiaire de délégués des bienfaiteurs, et avec la construction d'églises et de couvents somptueux. Sur les protestations des spirituels, il déposa Élie au chapitre général de 1239 et laissa élire Albert de Pise qui écrivit les premières *Constitutions* de l'ordre. Les dominicains fixèrent les leurs définitivement en 1238.

Grégoire IX fit multiplier les conciles, et travailla beaucoup à l'organisation des diocèses et spécialement il affermit l'Église scandinave et il prôna la pureté des mœurs ecclésiastiques.

Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, 2 vol. parus, Paris, 1890, 1905; *Monumenta Germaniæ, Epistolæ sæculi XIII*, 1883, t. I; G. Vossius, *Gregorii papæ IX acta quedam insignia*, in-4°, Rome, 1586; Potthast, *Regesta pontificum romanorum (1198-1304)*, Berlin, 1874, p. 462-465, 678-680, etc.; Vies, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1725, t. VII-IX; Watterich, *Vitæ pontificum romanorum (1198-1304)*, Braunsberg, 1864; P. Balan, *Storia di Gregorio IX e dei suoi tempi*, 3 in-4°, Modène, 1872; *La prima lotta di Gregorio IX con Federico II (1227-1230)*, in-8°, Modène, 1871; J. Felten, *Papst Gregor IX*, Fribourg-en-Brisgau, 1886; Kohler, *Verhältnis Friedrichs II zu den Päpsten seiner Zeit*, 1888; E. Brem, *Papst Gregor IX bis zum Beginn seines Pontifikats*, Heidelberg, 1911.

A. CLERVAL.

10. GRÉGOIRE X, pape (1271-1276). Théobald Visconti, né à Plaisance en 1210, chanoine de Lyon, archidiacre de Liège, était à Saint-Jean-d'Acre avec Édouard, prince d'Angleterre, quand il fut élu après la mort de Clément IV et une vacance de trois ans, le 1^{er} septembre 1271; il entra dans Viterbe le 10 février 1272, fut ordonné prêtre le 13 mars, sacré et couronné le 27 à Rome. Ses grandes idées furent le relèvement de l'empire en Allemagne, la réforme, la réunion des grecs,

la délivrance de Jérusalem. Il s'efforça donc de réconcilier en Italie les Guelfes et les Gibelins, d'affaiblir Charles d'Anjou, d'obtenir la renonciation d'Alphonse de Castille et fit élire Rodolphe de Habsbourg comme empereur le 29 octobre 1273; il le reconnut comme roi des Allemands et des Romains, l'invita à venir recevoir la couronne impériale et à conclure un nouveau concordat avec l'Église romaine, dans une entrevue, qu'il eut avec lui à Lausanne, en revenant du concile de Lyon (octobre 1275); mais la mort et les troubles d'Allemagne empêchèrent ces projets.

Ce concile, qu'il avait convoqué quatre jours après son couronnement, s'ouvrit en 1274, sous sa présidence et fut le XIV^e concile oecuménique. Cinq cents évêques et mille abbés s'y trouvaient. Saint Bonaventure, créé cardinal peu auparavant avec Pierre de Tarentaise, mourut pendant sa tenue. Saint Thomas d'Aquin, spécialement appelé par le pontife, partit de Naples et mourut en chemin. La I^{re} session se tint en la primatiale de Saint-Jean devant Jacques I^{er}, roi d'Aragon, les patriarches latins de Constantinople et d'Antioche et des délégués de toutes les nations. On y prescrivit des contributions pour la Terre Sainte. Dans la suite, on traita de l'élection du roi d'Allemagne, de la translation du Comtat-Venaissin au Saint-Siège. On accueillit la réunion à l'Église romaine de l'empereur de Constantinople, et l'alliance proposée par le grand chah des Tartares contre les Mahométans. Le pape promulgua plusieurs constitutions : dans l'une il était défini que le Saint-Esprit procédait du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais comme d'un seul et par une seule spiration; dans une autre il était réglé que les cardinaux se trouvant dans la ville où le pape mourrait attendraient huit jours seulement les absents, puis s'assembleraient dans le palais du pontife sans relation avec le dehors, et si, dans les trois jours suivants, ils n'avaient pas pourvu l'Église d'un pasteur, ils seraient réduits à un seul mets, pendant les cinq jours suivants, et, au delà de ce terme, au pain, au vin, à l'eau.

Grégoire envoya des lettres à l'empereur et aux évêques grecs, de même qu'au grand chef des Tartares, puis, après être revenu par Milan et Florence, il mourut à Pérouse le 10 janvier 1276; il fut plus tard inscrit au catalogue des bienheureux. Il eut pour successeur Innocent V.

Jean Guiraud, *Les registres de Grégoire X*, Paris, 1892-1898; A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, t. II, p. 1651-1703, 2131, 2138; Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III; Bonucci, *Istoria del pontifice Gregorio X*, Rome, 1711; P. Piacenza, *Compendio della storia del B. Gregorio X papa*, Plaisance, 1876; A. Zisterer, *Gregor X und Rudolf von Habsburg*, Fribourg, 1891; Walter, *Politik der Kurie unter Gregor X*, 1894; Otto, *Beziehungen Rudolfs von Habsburg zu Papst Gregorius X*, 1895; O. Redlich, *Rudolf von Habsburg*, 1903; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 456-457.

A. CLERVAL.

11. GRÉGOIRE XI, pape (1370-1378). Pierre Roger de Beaufort, né au château de Maumont en 1329, cardinal-diacre de Sainte-Marie la Neuve (28 mai 1348), fut élu pape le 30 décembre 1370, ordonné prêtre le 4 janvier 1371, puis sacré et couronné à Avignon le lendemain. Ce fut le dernier pape d'Avignon. Son prédécesseur, Urbain V, en revenant de Rome où l'on avait cru un moment qu'il allait réinstaller la papauté, exilée depuis 1305, comme tout le monde en Italie le demandait, avait provoqué dans ce pays un redoublement notable de réaction contre la papauté française. Grégoire XI se vit en face d'une ligue formidable constituée entre Barnabo Visconti, de Florence, Jeanne de Naples, et d'autres villes, s'attaquant aux « mauvais pasteurs » envoyés d'Avignon pour gouverner les États pontificaux et au pouvoir temporel lui-même. Après de vaines négociations, il dut excommunier les Florentins et envoyer des troupes sous la conduite de Robert de

Genève. C'est alors que ceux-ci lui adressèrent une ambassade avec sainte Catherine de Sienne. Les avis de cette illustre sainte, joints au grand péril que la papauté courait de perdre les restes de son pouvoir en Italie, triomphèrent enfin des hésitations de Grégoire XI qui, malgré les instances de son entourage et du roi de France, partit d'Avignon le 13 septembre 1376 et après différentes péripéties entra dans Rome le 17 janvier 1377. Mais à peine de retour, le pape se vit de nouveau en butte à de grosses difficultés avec les Florentins et les Romains toujours hostiles à la domination de l'Église, malgré leur promesse : le massacre de Cesena par Robert de Genève (11 février 1377) accrut les animosités. Grégoire, sur la fin de mai, se rendit à Anagni jusqu'au mois de novembre et continua de pénibles négociations avec les Florentins qui aboutirent à un congrès fixé à Sarzana, pour les premiers jours de 1378. Rentré à Rome le 7 novembre, chez les Romains plus calmes, il mourut le 27 mars 1378, par suite du climat et des soucis, non sans avoir craint le schisme auquel l'élection de son successeur allait donner lieu, et que ses dernières précautions ne purent prévenir. Ce fut le dernier pape français.

Il était bon, instruit, favorable au bon humanisme, et digne de l'estime de sainte Catherine de Sienne et de sainte Brigitte, qui lui écrivirent à plusieurs reprises. Son grand mérite est d'avoir ramené la papauté à Rome; toutefois il eut le tort de nommer trop de cardinaux français, ce qui fut une cause du grand schisme. Il s'occupa aussi de réprimer, avec le roi de France, des hérétiques tels que les vaudois, les bégards et les albigeois, de faire tenir des conciles provinciaux et d'obliger les évêques à la résidence.

Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, p. 425 sq.; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1901, t. III; 1902, t. IV; J. P. Kirsch, *Rückher der Päpste*, 1898; Pastor, *Geschichte der Päpste*, 4^e édit., t. I, p. 101-114.

A. CLERVAL.

12. GRÉGOIRE XII, pape (1406-1415). Ange Coraro, né à Venise, vers 1325, évêque de Chalcis, patriarche de Constantinople, cardinal-prêtre de Saint-Marc en 1405, fut élu pape, après Innocent VII, à Rome, le 30 novembre 1406 et couronné le 3 décembre. C'était un homme austère et pieux; les cardinaux italiens, ses électeurs, avaient pris avec lui, avant l'élection, l'engagement de tout faire pour arriver à l'union. C'est dans ce sens qu'il écrivit de suite aux cardinaux d'Avignon et à Benoît XIII, et comme celui-ci lui répondit sur le même ton, on crut que l'union était presque faite. Mais on vit bientôt que cette espérance était prématurée. Après de longues discussions sur le lieu de leur entrevue, discussions où Grégoire XII apporta des tergiversations extraordinaires, les deux papes arrivèrent à quelques lieues de distance l'un de l'autre, et pourtant l'entrevue n'eut pas lieu : on accusa le pape de Rome de céder à l'influence de ses neveux et de Jean Dominici, archevêque de Raguse, et sept de ses cardinaux se détachèrent de lui. On crut de même en France que Benoît XIII ne voulait pas au fond se sacrifier à l'union et, après une sommation, le roi de France déclara sur la fin de mai se retirer de son obédience. De leur côté, les cardinaux français quittant Benoît XIII s'unirent aux cardinaux romains détachés de Grégoire XII et convoquèrent un concile à Pise pour le 25 mars 1409, tandis que les deux papes en convoquaient aussi chacun un dans leur obédience. Cette convocation d'un concile par les cardinaux, tout à fait anormale, soulevait des questions graves de doctrine sur la supériorité de l'Église par rapport au pape et les tranchait déjà dans un sens erroné. Les Pères eurent l'audace de déposer les deux pontifes, malgré les efforts de Charles de Malatesta qui essaya d'amener

une entente entre eux et son ami Grégoire, et de nommer un troisième pape, qui fut Alexandre V (26 juin 1409); ce qui produisit, vu la puissance de ceux qui étaient censément déposés, la coexistence de trois chefs dans l'Église; coexistence qui fut maintenue par l'élection de Jean XXIII à la place d'Alexandre V mort le 3 mai 1410.

Le concile de Constance, ouvert le 1^{er} novembre 1414, sur les démarches de l'empereur Sigismond et avec le concours plus habile que sincère de Jean XXIII, aboutit à de meilleurs résultats, grâce à l'attitude plus désintéressée cette fois et plus loyale de Grégoire XII. En effet, après que Jean XXIII eut été déposé par les Pères et qu'il eut accepté sa sentence, Grégoire XII se présenta comme le pape légitime, fit une nouvelle convocation du concile, et le 4 juillet 1415, par son ami Malatesta, notifia sa renonciation à la papauté. Alors les prélats de Benoît XIII se rallièrent à la majorité et celui-ci, déposé le 26 juillet 1417, dut se réfugier dans sa forteresse de Peniscola avec les trois seuls cardinaux qui lui fussent restés fidèles.

En récompense de sa condescendance, le concile décerna à Grégoire XII le titre de cardinal-archevêque de Porto, la légation à vie de la Marche d'Ancone et le droit de prendre rang immédiatement après le pape. Mais il mourut le 18 octobre 1417.

Martin V fut élu le 11 novembre suivant.

Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1901, t. III; 1902, t. IV; Ranke, *Die römische Päpste*, 6^e édit., t. I, p. 273 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaats*, 1880, t. I, p. 247 sq.

A. CLERVAL.

12. GRÉGOIRE XIII, pape (14 mai 1572-10 avril 1585). Né à Bologne en 1502, Hugo Buoncompagno y étudia le droit à l'université. A 28 ans, il était reçu docteur. Professeur dans sa ville natale, il sacrifia quelque peu aux idées mondaines. Un fils naturel, le futur Giacomo, lui naquit à cette époque. Menant dès lors une vie exemplaire, il reçut la prêtrise. En 1538, Paul III l'appela à Rome, pour lui confier les fonctions de juge au Capitole et d'abréviateur vice-chancelier de la Campagna. Sous Paul IV, Hugo fut associé comme dataire au neveu du pape, le cardinal Charles Caraffa. Pie IV le fit cardinal-prêtre du titre de Saint-Sixte et l'envoya au concile de Trente. Le 14 mai 1572, quand, sous l'influence du cardinal Granvelle, alors vice-roi de Naples, le cardinal Buoncompagno devenait pape avec tous les suffrages, au troisième jour du conclave, il était préparé à la tâche de réformation de l'Église, moins encore par ses dons naturels d'ailleurs remarquables, que par le milieu sévère, sérieux et grave créé dans la curie romaine par le concile de Trente. Le nouveau pape prit le nom de Grégoire XIII. L'ère de la mortification était ouverte au palais pontifical. Sous Paul IV, on s'en était aperçu. L'exemple de Pie V surtout avait eu un effet extraordinaire. P. Tiepolo, ambassadeur de Venise, le faisait remarquer en 1576 : « Rien n'a fait autant de bien à l'Église que cette succession de plusieurs papes dont la vie a été irréprochable. Tous ceux qui les ont suivis sont devenus meilleurs, ou du moins ont senti la nécessité de le paraître. Les cardinaux et les prélats fréquentent la messe avec zèle et cherchent avec soin à éviter tout scandale dans la tenue de leur maison. La ville entière s'efforce de sortir de la déconsidération où elle était tombée, et elle est devenue plus chrétienne dans ses mœurs et sa manière de vivre. On pourrait enfin ajouter que Rome, en matière de religion, approche de la perfection, dans les limites imposées à la nature humaine. » *Seconda relazione dell'ambasciatore di Roma, clar. M. Paolo Tiepolo, ambasciatore Veneto. K.S. 3 maggio 1576*, cité par Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI^e et XVII^e siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. III,

p. 332-333; t. IV, p. 527. Au moment où Grégoire XIII succédait à Pie V, il y avait à la cour un parti décidé à défendre cette austérité. Des jésuites, des théatins, et leurs amis, les Fruminto, les Corniglia, l'intrépide prédicateur Francesco Toledo, et le dataire Contarelli parvinrent à diriger l'esprit du pape dans les vues de son prédécesseur. Le nouveau pontife, cent ans plus tôt, par tempérament intellectuel et moral, par éducation, aurait régné d'une façon plus mondaine. On s'attendait, en effet, à le voir orienter le Saint-Siège dans une direction nouvelle : *militiori quodam hominumque captui accomodatori ratione*. Cf. *Commentarii de rebus Gregorii XIII* (ms. de la bibliothèque Alberoni), Ranke, *op. cit.*, t. III, p. 234. De fait, dès le début de son pontificat, s'opposant aux partisans de la rigidité religieuse, il avait rappelé aux affaires les ministres de Pie IV. L'influence de la curie le dirigea dans une voie toute religieuse. Cf. *Relazione della corte di Roma a tempo di Gregorio XIII* (bibliothèque Corsini, n. 714), 20 février 1574, très instructive à ce sujet. L'auteur dit de la disposition du pape : « il n'était ni scrupuleux ni dissolu, mais les choses mal faites lui déplaisaient. »

Grégoire XIII, se souvenant des fortes paroles de son prédécesseur, sut d'abord se maîtriser lui-même, pour gouverner les autres. Rebelle au népotisme, malgré ses désirs de faire avancer son fils Giacomo et de l'élever à la dignité de prince, il se contenta de le nommer gouverneur du château Saint-Ange et gonfalonnier de l'Église. Les troubles des dernières années du pontificat contribuèrent à un regain d'influence pour le fils du pape; mais son pouvoir ne fut jamais illimité. Les parents de Grégoire XIII n'eurent d'ailleurs pas plus de part à des faveurs irrégulières. Si deux des neveux du pontife furent nommés cardinaux, le troisième fut irrévocablement écarté. Le frère de Buoncompagno lui-même se plaignit de la papauté de Grégoire. Elle l'obligeait à des dépenses supérieures aux secours que lui allouait le pape. Le pontife resta sourd à ses plaintes; il lui défendit même l'entrée de Rome. Fort contre ces abus, Grégoire XIII sut encore comprendre que la piété est utile à tout. Cherchant à surpasser la piété de Pie V, il dit la messe trois fois par semaine sans jamais l'omettre le dimanche pendant les premières années de son pontificat. Cf. *Seconda relazione dell'ambasciatore di Roma, M. Paolo Tiepolo, Car. 3 maggio 1576*, citée par Ranke, *op. cit.*, t. III, p. 237.

1^o Ses définitions. — 1. Contre le baianisme. — Voir BAUIS, t. II, col. 51-56. — 2. La profession de foi imposée aux grecs. — Grégoire XIII dut rappeler aux grecs les principales définitions du concile de Trente, sur lesquelles l'orthodoxie byzantine était restée jusque-là irréductible. La constitution *Sanctissimus Dominus noster*, en même temps qu'elle demanda l'adhésion au symbole des conciles de Nicée et de Constantinople, fut un rappel des canons du concile de Florence sur l'union des deux Églises. La procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque* était affirmée. La constitution ajoutait les termes suivants relatifs au concile de Florence : *Illamque verborum illorum « Filioque » explicationem, veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse appositam*. Elle rappelait la légitimité du pain azyme et du pain fermenté pour la transsubstantiation du corps du Christ : les prêtres pouvaient s'en autoriser suivant la coutume de chaque Église. Grégoire XIII demandait encore la profession de l'existence du purgatoire, et de la valeur des suffrages pour les défunts. Il rappelait enfin la primauté apostolique du pontificat romain sur toute la catholicité avec une solennité impressionnante. Le dernier paragraphe publiait le concile de Trente chez les grecs : c'était l'adhésion complète à toutes ses définitions.

Denzinger-Bannwart, *Enrichidion*, Wurzburg, 1908, n. 1083-1085.

2° *Grégoire XIII et les Décrétales*. — Un code ecclésiastique très ferme était la première institution à réaliser au lendemain de l'assemblée de Trente. Pie V avait institué en 1566 une commission composée de cardinaux et de quinze docteurs pour préparer une édition officielle du *Corpus juris canonici*. Cette commission dite des *Correctores romani* s'occupa d'abord du Décret de Gratien. Procédant ensuite à la reconnaissance des autres parties du *Corpus*, elle les expurgea de toutes les gloses et annotations contraires à la foi catholique. Grégoire XIII, avant d'être pape, avait fait partie de la commission des *Correctores*. A son avènement, il trouva parfait de continuer le travail de réorganisation juridique; François Pegna et Sixte Fabri furent ses hommes de confiance. Les travaux terminés, le pape voulut donner au recueil une teneur immuable et une valeur officielle. Il ordonna par la bulle *Cum promunere pastorali* d'éditer dans une imprimerie privilégiée (*in officina populi romani... a catholicis typographis*) les textes ainsi revus: *Ut hoc jus canonicum, sic expurgatum, ad omnes ubique Christi fideles sartum, tectum perveniat, ac ne cuiquam liceat eidem operi quicquam addere, vel immutare aut invertere, nullave interpretamenta adjungere*. L'impression fut achevée en 1582. Elle parut sous ce titre: *Decretales D. Gregorii IX suæ integritati una cum glossis restitutæ*, 4 in-fol., Rome. Cette édition a formé le fonds commun de la plupart des publications postérieures portant communément la mention *ad exemplar romanum diligenter recognitæ*. (Les parties décisives des Décrétales non maintenues dans l'édition de Grégoire XIII sont marquées par une croix et imprimées en lettres italiques dans le *Corpus juris* de Friedberg, 2 in-4°, Leipzig, 1879-1880.) Elle fut surtout un élément d'ordre à une époque où les spécialisations introduites dans la curie romaine nécessitaient une précision dans les droits et pouvoirs de chacun.

3° *La curie romaine*. — Grégoire XIII avait, en effet, voulu doter l'Église d'un état-major de prélats aussi distingués par la pureté morale que par la compétence doctrinale. Il tint une liste exacte des prêtres de tous les pays propres à l'épiscopat. Très bien informé à chaque proposition, il dirigea toujours avec un soin scrupuleux les nominations. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 237. C'est dans ce but d'ailleurs qu'il institua la S. C. des Evêques. Avec le même esprit de dignité et de tenue, le pontife établit aussi, en 1572, la S. C. du Cérémonial. Elle fixa les cérémonies dans les chapelles papales, les questions de préséances et de formalités, les costumes et armoiries des ecclésiastiques, le protocole imposé aux représentants des puissances et aux souverains dans leurs visites au pape. Ailleurs, Grégoire XIII ne fit qu'ébaucher; la Propagande lui doit son origine. Par ordonnance, il avait chargé trois cardinaux de la direction des missions d'Orient pour maintenir les grecs catholiques dans l'unité et tâcher d'y ramener les schismatiques. Le même décret décidait l'impression de catéchismes dans les langues les moins connues. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. IV, p. 115, qui cite Cocquelines, *Prefatio ad Maffei Annales Gregorii XIII*, dans *Bullarium romanum*, Rome, 1754-1758, t. IV, p. V. Ce fut aussi une idée d'expansion catholique qui inspira Grégoire quand il maintint la S. C. du Concile de Trente, instituée par Pie V, en la chargeant de trancher les cas qui paraîtraient clairs, sauf à déférer les autres au jugement pontifical. Cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 445-448. Il semble qu'au milieu de toutes ces questions théologiques, Grégoire XIII ait apporté un soin tout spécial à la liturgie. C'est pour la fixer, suivant les désirs du concile, qu'il réforma le calendrier.

4° *Le calendrier grégorien*. — La réforme était devenue indispensable par suite des décrets des Pères de Trente qui déplaçaient les grandes fêtes et leurs rapports avec les saisons de l'année. L'heureuse correction de Jules César supposait l'année de 365 jours 6 heures; en réalité, elle n'est que de 365 jours, 5 heures, 48 minutes, 11 secondes. En 400 ans un retard de trois jours 25 sur l'année astronomique était donc à enregistrer. Depuis la réforme julienne, et « l'année de confusion » (45 avant J.-C.), on avait compté dix jours de trop. Un savant calabrais, d'ailleurs peu connu, Luigi Lilio, indiqua à Grégoire XIII la méthode la plus facile pour remédier aux inconvénients résultant des décrets du concile; toutes les universités, entre autres, celles d'Espagne, Salamanque et Alcalá, donnèrent leur avis. Une commission centrale, dont les membres des plus actifs furent l'Allemand Clavius et le cardinal Sirleto, les rassembla à Rome, où l'on procéda à un nouvel examen dans un véritable secret. Le nouveau calendrier ne fut montré à personne, pas même aux ambassadeurs, avant d'être approuvé par les différents cours. La suppression d'une année bissextile à chaque siècle, dont le quantième n'est pas divisible par 4, fit la peréquation de l'astronomie et du comput. Les 10 jours comptés en trop depuis l'année « julienne de confusion » furent supprimés. Le concile de Nicée décréta que le lendemain du 4 octobre 1582 s'appellerait le 15 octobre. En fait, la mort de sainte Thérèse a marqué une date mémorable. La bulle *Inter gravissimas* du 13 février 1582 publiée solennellement par Grégoire XIII annonça la réforme à l'univers catholique. Le pape la considérait comme une preuve de la grâce immense de Dieu envers son Église. *Bullarium* de Cocquelines, t. IV, p. 4-10; *Magnum bullarium romanum* de Cherubini, t. II, p. 487. Il avait raison. L'astronomie avait joué son rôle dans les premiers siècles chrétiens. De l'uniformité de son interprétation avait dépendu l'unité romaine. Le pape, homme de droit, ne laissait rien à l'imprévu de ce qu'il pouvait lui enlever. Il ne se contenta pas d'ailleurs de fixer ainsi *ne varietur* les principales fêtes chrétiennes, en faisant concorder leurs dates avec les grandes époques de l'année astrale. Il enrichit la liturgie mariale de deux fêtes nouvelles. En 1573, la fête du très saint Rosaire (bulle *Monet apostolus*, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 398), fixée au premier dimanche d'octobre, rappela le souvenir glorieux de la victoire de Lépante, en même temps que la puissance de la sainte Vierge sur la vie de l'Église. Après avoir honoré la fille, Grégoire XIII n'oublia pas la mère. En 1584, la bulle *Sancta mater Ecclesia* instituait la fête de sainte Anne. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 484.

5° *Les collèges, les ordres religieux, et les combinaisons politiques*. — Grégoire XIII a su créer, pour la théologie, les instituts scientifiques, capables de la défendre. Peu de règnes ont plus fait que le sien pour l'éducation du clergé. Il n'en est pas qui ait laissé d'établissements plus durables. En 1572, le Collège romain, tel qu'on le voit aujourd'hui, était rebâti aux lieux et place de maisons achetées et de rues fermées par le pape. « Disposé pour vingt salles dites auditaires, et pour trois cent soixante petites chambres d'étudiants, il fut appelé le séminaire de toutes les nations; pour indiquer cette pensée qui embrassait le monde entier, on fit prononcer dès la première fondation vingt-cinq discours en différentes langues, et chaque discours eut sa traduction latine. » Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 338. Le Collège germanique, menaçant ruines, fut doté par le pape du palais de Saint-Apollinaire, des revenus de San Stephano sur le mont Celio et de dix mille scudi annuels alloués sur la Chambre apostolique. Cf. bulle *Postquam Deo placuit* de 1574, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 402. Grégoire XIII

créait par là la pépinière salubre d'où les replants catholiques allaient bientôt porter racines dans le Saint Empire. Les Anglais, eux aussi, retrouvèrent leur collège Saint-Thomas. Bulle *Quoniam divinæ* de 1579, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 453. Il n'est pas jusqu'aux grecs qui n'aient eu part aux libéralités pontificales. Le Collège grec, institué par le pape sur les conseils de l'évêque de Sitia, groupa des jeunes gens de treize à seize ans, venus indifféremment des régions encore soumises à la domination chrétienne comme Corfou et Candie, ou de Constantinople, de la Morée ou de Salonique : « On leur donna des professeurs grecs ; ils étaient revêtus de caftans et de bonnets vénitiens ; on voulait les élever tout à fait à la manière des grecs, afin qu'ils eussent constamment à la pensée qu'ils étaient destinés à retourner dans leur patrie. On devait leur laisser leur rite aussi bien que leur langue et les instruire dans la foi selon les dogmes du concile dans lequel l'Église grecque et l'Église latine avaient été réunies. » Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 239 ; bulle *In apostolicæ sedis*, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 438. Hors de Rome, l'activité de Grégoire XIII fut aussi féconde ; il favorisa partout les collèges religieux : en Lorraine, il transforma le collège de Pont-à-Mousson en université, cf. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 520, bulle *In supereminenti* de 1572 ; à Vienne, à Prague, à Olmütz, en Autriche et Bohême, à Vilna, en Lithuanie, à Clausenbourg en Hongrie, et même au Japon, les efforts de Grégoire XIII ont été réalisateurs.

Partout, d'ailleurs, le pontife avait opéré par la puissante Compagnie de Jésus, qui sous son règne compta plus de 5 000 religieux, 110 maisons et 21 provinces. Nombreuses sont ses bulles qui attestent sa haute estime pour ses habiles et entreprenants auxiliaires. Il sut aussi garder à la Compagnie son caractère catholique, en empêchant qu'elle fit du généralat un privilège de la nation espagnole. Depuis 1534, les trois premiers généraux, Ignace de Loyola, Laynez, François de Borgia, avaient appartenu à cette nation. Le 23 avril 1573, si la majorité des Pères profès ne passa pas au Père Palanque, originaire de la Péninsule ibérique, mais au Père Mercurian qui fut élu, l'intervention de Grégoire XIII y fut pour quelque chose. Grégoire XIII fit des jésuites ses pionniers. Le pontife sut d'ailleurs se garder de tout exclusivisme dans ses affections. Ses bulles nous le montrent étendant sa sollicitude à tous les ordres religieux, notamment aux franciscains et aux trinitaires ; on rappellera avec profit qu'en 1575 il approuva l'institution de l'Oratoire, société de prêtres unis par la prière pour le travail intellectuel, sans la pratique d'aucun vœu supplémentaire. Cf. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 523, bulle *Copiosus*. Il leur donnait l'église et la maison de Sainte-Marie de la Vallicella à Rome. En 1579, il rétablissait et réorganisait encore l'ordre de Saint-Basile en Occident. *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 464, bulle *Benedictus Dominus*.

Toutes ces institutions pouvaient échouer par l'opposition même des différentes confessions réformées. Dans de nombreux pays, l'hérésie s'était étatisée ou féodalisée. Il importait au pape, pour maintenir et conquérir, de fomenter l'opposition catholique dans les nations qui, loin de pratiquer la prophétie de l'erreur, l'avaient même intronisée ; il devait grouper les souverains amis pour la croisade de l'orthodoxie romaine. Par cette tactique, la saine théologie pouvait s'implanter.

Grégoire XIII avait ses jalons. Élu pape en 1572, avec l'appui du cardinal Granvelle, il eut recours, pendant toute la durée de son pontificat, à la sympathie très affective du roi d'Espagne, Philippe II, qui devait d'ailleurs l'amener à la Ligue française, dès les premiers moments de sa fondation. Le pontife qui avait

célébré la Saint-Barthélemy comme « journée très joyeuse pour la chrétienté, » sut rappeler aux ligueurs leur but suprême : pour détruire l'hérésie, ils recevaient l'indulgence plénière et les bénédictions papales (15 février 1585). C'était détruire leurs scrupules de loyalisme envers leur souverain Henri III. Grégoire XIII connaissait aussi les menées d'Élisabeth d'Angleterre pour soutenir les calvinistes français. Pour la réduire, il sut entretenir des révoltes en Irlande. Ses négociations secrètes avec l'Espagne et les Guise devaient aboutir un jour à la grande expédition, si malheureuse d'ailleurs, de l'invincible Armada (1588).

La méthode forte ne lui fut point familière au point de ne laisser aucune place à la puissance persuasive. La tentative de restauration du catholicisme en Suède est là pour le montrer. Au nom de Grégoire XIII, le Père Possevin, honoré du titre d'ambassadeur extraordinaire de l'Empire, pour lui permettre une entrée plus facile, partit donc vers le royaume des Wasa (1577). Le 16 mai 1578, Jean III (1568-1592), sur les instances de sa femme, la catholique polonaise Catherine Jagellon, abjura secrètement l'hérésie. Pour amener ses sujets à la religion romaine, il demandait au pape certaines conditions : célébration de la messe en langue vulgaire, communion sous les deux espèces, mariage des prêtres, suppression de l'invocation des saints, des prières pour les morts et de l'eau bénite ; conservation par les laïques des biens de l'Église dont ils s'étaient emparés. La dernière clause seule fut ratifiée par Grégoire XIII. L'Église, comme toujours, sacrifiait ses biens pour garder l'idée catholique, en ramenant les âmes. Jean III revint au luthéranisme. Ce fut une souffrance pour Grégoire XIII ; elle n'eut d'égalé que celle à lui donnée par la conscience de l'impossibilité où il fut de décider Venise et l'Espagne à une croisade contre les Turcs. Le jubilé de 1575, en groupant autour de l'autel de la confession plus de trois cent mille pèlerins, montra au monde que, dans l'Église catholique, le concile commençait son action.

6° *Le pouvoir temporel*. — Dans toutes ces conquêtes, il avait fallu des ressources. Grégoire XIII a contribué à l'affermissement du pouvoir temporel en montrant pratiquement toute son utilité pour les réalisations catholiques contre les ambitions calvinistes et luthériennes. Dans un temps de Mécénat artistique et littéraire, il resta fidèle à sa mission en se faisant le banquier de toutes les entreprises vitales de l'Église romaine. Des sommes énormes partirent du Vatican pour les souverains énergiques qui se firent les champions de la doctrine traditionnelle. Charles IX reçut 400 000 ducats provenant d'une subvention des villes de l'État romain. L'empereur et les chevaliers de Malte eurent aussi leur part aux libéralités pontificales. On n'a pas oublié les collèges construits par Grégoire XIII. L'appui donné à de nombreux jeunes gens pour faire leurs études coûta deux millions au pape qui dépensa annuellement 200 000 scudi à des œuvres pies. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 242.

De ce fait, l'administration publique du pontife eut une importance supérieure. Elle est une preuve de la capacité de la papauté à diriger les intérêts matériels confiés à sa charge. Condamnant les emprunts, les aliénations et les nouveaux impôts, le pape sut demander au patrimoine de saint Pierre les ressources qui lui furent nécessaires. Il fit acte de souverain. L'industrie minière et manufacturière, l'agriculture donnèrent leur maximum de rendement, sur les terres du pontife qui sut garder ses monopoles et ses douanes. Bulles *Ex incumbentiæ*, *Volentes pro nostra* de 1577, *Magnum bullarium romanum*, t. II, p. 449. Cf. Ranke, *op. cit.*, t. II, p. 183-232. Grégoire XIII, l'homme de droit, n'avait pas oublié les principes enseignés à Bologne. En supprimant les privilèges injustifiés, il fit rappeler par le

secrétaire de la Chambre, Rudolf Bonfigliuolo, les droits de suzeraineté de la papauté. Une grande partie des châteaux et des biens des barons de l'État de l'Église fut dévolue au pape, les uns par extinction de la ligne réellement investie, les autres par défaut de versement du cens hypothéquant les fiefs. Le pape, sans doute, a été attaqué par Sixte-Quint, son successeur, pour avoir mangé une partie des revenus de son prédécesseur et de son successeur. L'histoire impartiale croit à l'excellence des mesures proposées par Grégoire XIII. Elles furent, c'est vrai, l'occasion d'un brigandage éhonté de la part des féodaux dépossédés. La vieillesse du pontife, sa trop grande élégance dans la répression des coupables furent les raisons de son impuissance finalement découragée. Mais il faut dire qu'un rappel à la hiérarchisation territoriale et censitaire soustrayait la papauté à la contingence pour lui donner la régularité des revenus et le prestige respecté d'une puissance étrangère aux agiotages des aliénations et des emprunts.

Dans ce domaine encore, Grégoire XIII n'était pas inférieur à lui-même. Il restait le pape du programme pesé et réfléchi. Si l'acte aisé et complet a toujours attesté chez lui la maîtrise de son époque et de son milieu, c'est qu'au fond l'intelligence et la pitié surent donner au pontife la clairvoyance et le dévouement. Ce pontificat de treize ans a eu sa très grande efficacité pour la vie théologique de l'Église. Il constitue une époque dans la lignée des règnes féconds, réalisateurs du concile de Trente.

I. SOURCES. — *Magnum bullarium romanum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. II, p. 387-526, moins complet que Cocquelines, *Bullarium romanum*, Rome, 1754-1758, t. IV, p. 1-130; *Notice préliminaire des papiers d'État du cardinal de Granvelle*, publiée par Ch. Weiss, 9 in-4°, 1844-1852 (*Documents inédits sur l'histoire de France*); Pouillet et Piot, *Correspondance du cardinal de Granvelle*, Bruxelles, 1878 sq.; Gachard, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, Bruxelles, 1851. Voir la bibliographie de l'article BAUS, t. II, col. 62-63.

II. OUVRAGES. — Stefano Tucci, *Oratio in exequiis Gregorii XIII*, Paris, 1585; Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI^e et XVII^e siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. II (il cite de nombreux manuscrits contemporains); Linsenman, *Michael Baius*, Tubingue, 1867; Ferrari, *Il calendario gregoriano*, Rome, 1882; Kaltenbrunner, *Die Polemik über die Kalenderreform*, Vienne, 1877; vicomte de Meaux, *La Réforme et la politique française en Europe*, Paris, 1849; Philippon, *Les origines du catholicisme moderne*, Bruxelles, 1884; Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 6 vol., Paris, 1844-1851; Tempesti, *Storia della vita e geste di Sisto V*, 1754; Schimberg, *L'éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'ancien régime (XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles)*, Paris, 1913; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts*, Gratz, 1870; Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887.

P. MONCELLE.

14. GRÉGOIRE XIV, pape (1591). Nicolas Sfondrate, de Milan, appelé cardinal de Crémone, fut élu après Urbain VII et une vacance de deux mois et sept jours, le 5 décembre 1590, et couronné dans la fête de la Conception; il prit le nom de Grégoire XIV. C'était un homme pieux et charitable, ennemi de l'hérésie; il soutint la Ligue de son influence et de ses ressources; il donna le chapeau rouge aux cardinaux réguliers. Mais il mourut au bout de dix mois et dix jours le 15 octobre 1591. Son successeur fut Innocent V.

Ranke, *Die römische Päpste*, 6^e édit., t. II, p. 147 sq.; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaats*, 1886, t. I, p. 300 sq.

A. CLERVAL.

15. GRÉGOIRE XV, pape (9 février 1621-8 juillet 1623). Né à Bologne en 1554, Alexandre Ludovico était fils du comte Pompeo. Il passa sa jeunesse à Rome où il fit ses humanités et sa philosophie au Collège romain, fondé par Grégoire XIII et dirigé par les Pères de la

Compagnie de Jésus. Revenu dans sa ville natale, l'étudiant s'y adonna à la science juridique, qu'il sut maîtriser assez pour être proclamé lauréat de l'université. Ses talents furent bientôt utilisés par la Curie romaine. Grégoire XIII le nomma premier juge au Capitole. Clément VIII en fit un référendaire de la Signature. Le même pape le créait dans la suite auditeur de Rote et l'envoyait à Bénévent en compagnie de Mapheo Barberino, clerc de la Chambre apostolique et futur pontife sous le nom d'Urbain VIII. Alexandre Ludovico sut dans cette ville apaiser les difficultés entre ministres pontificaux et royaux napolitains. Cette vie administrative avait eu d'autre part sa grande utilité pour lui. Sûr de son expérience, il pouvait dès lors accepter, des mains de Paul V, le poste important d'archevêque de Bologne. Il était cardinal en 1616. En 1621, Paul V, frappé d'apoplexie pendant la procession célébrée à Rome en l'honneur de la soumission de la Bohême à la Montagne-Blanche, mourait d'une seconde attaque le 28 janvier. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1672, t. xv, col. 1629-1630. Le Sacré-Collège avait été renouvelé presque en entier pendant ce pontificat de seize ans, à la longueur duquel on n'était plus fait. Le neveu du pape, le cardinal Borghèse, tenait dans sa main la plupart des cardinaux. Il dirigea leur choix sur l'archevêque de Bologne. Alexandre Ludovico devenait pape, à soixante-sept ans, par acclamation, sous le nom de Grégoire XV, le 9 février 1621. « Le nouveau pape était un homme de petite taille, flegmatique, qui s'était acquis la réputation d'un négociateur habile et de savoir parvenir à son but sans bruit et sans éclat; mais maintenant il était courbé par l'âge, débile et malade. » Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI^e et XVII^e siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. IV, p. 113.

Le pontife eut pourtant une forte carrière. On craignait qu'une santé éprouvée ne lui permit pas de dominer les lourds problèmes dont la solution s'imposait alors. Son neveu, Ludovico Ludovico, un jeune homme de vingt-cinq ans, suppléa largement à l'impuissance physique qui aurait pu paralyser cet esprit lumineux et ferme dans ses réalisations catholiques. Très brillant, sympathique à ses amis et à sa famille qu'il sut ne pas oublier, bon vivant en somme. Ludovico sut garder en vue les intérêts capitaux de l'Église: « Ses ennemis même s'accordent à lui reconnaître un véritable talent pour la direction des affaires, un esprit juste et droit, trouvant toujours un expédient satisfaisant dans les complications les plus difficiles, et qui possédait tout le courage tranquille et nécessaire pour prévoir la probabilité d'un événement dans les ténèbres de l'avenir, et marcher droit sur cet événement. Si l'infirmité de son oncle, qui ne promettait pas une longue durée à son pouvoir, ne l'avait pas maintenu dans de justes bornes, aucune considération n'aurait été capable d'exercer de l'influence sur lui. » Cf. Ranke, *op. cit.*, p. 114.

L'avènement de Grégoire XV marquait l'ère des conquêtes; premier pape élève des jésuites, il devait par éducation préconiser l'expansion catholique. Au fait, depuis quarante-huit ans déjà, l'Église romaine avait remis au point son arsenal théologique. Les pontificats qui avaient englobé le dernier tiers du XVI^e siècle avaient su constituer dans le sens du concile de Trente. Pie V, Grégoire XIII, Sixte-Quint, Clément VIII avaient largement contribué à la théologie du *De religione* et du *De Ecclesia*. Deux hommes comme Bellarmin dans la dialectique et Baronius dans les annales s'étaient alors faits les marteaux de l'hérésie. Ils démontraient l'unité, la sainteté, l'apostolicité, la catholicité de l'Église romaine dans l'histoire. Au début du XVII^e siècle, il fallait faire de ces marques des réalités présentement continuées. La brillante floraison des âmes institutrices et réformatrices au lendemain du

concile créa toute une hagiographie. De 1564 à 1621, l'unité et l'apostolicité furent jalousement gardées par la vigilance et la charité pontificales. Grégoire XV reconquit sur l'hérésie, ou acquit sur le paganisme la quantité des fidèles nécessaire à la catholicité de l'Église romaine. A ces fins, il était des plus urgents de rendre la papauté indiscutable et de maintenir les élections pontificales dans la stricte observance des règles établies au XIII^e siècle par Grégoire X; il fallait aussi fixer les points de discipline encore litigieux, délimiter dans sa possibilité de discussion certaine question de mariologie, insuffisamment mûre pour la définition *ex cathedra*. Grégoire XV suffit à toutes ces tâches. C'est avec une élégante aisance qu'il les maîtrisa.

1^o *Le conclave et la papauté.* — Dans les années qui suivirent le concile de Trente, l'opinion romaine avait subi une détente vis-à-vis du conclave et de sa nécessité. Ce n'était pas à une époque où le rappel de l'Église à un examen motivé de sa doctrine, de sa morale et de sa discipline s'était vu imposé à elle par les audaces de l'hérésie qu'il fallait préconiser une réduction de prudence dans l'élection du souverain pontife. Grégoire XV le comprit. Deux bulles furent données par lui à ce sujet. Elles furent la confirmation solennelle du conclave. Le 15 novembre 1621, la bulle *Æterni Patris* restait générale. Celle du 12 mars 1622, *Decet romanum pontificem*, fut très spéciale. Elle déterminait avec une minutie de précisions très détaillées le mode de scrutin. Toute échappatoire était désormais impossible. Tout était prévu pour le cérémonial, la dignité et l'acceptation de l'élection. Les schémas des bulletins furent même présentés. *Bullarium magnum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. III, p. 444, 454; *Cæremoniale continens ritus electionis romani pontificis, Gregorii papæ XV jussu editum*, Rome, 1621; Lavadoro, *Relazione della corte di Roma*, Rome, 1824. Si la valeur des conceptions d'un homme se mesure à la résistance de ses œuvres à l'usure des hommes et du temps, Grégoire XV reste le pontife de la prévoyance expérimentée et avertie. Ses ordonnances ont largement contribué au fait de la primauté romaine. La force du pape dans la circonstance est d'avoir constitué un code électoral qui dure aujourd'hui. Une copie imprimée du cérémonial du conclave est encore remise à chaque cardinal, au moment de son entrée dans l'enceinte. Voir CONCLAVE, col. 714-716. En somme, l'élection du souverain pontife n'était désormais possible que par « scrutin secret » complété par le second tour dit « d'accession » et à la majorité des deux tiers des votants, par « compromis », par « quasi-inspiration ou acclamation ». Le serment, à haute et intelligible voix, exigé de chaque cardinal au moment où il place son bulletin de vote dans le calice, est intéressant : *Testor Christum Dominum, qui me judicaturus est, me eligere quem secundum Deum judico eligi debere, et quod idem in accessu præstabo*.

Ces dispositions très fermes, et pourtant suffisamment souples pour éviter la formule trop rigide, offraient à Grégoire XV de belles garanties de succès dans le rappel de l'immunité ecclésiastique qu'il allait émettre devant la chrétienté. Le pape, qui avait su maintenir la dignité du chef de l'Église, avait une certaine facilité pour réclamer ses droits et ses privilèges.

2^o *La Congrégation de l'Immunité.* — Depuis le XIV^e siècle, l'immunité ecclésiastique et la souveraineté pontificale étaient attaquées en différents pays de l'Europe, notamment par la République de Venise et par les gallicans théologiens ou politiques. Pour répondre à ces attaques, Grégoire XV ne préconisa d'autre méthode que la saine et féconde division du travail pratiquée depuis la clôture du concile par Pie V, Grégoire XIII et Sixte-Quint. Des Congrégations avaient été fondées pour la création des compétences

calmes, aisées parce qu'expérimentées. Pour résoudre la question de l'immunité, Grégoire XV institua une commission spéciale qui prit le nom de « Sacrée Congrégation de l'Immunité ecclésiastique. » Créée le 22 juin 1622 par la bulle *Inscrutabili divinæ providentiæ*, elle fut provisoirement unie à la S. C. du Concile. Composée de sept cardinaux et de quatre consultants, elle eut pour mission de défendre l'immunité et les privilèges de l'Église. Sa fondation coïncidait avec le retour à Rome, dans l'entente catholique, de Marc Antoine de Dominis.

3^o *Décisions dogmatiques et disciplinaires spéciales.*

— Grégoire XV gardait à l'Église romaine son caractère surnaturel et divin. Le magistère ordinaire de 1621 à 1623 suivit avec un soin jaloux les quelques points qui demandaient encore une précision. En 1622, le pontife reconnaissait aux frères prêcheurs, par la bulle *Eximii atque singularis*, la faculté de discuter *privatim* l'impeccabilité de la Vierge Marie; mais la congrégation générale du 24 mai 1622, écartant désormais la discussion publique à ce sujet, n'admettait plus que l'affirmative. D'ailleurs, Grégoire XV avait déclaré l'immaculée conception dans sa bulle *Sanctissimus Dominus noster*, également de 1622. Cf. *Bullarium magnum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. III, p. 478. Le 25 février 1622, une bulle défendit à tous les ecclésiastiques et religieux, exempts et non exempts, de prêcher et de confesser sans la permission et l'approbation de l'ordinaire. La même année, la bulle *Universi domini gregis* reprenait et accentuait les mesures édictées par Pie IV *contra sacerdotes in confessionibus sacramentalibus pœnitentes ad turpia sollicitantes*. *Bullar. magnum*, t. III, p. 484. La bulle *Omnipotentis Dei* de 1623 visait les sorciers et faiseurs de malélices, qui, en s'écartant de la foi, ébranlaient les croyances de leurs frères. *Bullar. magn.*, t. III, p. 498. En ordonnant la collection des décisions de la Rote, le pape constituait un code de jurisprudence, un véritable arsenal dont la solidité allait arc-bouter les nombreuses institutions des pontifes précédents pour parfaire la grande œuvre qui, en réalisant un dogme, restera la gloire de Grégoire XV : la Propagande.

4^o *Politique catholique en Europe.* — En Europe, la religion romaine s'était partout relevée dans les vingt premières années du XVII^e siècle. Les armes avaient confirmé la parole persuasive du missionnaire. Dès son élévation au trône pontifical, Grégoire XV prononça le mot de l'affirmation : « Nous devons appliquer toutes nos pensées, dit une de ses premières instructions, à tirer autant d'avantages que possible de cet heureux changement et de la situation victorieuse de nos affaires. » Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI^e et XVII^e siècles*, trad. Haiber, Paris, 1833, t. IV, p. 117. Le grand succès du pape fut de maintenir la paix entre les grandes puissances amies de sa cause. En composant avec adresse, il sut profiter de l'avènement de Jacques I^{er} Stuart pour entraîner dans la politique papale l'Angleterre qui, au cours du siècle précédent, s'était faite le champion des réformés.

La guerre de Trente ans était commencée depuis 1618. Le 8 novembre 1620, l'électeur palatin Frédéric V, chef de l'Union évangélique calviniste, avait succombé sous le nombre à la Montagne-Blanche. La Bohême était écrasée dans ses prétentions à l'indépendance religieuse. Le Haut et le Bas-Palatinate furent occupés par les troupes de la Sainte Ligue, dirigée par Maximilien de Bavière. Grégoire XV n'attendit pas pour multiplier les conséquences de ces victoires catholiques. En doublant les subsides payés jusqu'alors à l'empereur Ferdinand II et en lui promettant en même temps un présent de 200 000 scudi, il lui demandait de continuer le plus promptement possible l'unification religieuse de ses États héréditaires. La rébellion de ces pays rendait

plus nécessaire une juste sévérité et l'emploi de la force pour leur faire abandonner leurs impiétés. En fait, le nonce Charles Caraffa fut inébranlable dans ses réalisations en Bohême comme en Moravie. Ici les prédicateurs calvinistes et luthériens, là les frères Moraves furent écartés. Les fidèles eurent le choix entre le culte catholique et l'exil. En Hongrie, le livre de l'archevêque Pazmanni, intitulé : *Kalauz*, avait déjà réalisé une contre-réforme. Cf. Hodægus, *Igazsagra vezerlo Kalauz*, Presbourg, 1613-1623. Les élites créèrent le mouvement. En fait, pour 1625, le parti catholique autrichien dominait dans la diète hongroise.

Grégoire XV ne fut pas moins pressant près de Maximilien de Bavière, le conquérant du Palatinat. Dès avant la soumission du pays, il lui avait fait demander par le nonce Montorio à Cologne la bibliothèque d'Heidelberg. Tilly la préserva du pillage et ce fut le docteur Leone Allacci, un des bibliothécaires du Vatican, qui vint recevoir ces livres et manuscrits de valeur inappréciable. Le pape fut enchanté de cette affaire. Il déclara « qu'elle était un des événements les plus heureux de son pontificat, les plus utiles et les plus honorables pour le Saint-Siège, pour l'Église, les sciences et même pour le nom bavarois qui devait se réjouir de voir un butin aussi précieux, éternellement conservé à Rome, le centre du monde. » Ranke, *op. cit.*, t. iv, p. 128. Mais Grégoire XV, dont l'humanisme élégant avait encore su confier au Dominiquin l'architecture des palais apostoliques (1621), considérait dans la circonstance trop sérieusement sa charge pour la réduire à un mécénat littéraire et artistique. La grande affaire pour lui, pendant que son légat Charles Caraffa, aidé des infatigables Pères de la Compagnie de Jésus, continuait à reconquérir les Allemagnes sur l'hérésie, était de donner à l'empire le statut légal qui devait consacrer l'influence du catholicisme dans sa politique générale. Ferdinand II, avant son alliance avec Maximilien de Bavière, lui avait promis en cas de succès l'électorat du Palatinat. Cf. lettre de l'empereur à Balthazar de Zuniga du 15 octobre 1621, imprimée dans Sattler, *Histoire du Wurtemberg*, t. vi, p. 162. Le nombre des voix protestantes était jusqu'alors égal à celui des voix catholiques dans la diète électorale. Cette situation avait empêché que le parti romain y obtint la majorité. La translation une fois effectuée, Cologne, Mayence et Trèves devaient s'unir à la Bavière pour infirmer les décisions de la Saxe et du Brandebourg. Grégoire XV mena l'affaire avec toute la gravité qu'elle comportait. Les puissances catholiques restèrent unies grâce à sa médiation.

Il fallait obtenir avant tout l'assentiment de l'Espagne. Au fait, la conclusion était des plus délicates. Moins rigoureux que Paul V, son prédécesseur, le pape avait lui-même rapproché l'Angleterre de la péninsule pour confirmer le mariage du prince de Galles, fils de Jacques I^{er}, avec l'infante d'Espagne, fille de Philippe III. Les vues du pontife n'étaient pas douteuses. La lettre au jeune prince Charles est des plus suggestives. Il lui exprime l'espérance « que la vieille semence de piété chrétienne qui avait autrefois enfanté de si belles fleurs parmi les rois anglais, germerait à nouveau en son cœur; en tout cas, puisqu'il songeait à épouser une princesse catholique, il ne pouvait penser à opprimer l'Église romaine. » Ranke, *op. cit.*, t. iv, p. 149. Ce mariage était une conquête. Mais la translation de l'électorat palatin s'y opposait directement. Frédéric V, le vaincu de la Montagne-Blanche, était le gendre de Jacques I^{er}, roi d'Angleterre. Il fallait donc pour la papauté se résoudre à perdre la majorité électorale dans l'empire, si elle voulait obtenir les bonnes grâces de l'Angleterre. L'Espagne ne pouvait par elle-même concilier le dilemme. Peut-être même protesterait-elle contre la première hypothèse, car les négociations ma-

trimoniales étaient déjà largement engagées. En dernière analyse, le ménagement de la péninsule s'imposait au plus haut point. Grégoire XV avait engagé Philippe III à rompre avec les Pays-Bas la trêve de 1609. La conquête romaine des Provinces-Unies, alors démontrée très possible dans le large coefficient catholique des Néerlandais, s'annonçait par la reprise de la guerre espagnole contre les États révoltés. Le frère Hyacinthe, habile capucin envoyé à la cour d'Espagne, rapporta à celle de Vienne l'acceptation implicite de sa Majesté catholique. Le nonce Montorio décida les trois électeurs ecclésiastiques par l'entremise de Schweikard, l'archevêque de Mayence, d'abord hostile au projet de translation par crainte d'une guerre nouvelle et par respect des droits du comte palatin de Neubourg. Le 25 février 1623, l'empereur déférait l'électorat à Maximilien de Bavière, avec réserve, en cas de mort, des droits des héritiers et agnats du Palatinat. Le prince bavarois sut à qui il devait son merci : « Votre Sainteté, écrivait-il au pape, a non seulement favorisé la réussite de cette affaire, mais elle l'a directement effectuée par ses exhortations, son autorité, l'activité de ses démarches; elle doit être attribuée entièrement à la faveur et à la vigilance de votre Sainteté. » « Ta lettre, ô mon fils, lui répondit Grégoire XV, a rempli notre cœur d'un torrent de délices semblables à une manne céleste; la fille de Sion peut enfin secouer de sa tête les cendres de deuil et se revêtir d'habits de fête. » Ranke, *op. cit.*, t. iv, p. 134.

Le pape avait encore su faire taire, pour le moment au moins, le vieil antagonisme franco-autrichien. Dans son œuvre de restauration romaine, sa première force était dans l'union des puissances catholiques. La France devait au ministère De Luynes une ère d'affirmation anticatholique. Dans la plupart des provinces, dans toutes les classes, le pape avait le plaisir d'enregistrer des retours sensationnels à la vérité. Le 20 octobre 1622, il avait tenu à reconnaître cette heureuse efflorescence en érigeant en métropole l'évêché de Paris. L'Espagne et l'Autriche avaient vu dans la révolte de la vallée de la Haute-Adda l'occasion d'y ménager le territoire de jonction de la branche aînée et de la branche cadette des Habsbourg pour leurs efforts catholiques et impérialistes. La Savoie et Venise, gênées par un voisinage à tout le moins inopportun, en avaient référé à Louis XIII, qui dès 1622 décidait une action commune pour enlever à la maison d'Autriche les places et les défilés des Grisons. Grégoire XV comprit la situation. Il empêcha les hostilités. Son prestige fut assez fort pour amener Louis XIII et l'empereur à lui demander l'arbitrage. La Valteline fut occupée par les troupes papales. Un projet d'indépendance fut élaboré pour elle. Grégoire XV y maintenait pourtant le droit de passage pour les Espagnols. Le pape pouvait dès lors se féliciter; toute l'Europe avait accepté son pouvoir, à tout le moins son contact. En fait l'Église romaine, pour 1623, dominait l'hérésie.

Les Indes occidentales et orientales, la Chine, le Japon, l'Abyssinie, depuis un demi-siècle déjà avaient entendu la parole évangélique de la bouche des dominicains, des franciscains et des jésuites. Grégoire XV eut à s'occuper spécialement du pays des Bramines (Hindoustan). Depuis 1606, le Père Nobili était à Madaura. Frappé du peu de progrès fait par le christianisme dans une région occupée depuis longtemps par les Portugais, il avait conclu que le Christ y était regardé comme le Dieu des parias. Rompant avec la tactique de ses prédécesseurs, le Père Nobili, dès son arrivée, se dit appartenir à la plus haute noblesse; il entra en relation intime avec les Bramines, en adopta les manières, le vêtement, les pratiques religieuses, changeant seulement la signification de ces usages. Dans les églises, il sépara les classes les unes des autres.

Enfin, les expressions, par lesquelles on avait jusqu'alors désigné les doctrines chrétiennes, furent remplacées par des tournures plus élégantes et plus relevées sous le rapport littéraire. Malgré des protestations très compréhensibles d'ailleurs, Grégoire XV constata les nombreuses conversions opérées par la méthode du missionnaire. En 1621, il l'approuva pleinement. D'ailleurs, la largeur des vues, l'intelligence des situations difficiles n'exclurent jamais chez lui la plus grande prudence. Les précautions minutieuses qu'il prit pour donner à l'Abysinie un patriarcat le montrent bien.

Ce n'est que devant un dévouement sans bornes de l'empereur Socinius que le pape nomma, le 19 décembre 1622, patriarche d'Éthiopie, le docteur Alfonso Mendez, membre de la Société de Jésus.

5° La Congrégation de la Propagande. — Elle fut instituée, en 1622, sur les conseils du célèbre et pieux prédicateur Girolamo da Narni, dont Bellarmin venant d'écouter un des sermons a fait cet éloge : « Je crois que des trois souhaits de saint Augustin, il m'en a été accordé un, celui d'entendre saint Paul. » Ranke, *op. cit.*, t. iv, p. 116. Trois bulles pontificales *Inscrutabili divine providentie, Romanum decet pontificem, Cum inter multiplices, Magnum bullarium* de Cherubini, t. iii, p. 472-475, furent données par Grégoire XV. Ses prédécesseurs, Grégoire XIII et Clément VIII, avaient préparé cette commission, en lui donnant comme champ d'action des missions parmi les grecs d'Orient. Il en faisait une Congrégation régulière, en lui assignant de concert avec son neveu les premiers fonds nécessaires. Composée de vingt-neuf cardinaux avec deux d'entre eux, l'un comme préfet, l'autre comme préfet de l'économie, chargée de la propagation de la foi dans le monde entier, elle exerçait une autorité administrative, judiciaire, coercitive, voire même législative avec le concours papal, dans les pays où la hiérarchie ecclésiastique ordinaire était encore à établir ou à rétablir. Seule compétente en pays de missions, la Propagande y tenait lieu de toutes les autres, la Pénitencerie non comprise. Elle devait recueillir pour les missions lointaines les libéralités des chrétiens charitables et zélés. Voir CONGRÉGATIONS ROMAINES, col. 1113. La Propagande prospéra dès ses premiers débuts d'une façon très brillante. Son « collège » devenu le collège urbain, quand le pape Urbain VIII, en 1627, lui eut fait construire ses magnifiques bâtiments, fut une pépinière d'apôtres où furent formés à la piété et à la science des jeunes gens de tous les pays. Son imprimerie polyglotte, en reproduisant dans une foule de langues l'Écriture sainte, les livres liturgiques et autres, a rendu d'immenses services à la philologie générale.

6° Canonisations et réformes. — Cf. *Bullarium* de Cocquelines, t. v, p. 131-137, sainte Thérèse (1622), bulle *Omnipotens sermo Dei*, dans *Bullarium magnum*, t. iii, p. 465, saint Philippe de Néri, saint Pierre d'Alcantara, bulle *In sede principio*, dans *Bullarium magnum*, t. iii, p. 470. Grégoire XV établit la fête de saint Joachim (1622). Bulle *Apostolatus officium*, *ibid.*, t. iii, p. 492.

Le 8 juillet 1623, Grégoire XV mourait après un pontificat de deux années et demie.

I. SOURCES. — *Bullarium magnum* de Cherubini, Luxembourg, 1742, t. iii, p. 418-517; *Bullarium* de Cocquelines, t. v, p. 110-225. Les manuscrits concernant Grégoire XV sont mentionnés par Ranke, *op. cit.*, t. iv, p. 529-530.

II. OUVRAGES. — Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI^e et XVII^e siècles*, trad. Haiber, Paris, 1838, t. iv, p. 77-177; Fernandès (Bento), *Oratio funebris Gregorii XV*, Lisbonne, 1623-1624; Philippon, *Les origines du catholicisme moderne*, Bruxelles, 1884; vicomte de Meaux, *La Réforme et la politique française en Europe*, Paris, 1889; Bonacina, *Tractatus de legitima summi pontificis electione juxta summorum pontificum, præsertim Gregorii XV et Urbani VIII constitutiones, et de censuris occasione ipsius*

electionis a summis pontificibus ad hanc usque diem impositis, in-fol., Lyon, 1637; Venise, 1638; Passerini, *De electione canonica*, in-fol., Rome, 1661-1693; Camarda, *Constitutionum apostolicarum una cum cæremoniale Gregoriano de pertinentibus ad lectionem papæ synopsis accurata et plena, necnon elucidatio omnium fere difficultatum quæ evenire possunt circa pertinentia ad electionem romani pontificis*, in-fol., Rieti, 1732-1737; Lucius Lector, *Le conclave*, in-8°, Paris, 1894; *L'élection papale*, Paris, 1896; *Chronologie des papes et des élections pontificales*, Paris, 1897; J. Crétineau Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, 6 vol., Paris, 1844-1851; Hough, *Hist. of christianity in India*, Londres, 1839; O. Meyer, *Die Propaganda*, 2 in-8°, Göttingue, 1853; Blumhardt, *Versuch einer Allgemeinen-Missions-Geschichte der Kirche Christi*, 5 vol., Bâle, 1828-1833 (inachevé); W. Brown, *History of the Propagation of christianity... since the Reformation*, 2^e édit., 3 vol., Edimbourg, 1854; Hahn, *Geschichte der kathol. Missionen*, 5 vol., Cologne, 1857-1865.

P. MONCELLE.

16. GRÉGOIRE XVI, pape (1831-1846). — I. Avant son pontificat. II. Pendant son pontificat.

I. AVANT SON PONTIFICAT. — Barthélemy Albert Capellari, qui devait être pape sous le nom de Grégoire XVI, naquit à Bellune (Vénétie) le 18 septembre 1765. À l'âge de dix-huit ans, il entre dans l'ordre des camaldules au couvent de Saint-Michel de Murano et prend le nom de Maur. Il fait profession en 1786, reçoit la prêtrise en 1787 et se fait bientôt remarquer par ses qualités intellectuelles et ses dispositions morales. En 1795, il est désigné pour accompagner à Rome le procureur général de l'ordre. C'est des premières années de son séjour en la Ville éternelle que date l'ouvrage qui porte ce titre, si singulièrement paradoxal à l'époque où il fut composé : *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contra gli assalti dei novatori, combattuti e respinti colle stesse loro armi*, Rome, 1799; 3^e édit., Venise, 1832; trad. allemande, Augsburg, 1838, 1848. Dédié à Pie VI persécuté et prisonnier, ce livre était une affirmation tranchante des doctrines ultramontaines, que l'on opposait aux maximes gallicanes, un cri d'espérance dans le triomphe prochain et définitif de l'Église. « Les catholiques, disait la préface, ne doivent-ils pas apprendre par les faits, selon l'expression de Chrysostome, qu'il est plus facile d'éteindre le soleil que de détruire l'Église ? »

Cette publication mit en vue le jeune camaldule; en 1800, il était nommé vicaire abbatial du monastère de Saint-Grégoire sur le Coelius, et en 1805 Pie VII confirmait sa nomination d'abbé de ce même monastère. En 1807, Maur Capellari devenait procureur général de son ordre. Il n'exerça pas longtemps ces fonctions; contraint de quitter Rome comme tous les ecclésiastiques étrangers aux États romains, après l'enlèvement de Pie VII, il dut se retirer à Murano, puis à Padoue, et ne reentra dans son couvent du Coelius qu'en 1814. Pie VII le nomma successivement examinateur des évêques, consultant du Saint-Office et de plusieurs autres Congrégations, lui offrit l'évêché de Zante, dans les îles Ioniennes, puis celui de Tivoli que Capellari refusa l'un et l'autre. Il était réservé à de plus hautes dignités; Léon XII en 1825 le désigne *in petto* comme cardinal, et le proclame au consistoire du 13 mars 1826. Préfet de la Propagande, le cardinal Capellari donne aux missions catholiques, bien abandonnées depuis la fin du XVIII^e siècle, une nouvelle impulsion; il négocie avec le sultan la nomination d'un métropolitain arménien catholique, mettant ainsi fin à une situation très douloureuse pour les arméniens unis. Membre de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires, il eut à négocier le concordat avec les Pays-Bas (1827). Enfin il eut une part importante dans la rédaction du bref de Pie VIII aux évêques rhénans sur les mariages mixtes.

Pie VIII étant mort après un pontificat de quelques

mois, le conclave s'ouvrit le 14 décembre 1830. Le cardinal Giustiniani, ancien nonce à Madrid, allait triompher quand l'Espagne signifia l'*exclusive* contre lui; Giustiniani se mit alors à la tête du parti des *zelanti*, y rallia finalement Albani, chef de la faction opposée, et le conclave élisait le 2 février 1831 le cardinal Capellari, qui déclara prendre le nom de Grégoire XVI en souvenir de Grégoire XV, fondateur de la Propagande dont Capellari avait été préfet.

Cardinal, Maur Capellari était resté religieux dans la force du terme, très austère, très observateur de la règle de son ordre, intransigeant pour lui-même et pour les autres. Plein de droiture, mais avec assez peu d'ouverture d'esprit, pas du tout d'expérience et une profonde défiance pour toutes les idées nouvelles, il portera sur le trône de saint Pierre ces mêmes dispositions d'esprit qui resteront caractéristiques de son pontificat. Les difficultés de tout genre ne devaient pas lui manquer.

II. PENDANT SON PONTIFICAT. — 1^o *Gouvernement des États pontificaux*. — Depuis que le congrès de Vienne avait rétabli le pouvoir temporel du Saint-Siège, les embarras ne faisaient que croître dans les États de l'Église; sous la pression des sociétés secrètes, de nombreuses émeutes avaient éclaté, d'ailleurs sévèrement réprimées par le gouvernement. Les réformes accomplies par Léon XII dans l'administration, la justice et les finances avaient été insuffisantes à calmer le mécontentement profond des sujets du pape surtout dans la partie nord du territoire (Légations, Romagnes, Marches). La révolution française de juillet 1830 fut le signal dans toute l'Europe d'une vive agitation, les États pontificaux ne pouvaient pas échapper au contre-coup que cet événement produisait partout.

Le 6 février 1831, au moment où Grégoire XVI sortait de la cérémonie où lui avaient été conférées la consécration épiscopale et la tiare pontificale, il apprenait que deux jours auparavant Bologne s'était soulevée, avait emprisonné le légat, proclamé la déchéance du pape comme souverain temporel et formé un gouvernement provisoire. De Bologne le mouvement s'étendit très vite aux villes de la Romagne et aux Marches; un vieux colonel des guerres impériales s'empara d'Ancône et se prépara à marcher sur Rome. En une semaine les deux tiers des États pontificaux étaient en pleine révolution; le cardinal Benvenuti, envoyé comme légat avec des pouvoirs extraordinaires pour ramener l'ordre dans les provinces insurgées, est fait prisonnier, conduit à Bologne, puis à Ancône; des troubles se préparent à Rome même.

Le cardinal Bernetti, nommé secrétaire d'État, était décidé à user de la manière forte pour réprimer l'insurrection, mais en même temps il aurait voulu que l'État pontifical se tirât d'affaire lui-même, sans faire appel à l'intervention étrangère. Il fallut bien cependant y recourir; incapable de résister par ses seules forces, Grégoire XVI écrivit à l'empereur d'Autriche François II pour lui demander secours. L'Autriche saisit avec empressement cette occasion qui lui permettait d'intervenir plus profondément encore dans les affaires de la péninsule. Le 25 février, une forte armée autrichienne s'avance sur Bologne, d'où le gouvernement provisoire s'enfuit, pour se réfugier à Ancône. Pour suivis par les Autrichiens, les révoltés enfermés dans cette place signent avec le cardinal Benvenuti, leur prisonnier, une capitulation accordant une amnistie générale. Le 29 mars, l'armée autrichienne entrait dans Ancône, et le 5 avril Grégoire XVI cassait la convention extorquée à son légat et prenait des mesures énergiques de répression.

Cette intervention autrichienne fournissait aux grandes puissances l'occasion de s'occuper des affaires pontificales; elles n'y manquèrent pas, et les représen-

tants de l'Angleterre, de l'Autriche, de la France, de la Prusse et de la Russie se mirent d'accord pour signaler au pape, dans un *Memorandum* du 21 mars 1831, les principales réformes de nature à supprimer, on l'espérerait du moins, les plus graves sujets de mécontentement dans les États de l'Église. On indiquait au pape, comme mesures à prendre à bref délai : la participation des laïques à l'administration et à la justice, jusque là exclusivement réservées aux ecclésiastiques, l'établissement d'une représentation municipale élue, de conseils provinciaux assistant le gouverneur, enfin d'une assemblée des notables ayant surtout des attributions financières. Un édit du 5 juillet 1831 s'efforça de réaliser un certain nombre de ces *desiderata*; en même temps Bernetti négociait avec l'Autriche l'évacuation complète du territoire pontifical, après avoir obtenu des puissances qu'elles garantiraient la tranquillité de l'État romain.

L'évacuation autrichienne était à peine terminée, que les Romagnols, ne se sentant plus contenus par la force, commencèrent à réclamer l'application immédiate des réformes promises. Bientôt des gardes civiques s'organisent dans les différentes villes et entrent en conflit avec les troupes suisses envoyées pour les désarmer (janvier 1832). Il fallut rappeler les Autrichiens, qui eurent tôt fait de rétablir l'ordre dans les Légations et se préparèrent à occuper les Marches. Mais le gouvernement français, irrité de cette mainmise de l'Autriche sur la péninsule, se décida brusquement à faire occuper Ancône (23 février 1832). Les débuts de l'occupation n'eurent rien d'amical, et il fallut quelque temps à l'ambassadeur français pour la faire accepter par le gouvernement pontifical. A toutes les observations, la France déclara qu'elle resterait à Ancône, tant que les troupes autrichiennes n'auraient pas évacué le territoire du Saint-Siège. La double occupation française et autrichienne ne prit fin que dans les derniers jours de 1838; dans l'intervalle, en 1836, Grégoire XVI avait dû sacrifier Bernetti, son secrétaire d'État, aux rancunes de l'Autriche et l'avait remplacé par Lambruschini, plus réactionnaire encore que son prédécesseur.

En retirant leurs troupes, les deux puissances catholiques avaient de nouveau demandé au pape les réformes et les améliorations, nécessaires à leur avis pour le maintien de l'ordre dans l'État pontifical. Mais rien ne se fit; les réformes réclamées par le *Memorandum* de 1831 ne furent jamais sérieusement entreprises. Grégoire XVI et ses ministres se défiaient trop des innovations mises à la mode par le libéralisme politique; l'Autriche, d'autre part, empêchait de tout son pouvoir des réformes qu'elle ne voulait pas appliquer elle-même dans ses possessions italiennes. Bref, malgré un certain nombre de mesures de bonne administration prises par le pouvoir central, mais mal appliquées par ses représentants lointains, le mécontentement ne fit que grandir dans la partie septentrionale des États de l'Église. Vers la fin de septembre 1845 de nouveaux troubles éclatèrent dans les Romagnes; la sédition fut si générale et si vive que le courrier qui en apportait la nouvelle à Rome fut obligé de faire un long détour pour y arriver. La répression fut sévère; mais la force soutenait seule l'édifice chancelant de la souveraineté temporelle. Sans les régiments suisses, le gouvernement pontifical aurait été culbuté en un clin d'œil; mais l'entretien de ces régiments était une charge énorme pour le trésor pontifical. La situation financière était loin d'être brillante et les deux emprunts que le gouvernement pontifical fut obligé de contracter auprès de la maison Rothschild à des conditions usuraires ne remédièrent point à la situation obérée du trésor. Bref, quand Grégoire XVI mourut, il laissait à son successeur une position singulièrement difficile.

Les événements politiques que nous venons de rap-

peler sont importants à signaler. Ils expliquent en partie l'attitude du pape et de ses conseillers devant les divers mouvements d'idées plus ou moins apparentés au libéralisme révolutionnaire.

2° *Rapports avec les puissances.* — Grégoire XVI rencontra des difficultés non moins graves dans ses relations avec les divers gouvernements. La période de 1815 à 1830 avait été une période de bonne harmonie entre le Saint-Siège et les principales puissances. Le contre-coup de la révolution de Juillet va amener dans plusieurs États des troubles civils où l'Église sera plus ou moins endommagée, et dans d'autres une réaction absolutiste non moins défavorable au catholicisme.

1. *Avec le Portugal.* — C'est en Portugal que commencèrent les difficultés. La guerre civile vient d'éclater entre dom Pedro, qui se présente comme le porteur drapeau des idées libérales, et dom Miguel, proclamé roi par le parti absolutiste et soutenu par le clergé. Grégoire XVI s'était efforcé de garder la neutralité la plus stricte. Ayant eu à régler avec dom Miguel des affaires de nominations épiscopales, il avait solennellement déclaré par la bulle *Sollicitudo ecclesiarum* (5 août 1831) que, « conformément à l'attitude de ses prédécesseurs, il entendait bien ne point porter un jugement sur les droits des personnes, au cas où plusieurs prétendants se disputent le pouvoir, par le fait qu'il entrerait en rapport d'affaires pour les Églises d'une contrée, avec ceux qui y sont de fait en possession de pouvoir. » Mais quand dom Pedro eut définitivement vaincu son compétiteur (1833), il fit payer cher au clergé portugais l'appui qu'il avait prêté à dom Miguel. Il commença par ordonner au nonce pontifical de quitter Lisbonne dans les trois jours, supprima la nunciature elle-même et établit une commission chargée de prendre des mesures pour la réforme générale du clergé. La commission décréta la suppression d'un grand nombre de couvents, la confiscation de leurs biens, et le transfert à l'État de tous les anciens droits de patronage; en même temps était proclamée la vacance des évêchés pourvus par le Saint-Siège d'accord avec l'ancien gouvernement. Dans une allocution consistoriale du 30 septembre 1833, Grégoire XVI protesta contre ces divers attentats aux droits de l'Église, déclara tous ces décrets nuls et de nul effet, mais ces protestations n'arrêtèrent pas dom Pedro, et le pape éleva de nouveau la voix au consistoire du 1^{er} août 1834, menaçant les coupables des peines prévues par les canons s'ils ne se hâtaient de venir à résipiscence. Dom Pedro mourut le 24 septembre suivant, et la reine doña Maria da Gloria, sa fille, continua pendant quelque temps sa politique. Toutefois on constata vers 1840 une détente dans les rapports entre le Portugal et le Saint-Siège; la reine finit par reconnaître les évêques nommés par dom Miguel et à lever la défense de recourir à Rome pour obtenir les dispenses. Les relations diplomatiques furent reprises, et en 1842 le pape envoyait à la reine la *rose d'or*.

2. *Avec l'Espagne.* — Les choses se passèrent sensiblement de même en Espagne. La mort de Ferdinand VII (1833) fut le signal de la guerre civile entre les partisans de don Carlos, frère du roi défunt, et ceux de la régente Marie-Christine gouvernant au nom de sa fille Isabelle. Don Carlos ayant eu l'appui des conservateurs et du parti religieux, Marie-Christine se tourna vers les libéraux. Vainqueurs, ces derniers usèrent de représailles à l'égard de l'Église. Dès 1835, un décret royal supprimait tous les couvents, à l'exception de quelques congrégations enseignantes ou vouées aux missions, et mettait leurs biens à la disposition de l'État; puis le clergé séculier était lui-même attaqué. Grégoire XVI ordonna au nonce apostolique de quitter Madrid, et protesta dans l'allocution consistoriale du

1^{er} février 1836 contre les lois espagnoles qu'il déclara nulles et de nul effet; les relations diplomatiques furent rompues. Les Cortès modérées de 1839 ayant rapporté, du moins en partie, les mesures précédemment prises, des négociations furent renouées avec le Saint-Siège pour la provision des nombreux évêchés vacants en Espagne. Mais l'arrivée au pouvoir d'Espartero, qui prit la régence en 1840, compromit de nouveau ces résultats. Définitivement vainqueur des carlistes, Espartero aggrava toutes les mesures prises durant la guerre civile et fit conduire à la frontière le représentant du Saint-Siège. Dans l'allocution consistoriale du 1^{er} mars 1841, Grégoire XVI protesta avec véhémence contre ces divers attentats, et rappela soit au gouvernement espagnol, soit aux prêtres qui avaient osé entrer dans ses vues et prendre en main l'administration des diocèses vacants, toutes les censures qu'ils avaient encourues. La chute d'Espartero (1843) amena une détente dans les relations de l'Espagne avec le Saint-Siège. Proclamée majeure en 1843, Isabelle II confia le gouvernement à un ministre conservateur, les relations avec le Saint-Siège s'améliorèrent, les évêques et les prêtres exilés purent rentrer. En 1845, un ministre plénipotentiaire fut envoyé à Rome pour conclure un concordat, que signera Pie IX.

3. *Avec la Suisse.* — La révolution de 1830 avait provoqué en Suisse une agitation non moins vive. Aux conservateurs qui avaient gouverné de 1815 à 1830 succédaient, dans beaucoup de cantons, les radicaux les plus avancés, qui signalèrent leur arrivée au pouvoir par des mesures oppressives pour les catholiques. Le 20 janvier 1834, les délégués des principaux cantons, réunis à Baden, rédigèrent quatorze articles, inspirés des articles organiques français, mais qui exagéraient davantage encore la mainmise du pouvoir civil sur l'Église. Sous prétexte d'assurer l'indépendance religieuse de la Suisse, les *articles de Baden* n'allaient à rien moins qu'à supprimer l'autorité du pape dans ce pays; en même temps ils prétendaient obliger les prêtres, sous peine d'amende ou de prison, à assister aux mariages mixtes et à les bénir, décrétaient la suppression de certaines fêtes, de divers jeûnes et de l'abstinence du samedi, réglementaient l'organisation et la direction des séminaires, instituaient une commission chargée d'examiner les jeunes clercs avant l'ordination, abolissaient l'exemption des couvents, et les soumettaient à la juridiction épiscopale. Grégoire XVI garda quelque temps le silence, espérant que les articles resteraient à l'état de projet; mais le canton de Berne les ayant érigés en loi cantonale, le pape publia le 14 mai 1835 l'encyclique *Commisum divinitus*. Il y rappelait les principes relatifs à l'autorité de l'Église, la doctrine ecclésiastique sur la primauté du pape, montrait combien leur étaient opposés les *articles de Baden* et terminait par une condamnation solennelle : « Nous condamnons et voulons qu'on tienne pour perpétuellement réprouvés et condamnés les susdits articles, comme contenant des assertions fausses, téméraires, erronées, attentatoires aux droits du Saint-Siège, destructrices du gouvernement de l'Église et de sa divine constitution, soumettant le ministère ecclésiastique à la domination séculière, découlant de principes déjà condamnés, sentant l'hérésie et schismatiques. » C'est le plus grave réquisitoire qui ait été prononcé par la papauté contre les doctrines du gallicanisme d'État. Cette condamnation de Grégoire XVI, loin d'arrêter les entreprises des radicaux, leur fut une occasion d'aggraver les mesures de violence contre l'Église. Mais en même temps elle réveilla les catholiques, qui, dans les cantons de Lucerne, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Fribourg et du Valais, finirent par expulser les radicaux du pouvoir. On sait que cette

agitation devait aboutir à la guerre du *Sonderbund* (1847). Grégoire XVI ne vit pas la paix religieuse se rétablir en Suisse.

4. *Avec la Prusse.* — Les puissances absolutistes du Nord ne causaient pas moins de difficultés au pape que les États où se trouvaient aux prises libéraux et catholiques. La question des mariages mixtes aboutissait en Prusse à un conflit aigu entre l'Église et l'État. La loi prussienne de 1803 avait stipulé que les enfants issus de mariages mixtes suivraient, dans tous les cas, la religion de leur père. C'était une grave atteinte au droit canonique qui ne tolère de tels mariages qu'à la double condition que le conjoint catholique ne sera pas exposé au péril de perversion et que les deux futurs promettent, avant la célébration du mariage, de faire élever tous leurs enfants dans la religion catholique. Après qu'en 1825 la loi prussienne eut été mise en vigueur dans le pays rhénan, Pie VIII avait rappelé dans un bref aux évêques prussiens, du 25 mars 1830, le déplaisir que causent à l'Église de telles unions, et, pour mieux inculquer cette idée aux fidèles, avait interdit aux curés d'honorer par une cérémonie religieuse de semblables mariages. Le curé prêterait simplement son assistance passive. Grégoire XVI, dans un bref du 27 mars 1832 aux évêques de Bavière, et dans une instruction du 12 septembre 1834, complétant le même document, avait insisté à nouveau sur cette doctrine de l'Église. Il rappelait avec beaucoup de force que l'indifférentisme religieux est le plus ordinaire résultat de la multiplication de semblables mariages. Enfin il négociait avec la Prusse pour obtenir que les évêques de cet État pussent appliquer les prescriptions édictées par Pie VIII.

Mais le gouvernement prussien comptait avec le servilisme de l'archevêque de Cologne, Spiegel, et de ses suffragants, qui s'efforcèrent d'empêcher que les instructions pontificales fussent connues du clergé et des fidèles. Il ne fit rien de ce qu'il avait promis au pape. C'est seulement à la mort de Spiegel (1835), que l'Allemagne religieuse connut les instructions de Pie VIII et de Grégoire XVI. Le nouvel archevêque de Cologne, Clément-Auguste de Droste-Vischering, rapporta les ordonnances de son prédécesseur et déclara ne connaître que les instructions de Pie VIII. Le gouvernement prussien pensa avoir raison de l'archevêque par la manière forte. Le 20 novembre 1837, Droste fut arrêté et conduit dans la forteresse de Minden. Dans un consistoire public du 10 décembre 1837, Grégoire XVI protesta contre cette violation des droits de l'Église, exalta le courage de l'archevêque, et déclara « d'une manière solennelle et en forme authentique qu'il condamnait toutes les pratiques relatives aux mariages mixtes introduites en Prusse contrairement aux prescriptions de son prédécesseur. » A cet acte pontifical, le gouvernement prussien répondit en faisant arrêter l'évêque de Posen, qui fut traduit devant les tribunaux pour excitation à la révolte et à la désobéissance aux lois, condamné à six mois de prison et maintenu en forteresse, sans jugement, à l'expiration de sa peine (avril 1839). Les allocutions consistoriales du 13 septembre 1838 et du 8 juillet 1839 s'élèvent avec véhémence contre ces empiétements du gouvernement prussien contre la juridiction ecclésiastique. L'avènement de Frédéric-Guillaume IV (1840) vint heureusement couper court à ces difficultés tragiques. L'évêque de Posen put rentrer dans son diocèse; on donna à l'archevêque de Cologne, toujours banni de son siège, un coadjuteur qui administrerait le diocèse à sa place. Moyennant ce sacrifice, auquel le pape eut beaucoup de peine à consentir, le roi accordait la pleine liberté de l'Église de Prusse.

5. *Avec la Russie.* — La Russie devait être beaucoup plus lente à entrer dans la voie des accommodements.

Elle comptait, depuis les annexions de 1772, 1793 et 1795, deux catégories bien distinctes de sujets catholiques : des latins (polonais et habitants de la Russie Blanche) et des ruthènes formant depuis le *xvi^e* siècle une Église slave uniate. Le pontificat de Grégoire XVI verra se dérouler en ce pays de terribles événements qui aboutirent à la destruction presque complète de l'Église uniate, et à de rudes persécutions contre l'Église latine. Depuis son avènement (1825), Nicolas I^{er} ne dissimulait pas son désir de ramener à l'orthodoxie moscovite les ruthènes unis à Rome; il trouva, parmi les hauts dignitaires uniates des instruments tout dévoués à ses desseins. En particulier le métropolitain Siemazko se chargea de faire aboutir les projets schismatiques du tzar. Dès 1825, un oukaze interdisait aux uniates toute correspondance avec Rome, puis des décrets successifs réorganisèrent l'Église ruthène; elle serait administrée par un collège grec-uni, sous la surveillance du ministre des cultes, les évêques seraient nommés par le tzar. En même temps les couvents étaient en grande partie supprimés, les écoles ecclésiastiques et les séminaires fermés, les clercs contraints de faire leurs études à l'université de Pétersbourg. Puis des livres liturgiques furent mis en circulation, qui, sournoisement, prêchaient le schisme. Enfin les évêques vendus au gouvernement extorquèrent à leurs prêtres des formulaires d'adhésion à l'Église orthodoxe. En février 1839, l'œuvre schismatique semblait assez avancée pour qu'on pût lever le masque : les prélats apostats se réunirent et au nom de leurs diocésains déclarèrent abolie l'union signée avec l'Église romaine en 1595; ils demandaient au tzar « la permission de rentrer dans l'Église de leurs pères. » Mais beaucoup d'uniates résistaient à ces tentatives schismatiques. N'ayant pas réussi à les convaincre par le mensonge, on mit en œuvre la violence; les religieux des deux sexes, les prêtres fidèles furent enfermés en des monastères orthodoxes où les pires traitements leur furent infligés. L'abbesse Makrana Miezlawka, qui parvint à s'échapper, révéla plus tard à Grégoire XVI et à l'Europe les horreurs qui furent commises. Les populations fidèles ne furent pas mieux traitées. Cette dure persécution produisit ses fruits; en 1850 il ne restait plus d'uniates que dans la Pologne propre.

Mieux protégée contre le schisme par ses rites et sa langue liturgique, l'Église latine eut néanmoins à subir les plus rudes persécutions. Dès 1827, une série d'ordonnances entravèrent le recrutement du clergé et des ordres religieux; en même temps le gouvernement s'efforça de faire élever à l'épiscopat des personnages vieilliss ou sans caractère. Les griefs religieux des Polonais catholiques expliquent autant que leurs griefs politiques l'insurrection de 1830-1831. Mais Grégoire XVI, trompé par les mensonges du gouvernement russe, n'en réprouva pas moins l'insurrection dans l'encyclique *Cum primum*, adressée le 9 juin 1832 aux évêques de Pologne. Il ne voulait voir, dans les griefs religieux invoqués par les insurgés, qu'un prétexte trompeur, déclarait que c'est un devoir absolu de se soumettre à la puissance légitimement constituée par Dieu, sauf au cas, où, par hasard, elle commanderait quelque chose de contraire aux lois de Dieu et de l'Église. « Les évêques devront de tout leur pouvoir inculquer cette doctrine à leurs peuples, et le très courageux empereur, auprès de qui le pape ne manquera pas d'interposer ses bons offices, recevra toujours avec bonne grâce les demandes qui lui seront faites en faveur d'une religion à qui il a promis que sa protection ne ferait jamais défaut. »

Ce document, où se reflètent plus encore les préoccupations de Grégoire XVI, souverain temporel, que son antipathie pour les idées libérales, ne contribua guère à adoucir les souffrances de la malheureuse

Église polonaise. Les mesures les plus rigoureuses furent prises à l'égard des catholiques; les plus larges amnisties accordées à ceux qui passaient au schisme. Ne communiquant avec Rome que par l'intermédiaire et sous le contrôle du gouvernement, les évêques étaient incapables de renseigner exactement le pape. C'est seulement en 1839 que la défection de l'Église uniate commença à ouvrir les yeux du pontife; protestant dans l'allocution consistoriale du 22 novembre 1839 contre la conduite schismatique des évêques ruthènes, il flétrit les prélats coupables et ajoute, presque timidement, un mot de regret sur l'attitude du gouvernement russe. Huit mois auparavant, dans une lettre adressée au tzar (6 avril 1839), il lui avait encore demandé protection pour les catholiques de son immense empire, et lui avait promis de rappeler une fois de plus aux fidèles le devoir d'obéissance aux pouvoirs civils. A partir de 1840, les protestations de Grégoire XVI commencent, d'abord par une série de notes diplomatiques transmises par la secrétairerie d'État, puis se font jour avec beaucoup de véhémence dans l'allocution consistoriale du 22 juillet 1842. Elles restèrent lettre morte. Lors de la visite que le tzar Nicolas lui fit à Rome, en 1845, le pape aurait adressé au tout-puissant empereur de très vifs reproches, qui l'auraient profondément troublé. Le tzar négocia un nouveau concordat, qui ne fut signé qu'en 1847 et qui d'ailleurs n'améliora pas sensiblement la situation du catholicisme en Russie.

6. *Avec la France.* — La France causa moins de difficultés à Grégoire XVI. Le gouvernement de Louis-Philippe, d'abord hésitant entre la politique révolutionnaire et antireligieuse et la politique conservatrice, dut tenir compte du renouveau chrétien qui se manifesta à partir de 1835. En 1837, Grégoire XVI pouvait dire à Montalembert : « Je suis très content de Louis-Philippe, je voudrais que tous les rois d'Europe lui ressemblassent. » Toutefois, l'agitation créée par les catholiques libéraux autour de la liberté d'enseignement amena quelques légers nuages entre le Saint-Siège et le gouvernement français. Effrayé de la violence que prenait la campagne menée contre les jésuites, Guizot voulut obtenir du pape la dissolution de la Compagnie en France. Rossi (le futur ministre de Pie IX), accrédité comme ambassadeur auprès de Grégoire XVI, obtint finalement une demi-victoire, qu'il transforma dans ses dépêches en un succès complet. Le pape, arrêté par le S. C. des Affaires extraordinaires, avait refusé de donner aux jésuites français l'ordre de se disperser; mais le général des jésuites, travaillé par le secrétaire d'État, se décida finalement à donner à ses religieux le conseil de disparaître pendant un certain temps.

En résumé, une période de conflits plus ou moins violents avec les gouvernements succède à la période d'accord; dans plusieurs pays le pape dut entrer en lutte avec les principes du libéralisme révolutionnaire d'une part, du césaro-papisme d'autre part, d'accord, malgré leur opposition, pour imposer à l'Église la mainmise du pouvoir civil.

3° *Gouvernement intérieur de l'Église.* — 1. *Le mennaisianisme.* — La situation créée à Grégoire XVI par les conflits que nous venons d'énumérer explique une bonne partie de ses actes doctrinaux, et tout particulièrement son attitude dans l'affaire de Lamennais. Ce publiciste voit dans la séparation de l'Église et de l'État le meilleur moyen pour l'Église de retrouver son indépendance; il accepte, avec toutes leurs conséquences, les principes de la Révolution et propose à l'Église de les utiliser : principe démocratique de la souveraineté populaire, principe de la liberté personnelle sous toutes ses formes : liberté de conscience, de presse, d'enseignement, d'association. Ces principes,

l'Église doit non seulement s'en servir, mais les revendiquer comme la condition la plus favorable de son action à l'époque moderne. On voit assez comment la conception mennaisienne est directement opposée à la thèse classique de l'alliance des deux pouvoirs, ecclésiastique et civil, unissant leurs efforts pour promouvoir le bien spirituel autant que matériel des peuples. Elle tend à mettre l'Église du côté de la démocratie contre les pouvoirs absolus, à l'associer aux revendications politiques et sociales surexcitées par la Révolution, à lui faire proclamer les droits imprescriptibles de l'individu, en face de ceux de l'autorité publique. Le plus paradoxal de toute cette affaire, c'est que Lamennais avait la confiance absolue que non seulement l'Église ne condamnerait pas une systématisation si hardie de vues si nouvelles, mais encore qu'elle la protégerait contre les attaques qui lui venaient de divers côtés. Le voyage à Rome qu'il entreprend en décembre 1831 n'est pas autre chose qu'une mise en demeure au souverain pontife d'approuver formellement son attitude.

Rien ne pouvait davantage offenser Grégoire XVI qu'une pareille démarche. Les idées libérales et démocratiques n'apparaissaient guère au pape que sous la forme des insurrections qui venaient d'éclater dans ses États. Le pape se sentait menacé par la Révolution à laquelle on prétendait lui faire tendre la main et se soutenait seulement par l'appui des gouvernements absolus qu'on lui demandait de maudire. Tout concourait donc à faire échouer la démarche de Lamennais, les permanentes exigences de la vérité, comme les intérêts passagers de la politique, la sagesse supérieure de l'Église comme les opinions particulières des hommes qui le représentaient en ce moment. Nous n'avons pas à raconter ici les diverses phases de l'affaire Lamennais. Qu'il suffise de rappeler qu'après avoir essayé de donner au publiciste français la délicate leçon du silence, Grégoire XVI se crut obligé, sur l'avis de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, de signaler dans son encyclique inaugurale du 15 août 1832 les erreurs principales de la théorie mennaisienne.

L'encyclique *Mirari vos* est fort loin d'avoir le caractère magistral et la haute tenue des documents consacrés par Pie IX et Léon XIII à cette question du libéralisme. La première partie, où le souverain pontife se plaint des malheurs des temps et donne aux évêques quelques conseils appropriés, n'a rien à faire avec la question mennaisienne. C'est seulement dans la seconde partie que les idées de Lamennais sont visées, sans que d'ailleurs le publiciste soit nommé. « Une des causes les plus fécondes de tous ces malheurs de l'Église, poursuit le pape, c'est l'indifférentisme, c'est à savoir cette funeste opinion qui professe que toutes les croyances sont bonnes pour le salut éternel, à condition que les mœurs soient réglées selon la justice et l'honnêteté. C'est de cette source corrompue que dérive l'opinion absurde et erronée d'après laquelle il faut affirmer et revendiquer pour n'importe qui la *liberté de conscience*. A cette erreur pestilentielle, la voie est préparée par la *liberté d'opinion*, pleine et immodérée, qui progresse au grand détriment de la société civile et ecclésiastique, et que plusieurs néanmoins, avec une souveraine impudence, prétendent mettre au service de la religion. C'est au même but que tend cette abominable *liberté de la presse*, qu'on ne saurait assez exécrer et détester, et que certains prétendent réclamer et promouvoir avec tant d'audace. » Après avoir rappelé les règles ecclésiastiques sur la matière, le pape continue : « Ayant appris que cette liberté impudente de la presse ébranle la fidélité due aux princes et allume partout les flambeaux de la rébellion, nous engageons les évêques à rappeler aux peuples la doctrine de l'apôtre sur l'origine du pouvoir, et l'exemple des premiers chrétiens acceptant sans se

révolter les ordres des empereurs quand ils ne touchaient qu'au temporel. » Grégoire XVI condamnait ensuite l'idée de la *séparation de l'Église et de l'État*; « il est bien clair, disait-il, que l'union des deux pouvoirs, qui s'est toujours montrée utile à la société civile comme à l'ecclésiastique, est partiellement redoutée par les partisans de cette impudente liberté dont il a été parlé plus haut. » Non moins blâmable est l'alliance contractée avec les révolutionnaires par certains catholiques. Et l'encyclique se termine par une exhortation adressée aux princes, et qui témoigne chez le pape d'une confiance robuste dans les bonnes dispositions des gouvernements de droit divin à l'égard de l'Église; qu'ils veuillent bien considérer, dit Grégoire XVI, que le pouvoir leur a été confié non seulement pour régir le monde, mais surtout pour secourir l'Église; et qu'ils soient bien persuadés que c'est vraiment travailler pour leur tranquillité que travailler pour l'Église.

Tel est ce document mémorable où se synthétisent pour la première fois les protestations de l'Église contre ce droit public issu de la Révolution qui fait prévaloir, plus ou moins vite suivant les divers pays, la conception de l'*État laïque*. Il est à peine besoin de faire remarquer que l'encyclique ne tient nul compte des contingences, qu'elle se borne à rappeler les principes incontestables de l'Église, sans se préoccuper des questions infiniment délicates que soulève l'application. C'est ce manque de nuances qui explique les attaques dont elle a été l'objet, surtout quand l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* de 1864 seront venus renouveler les polémiques.

Il ne semble pas, d'ailleurs, que l'encyclique *Mirari vos* ait produit, à l'heure où elle parut, une émotion considérable dans le public religieux et même parmi les libéraux. Le groupe des catholiques libéraux était encore trop faible pour que sa condamnation ait passionné l'opinion publique, et les libéraux révolutionnaires se souciaient trop peu de l'Église et de ses condamnations pour prendre garde à ce document ecclésiastique. On sait que Lamennais se soumit, dès le 8 septembre 1832, à la condamnation portée contre lui par l'encyclique. Mais cette soumission n'était ni aussi entière, ni aussi profonde que ce premier acte aurait pu le faire croire. Les multiples rétractations qu'on lui demanda au cours de 1833 achevèrent d'exasperer Lamennais, il finit par signer tout ce qu'on voulait, pour obtenir la paix, mais il acheva brusquement une évolution commencée depuis longtemps déjà. Dès la fin de 1833, il avait cessé de se considérer comme prêtre; en avril 1834 il publiait les *Paroles d'un croyant*, réquisitoire ardent contre les rois et l'Église qui se fait leur alliée, apologie farouche de la Révolution. Le 25 juin 1834, l'encyclique *Singulari nos* condamnait nominativement Lamennais. « Les *Paroles d'un croyant* montraient jusqu'à quel point l'auteur était en opposition avec la doctrine de l'encyclique précédente sur la soumission au pouvoir légitime et sur la manière d'écarter du peuple les conséquences de l'indifférence. Son livre est un appel à la révolte, à la guerre civile, au mépris des magistrats et des lois, le tout présenté sous l'invocation initiale de la sainte Trinité et exprimé dans le style même de l'Écriture. Usant donc de la plénitude de son pouvoir apostolique, le pape condamne et réprouve le livre comme contenant des propositions respectivement fausses, calomnieuses, téméraires, conduisant à l'anarchie, contraires à la parole de Dieu, impies, erronées, déjà condamnées dans les écrits des vaudois, de Wiclef et de Jean Huss. » Un dernier paragraphe condamnait les erreurs philosophiques de Lamennais dans la question de la certitude et le système du sens commun. L'encyclique se terminait par un dernier appel au prêtre révolté; cet appel suprême ne devait pas être entendu.

2. *Le libéralisme ecclésiastique.* — La sévérité de Grégoire XVI à l'endroit du libéralisme politique se retrouvera nécessairement dans son attitude à l'endroit de ce qu'on pourrait appeler le libéralisme ecclésiastique. On pourrait désigner sous ce mot tout un mouvement qui se manifesta en Suisse et en Allemagne parmi le clergé et qui préconisa dans la discipline ecclésiastique les réformes rendues nécessaires, disait-on, par le nouvel esprit du siècle. Il s'agissait tout particulièrement d'affranchir les Églises nationales de la suprématie romaine, d'y introduire une sorte de régime parlementaire par la tenue régulière de synodes où les ecclésiastiques du second ordre auraient soumis aux décisions épiscopales les modifications par eux réclamées; les laïques eux-mêmes y auraient eu voix consultative. Les changements disciplinaires proposés n'étaient pas sans importance; il fallait modifier le régime actuel de la pénitence et des indulgences, qui favorisait la paresse du pécheur, supprimer le célibat ecclésiastique qui aboutit au déshonneur du clergé, et se trouve contraire à la nature, revenir, sur la question des honoraires de messe, des fondations, des messes privées; à une pratique plus conforme à l'idéal des premiers siècles, supprimer le culte de la Vierge, les pieuses associations, les prières publiques, etc. On reconnaît ici toutes les idées développées au fameux synode de Pistoie en matière de discipline ecclésiastique. Elles étaient répandues en Suisse par un prêtre du diocèse de Saint-Gall, Aloyse Fuchs; une association de prêtres s'était formée en Suisse et dans la province ecclésiastique du Rhin-Supérieur, tout spécialement dans le diocèse de Rottenbourg (Wurtemberg), qui créait une agitation dans le même sens. En particulier, une conférence s'était tenue à Offenbourg, où l'on avait élaboré le programme complet des réformes. L'évêque de Saint-Gall en 1833 signale cette situation à Grégoire XVI, qui lui répond le 26 juillet de la même année, approuvant les mesures prises par lui, et annonçant qu'il soumettait à l'examen de théologiens romains les brochures publiées par Fuchs et ses adhérents. Cet examen ne traîna pas en longueur; le 17 septembre 1833, une lettre apostolique condamnait cinq ouvrages exprimant les idées synodalistes : *Ohne Christus kein Heil für Menschheit und Staat*, d'Aloyse Fuchs; *Sind Reformen in der katholischen Kirche nothwendig?* procès-verbal de la conférence d'Offenbourg; *Die katholische Kirche im XIX Jahrhundert und die zeitgemässe Umgestaltung*, publiée par Kopp, à Mayence en 1830; *Der Kampf zwischen Papstthum und Katholicismus im XV Jahrhundert*, publication datant de 1816, mais réimprimée à Zurich en 1832; *Die Stelle des römischen Stuhles gegen dem Geiste des XIX Jahrhunderts*, sans nom d'auteur, Zurich, 1833.

Grégoire XVI réprouvait et condamnait solennellement tous ces livres, comme contenant des propositions respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, erronées, injurieuses au Saint-Siège, dérogeant à ses droits, détruisant le gouvernement ecclésiastique et la divine constitution de l'Église, favorisant le schisme, conduisant à l'hérésie, schismatiques, hérétiques, déjà condamnées par l'Église dans Luther, Baius, Richer, Eybel et les membres du synode de Pistoie. Le pape défendait de lire, retenir, réimprimer ces ouvrages sous peine de suspense *a divinis* pour les clercs, d'excommunication majeure, encourue *ipso facto*, pour les laïques.

L'encyclique *Quo graviora* du 4 octobre 1833, adressée aux évêques de la province du Rhin-Supérieur, développait cette condamnation, et montrait dans l'indifférentisme religieux le principe de toutes ces erreurs.

Grégoire XVI eut à soutenir l'évêque de Bayeux dans sa lutte contre l'illuminé Michel Vintras, se disant inspiré de Dieu pour préparer l'avènement prochain

d'une nouvelle société chrétienne et renouveler l'Église corrompue. Dans une lettre du 8 novembre 1843, le pape passe en revue les erreurs étranges du voyant de Tilly-sur-Seuilles, et encourage l'évêque à résister de toutes ses forces aux entreprises des sectaires fanatisés par Vintras.

Cinq mois plus tard, dans une lettre à l'archevêque de Prague du 31 mars 1844, Grégoire XVI condamnait le mouvement créé en Bohême pour détacher de Rome les catholiques de ce pays.

3. *L'indifférentisme religieux.* — On a pu remarquer, dans les documents qui précèdent, l'insistance du pape à signaler l'*indifférentisme religieux* comme la cause, avouée ou secrète, des divers mouvements que nous avons signalés. Il revint à diverses reprises sur cette difficile question. C'est particulièrement à propos des mariages mixtes que Grégoire XVI rappelle les principes de l'Église sur la matière. Nous avons signalé déjà les difficultés que cette question fit naître en Prusse. La lutte entre libéraux et catholiques en Hongrie à propos de ces mêmes mariages amena le pape à s'exprimer une fois de plus dans une lettre aux évêques hongrois, du 30 avril 1841, à laquelle était jointe une instruction sur l'application des principes, et dans une lettre aux évêques d'Autriche et d'Allemagne, datée du 22 mai suivant. Huit jours avant sa mort, le 23 mai 1846, Grégoire XVI rappelait encore les mêmes principes à l'évêque de Fribourg en Suisse.

A plus forte raison le pape regretterait-il tout ce qui semblait accord plus ou moins tacite avec les hérétiques dans les pays mixtes. Ayant appris que, dans l'archidiocèse de Fribourg-en-Brisgau, des clercs avaient assisté aux fêtes civiles données lors de l'inauguration d'un temple protestant, il écrivit à l'archevêque le 30 novembre 1839 une sévère lettre de blâme.

Mais ce qui effrayait surtout Grégoire XVI, c'était les tentatives de propagande protestante qui se multipliaient en Italie et dans les États romains eux-mêmes. La *Société biblique* de Londres d'une part, d'autre part une société fondée à New York le 12 juin 1843, sous le nom d'*Alliance chrétienne*, se donnaient ouvertement comme tâche de faire pénétrer à Rome, en même temps que des bibles protestantes, des ouvrages destinés à promouvoir les idées de la Réforme. L'encyclique *Inter præcipuas machinationes* du 8 mai 1844, après avoir rappelé les condamnations portées contre la Société biblique par Pie VI, Léon XII et Pie VIII, et le décret de l'Index rendu le 7 janvier 1836, condamne à nouveau ladite société, en même temps que l'*Alliance chrétienne*, et fait appel aux gouvernements italiens pour empêcher le développement dans leurs États de la liberté de conscience à laquelle succéderait bien vite la liberté politique. La propagande protestante n'en continua pas moins. L'île de Malte parut aux méthodistes anglais un excellent observatoire; ils y créèrent un journal religieux l'*Indicatore giornale religioso* qui causa à Grégoire XVI de vives alarmes (lettres à l'évêque de Malte du 31 août 1843 et du 26 novembre 1845).

4. *L'hermésianisme.* — Le rationalisme philosophique et théologique, systématisé en Allemagne par Hermès, se rattache, jusqu'à un certain point, à l'esprit de libre examen dont le libéralisme sous toutes ses formes est une manifestation. Bien qu'il eût fort peu écrit, le professeur de Bonn avait exercé, dans toute l'Allemagne et spécialement dans le pays rhénan, une influence considérable, que sa mort, survenue en 1831, n'avait pas ruinée. Mais ceux qui, du vivant d'Hermès, avaient redouté de l'attaquer s'enhardirent et dénoncèrent à Rome, en 1833, les doctrines de l'*Einleitung in die christ-katholische Theologie*, dont les deux parties avaient paru successivement en 1813 et en 1823. Au même moment, le plus qualifié des disciples d'Hermès,

Achterfeld, publiait la *Christ-katholische Dogmatik*, d'après les papiers du maître (1833).

L'examen des doctrines hermésiennes fut conduit à Rome avec beaucoup de prudence et de lenteur. Finalement, le Saint-Office déclara en séance plénière et à l'unanimité qu'Hermès avait erré, qu'il se rencontrait dans ses écrits bien des choses absurdes ou étranges à la doctrine catholique, et qu'il fallait dès lors condamner. Après mûr examen du tout et après avoir entendu le jugement et le conseil des cardinaux inquisiteurs, Grégoire XVI lança le 26 septembre 1835 l'encyclique *Dum acerbissimas*. Elle déclare qu'Hermès s'est audacieusement écarté de la voie droite, suivie par la tradition universelle et par les saints Pères dans l'exposition et la défense des vérités de foi; que, l'ayant méprisée et condamnée, dans son orgueil, il a imaginé une route ténébreuse, menant à des erreurs de tout genre, surtout en faisant du doute positif la base de toute recherche théologique, et en posant comme principe que la raison est la règle principale et l'unique moyen qui permette à l'homme d'acquiescer la connaissance des vérités surnaturelles. Le pape condamnait donc les ouvrages publiés du vivant d'Hermès, et celui qu'Achterfeld avait fait ensuite paraître. Il faisait siennes la sentence du Saint-Office qui découvrait dans les ouvrages susdits de multiples erreurs sur la nature de la foi et la règle des croyances, la sainte Écriture, la tradition, la révélation et le magistère de l'Église; sur les motifs de crédibilité, les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu; sur l'essence même de Dieu, sa sainteté, sa justice, sa liberté, le but que Dieu s'est proposé dans ses œuvres *ad extra*; enfin sur la nécessité de la grâce, sa distribution, la rétribution future, l'état de nos premiers parents, le péché originel et les forces de l'homme déchu. Le Saint-Office condamnait donc ces écrits comme contenant des doctrines et des propositions respectivement fausses, téméraires, captieuses, conduisant au scepticisme et à l'indifférentisme, erronées, scandaleuses, injurieuses pour les écoles catholiques, subversives de la foi divine, sentant l'hérésie et déjà condamnées par l'Église. Le pape, lui, de son propre mouvement, condamnait ces livres et ordonnait de les mettre au catalogue de l'Index.

Les hermésiens ne se tinrent pas pour battus. Ils ne contestaient pas sans doute le caractère condamnable des propositions visées par le bref; mais ils prétendaient qu'Hermès, s'il eût vécu, n'aurait jamais reconnu ces propositions pour siennes. En même temps, ils faisaient remarquer que la condamnation de Bautain était, au fond, une approbation d'Hermès, Bautain ayant dû souscrire le 18 novembre 1835 six propositions concernant le rôle et la puissance de la raison humaine dans la recherche de la foi. Deux disciples d'Hermès, Braun et Elvenich, obtinrent du pape la permission de venir chercher à Rome de plus amples informations sur l'encyclique de 1835. Dans l'audience qu'il leur accorda, Grégoire XVI leur dit : « Hermès était un homme de mœurs pures et je n'ai point le moindre soupçon sur l'orthodoxie de sa personne, mais il se pourrait que dans ses livres il ne se soit pas toujours exprimé correctement, ce qui en théologie est absolument nécessaire. » Et comme l'un des interlocuteurs faisait allusion au cas de Bautain : « Vous avez tort, reprit le pape, d'en appeler à l'écrit que j'ai envoyé à l'évêque de Strasbourg... Ils errent tous les deux : ceux qui donnent tout à la foi et ne laissent rien à la raison, aussi bien que ceux qui attribuent tout à la raison et ne laissent rien à la foi... Je pense, ajouta le pape, pour conclure l'entretien, que vous n'êtes pas venus à Rome pour enseigner, mais pour être enseignés. » Les deux hermésiens comprirent au bout de quelques mois que leur séjour à Rome était sans objet. Ils rentrèrent en Allemagne; la querelle hermésienne n'était d'ailleurs

pas près de finir, elle préoccupera souvent encore Grégoire XVI, se mêlera, en 1837 et les années suivantes, à l'affaire des mariages mixtes et reprendra de plus belle à l'avènement de Pie IX en 1846. C'est le concile du Vatican qui résoudra définitivement le problème difficile des relations entre la foi et la raison.

5. *L'immaculée conception.* — L'action de Grégoire XVI nous a paru jusqu'à présent surtout négative; il convient pourtant de mentionner à son actif le progrès qu'il fit faire à la doctrine de l'immaculée conception de Marie. De nombreuses demandes lui furent adressées au cours de son pontificat afin qu'il définit et proclamât ce dogme; il ne voulut pas aller si loin, mais encouragea de tout son pouvoir la doctrine en question et sa manifestation liturgique. En 1834, Grégoire XVI accorda à l'archevêque de Séville la faveur d'ajouter à la préface de la messe de la Conception : *et te in conceptione immaculata B. M. V.* La même faveur fut bientôt accordée aux Églises de France, d'Angleterre, d'Allemagne, d'Amérique; le pape lui-même usa de cette formule et ordonna qu'elle fût employée, dans la chapelle Sixtine, par le cardinal officiant en sa présence. En 1843, il accorda à l'ordre de saint Dominique, sur la demande de son général, de célébrer la fête de la Conception avec octave solennelle et d'ajouter le mot *immaculata* à la préface. C'est encore sous son pontificat que l'on commença en divers endroits, avec son autorisation, à ajouter aux litanies de Lorette l'invocation : *Regina sine labe originali concepta*.

Notons enfin que Grégoire XVI inscrivit au rang des saints, le 26 mai 1839, les bienheureux Alphonse de Liguori, Pacifique de San Severino, Joseph de la Croix, François de Hieronimo, et la bienheureuse Véronique de Julianis.

6. *Missions catholiques.* — Mais le plus beau titre de gloire de Grégoire XVI, c'est incontestablement d'avoir donné aux missions catholiques, fort négligées depuis la fin du XVIII^e siècle, une vigoureuse impulsion. Préfet de la Propagande sous Léon XII, Maur Capellari avait attiré sur ce point si important l'attention du pontife; devenu pape, il y consacra tous ses efforts. C'est lui qui a vraiment commencé le mouvement d'expansion catholique dans le monde qui est caractéristique du XIX^e siècle. Les difficultés, d'ailleurs, ne lui manquèrent pas. La plus grave lui vint de la part de l'archevêque de Goa, qui, soutenu par le gouvernement de Portugal, prétendait conserver sur toutes les Indes, nonobstant les nombreux changements politiques survenus, la juridiction qui lui avait été autrefois accordée. A plusieurs reprises, le clergé portugais de ces régions refusa de reconnaître l'autorité des vicaires apostoliques nommés par Grégoire XVI; il y eut même des schismes dans plusieurs églises. En même temps qu'il se heurtait à la mauvaise volonté des Portugais, Grégoire XVI voyait la persécution sanglante décimer, d'une manière épouvantable, les missions de l'empire d'Annam. De 1833 à 1839, quatre vicaires apostoliques, neuf missionnaires, vingt prêtres indigènes et un grand nombre de chrétiens périrent; la persécution de 1842 fit des milliers de victimes parmi les chrétiens indigènes. Grégoire XVI à plusieurs reprises éleva la voix pour glorifier ces martyrs.

Au même ordre d'idées se rattache la condamnation solennelle que le pape porta le 3 décembre 1839 contre le trafic des esclaves. Unissant ses efforts à ceux des nations civilisées, Grégoire XVI déclarait, dans la lettre *In supremo apostolatus fastigio*, que la traite des nègres, telle qu'elle se pratiquait encore sur une vaste échelle, était chose tout à fait indigne du nom chrétien, et qu'il la réprouvait de son autorité apostolique. En vertu de cette même autorité, il défendait strictement à tout fidèle, ecclésiastique ou laïque, de soutenir la licéité de ce commerce des nègres, sous quel-

que prétexte que ce fût. Il paraît que cette prohibition n'était pas inutile, et qu'on avait pu lire peu de temps auparavant dans des feuilles catholiques des apologies plus ou moins déguisées et rétribuées de cet infâme commerce.

Grégoire XVI mourut le 1^{er} juin 1846, après une très courte maladie, à l'âge de quatre-vingt-un ans; il avait régné quinze ans et quatre mois.

I. DOCUMENTS OFFICIELS. — Ils sont loin d'être complètement réunis. La *Bullarii romani continuatio*, Rome, 1857, t. XIX, s'arrête au 10 janvier 1835; le fasc. 1 du t. XX, au 26 septembre 1835. La *Collectio lacensis* donne les divers conciles tenus sous le pontificat, et les lettres apostoliques s'y rapportant. Le *Jus pontificium de Propaganda fide*, Rome, 1893, t. V, et le *Bullarium pontificium S. C. de Propaganda fide*, Rome, 1841, t. V, donnent les textes relatifs aux missions. A. M. Bernasconi a essayé de réunir les actes officiels de Grégoire XVI, *Acta Gregorii papæ XVI, scilicet constitutiones, bullæ, litteræ apostolicæ, epistolæ*, 4 vol., Rome, 1901-1904. Ce travail fait peu d'honneur à l'entrepreneur; des pièces importantes sont omises, les dates sont souvent fausses, l'orthographe des mots allemands illisible.

II. MÉMOIRES. — Wiseman, *Recollections of the last four popes*, Londres, 1898; Bunsen, *Memoir*, Londres, 1868; Guizot, *Mémoires*, t. VII.

III. TRAVAUX. — Maynard, J. Crétineau-Joly, Paris, 1875 (Crétineau-Joly a été l'intime confident du pape dans ses dernières années); Sylva, *Grégoire XVI et son pontificat*, Lille, 1890; von Helfert, 1895; *Contemporains*, 1899, n. 351; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 1148-1156.

E. AMANN.

17. GRÉGOIRE (Saint), appelé, en raison de son rôle, Grégoire l'Illuminateur, l'apôtre et le premier évêque de l'Arménie, appartenait à l'une des plus nobles familles du royaume. Élevé chrétiennement en Cappadoce, où il recevra plus tard la consécration épiscopale à Césarée, il convertit le roi Tiridate, et s'employa ensuite avec un zèle infatigable à instruire ses compatriotes, à les baptiser et à fonder des églises. Il mourut vers l'an 332, après une carrière longue, active et traversée d'orages. Voir t. I, col. 1893. Le pape Grégoire XVI, par un bref du 1^{er} septembre 1837, a inscrit le nom de l'Illuminateur au martyrologe romain et a fixé sa fête au 1^{er} octobre. Les Arméniens modernes vénèrent, comme une relique littéraire de l'Illuminateur, un recueil d'homélies et de lettres, contenant 23 morceaux, et imprimé en arménien, à Constantinople en 1737 et à Venise en 1838. Le recueil, néanmoins, est d'une authenticité douteuse; tandis que F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 250 sq., tient ces homélies pour authentiques, P. Vetter, dans Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, 1885, t. III, p. 219-222, en relève la composition dans la première moitié du V^e siècle et l'attribue à saint Mesrop. Voir t. I, col. 1934. Une histoire de la vie et des travaux de l'Illuminateur et de l'introduction du christianisme en Arménie sous le règne de Tiridate porte le nom d'un certain Agathange, que les Arméniens ont toujours honoré comme le premier historien de leur nation. Il existe un texte arménien et un texte grec du livre; le premier intitulé : *Histoire du grand Terdat et de la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur*; le second : *Martyre de saint Grégoire*. Le texte arménien a paru à Constantinople en 1709 et en 1824, à Venise en 1855 et en 1862; on en trouve la traduction française, hormis les passages de pure édification, dans Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1867, t. I, p. 97-193. Le texte grec a été publié, d'après un manuscrit de Florence, par J. Stilling dans les *Acta sanctorum* de septembre, Anvers, 1762, t. VIII, p. 320-402. Ce texte arménien ne fut rédigé que dans la première moitié du V^e siècle sur un original grec aujourd'hui perdu, et, au VII^e siècle, cette rédaction arménienne fut retraduite en grec

par un Arménien. Le *Martyre de saint Grégoire* devient, au x^e siècle, les *Acta S. Gregorii Armeni* de Siméon Métaphraste, *P. G.*, t. cxv, col. 943-996; il a fourni aussi le fond d'une Vie latine de l'illuminateur, qui semble du ix^e siècle, insérée dans les *Acta sanctorum* de septembre, t. viii, p. 402-413. L'auteur original, qui prend lui-même le nom d'Agathange, sans doute parce qu'il apporte la *bonne nouvelle* de l'évangélisation de son pays, prétend être le propre secrétaire du roi Tiridate. Mais, visiblement, nous sommes en présence d'un faux littéraire. Il y a toutefois, à côté de légendes incroyables et de bévues énormes, des récits vraiment historiques, dignes de foi. Voir t. i, col. 558-559, 1934.

Kraus, *Histoire de l'Eglise*, nouv. édit. franç., Paris, 1904, t. i, p. 443; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. iii, p. 98 sq.; H. Gelzer, *Die Anfänge der armenischen Kirche*, dans les comptes rendus de l'Académie royale de Saxe, 1895, t. xlvii, p. 109; Thumaian, *Agathangelos et la doctrine de l'Eglise arménienne au V^e siècle*, Lausanne, 1879.

P. GODET.

18. GRÉGOIRE D'AGRIGENTE (Saint) est né en Sicile vers 559. Dans sa jeunesse, il passa en Afrique, puis à Jérusalem, dont l'évêque l'ordonna diacre à l'âge de vingt ans. Après avoir visité les monastères de Palestine, il se rendit à Antioche et à Constantinople, puis vint à Rome en 589; l'année suivante, il fut choisi comme évêque de Girgenti, sur la côte méridionale de la Sicile. Bientôt accusé par ses ennemis, il fut mis en prison; mais saint Grégoire le Grand revisa sa cause, lui rendit la liberté et le combla de bienfaits. Il mourut vers 630. Nous avons sous son nom un vaste commentaire en grec de l'Ecclesiaste, *P. G.*, t. xcvi, col. 741-1182. Un de ses jeunes contemporains, « Léonce, prêtre, moine et supérieur du couvent de Saint-Sabas à Rome, » ainsi qu'il se désigne lui-même, nous a laissé une biographie grecque de saint Grégoire d'Agriente que le jésuite Cajetan a publiée en partie, *Vitæ sanctorum Siculorum*, Palerme, 1657, et qui est en entier, *P. G.*, t. xcvi, col. 549-716.

Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. ii, p. 776-777; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. iii, p. 53 sq.; Kirchenlexikon, t. vii, col. 1824; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. i, col. 576; *P. L.*, t. xcvi, col. 1181-1228.

P. GODET.

19. GRÉGOIRE DATHÉVATZI naquit à Vaïotztor en 1340. Consacré dès son enfance à la vie monastique sous la direction du grand vartabed (docteur) Jean Orodnetzi, il se signala bientôt comme orateur et lui succéda après sa mort au couvent d'Abragouni. Les troubles qui furent la conséquence des invasions de Tamerlan (Timour-leng) l'obligèrent à quitter bientôt le couvent et à mener une vie errante : il trouva enfin un asile au couvent de Dathève (ou Sdathève) dont il prit le nom. Il mourut en 1411, âgé de 71 ans. Dathévatz fut un des plus grands représentants du parti opposé aux frères unitaires, voir t. i, col. 1904, qui, croyait-on, latinisaient la langue, le rituel et reprochaient à l'Eglise arménienne d'être hérétique. Par esprit de patriotisme il combattit dans ses écrits cette tendance, ce qui lui inspira cette polémique ardente que nous rencontrons souvent dans ses ouvrages, dont les principaux sont : *Libre des questions* (*Kirk hartzmantz*), divisé en dix chapitres, dont les trois premiers traitent des hérésies; les autres, des créatures en général, de l'homme, de l'incarnation, du monde et du jugement dernier : c'est à la fois une réfutation et un commentaire théologique, Constantinople, 1729; *Libre des sermons* (*Kirk Karozoutiantz*) en deux volumes intitulés *Amar* (Été), *Tzemère* (Hiver) : c'est au fond l'apologie de toute la doctrine de l'Eglise arménienne; le t. ii (*Tzemère*), Constantinople, 10 jan-

vier 1740; t. i (*Amar*), *ibid.*, 25 février 1741; un *Manuel de théologie dogmatique* (*Osképorigh*), (Constantinople probablement); une *Explication de l'introduction de Porphyre*, Madras, 21 mars 1793; *Partie du rituel* (*Kirk Kavazan dalo*), traitant de l'ordination des vartabeds (docteurs), Constantinople, 1752.

Zarpanalian, *Histoire de la littérature arménienne*, part. II, 2^e édit., Venise, 1905, p. 177-184; Tchamtschian, *Histoire de l'Arménie*, Venise, 1786, t. iii, p. 450, 455; *Arévelk* (journal quotidien), 1896, n. 3619; *Iéghéghézi haïastaniat* (revue), 1888, p. 152; sur la croyance de Dathévatz, voir Katerdjian, *Symbolé*, p. 39-42; Ghazighian, *Nouvelle bibliographie arménienne et encyclopédie de la vie arménienne de 1512 à 1905*, Venise, 1909, p. 501-507.

L. M. ATDJIAN.

20. GRÉGOIRE D'ELVIRE ou LE BÉTIQUE (Saint), évêque d'Elvire en Espagne, près de Grenade, se fait après 357 l'écho de saint Hilaire de Poitiers contre Osius de Cordoue, après le concile d'Alexandrie (362) s'oppose avec Lucifer de Cagliari à toute tentative de conciliation avec les partisans modérés de l'arianisme, devient après la mort de Lucifer (370-371) le chef des rigoristes ou lucifériens. Les deux prêtres lucifériens, Faustin et Marcellin, dans leur *Libellus precum*, adressé aux empereurs (383), font son apologie, en même temps qu'ils accusent Osius. Il vivait encore (392), lorsque saint Jérôme écrivait de lui dans son *De viris illustribus*, 105 : *Gregorius, Beticus, Eliberi episcopus, usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus composuit et « De fide » elegantem librum. Hodieque superesse dicitur*. Son traité *De fide* a été longtemps attribué à saint Phébade, évêque d'Agén. Dom Morin et dom Wilmart l'ont revendiqué pour Grégoire d'Elvire, tandis que l'abbé Durengues soutient l'attribution à saint Phébade. Dom Morin reconnaît une œuvre de Grégoire d'Elvire dans les *Tractatus Origenis de libris sacrarum Scripturarum*, publiés pour la première fois par Mgr Batiffol en 1900 et attribués ensuite à Novatien ou à un novatien du iv^e siècle. M. Tixeront a donné un court aperçu de leur doctrine à propos de Novatien. *Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 357-362. Dom Wilmart a découvert aussi un ouvrage de Grégoire d'Elvire dans les *Tractatus in Canticis canticorum* insérés par Gotthold Heine dans sa *Bibliotheca anecdotorum*, Leipzig, 1848.

P. L., t. xx, col. 31-65; Heine, *Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima*, in-8°, Leipzig, 1848; dom Morin, *Les nouveaux « Tractatus Origenis » et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illyrie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 145-161; Ehrhard, *Die altchristliche Literatur*, 1900, t. ii, p. 328-332; dom Wilmart, *Les « Tractatus » sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1908, p. 233-244; Lejay, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, p. 435-457; dom Morin, *L'attribution du « De fide » à Grégoire d'Elvire*, *ibid.*, 1902, p. 229-235; Durengues, *La question du « De fide »*, in-8°, Agén, 1909; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. iii, p. 396-401; Tixeront, *Histoire des dogmes. II. De saint Athanasie à saint Augustin*, Paris, 1909, p. 258, note 1.

J. BESSÉ.

21. GRÉGOIRE DE LYON, frère mineur capucin, mort dans sa ville natale le 18 mars 1706, avait été maître des novices. C'est tout ce que nous savons de lui; il mérite cependant une mention pour un petit livre qu'il publiait en 1688, croyons-nous, et dont voici le titre d'après la 5^e édition : *Le nouveau catéchisme théologique, qui donne brièvement et d'une manière particulière les définitions, et l'explication des principales difficultés dont on traite en théologie. Ouvrage très utile non seulement à ceux qui servent aux autels, et qui s'exercent aux fonctions de l'Eglise, mais encore à toutes*

sortes de personnes, curieuses de savoir les vérités de notre religion, in-12, Lyon, 1696; *ibid.*, 1698 et 1704.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *Obituaire des capucins de Lyon*, dans le *Bulletin historique du diocèse de Lyon*, Lyon, 1900, t. I, p. 165.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

22. GRÉGOIRE DE NAPLES était docteur in utroque et chanoine de la métropole de Saint-Janvier, quand il prit l'habit religieux chez les frères mineurs capucins, en 1576. Par esprit de pénitence il ne portait pas même de sandales, ce qui le fit nommer le *Scalzo*. Sa compétence théologique était si bien reconnue que l'archevêque de Naples l'avait mis au nombre des reviseurs des ouvrages qui s'imprimaient dans cette ville; il était également versé dans la connaissance de la théologie mystique, dont il a laissé un traité manuscrit. Après une vie édifiante le P. Grégoire mourut dans sa patrie le 26 octobre 1601. On a de lui : *Enchiridion sive preparatio quæ pertinet ad sacramentum penitentiae et ordinis sacri. Edita a quodam religioso viro, et tandem typis calcographis tradita...* ecclesiasticis omnibus ac u. j. doctoribus maxime utilis ac necessaria, in-8°, Naples, 1585. Comme il avait laissé imprimer le livre sans y mettre son nom, le P. Grégoire fut réprimandé et mis en pénitence, aussi la seconde édition portait le nom de l'auteur, in-8°, Venise, 1588. Il publia ensuite, comme seconde partie de l'*Enchiridion*, une exposition de la double règle franciscaine des frères mineurs et des clarisses, dont il montrait le même esprit, sous le titre de *Regola unica del serafico S. Francesco, con la dichiarazione fatta da diversi sommi pontefici : E la Regola della beata verg. S. Chiara con l'esposizione dell'una, e dell'altra, con sedici Avvertimenti per i morienti, e altri devoti discorsi*, in-8°, Venise, 1589. Les seize avertissements pour les mourants furent réimprimés en 1595 et en 1617, à la suite du *Ricordo del ben morire* du dominicain Barthélemy de Angelo, puis séparément, avec des additions à Venise, 1600 et 1606. Enfin le P. Grégoire donna une troisième partie de son *Enchiridion*, qu'il intitulait : *Epilome di privilegii estratto dal Compendio di privilegii della religione di S. Francesco*, in-8°, Naples, 1594. Cet abrégé, qui avait été revu par D. Ferdinand Romeo de Naples, est un extrait du *Compendium privilegiorum fratrum minorum et aliorum mendicantium*, du franciscain Alphonse de Casarubios (voir t. II, col. 1821), dont son confrère le P. Jérôme de Sorbo, avec lequel il collaborait, préparait une nouvelle édition. La bibliothèque nationale de Naples conserve parmi ses manuscrits (VII. E. 49) une *Istruzione mystica del P. Gregorio da Napoli*, dont un petit traité : *Meditationi sopra sette virtù di Cristo Signor nostro per imitarli*, a été édité à Sant' Agnello près Sorrente, 1887. Il avait aussi, peut-être avant son entrée en religion, classé les archives du chapitre de Naples et dans sa famille religieuse il recueillit des mémoires, aujourd'hui perdus, sur la fondation des couvents de la province de Naples.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. cap. provincie Neapolitanæ*, Naples, 1886.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

23. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (Saint). — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine.

I. Vie. — Esprit de haute culture, brillant et gracieux; âme douce et tendre, mal armée, faute peut-être de sens pratique, pour soutenir les luttes dans lesquelles le hasard de la vie la jettera; théologien à la fois habile, orateur et poète, Grégoire naquit vers l'an 329 au bourg d'Arianze, près de Nazianze, petite ville du sud-ouest de la Cappadoce, et fut consacré à Dieu dès sa naissance par sa pieuse mère Nonna. Le jeune Grégoire reçut une éducation très

soignée; il fut envoyé d'abord aux écoles de Césarée en Cappadoce, puis dans Alexandrie, puis dans Athènes, où l'un de ses compagnons de Césarée, le futur saint Basile, ne tarda pas à le rejoindre, et où les deux jeunes gens se lièrent d'une étroite amitié. Il paraît que Grégoire prolongea plus que Basile son séjour dans Athènes et qu'il y donna des leçons d'éloquence. Mais, vers 357, il revint à la maison paternelle, reçut le baptême, et partagea depuis lors sa vie entre l'ascèse et l'étude. Ce fut probablement vers 362 que, sur les instances des fidèles, il fut ordonné prêtre, un peu malgré lui, des mains de son propre père, qui, de la secte des *hypsistariens* ou adorateurs de Zeus Hypsistos, avait passé, après sa conversion, sur le siège épiscopal de Nazianze. Froissé de la violence qu'il avait subie, et toujours épris de l'amour de la retraite, le nouveau prêtre s'enfuit auprès de son ami Basile dans le Pont. Toutefois il n'y resta pas longtemps, et rentra bientôt à Nazianze, pour y soulager son père dans le gouvernement de son Église. En 363 et 364, un schisme avait éclaté dans Nazianze : le vieil évêque ayant signé, par faiblesse ou par méprise, la formule semi-arienne de Rimini, une partie des fidèles s'était déchaînée contre lui. Grégoire sut décider son père à faire solennellement une profession de foi pleinement catholique, et, grâce à son heureuse intervention, le calme et la concorde refleurirent. Le père et le fils continuèrent quelque temps à prendre soin en commun de l'Église de Nazianze. Mais, quand saint Basile, à la suite de ses démêlés avec l'archevêque de Tyane, Anthime, eut l'idée de créer plusieurs évêchés dans les petites villes de la Cappadoce, il contraignit son ami d'être évêque de Sasima, station postale sur la route de Cilicie, triste localité qui faisait horreur à l'ancien et brillant élève d'Athènes. Bien à contre-cœur, Grégoire se fit sacrer dans Nazianze par saint Basile, peu après Pâques de l'an 372, selon toute apparence. Jamais Sasima ne le verra remplir les fonctions épiscopales, célébrer le service divin, ordonner aucun clerc; une fois encore il s'enfuit dans la solitude. Seules les supplications de son père le rappelleront à Nazianze, pour l'aider dans son grand âge à porter le poids de sa charge. Lorsque le vieillard mourra en 374, suivi de près dans la tombe par la vénérable Nonna, Grégoire, le cœur brisé et la santé chancelante, dira en 375 adieu à Nazianze, et se réfugiera dans le monastère de Sainte-Thècle, à Séleucie d'Isaurie, afin de s'y vouer à la vie contemplative.

Il ne devait cependant pas jouir du repos après lequel il soupirait. Au commencement de l'an 379, les catholiques de Constantinople, à qui l'empereur Valens avait enlevé successivement toutes leurs églises, mais qui saluaient dans l'avènement de Théodose l'aurore d'un meilleur avenir, implorèrent le secours de Grégoire, et celui-ci ne résista point à l'espoir de rétablir la vraie foi dans la capitale de l'Orient. Par son admirable éloquence et par ses vertus, il lutta contre l'ascendant de l'arianisme, au péril de sa vie et non sans succès. L'Église opprimée respira et grandit. Théodose repoussa le philosophe Maxime, qui s'était fait passer pour un catholique persécuté et sacrer secrètement évêque de Constantinople, reprit aux ariens, le 26 novembre 380, les églises de la capitale et mena lui-même le lendemain Grégoire à l'église cathédrale, à Sainte-Sophie. De fait, Grégoire était l'évêque de Constantinople; il attendit néanmoins, pour en prendre le titre, que le II^e concile oecuménique, ouvert à Constantinople, sur la convocation de Théodose, au mois de mai 381, eût reconnu et affirmé ses droits. Ainsi fut fait de prime abord. Mais quand Grégoire vit ses efforts pour éteindre le schisme méléétien d'Antioche se briser contre l'opposi-

tion des plus jeunes membres du concile, et qu'il vit en outre les évêques d'Égypte et de Macédoine, tardivement invités, contester sa nomination au siège de Constantinople, écœuré des ambitions et des intrigues de nombre d'évêques, il se démit de la charge qu'il venait à peine d'assumer, et quitta Constantinople, au mois de juin 381 probablement. Il retourna ensuite à Nazianze, qu'il administra pendant la vacance du siège et défendit des ravages de l'apollinarisme. Enfin, lorsque, vers 383, il put procurer à Nazianze en la personne de son cousin Eulalius le pasteur de ses vœux, il se retira près d'Arianze, sur le domaine de ses pères, où il était né. Il y mourut en 389 ou au plus tard en 390, adonné aux pratiques de l'ascétisme chrétien et à la culture des vers dont la passion avait enchanté sa jeunesse.

II. OUVRAGES. — Les œuvres de saint Grégoire se divisent en trois groupes : *Discours, lettres et poésies*.

1^o *Discours*. — Des 45 discours qui ont survécu, *P. G.*, t. xxxv-xxxvi, les premiers, pour la célébrité comme pour l'importance, sont les discours xxvii-xxxi du recueil. Ces cinq discours sur la Trinité, intitulés par l'orateur lui-même *Discours théologiques*, Οἱ τῆς θεολογίας λόγοι, ont été prononcés à Constantinople, en 380, contre les unomiens et les pneumatomaques, et par leur vigueur, ils ont mérité à saint Grégoire de Nazianze le titre de *théologien*; ce sont les morceaux classiques de la théologie grecque. Deux autres discours, qui datent aussi du séjour de Constantinople, le xx^e sur le sacre et l'intronisation des évêques, le xxxii^e sur la mesure à garder dans les discussions, abordent souvent les mêmes sujets que les discours théologiques et s'en rapprochent beaucoup. Deux autres discours passionnés contre l'empereur Julien, Λόγοι στηλι-τευτικοί, iv et v, n'ont été composés qu'après la mort de ce prince, 26 juin 363, et, selon toute apparence, n'ont pas été prononcés. Le discours ii, dans lequel saint Grégoire explique et justifie sa fuite après son ordination sacerdotale, n'a sans doute jamais été porté dans la chaire sous sa forme actuelle; il est fort à croire que la partie purement apologétique en fut seule prononcée, l'an 362 ou 363, à Nazianze, et que l'orateur, remaniant plus tard son travail primitif, en fit l'ample traité qui nous est parvenu sur la sublimité de l'état ecclésiastique. Les sujets des autres discours sont très variés. Le prédicateur s'inspire tantôt d'une fête de l'Église, tantôt d'un article du symbole ou d'une obligation de la vie chrétienne. Ailleurs, il célèbre la mémoire de quelques martyrs fameux, honore le souvenir de ses parents et de ses amis, Césaire, son jeune frère, vii, Gorgonie sa sœur, viii, Grégoire, son père, xviii, saint Basile, xliii, raconte enfin dans un but d'apologie les faits saillants de sa propre carrière. Nulle part l'éloquence de saint Grégoire n'est exempte des recherches et des artifices de la rhétorique; partout, même dans les oraisons funèbres, le sophiste perce à côté de l'orateur. En général, le faux et l'exagéré se mêlent avec le grand et le beau, une sensibilité délicate et profonde avec une froide et creuse redondance. Rufin d'Aquilée nous apprend, *P. L.*, t. xxi, col. 250, qu'il a traduit en latin huit discours de saint Grégoire; mais on ne trouve dans *P. G.*, t. xxxvi, col. 735-736, que la préface de cette version. Des éditions spéciales des discours de saint Grégoire de Nazianze ont été faites par Goldhorn, Leipzig, 1854, et par J. A. Mason, Cambridge, 1899.

2^o *Lettres*. — Il nous est resté de saint Grégoire 244 lettres, *P. G.*, t. xxxvii, qui datent pour la plupart de la retraite d'Arianze, 383-389. Mercati, *Varia sacra*, Rome, 1903, t. i, p. 53-56, a fait paraître une nouvelle et courte lettre de saint Grégoire à saint Basile, avec la réponse de ce dernier. La lettre cclxiii^e au moine Évagre, *P. G.* t. xxxvii, col. 383; t. xlvi,

col. 1101-1108, est apocryphe. Travaillées avec soin et comme en vue du public, ces lettres ont pour trait distinctif une énergique brièveté. Mais elles n'offrent point au fond d'intérêt historique; elles ne nous initient qu'à des détails de la vie de l'auteur ou de ses amis et de ses parents. Il y est rarement question de théologie. Signalons pourtant sous cet aspect les deux lettres au prêtre Cledonius, ci et cii, composées probablement toutes les deux en 382 et dirigées contre l'apollinarisme.

3^o *Poésies*. — Comme la plupart des lettres de saint Grégoire de Nazianze, la plupart de ses poésies s'échelonnent de l'an 383 à l'an 389, *P. G.*, t. xxxvii-xxxviii. Poésies théologiques, traitant tour à tour du dogme et de la morale, et poésies historiques, celles-ci sur lui-même, celles-là sur les autres. Le poète s'y était donné la tâche de combattre avec leurs propres armes les apollinaristes, qui se servaient du vers pour répandre leurs doctrines dans le peuple. On a critiqué la poésie didactique de saint Grégoire, pour n'être, a-t-on dit, que de la prose versifiée, traînante et redondante. Les élégies, au contraire, où Grégoire a pleuré ses malheurs, reflètent une tristesse rêveuse, une mélancolie mystique d'un charme singulier et qui va au cœur. Les principaux mètres de la prosodie classique — hexamètres, trochées, trimètres iambiques, etc. — foisonnent dans l'œuvre de saint Grégoire. On y remarque toutefois dans quelques vers les premiers avant-coureurs de la poésie moderne. Un *Hymne du soir* et une *Exhortation aux vierges*, *P. G.*, t. xxxvii, col. 511-514, 632-640, sont, dans la littérature grecque, le plus lointain exemple de cette poésie nouvelle, fondée sur l'accent tonique et non plus sur la quantité.

III. DOCTRINE. — Saint Grégoire de Nazianze, appuyé fermement sur la double autorité de l'Écriture et de la tradition, est le champion et le représentant de la foi de l'Église grecque à la fin du iv^e siècle. « C'est une preuve manifeste d'erreur dans la foi, écrit Rufin d'Aquilée, *P. G.*, t. xxxvi, col. 736, que de ne pas s'accorder avec la foi de Grégoire. » On a révé de tout temps sa doctrine, et les conciles œcuméniques à maintes reprises l'ont expressément invoquée. Ainsi, au milieu des hérésies trinitaires et christologiques du iv^e siècle, en face des semi-ariens, des macédoniens et des apollinaristes, l'orthodoxie de saint Grégoire est demeurée sans tache. Continuateur de saint Athanase, et partisan fidèle, quoi qu'on ait dit, du strict homoousios nicéen, il distingue avec une netteté particulière l'ousia et l'ypostasis, permettant même sous une condition antisabellienne l'emploi du mot πρόσωπον, et il reconnaît en Dieu trois hypostases ou personnes, consubstantielles entre elles, toutes les trois égales et également adorables, ayant la même volonté, la même connaissance, la même action. « Il y a diversité quant au nombre, mais non partage de substance. » *Orat.*, xxix, 2; xxxi, 9, et *passim*. Voir t. v, col. 2455. Les propriétés caractéristiques de ces trois personnes divines, par où chacune s'oppose aux deux autres, sont, selon saint Grégoire, *Orat.*, xxv, 16; xxxi, 29, l'ἀγεννησία, la γέννησις ou γέννησις, l'ἐκπόρευσις ou ἐκπεμψις. En quoi précisément la procession du Saint-Esprit diffère de la génération du Fils, notre saint avoue qu'il nous est impossible de le marquer. *Orat.*, xxxix, 12; xliii, 11; xxxi, 8. Du *Filioque*, de la procession du Saint-Esprit par le Fils, il ne nous dit à peu près rien; cependant, bien qu'il n'en parle presque pas, il la présuppose. *Orat.*, xlii, 15. Voir t. v, col. 787-788. En revanche, saint Grégoire s'élève contre la mutilation que l'apollinarisme voulait infliger à la nature humaine de Jésus-Christ, et il maintient avec fermeté l'existence de l'âme raisonnable, νοῦς, dans l'humanité du Sauveur. *Orat.*, ii, 23; xxxvii, 2. Le principe sotério

logique sur lequel roule toute sa discussion est ainsi formulé : « Cela seul est guéri, qui est pris par le Verbe; cela seul est sauvé, qui est uni à Dieu. » *Epist.*, ci, col. 181. D'accord toutefois en ceci avec Apollinaire, notre saint repousse l'idée de la dualité des personnes en Jésus-Christ. « Il y a en lui, écrit-il, deux natures; il est Dieu et homme, puisqu'il est âme et corps; mais il n'y a pas deux fils ni deux dieux... Autre et autre, ἄλλο καὶ ἄλλο, sont les éléments dont est le Sauveur...; mais le Sauveur, lui, n'est pas un autre et un autre, ἄλλος καὶ ἄλλος, loin de là ! » *Epist.*, ci, col. 180. De l'unité personnelle de Jésus-Christ dans la dualité des éléments qui le composent, l'un divin, l'autre divinisé, *Orat.*, xxxviii, 13, suit, avec la communication des idiomes, le dogme de la maternité divine de Marie. Les textes classiques se trouvent dans saint Grégoire de Nazianze. « Si quelqu'un n'accepte pas sainte Marie pour mère de Dieu, il est séparé de la divinité. » *Epist.*, ci, col. 177. Marie est la *Virgo deipara*. *Orat.*, xxix, 4.

En dehors des questions trinitaires et christologiques, où la foi de saint Grégoire, nonobstant des imprécisions et des obscurités de langage, est restée toujours pure, notre saint regarde les anges comme des créatures immortelles, intelligentes et libres. *Orat.*, xxix, 13. Leur spiritualité est-elle absolue ? Il refuse de se prononcer. *Orat.*, xxviii, 31; xxxviii, 9. Voir t. I, col. 1199, 1204. Sanctifiés après leur création, *Orat.*, vi, 12, 13, les anges prévaricateurs ont perdu la grâce par l'effet de l'envie ou de l'orgueil, *Orat.*, xxxviii, 9; xlv, 5, et, précipités du ciel, mais non anéantis, ils font actuellement la guerre aux enfants de Dieu. *Carm.*, I, I, sect. I, 7, *P. G.*, t. xxxvii, col. 443 sq.

Quant à la nature de l'homme et à son état présent, saint Grégoire, sans entrer néanmoins dans toutes les précisions désirables et nécessaires, atteste et sa béatitude primitive et sa déchéance postérieure. Le péché d'Adam, qui est aussi le péché de tous les enfants d'Adam, *Orat.*, xvi, 15; xxxviii, 4, 17, a entraîné pour eux la mort, les misères de la vie terrestre, le dérèglement de la convoitise, la perte de la grâce surnaturelle et de l'union avec Dieu. L'image de Dieu n'est pourtant pas effacée totalement dans l'homme, ni sa puissance de coopérer avec la grâce n'est abolie. L'homme déchu peut s'élever du spectacle des choses créées à la connaissance de Dieu, et son libre arbitre lui a été conservé. Le libre arbitre peut donc et doit concourir avec la grâce dans l'œuvre du salut; sans ce concours, pas de salut possible. Saint Grégoire, en étudiant de moins près que saint Augustin le problème de la grâce, ne laisse pas de maintenir l'homme dans la dépendance de l'action divine, et de faire très large la part de la grâce dans le bien que l'homme accomplit; la bonne volonté même de l'homme vient de Dieu. *Orat.*, xxxvii, 13 sq.

Cette grâce, qui nous est indispensable, est le fruit de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ; mais comment avons-nous été rachetés et délivrés de la mort ? Saint Grégoire de Nazianze attache une grande importance à la doctrine de la rédemption, et il attribue une efficacité spéciale à la passion, qui est un sacrifice réel, dans lequel Jésus-Christ s'est substitué aux coupables. Il condamne absolument l'idée adoptée par saint Basile et par saint Grégoire de Nysse, que nous étions devenus la propriété de Satan et que la vie et le sang de Jésus-Christ sont la rançon payée pour nous au démon. *Orat.*, xlv, 22. Jésus-Christ s'est substitué à nous et s'est fait, à notre place, la victime de la justice de Dieu. *Orat.*, xxx, 5; xxxvii, 1. Cf. L. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 103-104, 174-179, 387, 420-421.

Pendant que notre saint rend hommage à la pri-

mauté du siège de Rome, *Carmen de vita sua*, *P. G.*, t. xxxvii, col. 1068, il proclame la nécessité du baptême sacramentel, pour nous ouvrir, à défaut du martyre, l'entrée de l'Église et nous mettre en possession du bonheur éternel. *Orat.*, xl, 23. En ne requérant pas la sainteté dans le ministre du baptême et en prescrivant le baptême immédiat des enfants, s'ils sont en danger de mort, *Orat.*, xi, 28, saint Grégoire montre qu'il accorde au rite lui-même une efficacité objective pour la production de la grâce. Mais, sans requérir la sainteté du ministre du baptême, il requiert que le ministre ait au moins la foi de l'Église. *Orat.*, xl, 26. C'était reconnaître la nécessité de rebaptiser les hérétiques, conformément à la tradition de Firmilien de Césarée. La présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie et le caractère sacrificiel du mystère eucharistique sont aussi affirmés et mis en lumière. *Orat.*, viii, 18; ii, 95; *Epist.*, cli. Voir t. v, col. 1148. Les secondes noces et, plus encore, les troisièmes et quatrièmes noces sont mal vues ou même tout à fait réprouvées. *Orat.*, xxxviii, 8. Saint Grégoire n'admet aucune dilution pour les justes de la béatitude éternelle, bien que la chair n'y doive prendre part qu'après la résurrection. Dans la question de la durée des peines de l'enfer, l'influence des idées d'Origène est sensible. Tantôt Grégoire enseigne l'éternité des peines, *Orat.*, xvi, 7; tantôt il ne veut pas se prononcer, ou il insiste principalement sur le caractère moral de la peine des damnés. *Orat.*, xl, 36; *Carm.*, I, II, sect. I, 1, *P. G.*, t. xxxvii, col. 1010. Voir t. v, col. 69-70.

Vie de saint Grégoire de Nazianze en grec, *P. G.*, t. xxxv, col. 241-305, avec les préfaces des anciens éditeurs; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1714, t. ix, p. 305-560, 692-731; Ch. Clémencet, *Vita S. Gregorii theologi*, *P. G.*, t. xxxv, col. 147-242; Ullmann, *Gregorius von Nazianz, der Theologe*, Darmstadt, 1825; A. Benoît, *S. Grégoire de Nazianze*, Paris, 1885; Dubetout, *De Gregorii Nazianzenii carminibus*, Paris, 1901; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiae*, Innsbruck, 1890, t. I, p. 532-564; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 237-240; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 89-103; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 163-172; Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz*, Ratisbonne, 1850; Dräseke, *Neuplatonisches in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1906, t. xv, p. 141-190; Hümmel, *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologe Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II (voir table analytique, p. 522); Marcel Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze, orateur et épistolier*, Paris, 1912; R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno, platonico*, Breslau, 1906.

P. GODET.

24. GRÉGOIRE DE NÉOCÉSARÉE, ou LE THAUMATURGE (Saint). — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VIE. — Grégoire, nommé aussi primitivement Théodore, et surnommé plus tard le Thaumaturge, naquit vers l'an 213 à Néocésarée, dans le Pont Polémoniaque, d'une des plus nobles familles païennes du pays. Orphelin dès l'âge de quatorze ans, il étudia tour à tour la rhétorique et le droit. Pour parfaire ses études juridiques, il se proposait d'aller, avec son frère puiné Athénodore, à la célèbre école de Béryste en Phénicie, lorsque le mariage de leur sœur avec un assesseur du gouverneur de Palestine attira les deux frères dans sa résidence à Césarée. Là, probablement en 233, ils rencontrèrent Origène, se laissèrent captiver par son enseignement, et oublièrent peu à peu Béryste et la jurisprudence, attachés de toute leur âme au maître, qui réussit à les tourner vers les études philosophiques et bientôt à les convertir tout à fait. Après avoir suivi pendant cinq ans les leçons d'Origène et avoir témoigné de la reconnaissance envers son illustre maître par un discours public, prononcé devant lui,

Grégoire, vers 238, reprit avec Athénodore le chemin du Pont. Peu après, l'évêque d'Amasia, Phédime, élevait Grégoire, malgré sa jeunesse, sur le siège de Néocésarée. De la carrière épiscopale de Grégoire on ne sait rien de bien précis. Les deux biographies qui nous restent du saint évêque, l'une en grec par saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. xlvii, col. 893-958, l'autre en syriaque par un auteur inconnu, Ryssel, *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1894, t. xi, p. 228-254; P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 1896, t. vi, p. 83-106, relatent une longue série de faits merveilleux qui lui valurent le surnom de *Thaumaturge*. Cette floraison légendaire, qui commence du vivant de Grégoire et s'épanouit dès le lendemain de sa mort, révèle mieux que n'importe quel document historique une personnalité rare et puissante, active et indomptable. Quand la persécution de Dèce (250-251) s'abattit sur Néocésarée, Grégoire conseilla aux fidèles de fuir, et il se déroba lui-même par la fuite aux recherches des magistrats. En 253-254, les incursions des barbares, Borades et Goths, désolèrent le Pont avec l'Asie Mineure. Grégoire et son frère Athénodore prirent part, en 264 ou 265, au synode d'Antioche contre Paul de Samosate; peut-être assistèrent-ils également aux deux synodes suivants contre le même hérétique. Selon Suidas, *Lexicon*, au mot *Gregorius*, Grégoire serait mort sous le règne de l'empereur Aurélien (270-275). Il avait fait Néocésarée de païenne chrétienne, et il laissa dans le Pont tout entier une impression profonde. L'Église l'a élevé au rang des saints et célèbre sa fête le 17 novembre.

II. OUVRAGES. — Disciple et ami d'Origène, mais évêque absorbé par ses occupations pastorales, saint Grégoire a, comme toute, peu écrit, seulement pour remplir un devoir de sa charge et dans un but pratique. Dès l'antiquité cependant, plus d'un ouvrage, soit erreur des copistes, soit fourberie des hérétiques, des apollinaristes en particulier, a emprunté sans droit le nom glorieux du Thaumaturge. Les ouvrages qui portent son nom se divisent donc en trois classes : il y en a d'authentiques sans conteste ou à peu près, il y en a de douteux, il y en a d'apocryphes.

1° *Écrits authentiques*. — 1. *Le panégyrique d'Origène*, Εἰς Ὁριγένην προσφωνητικός καὶ πανηγυρικός λόγος, *P. G.*, t. x, col. 1049-1104; Koetschau, *Des Gregorius Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1894, prononcé vers 238, et où le jeune orateur, avec une chaude et sincère émotion, non toutefois sans une teinte marquée de rhétorique, épanche sa reconnaissance envers Dieu, dispensateur de tout bien, envers l'ange tuteur qui le conduisit à Césarée, envers le maître incomparable qui sut inspirer à ses élèves le culte de la philosophie chrétienne. — 2. Le symbole, Ἐκθεσις τῆς πίστεως, *P. G.*, t. x, col. 983-988, exposition courte, mais très claire et très précise, du dogme de la trinité, qui, d'après la légende, fut révélée au Thaumaturge, à la demande de la sainte Vierge, par saint Jean l'évangéliste, et dont Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p. 1-64, place la rédaction entre 260 et 270. — 3. *L'Épître canonique*, Ἐπιστολή κανονική *P. G.*, t. x, col. 1019-1048, réponse aux questions d'un évêque anonyme sur la conduite à tenir à l'égard des fidèles qui avaient transgressé la morale et la discipline chrétiennes, lors des incursions des Goths et des Borades ou Boranes dans le Pont et la Bithynie. Ce très ancien monument de la casuistique, d'où ressortent visiblement le tact et l'indulgence de saint Grégoire dans le gouvernement des âmes, date, selon Dräseke, *Jahrbuch für protestantische Theologie*, 1881, t. vii, p. 724-756, de l'automne de 254. — 4. *La Paraphrase de l'Écclésiaste*, Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν

Σολομώντος, *P. G.*, t. x, col. 987-1018, est une libre amplification du texte des Septante. — 5. *L'écrit à Théopompe sur l'impassibilité et la passibilité de Dieu*, qui n'existe qu'en syriaque, Pitra, *Analecta sacra*, t. iv, p. 103-120, 363-376, et qui, composé sous la vive influence d'Origène, est peut-être antérieur à l'épiscopat du Thaumaturge : dialogue philosophique contre cette erreur païenne que l'impassibilité de Dieu implique nécessairement l'indifférence touchant le sort des hommes. — 6. Nous avons perdu le *Dialogue avec Élien*, Πρὸς Ἀιλιάνον διάλεξις, qui avait pour but de convertir le païen dont il porte le nom et qui semble avoir traité surtout de la théodicée chrétienne. Le fragment arabe d'un sermon sur la Trinité, *P. G.*, t. ix, col. 1123-1126, où le cardinal Mai crut retrouver un fragment du *Dialogue avec Élien*, est apocryphe. Quelques lettres de saint Grégoire ont aussi péri.

2° *Écrits douteux*. — D'autres écrits ou fragments d'écrits attendent un examen d'origine plus approfondi. 1. *Le Court traité de l'âme à Tatien*, Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν, *P. G.*, t. x, col. 1137-1146, dans lequel l'auteur étudie, indépendamment des textes scripturaires, l'existence et l'essence de l'âme, était condamné par la plupart des critiques et tenu pour une œuvre du moyen âge. Mais on en a trouvé dernièrement une version syriaque dans un manuscrit du vii^e siècle, et Procope de Gaza, vers 465-528, semble citer le texte grec comme du Thaumaturge. — 2. Des cinq homélies arméniennes, publiées par l'abbé Martin sous le nom de saint Grégoire, Pitra, *Analecta sacra*, t. iv, p. 134-145, 156-169, 386-396, 401-412, les quatre dernières sont certainement d'une époque bien plus récente; mais on peut tenir la première pour authentique, en raison des nombreux points de contact avec l'écrit à Théopompe. Loofs, *Theol. Literaturzeitung*, 1884, p. 551-553. Le dogme de la perpétuelle virginité de la sainte Vierge y est nettement exprimé. Conybeare, *The Expositor*, 1896, t. i, p. 161-173, a traduit en anglais et regardé comme authentique une sixième homélie sur la Mère de Dieu, qui ne nous est aussi parvenue que dans la version arménienne. — 3. Enfin, un tas de menus fragments, poussières sans valeur, semble néanmoins cacher çà et là quelques vrais grains de blé. Pitra, *Analecta sacra*, t. iii, p. 589-595; t. iv, p. 133, 186; Loofs, *op. cit.*, 1884, p. 550 sq.

3° *Écrits apocryphes*. — D'autres écrits ont usurpé le nom de Thaumaturge. — 1. Le texte syriaque intitulé : *A Philagrius sur la consubstantialité*, Pitra, *op. cit.*, t. iv, p. 100-103, 360-363, s'identifie avec une épître grecque, Πρὸς Σαύγιον μοναχόν περὶ θεότητος, qui se trouve dans les œuvres de saint Grégoire de Nazianze, *P. G.*, t. xxxvii, col. 383, comme dans celles de saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. xlvii, col. 1101-1108, et, quel qu'en soit le véritable auteur, ne remonte pas au delà de la seconde moitié du iv^e siècle. — 2. La foi dans ses éléments, Ἡ κατὰ μέρος πίστις, *P. G.*, t. x, col. 1113-1124, exposition du dogme de la trinité divine et de l'incarnation du Verbe, est l'œuvre d'Apollinaire de Laodicée vers 380, et les apollinaristes l'ont fait circuler sous le nom révérend du Thaumaturge, comme sous un pavillon protecteur. Voir Mai, *Nova collectio*, t. vii, p. 170-176; Dräseke, dans les *Texte und Untersuchungen*, 1892, t. vii, p. 369-380. — 3. *Les douze chapitres sur la foi*, Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα, *P. G.*, t. x, col. 1127-1136, qui se proposent d'expliquer la vraie doctrine de l'incarnation, combattent l'apollinarisme, et n'ont pas précédé la fin du iv^e siècle. Dräseke les attribue à Vital d'Antioche, disciple d'Apollinaire. Mais ils sont plutôt antiapollinaristes. Funk, *Abhandlungen*, t. ii, p. 329-338; Lauchert, *Theologische Quartalschrift*, 1900, t. lxxxii, p. 395-418. — 4. Cinq homélies grecques, dont trois sur l'Annonciation, *P. G.*, t. x, col. 1145-1178, une pour l'Épi-

phanie, col. 1177-1190, et une sur tous les saints, col. 1197-1206, sont également apocryphes.

Vie de saint Grégoire en syriaque, éditée par Ryssel, *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1894, t. XI, p. 228-254, et par Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 1896, t. VI, p. 83-106; Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und sein Schriften*, Leipzig, 1880; Koetschau, dans son édition du *Panégyrique d'Origène*, p. v, XXI, et dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1898, t. XLII, p. 211-250; Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 428-436; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 180-181; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchliche Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 272-289; *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. I, p. 309-316; Alb. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 357-362; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 97-100.

P. GODET.

25. GRÉGOIRE DE NYSSE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Grégoire, frère puîné de saint Basile, naquit vers l'an 335; on ne connaît pas au juste la date précise de sa naissance. Élevé dans sa famille, sous l'aile et par les soins de saint Basile, Grégoire s'était voué de bonne heure au service de l'Église, et il remplissait déjà l'office de lecteur, quand, séduit par les attrait d'une vie séculière, il se fit professeur de belles-lettres, préférant, selon le mot de saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, I, *P. G.*, t. XXXVII, col. 41, le nom de rhéteur à celui de chrétien, et s'avisait de se marier avec une certaine Théosbéie. Les vives représentations de ses amis le ramenèrent à l'état ecclésiastique. Il descendit de sa chaire et alla s'adonner, au sein du monastère fondé par Basile sur les bords de l'Iris dans le Pont, à l'ascèse et à l'étude de la théologie. Vers la fin de l'année 371, il se résigna, bien qu'à contre-cœur, à se laisser sacrer par saint Basile et à monter sur le siège de Nysse, bourgade de la Cappadoce ressortissant à la métropole de Césarée. Son fidèle attachement à la doctrine de saint Athanase lui valut la haine et les persécutions des ariens. Au printemps de l'an 376, un synode d'évêques ariens ou de prélats courtisans, convoqué par Démosthène, gouverneur du Pont, et tenu à Nysse même, déposa Grégoire en son absence. Mais la mort de l'empereur Valens (9 août 378) lui rouvrit les portes de Nysse, et les applaudissements de ses ouailles firent de son retour un véritable triomphe. En septembre ou octobre 379, il prit part au concile d'Antioche, réuni surtout pour éteindre le schisme méletien, et se vit confier par le concile une mission de grande confiance auprès des évêques d'Arabie et de Palestine. Pendant qu'il s'en acquittait, il fut choisi, sans doute au mois d'avril 380, pour archevêque de Sébaste dans la Petite-Arménie; et, quoiqu'il eût protesté contre son élection, il se chargea provisoirement, durant quelques mois, de l'administration religieuse du diocèse. Diekamp, *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropolit von Sebaste*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1908, p. 384-401. On le voit siéger, en 381, dans le II^e concile général de Constantinople, où sa science théologique assure à sa parole une particulière autorité. Ce fut en exécution du 3^e canon du concile que l'empereur Théodose décida, par la loi du 30 juillet 381, *Code théod.*, XVI, I, 3, que ceux-là seraient exclus, comme hérétiques notoires, des Églises de la province du Pont, qui ne gardaient pas la communion des évêques Helladius de Césarée, Otreius de Mélitène dans la Petite-Arménie, et Grégoire de Nysse. Saint Grégoire devait réparaître plus d'une fois à Constantinople; on l'y recherchait pour les grandes oraisons funèbres et autres discours d'apparat. On l'y retrouve pour la dernière fois dans le concile célébré en 394, sous la présidence du patriarche Néctaire. Depuis lors, son nom s'efface de l'histoire. Il est probable que sa mort suivit de près.

II. ŒUVRES. — Esprit peu propre, dans sa candeur naturelle, au maniement des affaires, et, dans ses faciles découragements, aux luttes de la vie, mais esprit doué d'une particulière aptitude pour les recherches métaphysiques et très versé dans la philosophie profane, imbu surtout des idées platoniciennes et néoplatoniciennes; à la fois théologien, exégète, auteur ascétique et orateur, saint Grégoire se signalera, au IV^e siècle, par la fertilité de sa plume comme par la variété de ses travaux. Il y a lieu d'être surpris que ses œuvres n'aient pas attiré davantage l'attention des critiques modernes et n'aient pas encore été publiées complètement selon toutes les exigences scientifiques.

1^o *Théologie*. — Les écrits que saint Grégoire a composés en cette matière et qui font sa gloire, sont, pour la plupart, des traités polémiques contre Eunomius et contre Apollinaire. Le plus considérable qui nous soit resté de l'auteur et l'un des plus importants qu'ait suscités la querelle de l'arianisme, est le *Πρός Εὐνομίον ἀντιρρητικοὶ λόγοι*, *P. G.*, t. XLV, col. 237-1121. Riposte vigoureuse et brillante à la seconde apologie qu'Eunomius venait de lancer contre saint Basile, après avoir attendu prudemment sa mort. Voir t. V, col. 1505. L'ouvrage est divisé, selon les uns, en douze, et selon les autres, en treize livres. Saint Grégoire, à la prière de son frère Pierre, évêque de Sébaste, y venge la mémoire de Basile des calomnies et des outrages d'Eunomius et y disculpe pleinement la doctrine de l'évêque de Césarée sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Contre Apollinaire de Laodicée, saint Grégoire a pris la plume deux fois. D'abord, dans un court opuscule, postérieur à l'an 383 et dédié à Théophile, évêque d'Alexandrie, *P. G.*, t. XLV, col. 1269-1277, il se contente de réfuter l'accusation intentée aux catholiques de reconnaître deux Fils de Dieu. Puis, dans son *Antirrheticus adversus Apollinarem*, lequel date des dernières années de saint Grégoire, *ibid.*, col. 1123-1270, il s'attaque au traité de l'incarnation d'Apollinaire et en renverse notamment ces deux thèses, l'une, que la chair de Jésus-Christ est descendue du ciel, l'autre qu'en Jésus-Christ le Verbe a tenu la place et joué le rôle de l'entendement humain. Des deux discours polémiques retrouvés naguère par le cardinal Mai, le premier, *Sermo adversus Arium et Sabellium*, *P. G.*, t. XLV, col. 1281-1302, est apocryphe; le second, *Sermo de Spiritu Sancto adversus pneumatomachos macedonianos*, *ibid.*, col. 1301-1334, semble au contraire authentique, nonobstant les mutilations de la fin.

En outre, quelques écrits sont consacrés surtout, sans abjurer néanmoins entièrement les allures et le ton de la polémique, à l'exposition et à la défense de la doctrine chrétienne. On doit notamment à saint Grégoire un remarquable exposé doctrinal, intitulé : *Grande catéchèse*, *P. G.*, t. XLV, col. 9-106, et à l'usage des maîtres chrétiens qui ont à instruire les catéchumènes; l'auteur y passe en revue tour à tour, en les vengeant de toutes les attaques, les dogmes fondamentaux du christianisme, la trinité, l'incarnation, la rédemption, les sacrements du baptême et de l'eucharistie. La *Grande catéchèse* a été traduite en français par L. Meridier, Paris, 1908. Quatre courts opuscules vont spécialement à défendre la théologie de la trinité : l'un, *De S. Trinitate*, est dédié à Eustathe de Sébaste; l'autre, *Quod non sint tres Dii*, est adressé à un certain Abladius, *P. G.*, t. XLV, col. 116-136; un autre, sur le même sujet, en appelle contre les païens aux notions du sens commun, *Πρός Ἑλλήνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, *ibid.*, col. 175-186; le quatrième, *Sur la foi*, dédié au tribun Simplicius, *ibid.*, col. 135-146, soutient la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit. A l'exemple et sur le modèle du *Phédon* de Platon, qu'il dépasse de beaucoup en profondeur et en hardiesse, sans

toutefois en égaler le charme du style, l'intéressant dialogue *De l'âme et de la résurrection*, P. G., t. XLVI, col. 11-160, nous livre le suprême échange de pensées entre saint Grégoire et sainte Macrine, sa sœur aînée, morte au mois de décembre 379 ou au mois de janvier 380, à la tête du couvent de femmes qu'elle avait fondé dans le Pont, sur les bords de l'Iris. La sœur y confie à son frère ses idées sur l'âme, sur la mort, sur l'immortalité, sur la résurrection et la consommation finale. Un second dialogue bien plus court, *Contra fatum*, *ibid.*, t. XLV, col. 145-174, relation d'une dispute de l'évêque avec un philosophe païen à Constantinople, défend la liberté humaine contre le fatalisme astrologique. Un opuscule des dernières années de saint Grégoire, *Sur les enfants morts avant l'âge*, *ibid.*, t. XLVI, col. 161-192, dédié au préfet de la Cappadoce, Hélierus, essaie d'expliquer pourquoi Dieu permet les morts prématurées.

2° En *exégèse*, Grégoire de Nysse, comme tous les Cappadociens, est tributaire d'Origène. Vers 379, dans ses deux premiers écrits exégétiques, l'un sur la création de l'homme, qui complète et achève l'Hexameron de saint Basile, P. G., t. XLIV, col. 125-256, l'autre sur l'œuvre des six jours, qui défend la cause de saint Basile et dissipe les malentendus, *ibid.*, t. XLIV, col. 61-124, il s'étudie à suivre inviolablement le sens littéral; vers la fin du second opuscule, col. 121, il exprime la joie qu'il ressent de n'avoir jamais tourné violemment le texte sacré en figures et en allégories. Mais, plus tard, vers 390, lorsqu'il déroule la *Vie de Moïse* aux yeux d'un certain Césaire, *ibid.*, t. XLIV, col. 297-430, et fait ressortir, l'histoire du législateur d'Israël à la main, les voies mystérieuses de l'élévation de l'âme à Dieu, moins soucieux d'instruire que d'édifier, il court après les allégories les plus subtiles et les plus étranges. Dans son opuscule : *Sur la pythionisse d'Endor*, P. G., t. XLV, col. 107-114, il se rallie à l'opinion que ce ne fut pas Samuel qui apparut à la magicienne, mais un démon revêtu de la forme du prophète. Les deux livres où Grégoire explique les titres des psaumes, *ibid.*, t. XLIV, col. 431-608, vont à montrer, à grand renfort d'allégories, le premier (9 chap.), qu'une seule et même pensée a présidé au classement des psaumes et que les cinq divisions du psautier actuel nous remettent sous les yeux les cinq degrés qui, peu à peu, nous mènent au sommet de l'échelle, c'est-à-dire à la perfection; le second (16 chap.), que tout, titres et psaumes, n'a sans exception qu'un but, celui de nous guider dans la voie du bien. On y trouve annexée dans les éditions une homélie sur la suscription du ps. vi, *Pro octava*, *ibid.*, col. 607-616. Les huit *Homélies sur l'Ecclésiaste*, c. i-iii, 13, *ibid.*, col. 615-754, sont imprégnées de l'idée que ce livre, « vraiment sublime et divinement inspiré, » a pour tâche « d'élever l'âme au-dessus des sens, et, par le renoncement aux grandeurs et à l'éclat des apparences d'ici-bas, de lui rendre la paix. » *Homil.*, i, *ibid.*, col. 620. Les quinze *Homélies sur le Cantique des cantiques*, i-vi, 8, P. G., t. XLV, col. 755-1120, dédiées à Olympius de Constantinople, font ressortir le sens mystique du texte sacré. « La lettre, dit saint Grégoire, ne nous parle que de noces; mais, sous la figure d'un appareil nuptial, on entend l'union de l'âme humaine avec Dieu. » *Homil.*, i, *ibid.*, col. 772. Grégoire, dans la préface de cette explication, soutient la nécessité d'une exégèse spirituelle, anagogique, et, à la fin, il loue chaudement Origène pour son interprétation du Cantique des cantiques. Pour ce qui est du Nouveau Testament, l'évêque de Nysse nous a laissé cinq homélies sur l'oraison dominicale, P. G., t. XLIV, col. 1119-1194, et huit sur les béatitudes, Matth., v, 1-10, *ibid.*, col. 1193-1302, homélies de genre purement moral. Une homélie sur I Cor., vi, 18, figure, sous le titre d'*Oratio contra fornicarios*, parmi les

discours de saint Grégoire, t. XLVI, col. 489-489, 1107-1110. Le commentaire sur I Cor., xv, 28, P. G., t. XLIV, col. 1302-1326, empreint des erreurs d'Origène, est dirigé contre les ariens. Une homélie de saint Grégoire de Nysse (texte copte et traduction française) a été publiée par le P. Chaîne, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1912 et 1913.

3° *Ascétisme*. — Un esprit ascétique anime le beau livre *De la virginité ou de la perfection*, P. G., t. XLVI, col. 317-416, que saint Grégoire écrit avant son épiscopat, vers 370 ou 371, et qui développe sous une forme attrayante l'idée que la virginité fait de l'âme l'épouse de Jésus-Christ. On a aussi de Grégoire une série d'opuscules ascétiques : l'un, *Sur les exigences du nom chrétien ou de la vie chrétienne*, adressé à un certain Harmonius, *ibid.*, col. 237-250; l'autre, au moine Olympius, *Sur les vertus et la perfection du chrétien*, *ibid.*, col. 251-286; le troisième, destiné à des moines, *Sur la fin providentielle du chrétien*, *ibid.*, col. 287-306; le quatrième, *Adversus eos qui castigationes ægre ferunt*, *ibid.*, col. 307-316. A ce groupe d'écrits appartient enfin la *Vie de sainte Macrine*, *ibid.*, col. 959-1000, biographie de cette sœur de Grégoire, qui remonte sans doute à l'an 380.

4° *Discours*. — Indépendamment des homélies exégétiques sus-mentionnées, les sermons qui nous restent sont nombreux et offrent les thèmes les plus variés, P. G., t. XLVI, col. 415 sq. Sermons de morale, contre ceux, par exemple, qui diffèrent le baptême, contre les usuriers, contre ceux qui s'affligent à l'excès de la perte d'un parent ou d'un ami; sermons dogmatiques, entre autres le sermon *Sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit*, prêché, selon toute apparence, à Constantinople en 383, et demeuré depuis fameux dans la littérature grecque chrétienne; sermons sur les fêtes annuelles de l'Eglise, Noël, Epiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte; panégyriques de personnages éminents du temps passé, saint Étienne, saint Théodore martyr, les quarante martyrs de Sébaste, saint Grégoire le Thaumaturge; oraisons funèbres de saint Basile, de Mécèce d'Antioche, mort en 381, de la princesse Pulchérie, morte en 385 ou 386, et de sa mère, l'impératrice Flaccile, morte peu après. Saint Grégoire, par son éloquence, est bien au-dessous de saint Basile comme de son homonyme de Nazianze; il n'égale ni la force ni la gravité ni la concision du premier, et ne rappelle ni la vivacité du ton ni la richesse de coloris du second.

5° *Lettres*. — Les vingt-six lettres que nous avons conservées de l'évêque de Nysse, P. G., t. XLVI, col. 999-1108, sont pour la plupart adressées à des personnes amies et ne parlent guère que des incidents de la vie de l'auteur. Citons néanmoins la lettre n° 1, *Sur les pèlerinages de Jérusalem*, *ibid.*, col. 1009-1015, où Grégoire blâme les abus que le pèlerinage de Jérusalem entraînait trop souvent, et rabaisse les avantages spirituels qu'on y attachait; le pape Benoît XIV l'en reprendra fortement dans sa constitution *Apostolica*, 9, *Bullarium Benedicti XIV*, t. III, p. 65-66. Je citerai aussi la lettre écrite vers 390 à Letoïus, évêque de Mélitène, P. G., t. XLV, col. 221-236, laquelle expose la discipline ecclésiastique sur les apostats et autres grands pécheurs.

III. DOCTRINE. — Philosophe autant que théologien, saint Grégoire, comme les Cappadociens, eut à cœur d'asseoir sur la philosophie l'exposition et la défense de la foi chrétienne et de concilier l'esprit du iv^e siècle et l'orthodoxie traditionnelle. Malheureusement, ses souvenirs de la culture hellénique ne l'ont pas toujours bien servi, et son attachement passionné aux idées d'Origène, en ce qui regarde notamment la résurrection du genre humain, a compromis le succès de la mission qu'il s'était donnée.

Le dogme de la trinité a particulièrement attiré son attention et inspiré sa plume. En Dieu, l'évêque de Nysse ne s'est jamais lassé de soutenir, avec l'unité de la nature, la trinité des personnes; il est un nicéen convaincu, un continuateur de saint Athanase. Un platonisme exagéré le conduit même à étendre l'unité numérique de la substance ou de la nature jusque dans l'ordre des choses créées, *P. G.*, t. XLV, col. 180. Voir t. V, col. 2455. Mais il remarque, en parant le danger de son système, que le mot Dieu désigne avant tout une activité, non pas la nature; *θεός* se rattache au verbe *θεῖσθαι*, et s'entend de celui qui voit tout. Voir t. IV, col. 1087-1088. Or cette activité, bien que les trois personnes divines y prennent également leur part, ne laisse pas d'être unique; elle a sa source dans le Père, passe par le Fils et se termine dans le Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 120 sq. Rien, ici, qui rappelle l'activité de trois hommes réunis pour produire le même effet. *Ibid.*, col. 125-129. La distinction des personnes divines repose toute sur leur origine, l'une étant cause, *τὸ αἷτιον*, les deux autres étant causées, *τὸ αἰτιατόν*. *Ibid.*, col. 133. Les expressions dont se sert habituellement son homonyme de Nazianze, *ἀγεννησία*, *γέννησις*, *ἐκπόρευσις*, sont aussi familières à saint Grégoire de Nysse; il préfère cependant, là où il pèse ses mots, appeler le Fils, non *τὸ γεννητόν*, mais *τὸ μονόγενες*, l'Unique engendré. Après avoir distingué soigneusement l'*ἐκπόρευσις* de la *γέννησις*, il reconnaît dans l'*ἐκπόρευσις* une procession, du Père par le Fils: doctrine qui restera en définitive celle de l'Eglise grecque. L'évêque de Nysse a déterminé le caractère propre du Saint-Esprit avec une précision que ni saint Basile ni saint Grégoire de Nazianze n'avaient atteinte. *P. G.*, t. XLV, col. 133. Voir t. V, col. 784-787.

La deuxième personne de la sainte Trinité s'est incarnée dans le sein de la Vierge Marie. *Ibid.*, t. XLVI, col. 606. Ainsi, la Vierge Marie mérite le titre de *θεοτόκος*, non pas, comme le veulent quelques moines et comme le voudra Nestorius, celui d'*ἀνθρωποτόκος*. *Ibid.*, t. XLVI, col. 1024. Car le Christ est une seule personne en deux natures, *ἐν πρόσωπον*, *ibid.*, t. XLV, col. 697, *δύο φύσεις*. *Ibid.*, t. XLVI, col. 1112. L'élément humain du Christ et la divinité demeurent en lui, sans confusion ni mélange, gardant chacun leurs attributs propres. *Ibid.*, t. XLV, col. 705. Mais de l'unité personnelle du Christ dans la dualité de ses éléments découle la *communication des idiomes*, c'est-à-dire l'échange réciproque des propriétés, actions et passions des deux natures. *Ibid.*, col. 705. Quant à la nature intime du lien qui unit en Jésus-Christ Dieu et l'homme, la juste mesure des termes et la précision rigoureuse de la doctrine manquent à l'évêque de Nysse comme aux autres Cappadociens; il paraît quelquefois supposer entre les deux éléments du Christ une union simplement morale, *ibid.*, col. 700-705; souvent, au contraire, son langage offre une couleur monophysite, car maintes fois, pour marquer l'union des deux éléments en Jésus-Christ, il emploie le terme d'*ἀνδράσεις*, lequel désigne dans l'usage commun le mélange des liquides et la diminution de leurs propriétés l'un par l'autre. *Ibid.*, col. 693, 697, 703, 708. On retrouve dans les paroles de saint Grégoire la trace de cette idée origénienne d'une certaine transformation de l'humanité en la divinité après la glorification du Sauveur.

Mais nulle part l'influence d'Origène n'est plus sensible que dans le champ de l'eschatologie. L'évêque de Nysse condamne sans doute formellement les théories origéniennes, que Dieu n'avait créé d'abord que de purs esprits et que l'âme humaine a été enfermée dans le corps en punition d'une faute antérieure. *P. G.*, t. XLVI, col. 125-128. Il contredit aussi Origène, en soutenant, comme saint Méthode d'Olympie, l'identité matérielle du corps resuscité avec le corps vivant.

L'âme séparée, fait-il dire à sa sœur Macrine, *ibid.*, col. 76 sq., demeure toujours à côté des éléments corporels qui, sur cette terre, lui ont appartenu; partout elle les suit et partout elle veille sur eux, jusqu'à ce qu'elle en ressaisisse, au moment de la résurrection, ce qui lui est nécessaire pour son corps nouveau. Saint Grégoire toutefois adopte pleinement l'idée d'Origène que les peines de l'enfer, au lieu d'être de purs châtiments, ont aussi une valeur médicinale et qu'elles n'ont par suite qu'une durée limitée. Pendant que Sévère d'Antioche, mort en 538, impute à l'évêque de Nysse des erreurs touchant l'*apocatastase*, Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, le patriarche de Constantinople, saint Germain mort en 733, jaloux de disculper Grégoire, s'efforcent de prouver que les ouvrages de ce Père ont été postérieurement altérés dans le sens de la théorie origénienne. Photius, *ibid.* Malgré cette apologie, renouvelée de nos jours par deux critiques modernes, il est avéré maintenant, après les études approfondies de Fr. Hilt, que l'orthodoxie de l'évêque de Nysse sur ce point ne saurait être défendue. Ça été la conviction de saint Grégoire qu'à la fin tous les hommes et tous les démons reviendront volontairement, mais invinciblement, à Dieu. Voir t. V, col. 70-71. Il est vrai que, pour se conformer au langage de l'Écriture, il insiste sur l'inextinguibilité du feu, sur l'immortalité du ver rongeur, sur l'éternité de la récompense. *P. G.*, t. XLV, col. 105; t. XLVI, col. 312. Mais, au fond, il n'entend par cette éternité qu'une longue série de siècles, t. XLV, col. 49; t. XLVI, col. 152, 157, et il tient, t. XLVI, col. 764, que l'expression scripturaire de « feu inextinguible » réclame une exégèse anagogique. Voir t. V, col. 2201-2202. C'est tout à fait la doctrine origénienne de l'*apocatastase*, à cela près pourtant que, selon Origène, les âmes, en possession de leur liberté, seront capables de passer indéfiniment par des agitations nouvelles, et que, selon Grégoire de Nysse, les âmes, revenues à Dieu, y demeurent immuablement fixées. Pour sa doctrine sur les démons, voir t. IV, col. 354-355, sur l'âme humaine, voir t. I, col. 1001-1002, et sur la présence réelle, t. V, col. 1148-1150. Sa doctrine sur la rédemption a été exposée par M. Rivièrre, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 151-159. Saint Grégoire admettait les droits du démon sur l'humanité coupable et enseignait qu'une rançon lui fut payée par le sang du Christ. Le démon fut trompé, mais sans injustice. *Ibid.*, p. 384-386, 420, 422.

J. Rupp, *Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834; Fr. Diekamp, *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropolit von Sebaste*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1908, p. 384-401; Fr. Hilt, *Des heil. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Cologne, 1890; A. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des heil. Gregor von Nyssa*, Wurzburg, 1889; W. Volbert, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Überwindung des Bösen*, Leipzig, 1897; J.-B. Aufhäuser, *Die Heilslehre des heil. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910; Fessler-Jungmann, *Institutiones patologicae*, Innsbruck, 1890, t. I, p. 565-600; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 288-292; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 103-122; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, *passim* (voir table analytique, p. 522-523); Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. I, col. 156-163.

P. GODET.

26. GRÉGOIRE DE RIMINI, célèbre théologien et philosophe italien de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, vécut dans la première moitié du xv^e siècle, celle que parfois l'on a nommée « de décadence » pour ce qui regarde la pureté des doctrines scolastiques, et qui fut remplie par les disputes entre philosophes réalistes et nominalistes. Venu à Paris comme étudiant en 1322, il y resta dix ans pour se préparer au grade de

bachelier, retourna alors en Italie où, pendant douze ans, il enseigna successivement à Bologne, Padoue et Pérouse, puis revint à Paris en 1340 dans le but d'expliquer au couvent de son ordre le Maître des Sentences et arriver ainsi au grade de docteur en Sorbonne : ce qu'il obtint effectivement, sur recommandation particulière de Clément VI, en 1345. De retour ensuite à Padoue, où il figure, dès 1347, dans les Actes des chapitres de sa province, en qualité de maître en théologie, il fut élu un peu plus tard, c'est-à-dire en 1357, supérieur général de l'ordre des augustins. Il avait à peine commencé à se distinguer en cette charge par son grand zèle pour la réforme des abus introduits çà et là à la suite d'une épouvantable épidémie qui avait fait périr la moitié environ de ses religieux, lorsqu'il mourut inopinément à Vienne en Autriche quelques jours après le 20 novembre 1358, date de son dernier document officiel. Il fut enterré en cette ville, dans le même caveau que Thomas de Strasbourg et, plus tard, le premier historien augustin, Jourdain de Saxe. Ses concitoyens lui érigèrent à Rimini un monument funèbre avec l'épithaphe suivante :

Magister Gregorius Ariminensis | Ord. Erem. S. Augustini Prior Generalis | Eximius Philosophus, Theologus acutissimus | optimorum morum splendore, magnæ doctrinæ copia, prudentia, sanctimonia | Parisiensia egregie sublimavit | gymnasia | multis editis libris Viennæ Austriæ decessit Anno 1358. |

Plusieurs lui ont reproché en philosophie son trop grand attachement à l'école nominaliste. Il était peut-être visé, en effet, dans un décret du chapitre général de son ordre tenu à Pavie en 1348, par lequel on défend formellement à tous et à chacun des religieux augustins « de garder la logique d'Occam, d'étudier ses ouvrages, ainsi que d'*enseigner* ou de suivre en quelque façon que ce soit ses opinions ou d'autres analogues, pour autant qu'elles ne seraient pas appuyées sur la doctrine approuvée d'autres docteurs véridiques. » Toutefois il dut mettre assez de modération dans cet attachement ou du moins s'en dépendre dans la suite, si l'on en juge d'après le bref du pape déjà rappelé, le surnom de *Doctor authenticus* que lui appliquèrent les contemporains, et surtout le choix de ses confrères lorsqu'ils le désignèrent pour le généralat : il est difficile d'admettre, en effet, que ceux-ci eussent accordé leur voix à quelqu'un qui eût passé pour être en rébellion avec une loi obligeant en conscience chacun des membres de l'ordre augustinien.

En théologie, il se distingue surtout par son attachement scrupuleux à la doctrine et même aux opinions personnelles de saint Augustin : ce qui a induit le cardinal Noris à affirmer « qu'aucun scolastique n'avait dépassé Grégoire dans la connaissance des œuvres de ce saint docteur. » Quant à la malicieuse épithète de *tortor parvulorum*, que lui accola le fameux Paolo Sarpi et qui, appliquée plus tard à toute l'école augustinienne, obligea ses partisans à riposter par l'expression de *deceptores populum* à l'adresse de leurs adversaires, elle a pu être suggérée aussi bien par le nom de famille de Grégoire, qui descendait des « Torricci », que par sa thèse connue sur la peine sensible due aux enfants morts sans baptême, opinion que l'on peut voir assez clairement enseignée par saint Augustin lui-même.

En attendant des recherches plus complètes et plus critiques au sujet des ouvrages qui viennent de lui, voici la liste de ceux que lui attribue le mieux informé des bibliographes augustins : 1° *Lectura in librum I et II Sententiarum*, in-fol., Paris, 1482, 1487; Milan, 1494; Venise, 1518 (mss. à la bibliothèque Angelica, à la Bibliothèque nationale de Paris [2 tomes], à Vienne et à Padoue); 2° *Lectura in III et IV Sententiarum*;

3° *Liber de usuris*, Rimini, 1622; 4° *Liber de impræstantiis Venetorum et usuris*, in-4°, Rimini, 1522; 1622; 5° *Commentaria in Epistolam D. Jacobi*; 6° *Libri XIV super Epistolas D. Pauli*; 7° *Tractatus de conceptione B. V. Mariæ*, qui était autrefois conservé à la bibliothèque augustinienne de Milan; 8° *Sermones de tempore*; 9° *Sermones de sanctis*; 10° *Quæstiones metaphysicales*; 11° *Tractatus de conditionibus Florentinorum*; 12° *Tractatus de intensione et remissione formarum*; 13° *Carmina italica et latina*, au témoignage de Raphael Adimario, dans son livre : *De situ Ariminensi*, p. 76.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, au mot *Ariminensis*; *Analecta augustiniana*, 1911-1912, t. IV, p. 278; Noris, *Vindiciæ augustinianæ*, p. 247; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 620-621.

N. MERLIN.

27. GRÉGOIRE Henri, né le 4 décembre 1750, à Vého (diocèse de Metz, archiprêtre de Marsal), fils d'un humble tailleur d'habits, montra dès son enfance une précocité peu commune. A 8 ans, un ami de sa famille, l'abbé Cherrier, curé d'Emberménil, lui fit commencer le latin et le mit à même d'entrer au collège des jésuites de Nancy. Brillant élève, Henri Grégoire se plut, jusqu'à la fin de sa vie, à rendre hommage au savoir, au dévouement et aux vertus de ses premiers éducateurs. Il fit sa théologie au séminaire de Metz et fut ordonné prêtre le 1^{er} avril 1775. Après avoir été quelques mois professeur au collège de Pont-à-Mousson, il fut envoyé, le 3 janvier 1776, comme vicaire à Marimont; six ans après, il succédait à l'abbé Cherrier dans la cure d'Emberménil.

L'abbé Grégoire fut un pasteur très pénétré de ses devoirs, sans négliger pour cela de s'adonner à l'étude; même dans les voyages qu'il entreprenait au temps des vacances, il cherchait moins le délassement qu'un moyen de compléter son instruction; il prenait des notes qui sont conservées à la bibliothèque de Nancy et dont il tira, à la fin de 1797, plusieurs articles qui parurent dans la *Correspondance sur les affaires du temps*. Tout en se montrant pieux et zélé, il appartenait à la catégorie des jeunes curés qui se croyaient autorisés à intercaler dans leur enseignement religieux des leçons de sciences physiques, des principes d'économie rurale, des conseils d'hygiène et sans doute des digressions politiques. Il obéit à cette tendance lorsqu'en 1788, il présenta à la Société royale des sciences et des arts de Metz son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*. Ce mémoire, qui fut couronné, annonçait déjà en Grégoire le défenseur de toutes les libertés et l'adversaire irréconciliable de toutes les oppressions.

En 1789, Grégoire sollicita et obtint un mandat de député aux États généraux; il allait s'y trouver le collègue de l'évêque de Nancy, M. de La Fare, que les curés lorrains n'avaient pas cru devoir exclure de la députation, mais auquel ils prétendaient donner une leçon en lui associant un jeune prêtre d'opinions absolument différentes. Il n'entre pas dans le cadre de cette notice de retracer le rôle politique de Grégoire; il suffira de dire qu'il marcha à la tête de la fraction la plus avancée du clergé, et que, tout en s'inclinant par un reste d'habitude devant le principe monarchique, il fut de ceux qui, dès l'origine de la Révolution, entreprirent de saper les bases de la royauté. Après l'aventure de Varennes, en juin 1791, il devait publier une lettre-manifeste où il réclamait la convocation des électeurs, à l'effet de nommer une « convention » chargée de juger Louis XVI. Il se défendra plus tard d'avoir voté la mort du roi, mais nous voyons ici que, longtemps à l'avance, il excitait les passions populaires et préparait, inconsciemment peut-être, un exécrable forfait.

Grégoire prit une part considérable à l'élaboration de la Constitution civile du clergé et, le 27 décembre

1790, dès que le décret qui imposait le serment eut été sanctionné par le roi, il se précipita à la tribune de l'Assemblée, afin de ne laisser à personne l'honneur d'avoir été le premier à jurer. Le 18 février 1791, il fut choisi pour évêque dans les deux départements de la Sarthe et du Loir-et-Cher; il opta pour Blois et fut sacré le 13 mars, à l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, par Gobel, assisté par Massieu et Aubry, nouveaux évêques de l'Oise et de la Meuse. Il prit alors un congé d'un mois pour se rendre dans le diocèse que M. de Thémynes n'abandonna pas sans protester; il prit possession et organisa un conseil épiscopal, mais, s'y connaissant mal en hommes, il favorisa des indignes qui déconsidérèrent son administration.

Il lui tardait de retourner à Paris et de retrouver à la Constituante la situation très en vue qu'il s'était faite par son activité et son extraordinaire puissance de travail. Il ne fit pas partie de la Législative et, entre la séparation des Constituants et la réunion de la Convention, il y eut un intervalle d'une année pendant lequel il aurait pu se renfermer dans les devoirs de son ministère épiscopal, mais souvent le politicien qui s'était éveillé en lui reprenait le dessus : l'esprit révolutionnaire transperçait dans ses lettres pastorales et ses mandements. Il prit pour sujet de celui qu'il publia au carême de 1792 : « le devoir pour tous les citoyens de payer exactement leurs contributions. » Président, le 14 juillet 1792, les fêtes de la Fédération, son sermon fut une virulente diatribe contre la personne du roi; il y joignit des insinuations grossières à l'adresse de Marie-Antoinette, qu'il compare à Cléopâtre.

Il avait été élu membre de l'administration départementale et en était le président au mois d'août 1792; peu de jours après les massacres des Tuileries, il fit célébrer un service funèbre pour les patriotes qui étaient tombés le 10 août; il prononça à cette occasion un discours incendiaire sur ce texte : *Nolite confidere in principibus*. En même temps, il publiait une lettre pour annoncer l'abolition de la fête de saint Louis, dont le crime était à ses yeux d'avoir régné sur la France. Le 21 septembre 1792, jour où se réunit la Convention, Grégoire prit l'initiative du décret qui abolissait la royauté française. Le 15 novembre, quand l'Assemblée, qu'il présidait, commença à discuter sur le procès du roi, Grégoire demanda la parole pour appuyer la mise en accusation.

Faut-il le ranger parmi les régicides ? Nommé, le 28 novembre, membre de la députation de quatre représentants du peuple qui devait aller organiser publiquement le département du Mont-Blanc, formé par l'ancien duché de Savoie, il fut absent de Paris pendant trois mois. Il était à Chambéry quand Louis XVI fut jugé et, aux quatre appels nominaux des 16 et 17 janvier 1793, il fut porté « absent pour mission. » Et cependant l'accusation de régicide a pesé sur lui pendant tout le reste de sa vie. Il était légalement excusé, et, en 1816, son nom ne figura pas sur la liste des conventionnels qui furent bannis pour avoir voté la mort de Louis XVI. Ce qui aggrave son cas, c'est que, le 13 janvier 1793, les quatre envoyés de la Convention avaient écrit au président de l'Assemblée : « Par la connaissance que nous avons des trahisons du roi-parjure, nous croyons que ce serait une lâcheté de profiter de notre éloignement pour nous soustraire à l'obligation d'énoncer publiquement notre opinion... Nous déclarons donc que notre vœu est pour la condamnation de Louis, sans appel au peuple. »

Ces paroles semblent correspondre au sentiment intime de Grégoire qui, dans son *Essai sur les arbres de la liberté*, écrivait en l'an II, p. 46 : « Tout ce qui est royal ne doit figurer que dans les archives du crime, » p. 47 : « La destruction d'une bête féroce, la cessation d'une peste, la mort d'un roi sont pour l'humanité des

motifs d'allégresse... », p. 48 : « L'arbre de la liberté ne peut prospérer qu'arrosé du sang des rois, » et ailleurs : « L'histoire des rois est le martyrologe des peuples, » ou encore : « Les rois sont dans l'ordre politique ce que sont les monstres dans l'ordre de la nature. » Pour se laver de cette terrible imputation, Grégoire s'est prévalu de ce que, dans la lettre de Chambéry, on ne trouve pas les mots « à mort » après celui de « condamnation »; il a prétendu que ses collègues les avaient écrits d'abord, mais qu'il avait fait de leur omission la condition absolue de sa signature. Il protestait avoir toujours été partisan de la suppression de la peine capitale et il rappela que dans son discours du 15 novembre, il avait formellement dit : « Si Louis est un traître, il faut le laisser en présence de ses remords, et le condamner... à l'existence ! »

En 1801, il essaya de détruire la légende qui s'était accréditée; pendant le concile constitutionnel tenu à Paris en 1801, il fit présenter par son ami Moïse, évêque du Jura, un mémoire où étaient développés tous ses moyens de défense. *Annales de la religion*, t. XIV, p. 35-41. En 1819, quand il eut été élu député de l'Isère, beaucoup de ses collègues demandèrent son exclusion pour le motif d'« indignité ». Il se défendit alors avec la dernière véhémence et protesta contre une accusation qu'il déclarait calomnieuse. Le gouvernement trouva dans l'arsenal de la procédure parlementaire un motif différent pour le faire invalider et la Chambre n'eut pas à se prononcer, mais ses adversaires n'ont pas désarmé; ils n'ont jamais cessé de poursuivre sa personne et ensuite sa mémoire, et ses avocats les plus convaincus n'ont pas réussi à effacer complètement le stigmate dont il reste marqué.

Au retour de sa mission en Savoie et à Nice, Grégoire s'enferma dans les travaux obscurs du Comité d'instruction publique; il dut se prêter à diverses besognes assez méprisables, mais coopéra aussi à des œuvres utiles, comme la création du Conservatoire des arts et métiers, celle du Bureau des longitudes et la restauration de l'Institut de France, auquel il appartient jusqu'à ce que l'épuration de 1815 l'en eût éliminé.

Un jour vint cependant où il sortit de son effacement : le 17 brumaire an II, Gobel, terrifié par les menaces des hébertistes, était venu à la barre de la Convention pour déposer ses insignes épiscopaux et ce fut le signal de ce qu'on a appelé la « déchristianisation ». Les curés et évêques constitutionnels qui siégeaient à la Convention se laissaient emporter par cette vague d'impiété et montaient tour à tour à la tribune pour renier les engagements qui les liaient encore à l'Église. C'est alors que Grégoire entra dans la salle. Il avait été sollicité par les entrepreneurs d'apostasies. M^{me} Dubois, dont il était l'hôte, a raconté que, la veille au soir, deux émissaires du club des jacobins s'étaient présentés à Grégoire; écoutant à travers la porte, elle avait entendu leurs flatteries, leurs promesses et leurs menaces, scandées par des NON énergiques, seule réponse qu'ils purent obtenir.

Grégoire savait donc d'avance ce qu'on espérait de lui quand il parut à la Convention. Il a consigné dans plusieurs de ses ouvrages les courageuses paroles où il affirma sa foi et revendiqua la liberté. A vrai dire, les journaux du temps ne les ont pas enregistrées, soit parce qu'au milieu du tumulte, elles n'avaient été entendues que d'une façon confuse, soit parce qu'il eût été dangereux de reproduire ce langage si peu d'accord avec l'avilissement général des caractères. Grégoire prit soin de rédiger son beau discours, qu'il a peut-être un peu embelli, dans les diverses éditions qu'il en a données. Il n'en est pas moins vrai que cet acte de courage pouvait lui coûter la vie; il ne s'était fait aucune illusion là-dessus. Rentré chez les époux Dubois, il leur annonça qu'on allait venir l'arrêter; il acheva de

détruire tous ses papiers et fit promettre à sa fidèle hôtesse que, lorsqu'il serait mort, elle irait à Embermenil pour apprendre la fatale nouvelle à sa mère et la consoler.

En dépit de ses appréhensions, Grégoire ne fut pas arrêté; ses antécédents révolutionnaires le préservèrent et aussi les amitiés qu'il conservait dans le camp le plus avancé. En revanche, il ne craignit pas de donner des gages au jacobinisme, notamment, au cours de la séance du 31 mai, où il occupa le fauteuil présidentiel. Par la suite, il eut conscience de ce que sa conduite et ses discours de cette époque eurent de peu épiscopal et son ami Hippolyte Carnot, chargé de rééditer ses œuvres, avait reçu l'ordre d'en faire disparaître quelques pages que Grégoire regrettait, tout en s'excusant de les avoir écrites « en des heures caniculaïres. »

Après la chute de Robespierre, il devenait moins périlleux de parler. C'est à la fin de l'année 1794, les 31 août, 29 octobre et 14 décembre, que parurent les trois rapports de Grégoire sur la destruction des objets et monuments d'art accomplis pendant la Terreur. Il trouva des accents indignés pour flétrir les nouveaux barbares et, sous l'inspiration d'une sainte colère, introduisit dans la langue française l'expression vengeance de vandalisme, qui a fait fortune. On a cherché depuis à contester, ou du moins à atténuer la portée de ses critiques, mais les apologistes de la Révolution n'ont pas réussi à faire honorer les jacobins comme les gardiens vigilants du patrimoine artistique de notre pays. Tout au plus peuvent-ils dire que les Vandales de 1793 ont fait école et qu'ils ont eu de nombreux imitateurs.

Le 1^{er} nivôse an III (21 décembre 1794), commence une nouvelle période de la vie de Grégoire. Il paraît renoncer aux préoccupations d'ordre laïc, dans lesquelles la prudence l'avait retenu et il plaide résolument la cause de la liberté religieuse. Il parla impassible devant un auditoire hostile dont les formidables rumeurs couvraient sa voix. On put croire que son intervention avait été intempestive, et cependant elle produisit ses fruits, car un mois plus tard, le 3 ventôse, la Convention votait une loi, semée de restrictions vexatoires, mais qui reconnaissait pourtant aux croyants le droit de célébrer publiquement leurs exercices religieux.

Au début de 1795, l'Église constitutionnelle avait presque complètement disparu. La loi de 1790, qui était sa raison d'être, s'était trouvée implicitement abrogée le jour où l'Église avait été séparée de l'État; de plus, ses ministres avaient fait preuve d'une telle lâcheté sous la Terreur qu'elle avait sombré sous le mépris universel. La plupart des jureurs avaient abandonné leur état et ceux qui avaient tenu bon devant la persécution en étaient venus à comprendre la faute qu'ils avaient commise en se séparant de la véritable Église. Les rétractations se multipliaient et il semblait que la cruelle épreuve du schisme allait prendre fin.

Obstinément attaché à ses opinions gallicanes et à ses rancunes antiromaines, Grégoire entreprit d'encourager ce mouvement de réconciliation, et il n'y réussit que trop bien. Sa courageuse attitude au milieu de la panique de 1793 lui donnait un prestige dont il fit le plus déplorable usage. Servi par sa débordante activité, par ses talents de polémiste et par une volonté de fer, il allait rendre pour sept ans une apparence de vie au parti constitutionnel. Mais son expérience des petites humaines l'aïda à comprendre que son pouvoir ne serait contesté que s'il ne s'exerçait pas ouvertement. Les ex-constitutionnels ne voulaient pas de pape, ils n'accepteraient pas davantage un antipape.

Grégoire recruta parmi ses collègues de la Convention quelques confrères qui formèrent avec lui le

« Comité des évêques réunis » et c'est en se dissimulant derrière ce léger rideau qu'il allait exercer une autorité presque dictatoriale.

Il fonda un journal, les *Annales de la religion*, dont il sera, sauf pendant de courts intervalles, le rédacteur principal et l'inspirateur; il y luttera avec une infatigable persévérance contre tous ceux qui ne partageaient pas ses idées. Lutte circonspecte, mais courageuse, contre l'athéisme officiel du pouvoir civil, contre les blasphèmes des conventionnels, la persécution tantôt sournoise et tantôt violente du Directoire; mais aussi lutte acharnée contre les catholiques soumis au pape, qu'il poursuit de ses sarcasmes, qu'il diffame en répandant contre eux les accusations les plus perfides, qu'il s'efforce de compromettre par des dénonciations empoisonnées.

Il a rédigé coup sur coup deux « Lettres encycliques » où il formule les règles nouvelles qui serviront de charte à l'Église constitutionnelle restaurée et qu'il réussira à faire accepter dans les trois quarts de la France. Il réprimande les timides et les fait rougir de leurs défaillances; il soutient ceux qui ont perdu courage, se tient en garde contre les jaloux, ménage les esprits ombrageux, exploite les vanités et passe entre tous les obstacles avec l'habileté d'un politicien consommé; il forme un faisceau presque homogène en groupant des hommes des caractères les plus disparates.

En 1797, il réunit à Paris un concile qui ratifie les mesures qu'il a improvisées sous le couvert des « réunis ». Dans la province de Bourges, dont il est le plus ancien évêque, il assemble un concile provincial par lequel il fait adopter un projet de statuts synodaux; partout où l'évêque est mort, ou apostat, il organise des « presbytères » qui exerceront provisoirement le pouvoir spirituel et travailleront à mettre fin à la vuidité de leur Église; c'est ainsi que, sous son impulsion, trente départements ont procédé, entre 1797 et 1801, à une élection épiscopale. Il étend le cadre de la Constitution civile aux colonies d'Amérique, où il crée des diocèses nouveaux auxquels il sait trouver des titulaires; il envoie des prélats qu'il a sacrés à Cayenne et à Saint-Domingue et travaille ainsi à une œuvre qui lui tient particulièrement à cœur, celle de l'évangélisation des noirs, dont il s'est déjà fait l'avocat à la Constituante et à la Convention.

L'annonce d'une réconciliation officielle du Saint-Siège et du gouvernement consulaire menaçait le développement et même l'existence de l'Église constitutionnelle. Quelques esprits superficiels se bercèrent d'abord de l'illusion que le Premier Consul imposerait au pape la reconnaissance d'un épiscopat gallican dont Grégoire aurait été le patriarche ou le primat. On comprit bien vite qu'à aucun prix Pie VII ne se prêterait à un tel accommodement. N'ayant pu tirer du futur concordat les profits qu'ils en avaient attendus, les constitutionnels s'en firent les adversaires irréconciliables et faillirent le faire avorter. Le second concile dit « national » réunit à Paris en 1801 un grand nombre de prélats constitutionnels; il avait pour but principal de masquer le discrédit où était tombée déjà l'Église schismatique, de donner le change sur l'influence qu'elle exerçait encore et d'arracher par l'intimidation ce qu'on n'avait pu obtenir par les flatteries. Mais Bonaparte n'était pas de ceux qu'on fait reculer par de pareils moyens, et, le 15 août 1801, le pseudo-concile fut brusquement invité à se dissoudre. Peu après, les membres de l'épiscopat constitutionnel étaient prévenus qu'on attendait leur démission.

Se soumettant extérieurement, Grégoire et ses amis reprirent le combat sous une autre forme : ils avaient partie liée avec les adversaires de toute idée religieuse, avec la coterie de l'Institut de France où dominaient les tendances matérialistes et sectaires; se posant en

défenseurs des conquêtes de la Révolution, ces intellectuels se complaisaient à caresser des utopies mal-faisantes. Les assemblées politiques, sénat, corps législatif et tribunal, renfermaient une majorité hostile à toute entente avec Rome et la candidature de Grégoire au sénat fut l'œuvre de ceux qui voulaient donner un avertissement au Premier Consul. L'élection eut lieu le 25 décembre 1801 et c'était une véritable provocation, puisque le principal adversaire du concordat était choisi comme porte-drapeau par les grands corps de l'État. Bonaparte répondit à cet acte d'indépendance en éliminant des assemblées les meneurs de l'opposition et en les remplaçant par des hommes à lui. Le concordat fut ensuite voté à une immense majorité.

Grégoire avait renoncé à l'évêché de Blois, mais sa démission était rédigée dans des termes qui prouvaient qu'il n'avait pas désarmé; n'ayant plus rien à espérer, il ne se croyait plus obligé à garder des ménagements. Douze de ses collègues allaient être imposés au pape pour occuper des sièges dans la nouvelle hiérarchie catholique, mais Grégoire se sentait trop compromis pour qu'il pût être question de lui.

Au printemps de 1802, il quitta la France avec son ami le janséniste génois Degola. Ils voyagèrent d'abord en Angleterre, puis en Hollande et en Allemagne; c'était une tournée de propagande en faveur de leurs idées; ils plaidèrent la cause des nègres, celle des juifs, se donnèrent comme les missionnaires de la paix universelle, ce qui ne les empêchait pas de réchauffer partout les animosités contre le pape et la cour de Rome, dont ils se disaient les victimes.

Désormais Grégoire allait s'effacer. Membre à vie du sénat, il y fut un des rares opposants à la proclamation de l'Empire; il vota aussi contre le rétablissement des titres nobiliaires, mais ne crut pas devoir se dispenser d'accepter, comme sénateur, celui de comte de l'Empire. Son esprit d'indépendance ne se réveilla plus qu'en 1814 et alors il sera l'un des premiers à voter la déchéance de Napoléon.

Pendant dix ans, il avait vécu dans un isolement profond, recevant peu et n'admettant dans son intimité que des amis sûrs, comme les sénateurs Lanjuinais et Lambrecht, qui partageaient tous ses regrets. Il entretenait aussi des relations plus espacées avec d'anciens membres de l'Église constitutionnelle, évêques démissionnaires ou prêtres réadmis dans le clergé après une soumission qui n'avait pas été exempte de restrictions mentales. Ils surent exploiter l'indulgence du nouvel archevêque de Paris, Mgr de Belloy, prélat pacifique jusqu'à la pusillanimité. Quand il fut mort, l'empereur plaça à Paris le cardinal Maury, qui eût été mal venu à demander des comptes aux anciens intrus et à user contre eux d'une autorité que le pape avait refusé de lui reconnaître. La vacance du siège, de 1814 à 1819, aggrava encore une situation anarchique et le cardinal de Talleyrand, enfin mis en possession de l'archevêché de Paris, se vit dans l'obligation de trancher dans les abus et de sévir contre les insubordonnés. Plusieurs des amis de Grégoire encoururent alors une disgrâce qui n'était que trop méritée.

Le gouvernement de la Restauration s'était montré d'abord plus débonnaire que celui de Napoléon; dès 1814, Grégoire avait pu mettre en vente son *Histoire des sectes religieuses*, dont la première édition avait été saisie par la censure impériale. Enhardi par ce premier succès, il avait commencé à faire paraître des écrits dont les titres anodins couvraient des attaques à peine dissimulées contre le nouveau régime. Enfin, en 1819 l'ex-évêque se démasqua en acceptant une candidature d'opposition dans le département de l'Isère. Il fut nommé, mais son succès provoqua une telle explosion de colères qu'il lui fallut renoncer à rentrer dans la vie publique. S'il se lava, vaille que vaille, de

l'accusation de régicide, il n'en restait pas moins le prêtre qui avait proclamé à la tribune de la Convention que « si la République se devait d'être chrétienne, le christianisme ne pouvait être que républicain ». Il devint ainsi le prisonnier du parti avancé, qui seul pouvait accepter son passé, sauf à l'exploiter contre les Bourbons.

Grégoire applaudit à la Révolution de 1830, puisqu'elle amenait au pouvoir ceux qui l'avaient toujours soutenu; il savourait une vengeance et s'enracinait de plus en plus dans les opinions qu'il défendait sans relâche depuis quarante ans.

Telles étaient ses dispositions quand approcha pour lui l'heure suprême. L'archevêque de Paris était alors Mgr de Quelen, un saint, mais un intransigeant, et la ténacité du Breton se trouva en présence de la ténacité lorraine. Se soumettre à l'humiliante rétractation qu'on prétendait lui imposer, c'était pour Grégoire désavouer sa vie entière. Déjà gravement atteint, il recouvra toute la vigueur de son esprit pour répéter ses arguties favorites; se drapant dans une fière obstination, il se refusa à manifester le moindre repentir.

Alors intervinrent des officieux qui se crurent assez habiles pour trouver un terrain de conciliation. L'abbé Guillon, professeur à la Sorbonne et que Louis-Philippe venait de désigner pour l'évêché de Beauvais, eut la faiblesse de se prêter à une parodie sacrilège; il se présenta comme le délégué d'une autorité qui ne lui avait donné aucun pouvoir et prétendit apporter à Grégoire un pardon que le malade repoussait comme une injure. Qui entendait-on tromper ?

Le 28 mai 1831, Grégoire mourut dans l'impénitence. Et pourtant ses amis, en contradiction avec eux-mêmes, réclamèrent pour lui les honneurs de la sépulture ecclésiastique. Peu leur importaient les prières d'une religion à laquelle ils ne croyaient pas, mais il y avait un cadavre à promener, un apôtre, un précurseur, un martyr de la liberté à glorifier. Ils profiteraient de cette occasion pour donner une leçon de tolérance à l'archevêque légitimiste, dont ils venaient de dévaster le palais; ils rappelleraient aussi au « roi-citoyen » que c'était la Révolution qui lui avait donné sa couronne. Les anciens insurgés de 1830, exploitant la complicité du premier ministre, Casimir Périer, dictèrent leurs volontés et quelques prêtres interdits allèrent célébrer l'office funèbre dans l'église de l'Abbaye-aux-Bois, dont le clergé s'était retiré, sur l'ordre de Mgr de Quelen. Dans la rue de Sèvres était massée une foule ameutée par les déclamations des journaux du parti démagogique; la « jeunesse des écoles » détela les chevaux du corbillard et traîna le corps jusqu'au cimetière Montparnasse. Là commencèrent les discours : Thibaudeau le régicide et le jeune révolutionnaire Raspail se firent acclamer en parlant de Grégoire... et de la République, et, le soir, Louis-Philippe pouvait se demander si de telles manifestations avaient consolidé son trône.

Il nous reste à apprécier en Grégoire l'homme politique, l'écrivain et le prêtre.

Le rôle politico-religieux de Grégoire est aussi facile à définir que difficile à justifier. Sans avoir jamais, semble-t-il, souffert personnellement des injustices du sort, il s'était épris pour la liberté d'un amour que la logique de son esprit positif avait poussé jusqu'au fanatisme. Se posant en adversaire de tout despotisme, il en vint à rejeter même toute autorité; après avoir été rebelle à la papauté, il se mit à poursuivre la monarchie d'une haine furieuse et ses rancunes, enfermées d'abord dans l'ordre des abstractions, l'ameneront par la suite à coopérer, sans peut-être qu'il le comprît très clairement, à des œuvres de sang, dont il a été rendu plus responsable qu'il ne l'était en réalité. Ce ne fut pourtant pas un impulsif inconscient, car en lui la violence n'excluait pas la finesse : au cours de son long conflit

avec l'Église catholique, il se révéla passé maître dans l'art de la controverse cauteleuse et de même, après avoir énergiquement tenu tête aux terroristes, qui menaçaient son honneur et sa liberté, il fit preuve d'une adresse peu commune pour cesser d'attirer l'attention. Il réussit ainsi à vivre, comme son confrère Siéyès, pendant que tant d'autres se montraient même incapables de bien mourir.

Quand des circonstances, qu'il n'avait pas toutes provoquées, le placèrent à la tête de l'Église constitutionnelle, il eut la perspicacité nécessaire pour comprendre que son autorité cesserait d'exister le jour où il en laisserait apparaître l'étendue; il manœuvra donc avec assez de souplesse pour mettre toujours en avant des compères dociles, auxquels il n'avait qu'à souffler leur rôle.

Il combattait sur le terrain des idées, sans poursuivre d'autre intérêt personnel que celui qu'éprouve un ambitieux satisfait. Très dur pour lui-même, il se sentait en droit de réclamer beaucoup de ses partisans et il entendait être obéi quand l'exigeait le bien de la cause commune. Il dédaigna les premières places, se bornant à exercer une domination occulte et sacrifiant volontiers les apparences du pouvoir afin d'en mieux posséder les réalités.

Ce qui fit en grande partie la force de Grégoire et ce qui permit, dans une certaine mesure, de l'excuser, ce fut le plein désintéressement qui caractérise sa vie. Il lutta avec acharnement pour des idées qu'il croyait justes et que sa conscience, étrangement aveuglée, lui faisait un devoir de défendre. Dans ses plus lourdes erreurs, il fut un convaincu et un pur.

Comme écrivain, Grégoire fut d'une fécondité intarissable; son esprit curieux, servi par une extraordinaire faculté d'assimilation, le poussa à aborder indistinctement les sujets les plus divers : théologie, philosophie sociale, histoire et statistique religieuses, agronomie, sciences naturelles, etc. Quand il siégeait dans les assemblées politiques, il accepta de rédiger d'innombrables rapports et présenta des motions dont quelques-unes étaient précédées de longs préambules, sur une foule de sujets ; l'enthousiasme patriotique lui fournissait une compétence qui ne semble pas trop improvisée.

Si, dans les polémiques, il fut un joueur redoutable, trouvant, sans les chercher, les traits les plus incisifs, il perdait de ses avantages quand il écrivait. Son style était clair, sa plume alerte, mais il n'avait pas le loisir, dans sa vie enfiévrée, de chercher la perfection littéraire et il ne paraissait pas y tenir.

Ses principaux ouvrages sont mal composés, alourdis par une érudition indigeste, qui n'était même pas de première main et par des digressions interminables qui en rendent la lecture fastidieuse. Il aimait à transposer dans ses volumes nouveaux des chapitres entiers tirés des précédents; il reprenait sans cesse, sous une forme qu'il ne se donnait pas toujours la peine de rajeunir, des pensées qu'il avait déjà développées ailleurs; on reconnaît là l'homme tenace qui essaie de vaincre en frappant sans relâche sur le même point comme s'il voulait faire entrer de force dans l'esprit de ses lecteurs la conviction dont il était possédé.

La liste complète des œuvres signées ou anonymes de Grégoire comprendrait plus de 150 articles. J'ai dit sa part prépondérante dans la rédaction des *Annales de la religion*, journal officiel de son parti; il collabora pendant toute sa vie aux périodiques dirigés par ses amis : *Correspondance sur les affaires du temps* (1797), *Censeur*, *Minerve française*, *Chronique religieuse*, *Revue encyclopédique*, *Revue ecclésiastique*, etc.

Sa correspondance fut immense : on en peut juger par les lettres qu'il recevait et qui forment une importante collection, classée avec soin, dont la garde est

confiée à M. Augustin Gazier, le savant professeur de la Sorbonne. On sait avec quelle largeur d'esprit M. Gazier ouvre aux profanes le sanctuaire dont il est le pieux desservant. Sa courtoisie est d'autant plus méritoire que ceux qu'il introduit au milieu de ses trésors ne sauraient partager absolument toutes ses manières de sentir; mais il est trop droit et trop respectueux des idées des autres pour vouloir leur imposer les siennes.

Grégoire est un des hommes qui ont fait le plus de mal à l'Église de France. Au moment où semblait s'éteindre l'incendie du schisme constitutionnel, il l'a rallumé et l'a attisé pendant sept années; jusqu'à sa mort, il a soufflé sur les cendres à peine refroidies. Dans cette lutte ardente, il a usé sans scrupules des armes les plus déloyales pour salir et compromettre ses contradicteurs, pour propager des calomnies, accrédi- ter de ridicules racontars et faire partager par ceux qui relevaient de lui ses préjugés et ses rancunes. Faut-il en conclure qu'il fut un prêtre indigne, sans mœurs et sans foi ? Ceux qui l'ont dit se sont gravement trompés. Grégoire, je le répète, prêcha et propagea les erreurs les plus pernicieuses, mais il en fut la première victime. Obstinement révolté, il se fortifiait dans sa révolte en prenant pour modèles les glorieux martyrs qui avaient résisté aux persécuteurs; il se regardait comme un persécuté, comme un autre Athanase, un autre Hilaire et ce qui était de l'endurcissement, il s'imaginait que c'était de la constance.

On conserve à la bibliothèque de l'Arsenal de petits cahiers manuscrits qui jettent un jour insoupçonné sur la vie intérieure de Grégoire. Recopiés chaque année, ils renferment d'abord une sorte de calendrier de ses dévotions personnelles : les anniversaires de son baptême, de son ordination, de son sacre, ceux de la mort de ses parents, puis les fêtes des saints pour lesquels il avait un culte particulier : les patrons de sa Lorraine, ceux du diocèse de Blois; il invoquait saint Grégoire, sénateur d'Autun, puis évêque de Langres; enfin les saints et saintes de race noire et tous les apôtres des nègres. En appendice, il a fait transcrire les prières spéciales qu'il récitait en leur honneur. Puis vient son règlement de vie spirituelle : la retraite annuelle, la récollection mensuelle, l'examen hebdomadaire, résumé des examens quotidiens, les pratiques à observer pendant les temps de pénitence et aux quatre-temps. Chaque nuit, « après le premier sommeil, » il interrompait son repos, quittait son lit en récitant le verset du psaume cxviii : *Media nocte surgebam ad confitendum tibi*, et il commençait une longue oraison nocturne.

Comment concilier cette existence toute pénétrée de surnaturel avec son orgueilleux endurcissement et sa fin scandaleuse ? Sept ans après lui, mourait Maurice de Talleyrand, évêque apostat et marié. Par un geste suprême et probablement sincère, le prince de Bénévent avait paru désavouer toute une vie d'égarements et l'Église avait ouvert ses bras tout grands au vieil enfant prodigue qui s'était humilié. Hautement retranché dans l'infatuation que fortifiait le souvenir d'une carrière sacerdotale pure, Grégoire s'obstina jusqu'au bout dans son attitude de révolté et perdit ainsi tous les mérites de son abnégation, de son courage, d'une piété sincère, mais inutile, puisqu'elle était mal dirigée. Son orgueil avait flétri d'incontestables vertus.

I. ŒUVRES DE GRÉGOIRE. — *Éloge de la poésie*, couronné par l'Académie de Nancy (1773); *Essai sur la régénération... des juifs*, mémoire couronné par l'Académie de Metz (1788); *Deux lettres aux curés lorrains* (1789); *Discours prononcé à Saint-Germain-des-Près, le 1^{er} novembre 1789, pour la bénédiction des flammes (fanions) de la garde nationale*; *Motion, rapports, discours et opinions publiés en sa qualité de député à la Constituante* (1789-1791); *Mandements, lettres pasto-*

rales et discours adressés au clergé et aux fidèles du diocèse de Blois, discours politiques prononcés à Blois (1791-1801) Lettre de communion adressée au pape, le 24 mars 1791 (en latin, 13 lignes); très nombreux mémoires, discours rapports, etc., publiés en sa qualité de député à la Convention et aux Cinq-Cents; discours prononcés à l'occasion de son élection au sénat (1792-1801); *Trois rapports sur le vandalisme et discours sur la liberté des cultes* (1794, mais réimprimés depuis); *Essai historique sur les arbres de la liberté* (an II; réimprimé en 1831); Lettres collectives, articles de controverse ou de polémique et publications, généralement anonymes parues dans les *Annales de la religion* (1795-1802); *Apologie de l'évêque Barthélémy de Las Casas*, lecture faite à l'Institut en 1798, et autres mémoires présentés à l'Académie sur des sujets divers (1798-1810); *Les ruines de Port-Royal*, 1801 et 1809; *Essai sur l'état de l'agriculture au XVI^e siècle*, mémoire lu à la Société d'agriculture en 1804; *Oraison funèbre de Sermet*, évêque démissionnaire de la Haute-Garonne, 1808; *Histoire des sectes religieuses*, 2 vol., 1810 et 1814; 3^e édit., 6 vol., dont un posthume (1826-1834); *De la domesticité chez les peuples anciens et modernes* (1814); *De la constitution française de 1814*, plusieurs éditions; *Essai historique sur les libertés de l'Eglise gallicane* (1818); *Essai sur les congrégations hospitalières de Frères pontifes*, 1818; *Essai sur les garde-malades et la nécessité d'établir pour elles des cours d'instruction*, 1818; nombreux écrits, lettres et articles de journaux relatifs à son élection dans l'Isère, 1819; *Oraison funèbre de J.-A. Maudru*, évêque démissionnaire des Vosges, 1820; *De l'influence du christianisme sur la condition des femmes*, 1821; *Abdication volontaire et motivée de son titre de commandeur de la Légion d'honneur*, 1822; *Essai sur la solidarité littéraire entre savants*, 1824; *Histoire des confesseurs des empereurs, des rois et autres princes*, 1824; *Histoire critique des dévotions nouvelles au Sacré-Cœur de Jésus et au Cœur de Marie*, s. d.; *Histoire du mariage des prêtres, principalement depuis 1789*, 1826; *Considération sur la liste civile* (1830, se vend au profit des blessés des journées de juillet); *Écrits en faveur des juifs* (1789-1807); très nombreuses publications en faveur des nègres et pour obtenir l'abolition de la traite (1789-1822); *Mémoires politiques, littéraires et biographiques*, publiés sur le manuscrit original, conservé à la bibliothèque de l' Arsenal, par Hip. Carnot. A la suite du manuscrit des *Mémoires*, on trouve deux œuvres inédites de Grégoire : *Histoire de l'émigration ecclésiastique et Révolte du clergé dissident* (lisez : catholique) contre le Concordat. Beaucoup d'œuvres de Grégoire ont été traduites en anglais, en allemand, en flamand, en espagnol et en italien.

II. OUVRAGES SUR GRÉGOIRE. — Sur la mort et les funérailles de Grégoire, voir les journaux du temps, les mandements et lettres de Mgr de Quelen et les écrits de l'abbé Guillon. Voir aussi aux Archives nationales *F 19, 1219 et 1236*. — Notices par Buchez et Leroux, dans l'*Histoire parlementaire de la Révolution*, Lavaux (réclame électorale, parue en 1819); Cousin d'Avallon, *Gregoreana*, 1821; *Gazette des cultes*, 20 octobre 1829; Dugast (1833); Hip. Carnot (en tête de l'édition des *Mémoires*); Kruger (en allemand, 1838); Maggiolo (trois fascicules parus en 1875, 1884 et 1885; Niox; H. Holland (thèse de théologie protestante, 1895). Voir aussi *Correspondance de Le Coz et de Grégoire*, publiée par M. L. Pingaud, 1906; Welvert, *Grégoire fut-il régicide ?* dans *Lendenains révolutionnaires*, 1907; *Biographie d'Eustache Degola* par A. de Gubernatis, Florence, 1889 (nombreuses lettres de Grégoire aux jansénistes italiens).

P. Pisani.

28. GRÉGOIRE MAMMAS (fin du XIV^e siècle, 1459), patriarche de Constantinople, surnommé aussi Mélisène et Stratégopoulos. Il naquit en Crète et vint compléter son instruction à Constantinople. De bonne heure il embrassa la vie monastique et la pratiqua pendant de longues années. Ses vertus et son mérite le firent choisir comme confesseur de Jean Paléologue et protosyncelle du patriarche de Constantinople. En 1437, l'empereur l'envoya en ambassade auprès de ses frères qui gouvernaient le Péloponèse. Au concile de Florence où il représentait le patriarche d'Alexandrie, Grégoire Mammās se rallia franchement au parti de l'union et lui resta fidèle jusqu'à la fin. Revenu à Constantinople, il s'employa de toutes ses forces à travailler au maintien de cette union et

s'attaqua spécialement à Marc d'Éphèse dont il réfuta les écrits. Le patriarche Métrophane étant mort en 1443, Grégoire Mammās fut choisi pour lui succéder, mais après bien des querelles et bien des intrigues. Ses efforts en faveur de l'union se brisèrent contre le mauvais vouloir des schismatiques. Ces derniers lui causèrent tant d'ennuis que, découragé, il quitta Constantinople en 1451 et se réfugia à Rome. C'est là qu'il mourut en odeur de sainteté en 1459.

Grégoire Mammās a laissé quelques œuvres, dans lesquelles se retrouvent la plupart des controverses théologiques soulevées au concile de Florence. Cinq seulement ont été publiées. Les autres, qui traitent des azymes, de la condition des saints et de la primauté du pape, sont encore inédites. Les œuvres publiées sont : *Πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Τραπεζούντος περὶ τῶν ἱερῶν δογμάτων*, P. G., t. CLX, col. 205-248; *Ἀντιρρητικός εἰς τὴν ἐπιστολὴν Μάρκου τοῦ Ἑφέσου*, *ibid.*, col. 111-204; *Ἀπολογία πρὸς τὴν Μάρκου Ἑφέσου ὁμολογίαν*, col. 13-110; *Ἀνατροπὴ τῶν συλλογιστικῶν κεφαλαίων Μάρκου Ἑφέσου κατὰ Λατίνων*; *Ἐκθεσις πίστεως*; *Ἀπολογία περὶ τῶν πέντε κεφαλαίων τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδου*.

P. G., t. CLX, col. 9-12; Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 58-60.

R. JANIN.

29. GRÉGOIRE PALAMAS. Voir PALAMAS.

GREGORIO (Maurice de), dominicain sicilien, né à Camarata, en Sicile, dans la vallée de Mazzara, du diocèse de Girgenti, et non point, comme le dit Toppi, *Biblioteca Neapolitana*, p. 212, à Camerota, dans le royaume de Naples. Il prit l'habit dans le couvent de sa ville natale. Après avoir enseigné la théologie dans son ordre, il fut promu au grade de bachelier au chapitre général de Rome en 1612, puis fait maître en théologie. Au chapitre général de Milan (1622), il est institué régent des études du collège de Messine. Il semble que dans la suite, de la province dominicaine de Trinacrie ou de Sicile, Gregorio se soit affilié à la province lombarde et soit passé à Naples. Du moins Rovetta, *Bibliotheca chronologica*, etc., en 1658, nous le montre comme fils du couvent de Sainte-Catherine *ad Formellum*. C'est là qu'il demeura plusieurs années et se fit dans Naples une renommée d'homme très savant. Il fit partie de la faculté de théologie de l'université napolitaine. Sa connaissance aussi bien du droit civil que du droit canon le fit choisir par le cardinal Aquaviva et par son successeur le cardinal Sabelli comme conseiller et à ce titre Gregorio fit partie de la famille ecclésiastique de ces deux prélats. Il fut également vicaire général d'Horace Aquaviva, évêque de Cajazzo. Gregorio avait un goût très vif pour toutes les recherches curieuses et d'érudition. Selon Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Gregorio serait mort à Naples, le 3 novembre 1651. Écrivain d'une fécondité remarquable, il a laissé un grand nombre d'ouvrages, aux titres étranges, mais significatifs. — 1^o *En théologie*. — 1. *Anatomia totius Bibliæ Veteris et Novi Testamenti et præcipue Apocalypsis, et de omnibus expositionibus suis, seu de scriptoribus ecclesiasticis, cum similitudinibus Homerii, Virgilii, Ciceronis, et declaratione emblematum Alciati*, Naples, s. d.; 2. sous un titre un peu long *Commentarii laconici ad sensum proemii paraphrastici in quatuor Sententiarum libros M. Petri Lombardi canonici regularis Lateranensis, ut in suis chronicis, Novariæ Lombardiæ nati, et episcopi Parisiensis, perantiquos : ubi hoc in isto volumine mira brevitate, ordine, ac claritate, non solum universa theologia continetur cum terminorum concordantia angelici, subtilis doctorum, Ægidii augustiniani, Baconique carmelitæ, sed etiam summatim omnes controversiæ*

*Scoti in S. Thomam simul per singulos libros cum recentioribus, nec non oppositiones hæreticales, cunctæ earum etymologiæ, in cujuslibet distinctionis finem rejectæ, et earum scriptores, et contra centum millia falsorum deorum per abecedarium una cum ducentis et eo forte amplius antiquarum recentiorumque opinionum disceptionibus a R. P. M. Mauritio de Gregorio ordinis prædicatorum Siculo Cammarata, etc., cum additione ejusdem styli quam brevissimi in hac ultima impressione, omnium quæstionum et argumentorum Scotti, Aureoli, Gregorii Ariminensis et cæterorum, a principe thomistarum M. Johanne Capreolo collectorum et solutorum, et per M. Paulum Soncinatem in divinum epitoma sic nuncupatum et formalizatum, quod dicitur Capreolinus plusquam decies impressum propter ejus excellentiam : nec non Montagnoli, Ripæ episcopi, Gonzalez, Nugni, Nazarii, Bagnezii, Medinæ et aliorum recentiorum ordinis prædicatorum loca citata ad solvenda argumenta scotistarum ultimarum, Herræz, Radæ, Vulpis plurimorumque, ut in fine prologi, etc., in-fol., Naples, 1645; 3. Viridarium omnium scientiarum, in-8°, Naples; 4. Summa D. Thomæ cum supplemento ad III^{am} partem, Naples; 5. Commentarii laconici, ad sensum proemii in quatuor libros contra gentiles, in-fol., Naples, 1644; 6. Encyclopædia, id est, omnium scientiarum circulus ad sensum proemii in quatuor contra gentiles, in-fol., Naples, 1652; 7. Controversiæ hæreticales ex D. Thoma et Scoto, in italien; 8. Defensio D. Thomæ; 9. Tractatus de auxiliis, Naples; 10. Physica, Metaphysica, Mathematica, Moralis; 11. In Gelotoscopiam Prosperi Aldorsii commentaria, etc., ms. cité par Echard, *Scriptores*, t. II, p. 567. — 2^o *En rhétorique*. — Gregorio a laissé un certain nombre d'ouvrages, où il réunit des lieux communs pour servir à ceux qui font profession d'art oratoire : 1. *Condottiere de predicatori per tutte le scienze, d'onde potranno cavar concetti non solo da quelle, ma da poeti, e da tutti; professori di belle e di curiose lettere, con una Pratica succinta della santissima Inquisitione*, etc., in-8°, Naples, 1615; Venise, 1627; 2. *Rosario delle stampe di tutti; poeti e poetesse antichi e moderni di numero cinquecenti*, in-12, Naples, 1614. — 3^o *En droit canon*. — 1. *Aporismi seu summæ omnium conciliorum et bullarum a D. Petro usque ad præsentem summum pontificem, cum expositione laconica paraphrastica*, etc., in-12, Naples, 1642; 2. *Expositio laconica paraphrastica omnium bullarum ad sensum proemii, ex prima sub D. Petro usque ad præsentem summum pontificem contra Quarantam, Cappellanum, Novarium, Cherubinos patrem et filium, et cæteros bullaristas, qui incipiunt solummodo ex Gregorio VII anno 1073, derelinquunt etiam multorum aliorum pontificum bullas post Gregorium, modo vero adducuntur omnes, ita ut nullus remaneat pontifex, qui non fecisset saltem unam bullam, seu ordinationem, accipiendo bullam large pro ordinatione : et quid sit bulla, unde dicatur et quotuplex*, ouvrage divisé en huit parties ou traités, in-fol., Naples, 1645, 1649; 3. *Ad concilii Tridentini Margaritas*, in-8°, Venise, 1619; in-4°, 1640; de même dans Baldassini, en appendice à son ouvrage : *Collectanea doctorum S. Rotæ decisionum*, etc., in-fol., Iesi, 1761; 4. *Praxis perutilis pro officialibus tribunalis Inquisitionis*, in-8°, Naples, 1640, etc. — 4^o *En histoire*. — 1. *Isola di Sicilia beata di San Domenico : cioè Compendio delle Vite de' Frati singolari Beati Sicilliani dell'ordine di detto santo*, in-8°, Naples, 1611; 2. *Idea di far le gallerie, dove si contengono le proprietà delle gemme, delle medaglie, con le historie dell' Assirii, de' Persiani, de' Greci, de' Caldei, e de' Romani, con molti secreti e virtù di piante, d'animali, e di pietre*, Naples, 1642.*

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, 566-568, et les différents auteurs cités par lui; Reichert,

Acta capitulorum generalium, Rome, 1902, t. VI, p. 213, 339.

R. COULON.

GRETSEY Jacques, célèbre controversiste allemand, né en Souabe, à Markdorf, au diocèse de Constance, le 27 mars 1562, commença ses études au petit séminaire d'Innsbruck et entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Landsberg, le 24 octobre 1578. Son noviciat achevé, il étudia la rhétorique, puis la philosophie à l'université d'Ingolstadt et se distingue aussitôt, entre tous les étudiants, par une immense curiosité d'esprit et une étonnante pénétration des matières les plus diverses. De 1581 à 1583, il publie des poèmes, des discours, des préfaces philosophiques. Professeur d'humanités au collège de Fribourg, en Suisse, de 1584 à 1586, il fait applaudir ses drames de Naaman le Syrien, de Nicolas d'Unterwald, de Nicolas de Myre. De retour à Ingolstadt en 1586, il étudia la théologie, sous les célèbres professeurs Grégoire de Valencia et Mayerhoffer, avec un tel succès qu'on le charge avant la fin de ses études d'expliquer Aristote à l'Académie. Sa *Disputatio de natura et usu theologiæ præsertim scholasticæ*, publiée à Ingolstadt, en 1588, dès sa seconde année de théologie, avait fait présager en lui un maître. Aussi, après avoir enseigné trois ans la philosophie, de 1589 à 1592, fut-il donné comme successeur à Grégoire de Valencia dans la chaire de théologie scolastique et tout aussitôt commence la série des innombrables travaux d'érudition, de théologie positive, de critique des textes, d'histoire ecclésiastique et profane, de controverse et d'apologétique qui ont fait sa gloire et qui constituent en vérité « une œuvre de géant. » La liste chronologique de ses œuvres soigneusement établie par le P. Sommervogel d'après un précieux manuscrit composé par le P. H. Roth, recteur d'Ingolstadt, et revu par le P. Hesper, compte deux cents trente-trois ouvrages sur les questions les plus variées et quarante-cinq manuscrits qui attendaient une dernière révision avant l'impression. Plusieurs de ces ouvrages, comme le *De sancta cruce*, auraient suffi à eux seuls à remplir la vie et à établir la réputation d'un savant.

C'est surtout dans la controverse que Gretsey a joué un rôle de premier ordre qui lui a valu de violentes attaques de la part des protestants, mais aussi la reconnaissance de l'Allemagne catholique et l'admiration de Clément VIII. Disciple et défenseur de Bellarmin, s'il n'a pas édifié une œuvre aussi puissante que celle de son illustre maître, c'est que les principales choses avaient été dites sur les principales questions par le savant cardinal et qu'il n'y avait plus qu'à porter l'effort sur des points secondaires et consolider l'œuvre au hasard des attaques directes ou détournées. Mais il fallait aussi une incomparable érudition et une infatigable activité jointes à une sûreté de doctrine éprouvée pour faire face au mouvement de vigoureuse offensive mené alors par les professeurs en vue des universités protestantes contre les controverses de Bellarmin et contre tous les points de dogmatique, de liturgie, de discipline ecclésiastique ou monastique qui pouvaient provoquer un débat. Seul contre tous, Gretsey mena la grande bataille contre les Junius, les Daneau, les Wittaker, les Librand, les Hunnius, les Dujon, les Dresser, les Hospinien, les Pappus, les Reinack, rude parfois dans ses coups, voire dans ses invectives, car les mœurs du temps n'étaient pas à la douceur, mais modeste dans la victoire. La controverse s'engagea à propos du culte de la croix rejeté par les protestants. Gretsey en appela. Lui-même et publia son *Lutherus Staurophilus, hoc est sententia Lutheri de prima Christi cruce*, Ingolstadt, 1592, l'année même où il remplaçait Valencia dans sa chaire de théologie. Un instant détourné de la lutte par la rédaction et la publication de ses *Rudimenta linguæ græcæ*, Ingol-

stadt, 1593, qui remplacèrent aussitôt dans tous les grands collèges de l'Europe les Rudiments de Nicolas Cleinart, puis par ses *Institutiones linguæ græcæ*, 3 in-8°, *ibid.*, 1593, qui renouvelèrent les études grecques et qui même dans la seconde moitié du xix^e siècle n'ont pas eu moins de dix éditions, Paris, 1852, édit. de Guilhermy; Barcelone, 1887, etc., le P. Gretser reprit les armes après la publication de l'*Historia jesuitici ordinis* de Hasenmuller, par P. Leyser, Francfort-sur-le-Mein, 1593. Il répondit, sous le nom de Pierre Stévert, par son *Apologia Petri Stevartii Leodii, theologiae in Academia Ingolstadiana professoris, ad principes et ordines sacri romani imperii*, Ingolstadt, 1593; Cologne, 1594. La lutte s'engage entre Leyser et Gretser sur les doctrines de la Compagnie de Jésus et sur le caractère de l'institut. Gretser répond par son *Epistola de historia ordinis jesuitici scripta ab Helia Hasenmuller*, Dillingen, 1594, et publie avec les corrections, réfutations et additions nécessaires l'*Historia ordinis jesuitici* de Hasenmuller, Ingolstadt, 1594; trad. allemande, *ibid.*, 1795. Ces débats passionnent alors toute l'Allemagne. Mais ce jeune professeur est absorbé par la préparation de ses cours de théologie et par l'édition de son *Nomenclator græco-latinus*, Ingolstadt, 1595. A part une traduction latine, parue en 1596, de l'ouvrage du P. Louis Richeome, *La vérité défendue pour la religion catholique*, il ne reprend la plume qu'en 1598 et publie la première partie de son *De cruce Christi*, dont les autres volumes paraîtront en 1600 et en 1605, à Ingolstadt. Dès lors ses grands ouvrages de controverse se succèdent sans interruption sous la poussée des circonstances : *Libri quinque apologetici pro vita Ignatii Loiolæ*, Ingolstadt, 1599; *Apologeticus Jacobi Greiseri S. J. adversus librum qui Introductio in artem jesuiticam inscribitur*, *ibid.*, 1600; *Vindicatio quorundam Tertullianicorum a Franc. Junii calvinistæ depravationibus*, *ibid.*, 1600; *De modo agendi jesuitarum*, *ibid.*, 1600; *Defensio Apologiæ gallicanæ*, *ibid.*, 1601; *Responsum Jacobi Greiseri S. J. theologi ad theses Ægidii Hunnii prædicantis Witebergensis de colloquio cum pontificis ineundo*, *ibid.*, 1602. C'est la relation du colloque de Ratisbonne en 1601 où Gretser, aidé du P. Tanner, prit une part prépondérante, et réduisit au silence ses adversaires dans les controverses relatives à la règle de foi et à l'autorité du magistère ecclésiastique. Cf. *Colloquium de norma doctrinæ et controversiarum religionis judice*, Munich, 1602. Une violente polémique s'engagea entre protestants et catholiques au sujet du colloque. Gretser protesta contre les relations soi-disant historiques publiées par Hunnius et Zeæmann, dans une série d'écrits tels que les *Digressiones sex adversus Ægidii Hunnii calumnias*, Ingolstadt, 1602, ou le *Labyrinthus Cretico-hunnianus*, *ibid.*, 1602, où la discussion prend un tour personnel que les protestants depuis Zeæmann ont vivement reproché à Gretser. Il est incontestable que le souci de la vérité n'obligeait nullement Gretser à traiter les présidents luthériens de *santi porci* ou de *barbati hirci* et ces violences de langage n'ont rien de commun avec la défense de la foi. Elles s'expliquent toutefois, si elles ne s'excusent point, par la rudesse des mœurs et le ton général des polémiques, par l'ardeur de la lutte et la nécessité de faire face à des adversaires qui eux-mêmes ne ménageaient ni leurs coups ni leurs injures. Le *Labyrinthus Cretico-hunnianus* dont le titre complet manque assurément de sérénité est une réponse de même style à l'ouvrage de Gilles Hunnius intitulé : *Labyrinthus primus papisticus, hoc est, Disputatio de papatu semelipsum contraditionibus implicant, confundente et jugulante*, etc. Le reproche adressé à Gretser s'applique avec la même force à ses adversaires.

La publication de l'*Index expurgatorius* des livres, dressé par ordre de Philippe II et imprimé à Anvers

en 1571, avait provoqué chez les luthériens et les calvinistes de virulentes protestations contre cette atteinte portée au nom du concile de Trente à la liberté de penser et d'écrire. Gretser, dans son *De jure et more prohibendi, expurgandi et abolendi libros hæreticos et noxios*, Ingolstadt, 1603, s'attacha surtout à réfuter les ouvrages de François Dujon et de Jean Pappus; il justifie l'*Index* par l'histoire des papes et des conciles et rejette sur les hérétiques l'accusation portée par eux contre les catholiques d'avoir corrompu les ouvrages des Pères. C'est un de ses écrits les plus solides et les plus curieux : il n'eut pas de peine surtout à mettre aux prises sur ce sujet luthériens et calvinistes. Viennent ensuite divers ouvrages de polémique : *Lithus Misenus calvinista nunc tertio libris quinque dedolatus*, Ingolstadt, 1604, dirigé contre Stein qui écrivait sous le nom de *Lithus Misenus*; *Consolatio brevis sed efficax pro Litho Misenus calvinista*, *ibid.*, 1604; *Exercitationum theologicarum libri sex*, *ibid.*, 1604, commentaires humoristiques appuyés sur des faits curieux relatifs à des médailles frappées en l'honneur de Luther ou du colloque de Ratisbonne et réponse vigoureuse à l'*Anti-Gretserus* de Hunnius. Cf. Baillet, *Des satires personnelles*, t. I, p. 179 sq. 

En 1605, Gretser publia le t. III du *De cruce Christi*, œuvre d'une érudition prodigieuse qui met à contribution, en dehors de la théologie spéculative, la patristique, l'histoire, la numismatique, l'étude des monuments et qui ajoute à ces données positives admirablement disposées une collection de plusieurs pièces inédites d'auteurs grecs, telles que les homélies de saint Germain, patriarche de Constantinople, *In adorationem sanctæ crucis*, du diacre Pantaléon *In exaltationem sanctæ crucis*, et autres documents dont plusieurs ont été insérés dans la *P. G.* de Migne, t. XVIII, col. 397-402; t. XLIX, col. 393-398 et 407-418, etc.; de plus, un recueil de chartes du moyen âge sur l'antiquité des pèlerinages en Terre Sainte et un catalogue de tous ceux qui ont fait ce pèlerinage depuis Constantin. L'ouvrage est dirigé contre les hérétiques qui ont proscrit le culte de la croix, notamment les protestants dont il relève avec soin et combat pied à pied les assertions, en faisant ressortir l'évolution de la doctrine luthérienne depuis ses origines. On a reproché à Gretser son manque de critique à l'égard de certaines légendes. C'est lui reprocher d'être un fils de son temps : il admet volontiers tous les faits qu'il rencontre sur la foi d'une tradition dont on n'avait pu encore réviser les données. Cette tendance subjective à tenir pour vrai ce qui semble favoriser sa cause atteint, sans doute, sur bien des points de détail la valeur documentaire de son livre; l'ouvrage n'en reste pas moins un monument d'incomparable érudition et les conclusions de la controverse gardent leur force indemne de ces défaillances. La reproduction des textes est toujours rigoureusement fidèle et aucun auteur protestant n'a pu reprocher à Gretser d'avoir inexactly rendu la pensée de ses adversaires ou faussé le sens des documents : en cela il n'a jamais cessé d'être un modèle pour les controversistes.

Ses polémiques avec Stein et Libavius ne sont que des intermèdes. Il jette dans la mêlée son *Banivus et Mævius*, Ingolstadt, 1605, et l'*Epistola græca Simonis Lithi Miseni in sua elementa resoluta*, *ibid.*, 1605, et consacre deux importants ouvrages à la défense de la confrérie des flagellants, fort répandue alors en Allemagne : *De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce*, Ingolstadt, 1606; Cologne, 1607, et à la défense des pèlerinages et des processions : *De sacris et religiosis peregrinationibus libri quatuor*; *De Ecclesiæ catholicæ processionibus seu supplicationibus libri duo*, Ingolstadt, 1606; Cologne, 1608. Fidèle à sa méthode d'investigation documentaire, il publie dans ce dernier ouvrage

tout ce que l'antiquité chrétienne peut lui livrer sur ce sujet; mais il se montre trop confiant dans les traditions populaires. C'est la période de production intense. Voici les *Orationes et quæstiones* sur divers points de la vie de Luther, Ingolstadt, 1606; le *Panegyricus Misenicus*, le *Stigma frontis Misenicæ*, l'*Honorarium Polycarpicum*, le *Palæmon*, le *Paracletus Lutheranus* et la *Demonstratio adversus sectarios præcipuorum quorundam Ecclesiæ catholicæ dogmatum ex communibus évvoicis*, Ingolstadt, 1606. Ce dernier ouvrage, réédité en 1608 sous le titre de *Murices catholicæ et germanicæ antiquitatis*, avec d'importantes additions, est resté longtemps populaire en Allemagne grâce à la traduction du P. Conrad Vetter.

Le plus célèbre de ses ouvrages, celui qui a le moins souffert des injures du temps et qui a porté les coups les plus rudes au protestantisme en Allemagne est sa défense des controverses de Bellarmin, dont le 1^{er} volume, in-fol. de 1082 p., parut à Ingolstadt en 1607 : *Controversiarum Roberti Bellarmini S. R. E. cardinalis amplissimi defensio. Tomus primus de Verbo Dei*. Le t. II, *De Christo Christique vicario, pontifice romano*, parut en 1609. Tout l'effort de la critique protestante s'était évertué contre le grand ouvrage de Bellarmin qui ne laissait rien debout des doctrines luthériennes et vengeait magnifiquement le dogme catholique des attaques passionnées qu'il suscitait. Gretser reprit par le menu les positions nouvelles adoptées par Witacker, Daneau, Sibrand, Hunnius et autres polémistes, ne négligeant aucun des ouvrages protestants dirigés contre Bellarmin, formulant les objections dans les termes mêmes où elles étaient posées et répondant avec une précision et une fermeté souveraines. Toutes les questions importantes sont traitées avec étendue, surtout les questions scripturaires. Gretser avait reçu de Rome l'ordre d'intervenir dans le démêlé de Paul V avec la république de Venise et de réfuter le *Trattato* de Marc-Antoine Capelle sur l'immunité ecclésiastique; il le fit avec une rare maîtrise dans ses *Considerationum ad theologos Venetos libri tres de impunitate et libertate ecclesiastica*, Ingolstadt. C'était encore défendre Bellarmin dont Marc-Antoine Capelle prétendait suivre les doctrines.

Il suffit d'énumérer les ouvrages suivants de Gretser, dont la plupart ne portent plus que sur des points particuliers ou complètent les grands traités : *Spicilegium de usu voluntario per flagra castigationis pro tribus libellis de disciplinis*, Cologne, 1607; *Prædicans vapulans et disciplinatus*, Ingolstadt, 1607; *Epitome germanica ex Sorcerii volumine de disciplina*, ibid., 1608; *Manitissa ad primum tomum de sancta cruce*, ibid., 1608; *Virgidentia Volciana*, suivi de plusieurs dissertations sur divers points de critique textuelle et d'histoire, ibid., 1608; *Apologia pro Gregorio VII* avec des opuscules inédits de Bernaud de Constance, ibid., 1608; *Agonisticum spirituale de disciplinis*, ibid., 1609; *Petrus Cnapheus seu Tullio*, ibid., 1609; *Relatio de studiis jesuitarum abstrusioribus*, ibid., 1609; *Hæreticus vespertilio*, ibid., 1610; *Lutherus Academicus*, ibid., 1610; *Furiæ prædicantium Augustæ Vindelicorum quintum Evangelium evangelizantium*, ibid., 1610; *Petri Cnaphei Theopaschitzæ Lixivium*, ibid., 1610; *De Lutheri doctoratu et lutheranis doctoribus*, ibid., 1610; *Epistola Cnapetæ Petri Cnaphei Theopaschitzæ*, ibid., 1610; *Phætra Tertulliana adversus hæreticos*, ibid., 1610; *Vindiciæ Bellarminianæ et muricum prædicantium*, ibid., 1611; *Summula casuum conscientie de sacramentis pro sectariis prædicantibus*, Ingolstadt, 1611; *Desid. Erasmi Roterodami de novo Evangelio novisque evangelistis judicium*, ibid., 1611; *Antitortor Bellarminianus Joannes Gordonius*, ibid., 1611; *De funere christiano libri tres adversus sectarios*, ibid., 1611; *Rectio insipientiæ et falsimonie Goldastinæ*, ibid., 1611; *Prædi-*

cantium Augustanorum ob relationem Cambilhoniceum repetitæ furie, ibid., 1612; *Athleticæ spiritualis geminæ...*, ibid., 1612; *Suppletæ... adversus Joannem Forsterum*, ibid., 1612; *De festis christianorum*, ibid., 1612; remarquable défense de la liturgie catholique avec un magistral exposé des doctrines luthériennes, calvinistes et anglicanes; *Dissertatio pro sacratissima corporis Christi solemnitate et sacrosanctæ eucharistiæ cultu*, ibid., 1612; *Gemina adversus Melchiorem Guldinastum...* defensio, ibid., 1612; *Gratiæ Danieli Cramero persolutæ*, ibid., 1612; *Arnaldi Brixienensis redidivi vera descriptio*, ibid., 1613; *Rategatio Lutheranorum et Calvinianorum prædicantium ex sacro romano imperio*, ibid., 1613; *Parænesis ad omnes incorruptæ confessionis Augustanæ Academicos*, ibid., 1613; *Brevis relatio de colloquio 1613...* Durlaci instituto, ibid., 1613; *Prædicans Heautontimorumenus*, ibid., 1613; *Mysta Salmuriensis*, ibid., 1614, dirigé contre l'ouvrage de Duplessis Mornay : *Le mystère d'iniquité, c'est-à-dire l'histoire de la papauté*, Saumur, 1611; *Quid Lutherus de peccatis senserit*, Ingolstadt, 1614; *De benedictionibus et maledictionibus*, Ingolstadt, 1615; *Libelli famosi... adversus ill. card. Robertum Bellarminum castigatio*, ibid., 1615; *Admonitio ad externos de Bibliis Tigurinis*, ibid., 1615; *Rationes... cur prædicantes a disciplinis, ciliciis abstineant*, ibid., 1615; *Dormitorium apostatarum... exstructum*, ibid., 1616, réponse au traité de Justus Jonas sur la fin malheureuse des protestants qui reviennent à la foi catholique; *Acta colloquii inter P. Fr. Veronum S. J. et M. Adrianum Hucherum*, ibid., 1616; *Admonitio de Bibliis Tigurinis ad externos defensio*, ibid., 1617; *Contra famosum libellum, cujus inscriptio est : Monita privata Societatis Jesu*, ibid., 1618; *Sententia S. Augustini super illa quæstione : Num heterodoxi metu pœnarum ad fidem catholicam cogi possint*, ibid., 1620; *Camarina lutherana et calviniana de peccatis et legibus*, ibid., 1620; *Disputatio de variis cælis lutheranis, zwinglianis, etc.*, ibid., 1621; *Index et dux hæreticorum hujus temporis*, édité par Stengel, ibid., 1629. L'authenticité de tous ces ouvrages est établie par le catalogue et les notes du P. H. Roth, recteur d'Ingolstadt, et confirmée par les recherches et la revision du P. Hesper.

L'activité du P. Gretser ne fut pas moins étonnante dans le domaine de l'histoire ecclésiastique ou profane et de la critique des textes. Les archives de Munich lui ont livré leurs plus précieux manuscrits. Il publia successivement, avec traduction latine : *D. Gregorii episcopi Nysseni commentarius duplex in Psalmorum inscriptiones*, Ingolstadt, 1600; *Leonis imperatoris homilie novem*, ibid., 1600, textes inédits; cf. P. G., t. XLIV, col. 431-616; t. CVII, col. 171-202; *Chronicon Hippolyti Thebani*, ibid., 1603; *S. Gregorii Thaumaturgi, episcopi Neocesærensis, duodecim capita de fide et anathematismi*, ibid., 1603. La liste complète de toutes ces publications se trouve dans le P. Sommervogel : elle comprend soixante-cinq documents, dont vingt-neuf inédits, tirés des archives de Munich, de Vienne et de Rome. Quelques-uns, comme les opuscules de Théodore Abucara, le discours d'Anastase le Sinaïte sur la sainte synaxe, le troisième livre de l'histoire orientale de Jacques de Vitry, sont de haute importance. Des prolégomènes, qui forment de vrais traités, et des notes savantes accompagnent ces éditions : il faut citer spécialement le commentaire des écrits d'Évrard de Béthune, de Bernard de Chaudfont et d'Ermengard et autres auteurs contre les vaudois : *Trias scriptorum adversus waldensium sectam*, Ingolstadt, 1614, etc.; les préfaces des *Vetera monumenta contra schismaticos*, ibid., 1612; les lettres des papes à Pierre Cnapée : *Variorum pontificum ad Petrum Cnapheum eutychanum epistolæ decem*, ibid., 1616; le commentaire sur Codinus et la dissertation

sur les images : *Georgius Codinus curopalata de officiis et officialibus magnæ ecclesiæ et aulæ Constantinopolitanæ*, Paris, 1625, les Notes sur l'histoire de Cantacuzène, etc.

L'histoire profane lui est redevable d'excellents travaux. Il donne la première édition du fameux *Codex Carolinus*, l'édition du meilleur manuscrit sur la vie d'Otto de Bamberg, publiée et rassemble une foule d'importants documents inédits ou reproduits dans des textes fautifs. Il pousse Gewold à éditer les *Scriptores rerum Boicarum*; lui-même fait transcrire le *Chronicon Reichenspergense* et réunit un grand nombre de matériaux pour les *Antiqua monumenta* d'Henri Canisius, Ingolstadt, 1601-1604. Leibniz place Gretser à côté de Brunner pour les services rendus à l'histoire de l'Allemagne.

Si l'on ajoute à ces immenses travaux les labeurs ordinaires de sa charge de professeur à l'université d'Ingolstadt, de 1589 à 1616, de prédicateur, de confesseur, on se demande par quel prodige un seul homme a pu fournir une pareille carrière. Il fut aidé toutefois dans ce formidable travail jusqu'en 1614 par le P. Ferdinand Crendel. Gretser ne donnait chaque nuit que quatre heures au repos; la cloche du couvent voisin lui fixait à minuit, au signal des matines, l'heure du sommeil. Sa santé eut à souffrir de ce sévère régime et Clément VIII, qui l'avait en haute estime, recommanda instamment à ses supérieurs de veiller sur les jours de ce grand serviteur de l'Eglise. Sa réputation était universelle. L'empereur Ferdinand II le consultait dans les cas difficiles; à son retour de la diète de Francfort où il fut élu empereur, son premier soin fut d'appeler Gretser auprès de lui à Munich. Gretser resta toujours un homme simple, modeste et droit, un religieux d'éminente vertu. Il mourut à Ingolstadt, le 28 janvier 1624. Son oraison funèbre fut prononcée par le célèbre professeur de droit, Ferdinand Waizenegger et la faculté de théologie fit aussitôt graver dans la grande salle des cours un éloge magnifique du grand controversiste qu'elle regardait comme sa gloire la plus pure.

Depuis 1616, Gretser travaillait à une édition complète de ses œuvres, qu'il revisait avec soin. Le P. Georges Stengel continua activement ce travail. L'édition ne parut qu'au siècle suivant, 17 in-fol., Ratisbonne, 1734-1742, sous la direction du P. G. Kolb.

B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brigau, 1910-1913, t. II a, p. 531 sq.; t. II b, p. 391 sq., 654 sq.; Ad. Hirschmann, *Jakob Gretser als Apolog der Gesellschaft Jesu*, dans *Theologische-praktische Monatsschrift* de Passau, t. VI, p. 474 sq., 545 sq.; *Gretser's Schriften über das Kreuz*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XX, p. 284; B. Duhr, *Die deutschen Jesuiten als Historiker*, *ibid.*, t. XII, p. 62; Ch. Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, Paris, 1887, t. II, p. 230-239, 527-530; Max Haushofer, *Die Ludwig-Maximilians Universität in Ingolstadt*, Munich, 1890, p. 17; Dürrwächter, *Christophe Gewold*, Munich, 1904, p. 39 sq., 102 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1745-1809; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 728-736.

P. BERNARD.

GRÈVE. — I. Notion. II. Légitimité. III. Grève et sabotage. IV. Grève et liberté de travail. V. Grève des patrons ou *lock out*. VI. Obligation d'éviter les grèves.

I. NOTION. — La grève, que les théologiens contemporains appellent *operistitium* ou simplement *cessatio operis*, est un produit d'origine récente: elle ne date guère que du XIX^e siècle; elle consiste dans la cessation collective et concertée de travail par les ouvriers d'une usine, d'une industrie ou d'une profession. *Operistitium*, dit Lehmkühl, est *cessatio operariorum a labore consilio communi peracta*. *Theologia moralis*, 11^e édit., t. I, p. 779. Pour qu'il y ait grève proprement dite, il faut que la cessation de travail soit à peu près générale et

qu'elle résulte d'une entente entre les ouvriers intéressés.

Les grèves sont occasionnées, parfois, par des injustices dont l'ouvrier a à se plaindre ou par un légitime désir, chez lui, d'améliorer son sort au point de vue du salaire et à celui des heures de travail; mais elles le sont, souvent aussi, par des exigences exagérées, des mécontentements mal fondés, des convoitises inacceptables de la part des ouvriers, ou bien encore par des excitations intéressées et des promesses trompeuses venant de gens qui trouvent leur compte à ces conflits entre le capital et le travail. Toutes les grèves ne sont donc pas sérieusement motivées et justes.

La grève doit être considérée comme un fléau; car elle entraîne un énorme gaspillage de forces productives, elle cause de grandes pertes et de grandes souffrances et laisse dans le cœur du vaincu — patron ou ouvrier — des ressentiments qui préparent de nouvelles collisions. Elle est préjudiciable à tous, même quand elle n'est accompagnée d'aucune des violences qui la rendent plus redoutable encore.

II. LÉGITIMITÉ. — La grève doit donc être considérée comme un malheur social; elle est un moyen de guerre, elle a tous les inconvénients de la guerre; malgré cela, les ouvriers ont, dans certains cas, le droit d'y recourir. Ce droit est une suite logique du droit naturel d'association. Si les travailleurs peuvent licitement s'unir et se concerter pour défendre leurs intérêts, ils peuvent tout aussi licitement s'entendre pour décider la cessation collective de leur travail, au moins lorsque cette cessation est, comme cela arrive assez souvent, le seul moyen d'obtenir justice et de faire prévaloir leurs légitimes revendications. Le droit à la fin donne droit à l'emploi des moyens, pourvu que les moyens soient honnêtes. Le droit de grève, les gouvernements de presque tous les grands États l'ont reconnu, à la fin du siècle dernier; ils l'ont inscrit dans la législation, tout en l'entourant de certaines réserves, comme c'était leur devoir. La grève a cessé d'être un délit, mais il ne s'ensuit pas qu'elle doive être toujours tenue pour légitime. Il faut, pour en apprécier la licéité ou la non-licéité, tenir compte et de la cessation du travail en elle-même, et des moyens employés pour la produire, et des conditions révolutionnaires ou régulières dans lesquelles elle s'effectue.

Les ouvriers ne peuvent légitimement se mettre en grève tant qu'ils sont liés, envers leur patron, par un contrat ou un quasi-contrat, à moins que ce contrat ne soit notoirement nul, injuste, ou que le patron n'en ait le premier violé les clauses. Le contrat de travail est un contrat synallagmatique, il oblige les deux parties pour tout le temps de sa durée; l'une d'elles ne peut valablement l'annuler seule, parce qu'elle y trouve satisfaction ou profit; il faut le consentement des deux. Ce n'est qu'à l'expiration de la convention ou à sa résiliation librement consentie par le patron, que les ouvriers ont le droit de cesser le travail: « L'ouvrier, a dit Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*, doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et conforme à l'équité. » Il est évident que, si le contrat avait été nul, à l'origine, pour cause d'erreur, défaut de liberté ou tout autre motif, le travailleur serait en droit de le considérer comme inopérant.

Le contrat aurait-il été valide, si le patron n'en observe pas les clauses, les ouvriers peuvent, en toute justice, considérer la convention comme résiliée et suspendre le travail immédiatement: *Ante tempus contractus elapsum operistitium facere injustum non fuerit, si ex parte domini aperta committitur contractus læsio, neque ille monitus velit ab inferenda injustitia desistere*. Lehmkühl, *op. cit.*, p. 779. Il en serait de même si le patron, sans violer les clauses proprement dites du

contrat, lésait quelqu'un des droits inamissibles de son personnel : comme serait abuser de lui en lui imposant un salaire de famine, un travail exagéré ou exécuté dans des conditions intolérables, etc. *Injusta læsio contractus ex parte domini est depressio mercedis aperte injusta, injusta denegatio requiei festivæ, continuatio periculi gravis contra bonos mores. Ibid.*

S'ils ne sont liés par aucun contrat, les ouvriers peuvent légitimement cesser de travailler, à la condition, toutefois, de se conformer aux usages locaux et aux coutumes professionnelles. Ces usages et ces coutumes ont une vraie force obligatoire, elles s'imposent aux ouvriers comme aux patrons; on est toujours censé les avoir acceptées, quand il n'a pas été fait de stipulation contraire. Mais hors de là, on ne peut invoquer aucun motif pour dénier aux travailleurs le droit de se mettre en grève. Ils demeurent libres, tant qu'ils n'ont pas aliéné leur liberté : libres de travailler ou de chômer, de mettre leur activité au service de celui-ci ou au service de celui-là. S'il y a une chose dont l'ouvrier soit incontestablement maître, c'est bien sa personne et, par suite, son travail qui n'est qu'une continuation de sa personnalité. Il n'est tenu de le laisser au service de quelqu'un que dans la mesure où il lui a plu de s'engager.

Si tout ouvrier qui n'est pas lié par un contrat peut légitimement cesser son travail, même sans motif, il ne peut légitimement inciter l'ensemble de ses camarades à suivre son exemple, à moins qu'il n'y ait des raisons graves et certaines de faire la grève. Toute grève entraîne des maux aussi considérables que nombreux; elle est une source de préjudices pour les patrons, la société, l'industrie nationale et même les ouvriers. Il est évident que, pour être en droit de pousser à une mesure qui aura de pareilles conséquences, on a besoin de motifs proportionnés et sur le bien-fondé desquels il n'existe pas le moindre doute.

En résumé, la grève étant parfois la seule arme de défense vraiment efficace que possèdent les ouvriers, on ne peut pas leur interdire de s'en servir, quand ils ont besoin de protéger leurs justes intérêts; mais l'arme est à deux tranchants, elle blesse fréquemment non moins gravement ceux qui la tiennent que ceux contre qui elle est dirigée, on n'est pas autorisé à la sortir à chaque instant du fourreau et à en faire l'importe quel usage.

III. GRÈVE ET SABOTAGE. — Le sabotage est, aujourd'hui, le complément de presque toute grève violente. Il consiste à immobiliser, à détériorer et même à détruire l'outillage patronal. La grève, disent les défenseurs du sabotage, c'est la guerre; les ouvriers ont par conséquent tous les droits de belligérants. Ils font ce qu'on fait en campagne, on porte à l'ennemi le plus de coups qu'on peut et l'on n'hésite pas à sacrifier tout ce qui pourrait lui être de quelques secours pour emporter la victoire. Si les travailleurs s'attaquent aux machines et au matériel, ce n'est pas pour le vain plaisir de détruire; c'est uniquement parce qu'une impérieuse nécessité les y oblige. S'ils n'immobilisaient pas les instruments de production, ils iraient à la défaite. L'intérêt supérieur de la classe leur dicte la conduite à tenir; briser ce qui peut faire échouer la grève est de bonne guerre.

Ceux qui parlent ainsi oublient que la grève ne peut que très imparfaitement être comparée à la guerre et que, même en temps de guerre, tout n'est pas permis. On reste tenu au respect des personnes et des propriétés. Des torts, seraient-ils considérables de la part des patrons, ne sauraient légitimer de pareils actes. Même commis à titre de représailles ils n'en seraient pas moins criminels; ils déshonoreront toujours ceux qui s'en rendent coupables. Ils sont, surtout quand ils vont jusqu'à la détérioration grave et à la destruction,

réprouvés par la morale, flétris par la civilisation et réprimés par les lois. Si on se bornait à une simple immobilisation momentanée, sans détérioration, et que la grève fût certainement juste, le procédé, quoique d'ordre délicat, n'apparaît pas comme nécessairement injuste et condamnable. Les ouvriers se comportent à l'égard des machines et du matériel comme à l'égard de leurs camarades disposés à continuer le travail, ils les mettent dans l'impossibilité de faire échouer la grève.

IV. GRÈVE ET LIBERTÉ DE TRAVAIL. — Si la grève dans certains cas est un droit, le travail pareillement est un droit et un droit tout aussi strict et tout aussi respectable. Il est possible que, lors d'une déclaration de grève, certains ouvriers n'en soient pas partisans et désirent ne pas abandonner l'atelier; en principe, ils doivent être absolument libres de le faire. Ils ont la disposition de leur activité; ils doivent pouvoir l'utiliser s'ils le veulent. Chacun est maître de faire ce qui n'est pas défendu, et la liberté individuelle n'a d'autre limite que celle qui lui est imposée par la loi ou exigée par le respect des droits d'autrui.

Le droit de travailler peut se trouver en conflit avec d'autres droits. Il y a des grèves incontestablement motivées; déclarées par la majorité des ouvriers intéressés, elles n'ont été décidées que pour faire respecter des droits certains qu'on s'obstine à méconnaître. Si des camarades refusent de se solidariser avec les grévistes et continuent à travailler, ces camarades pourront être cause que les légitimes revendications formulées seront rejetées et que justice ne sera pas rendue. Leur droit de travailler ne peut pas s'exercer sans qu'il en résulte un préjudice grave, non seulement pour les grévistes, mais pour toute la corporation. Ce préjudice grave, ceux qui ont cessé de travailler sont-ils tenus de le laisser causer? Si des deux droits qui sont en opposition l'un doit céder, n'est-il pas naturel que le droit de quelques individus s'efface devant celui de la collectivité?

Tout le monde admet que les grévistes, lorsque la grève a été déclarée pour des motifs certains, sérieux et justes, ont le droit d'essayer d'amener tous leurs camarades à y adhérer, non seulement en employant les moyens de persuasion, mais encore en exerçant une certaine pression morale : *In tali casu, quando de tuendo jure magni momenti agitur, fieri potest, ut non violentiam, quidem, at morem quandam coactionem contra alios operarios adhibere liceat, excludendo eos a bonis indebitis, ne ipsi injuriæ repulsam inefficacem reddant, modo tamen hi sine proprio damno incurrendo communem cum aliis causam agere possint.* Lehmkuhl, *ibid.* Mais jusqu'où peut aller cette coaction morale sans devenir abusive; c'est très difficile à préciser.

Ce que l'on peut dire, c'est que jamais, pour entraîner les hésitants ou réduire les opposants, il n'est permis de recourir à la violence. Souvent les instigateurs de la grève, pour la faire réussir, usent de menaces graves, de voies de fait même; ils vont jusqu'aux coups et blessures à l'égard de ceux qui ne leur paraissent pas assez décidés à la cessation du travail. De pareils procédés sont inadmissibles; dans aucun cas ils ne sauraient être réputés légitimes, il y a des moyens que la meilleure des fins n'arrivera pas à excuser.

Il est encore communément admis que, le droit de travailler étant un droit certain et rigoureux, on doit n'y apporter aucune atteinte tant qu'il ne se trouve pas en conflit évident avec un droit tout aussi certain, tout aussi rigoureux et d'un ordre supérieur. Si le conflit existe évident, il semble naturel que, toutes choses égales d'ailleurs, le droit d'ordre supérieur ou d'ordre plus général l'emporte. L'on devrait donc accorder que les grévistes, pour défendre leurs intérêts et mettre fin à des abus se produisant à leur préjudice,

peuvent, dans certains cas, s'opposer au travail, à la condition de le faire par des moyens acceptables et de fournir à ceux qu'ils contraignent à la grève de quoi faire suffisamment face à leurs charges familiales. Cette thèse est théoriquement très soutenable, malheureusement son application risque d'ouvrir la porte à de très graves abus. Il serait souverainement périlleux, en effet, d'établir les ouvriers juges dans leur propre cause et de les laisser se constituer leurs propres justiciers, surtout à des heures d'effervescence et d'exaspération.

V. GRÈVE DES PATRONS OU LOCK OUT (mettez dehors). — Il arrive que les patrons d'une même région, soit pour se défendre contre les coalitions ouvrières, soit pour arrêter une production trop considérable, soit pour se débarrasser de stocks de marchandises, soit pour tout autre motif, s'entendent pour suspendre tous ensemble le travail, renvoyer leur personnel et fermer momentanément leurs ateliers, chantiers ou usines. Ces grèves patronales sont-elles légitimes ? La question peut être étudiée au point de vue de la justice et à celui de la charité.

Au point de vue de la justice, les patrons peuvent légitimement proclamer le *lock out*, quand ils le jugent à propos, s'ils ne sont liés à l'égard de leurs ouvriers par aucun contrat explicite ou implicite; ils le peuvent encore, même en l'existence d'un contrat, si les ouvriers ont, les premiers, dénoncé ce contrat ou ont cessé d'en observer les clauses; ils le peuvent probablement pareillement dans le cas d'un contrat non dénoncé et observé, s'ils n'ont que ce moyen de se défendre contre d'injustes manœuvres de leur personnel, d'échapper à la ruine ou seulement d'éviter de très graves dommages sortant de la catégorie de ceux qui font partie des risques professionnels. Ils se trouvent alors dans un cas ou de légitime défense ou de force majeure qui excuse la non-observation des conventions antérieurement consenties. Mais, hors des cas qui viennent d'être énumérés, les patrons ne pourraient, sans se rendre coupables d'injustice, renvoyer des ouvriers envers lesquels ils ont des engagements et les condamner, eux et leurs familles, à une misère imméritée. Les droits et les obligations des patrons sont corrélatifs des obligations et des droits des ouvriers.

Souvent, quand les patrons pourraient en rigueur de justice procéder à la fermeture momentanée de leurs usines ou de leurs chantiers, la charité demande qu'ils ne le fassent pas, s'ils n'y sont pas moralement contraints. La fermeture serait une calamité pour leurs ouvriers qui vivent au jour le jour, n'ont généralement aucune avance et sont, par suite, exposés, en cas de chômage, aux pires privations et aux pires souffrances; privations et souffrances que partagent leur femme et leurs enfants. Des patrons chrétiens ou seulement humains hésiteront avant de condamner tant de malheureux à manquer des choses les plus nécessaires à la vie; ils ne s'y résoudront qu'à la dernière extrémité et, s'il faut s'y résoudre, quels que soient les torts qu'on puisse avoir à leur égard, ils s'appliqueront, dans la mesure du possible, à parer aux inconvénients de la décision qu'ils ont la triste obligation de prendre.

VI. OBLIGATION D'ÉVITER LES GRÈVES. — A cause des calamités de toute sorte qu'entraîne avec elle la grève, patrons et ouvriers sont tenus de tout faire pour l'éviter, ils doivent aller jusqu'aux limites extrêmes des concessions et ne recourir à une pareille mesure que lorsque des intérêts très graves sont en cause et qu'ont échoué tous les autres moyens d'arriver à une solution équitable. L'État, de son côté, doit faire tout ce qui est en son pouvoir pour prévenir ces conflits préjudiciables à tous. Son rôle et ses devoirs ont été précisés par Léon XIII dans l'encyclique *Rerum novarum*. « Il n'est pas rare, y dit-il, qu'un travail trop prolongé ou trop

pénible et un salaire réputé trop faible donnent lieu à ces chômages concertés que l'on appelle grèves. A cette plaie si commune et en même temps si dangereuse, il appartient au pouvoir public d'apporter un remède, car ces chômages tournent non seulement au détriment des patrons et des ouvriers eux-mêmes, mais ils entravent le commerce et nuisent aux intérêts généraux de la société; et, comme ils dégénèrent facilement en violences et en tumultes, la tranquillité s'en trouve souvent compromise. Mais ici il est plus efficace et plus salulaire que l'autorité des lois prévienne le mal et l'empêche de se produire, en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons. »

Une dernière question se poserait et elle est intéressante : les engagements, arrachés à un patron sous la menace de grève et à plus forte raison sous la pression d'une grève déclarée, violente et ruineuse pour lui, doivent-ils être considérés comme valables ? Cette question n'est qu'un aspect de celle de la liberté requise pour la validité des contrats, qui a sa place ailleurs. Pour la résoudre, il n'y a qu'à s'inspirer des principes donnés sur la matière par les théologiens, les canonistes et les jurisconsultes.

L. GARRIGUET.

GRIDEL Nicolas, prêtre du diocèse de Nancy, né à Brouville en 1801, ordonné prêtre en 1830. Successivement vicaire à Saint-Nicolas du Port et curé d'Ogéville, il enseigna la théologie dogmatique au grand séminaire de Nancy (1837), fut ensuite vicaire général de Mgr Menjaud (1847) et en 1853 curé de la paroisse cathédrale à Nancy. Prêtre zélé, énergique et austère, il exerça sa forte influence partout où il passa et fut mêlé pendant d'assez longues années à tous les événements qui à cette époque agitérent le diocèse. Désireux de voir la liturgie romaine remplacer les liturgies particulières, il eût préféré le missel romain au missel toulois dont Mgr de Forbin-Janson venait de publier une nouvelle édition; mais il ne put faire triompher ses idées. En 1847, lors de l'affaire des frères Baillard, il fut désigné par Mgr Menjaud pour remplacer Léopold Baillard comme supérieur de l'Institut des Frères de Notre-Dame de Sion-Vaudémont. Plus tard, en 1857, il incurrit lui-même la disgrâce de son évêque. Dans une lettre confidentielle adressée à Mgr Menjaud, il avait censuré fortement l'administration des vicaires généraux qui dirigeaient le diocèse à la place du prélat que ses fonctions de grand-aumônier retenaient souvent à la cour de Napoléon III. L'évêque rendit la lettre publique et le curé fut privé de sa cure. L'abbé Gridel, qui garda sa stalle de chanoine titulaire, mit dès lors son infatigable activité au service de l'Institution des Jeunes-Aveugles de Nancy, qui périlait et qu'il rendit prospère, au point d'en être le vrai fondateur. Il mourut le 6 avril 1885. On a de lui : 1° *Elementa theologiæ : de divinitate religionis et vera Christi Ecclesia*, in-8°, Paris, 1843; ce volume ne devait être que le 1^{er} d'une théologie complète que M. Gridel se proposait de publier; l'administration épiscopale, jugeant qu'il y soutenait des doctrines non conformes à l'enseignement de l'Église (doctrine menaisienne du sens commun), quoique les professeurs de l'université de Louvain, à qui l'ouvrage fut soumis, aient déclaré qu'il n'en était rien, refusa de l'autoriser à publier la suite de son ouvrage autrement que sous le voile de l'anonyme. Mais l'éditeur n'y consentit pas. M. Gridel supprima presque tous les exemplaires de l'édition, qui sont fort rares, et renonça à son projet de publier une théologie complète; son travail toutefois ne fut pas entièrement perdu, et il servit à la composition des autres ouvrages de l'auteur; 2° *L'ordre surnaturel et divin*, publié sous le nom de l'abbé Xavier, in-8°, Nancy, 1847; 3° *Soirées chrétiennes ou Explications du catéchisme par des comparaisons et des exemples*,

8 in-12, Paris, 1851-1854; souvent rééditées; 4° *Cours d'instructions religieuses*, 2 in-12, Lyon, 1860; 5° *Instructions sur les sacrements en général et sur chacun en particulier. Divinisation de l'homme par la grâce*, 5 in-12, Lyon, 1859-1863. C'est dans cette série que se placent ses *Instructions pastorales sur le sacrement de mariage* d'abord prêchées à la cathédrale de Nancy. La liberté avec laquelle il avait abordé et traité les questions délicates relatives au mariage chrétien avait paru dangereuse à l'autorité épiscopale qui avait refusé l'imprimatur. L'auteur en ayant appelé à Rome de cette décision, l'ouvrage parut avec l'approbation de la S. C. de l'Index et de plusieurs évêques. Il publia aussi des *Instructions sur les vertus chrétiennes et les péchés capitaux*, 4 in-12, Nancy, 1866-1867. Ces écrits sont d'excellents ouvrages de vulgarisation théologique. Dans son traité de l'*Ordre surnaturel et divin*, il a eu, après Rohrbacher dont il était le disciple et l'ami, le mérite de remettre en lumière les doctrines alors trop oubliées de saint Thomas sur le surnaturel et sur la grâce. Étant vicaire général, il avait eu la part principale dans la nouvelle rédaction du *Catéchisme du diocèse de Nancy*. Curé de la cathédrale, il fut un catéchiste remarquable et il forma une génération de chrétiens très instruits des dogmes et des pratiques de la religion.

E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1903, t. III, p. 354, note et passim, notamment, p. 396-398; *Semaine religieuse historique et littéraire de la Lorraine*, 1885, n. 15; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1913, t. v, col. 1534.

V. OBLET.

GRIFFINI Michelangelo, théologien barnabite, naquit à Lodi le 4 mai 1731, et en 1746 entra au noviciat des barnabites à Monza. En 1747, après sa profession, il fut envoyé à Milan, au collège de Saint-Alexandre, et en 1750 à Bologne. Il y approfondit la théologie et la philosophie. Sa renommée de doctrine était si grande que le cardinal Vincent Malvezzi, archevêque de Bologne, lui confia, malgré sa jeunesse, la chaire de théologie dans son séminaire. Il fut nommé pénitencier, et il consacra sa vie aux études scientifiques et littéraires, à la prédication et au ministère apostolique. Sa mort eut lieu à Bologne, le 19 mars 1809. Voici la liste de ses écrits : 1° *Pro Patrum eloquentia in morum institutione tradenda adversus Joannem Barbeyracium diatriba*, Bologne, 1762; l'auteur y réfute le *Traité de la morale des Pères de l'Église*, par Jean Barbeyrac, calviniste; 2° *Animadversiones in Benedicti XIV binas constitutiones de non absolendo complice peccati contra sextum decalogi præceptum commissi*, Bologne, 1773; l'auteur y démontre l'utilité des constitutions de Benoît XIV pour sauvegarder la dignité du sacrement de la pénitence; il y défend l'autorité suprême du pape au for intérieur et il pose quelques règles générales pour bien saisir la portée et l'étendue des mêmes constitutions; on trouve à la fin de l'ouvrage seize cas de théologie morale qui se rapportent à l'absolution des complices; ces cas ont paru à part sous ce titre : *Casus decem et sex explicantes Benedicti XIV binas constitutiones de non absolendo complice peccati contra sextum decalogi præceptum commissi, excerpti ex opere ejusdem auctoris super easdem constitutiones elaborato*, Bologne, 1773; 3° *Della vita di Monsignor Giovanni Maria Percoto* († 1776) della congregazione di S. Paolo, missionario nei regni di Ava e di Pegu, vicario apostolico e vescovo massulense, libri tre, Udine, 1781; 2° édit., Crémone, 1898; 4° *Plurimum a Sancta Sede apostolica damnatarum propositionum moralium ex præactis theologiæ principiis deprompta censura, ad usum sacerdotum, qui in collegio divæ Lucie Bononiæ theologiæ morali operam dant*, 2 vol., Bologne, 1791, 1792; l'auteur y examine un grand nombre de propositions condamnées par les papes entre 1665 et

1752; 5° *Lezioni morali sopra le quattro virtù cardinali*, 2 vol., Bologne, 1793; 6° *Brevi riflessi di Eufrazio Lisimaco sul libro della Riforma d'Italia*, Bologne, 1794; 7° *Ritiro spirituale di alcuni giorni per gli chierici regolari di S. Paolo detti barnabiti disposto da un sacerdote della stessa Congregazione*, 2 vol., Milan, 1800. Griffini a publié aussi la version italienne du discours de saint Basile sur les classiques, et du discours du diacre Agapit à l'empereur Justinien, et il a laissé inédits un catéchisme, tiré des écrits de saint Augustin, et une apologie de la confession auriculaire.

J. A. S. (Ignace Augustin Scandellari), *Della vita e delle opere del Padre D. Michel-Angiolo Griffini prete professore della congregazione di San Paolo Elogio*, Bologne, 1809; Colombo, *Profili biografici di insigni barnabiti effigiati sotto i portici de collegio S. Francesco in Lodi, Crema, 1870*.
A. PALMIERI.

GRIFFON, théologien français de la première moitié du XVIII^e siècle, appartenait à la congrégation de la Doctrine chrétienne dont il fut pendant douze ans supérieur général. Très opposé aux jansénistes, le P. Griffon fit tous ses efforts, tout souvent sans succès, pour faire admettre la bulle *Unigenitus* et souscrire le formulaire par les membres de sa congrégation. Il publia : *Abrégé de la théologie de S. Thomas, contenue dans sa Somme, avec la résolution des principales difficultés qu'on peut former sur les décisions de ce saint docteur, par demandes et par réponses*, 2 in-12, Paris, 1707.

Journal des savants, 5 mars 1708; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 660, note.

B. HEURTEBIZE.

GRILLANDO Paul, jurisconsulte italien du XVI^e siècle, a composé un traité *De hæreticis et sortilegiis eorumque pœnis*, Lyon, 1536 et 1547.

Joh. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, Stuttgart, 1880, t. III, p. 456; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 1341.

B. HEURTEBIZE.

GRIM Léopold, théologien ascétique et controversiste, né à Bergeichenstein, en Bohême, le 15 novembre 1688, entra dans la Compagnie de Jésus le 22 octobre 1707, enseigna d'abord les humanités et fut nommé, dès la fin de ses études théologiques, professeur de philosophie à l'université de Prague, où il se distingua par la clarté, la solidité et aussi par l'éloquence de son enseignement. La philosophie ne lui est redevable que d'un traité de morale : *Philosophia scolastico-ethica*, in-fol., Prague, 1726. Chargé de la chaire de théologie dogmatique, et de l'enseignement du droit canon, il publia un traité *De Deo* uni, Prague, 1730, et des questions détachées sur les censures et les contrats, qui n'offrent plus aujourd'hui grand intérêt. Il n'en est pas de même de son *Manuale controversisticum*, Breslau, 1732, et surtout de son plus important ouvrage : *Dissertationes theologicæ cum variis questionibus statum religiosum potissimum concernentibus*, Breslau, 1731, qui contiennent encore d'utiles renseignements. Devenu maître des novices, puis recteur de plusieurs collèges et provincial de Bohême, le P. Grim se consacra tout entier à ses chères études de spiritualité. Il reste de lui deux ouvrages d'ascétisme devenus très rares : *Cælum novum*, Breslau, 1733, et *Jesus crucifixus, orbis constitutus magister*, *ibid.*, 1733, 1737. Le P. Grim mourut à Brunn, le 26 avril 1759.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1830 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1913, t. V, col. 234.

P. BERNARD.

GRIMALDI Constantin, né à Naples le 30 janvier 1667, y mourut le 16 octobre 1750. A dix-sept ans, il avait soutenu des thèses de philosophie péripatéticienne avec une ardeur qui se changea en véritable haine avec les années. Il étudia les mathématiques, apprit le fran-

çais et l'espagnol, acquit des connaissances médicales et aborda aussi l'histoire ecclésiastique et la théologie. Sur la fin de sa vie, il eut à subir quarante jours de prison, comme suspect, 17 février 1744. Devenu avec les années grand admirateur de la philosophie de Descartes, Grimaldi partit en campagne pour la défendre contre les attaques du P. Jean-Baptiste de Benedictis, jésuite, qui, sous le pseudonyme de Benedetto Aletino, avait publié cinq *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica*, in-12, Naples, 1694; il donna d'abord dans ce but une *Risposta alla lettera apologetica in difesa della teologia scolastica di Benedetto Aletino, opera nella quale si dimostra esser quanto necessaria la teologia dogmatica e metodica, tanto inutile e vana la volgare teologia scolastica*, in-8°, Cologne (Genève), 1699. Vint ensuite la *Risposta alla seconda lettera apologetica di Benedetto Aletino, in cui fassi vedere quanto manchevole sia la peripatetica dottrina*, in-8°, Cologne (en Allemagne), 1702; et enfin *Risposta alla terza lettera apologetica di Benedetto Aletino, opera in cui dimostrasi quanto salda e pia sia la filosofia di Renato delle Carte, e perchè questo si debba stimare più d'Aristotile*, in-8°, Cologne (Naples), 1703. Le P. de Benedictis répondit d'abord par sa *Difesa della scolastica teologia*, in-12, Rome, 1702, qui renferme une lettre à un personnage imaginaire, Luigi Oligero, et une *Difesa della lettera precedente, al sig. Costantino Grimaldi*; puis par l'autre *Difesa della terza lettera apologetica, divisa in tre parti, la prima teologica, l'altra filosofica su la filosofia cartesiana, e la terza critica su d'alcuni fatti in essa contenuti, al sig. Costantino Grimaldi*, in-8°, Rome, 1705. Occupé à d'autres travaux, Grimaldi laissa passer plusieurs années avant de reprendre cette question, il revit ses Réponses et en donna une nouvelle édition intitulée : *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi, fatte per occasione delle Risposte alle lettere apologetiche di Benedetto Aletino*, 3 in-4°, Lucques (Naples, 1725). Le P. de Benedictis était mort depuis 1706, ce ne fut pas lui qui répondit, mais une sentence de l'Index, en date du 23 septembre 1726, inscrivant les *Discussioni* et les *Risposte* parmi les ouvrages condamnés *in prima classe*. Grâce aux recommandations du futur cardinal Tamburini et du P. Orsi, maître du sacré palais, moyennant une rétractation signée par l'auteur, le 30 avril 1736, les livres de Grimaldi furent enlevés de la première série, tout en restant prohibés. Notre auteur avait déjà subi les censures romaines pour ses *Considerazioni teologiche fatte a pro delli editti di Sua Maestà Cattolica intorno alle rendite ecclesiastiche*, divisées en deux parties, in-4°, Naples, 1707, 1708. La première avait été condamnée avec d'autres ouvrages sur le même sujet, par un bref de Clément XI, du 17 février 1710, mais comme la seconde n'était point comprise dans la sentence, un nouveau bref du 24 mars la proscrivit également. Grimaldi écrivit encore une *Dissertazione in cui si investiga quali sono le operazioni che dipendono dalla magia diabolica, e quali quelle che derivono dalle magie artificiale e naturale*, qui parut après sa mort, in-4°, Rome, 1751. Il laissait aussi de nombreux manuscrits relatifs surtout aux questions précédentes, et l'on veut qu'il soit en grande partie l'auteur de l'ouvrage qui porte le nom de son fils Grégoire, *Istoria delle leggi e magistrati del regno di Napoli*, 4 in-4°, Lucques (Naples), 1732-1752. En bon père de famille, Grimaldi voulait ainsi assurer une place à son fils dans la république des lettres.

Mazzuchelli, *Vita di Costantino Grimaldi*, opuscule 45 de la *Raccolta* du P. Ange Calogera, Venise, 1728-1758; Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, Venise, 1753, t. iv, p. 176-185; Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani*, Milan, 1848-1859.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GRISOT Jean-Urbain, théologien, né à Chancey vers 1710, mort à Besançon le 13 avril 1772. Entré dans les ordres, il fut tout d'abord employé au ministère paroissial. Très estimé par son archevêque, Mgr Antoine-Pierre de Grammont, il fut choisi pour un des directeurs du séminaire de Besançon et il refusa toujours toute dignité ecclésiastique. On a de lui : *Lettre à un ministre protestant au sujet d'une abjuration*, in-12, Besançon, 1755; *Lettre à un protestant sur la cène du Seigneur, ou la divine eucharistie*, in-12, Besançon, 1767; *Lettres à une dame sur le culte que les catholiques rendent à Jésus-Christ dans l'eucharistie*, in-12, Besançon, 1770; *Histoire de la vie publique de Jésus-Christ tirée des quatre évangélistes, avec des réflexions et une règle de vie pour se sanctifier dans le clergé*, 3 in-12, Besançon, 1765; *Histoire de la sainte jeunesse de Jésus-Christ, tirée de l'Évangile, par forme d'entretiens*, 2 in-12, Besançon, 1769; *Histoire de la vie souffrante et glorieuse de Jésus-Christ, de la dernière Pâque jusqu'à son ascension au ciel, tirée des évangélistes*, 2 in-12, Besançon, 1770. A sa mort, J.-U. Grisot laissait des *Projets de prône* dont Mgr Claude Drouas de Broussay forma les t. iii-v des *Instructions sur les fonctions du ministère pastoral adressées par Mgr l'évêque de Toul, prince du Saint-Empire, au clergé séculier et régulier de son diocèse*, 5 in-12, Paris, 1773. Ces *Projets de prône* furent ensuite publiés à part et eurent plusieurs éditions; nous mentionnerons celle qui parut sous le titre : *Projets de prêches pour tous les dimanches et fêtes de l'année, connus sous le nom d'Instructions de Toul*. Édition mise en ordre et augmentée par l'abbé Breuillot, 4 in-12, Besançon, 1819.

Quérard, *La France littéraire*, t. iii, p. 482; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. iv, p. 225; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1902, t. ii, p. 563; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. v, col. 58.

B. HEURTEBIZE.

GROPPER Jean naquit à Soest, en Westphalie, le 24 février 1503. Son père occupait une situation importante dans cette ville. Il y fut même bourgmestre, et, en cette qualité, semble s'être opposé à la révolution anabaptiste. C'est ce qui l'aurait obligé plus tard à quitter Soest pour s'établir à Cologne. Il avait une nombreuse famille, dont quatre fils, qui se distinguèrent tous comme juristes et occupèrent des situations élevées dans l'Église. Le plus jeune, Kaspar, fut auditeur de Rote et chargé de missions importantes par la cour de Rome. Cf. E. Schwarz, *Die Nuntiaturkorrespondenz Kaspar Groppers*, 1898. Mais Jean, l'aîné, reste de tous le plus célèbre. Dès l'âge de quatorze ans, il entra à l'université de Cologne pour y étudier la jurisprudence. Plus tard seulement il s'adonna à l'étude de la théologie, et, suivant ses propres paroles, « de façon toute privée et sans maître ». Mais déjà ses succès d'école l'avaient mis en relief. Le 7 novembre 1525, il conquérait le grade de docteur en droit civil. Il resta toujours très attaché à la faculté de droit de l'université, et plus tard, malgré ses occupations et ses dignités, il y faisait encore des cours.

Les honneurs venaient rapidement s'accumuler sur ses épaules. En 1525, il était officiel du prévôt du chapitre, en 1526, grand chancelier de l'archevêché, en 1527, écôlâtre de Saint-Géréon de Cologne, en 1532, chanoine et en 1533, écôlâtre de Xanten, en 1543, doyen du chapitre tout à la fois à Xanten et à Soest. Il usait d'ailleurs de tous ces titres et de tous ces bénéfices pour le plus grand bien de l'Église et des âmes. Dès ce moment, en effet, il s'occupait activement de la réorganisation de l'archidiocèse de Cologne. Hermann V de Wied, qui occupait le siège, était un homme sans caractère et accessible à toutes les influences. Gropper en profita tout d'abord. Il composait en 1528 un plan de réforme de la province

électorale, basé sur l'accord de la loi civile et des règles canoniques. Il y déterminait exactement les juridictions, de façon à éviter les conflits qui étaient tout à la fois occasion de luttes personnelles et de scandale. Ce projet fut publié l'année suivante sous le titre : *Jurisdictionis ecclesiasticæ archiepiscopalis curiæ Coloniensis reformatio*, Cologne, 1529. En 1530, il prenait un premier contact immédiat avec la Réforme protestante. Il accompagnait son archevêque à la diète d'Augsbourg. C'est là qu'il noua des relations assez intimes avec Mélanchthon. Il allait d'ailleurs avoir affaire directement avec la poussée protestante qui essayait de pénétrer dans les provinces rhénanes.

Elle se faisait jour dès lors à Soest. Et c'est là l'origine, dans la vie de Gropper, d'un curieux problème d'histoire littéraire. A partir de 1533 paraît toute une série de publications satiriques, qui ridiculisent vivement les tentatives des réformateurs sur Soest. Elles sont signées du nom, qui est évidemment un pseudonyme, de Daniel de Soest. Les principales sont la *Confession des prédicants de Soest* (1534), le *Dialogue sur le début d'Isaïe* (1537), enfin, en 1538, l'*Apologefikon*. Ces ouvrages, écrits en bas-allemand, sont certainement l'œuvre d'un homme qui connaissait très bien Soest et sa situation intérieure. D'autre part, il habitait Cologne. En effet, le conseil de Soest s'adressa au conseil de cette dernière ville pour avoir le nom de l'auteur. Il obtint, du reste, une réponse évasive. Or, d'après Jostes, dont les conclusions sont acceptées par van Gulik, le mystérieux Daniel ne serait autre que Gropper lui-même. Pour des raisons purement philologiques, qui d'ailleurs sont loin d'être décisives, cette conjecture fut rejetée par Édouard Schröder, dans la *Deutsche Literaturzeitung*, 7 juillet 1888, et par Seelmann, *Litteraturblatt für germ. und rom. Philologie*, t. xi, p. 178. Pourtant, les derniers travaux de Schmitz-Kallenberg, qui démontrent les relations étroites que Gropper garda toute sa vie avec sa ville natale, tendraient à confirmer l'hypothèse de Jostes. Le chancelier de Cologne y intervient dans des questions de discipline intérieure et d'enseignement. Il reste en correspondance avec les prêtres catholiques de la ville auxquels il donne des conseils. Il obtient même la réintégration du gardien des frères mineurs qui avait été expulsé. Une pareille influence répond bien aux données du problème que pose Daniel de Soest.

A la suite de la diète d'Augsbourg, Hermann de Wied s'était décidé à réformer son diocèse. Le meilleur moyen lui parut être la réunion d'un synode, qui se tint effectivement à Cologne du 6 au 10 mars 1536. Mais le concile avait été précédé de travaux importants dus pour la plus grande part à Gropper. C'était d'abord un projet de statuts concernant l'abus de l'excommunication dans les affaires civiles, l'âge trop tendre de certains bénéficiers, l'uniformité des rites et du missel dans toute l'étendue de l'archidiocèse, les règles des prédicateurs d'indulgences, la limitation du nombre des processions du saint-sacrement, et la fixation à 25 ans de l'âge des vœux solennels. Toutes ces règles, admises par le concile, se heurtèrent dans l'application au mauvais vouloir des princes temporels, en particulier du duc de Clèves. Aussi ne publia-t-on immédiatement que la formule de la visite diocésaine avec un résumé des canons, sous le titre : *Formula ad quam visitatio intra diocesim Coloniensem exigitur*, Cologne, 1536. Deux ans après seulement parut l'œuvre complète du synode sous le titre : *Canones concilii provincialis Coloniensis*, Cologne, 1538.

Mais ce volume renferme autre chose que les canons de Cologne. Il se complète par un travail qui est entièrement de la main de Gropper et qui forme la première de ses œuvres théologiques. Le chancelier d'Her-

mann de Wied avait voulu tracer un exposé complet de la foi catholique, dans lequel il prenait position au sujet des questions controversées. Il lui avait donné le titre de *Enchiridion christianæ institutionis*. On y trouve une explication du symbole des apôtres, de la doctrine des sept sacrements, de l'oraison dominicale et du décalogue. L'ouvrage, dès son apparition, provoqua les éloges des plus célèbres théologiens catholiques de l'époque. Pourtant le point de vue de Gropper est très particulier. L'*Enchiridion* est, en effet, le programme du parti des « expectants » qui cherchait une conciliation doctrinale entre protestants et catholiques. Le point délicat, origine du reste de toutes les autres divergences, était la question de la justification. S'inspirant de la doctrine du théologien de Louvain, Albert Pighius (Albertus Pighius), Gropper distinguait une double cause formelle de notre justification, d'abord la justice imputée, comme effet de la foi spéciale, puis la justice inhérente, qui, toujours insuffisante, ne pourrait à elle seule opérer la justification. Grâce à cette distinction, on pouvait, pensait-il, interpréter dans un sens catholique la théorie protestante de la *sola fides*. En même temps, Gropper continuait ses travaux de réforme intérieure dans l'archidiocèse. A cette fin, il publiait cette même année son ouvrage allemand : *Des Erztifts Cöllen Reformation der weltlicher Gericht, Rechts und Pollizey*. Cet essai traitait surtout des tribunaux civils. Mais il touchait aussi par bien des points à l'organisation religieuse. Aussi Gropper y reprenait-il différentes ordonnances qu'il avait déjà établies dans sa *Reformatio* de 1529.

Une semblable activité avait fait avantageusement connaître le chancelier de Cologne. Charles-Quint résolut alors de l'employer pour une œuvre qui répondait du reste aux idées et au caractère de Gropper. L'empereur espérait toujours terminer les controverses et les luttes religieuses par la voie pacifique des discussions entre théologiens catholiques et théologiens protestants. A cette fin, il provoquait, en 1540, les colloques de Haguenau et de Worms. Gropper y fut appelé et prit une part considérable aux essais de conciliation, qui, du reste, n'aboutirent pas. Charles-Quint ne perdait point ses illusions. L'année suivante, la diète de Ratisbonne lui fut une occasion de renouveler la tentative. Il y appela, du côté catholique, Gropper, son ami Julius Pflug, évêque de Naumbourg, et Jean Eck; du côté protestant, Mélanchthon, Bucer et Pistorius. Les discussions furent présidées par le palatin Frédéric et par l'évêque Granvelle. Les cardinaux Contarini et Morone, favorables aux idées de Gropper, y assistaient. L'empereur fit soumettre aux théologiens un projet d'union dont on ne connaît pas bien l'origine. Cf. L. Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538 bis 1542*, p. 16 sq. Après de longues discussions, sortit de la collaboration de Gropper avec Bucer la formule de concorde connue sous le nom d'*Intérim* de Ratisbonne. Elle traitait en vingt-trois articles toutes les matières controversées. Pour la doctrine de la justification en particulier, elle poussait à l'extrême la complaisance vis-à-vis des théories protestantes. L'original latin en a été publié pour la première fois par Bieck, *Dasdreyfache Interim*, Leipzig, 1721.

Au moment même où Gropper pensait être arrivé à une formule satisfaisante pour les deux partis, son œuvre était attaquée des deux côtés à la fois. Mélanchthon déclarait ne pouvoir accepter ni la double justice, ni la définition de la foi qui faisaient le fond de la théologie des expectants. De son côté, Jean Eck combattait l'une et l'autre dans son *Responsum D. Joannis Eckii theologi contra librum Cæsareanum*, publié par Quirini, *Epistolæ Reginaldi Poli*, Brixen, 1748, t. III, p. XLIII sq. Les auteurs de l'*Intérim* voulurent le

défendre et dans ce but écrivirent leur *Contra reprehensionem J. Eccii th. d. defensio libri, quem imperator noster de religione colloquuntibus Ratisbonæ exhibuit*. Mais tout ce travail resta vain, et la diète se sépara en remettant la solution des controverses religieuses à un concile national ou général. C'était l'échec pratique de la théologie des expectants.

D'autres difficultés attendaient Gropper. Hermann de Wied, qui n'avait jamais été bien ferme, sous prétexte de conciliation, penchait de plus en plus du côté de la Réforme. Il avait appelé auprès de lui Bucer, dont il suivait les conseils. Le chancelier de Cologne se prêta un certain temps à ces compromis. Il restait en correspondance avec le réformateur strasbourgeois, lui communiquait des plans, l'exhortait à la modération. La correspondance se transforme même en colloques particuliers. Mais bientôt Gropper aperçoit le danger. Dès 1542, il présente à l'archevêque une supplique de l'université et du clergé lui demandant d'éloigner Bucer. Il prend la tête du parti catholique, obtient l'exclusion d'Oldendorp, professeur de droit, partisan des nouvelles doctrines, poursuit dans le clergé les partisans de la communion *sub utraque*, combat le projet de réforme que l'archevêque avait reçu de Mélancthon et de Bucer et presse Charles-Quint d'intervenir en personne. Celui-ci oblige Hermann à se séparer de ses conseillers. Mais l'archevêque n'en publie pas moins son ordonnance sous le titre : *Eyn christlich Bedencken einer christlichen Reformation* (fin 1543). Le chapitre et l'université chargent une commission, dont Gropper est l'âme, de réfuter cette ordonnance. Le résultat de ses travaux fut le *Christliche und Catholische gegenberichtung eins ehrwürdigen Dhomkapitels zu Cöllen wider das buch der genannten Reformation*. Une traduction latine, due à Everhard Billick, parut presque en même temps, sous le titre : *Antididagma* (1544). L'auteur principal, sinon unique, de ce travail est Gropper. On y retrouve partout son esprit conciliateur et aussi sa doctrine de la justification.

L'ouvrage fut, en général, favorablement reçu. Mais, le 9 juillet 1544, l'université de Louvain, dans une lettre à l'université de Cologne, y signalait quatre points qu'elle considérait comme équivoques et dangereux. Tous se rapportent à la doctrine de la double justice. Gropper, pour se défendre, composa un mémoire intitulé : *Articuli Antididagmatis notati per theologos Lovanienses*. Il cherchait à démontrer l'accord de sa doctrine de la justification avec les textes des anciens Pères et des théologiens récents. Il invoquait surtout Albert Pigghe et, à tort du reste, le théologien français Jean de Gaigni. Il prétendait même que sa doctrine ne différait pas au fond de celle des maîtres de Louvain. Son zèle de conciliation l'abusait certainement sur ce point. Cette réponse était assez vive à l'endroit de ses adversaires. Aussi, l'université de Cologne, à qui elle fut soumise, jugea préférable de répondre elle-même sur un ton plus modéré. C'est ce qu'elle fit dans une lettre du 24 juillet 1544. Elle y reprenait tous les arguments de Gropper dont elle louait l'œuvre et le caractère.

Mais la doctrine de Gropper n'en était pas moins, dès 1546, formellement abandonnée par les théologiens catholiques qui prirent part au nouveau colloque de Ratisbonne. Elle allait recevoir le coup de grâce au concile de Trente. Après de longues discussions et malgré l'appui de Seripando, les Pères, à la majorité de trente-cinq contre cinq, rejetèrent la thèse de la double justification. Elle fut donc formellement condamnée dans le décret du 13 janvier 1547 : *Demum UNICA formalis causa (justificationis) est justitia Dei : non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit*. Sess. VI, c. VII. Gropper se soumit

complètement, mais non sans regrets, à la décision du concile.

Il était obligé de se défendre encore d'un autre côté. Bucer venait, en effet, de publier un compte rendu tendancieux du colloque de Ratisbonne. Il y ajoutait un pamphlet dirigé spécialement contre Gropper sous le titre : *Eyn Christlich ongeferlich bedencken, wie ein leidlicher Anfang christlicher Vergleichung in der Religion zu machen seyn möchte*. Bucer mettait en cause l'empereur et la diète. Gropper répondit par : *Wahrhaftige Antwort und Gegenberichtung H. G. Gropper uff M. Buceri freventliche Clage und angeben*, Cologne, 1545. L'ouvrage était dédié à l'empereur lui-même, et l'auteur, pour sa justification, l'adressait à la diète de Worms. En même temps il défendait pratiquement le catholicisme dans le diocèse de Cologne. Hermann de Wied favorisait de plus en plus les prédicants luthériens. Gropper, à la tête des catholiques, en appela d'abord à l'empereur. Celui-ci n'obtint aucun résultat. Alors Gropper s'adressa au pape. Une première bulle de Paul III (2 janvier 1546) prononça d'abord la suspension contre l'archevêque. Une seconde bulle du 16 avril l'excommuniait. Charles-Quint se prononça dès lors nettement et menaça Hermann de peine de corps. Celui-ci résigna le 25 février 1547. Son coadjuteur, Adolf de Schauenbourg, fut nommé à sa place. Gropper ne fut pas étranger à cette nomination, puisqu'il envoyait à Rome, le 27 juillet 1546, un mémoire dans lequel il défendait la pureté de la foi du coadjuteur.

Toutes ces luttes avaient désorganisé la vie religieuse dans le diocèse. Le chancelier de Cologne entreprit de la restaurer. Comme écolâtre de Saint-Géréon, il publia tout d'abord un catéchisme sous le titre : *Capita institutionis ad pietatem*, Cologne, 1546. Cet ouvrage était destiné à la jeunesse des écoles. La question tout à la fois dogmatique et disciplinaire qui avait divisé le diocèse était surtout celle de l'eucharistie et de la sainte communion. Contre les tendances luthériennes et ultraquistes introduites avec la connivence de Hermann de Wied, Gropper protestait dans son ouvrage allemand : *Vonn warer, wesentlicher und pleibender gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi nach beschener Consekration*, Cologne, 1548. L'année suivante, il donnait un *Libellus piarum precum*, manuel de piété destiné aux élèves de Saint-Géréon. En 1550, il élargissait le plan de son catéchisme et en faisait un exposé complet de la doctrine chrétienne destiné surtout au clergé. C'est l'*Institutio catholica, elementa christianæ pietatis succincta brevitate complectens*, Cologne, 1550, qui eut un grand succès et fut, quelques années plus tard, traduite en français. Il y ajoutait une instruction pratique sur la dispensation des sacrements : *Wie bey haltung und reichung der heiligen Sakramenten... die Priester das Volk und errichten mögen*, Cologne, 1550. Et enfin, toujours pour l'élévation intellectuelle et morale du clergé, une *Formula examinandi designatos seu præsentatos ad ecclesias parochiales*, Cologne, 1550.

Charles-Quint n'avait pas abandonné ses projets de conciliation religieuse. Comme les colloques ne réussissaient pas, il se décida à publier une formule de foi et de discipline qu'il voulait promulguer comme loi d'empire. Ce fut le célèbre *Intérim* d'Augsbourg. Il avait consulté les théologiens catholiques, Pflug et Gropper en particulier. C'est très probablement le projet de ce dernier qui s'est conservé manuscrit à la bibliothèque de Zeitz. Il l'avait communiqué à Pflug qui l'inséra mot pour mot dans son travail, dont l'*Intérim* de 1548 n'est qu'un léger remaniement.

Le concile de Trente s'était de nouveau réuni le 1^{er} mai 1551. L'archevêque de Cologne y partait en septembre. Il emmenait Gropper avec lui. Celui-ci

prit une part importante aux délibérations de la commission qui préparait la xiv^e session. Le 25 octobre, il y traita, dans un discours de quatre heures, la doctrine de la pénitence, dont il défendit le caractère sacramentel contre Luther et Bucer. Le 14 décembre, il dressait, avec son ami Everhard Billick, une liste de seize propositions hérétiques sur le sacrifice de la messe et le sacrement de l'ordre. Le jour de l'Épiphanie 1552, il prononçait le discours solennel en face des Pères assemblés. Ce discours fut imprimé la même année à Cologne. Mais les temps devenaient difficiles pour le concile. Adolf de Schauenbourg quittait Trente en mars. Il est probable que Gropper revint immédiatement avec lui.

Les éminents services qu'il avait rendus à la cause catholique avaient été reconnus à Rome. Paul IV, au consistoire du 18 décembre 1555, lui conféra la pourpre cardinalice, avec le titre de Sainte-Lucie in Silice. Malgré toutes les instances du pape, Gropper refusa d'abord cet honneur. Il fit valoir des raisons de santé qui lui rendaient impossibles le voyage et le séjour à Rome. Il continuait, du reste, à Cologne son œuvre de restauration catholique. Le roi des Romains, Ferdinand, l'ayant sollicité de prendre part au colloque de Worms (septembre 1557), il refusa. Une affaire plus importante allait l'amener à Rome même, où il avait cru ne pouvoir jamais venir. Adolf de Schauenbourg était mort le 20 septembre 1556. Son frère Antoine, qui lui succéda sur le siège de Cologne, ne régna pas même deux ans (13 juin 1558). Le chapitre élut alors le comte Gebhard de Mansfeld, dont l'orthodoxie était plus que douteuse. Aussi Gropper prit-il immédiatement le chemin de Rome, pour empêcher la confirmation de cette élection. Ses adversaires, pour parer le coup, le dénoncèrent à l'Inquisition, à propos de sa doctrine sur la justification et de quelques phrases peu précises sur la primauté de saint Pierre. À peine arrivé, Gropper dut composer un mémoire justificatif. Mais les cardinaux et Paul IV lui-même, si sévère pourtant sur les questions de doctrine, ne semblent pas avoir pris l'affaire au sérieux. Sa justification fut pleinement acceptée. Le pape le consulta sur les affaires religieuses d'Allemagne. Gropper lui soumit un mémorandum dans lequel il préconisait le concile général comme seul moyen d'arriver à l'union. Mais toutes ces intrigues et le surcroît des affaires dont il s'était chargé l'avaient épuisé. Il mourut à Rome le 13 mars 1559. Le pape lui-même voulut prononcer son oraison funèbre au service qui eut lieu à Santa Maria del Anima.

Liessem, *Johann Groppers Leben*, Cologne, 1876; K. Varentrapp, *Hermann von Wied*, Leipzig, 1878; L. Pastor, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V*, Fribourg, 1879; F. Jostes, *Daniel von Soest*, Paderborn, 1888; E. Schwarz, *Historisches Jahrbuch*, t. vii (1886), p. 392-423; t. xviii (1897), p. 821 sq.; van Gulik, *Johannes Gropper*, Fribourg, 1906; Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungskreises*, Paderborn, 1909; L. Cardauns, *Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1533 bis 1542*, Rome, 1910; L. Schmitz-Kallenberg et W. Köhler, dans *Briefmappe*, Paderborn, 1911, p. 120-141, 244-247; St. Ehses, *Römische Quartalschrift*, t. xx, p. 175 sq.

A. HUMBERT.

GROSSETESTE Robert, théologien anglais, naquit vers 1175 à Stradbrook, dans le comté de Suffolk, de parents très pauvres. Il reçut l'instruction élémentaire dans une école de Lincoln, puis il fut envoyé à Oxford où il étudia non seulement la théologie, mais encore la jurisprudence et la médecine, comme en fait foi une lettre par laquelle Giraud de Barri le recommandait à Guillaume de Vere, évêque de Hereford, avant 1199. On dit couramment qu'il étudia ensuite à Paris, mais aucun auteur contemporain ne mentionne ce fait; quoi-

qu'il en soit, dans les premières années du xiii^e siècle nous le trouvons à Oxford, avec le titre de recteur des écoles, qui fut ensuite changé en celui de chancelier. En 1224, sur la demande d'Agnello de Pise, provincial des frères mineurs, il ouvrit ses cours publics dans la maison que ces religieux venaient d'établir à Oxford, et y enseigna jusqu'au moment de sa promotion à l'épiscopat en 1235. Il exerça pendant ce temps différentes charges importantes du ministère pastoral, et à la mort d'Hugues de Wells, évêque de Lincoln, il fut élu par le chapitre pour lui succéder. Le diocèse de Lincoln, qui était alors le plus grand d'Angleterre et s'étendait sur neuf comtés, offrait un champ considérable à l'activité réformatrice du nouvel évêque. Grosseteste ne recula pas devant la tâche, et il se mit incontinent en devoir de commencer la visite de son troupeau. Il se trouva en face de difficultés qui firent de son épiscopat une lutte continuelle. Son chapitre tout d'abord prétendait n'être pas soumis à la visite épiscopale; il ne put en venir à bout qu'après une dispute de six ans, et il fallut l'intervention du pape pour trancher la question en faveur de l'évêque. Il eut aussi des démêlés avec les monastères, qui possédaient dans son diocèse beaucoup de bénéfices, et qui, paraît-il, étaient loin de pourvoir comme ils l'auraient dû aux nécessités spirituelles du peuple; il travailla pendant tout son épiscopat pour les forcer à établir et à payer dans chaque paroisse un vicaire résident. Il réussit en partie, mais les moyens qu'il employa pour arriver à ses fins furent si violents que Matthieu Paris l'appelle un persécuteur des moines.

Mais ce qui a rendu Grosseteste très populaire auprès des écrivains anglais protestants, ce sont ses démêlés avec le Saint-Siège; on a même été jusqu'à faire de lui un précurseur de la Réformation. Ceci est faux; l'évêque de Lincoln a toujours reconnu la primauté du pape et son droit de commander à l'Église entière; il proclame sa croyance maintes et maintes fois dans ses lettres, il engage le roi à se soumettre à celui qui, dit-il, est son père et sa mère; il sait bien aussi avoir recours au souverain pontife dans ses difficultés soit avec son chapitre, soit avec les monastères, soit avec le roi. Il n'a résisté au pape que sur un point : il refusait de conférer des bénéfices à des Italiens qui étaient incapables de les desservir, parce qu'ils ne parlaient pas anglais, et qui souvent ne mettaient même pas le pied en Angleterre. Il réclamait aussi contre le nombre excessif de bénéfices ainsi donné à des étrangers, ce qui appauvrissait considérablement l'Église d'Angleterre. Il a parfois parlé durement, surtout dans une lettre célèbre qu'il écrivit, a-t-on dit, à Innocent IV, mais qui était adressée à un secrétaire du pape qui portait aussi le nom d'Innocent; mais même dans cette lettre il protesta de sa soumission au pape, qui est dans la hiérarchie ecclésiastique le type et le représentant du Christ, et il trouve une formule curieuse pour concilier sa résistance avec son respect pour l'autorité pontificale. « C'est par obéissance, dit-il, que je désobéis, que je proteste que je me révolte. »

Il favorisa beaucoup les ordres mendiants, qui étaient alors dans toute la ferveur de leur institution primitive. Nous l'avons vu enseigner à Oxford dans l'école des franciscains, qui furent toujours ses préférés, et parmi lesquels il trouva son plus intime ami, Adam Marsh (de Marisco), voir t. i, col. 387; mais il aimait aussi les dominicains, et ce fut l'un d'entre eux, Jean de Saint-Giles, qui l'assista au moment de sa mort, en qualité de médecin aussi bien que de théologien. Il mourut en 1253. Plusieurs tentatives furent faites pour obtenir sa canonisation, mais sans succès.

La liste de ses ouvrages donnée par Pegge, un de ses biographes, remplit vingt-cinq pages in-4^o; la plupart sont encore en manuscrit. Il avait une science ency-

clopédique, et écrivit sur toutes sortes de sujets : théologie, surtout pratique, philosophie, sciences naturelles, astronomie, géométrie, arithmétique, médecine, musique, politique; son dessein était de mettre toutes ces sciences au service de la théologie; outre le latin, il savait le grec et l'hébreu; il fit de larges extraits des gloses hébraïques, et traduisit de nombreux textes grecs. Voici les textes de quelques-uns de ses principaux ouvrages qui ont été imprimés. La collection de ses lettres a été publiée, en 1861, par H. R. Luard dans *Rolls series*, Londres. *Commentarius in Dyonisii Areopagitæ librum de Mystica theologia*, Strasbourg, 1502; *Commentarius in libros Posteriorum Aristotelis*, Venise, 1494, et bien des fois depuis; *Compendium sphaeræ mundi*, avec d'autres opuscules sur les sciences, Venise, 1508 et 1514; *Libellus de Phisicis unus*, Nuremberg, 1503; *Commentarius in libros Physicos Aristotelis*, Venise, 1506; *De doctrina cordis et speculum concinatorum*, Naples, 1607; *Testamenta xii patriarcharum*, 1520, Haguenau, 1532, et souvent depuis, fut en partie traduit en français, 1555; un fragment du *De cessatione legalium* parut à Londres, en 1658. Ses ouvrages philosophiques ont été publiés par L. Baur, *Des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, philosophische Werke zum erstenmal vollständig besorgt*, 2 in-8°, Munster, 1912.

On trouvera des articles sur Grosseteste dans les dictionnaires et encyclopédies. Pour sa vie, voir Matthieu Paris et les chroniqueurs contemporains; Luard, *Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolnensis epistolæ*, *Rolls series*, Londres, 1861, avec une excellente préface; Brewer, *Adde Marisco epistolæ*, dans les *Monumenta franciscana*, même collection, Londres, 1858; Pegge, *Life of Robert Grosseteste*, Londres, 1793; Perry, *Life and times of bishop Grosseteste*, Londres, 1871, ouvrage rempli de préjugés protestants; J. Felten, *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*, Fribourg, 1887; Stevenson, *Robert Grosseteste, bishop of Lincoln*, Londres, 1899; Gasquet, *Henry III and the Church*, Londres, 1905; L. Baur, *Das philosophische Lebenswerk des Robert Grosseteste*, dans la *Dritte Vereinsschrift für 1910 de la Görresgesellschaft*, Cologne, 1910; *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste* (*Festschrift* en l'honneur de von Hertling), 1914, p. 41-55. On trouvera des détails sur son séjour à Oxford dans Rashdall, *Universities of Europe during the middle ages*; Little, *Grey Friars at Orford*; Felder (P. Hilarin de Lucerne), *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*, trad. franç., Paris, 1908. Pour ses ouvrages, voir Tanner, *Bibliotheca Britannico-Hibernica*, Londres, 1748; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1835, t. xviii; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. I, et les auteurs cités plus haut. Sur sa traduction grecque de saint Jean Damascène, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII^e siècle*, Paris, 1914, p. 256-292.

A. GATARD.

GROSTÊTE DES MAHIS Marin, théologien, né à Paris le 22 décembre 1649, mort à Orléans le 16 décembre 1694. D'une famille protestante, il alla étudier à Genève, puis à Oxford, et se fit recevoir ministre. En cette qualité il fut envoyé à Authon, dans le Perche, puis à Brionne et à Orléans. Ayant conçu quelques doutes, il voulut avoir des conférences avec les ministres les plus renommés et avec les docteurs catholiques. Après deux années de sérieuses études, après avoir beaucoup prié, il abjura les erreurs protestantes à Paris, le 27 mai 1681, entre les mains de Mgr de Coislin, évêque d'Orléans. Irrité, son père, qui était un des anciens de Charenton, le chassa de sa maison; mais quelques années plus tard, lui-même avec d'autres membres de sa famille devait venir sous la conduite de son fils à l'Église catholique. Vers 1686, Grostête des Mahis entra au séminaire Saint-Magloire à Paris. L'évêque d'Orléans voulant l'attacher à son diocèse, lui donna un canonat de sa cathédrale et en 1690 l'ordonna diacre : par humilité il refusa le sacerdoce. Le ministre converti prêcha dans les diocèses de Poitiers et de Luçon afin de ramener les protestants à la véritable

Église. Il voulut aussi aller de nouveau dans les différents pays où il avait enseigné l'erreur. Grostête des Mahis contribua beaucoup à la formation de la maison des Nouvelles catholiques à Orléans. Il est auteur des ouvrages suivants : *Lettre à une personne de la religion prétendue réformée où la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est prouvée par la sainte Écriture*, in-8°, Orléans, 1684; *Considérations sur le schisme des protestants*, in-12, Orléans, 1685; *La vérité de la religion catholique prouvée par l'Écriture sainte et la tradition*, 2 in-12, Paris, 1696; parlant de l'auteur de ce dernier ouvrage, Fénelon disait : « Il savait la doctrine des protestants comme un homme qui a été un de leurs plus éclairés pasteurs et celle de l'Église catholique comme un docteur qui aurait été d'abord nourri dans son sein. » En tête de cet ouvrage se trouve un *Éloge historique de feu des Mahis*, signé de Gilles Jousset, mais qui est du P. Quesnel, de l'Oratoire.

Guil. Prousteau antecessoris Aurelianensis epistola ad nobilem et clarissimum virum Petrum de Porrade Massiliensem de obitu ac virtutibus Marini Grostete des Mahis, diaconi et canonici Aurelianensis, in-12, Orléans, 1695; *Journal des savants*, 2 avril 1696; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, IV^e partie, in-8°, Paris, 1729, p. 435; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v b, p. 402; Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le XVII^e siècle*, in-8°, Paris, 1824, t. II, p. 222, 251, 260; A. Ræss, *Die Convertiten*, t. VIII, p. 209-231; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 434.

B. HEURTEBIZE.

GROU Jean-Nicolas, jésuite français, né à Calais le 23 novembre 1731, fit ses études dans les collèges de la Compagnie de Jésus, vraisemblablement à Paris, à Louis-le-Grand, et entra au noviciat à l'âge de quinze ans, en novembre 1746. Professeur de grammaire et d'humanités au collège de La Flèche, de 1751 à 1755, il témoigna d'un goût très vif pour la littérature, surtout pour les œuvres de Platon et de Cicéron. Le premier fruit de ces études fut une traduction de la *République* de Platon, publiée à Paris en 1762, 2 in-12, et qui attira aussitôt l'attention de tous les lettrés. Vint ensuite la traduction des *Lois* de Platon, 2 in-12, Paris, 1769, et des *Dialogues*, 2 in-12, Amsterdam, 1770, ouvrages souvent réimprimés et insérés dans plusieurs collections, notamment dans les *Œuvres complètes de Platon*, publiées sous la direction de M. Émile Saisset, Paris, 1869. La traduction de la *République* et des *Lois* a été reproduite, avec quelques corrections, par Victor Cousin dans son édition de Platon. Cf. *Étude* de Bonniot, *Le P. Grou chez M. Cousin*, dans *Œuvres religieuses*, 1888, t. XLV, p. 569 sq.; 1889, t. XLVI, p. 50 sq.

Les attaques des philosophes et des jansénistes contre la Compagnie de Jésus se multipliaient alors avec une violence qui ne se contenait plus. Associé dès 1761 au P. Brottier, le célèbre bibliothécaire de Louis-le-Grand, le P. Grou se hâta d'entrer en lice et de dénoncer les erreurs de fait et les falsifications de textes. A propos d'un prétendu édit de bannissement porté par Henri IV en 1595, il publia une première *Lettre à M. *** conseiller au Parlement de Paris*, 1763, suivie bientôt d'une *Seconde lettre...* Toutes deux faisaient justice de la calomnie mise en cours par le Parlement de Paris qui, dans son arrêt du 6 août 1762, rapportait en entier cet édit. Voué tout entier à l'apologie de son ordre, il rédigea et publia avec le P. Sauvage un grand ouvrage qui intéresse spécialement les doctrines de la Compagnie : *Réponse au livre intitulé : « Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre », que les soi-disant jésuites ont dans tous les temps et persévéramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres*, 3 in-4°, Paris, 1763-1765. Les *Extraits* étaient l'œuvre du conseiller Roussel de La Tour et des abbés Gouget et Minard. La *Réponse*

établit que ces *Extraits* ne contiennent pas moins de 758 falsifications.

Après la suppression de la Compagnie de Jésus en France par le parlement, le P. Grou s'était retiré en Lorraine. Il passa l'année 1764 au noviciat de Nancy, puis pendant deux ans enseigna la langue grecque à l'université de Pont-à-Mousson. La mort de Stanislas en 1766 amena la dispersion des maisons jusque-là conservées en terre lorraine. Le P. Grou fut appelé secrètement à Paris par l'archevêque, Mgr de Beaumont, qui lui confia le soin d'écrire sur les matières religieuses mises alors en discussion par les incrédules. Il rassembla une immense quantité de documents qui auraient servi, suivant quelques témoignages rapportés par le P. Cadrès, mais nullement décisifs, au *Dictionnaire théologique* de Bergier. Sous le nom de *Le Claire*, il vivait pauvre et caché, dans un galetas de la rue de Sèvres, proche du couvent des Filles de Saint-Thomas de Villeneuve, où il disait la messe tous les jours. Il dirigeait en même temps une communauté de religieuses bénédictines, tout en poursuivant activement sa traduction de Platon. Dans sa détresse, il ne craint pas d'entreprendre le voyage de Hollande, en 1770, pour mener à bien la publication des *Dialogues*. Mais une retraite qu'il fit cette même année, nommée par lui l'année de sa conversion, vint orienter son esprit vers des pensées toutes divines. Désormais il ne sera plus occupé que de la perfection de son âme, qu'il conduira à une éminente sainteté et ses études n'auront plus que des voies spirituelles et des choses de Dieu.

Alors commence la série de ces magnifiques traités de spiritualité douce et ferme, pénétrante et élevée, qui font du P. Grou un des maîtres les plus éminents et les plus aimés de la vie intérieure : *Caractères de la vraie dévotion*, par M. l'abbé Grou, Paris, 1778; *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, *ibid.*, 1786; cf. *Journal de Feller*, août 1787; *Maximes spirituelles avec des explications*, *ibid.*, 1789; *La science pratique du crucifix dans l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie, pour servir de suite à un livre intitulé : La science du crucifix*. Par l'abbé G., *ibid.*, 1789. *La science du crucifix* est du P. Marie, S. J. Il parut de ce livre, en 1783, une nouvelle édition revue par le P. G. L'initiale a fait attribuer au P. Grou cet ouvrage qui est du P. Gasté. Cf. *Sommervogel, Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, au mot : *Nic. Gasté*, t. III, col. 1254, n. 2; *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu* avec un petit écrit sur le don de soi-même à Dieu, Londres, 1796. Toutes les éditions publiées par Périsse frères depuis 1828 et celles de Lecoffre à dater de 1847 contiennent des *Pensées chrétiennes* qui remplissent les onze dernières pages du volume. Ces *Pensées* ne sont pas du P. Grou. *L'intérieur de Jésus et de Marie*, 2 in-12, Paris, 1815, ouvrage publié après la mort de l'auteur sur une mauvaise copie d'un manuscrit qui n'était pas destiné à l'impression; les fautes typographiques se sont par surcroît multipliées dans les éditions suivantes; le P. Cadrès, en 1862, a publié le manuscrit destiné par l'auteur à l'impression; la meilleure édition est celle du P. A. Pottier, Paris, 1889; *Le chrétien sanctifié par l'oraison dominicale*, publié d'abord par A. Chanselle, Paris, 1832, sur la version anglaise du P. Laurenson; puis par le P. Cadrès, Paris, 1858, sur le ms. original; *Manuel des âmes intérieures. Suite d'opuscules inédits du P. Grou*, Paris, 1833; *Le livre du jeune homme ou maximes pour la conduite de la vie*, ouvrage inédit publié par le P. Jean Noury, Paris, 1874; le P. Grou avait composé ce traité pour un jeune seigneur anglais; *L'école de Jésus-Christ*, publiée par le P. Doyotte sur le ms. autographe, 2 in-12, Paris, 1885. Tous ces ouvrages ont eu un nombre considérable d'éditions et ont été traduits en anglais, en allemand, en italien, en espagnol, en flamand, en polonais.

En 1792, le P. Grou s'était retiré en Angleterre, dans la famille de sir Thomas Weld, au château de Lulworth. Il continua dans la retraite sa vie de recueillement, d'austérités et de labeur, en dirigeant dans les voies de la perfection un groupe de prêtres et de religieux émigrés. Son activité littéraire tient du prodige. En dehors des nombreux ouvrages publiés de son vivant et après sa mort, tous d'une sûreté de doctrine et d'une perfection de forme également admirables, le P. Grou a travaillé pendant quatorze ans, avec le P. Guérin du Rocher, à la composition d'un *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, dont les matériaux laborieusement rassemblés, s'ils n'ont pas été utilisés par Bergier, ont disparu. Les volumineux manuscrits laissés par le P. Grou contiennent plusieurs retraites qui n'ont pas encore été publiées, des traités sur le bonheur, sur la paix de l'âme, des instructions écrites pour miss Weld, des corrections du texte de Platon d'après l'édition et les notes d'Henri Étienne, des corrections de tout le texte de Cicéron, 2 vol. de 876 et 1488 p., des corrections de l'*Iliade* et d'une partie de l'*Odyssée* (inachevé), des corrections de tout le texte d'Horace, de Tite-Live, une *Novi Testamenti versio vulgata e græco emendata*, 2 vol. de 720 et 459 p., des *Observations sur la doctrine et le style de Massillon*, 713 p., des Lettres adressées à Mme d'Adhémar. *La Retraite spirituelle sur les qualités et devoirs du chrétien* a été publiée par le P. H. Watrigant, Paris, 1913, dans le texte même du manuscrit. Cette *Retraite* est mentionnée par le P. Grou dans une lettre du 30 octobre 1803 au P. Simpson.

Lorsque la Compagnie eut été rétablie en Russie par Pie VII, le 7 mars 1801, les anciens jésuites d'Angleterre demandèrent aussitôt à être incorporés de nouveau à l'institut renaissant. Le P. Gruber leur obtint cette faveur et le P. Grou eut la joie de renouveler ses vœux de profès le 22 mai 1803. Il mourut le 13 décembre de cette même année au château de Lulworth.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1863-1882; *Mémoires de Trévoux*, 1762, p. 773 sq., 892 sq., 965 sq.; *Journal des savants*, 1762, p. 515 sq.; 1763, p. 3 sq.; *Année littéraire*, 1762, t. II, p. 289 sq.; *Journal encyclop.*, 1763, t. VIII, p. 25 sq.; 1770, t. VII, p. 194; *Correspondance de Grimm*, t. I, p. 85; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1913, t. V, col. 830; A. Cadrès, *Le P. Jean-Nicolas Grou*, 2^e édit., Paris, 1866; Eug. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris, 1891, p. 416.

P. BERNARD.

GUADAGNOLI Philippe, né à Magliano dans les Abruzzes vers 1596, fit profession dans la congrégation des clercs réguliers mineurs, le 13 mai 1612. Doué d'une grande aptitude pour l'étude des langues orientales, il apprit le grec, l'hébreu, le chaldéen, le persan et principalement l'arabe, qu'il enseigna à la Sapience. Le 14 janvier 1656, il complétait en cette langue la reine Christine de Suède; ce devait être sa dernière satisfaction d'orientaliste; il mourut le 27 mars suivant. En 1631, Guadagnoli faisait paraître une *Apologia pro christiana religione, qua respondetur ad objectiones Ahmed filii Zin Alabedin Persæ Asphahensis, contentas in libro inscripto Politor speculi*, in-4^o, Rome. Ce livre a une histoire : un jésuite espagnol, le P. Jérôme Xavier, avait publié en langue persane un ouvrage apologétique intitulé : *Le miroir qui montre la vérité*, 1596. Il tomba entre les mains du l'ersan Ahmed qui chercha à le réfuter par le *Polisseur du miroir*, 1621; on dit qu'il envoya son livre au pape en le défiant de lui répondre. Urbain VIII, auquel il parvint, chargea Guadagnoli de ce travail; de là l'*Apologia*, écrite en latin avec de nombreux passages en arabe. L'auteur la traduisit en cette langue et elle parut sous ce titre latin : *Responsio ad objectiones Ahmed*, etc., in-4^o, Rome, 1637. Continuant encore le même travail, notre apologiste donna

les *Considerationes ad Mahomettanos cum responsione ad objectiones Ahmed*, etc., in-4°, Rome, 1649. On rapporte que le fils de Zin Alabedin fut converti par la réfutation de Guadagnoli. Dans la préface des *Considerationes* l'auteur disait avoir achevé une version arabe de la Bible, à laquelle il travaillait depuis vingt-sept ans; mais il croyait utile de faire précéder l'édition des Livres saints par celle des *Considerationes*. La *Biblia sacra arabica Sacrae Congregationis de Propaganda fide jussu edita*, 3 in-fol., ne parut qu'en 1671 : la traduction de Guadagnoli avait été revue par Abraham Echellensis († 1664), voir t. I, col. 116, et par Louis Maracci. Celui-ci, croyons-nous, écrivit la Préface, dans laquelle l'idée première de la traduction est attribuée à l'archevêque de Damas, Serge Risi († 1638), et la date de 1625 fixée comme celle de la commission donnée à plusieurs orientalistes, bien que Guadagnoli dise avoir commencé son travail en 1622. Tout en le poursuivant, il avait aussi édité les *Breves arabicæ linguæ institutiones*, in-fol., Rome, 1642, et composé un *Dictionnaire arabe* qui était conservé manuscrit dans son couvent de Saint-Laurent in Lucina ainsi que d'autres ouvrages inédits, mentionnés par Léon Allatius dans les *Apes Urbanæ*.

Nicolas Toppi, *Bibliotheca Napolitana*, Naples, 1678, p. 85; Moréri, *Dictionnaire historique*; Hoëfer, *Nouvelle biographie universelle*; Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, Paris, 1898, t. VIII, col. 1337.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUALANDI Jean-Bernard, Florentin, avait embrassé la cléricature; il ne voulut toutefois accepter aucune des dignités auxquelles sa vaste culture lui ouvrait le chemin, afin de se consacrer entièrement à ses études. Bien que comme élégance il soit inférieur à d'autres, il est demeuré surtout connu par ses traductions de la *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate, in-8°, Venise, 1549; du *Traité des monnaies (De asse)* de Guillaume Budé, in-8°, Florence, 1562; et des *Apophtegmes de Plutarque*, Venise, 1567. La vie de Gualandi est demeurée assez inconnue: un concours de circonstances, qu'il ne précise pas, l'avait conduit, à sa grande frayeur, au milieu des batailles qui se livrèrent dans le Milanais, entre Français et Italiens sous François 1^{er}. In *hortis nostris, ex valle Ticini*, il dédiait au duc de Milan François II Sforza, le 13 août 1523, un *Dialogus de optimo principe*, édité plus tard avec un autre *Dialogus de liberali institutione*, dédié à Côme de Médicis le Jeune (1531) et un discours, plus académique que religieux, prononcé in *epulo* au palais ducal, *Oratio in honorem divum Cosmæ et Damiani*, in-8°, Florence, 1561. Gualandi publia encore un *Tractatus de vero judicio et providentia*, in-8°, Florence, 1562.

Jules Negri, *Istoria degli scrittori fiorentini*, Florence, 1742, p. 254; Barthélemy Gamba, *Serie dei testi di lingua italiana*, Venise, 1828; Hoëfer, *Nouvelle biographie universelle*.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUALDO Gabriel, né à Vicence, de la famille des Gualdi-Mori, vers 1657, entra jeune chez les théatins de sa ville natale le 8 juillet 1674. Environ dix ans après, ses études achevées, il fut envoyé à Padoue pour y enseigner la philosophie; on le chargea ensuite du cours de théologie qu'il professa de longues années; enfin, usé par les ans et les travaux, il y mourut plus qu'octogénaire, le 9 mars 1743. Gualdo fut bon théologien et canoniste; probabiliste pour lui-même, il était probabiliste pour autrui, car il voyait là un moyen efficace de travailler au salut des âmes; il se fit donc un des plus ardents champions de l'usage de l'opinion probable, qu'il défendit dans une foule d'écrits, publiés pour la plupart sous des noms d'emprunt, Guy Bellagra, Ange Cupezioli, Nicolas Péguet. Sous le premier il publia la *Risposta all'autore dell' Apologia de' Santi Padri*, in-12, Salzbourg (fausse indication), 1701.

Cette apologie des saints Pères, Bassano, 1696, avait eu pour auteur un conventuel, le P. Bernardin Ciaffoni de Sant-Eplidio († 1684), qui, sous prétexte de défendre les Pères contre l'abus que les probabilistes faisaient de leurs doctrines, attaquait ceux-ci et les jésuites en copiant les *Lettres provinciales*. Déjà le P. De Benedetti, S. J., avait répondu par *La scimmia del Montalto*, Gratz, 1698. Ces deux livres furent condamnés par décret du Saint-Office le 14 septembre 1701. Gualdo publia ensuite, sous le nom de Nicolas Péguet, son *Tractatus probabilis ex principiis antiquorum compositus, in quo probabilitas in genere, æqualis et minor per ea quæ docuerunt antiqui stabilitur*, in-4°, Louvain (en Italie), 1707. Cet ouvrage, qui est le principal du savant théatin, fut condamné par la S. C. de l'Index, le 13 mai 1710. Bientôt après, sous le pseudonyme d'Ange Cupezioli, Gualdo fit paraître : *Baptisma puerorum in uteris existentium iterum assertum, dissertatio medico-theologica*, in-8°, Padoue, 1710; 1712; où il reprend et développe ce qu'il avait écrit sur cette question dans le *Tractatus probabilis*. Le *Giornale de' letterati d'Italia*, Venise, 1710, t. I, p. 357, avait fait de ce livre, un grand éloge qui déplut au P. Chrysostome Scarfa, basilien de Naples, et sous le nom de Crisofano Scardieletti, il fit imprimer une addition, *Giunta al primo tomo del Giornale de' letterati*, Naples, 1712, dans laquelle il attaquait Gualdo et faisait grand cas du livre condamné de Ciaffoni et d'autres. Le théatin répondit par la *Difesa del P. D. Gabrielle Gualdo al signor Grisofoa Cardieletti. Operetta d'Angelo Cupezioli*, 1712. Cette défense parut de nouveau avec d'autres opuscules dans le *Baptisma puerorum... tertio assertum... auctore Angelo Cupetioli*, in-8°, Venise, 1723. Un confrère de Gualdo, le P. Scarella, réédita encore ce livre, in-4°, Udine, 1769. Les antiprobabilistes accusaient leurs adversaires de résoudre les cas de conscience par la seule raison : notre théatin répondit pour les justifier dans une *Disputatio an liceat solis rationibus naturalibus quæstiones theologicas dirimere*, in-8°, Padoue, 1717. Il écrivit contre le Rituel d'Alet de Nicolas Pavillon une *Dissertatio an liceat peccatores statim post confessionem absolvere*, in-8°, Padoue, 1719; il en publia une autre, *De auctoritate D. Augustini*, *ibid.*, 1720, contre Henri Noris; une troisième, *An metus inferni expellere possit voluntatem peccandi*, *ibid.*, 1721. Dans sa 3^e édition du *Baptisma puerorum*, 1723, il donna de nouveau une *Disputatio an auctoritates Patrum, quas in medium proferunt probabilioristæ, efficaciter probent majorem probabilitatem esse sequendam* (Padoue, 1719), contre les décisions de l'Assemblée du clergé de France en 1700; une autre, *An recentiores aliquid invenerint quo aliqui ex ipsis ab opinione Magistri, Alensis, Alberti Magni, D. Thomæ, D. Bonaventuræ, Scoti et aliorum antiquorum in materia de pœna peccato originali debita merito discedere potuerunt*, qui est relative au sort des enfants morts sans baptême; enfin une *Breve difesa del probabilismo*. Le P. Jacques-Hyacinthe Serry, dominicain, ayant attaqué Gualdo, qu'il traitait d'écrivain masqué, au sujet d'un texte de saint Augustin sur les enfants morts sans baptême, celui-ci répliqua par une *Larvati scribillatoris brevissima defensio ab injuriis ac falsitatibus aliisque auctoris Vindiciarum Ambrosii Catharini*, Padoue, 1727, et par une *Alterra defensio*. Il en fit encore paraître une autre sous le nom de Cupezioli : *Defensio ab aliquibus objectis contra probabilitatem in libro cui titulus Elementa moralia repertis*, in-4°, Padoue, 1730. Arrivé à une heureuse vieillesse, le P. Gualdo donna pour couronner son œuvre un important ouvrage, qu'il avait poursuivi au milieu de ses polémiques en faveur du probabilisme : *Theologia contemplativa et moralis D. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, auctore Angelo Cupetioli*, 3 in-fol., Venise, 1737. Le docte et laborieux théatin avait aussi cultivé la poésie et

il existe de lui deux œuvres de jeunesse assez curieuses : *Carmen philosophicum, id est conclusiones ex universa philosophia depromptæ et exametro carmine decantatæ*, in-4°, Padoue, 1704, auquel fait pendant un *Carmen theologicum*, du même genre, *ibid.*; réédités en 1710 et 1712.

Giornale de' letterati d'Italia, Venise, 1710, t. I, p. 357; t. XXXI, p. 430; t. XXXII, p. 555; Innocent Savonarola, *Memorie del P. Gabrielle Gualdo*, dans la *Miscellanea di varie operette* du P. Joseph Marie Bergantini, Venise, 1744, t. VIII, p. 426; Antoine François Vezzozi, *Scrittori de' clerici regolari detti teatini*, Rome, 1781, t. I, p. 425-432; G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani*, Milan, 1748-1759; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1639-1640.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUARINI Jean-Baptiste, jésuite italien, né à Palerme le 9 décembre 1719, admis au noviciat le 7 décembre 1733. Il enseigna la philosophie à Palerme, puis la théologie à Messine. Son traité de droit naturel : *Juris naturæ et gentium principia et officia ad christianæ doctrinæ regulam exacta*, Palerme, 1758, plusieurs fois réimprimé, lui acquit une réputation méritée. Cf. Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, t. IV, p. 304 sq.; t. VIII, p. 1-62. L'ouvrage est reproduit intégralement dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XV, col. 345 sq. Après la suppression de la Compagnie en 1773, le P. Guarini, tout en s'adonnant avec le plus grand succès à la prédication, poursuivit avec ardeur ses travaux théologiques et, préoccupé tout particulièrement des besoins de l'époque, il publia sous le titre de *Ragionamenti filosofici*, Rome, 1785-1786, quatre volumes de dissertations sur les matières de la théologie fondamentale attaquées alors par le parti des philosophes. Dans la tourmente qui suivit en Italie la Révolution française, le P. Guarini s'éteignit obscurément; d'après Gusta, il mourut à Rome en 1795.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1899-1901; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1913, t. V, col. 500; Zaccaria, *Raccolta di dissert. di storia eccles.*, t. VIII, p. 238 sq.

P. BERNARD.

GUÉNÉE Antoine, controversiste, né à Étampes le 23 novembre 1717, mort à Fontainebleau le 25 novembre 1803. D'une famille pauvre, il vint à Paris, et après avoir achevé ses études, il embrassa l'état ecclésiastique. En 1741, il fut nommé professeur d'éloquence au collège du Plessis. Il conserva cette fonction pendant vingt ans, puis libre de tout autre soin, se mit à travailler pour la défense de la religion attaquée par les philosophes. Il connaissait le grec et l'hébreu et il profita de voyages en Allemagne, en Angleterre et en Italie pour apprendre la langue de ces pays et s'inspirer des travaux apologétiques qui y étaient publiés. L'évêque d'Amiens, Mgr d'Orléans de La Motte, lui donna un canonicat de sa cathédrale et le cardinal de La Roche-Aymon, grand aumônier, l'attacha à la chapelle royale de Versailles. En 1778, il fut appelé à prendre place parmi les membres de l'Académie des inscriptions. Peu après, le comte d'Artois le choisit comme sous-précepteur de ses enfants, et en 1785 il reçut l'abbaye de Loroy dans le diocèse de Bourges. A la Révolution, il se retira dans une petite propriété qu'il possédait près de Fontainebleau, et pendant la Terreur il fut emprisonné dans les prisons de cette ville. Rendu à la liberté après dix mois de détention, il retourna vivre à la campagne, puis s'établit à Fontainebleau, où il mourut. En 1769, pour répondre aux attaques perfides de Voltaire contre les saintes Écritures, l'abbé Guénée publia *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire*, in-8°, Paris. Il y réfute avec autant de modération que de savoir, d'esprit que de force les assertions erronées de ce philosophe et fait ressortir les beautés de l'ancienne

loi, de cette loi donnée par Dieu, mais qui n'était que l'attente d'une loi plus parfaite émanée de la même autorité, la loi de Jésus-Christ. Les éditions de cet ouvrage se succédèrent rapidement. La dernière publiée du vivant de l'auteur fut la 5^e et parut en 1781, 3 in-12. La 6^e parut en 1805, 3 in-8°, et 4 in-12, par les soins du baron de Sainte-Croix qui la fit précéder d'une notice sur la vie et les œuvres de l'abbé Guénée par M. Dacier. M. Beuchot donna la 8^e sous le titre : *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire avec un petit commentaire extrait d'un plus grand à l'usage de ceux qui lisent ses œuvres, et Mémoires sur la fertilité de la Judée*, in-8°, Versailles, 1817. Cette édition, revue et corrigée avec soin, est augmentée de notes afin de mettre l'ouvrage en rapport avec les œuvres de Voltaire publiées à Kehl. On y a ajouté les quatre *Mémoires* que l'abbé Guénée lut à l'Académie les 4 mai 1779, 1^{er} août 1782 et 16 mars 1784 et qui se trouvent au t. I des *Mémoires de l'Académie royale des inscriptions*, in-4°, Paris, 1808, p. 142. Ils sont réunis sous le titre : *Recherches sur la Judée, considérée principalement par rapport à la fertilité de son terrain, depuis la captivité de Babylone jusqu'à notre temps*. L'édition par M. Beuchot a servi de base à toutes celles qui ont été faites au cours du XIX^e siècle. L'abbé Guénée publia en outre : *La religion chrétienne démontrée par la conversion et l'apostolat de saint Paul*, traduit de l'anglais de lord Lyttelton et suivi de deux *Dissertations sur l'excellence de l'Écriture sainte*, traduites de Seed, in-12, Paris, 1754; *Observations sur l'histoire et sur les preuves de la résurrection de Jésus-Christ*, traduit de l'anglais de West, in-12, Paris, 1757. Il donna la seconde édition de l'ouvrage : *Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ examinés suivant les règles du barreau*, traduit (par Lemoine) de l'anglais de Sherlock, in-12, Paris, 1753.

Annales littéraires et morales, in-8°, Paris, an XIII-1804, p. 321; *Mémoires de l'Académie royale des inscriptions*, in-4°, Paris, 1808, t. I, p. 246; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 504; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 356; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 578-579.

B. HEURTEBIZE.

GUÉRANGER Prosper-Louis-Pascal, liturgiste et théologien, né à Sablé, dans le diocèse du Mans, le 4 avril 1805, mort à Solesmes le 30 janvier 1875. Ses études terminées au collège royal d'Angers, il entra au séminaire du Mans et devint le secrétaire de l'évêque, Mgr de La Myre-Morrey. Il fut ordonné prêtre à Tours le 7 octobre 1827. L'année suivante, il entra en relations avec l'abbé de Lamennais, lui demandant conseil pour des études historiques qu'il pensait entreprendre; mais s'il eût eu quelque temps l'école mennaisienne, il ne fut cependant jamais, à vrai dire, un des disciples du maître de La Chesnaie. Le 8 septembre 1829, Mgr de La Myre mourait à Marolles dans le diocèse de Meaux, et l'abbé Guéranger était nommé par Mgr de Quelen administrateur de la paroisse des Missions Étrangères. A cette époque, il donna au *Mémorial catholique* quelques articles parmi lesquels on remarqua les *Considérations sur la liturgie catholique*, 28 février, 31 mars, 31 mai, 31 juillet 1830. Les tenants du gallicanisme s'en émurent et M. Picot, dans l'*Ami de la religion*, 9 juin 1830, crut devoir relever les liturgies particulières du discrédit qu'un écrivain anonyme avait voulu leur infliger. L'abbé Guéranger répliqua par une *Défense des Considérations sur la liturgie catholique*, publiée dans la *Revue catholique*, 15 juin 1830. A la suite des événements de juillet, il revint au Mans et publia dans l'*Avenir*, 24 et 28 octobre, un article intitulé : *De la prière pour le roi*. L'année suivante, il faisait paraître un volume : *De l'élection et de la nomination des évêques*, in-8°, Paris, 1831. Au printemps de cette année, l'ancien prieuré bénédictin de Saint-Pierre de Solesmes,

près de Sablé, fut mis en vente. La pensée vint alors à l'abbé Guéranger d'acheter le vieux monastère et d'y rétablir le culte divin et les études avec la pratique de la règle de saint Benoît. Il s'ouvrit de ce dessein à quelques amis et, soutenu par Mgr Caron, évêque du Mans, il en prit possession le 11 juillet 1833. Au milieu d'embarras de toute nature, il fit paraître sous le nom de la communauté de Solesmes : *Les origines de l'Église romaine*, in-4°, Paris, 1836; puis il se rendit à Rome à Saint-Paul-hors-les-Murs où il fit profession de la règle de saint Benoît le 26 juillet 1837. Le 1^{er} septembre suivant, Grégoire XVI approuvait l'œuvre commencée, érigeait le prieuré en abbaye et nommait dom Guéranger abbé de Saint-Pierre de Solesmes et supérieur général de la congrégation de France de l'ordre de Saint-Benoît. Le nouvel abbé revenait aussitôt en France et le 21 novembre il recevait la profession de ses premiers compagnons. L'évêque du Mans, Mgr Bouvier, s'était montré tout d'abord très favorable à l'œuvre de la restauration bénédictine; ses dispositions ne tardèrent pas à se modifier. L'exemption monastique et les privilèges accordés aux supérieurs des abbayes lui parurent une diminution de son autorité épiscopale. De là naquirent des difficultés de toute nature dont les conséquences pesèrent lourdement sur dom Guéranger pendant tout le reste de sa vie. L'abbé de Solesmes ne laissait pas toutefois de continuer ses travaux. En 1840 paraissait le 1^{er} vol. des *Institutions liturgiques*, in-8°, le Mans et Paris, traduit en allemand par le Dr Jacob Fluck : *Geschichte der Liturgie*, in-8°, Ratisbonne, 1854; le 1^{er} fut publié en 1841 et le 11^e seulement en 1851, in-8°, Paris. L'auteur montrait que les missels et bréviaires introduits dans la plupart des églises de France au xvi^e et au xvii^e siècle manquaient de valeur et d'autorité et qu'il fallait revenir à la liturgie romaine. Par suite des polémiques soulevées par l'apparition de cet ouvrage, dom Guéranger fut amené à publier : *Lettre à Mgr l'archevêque de Reims sur le droit de la liturgie*, in-8°, le Mans, 1843; *Défense des Institutions liturgiques*, *Lettre à Mgr l'archevêque de Toulouse*, in-8°, le Mans et Paris, 1844; *Nouvelle défense des Institutions liturgiques* : trois *Lettres à Mgr l'évêque d'Orléans*, 3 in-8°, le Mans et Paris, 1846-1847. La 2^e édition des *Institutions liturgiques*, 4 in-8°, Paris, 1878-1885, reproduit toutes ces brochures. En même temps qu'il travaillait avec succès au rétablissement de la liturgie romaine dans l'Église de France, dom Guéranger commençait la publication de l'*Année liturgique*, destinée à donner à tous les chrétiens cette éducation surnaturelle que recueillent du cœur de l'Église tous les fidèles en communion avec sa liturgie. Le 1^{er} vol., *L'Avent liturgique*, parut en 1841, in-12, le Mans. L'ouvrage complet compte 15 vol.; les neuf premiers seuls sont l'œuvre de dom Guéranger. Un de ses fils devait continuer et terminer heureusement l'*Année liturgique*. Chacun des volumes a eu de nombreuses éditions et a été traduit en italien, en anglais et en allemand. Au milieu de tous ses travaux et des préoccupations inséparables d'un monastère se développant malgré bien des difficultés, dom Guéranger n'était indifférent à aucun des événements intéressant la vie de l'Église à son époque. Le nonce à Paris, Mgr Fornari, qui se plaisait à lui témoigner la plus confiante amitié, Mgr Pie, évêque de Poitiers, le pressèrent de composer un écrit qui pût hâter le moment où Rome proclamerait dogme de foi l'immaculée conception de la Mère de Dieu. Le travail demandé parut sous le titre : *Mémoire sur la question de l'immaculée conception de la très sainte Vierge*, in-8°, Paris, 1850. Ce travail fut très remarqué, et Mgr Malou, évêque de Bruges, pouvait écrire : « De tous les écrits publiés en 1850 sur le mystère de l'immaculée conception, le plus remarquable, sans contredit, est le *Mémoire*

de dom Guéranger. » L'année suivante, l'abbé de Solesmes était obligé de se rendre à Rome, où Pie IX l'accueillit avec la plus paternelle bonté, et le nomma consultant des S. C. de l'Index et des Rites. Effrayé des tendances naturalistes qu'il remarquait dans l'étude de la philosophie et l'histoire, dom Guéranger publia dans l'*Univers*, 12 octobre 1856-20 décembre 1857, une série d'articles reproduits avec quelques modifications dans un volume intitulé : *Essais sur le naturalisme contemporain*. M. de Broglie, historien de l'Église, in-8°, Paris, 1858. L'affaire Mortara vint ensuite lui fournir l'occasion de proclamer les droits de l'Église à maintenir l'enfant en possession des avantages qu'il a reçus dans son baptême et il le fit dans un article fort apprécié à Rome et publié dans l'*Univers* du 24 octobre 1858.

L'œuvre principale de dom Guéranger, la restauration de la vie bénédictine, ne laissait pas cependant de progresser. Sur l'invitation de Mgr Pie, des moines de Solesmes avaient en 1853 relevé l'antique abbaye de Saint-Martin de Ligugé, et en 1865 un prieuré était fondé dans la ville de Marseille sous le patronage de sainte Madeleine. Les religieux allemands qui devaient établir l'abbaye et la congrégation de Saint-Martin de Beuron venaient à Solesmes recevoir les conseils et profiter de l'expérience de dom Guéranger. Puis en 1866 celui-ci commençait la fondation d'un monastère de bénédictines qu'il plaçait sous le vocable de sainte Cécile. De ses voyages à Rome l'abbé de Solesmes avait rapporté une tendre dévotion à la grande martyre romaine. En 1849, il avait publié une *Histoire de sainte Cécile, vierge et martyre*, in-12, Paris; 2^e édit., in-12, Paris, 1853, ouvrage traduit en anglais, en allemand et en italien. Plus tard, il reprit ce travail, le refit complètement sous le titre : *Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles*, in-4°, Paris, 1874; in-8°, Paris, 1878 : sous ces deux formats l'ouvrage eut de nombreuses éditions. Mais tant de travaux avaient eu raison des forces de dom Guéranger : aussi quand il reçut l'invitation de se rendre au concile du Vatican, il dut faire agréer ses excuses. Malgré les pressantes et affectueuses sollicitations du cardinal Pitra, de Mgr Pie, évêque de Poitiers, de Mgr Fillion, évêque du Mans, de Louis Veuillot, il demeura dans son abbaye de Solesmes, suivant avec attention les polémiques engagées soit en France, soit à l'étranger au sujet de l'infailibilité du pontife romain. Il publia alors : *Première défense de l'Église romaine contre les accusations du R. P. Gratry*, dans la *Revue du monde catholique*, 10 février 1870, et in-8°, le Mans et Paris; *Deuxième défense*, dans la *Revue du monde catholique*, 25 mars 1870, et in-8°, Paris; *Troisième défense*, dans l'*Univers*, 3, 11 et 21 juin, 7 juillet 1870, articles intitulés : *La quatrième lettre du P. Gratry*; cette troisième défense fut traduite en anglais : *Defence of the Roman Church against Father Gratry*, in-8°, Londres, 1870; *Réponse aux dernières objections contre la définition de l'infailibilité du pontife romain*, in-8°, Paris, 1870; *De la définition de l'infailibilité papale à propos de la lettre de Mgr d'Orléans à Mgr de Malines*, dans la *Revue du monde catholique*, avril 1870, et in-8°, Paris; *De la monarchie pontificale à propos du livre de Mgr de Sura*, in-8°, Paris, 1870; deux autres éditions parurent en cette même année ainsi qu'une traduction allemande : *Die höchste Lehrgewalt des Papstes*, in-8°, Mayence, 1870. Pie IX, quelques années plus tard, après la mort de dom Guéranger, dans un bref du 19 mars 1875, louait l'abbé de Solesmes de s'être appliqué pendant toute sa longue vie à défendre courageusement, dans des écrits de la plus haute valeur, la doctrine de l'Église romaine et les prérogatives du pontife romain, brisant les efforts et réfutant les erreurs de ceux qui les combattent.

En plus des ouvrages mentionnés ci-dessus, nous signalerons encore parmi les écrits de dom Guéranger : *Notice sur le prieuré de Solesmes*, in-8°, 1^o Mans, 1834; *Officia propria congregationis Gallicæ O. S. B. cum plurimis alijs jam antea concessis*, 4 in-24, s. l. n. d.; *Notice sur l'abbaye de Solesmes*, in-12, le Mans, 1839; *Explications sur les corps des saints martyrs extraits des Catalogues et sur le culte qu'on leur rend*, in-12, Angers, 1839; *Lettres sur les Institutions liturgiques*, dans l'*Ami de la religion*, 9 février, 15 et 20 juin, 5 septembre 1843; *Lettre à M. Hauréau sur sa brochure intitulée : Manuel du clergé ou examen de l'ouvrage publié sous le titre de Dissertatio in sextum Decalogi præceptum et supplementum ad tractatum de matrimonio*, in-8°, le Mans, 1843, sous la signature Ulysse Pic; *Fin de la controverse sur l'immovibilité des desservants*, dans l'*Auxiliaire catholique*, 1845, t. I, p. 65; *De quelques attaques contre la théologie casuistique*, *ibid.*, p. 129; *Constitution de S. S. Grégoire XVI sur les rapports du Saint-Siège avec les chefs politiques des divers États*, *ibid.*, p. 166; *Premier concile de Baltimore*, *ibid.*, t. I, p. 193, 321; t. II, p. 5; *Des curés et de leurs droits dans l'Église*, *ibid.*, t. I, p. 257; t. II, p. 65; *Décisions récentes du siège apostolique sur la matière, la forme et les cérémonies des sacrements*, *ibid.*, t. I, p. 294, 483; *Étude sur le Manuale compendium doctrinæ moralis de virtutibus*, auctore Lequeux, *ibid.*, t. I, p. 385; t. II, p. 193; *Constitution de S. S. Grégoire XVI contre les erreurs de l'hermésianisme*, *ibid.*, t. I, p. 422; *De l'institution du dimanche*, *ibid.*, t. II, p. 183; *Dissertation sur la manière dont il faut entendre cet axiome : La discipline est muable de sa nature*, *ibid.*, t. III, p. 354, 476; t. IV, p. 417; *Lettre à Mgr l'évêque d'Orléans (sur la liturgie)*, dans l'*Ami de la religion* et dans l'*Univers*, 27 décembre 1845; *Essai historique sur l'abbaye de Solesmes, suivi de la description de l'église abbatiale, avec l'explication des monuments qu'elle renferme*, in-8°, le Mans, 1846; *Du droit des évêques sur la liturgie*, dans l'*Univers*, 3 juin 1849; *Lettre à propos d'un article de M. l'abbé Bouix sur la présence des abbés aux conciles provinciaux*, dans l'*Univers*, 13 octobre 1849; *Pontificale romanum... auctore Josepho Catalano. Nova editio recognita et novis commentariis et annotationibus locupletata, accurante aliquo sacrorum rituum cultore*, 3 in-4°, Paris, 1850-1852; *Des prélats inférieurs aux évêques et de leurs privilèges*, dans les *Analecta juris pontificii*, 1857, p. 2074 et 2206; *Le jansénisme et la Compagnie de Jésus*, dans la *Revue de l'Anjou et du Maine*, II^e série, t. II, p. 289; t. III, p. 75 et 136, et in-8°, Angers, 1857; *Du naturalisme dans la philosophie*, dans l'*Univers*, du 27 septembre 1857 au 17 janvier 1858; *Du naturalisme dans l'histoire*, dans l'*Univers*, du 31 janvier 1858 au 3 juillet 1859; *Marie d'Agréda et la Cité mystique*, dans l'*Univers*, du 23 mai 1858 au 7 novembre 1859; *L'Église et l'empire romain au IV^e siècle : études sur le livre de M. A. de Broglie*, t. III et IV, dans l'*Univers*, du 20 novembre 1859 au 29 janvier 1860; *Madame Swetchine, sa vie et ses œuvres, études sur le livre de M. le comte de Falloux*, dans le *Monde*, du 8 juillet au 30 décembre 1860; *Saint Louis et la papauté*, dans le *Monde*, du 21 mai 1860 au 18 février 1861; *Sixième Quint et Henri IV, études sur le livre de M. A. Segrétain*, dans le *Monde*, du 19 août 1861 au 5 janvier 1862; *Enchiridion benedictinum, complexens vitam et laudes sanctissimi occidentalis monachorum patriarchæ. Accedunt Excerpta sanctæ Gertrudis Magnæ et Blosii speculum*, in-12, Angers, 1862; *Essai sur l'origine, la signification et les privilèges de la médaille ou croix de saint Benoît*, in-18, Poitiers et Paris, 1862, traduit en allemand et en anglais ainsi que l'ouvrage suivant : *Les exercices de sainte Gertrude, vierge et abbesse de l'ordre de Saint-Benoît*, in-32, Poitiers et Paris, 1863; *Inscriptiones christianæ urbis Romæ sæculo VII^o antiquiores. Étude sur le livre de M. De Rossi dans le Monde*,

2 février 1863; *William Faber, ibid.*, 3 et 19 janvier 1864; *Imagines selectæ Deiparæ virginis in cæmeteriis subterraneis udo descriptæ. Etudes sur l'ouvrage de M. De Rossi*, dans le *Monde*, 7 mars 1864; *Roma sotteranea christiana. Étude sur les tomes I et II de l'ouvrage de M. De Rossi*, dans le *Monde*, 28 décembre 1865 et 2 février, 1^{er} mai 1866; *Roma sotteranea, t. II*, dans l'*Univers*, 27 octobre, 7 décembre 1868 et 4 février 1869; dans la *Revue de l'art chrétien*, 1868, t. XI, p. 481; 1869, t. XIII, p. 60 et 177; *L'Église romaine et le premier empire à propos du livre de M. d'Haussonville*, dans l'*Univers*, du 18 mai 1868 au 3 octobre 1869; *Explication des prières et des cérémonies de la messe d'après des notes recueillies aux conférences de dom Guéranger*, in-18, Solesmes, 1884, traduit en anglais, en allemand, en italien et en espagnol; *Conférences sur la vie chrétienne prononcées dans le chapitre de Saint-Pierre de Solesmes*, 2 in-4°, Solesmes, 1880-1884; *Notions sur la vie religieuse et monastique*, in-16, Solesmes, 1885, traduit en anglais, en allemand et en espagnol. Dans un volume intitulé : *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, in-8°, Solesmes, 1887, sont reproduits quelques-uns des ouvrages que dom Guéranger publia de 1830 à 1837.

Dom Guéranger, abbé de Solesmes, par un moine bénédictin (dom Delatte), 2 in-8°, Paris, 1909; Mgr Pie, *Oraison funèbre du T. R. P. dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes, supérieur de la congrégation bénédictine de France*, in-8°, Paris et Poitiers, 1875; Mgr Freppel, *Discours sur l'ordre monastique prononcé dans l'église abbatiale de Solesmes à l'anniversaire des obsèques de dom Guéranger*, in-8°, Angers, 1876; *Bibliographie des bénédictins de la congrégation de France*, in-8°, Solesmes, 1889, p. 3-33; 2^e édit., in-8°, Paris, 1906, p. 55-71; dom A. Guépin, *Solesmes et dom Guéranger*, in-12, le Mans, 1876; Dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes, restaurateur de l'ordre de Saint-Benoît et de la liturgie romaine en France, dans le *Bulletin de Saint-Martin et de Saint-Benoît*, 1905, t. XIII, p. 225 et 257; Dom Guéranger et Madame Durand, *souvenirs monastiques d'après la correspondance de l'abbé de Solesmes*, in-8°, Paris, 1911; abbé Pichon, *Étude sur la vie et les ouvrages du T. R. P. dom Guéranger, abbé de Solesmes*, in-8°, le Mans, 1875; dom Thomas Buhler, *Dom Prosper Guéranger, Abt von Solesmes und Neubegründer des Benediktinerordens in Frankreich, dans Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden*, 1905, p. 95; L. Calendini, *Dom Guéranger et Mgr Gerbet d'après trois lettres autographes*, dans les *Annales Fléchoises*, 1905, p. 39; A. Roussel, *Correspondance de Lamennais et de l'abbé Guéranger*, in-16, Lyon, 1906; dom Démaret, *Un moine, dom Guéranger, abbé de Solesmes, dans les Questions ecclésiastiques*, avril-juin 1910; Montalembert et dom Guéranger, *Lettres inédites*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1910; P. Dudon, *Huit lettres inédites de Lamennais à Guéranger (1830-1832)*, dans *Le mois littéraire*, juillet 1911; Delfour, *Dom Guéranger, dans l'Université catholique*, 1911, t. LXVI, p. 1; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V, col. 1839-1843; dom Piolin, *Les contemporains*, 1893, n. 6; J. Chantrel, *Le T. R. P. dom Guéranger, abbé de Solesmes*, Paris, 1875.

B. HEURTEBIZE.

GUÉRET Louis Gabriel, théologien janséniste, né en 1678 à Paris où il mourut le 10 septembre 1759. Fils d'un avocat au parlement, il embrassa la carrière ecclésiastique, se fit recevoir docteur en théologie et devint grand vicaire de l'évêque de Rodez. Son attachement aux doctrines jansénistes lui valut d'être plusieurs fois frappé d'interdit. Il mourut âgé de 80 ans chez son frère, le curé de Saint-Paul, qui lui donna les derniers sacrements. Parmi ses ouvrages nous mentionnerons : *Réflexions d'un théologien sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai*, in-4°, 1735; *Observations sur le sentiment de Mgr l'archevêque de Cambrai*, in-4°; *Mémoire sur les immunités du clergé*, in-12, 1751; *Avts d'un docteur de Sorbonne au sujet de la déclaration du roi du 17 août 1750 et de la réponse du clergé de France*, in-12, Berlin (Paris), 1751; *Lettre d'un théologien sur l'exaction des billets de confession pour administrer le saint viatique*, in-12, 1751; *Droit qu'ont les curés de*

commettre leurs vicaires et les confesseurs dans leurs paroisses, suivi d'une dissertation sur les interdits arbitraires des confesseurs, in-12, Paris, 1753; la dissertation est du P. Timothée de Livoy, barnabite; Lettre au sujet du nouveau bref de Benoît XIV, in-4°, 1756.

Nouvelles ecclésiastiques, 16 octobre 1759; Quérard, *La France littéraire*, t. III, p. 507; *Biographie universelle* de Michaud, t. XVIII, p. 53; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 426-427; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, 1910. t. VII, p. 159-163.

B. HEURTEBIZE.

GUERRE. — I. Définition et division. II. La guerre et le droit naturel. III. La guerre et l'Écriture sainte. IV. La guerre et les saints Pères. V. La guerre et l'Église. VI. Questions morales se rapportant aux préliminaires de la guerre. VII. De ce qui est permis durant la guerre. VIII. Du droit conféré par la victoire. IX. Des efforts tentés pour faire disparaître la guerre, ou, du moins, en atténuer les effets. X. Violations récentes du droit des gens et de la justice éternelle commises par des belligérants sans conscience. XI. Des conséquences surnaturelles de la guerre.

I. DÉFINITION ET DIVISION. — 1^o Le mot guerre est d'origine germanique. Par l'intermédiaire de la basse latinité, *guerra*, *guerra*, *werra*, il dérive de l'allemand *wehr*, arme, moyen de résistance, qui se retrouve dans les mots saxons *war*, *warre* et *werre*; et dans les langues néo-latines, italien et espagnol, *guerra*. Cf. Du Cange-Henschell, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 10 in-4°, Niort, Paris, 1883-1887, t. IV, p. 129; t. VIII, p. 414; Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum mediæ et infimæ ætatis*, in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1857, p. 270, 272; Diez, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, in-4°, Bonn, 1887, p. 179. Ce mot germanique, cependant, signifie plutôt arme défensive, résistance passive, comme les mots analogues qui, dans les langues modernes, dérivent, ainsi que lui, du sanscrit, dans lequel la racine *uri*, ou *var*, signifie plutôt s'en-tourer, s'envelopper, comme pour se garder, pour se garantir, etc. On ne pourrait pas inférer de là, évidemment, que les anciens n'ont fait, ou n'ont considéré comme légitime que la guerre défensive. Toute l'histoire, depuis le berceau de l'humanité, protesterait contre cette assertion.

2^o Au sens figuré, le mot guerre signifie une lutte quelconque : la vie de l'homme est une guerre permanente avec lui-même, avec les besoins de l'existence, avec les passions qui l'inclinent au mal, etc. *Militia est vita hominis super terram*. Job, VII, 1.

3^o Dans un sens large, quoique déjà plus approprié, le mot guerre signifie toute lutte qui s'accomplit non pas seulement par un conflit de paroles, ou d'arguments, comme le serait une discussion ou une dispute, mais par l'emploi de la force matérielle ou de la violence. C'est à ce point de vue que Cicéron a dit : *In republica maxime conservanda sunt jura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim; cumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum : confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore. De officiis*, I, I, c. XI. Les juristes modernes, dans leurs traités de droit des gens, ont souvent donné aussi une définition semblable : *Bellum est status per vim certantium, qua tales sunt*. Grotius, *De jure belli et pacis*, I, I, c. I, in-4°, Leyde, 1625; édit. française, 2 in-4°, Amsterdam, 1724. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, de Vattel s'exprimait de même : « La guerre est cet état dans lequel on poursuit son droit par la force. » *Le droit des gens*, I, III, c. I, § 1, 3 in-8°, Paris, 1830-1838, t. II, p. 77. Ainsi défini, le mot guerre s'applique autant à la guerre privée, c'est-à-dire d'individu à individu, qu'à la guerre publique, c'est-à-dire de multitudes à multitudes; ils s'applique également aux subdivisions de la guerre

privée, comme la simple rixe, le duel, etc., et aux subdivisions de la guerre publique : guerre civile ou intestine entre les citoyens d'une même nation; sédition, entre habitants d'une même ville; guerre étrangère, d'État à État.

4^o Au sens propre, chez les anciens comme chez les modernes, le mot guerre signifie la lutte entreprise au nom et par l'autorité constituée d'une société civile contre les ennemis du dehors. Ainsi la définit saint Thomas, qui la distingue de tous les autres genres de conflit, par ces paroles : *Bellum proprie est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, aut paucorum ad paucos; seditio autem proprie est inter pares unius multitudinis inter se dissidentes, puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam*. Sum. theol., II^a II^a, q. XLII, a. 1.

5^o Le droit international, depuis assez longtemps, entend par guerre, non pas seulement proprement, mais uniquement, l'état de lutte à main armée entre deux ou plusieurs nations indépendantes, cherchant à conquérir par la force des armes ce qu'elles n'ont pu obtenir par des négociations, soit que par ce moyen elles tâchent de faire prévaloir leurs prétentions, soit qu'elles ne visent qu'à se défendre contre les prétentions des autres. Cf. Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, au mot *Guerre*, § 1, n. 1-2, in-fol., Paris, 1905, p. 701; cf. art. 1^{er} de la Conférence internationale de La Haye, en 1907.

Par définition, la guerre est un « état de lutte », non un simple combat : celui-ci n'est qu'un acte transitoire ou un épisode particulier de la guerre, qui peut continuer, même quand il n'y a pas actuellement de combats. De même, on appelle ennemis de guerre, non pas seulement ceux qui luttent au moment du combat, mais tous ceux qui, par conseils, machinations, ou toute autre mesure, préparent le combat, ou en assurent le résultat favorable.

On dit aussi que la guerre n'est qu'entre nations indépendantes, considérées comme telles, *inter nationes liberas, qua tales*. La guerre, en effet, n'a pas lieu entre citoyens particuliers de diverses nations, soit pris individuellement, soit même pris collectivement; mais seulement entre ces nations elles-mêmes, en tant que chacune d'elles, sous le pouvoir suprême du gouvernement monarchique, oligarchique, ou démocratique qu'elle s'est donné, constitue une personne publique et politique. Il s'ensuit que les citoyens, ou leurs groupements particuliers de diverses sortes : associations, syndicats, académies, etc., dont se compose la nation qui est en guerre, ne sont impliqués dans cette guerre que secondairement, et comme indirectement, car ils ne prennent part à la guerre que sur le mandat et au nom de la nation elle-même qu'ils soutiennent par les armes, ou dont ils augmentent les forces par leur action.

Certains auteurs ont défini la guerre : *Violati ordinis publici violenta restitutio* : le rétablissement par la force de l'ordre public violemment troublé. Mais, outre que cette définition peut tout aussi bien s'appliquer à la répression des séditions et à la guerre civile, elle ne paraît convenir qu'à la guerre juste, ou à la guerre défensive. Cf. Zigliara, *Ethica et jus naturæ*, part. II, l. II, c. III, a. 2, n. 1, *Summa philosophica*, 3 in-12, Paris, 1887, t. III, p. 289. Il faudrait que la définition de la guerre, même entre nations différentes, convint à toutes les guerres de diverses sortes qui peuvent exister entre elles, qu'elles soient guerres justes, ou non, et quels qu'en soient l'origine et les motifs.

6^o La guerre entre nations indépendantes est *défensive*, ou *offensive*, suivant qu'une nation prend les armes pour repousser un ennemi qui l'attaque, ou qu'elle les prend la première, pour attaquer un autre peuple qui, jusqu'à ce moment-là, vivait en paix avec elle. Cf. de Vattel, *op. cit.*, § 5, t. II, p. 79. Cette diffé-

rence provient donc d'un fait purement extérieur, car la guerre qui est vraiment défensive chez une nation, est offensive chez son ennemie, et réciproquement. On pourrait, cependant, appeler aussi guerre défensive, quoique dans un sens un peu plus large, la guerre entreprise pour empêcher une violation de droit imminente, ou ayant déjà reçu un commencement d'exécution, bien que la nation ennemie n'ait pas encore pris les armes, dans le but de soutenir cette injustice méditée, ou déjà perpétrée en partie. Guerre défensive serait, aussi, dans un cas analogue, celle pour demander ou obtenir une réparation proportionnée au dommage matériel ou moral causé; ou encore, avec un ennemi turbulent et toujours dangereux, pour assurer une paix plus durable et plus solide. Dans ce cas, ce qui semble une agression, ne serait, en réalité, qu'un acte de légitime défense. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, *De bello*, sect. 1, n. 6, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 738. De même, la guerre offensive est celle qui est soutenue par le parti dont les agissements l'ont provoquée et rendue inévitable, alors même que ce parti n'aurait pas accompli, de son côté, les premiers actes d'hostilité matérielle, car, suivant le mot de Montesquieu, le véritable auteur d'une guerre n'est pas celui qui la déclare, mais celui qui la rend nécessaire.

II. LA GUERRE ET LE DROIT NATUREL. — 1° *Histoire et erreurs*. — 1. La guerre est certainement un des plus grands fléaux de l'humanité, et ce n'est pas sans motif que l'Eglise met sur les lèvres de ses enfants cette supplication : *A peste, fame et bello libera nos, Domine*. Très souvent ces trois maux n'en font qu'un, car la guerre entraîne à sa suite les épidémies et la famine. La guerre est aussi, à n'en pas douter, une des suites les plus désastreuses du péché originel, soit à cause des misères physiques dont elle est la source, soit à cause de la perte des âmes qui, si nombreuses, paraissent devant le juge souverain, sans aucune préparation, et dans l'ivresse du carnage ou les fureurs de la haine. L'homme, s'étant révolté contre Dieu, non seulement a vu les créatures se révolter contre lui, mais il a été aussi, depuis lors, en lutte avec lui-même et avec ses semblables. La terre, jusque-là paradis de délices, est devenue aussitôt un champ de bataille, et, avec la faute de notre premier père, s'est introduite dans le monde la lutte pour la vie, le *struggle for life*. Dans son *Speculum doctrinale*, Vincent de Beauvais enseigne que le nom latin de guerre, *bellum*, dérive de *belluis*, bêtes fauves, parce que, dit-il, *bellantes sæpe feritatem belluarum imitantur*, l. XI, c. xxvi, 10 in-fol., Strasbourg, 1473. Cf. Cicéron, *De officiis*, l. I, c. xi.

Abstraction faite de la faute originelle et de la terrible sanction qui l'a suivie pour toute la postérité d'Adam, car c'est par le péché du premier homme que la mort est entrée dans le monde et a atteint toutes les générations, Rom., v, 12; vi, 23; 1 Cor., xv, 21, peut-on affirmer que la guerre n'est qu'une manifestation de la loi générale de destruction qui pèse sur le monde, et n'épargne aucun être dans le vaste domaine de la nature vivante? Une force occulte, mais indéniable et irrésistible, sorte de rage universelle, arme tous les êtres les uns contre les autres. Un décret de mort violente semble écrit aux sources mêmes de la vie, pour que nul n'y échappe; et le redoutable législateur qui l'a formulé, a choisi, dans chaque grande division du règne animal, des familles qu'il a spécialement chargées de l'exécuter : insectes de proie, reptiles de proie, oiseaux de proie, poissons de proie, quadrupèdes de proie. A chaque instant de l'innombrable série des siècles, des êtres vivants sont dévorés par d'autres. Au-dessus de ces multitudes de races destinées à servir de pâture à d'autres mieux outillées pour la lutte, est placé l'homme dont la main destructrice ne fait grâce à rien de ce qui vit : il tue pour se

vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer : roi superbe qui a besoin de tout, et à qui rien ne résiste... Le philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? Non, sans doute. Et quel être exterminera celui qui les extermine tous? C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Comment, cependant, pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres comme sur lui-même; lui à qui il a été déclaré qu'on lui demandera compte jusqu'à la dernière goutte du sang qu'il aura versé injustement, Gen., ix, 5? C'est la guerre qui accomplira le décret. A la terre qui crie et réclame du sang, celui des animaux ne suffit pas, ni même celui des criminels immolés par le glaive de la justice humaine, qui ne peut les atteindre tous; ... qui souvent en épargne par clémence coupable, crainte, lâcheté, énervante sensiblerie, sans prendre garde que cette douceur mal entendue est plus cruelle que la férocité, car, en travaillant à éteindre l'expiation dans le monde, elle contribue à rendre la guerre nécessaire... La terre n'a pas crié en vain : la guerre s'allume; l'homme, saisi tout à coup d'une fureur divine, étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille, sans savoir ce qu'il veut, ni même ce qu'il fait. Qu'est-ce donc que cette horrible énigme? Rien plus que tuer n'est contraire à sa nature, et, alors, rien ne lui répugne moins : il fait avec enthousiasme ce qu'il a en horreur... Innocent meurtrier, instrument passif d'une main redoutable, il se plonge, tête baissée, dans cet abîme, où il donne et reçoit la mort... Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense, où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort même de la mort, le dernier ennemi qui doit être détruit, après avoir tout soumis à son sceptre, suivant la vigoureuse expression de l'apôtre : *Novissima autem inimica destruetur mors : omnia enim subiecit sub pedibus*, 1 Cor., xv, 26. Voilà par quelles considérations le comte Joseph de Maistre expose qu'il n'y a pas moyen d'expliquer comment la guerre, « la plus grande des extravagances humaines », est humainement possible, quand on songe que l'homme est doué de raison, de sensibilité et d'affection ! Cf. *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, suivis d'un traité sur les sacrifices*, 2 in-8°, Paris, 1822, VII^e entretien, t. II, p. 30 sq. Cet auteur voit donc dans la guerre l'intervention d'une loi supérieure à l'humanité, loi occulte et terrible qui a besoin pu sang humain. De là découle, dit-il, cette prééminence que toutes les nations, antiques et modernes, ont toujours accordée à la profession des armes. N'est-ce pas étrange, en effet, que le droit de verser innocemment le sang innocent ait toujours été regardé comme le plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain sans exception? et n'y a-t-il pas quelque chose de mystérieux et d'inexplicable dans le prix extraordinaire que les hommes ont toujours attaché à la gloire militaire? Cf. Besse, *La thèse de Joseph de Maistre sur la guerre*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1916, t. XXII, p. 466-484, 537-549.

Il nous semble, à nous, que, sans recourir à une loi occulte, il n'est pas difficile d'expliquer, chez tant d'hommes de tous les temps et de tous les pays, l'amour de la gloire. Elle ne se comprend que trop, par le désir de faire parade de la supériorité de leurs forces phy-

siques, des ressources de leur intelligence et de celles de leur génie, non moins que par leur désir de dominer leurs semblables et de se dresser au-dessus d'eux. Tout cela ne s'explique que trop par l'orgueil, la vanité, la convoitise, le mépris d'autrui, choses trop naturelles à l'humanité déchue, et dont on découvre, chaque jour et partout, de trop nombreuses et déplorable preuves. Sans doute, de terribles ravages se sont attribués le rôle de justiciers de Dieu, et Attila entre autres s'appelaient lui-même le Fléau de Dieu. Cependant, la plupart des grands capitaines, épris de gloire, n'élevaient pas leurs pensées au-dessus des horizons bornés de ce monde. Assurément Dieu par eux a fait son œuvre; mais, eux, le plus souvent, ne songeaient à autre chose qu'à l'indépendance, à la domination, aux richesses et aux honneurs. Cf. Mgr Horace Mazzella, archevêque de Rossano, *Il catechismo della guerra*, in-12, Rome, 1916, p. 35 sq.

Joseph de Maistre est mieux inspiré, quand il explique la raison d'être de la guerre, non par une application de la loi générale de destruction pour tous les êtres, à quelque degré qu'ils appartiennent de la hiérarchie dans le monde matériel, mais par une loi de l'ordre spirituel : celle de l'expiation, indispensable ici-bas, pour les crimes sociaux. Les hommes sont malheureux, ou parce qu'ils sont coupables, ou parce que, même innocents, ils doivent souffrir pour les criminels, afin d'obtenir leur salut. Les hommes qui par leurs prévarications rendent nécessaires tous les maux physiques qui les châtent, et surtout la guerre, s'en prennent naturellement aux rois, causes visibles de ces affreux conflits; et l'on connaît le vers d'Horace, *Quidquid delirant reges, plectuntur Archivi*, Epist., I, II, 14;

Du délire des rois les peuples sont punis.

.... de tout temps,

Les petits ont souffert des sottises des grands.

Mais, plus justement un autre poète, J.-B. Rousseau, a dit :

C'est le courroux des rois qui fait armer la terre :

C'est le courroux du ciel qui fait armer les rois.

Lorsque les crimes, et surtout les crimes d'un certain genre, se sont accumulés jusqu'à un certain point marqué par la justice divine, celle-ci frappe, parfois au même instant, tous les peuples coupables; et ces peuples, loin de faire aucun effort pour échapper à la divine sentence, ou pour l'atténuer, ou pour l'abréger, se précipitent les uns contre les autres, s'offrant comme d'eux-mêmes aux souffrances, aux supplices et à la mort expiatoire. Tant qu'il leur restera du sang, ils viendront l'offrir sur l'autel du sacrifice, et, plus tard, une jeunesse devenue rare, après la disparition de tant de générations fauchées par les aveugles exécuteurs de la vengeance divine, se fera raconter ces guerres désolatrices produites par les crimes de ses pères.

La guerre est donc divine en elle-même, comme la terrible justicière du Dieu offensé, mais non comme l'application de la loi générale de destruction présidant aux phénomènes de l'ordre matériel. Il faut remarquer aussi que, si l'homme avait gardé la justice originelle, ces destructions auraient été de beaucoup moins nombreuses. Sans affirmer absolument, en effet, que si l'homme avait continué à habiter le paradis terrestre, il ne se fût pas nourri de la chair des animaux, on ne peut contester que la nourriture que Dieu lui assigna dans l'état d'innocence, si elle n'était exclusivement végétale, l'était du moins principalement. Gen., I, 29. Il semble aussi, d'après le §. 30, que la nourriture des animaux était aussi principalement végétale. Ce qui est également certain, c'est que l'usage de la chair des animaux, comme nourriture, est expressément permis à l'homme, seulement à partir du déluge. Gen., IX, 3.

Toutes les traditions antiques, même païennes, se sont faites l'écho de ces vérités, quand elles décrivent les merveilles de l'âge d'or :

At vetus illa aetas, cui fecimus Aurea nomen,
Fœtibus arboreis, et, quæ humus educat, herbas,
Fortunata fuit, nec polluit ora cruento.

Ovide, *Métam.*, XV, 96-98; cf. *ibid.*, I, 89-106; Virgile, *Georg.*, I, 125-128; Varron, *De re rust.*, II, I; Plutarque, *Περὶ σαπροφορίας*, II, 3-4.

Historiquement, il est bien rare qu'on ait considéré le métier des armes comme une sorte de sacerdoce, pour venger Dieu outragé. Très généralement ceux qui marchaient au combat avaient des vues beaucoup moins élevées. De tout temps, dit fort judicieusement un moraliste, pour quelque morceau de terre de plus ou de moins, les hommes sont convenus entre eux de se dépouiller, se brûler, se tuer, s'égorger les uns les autres. Et, pour le faire plus ingénieusement et avec plus de sûreté, ils ont inventé de belles règles qu'on appelle l'art militaire. Ils ont attaché à la pratique de ces règles la gloire ou la plus solide réputation. Et ils ont, depuis, enchéri, de siècle en siècle, sur la manière de se détruire réciproquement. De l'injustice des premiers hommes, comme de son unique source, est venue la guerre... Si content de son propre bien, on eût pu s'abstenir de convoiter et de prendre celui du prochain, on aurait eu pour toujours la paix et la liberté. Cf. La Bruyère, *Caractères*, *Du souverain ou de la république*, in-8°, Paris, 1878, p. 309 sq.

Cette guerre féroce se montre dans le monde dès l'origine de l'humanité. Elle existe entre les deux fils du premier homme, et simplement par jalousie, Caïn verse le sang de son frère Abel. Cette guerre, d'individu à individu, passe vite de collectivités à collectivités. Dès qu'il y a deux familles, ou deux peuplades voisines dont les intérêts sont différents, le conflit éclate. Plus la notion des droits d'autrui s'affaiblit dans l'esprit, ou plus la volonté s'oppose au respect de ces droits, plus on a recours à la violence pour résoudre les questions en litige. Dans ces cas, la raison du plus fort est toujours la meilleure, en pratique, bien entendu. Et quand aucun principe de morale n'est assez puissant pour mettre une barrière aux emportements de la force, alors les droits des vaincus sont comme n'existant pas. Ils sont foulés aux pieds et radicalement détruits. L'antiquité païenne avait un mot cruel pour exprimer cette méconnaissance de tout droit, chez ceux que la victoire n'avait pas favorisés : *Vae victis* ! Malheur aux vaincus ! Cf. Barbayrac, *Histoire des anciens traités, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'empereur Charlemagne*, 2 in-fol., Amsterdam, 1739.

2. Dans l'antiquité païenne, en effet, la guerre était particulièrement sauvage. La bataille était un carnage sans merci, jusqu'à épuisement complet, ou destruction totale. La victoire conférait au vainqueur le droit absolu et illimité sur les propriétés et les personnes des vaincus. Le sol avec ses productions; les troupeaux et les habitations; les hommes, les femmes, les enfants, tout passait en la possession du vainqueur qui avait droit de vie et de mort sur les personnes, et pouvait ravager, à son gré, leur pays. Les uns, comme les Carthaginois, torturaient affreusement les prisonniers de guerre, les suppliciaient et les crucifiaient; d'autres les vendaient comme esclaves, non par un sentiment plus éclairé des droits de l'humanité, mais par un intérêt sordide, comme l'on vend un vil bétail, qu'on a cependant le droit de conduire à la boucherie. Quant aux femmes, jetons un voile sur les excès des passions brutales que les vainqueurs se croyaient permis par rapport à elles. Le viol était un de leurs droits les plus incontestés, et l'honnêteté la plus élémentaire n'arrêtait aucun de leurs débordements. Entre ennemis,

et même entre alliés, la parole donnée et les serments les plus solennels ne renfermaient aucune garantie. Nul n'y avait confiance. Tous étaient prêts à se parjurer, et à déchirer les contrats les plus sacrés, dès que leurs intérêts étaient en jeu, et que l'accroissement de leur puissance leur promettait l'impunité. C'était, on peut le dire, une erreur généralement répandue dans la gentilité, qu'il était permis de prendre les armes et de faire la guerre, uniquement pour conquérir des royaumes, acquérir des richesses et un nom glorieux. Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. iv, t. xii, p. 743.

3. Aux temps de la civilisation si avancée de la Grèce et de Rome, les choses ne se passaient guère autrement. Nul ne songeait à contester au vainqueur la plénitude de ses droits. Si Alexandre, ou le Sénat romain consentirent à en rabattre, ce fut uniquement par des calculs d'intérêt plus raffinés, et parce que leur ambition plus habile visait et plus haut et plus loin. A quoi leur aurait servi la domination universelle, si elle ne s'était étendue que sur de vastes déserts, ou sur des terres sauvagement ravagées par leurs armées, et pour longtemps stériles ? Ils ne voulurent donc pas la destruction des biens des vaincus, ni même la dépossession complète de ceux-ci, ce qui pratiquement revenait presque au même. Aux vaincus, ils se contentaient d'imposer de fortes rançons, des tributs onéreux, souvent une sorte de protectorat, ou d'alliance, qui n'était qu'un assujettissement déguisé. Mais si ces nations, unies par la force à celle qui les avait dominées, frémissaient sous le joug, et tentaient de s'en affranchir, alors le vieil instinct païen se réveillait dans toute sa férocité, et la guerre recommençait, sauvage, cette fois, guerre d'extermination, qui ne se terminait que par la dépopulation, l'expropriation en masse, la destruction, dût un peuple entier être rayé du livre de vie. Cela paraissait juste, et les plus fins lettrés, ou les meilleurs moralistes de l'antiquité, tels que Cicéron, ou Sénèque, ne trouvaient rien à redire à cela. Cf. Platon, *De republika*, l. v.

Au nom de quels principes ces philosophes qui approuvaient la politique romaine envers les vaincus, auraient-ils pu condamner, ou simplement blâmer les barbares, qui, quelques siècles plus tard, se précipitant à l'assaut de l'empire romain, y commirent toutes sortes d'infamies, de meurtres atroces et de déprédations ? Les Teutons et les Cimbres, les Goths et les Visigoths, les Suèves, les Huns et les Vandales, les Hérules, les Francs et les Germains pouvaient-ils avoir des notions plus exactes sur la propriété, la dignité humaine et les droits des vaincus ? A leurs yeux aussi le droit de la guerre, ou le droit du plus fort, comprenait l'ensemble et l'universalité de tous les droits sans exception. Vaincre, c'était tout conquérir, personnes et choses. Le conquérant devenait, de fait et de droit, le maître absolu du pays dont il avait réussi à s'emparer, et pour aussi longtemps qu'il pouvait s'y maintenir. Le chef suprême distribuait le sol à ses compagnons d'armes. Ainsi se forma une aristocratie féodale que le temps consolida, en consacrant toutes les spoliations.

4. Si l'influence du christianisme, en adoucissant les mœurs publiques, et en rendant plus claire dans les masses la notion du devoir opposée à celle du droit, n'a pas fait disparaître complètement la guerre du sein de l'humanité, du moins elle a amené les vainqueurs à apporter une certaine réserve dans leurs exigences. Mais, même chez les nations modernes les plus policées et les plus civilisées, plus le sentiment religieux s'efface, plus le respect de l'humanité disparaît, et l'intérêt devient le seul mobile. L'égoïsme inspire la diplomatie, et, de nos jours, comme il y a trente ou quarante siècles, les chefs des peuples ne sont que trop portés à admettre le vieil axiome païen que la « force prime le

droit ». Cf. Dumont et Brunel, *Recueil des traités de paix, d'alliance et de trêves faits en Europe depuis Charlemagne jusqu'à présent*, 8 in-fol., Amsterdam et La Haye, 1726.

5. Ils sont légion encore, parmi nos contemporains, ceux qui, se vantant d'être au nombre des intellectuels les plus cultivés, enseignent ou pensent que le succès justifie tout, et que peu importent les moyens, pourvu qu'on réussisse. Dans son ouvrage *L'Allemagne et la prochaine guerre*, dont la 5^e édition allemande parut en 1912, von Bernhardt, général qui aimait à philosopher en faisant fi de la morale, s'efforce de prouver que, pour sa patrie, la guerre de rapines, décorée du nom de guerre de conquêtes, non seulement est un droit, mais un devoir. Et voulez-vous savoir la raison d'une si étrange thèse et d'une si formidable prétention ? C'est que l'Allemagne, pour satisfaire son insatiable soif d'annexions et son désir de grandir sans limites (ce à quoi elle se croit prédestinée), a besoin des terres, provinces ou royaumes, non moins que des richesses naturelles que les autres peuples détiennent, très injustement, selon elle. Et pourquoi les propriétaires actuels sont-ils d'injustes possesseurs ? C'est parce qu'ils ne savent pas tirer suffisamment parti des régions qu'ils occupent, tandis que l'Allemagne saura merveilleusement les mettre en valeur, et que, en outre, par suite de la supériorité des qualités qui la distinguent, elle a droit à la domination universelle. « Tout ce qui est bon à prendre est à nous », disaient les anciens Germains, dont, selon Tacite, la devise était : *Ubi praeda, ibi patria* ! Après vingt siècles, beaucoup de leurs descendants parlent encore de même. Les ténérailles qui, même en se défendant, mettaient obstacle à l'expansion de l'Allemagne et l'empêcheraient d'atteindre sa fin qui est de tout absorber, commettraient donc une injustice flagrante, un crime irrémissible. Il n'est que juste de les en châtier par l'asservissement ou la destruction totale. Et plus la guerre qu'on leur fera sera dure, atroce, farouche, impitoyable et inhumaine, plus elle sera méritoire et digne d'éloges, car on arrivera ainsi plus tôt à la victoire, en inspirant partout la terreur et l'épouvante. Une traduction française de cet ouvrage significatif du général von Bernhardt, avec préface du colonel suisse F. Feyler, a paru, in-8°, Paris, 1916. Cf. général von Hartmann, dans la *Deutsche Rundschau*, 1877-1878. Tel est, d'ailleurs, l'enseignement officiel donné par le grand état-major allemand, dans le manuel paru en 1902, et intitulé : *Kriegsbrauch in Landkriege*. Il y oppose aux prescriptions des juristes la coutume et la tradition héréditaires, dit-il, de la race germanique. D'après cette tradition nationale, affirme-t-il avec insistance, l'officier allemand doit se mettre en garde contre les « conceptions humanitaires », *humanitäre Anschauungen*, p. 3, dont se sont inspirées les Conférences de Genève, de Bruxelles et de La Haye. C'est donc non seulement un droit, mais un devoir, pour tout chef d'armée, d'employer sans ménagement les moyens d'intimidation, car c'est précisément dans l'emploi illimité des mesures de rigueur, et dans l'absence totale de scrupules, que réside le plus souvent l'humanité, p. 7, 115. Cette tradition dans la race germanique remonte haut et loin, en effet, car elle remonte jusqu'à Luther, qui écrivait aux princes de son temps : « Déchaînez-vous, exterminez, égorguez. » Cf. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. franç., t. i, p. 17-18, 213; Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, 6 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1876-1888, t. ii ; t. iv, p. 506 sq.; Boutroux, *La force substituée au droit*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 octobre 1914, p. 387 sq.; Ch. Ander, *Les usages de la guerre et la doctrine de l'état-major allemand*, in-8°, Paris, 1915; *Le pangermanisme*, in-8°, Paris, 1915; Joachim von der Goltz (le fils du maréchal de ce nom), *Les dix commande-*

ments de fer du soldat allemand, in-8°, Leipzig, 1915. Tout cela, d'ailleurs, était déjà très clairement exprimé par l'historien de l'Allemagne contemporaine, Karl Lamprecht, *Zur jüngsten deutschen Vergangenheit*, 3 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903-1905; *Moderne Geschichtswissenschaft*, in-8°, Berlin, 1909.

Et il s'est trouvé des théologiens pour soutenir cette abominable thèse, en invoquant l'axiome : *In extrema necessitate omnia bona sunt communia*. Comme si une collectivité regorgeant de richesses, enivrée de puissance et d'orgueil, et assoiffée de domination mondiale (*Weltpolitik*), pouvait être assimilée à un individu qui, mourant de faim, a le droit de prendre, quoique ne lui appartenant pas, un morceau de pain qu'il trouverait à sa portée, parce que, en le lui refusant, le propriétaire commettrait une faute grave ! D'après ses partisans eux-mêmes, la *Weltpolitik* devait entraîner inévitablement la guerre. Cf. Mumbauer, dans la revue *Hochland*, 1914-1915, p. 99 sq. Donc, pour s'emparer du bien d'autrui qu'elle convoite, l'Allemagne a le droit de déchirer les traités qu'elle a signés; de manquer à la foi jurée; de ne tenir aucun compte des serments les plus solennels; de violer la neutralité des nations non belligérantes; d'attaquer même les citoyens paisibles qui ne portent pas les armes; de bombarder par ses zeppelins et ses avions les villes ouvertes; de couler par ses sous-marins les navires même de commerce, et cela sans avertissement préalable, sans se soucier de la vie des voyageurs inoffensifs, seraient-ils absolument étrangers à la guerre; de massacrer par conséquent les innocents; de faire marcher devant ses soldats, pour leur faire un rempart de leur corps, les vieillards, les enfants et les femmes; de diminuer le nombre de ses adversaires en tirant sur les ambulances et les hôpitaux; de déporter en masse des populations entières, sans s'inquiéter des liens de famille, ni des prescriptions de la morale la plus élémentaire, en séparant arbitrairement les jeunes filles de leurs mères, ou des parents, pères et frères, qui pourraient protéger leur vertu contre les passions brutales de la soldatesque effrénée; d'incendier méthodiquement, systématiquement, et de détruire de fond en comble villes et villages, pour inspirer partout la terreur salutaire de son nom; de ne pas même épargner les églises et cathédrales, temples du Dieu vivant, etc. « Ces infractions voulues délibérément aux lois de la guerre, dit le docteur Karl Strupp, nous apparaissent, malgré leurs horreurs, comme conformes au droit des gens, et toute ville est coupable des actes de chacun de ses habitants. » *Das internationale Landkriegsrecht*, in-8°, Berlin, 1914, p. 9, 248. Toutes ces idées avaient été émises, deux ans auparavant, dans un ouvrage publié par M. Daniel Frymann, sous le titre : *Wenn ich der Kaiser war !* in-8°, Leipzig, 1912, et dont il s'est vendu plus de trente mille exemplaires en Allemagne. Ces mêmes idées furent répandues, d'autre part, dans le grand public, quelques mois avant que la guerre allemande éclatât, et, cette fois, avec la haute approbation du prince héritier de la couronne impériale, par le colonel von H. Frobenius, *Des Deutschen Reiches Schicksalsstunde*, in-8°, Berlin, 1914. Cf. Louis Bertrand, *Nietzsche et la guerre*, in-8°, Paris, 1915; Léon Daudet, *L'esprit allemand. De Kant à Krupp*, in-12, Paris, 1915; M. F. Roz, *La préméditation allemande démontree dans un livre anglais de 1912*, dans le *Correspondant* du 25 mars 1915, ouvrage d'autant plus significatif qu'il a paru deux ans avant la guerre de 1914, qui devait traduire en action, et sur une si vaste échelle, ces abominables doctrines; A. Pillet, professeur à l'université de Paris, *La science allemande et le droit de la guerre*, dans la *Revue des Deux Mondes*, du 1^{er} avril 1915; Jacques Flach, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, *Essai sur la formation*

de l'esprit public allemand, in-12, Paris, 1915; E. La-visse et Ch. Ander, *Pratique et doctrine allemandes de la guerre*, in-8°, Paris, 1915.

2° *La guerre, cependant, est-elle intrinsèquement mauvaise et contraire au droit naturel ?* — 1. Faut-il souscrire aux déclarations de prétendus philanthropes qui répètent de toutes manières, à notre époque, que la guerre n'est que le meurtre et le vol enseignés publiquement et commandés, sous les peines les plus graves, aux peuples par leurs gouvernements respectifs ? qu'elle est le meurtre et le vol acclamés, loués, récompensés, blasonnés, couronnés ? qu'elle est le meurtre et le vol soustraits à l'échafaud par l'arc de triomphe ? qu'elle est donc le meurtre et le vol, moins le châtement et la honte, plus l'impunité et la gloire ? qu'elle est donc aussi la plus flagrante des inconsciences légales, puisque dans la guerre la société autorise ce qu'elle défend par ses lois, récompense ce qu'elle punit chez les individus, et glorifie ce qu'elle flétrit de ses anathèmes ; de sorte que ce que fait la société par la guerre ne diffère de ce qu'elle défend si sévèrement aux individus que par le nom, l'étendue et la multiplicité. Mais depuis quand la multitude des crimes commis, ou leur universalité, ou les noms pompeux dont on les décore, en atténuent-ils la culpabilité ?

Il y a dans ces déclamations plus de phraséologie que de vérité. Quoique la guerre soit un redoutable fléau entraînant toutes sortes de calamités, elle n'est pas cependant intrinsèquement mauvaise et contraire au droit naturel. Elle est toujours un très grand mal physique ; elle n'est pas toujours un mal moral. Elle peut être juste, et, quelquefois, même nécessaire.

Parfois, en effet, elle est l'unique moyen par lequel un État peut pourvoir à sa propre sécurité, et assurer son existence contre les injustes agressions d'un État voisin, ou maintenir le respect de droits d'une grande importance auxquels il ne saurait renoncer sans un grave dommage, ou sans un déshonneur plus préjudiciable encore qu'une perte de biens matériels. Or, de même que, de droit naturel, il est permis à un individu de repousser, même par la violence, un injuste agresseur qui en veut à sa vie, à sa fortune, ou à son honneur ; de même, et à plus forte raison, cela est permis à une nation, qui, constituée en corps politique, forme une personne morale et publique. Le chef de cette nation a non seulement le droit, mais aussi le devoir de prendre ce moyen pour sauvegarder les intérêts généraux dont il a la charge. Ce droit et ce devoir s'entendent non seulement de la guerre strictement défensive, mais aussi de la guerre offensive rendue nécessaire par les agissements d'un État voisin, dont les menées ambitieuses constitueraient un danger réel. Cf. Bellarmin, *11^a Controversia generalis, De membris Ecclesiae militantis*, l. III, *De laicis*, c. xiv, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. II, p. 327.

2. La guerre qui, évidemment, n'est pas toujours contraire aux lois de la justice, n'est-elle pas du moins toujours opposée aux lois de la charité ? S'il en était ainsi, on devrait conclure que la guerre n'est jamais légitime, car il ne suffit pas à un homme, serait-il chef d'État, de respecter les lois de la justice : celles de la charité ne l'obligent pas moins. Ce qui est conforme aux lois de la stricte justice n'est pas toujours permis, car les limites de la justice stricte confinent de près à l'injustice : *summum jus, summa injuria*. Il peut arriver qu'une guerre, juste en soi, au point de vue de la justice stricte, devienne, cependant, *in concreto*, et vu les circonstances, gravement coupable, si elle viole, par ailleurs, en matière grave, le précepte naturel par lequel nous sommes tenus d'aimer le prochain, notre frère, comme nous-mêmes. Mais, en faisant abstraction de ces circonstances particulières, où la loi de la charité commanderait de tempérer un peu la poursuite des

droits qu'on tiendrait de la stricte justice, on peut se demander si la guerre est toujours, de soi, à cause des maux incalculables qu'elle entraîne, contraire aux lois de la charité, et, par conséquent, à ce titre, toujours défendue comme intrinsèquement mauvaise.

A cette question ainsi formulée, une réponse négative doit être évidemment faite. On ne peut pas supposer, en effet, que Dieu, comme auteur et législateur suprême de la nature, ait concédé aux sociétés, comme aux individus, le droit de légitime défense, c'est-à-dire pour les sociétés le droit à la guerre, et que, par une autre loi, telle que celle de la charité, il en ait prohibé à jamais l'usage. Ce serait, là, un droit inutile et dérisoire, ce qui répugne à la divine sagesse. Il y aurait, en outre, entre deux parties du décalogue, une contradiction flagrante, l'une défendant ce que permettrait l'autre, et cette contradiction ne répugne pas moins à l'infinie sagesse du législateur éternel. On peut donc affirmer, *a priori*, comme une vérité certaine, que la guerre, en tant qu'elle est juste en soi, c'est-à-dire légitime de droit naturel, ne peut pas, en même temps, *per se et ex natura sua*, être illicite, par rapport à la loi de la charité; et si, quelquefois, cette loi de la charité s'oppose à l'exercice de ce droit, ce ne peut être que *per accidens*, dans quelques cas particuliers, et non d'une façon générale. Cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. xiv, in fine, *Opera omnia*, t. II, p. 330.

Ceux qui, dans une nation, ont la puissance souveraine, ne sont obligés à s'abstenir d'une guerre légitime que si les maux prévus pour le prochain, comme résultat de cette guerre, sont tels qu'il n'y aurait aucune juste proportion entre ces maux et l'avantage auquel ont droit les auteurs de cette guerre légitime. A la guerre s'appliquent toutes les considérations que les théologiens font au sujet du volontaire indirect. Quand un acte, légitime en soi, peut avoir un double effet, l'un bon et l'autre mauvais, il faut, pour poser cet acte, des raisons d'autant plus graves que les maux qui en résultent, quoique non voulus directement, sont plus considérables. Voilà pourquoi les bons princes que l'ambition ou la passion de la gloire militaire n'aveuglent pas, ne se déterminent à faire la guerre que lorsqu'ils y sont contraints par une inéluctable nécessité, et que toutes les autres voies d'accablement ont été inutilement tentées. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^{ae}, q. xL, a. 1; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. I, n. 1, 4, 5; sect. IV, VI, *Opera omnia*, t. XII, p. 737, 743 sq., 749 sq.; Bellarmin, I. III, *De laicis*, c. xv, *Opera omnia*, t. II, p. 331; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, secundum quinque libros Decretalium*, l. I, tit. xxxiv, § 1, *De bello*, n. 2 sq., 12 in-4^o, Rome, 1843-1845, t. I b, p. 276 sq.; Zigliara, *Ethica et jus naturæ*, l. III, c. II, a. 2, n. 2 sq., t. III, p. 289 sq.; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. III, c. II, a. 1, § 2, n. 735 sq., 2 in-8^o, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. II, p. 788 sq.

3. Les raisons qui peuvent légitimer une guerre offensive se ramènent généralement à une grave offense subie. Celles que les auteurs énumèrent sont les suivantes : réduire à l'obéissance des sujets rebelles; récupérer une province, ou une ville perdue; venger une grave offense faite soit au chef de la société, soit à la société elle-même; punir une autre nation de l'aide qu'elle a donnée à un ennemi injuste; porter secours aux alliés; châtier ceux qui ont violé les traités; obtenir ce que le droit international concède et ce qui est injustement refusé, etc. Mais il est facile de voir que les guerres de ce genre, offensives en apparence, sont défensives en fait. Cf. Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, n. 6, 2 in-fol., Venise, 1769; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. xxxiv, § 1, n. 7, t. I b, p. 279. Un autre motif reconnu juste est celui de punir de leurs fautes ou de leurs agissements des enne-

mis qui, s'ils pouvaient espérer l'impunité pour leurs méfaits, auraient toutes les audaces, et ne mettraient aucune borne à leurs mauvais desseins. Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.*, § 1, n. 3, t. I b, p. 277. Suarez en donne la raison par les réflexions suivantes : *Quia, sicut intra eandem rempublicam, ut pax servetur, necessaria est legitima potestas ad puniendum delicta, ita, in orbe, ut diversæ reipublicæ pacatæ vivant, necessaria est potestas puniendi injurias unius contra aliam. Hæc autem potestas non est in aliquo superiore, quia nullum habent (qua independentes); ergo necesse est ut sit in supremo principe reipublicæ læsæ, cui alius subdat ratione delicti. Unde hujusmodi bellum introductum est loco justiciæ vindicativæ. De charitate*, disp. XIII, sect. IV, n. 5, *Opera omnia*, t. XII, p. 744. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, c. I, dub. v, a. 2, n. 402 sq., in-4^o, Rome, 1905-1912, édit. Gaudé, t. I, p. 659.

III. LA GUERRE ET L'ÉCRITURE SAINTE. — 1^o Dans l'Ancien Testament. — 1. On n'y trouve aucun texte qui insinue que la guerre est une chose intrinsèquement mauvaise, ou qu'elle soit défendue aux fidèles serviteurs du vrai Dieu. Beaucoup de passages, au contraire, la présentent comme une chose bonne en diverses circonstances, et les écrivains inspirés louent, à maintes reprises, les hauts faits de guerre accomplis par les saints de l'Ancien Testament, ou par les hommes suscités de Dieu, à cette fin. Ainsi furent loués Abraham, Moïse, Josué, Samson, Jephthé, Gédéon, Barac, David, les Machabées, etc. Gen., XIV, 19, 20; Jos., x, 11-13; I Reg., XII, 11; Is., IX, 4; x, 26; Ps. LXXXII, 12; Jud., V, 1; II Mac., x, 29, 31, etc. Les textes qui approuvent la guerre abondent: Exod., XVII, 11, 16; Num., XXI, 3; xxv, 11; Deut., VII, 1; xxv, 17; Jud., III, 1-4; x, 16; I Reg., xv, 2-3; Jos., I, 6, 8, 10. — 2. Non seulement Dieu approuve la guerre, mais souvent il commande lui-même de la faire aux ennemis de son peuple, cf. Num., XXV, 16; Jud., IV, 6-7, 13, etc.; et cela quelquefois uniquement pour punir des injures. Cf. II Reg., x-xi. — 3. Bien plus, parfois Dieu prend fait et cause pour ses serviteurs, opère des miracles et combat avec eux pour leur assurer la victoire. Cf. Gen., XIV, 19-20; Jos., x, 11-14; Jud., IV, 15; V, 20, 21; II Mac., x, 29, 31, etc. — 4. Dieu prend très souvent le titre de Dieu des armées. Is., III, 1; V, 7; VI, 3; VIII, 13; x, 33; Os., XII, 5; Amos, V, 14; Mich., IV, 4, etc. — 5. Loin de condamner la guerre, les Livres saints rappellent souvent qu'elle est un fléau, dont Dieu se sert pour châtier les peuples dans sa colère. Lev., XXVI, 24; Deut., XXVIII, 40; Jos., XVII, 13; Jud., I, 3; II, 21-23; V, 6; x, 7; Is., x, 5; Jer., V, 15, etc. Voir art. Guerre, dans le Dictionnaire de la Bible de M. Vigouroux, t. III, col. 361-366.

2^o Dans le Nouveau Testament. — 1. Jean-Baptiste le précurseur n'a pas commandé aux soldats d'abandonner l'état militaire; il leur a seulement recommandé de s'y bien comporter, en ne commettant pas de déprédations injustes, en se contentant de leur salaire, etc. Luc., III, 14. — 2. Notre-Seigneur loua la foi du centurion, et ne lui commanda pas, non plus, d'abandonner l'état militaire. Matth., VIII, 10. De même, fut louée la foi de Cornille, centurion de la cohorte italique. Act., x, 2 sq. — 3. De tous les saints guerriers indiqués plus haut, saint Paul affirme que c'est au moyen de leur foi récompensée par le secours de Dieu qu'ils ont triomphé de leurs ennemis dans les combats, et qu'ils les ont mis en fuite. Heb., XI, 32-34.

3^o Objections. — 1. Dieu réserve à Salomon, fils de David, la gloire de lui élever un temple, à l'exclusion de son père, parce que celui-ci, étant homme de guerre, a versé le sang. I Par., XVII, 4; xxviii, 3. — Réponse. — Il n'y a pas là une condamnation de la guerre, mais seulement une mesure spéciale à David, soit à cause de l'homicide injuste d'Urie, soit à cause du respect dû au temple de Jéhovah. Cf. Suarez, *De charitate*,

disp. XIII, *De bello*, sect. 1, n. 3, *Opera omnia*, t. XII, p. 738. — 2. On objecte aussi les textes des prophètes : *Conflabunt gladios in vomeres, et lanceas in falces; non levabit gens contra gentes gladium; — non exercebuntur ultra in prelium;... non nocebunt et non occident in monte sancto*. Is., II, 4; XI, 13 sq., etc.; Mich., IV, 3, etc. — Ces paroles s'appliquent au temps du Messie et à la paix que la rédemption accomplie apportera aux hommes, qui, jusque-là, étaient l'objet de la colère divine; ou bien elles font allusion aux moyens dont se servira le Messie pour établir son règne sur la terre; car la guerre que le Messie et les prédicateurs de l'Évangile devront faire aux démons et aux erreurs, étant une guerre spirituelle, sera poursuivie non avec le glaive matériel qui tue les corps, mais avec le glaive spirituel de la parole sainte qui illumine les âmes; ou bien encore, les prophètes, dans les passages de ce genre, entendent à l'avance le royaume de la gloire éternelle, après la résurrection, royaume qui n'aura plus d'ennemis à combattre; mais tant que les ennemis subsistent dans cette terre de larmes, ces textes ne défendent pas de lutter contre eux, même par la guerre. Cf. Bellarmin, *II^a Controversia generalis, De membris militantis Ecclesiæ*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 328. — 3. Le texte de l'Évangile : *Ego autem dico vobis, non resistere malo; sed si quis te percusserit in dexteram maxillam, præbe et alteram*, Matth., V, 39, s'entend de la vengeance personnelle qui est défendue, et non d'une guerre juste pour la défense d'un État, ou le maintien de ses intérêts compromis par la malice d'autrui. Cf. Bellarmin, *loc. cit.* — 4. Quand Notre-Seigneur, la veille de sa passion, ordonne à saint Pierre, dans le jardin des Oliviers, de remettre le glaive dans le fourreau, car ceux qui se servent du glaive, périront par le glaive, Matth., XXVI, 52; Joa., XVIII, 11, il ne condamne pas davantage la guerre en général. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. XL, a. 1, ad 1^{um}; Suarez, *loc. cit.*; Bellarmin, *loc. cit.* Pour obéir à son Père céleste, le Christ s'offrait lui-même à ses bourreaux. Il ne voulait donc pas que Pierre mit obstacle à son oblation spontanée. J., LIII, 7. — 5. Quand saint Paul recommande aux chrétiens de ne pas se défendre, il n'a en vue, également, que la vengeance personnelle, qui n'est pas permise. Le contexte manifeste clairement la pensée de l'apôtre : *Scriptum est enim : Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus*. Rom., XII, 19. Même réponse à un autre texte de saint Paul, *Non malum pro malo reddentes*. Rom., XII, 17. Dans ces textes et d'autres analogues, il n'est jamais question de l'autorité publique et légitime qui, non seulement a le droit, mais le devoir d'empêcher les ennemis de la société de lui nuire. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. IV, n. 6, t. XII, p. 744 sq. Saint Paul l'insinue lui-même très clairement, lorsqu'il dit du chef d'un État : *Non sine causa gladium portat : Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit*, Rom., XIII, 4; et cette puissance contre les méchants, le chef de l'État peut et doit l'exercer, non seulement contre les ennemis du dedans, mais aussi contre ceux du dehors, comme le font remarquer les commentateurs de ce passage. Cf. Suarez, *loc. cit.*, t. XII, p. 744. — 6. En rappelant que les principales armes des chrétiens sont le bouclier de la foi, le casque du salut, la cuirasse de la justice, le glaive de la parole, Eph., VI, 14-18, l'apôtre des nations ne leur défend pas de se servir aussi des armes matérielles contre les ennemis de la société. Le contexte, en effet, montre clairement qu'ici saint Paul n'a en vue que la lutte des chrétiens contre les légions infernales : *Induite vos armaturam fidei, ut possitis stare adversus insidias diaboli, quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae*. Eph., VI, 11, 12. Ce passage peut signifier aussi que, même dans la

guerre, les principales armes du chrétien sont la foi et la prière, et qu'il doit se confier plus en le secours de Dieu que dans la force de son bras, comme le fit Moïse qui pria sur la montagne, tandis que les Hébreux combattaient dans la plaine, Exod., XVII, 10-14; comme le fit Josué qui pria en combattant, Jos., X, 11-14; comme le firent les Machabées que Dieu secourut du haut du ciel, en leur envoyant plusieurs de ses anges, sous la forme de cavaliers armés. II Mac., X, 29-31, etc. Mais ni ce passage, ni les textes analogues ne défendent l'usage des armes matérielles contre les ennemis publics. Ils recommandent seulement, tout en se servant des armes, de s'adresser par de ferventes prières au Dieu des armées de qui dépend la victoire, et c'est ce qu'ont toujours fait les princes chrétiens, à travers tous les siècles, en invoquant Dieu, avant de marcher au combat. Cf. Bellarmin, *II^a Controversia generalis, De membris militantis Ecclesiæ*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 330.

IV. LA GUERRE ET LES SAINTS PÈRES. — 1^o *Que la guerre n'est pas mauvaise en soi*. — En bien des endroits les Pères l'affirment. — 1. Tertullien dit que les chrétiens ne refusent pas, dans ce but, de s'unir aux païens : *Navigamus et nos vobiscum, et militamus, et rusticamus, et mercamur*. *Apolog.*, c. XLII, P. L., t. I, col. 491. Selon lui, elle n'est pas plus répréhensible que la navigation, le travail des champs, ou le négoce. — 2. Parmi les vertus, saint Ambroise place la force guerrière. *De officiis*, l. I, c. VII, n. 40, 41, P. L., t. XVI, col. 81-84. — 3. Saint Augustin l'expose longuement en commentant les passages de l'Évangile, où il est question des soldats : *Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherentur. Dictum est autem eis : Neminem concusseritis; sufficere vobis stipendium vestrum. Quibus proprium stipendium sufficere præcipit, militare non prohibuit*. *Epist.*, V, ad Marcellinum, c. II, n. 15, P. L., t. XXXIII, col. 531 sq.; *Serm.*, LXXXII, de verbis Domini, 19, P. L., t. XXXIX, col. 1904. Cf. S. Jean Chrysostome, *Homilia in Joannem*, P. G., t. LIX, col. 35; S. Athanase, *Epistola ad Amunem*, P. G., t. XXVI, col. 1173. — 4. Saint Grégoire le Grand enseigne la même doctrine : *Sicut excellentiam vestram hostilibus bellis in hac vita Dominus victoriarum fecit luce fulgere, ita oportet eam inimicis Ecclesiæ ejus omni vivacitate mentis et corporis obviare*. *Epist.*, l. I, epist. LXXIV-LXXV, ad Gennadium, P. L., c. LXXVII, col. 528 sq. — 5. Saint Grégoire de Tours désire que les princes chrétiens n'hésitent pas à faire la guerre, quand elle est nécessaire : *Utinam et vos, o reges, in his præliis, in quibus parentes vestri desudaverunt, exerceamini, ut gentes vestra pace contentæ, vestris viribus premerentur*. *Histor.*, l. V, c. I, P. L., t. LXXI, col. 515. — 6. De son côté, saint Bernard montre que la guerre est légitime et même méritoire : *At vero Christi milites securi præstantur prælia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium cæde peccatum, aut de sua nece periculum, quando quidem mors pro Christo, vel ferenda, vel inferenda, et nihil habet criminis, et plurimum gloriæ mereatur*. *Sermo ad milites*, c. III, P. L., t. CLXXXII, col. 924. Les Pères grecs parlent de même. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, III, de pace, P. G., t. XXXV, col. 1155 sq.

2^o *Que la guerre doit être entreprise par l'autorité publique*. — *Ordo naturalis mortalium paci accommodatum hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit*. S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXII, c. LXXV, P. L., t. XLII, col. 448.

3^o *Causes qui légitiment la guerre*. — 1. *Justa bella definiri solent quæ ulciscuntur injurias, si gens, vel civitas quæ bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est*. S. Augustin, *In Pentateuch.*, l. VI,

q. x, P. L., t. xxxiv, col. 181. — 2. La guerre est juste, quand elle est entreprise pour acquérir une paix durable : *Bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas*. S. Augustin, *Epist.*, clxxxix, ad Bonifacium, n. 6, P. L., t. xxxiii, col. 856. Cf. S. Léon IV, *Epist. ad exercitum Francorum*, P. L., t. cxv, col. 656 sq.; Labbe et Cossart, *Concilia*, t. viii, p. 533; S. Léon IX, P. L., t. ccxv, col. 107.

4^o Ce qui rend les guerres injustes. — 1. *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellendi, libido dominandi, et si qua similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur*. S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXII, c. lxxxiv, P. L., t. xlii, col. 447. — 2. C'est une grande erreur de croire qu'une guerre est justifiée par le désir d'agrandir un empire, d'obtenir des richesses, et d'acquérir la gloire. Guerroyer dans ces conditions et pour ce but, c'est faire un grand acte de brigandage : *Hoc quid aliud quam grande latrocinium nominandum?* S. Augustin, *De civitate Dei*, l. IV, c. vi, P. L., t. xli, col. 117. Cf. l. XIX, c. viii, col. 634 sq. — 3. Seuls les méchants trouvent un plaisir à faire la guerre; pour les bons, elle ne doit être qu'une nécessité. *Belligerare malis felicitas, bonis necessitas*. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. IV, c. xv, P. L., t. xli, col. 124. Cf. S. Grégoire VII, P. L., t. cxlviii, col. 565; Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 535; Innocent III, *Epist. ad regem Francorum*, P. L., t. ccxv, col. 65 sq., 177-184, 326.

5^o Réponse des saints Pères aux objections tirées de l'Écriture sainte. — 1. A l'objection tirée des paroles de Notre-Seigneur : *Omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt*, Matth., xxvi, 52, saint Augustin répond : *Ille utitur gladio qui nulla superiore ac legitima potestate, vel jubente, vel concedente, in sanguinem alicujus armatur*. *Contra Faustum*, l. XXII, c. lxxx, P. L., t. xlii, col. 414. De même, ailleurs, il distingue le cas de prendre les armes de sa propre autorité, de celui de les prendre au nom et par mandat de l'autorité publique. *De mendacio*, c. xv, P. L., t. xi, col. 506 sq. Saint Jérôme, *Epist. ad Ageruchiam, De monogamia* : *Olim bellatoribus dicebatur : accinge gladium tuum super femur tuum, potentissime; nunc Petro dicitur : converte gladium tuum in vaginam : omnes enim qui acceperint gladium, etc.* Saint Jérôme veut seulement dire ici que, dans l'Ancien Testament, Dieu lui-même commandait de faire la guerre, pour conquérir la terre promise, ou pour en conserver la possession; tandis que, dans le Nouveau Testament, Dieu commande plutôt la paix, car, pour acquérir le royaume céleste, pas n'est besoin des armes matérielles. Cf. Origène, *Contra Celsum*, l. II, c. x, P. L., t. xi, col. 813, où il dit qu'on ne doit pas prendre à la lettre ces paroles du Sauveur : *Qui non habet gladium, vendat tunicam, et emat gladium*. Luc., xxii, 36.

2. A l'objection tirée de ce texte de l'Évangile : *Ego autem dico vobis, non resistere malo*, Matth., v, 39, et de celui de saint Paul : *Non vosmetipsos defendentes*, Rom., xii, 19, saint Augustin répond en disant que ces paroles signifient que l'homme juste doit toujours être prêt à renoncer à sa défense personnelle, quand un plus grand bien l'exige ou le conseille, *De sermone Domini in monte*, c. xix, P. L., t. xxxiv, col. 1258; mais que, dans bien des circonstances, il faut, au contraire, agir différemment pour le bien commun, et même pour l'intérêt de ses propres ennemis : *Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quidem asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vicitur; quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas, vel hostis interior, roboratur*. *Epist.*, cxxxviii, ad Marcellinum, c. ii, n. 14, P. L., t. xxx, col. 531. Saint Augustin réfute aussi très longuement les manichéens qui, regardant toute guerre

comme injuste, accusaient d'impiété Abraham, Josué, David, et tous les saints personnages de l'Ancien Testament, qui, sur l'ordre de Dieu, avaient fait la guerre aux ennemis de leur patrie. *Contra Faustum*, l. XXII, c. lxxxviii, P. L., t. xlii, col. 450 sq.

6^o Réponse aux objections tirées des saints Pères eux-mêmes. — 1. Pour prouver que les saints Pères condamnaient la guerre en général, on apporte ce texte de Tertullien : *Credimusne humanum sacramentum divino superinduci licere? et in alium Dominum respondere post Christum? licebit in gladio conversari, Domino pronuntiant gladio periturum qui gladio fuerit usus? et prælio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet?* *De corona militis*, c. xi, P. L., t. ii, col. 91. Tertullien qui, dans son *Apologétique*, c. v, xlii, P. L., t. i, col. 295, 491, enseigne que l'état militaire n'est pas opposé aux vertus chrétiennes, ne condamne pas ici la guerre comme intrinsèquement mauvaise, car, dans ce livre de la *Couronne militaire*, il avoue également qu'un chrétien qui était déjà soldat avant son baptême peut continuer à porter les armes, après avoir été régénéré par l'onde baptismale. Il dit seulement que ceux qui n'étaient pas soldats avant d'être baptisés ne doivent pas ensuite s'enrôler dans l'armée, mais garder leur liberté antérieure : *Plane si quos militia præventos fides posterior invenit, alia conditio est, et eorum quos Joannes admittebat ad lavacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat, et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide, atque signata, aut deserendum statim sit, ut multis actum, aut omnibus modis cavillandum, ne quid adversus Deum committatur*. *De corona militis*, c. xi, P. L., t. ii, col. 92. Comme on le voit, c'est moins un ordre qu'un conseil de prudence, à cause du danger d'idolâtrie auquel se seraient exposés imprudemment ces néophytes, à une époque où presque tous les princes étaient païens. Tertullien enseignait donc que, dans ces circonstances particulières, par accident, l'état militaire était mauvais pour eux, car ils seraient exposés, presque à chaque instant, à recevoir des ordres en contradiction avec leur foi. Et il en donne des exemples : *Excubabit pro templis quibus renuntiavit? et cœnabit illic ubi apostolo non placet? et quos interdiu exorcismis fugavit, noctibus defensabit? vexillum quoque portabit æmulum Christo?* etc. *De corona militis*, c. xi, P. L., t. ii, col. 92. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 420.

2. En commentant cette parole du Maître : *Qui non habet gladium, vendat tunicam et emat gladium*, Luc., xxii, 36, saint Ambroise s'écrit : *O Domine, cur emere me jubes gladium, qui ferire me prohibes? cur haberi præcipis quem velas promi? nisi forte ut sit parata defensio, non ultio necessaria, et videar potuisse vindicari, sed noluisse? lex tamen referre non vetat, et ideo fortasse Petro duos gladios offerenti, sat est, dicis, quasi licuerit usque ad evangelium : ut sit in lege æquitatis eruditio, in evangelio bonitatis perfectio*. In *Lucam*, l. X, c. liii, P. L., t. xv, col. 1817. Il est évident que, dans ce passage, saint Ambroise ne parle pas de la guerre proprement dite, entreprise par l'autorité publique, mais seulement de la vengeance privée, ou de la défense personnelle. Le renoncement à celle-ci ne fait pas, selon lui, l'objet d'un précepte formel, mais seulement d'un conseil de perfection, comme la chose ressort clairement des termes qu'il emploie : *ut sit in lege æquitatis eruditio, in evangelio bonitatis perfectio*.

3. Saint Léon le Grand, *Epist.*, clxvii, ad Rusticum, s'exprime ainsi : *Contrarium est ecclesiasticis regulis post penitentiam actionem redire ad militiam sæcularem, cum apostolus dicat : Nemo militans Deo, implicat se negotiis sæcularibus*. II Tim., ii, 4. *Unde non est liber a diaboli laqueo qui se militia mundanæ voluerit implicare*. P. L., t. lrv, col. 1206 sq. Cette prescription a été insérée dans le Décret de Gratien, part. II, caus. XXXIII,

q. III, *De pœnitentia*, dist. V, can. 3, et, comme le font remarquer les commentateurs de ce texte du *Corpus juris*, le pape, par ces paroles, ne réproouve pas la guerre, en général; mais il parle de ceux qui, ayant été condamnés à une certaine pénitence publique, revenaient à la vie des camps avant d'avoir achevé cette pénitence qui devait réparer leurs fautes et assurer leur persévérance dans le bien. Il y avait eu, d'ailleurs, de nombreuses raisons, au commencement de l'Église, de défendre aux néophytes de s'enrôler aussitôt dans les armées, sous des chefs infidèles, et au milieu de camarades pour la plupart infidèles. C'était pour eux un grand danger de perversion. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIV, sect. II, n. 3, *Opera omnia*, t. XIII, p. 378. Ces raisons n'existaient plus au temps de saint Léon, et ces paroles font surtout allusion à ceux qui, ayant commis de nombreuses fautes dans la profession militaire, avaient subi une pénitence publique, et étaient, cependant, retournés à cette vie des camps, où l'expérience leur avait démontré qu'ils ne pouvaient vivre sans commettre une foule de fautes, non point que l'état militaire soit un état intrinsèquement mauvais, mais à cause de leur propre faiblesse. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXI, c. II, P. G., t. LVII, col. 590; Bellarmin, *II^a Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laïcis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 328.

4. La même pensée est exprimée par saint Grégoire le Grand dans une prescription insérée aussi dans le Décret de Gratien, part. II, caus. XXXIII, q. III, *De pœnitentia*, dist. V, can. 6. Ceux qui s'adonnent à un état qu'ils ne peuvent exercer sans offenser Dieu, dit le pape, ne peuvent être admis à la pénitence que s'ils renoncent à cet état, et il donne comme exemple l'état militaire. *Quicumque miles, vel negotiator, vel alicui officio deditus quod sine peccato exerceri non possit, si culpis gravioribus irretitus, ad pœnitentiam venerit... arma deponat, et ulterius non ferat.* Mais il est évident par le contexte que l'intention du pape n'est pas de proscrire l'état militaire en général, car après avoir dit que ceux-là agissent mal qui, après leur pénitence, retournent à l'état militaire, ce qui fait douter de la sincérité de leur pénitence, *falsas pœnitentias dicimus*, il excepte ceux qui reviennent à la vie des camps, sur le conseil des évêques et des prêtres, pour défendre la cause de la justice, *nisi consilio religiosorum episcoporum pro defendenda iustitia*. Décret de Gratien, *loc. cit.* L'état militaire n'est pris ici que comme un exemple, au même titre que le négoce, pour conseiller la fuite de l'occasion du péché. Cf. Bellarmin, *II^a Controv. generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laïcis*, c. XIV, t. II, p. 328.

V. LA GUERRE ET L'ÉGLISE. — 1^o *Durant les persécutions.* — 1. Fidèle interprète de la pensée du Christ, l'Église, quoique prêchant la paix et la charité universelles, ne condamna jamais la guerre. Comme saint Jean-Baptiste, elle donna des règles de conduite aux militaires, mais ne les obligea pas à quitter leur profession. Dès les premiers siècles, même au temps des persécutions, on vit des soldats embrasser le christianisme, sans abandonner le service des armes, et des chrétiens, nés dans la vraie foi, s'élever aux plus hauts grades dans les armées impériales, tels que saint Sébastien et autres. Plusieurs s'y sanctifièrent et y obtinrent la couronne du martyre. Si l'on trouve parfois, dans les écrivains de cette époque, des paroles tendant à signaler une certaine incompatibilité entre l'état militaire et le christianisme, ce n'est point que cet état leur parût intrinsèquement mauvais, ou contraire aux lois de l'Évangile, mais parce que la fréquentation des compagnons d'armes païens et la soumission à des chefs infidèles présentait un vrai danger de perversion et d'apostasie pour les chrétiens, qui pouvaient être forcés

à prendre part aux sacrifices idolâtriques, ou à vénérer les images des faux dieux placées sur les étendards. Il y avait donc là, pour eux, vu ces circonstances spéciales, un péril prochain de chute grave, contre lequel on ne pouvait trop les prémunir. Mais l'histoire nous apprend que, nonobstant ces appréhensions si fondées, il y avait des légions entières composées presque uniquement de chrétiens, telles que la légion thébaine commandée par saint Maurice, et la légion fulminante. Dieu montra, quelquefois, par des miracles, combien par leurs vertus lui étaient agréables ces soldats chrétiens, même quand ils servaient, néanmoins, sous des chefs infidèles. Tertullien, dans son *Apologétique*, c. V, P. L., t. I, col. 295, nous rapporte le miracle remarquable accordé à leur prière, sous le règne de Marc-Aurèle, pendant la guerre de Germanie. Saint Basile, dans son panégyrique des quarante martyrs de Sébaste, nous dit que, dans les armées des princes infidèles, se trouvaient beaucoup de soldats chrétiens, P. G., t. XXXI, col. 512. De même saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, I, in *Julianum*, P. G., t. XXXV, col. 581. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. VIII, c. IV; l. IX, c. X, P. G., t. XX, col. 749, 831.

2. Le 1^{er} concile œcuménique de Nicée tenu en 325, dans son 12^e canon, prononça, il est vrai, une peine très grave (treize ans de pénitence publique) contre les militaires, officiers ou soldats, qui, ayant abandonné la carrière des armes, y retournaient, et allaient même jusqu'à donner de fortes sommes d'argent pour y être réintégrés, ou récupérer leurs grades précédemment possédés, à cause des grands avantages qu'ils y trouvaient au triple point de vue des honneurs, de la richesse et des privilèges. Pour flétrir leur conduite, le concile se sert d'une expression très sévère, et les compare à des chiens retournant à leur vomissement, ἐπὶ τὸν οἶκτον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες. Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 670. Ce texte, cependant, malgré l'énergie des termes employés, n'est pas une condamnation de l'état militaire, en général; mais uniquement une mesure contre les apostats pendant la persécution de Licinius, qui ne s'était terminée que quelques années avant le concile de Nicée, à la suite de la défaite de ce prince par Constantin. Licinius, ami de Galère, s'était posé comme le champion du paganisme, et, voulant épurer son armée, avait exigé de tous ses soldats et de tous ses officiers une apostasie formelle, en les forçant de prendre part aux sacrifices en l'honneur des fausses divinités païennes, sous peine d'exclusion immédiate de l'armée. Cf. Sulpice Sévère, *Histor. sacra*, l. II, c. XXXIII, P. L., t. XX, col. 147; Eusèbe, *H. E.*, l. VIII, c. IV; l. IX, c. X, P. G., t. XX, col. 749, 831; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 in-4^o, Paris, 1698-1712, t. V, note 1; Allard, *Histoire des persécutions*, 5 in-8^o, Paris, 1903, t. V, p. 306 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 591-593. Retourner à l'armée dans des conditions semblables, c'était, de fait, apostasier. Tel est le sens de ce canon du concile de Nicée, et c'est à cette fin qu'il fut, dans l'intérêt de la vérité historique, plutôt que par une prescription encore en vigueur, inséré dans le Décret de Gratien, part. II, caus. XXXIII, *De pœnitentia*, dist. V, c. 4, *Si qui*. Le concile de Nicée ne réprova donc l'état militaire, qu'en tant qu'il était un signe d'apostasie. Cf. Bellarmin, *II^a Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. II, *De conciliautoritate*, c. VIII, *Opera omnia*, t. II, p. 50 sq.; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. I, n. 3-4, *Opera omnia*, t. XII, p. 738.

2^o *Au moyen âge. Législation ecclésiastique au sujet de la guerre.* — 1. La pensée de l'Église sur la guerre ressort clairement d'une foule de textes du *Corpus juris canonici*, qui en traitent longuement, jamais pour

la condamner, en principe, mais seulement pour la régulariser, pour la limiter et la circonscrire, pour en empêcher les excès, en établissant soigneusement ce qui est permis, et ce qui ne l'est pas. Et d'abord, dès les premières pages, la législation canonique définit ce qu'est le droit militaire. A cette question : *Quid sit jus militare*, elle répond, d'après un texte de saint Isidore : *Jus militare est belli inferendi solemnitas, fœderis faciendi nexus, signo dato egressio in hostem, vel pugnae commissio...* Item, *flagitii militaris disciplina...* Item, *stipendiorum modus, dignitatum gradus, præmiorum honos, sicuti quum corona, vel torques donantur...* Item, *prædæ decisio et pro personarum qualitatibus et laboribus justa divisio, ac principis portio*. Décret de Gratien, part. I, dist. I, *De jure divino et humano*, c. 10. Au chapitre précédent, en disant en quoi consiste le droit des nations, elle fait mention de la guerre, comme d'une chose parfaitement légitime : *Jus gentium est sedium occupatio, munitio, BELLA, captivitates, servitutes, etc. Hæc inde jus gentium appellantur, quia eo jure omnes fere gentes utuntur*. Décret de Gratien, part. I, dist. I, c. 9.

Dans la II^e partie, le Décret de Gratien n'a pas moins d'une centaine de pages de textes législatifs sur tout ce qui concerne la guerre, part. II, caus. XXIII, q. I-VIII. — a) La 1^{re} question, composée de sept canons traite de la guerre en général : *An militare peccatum sit?* La réponse est négative, et appuyée par de nombreux arguments. De plus, il est démontré que non seulement la vie militaire n'est pas coupable, mais qu'elle peut même être très méritoire : *In bellicis armis milites Deo placere possunt. In his erat sanctus David cui Dominus tam magnum perhibuit testimonium. In his, et plurimi illius temporis justis*, c. 3. — b) La 11^e question traite des causes justes de la guerre. D'abord, il faut que la guerre émane de l'autorité publique légitimement constituée : *Iustum est bellum quod ex edicto geritur, de rebus repetendis, aut propulsandorum hostium causa*, c. 1. Les ruses et les embûches sont permises à la guerre : *Nihil ad justitiam interest, sive aperte, sive ex insidiis aliquo pugnet*, c. 2. Cette proposition est prouvée par les exemples de l'Ancien Testament, par lesquels on voit que Dieu lui-même conseille ou commande ces ruses de guerre : *Dominus enim noster jubet ad Jesum Nave ut constitueret sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus, secundum illud Josue, VIII, 2 sq.* — c) La 11^e question examine si l'injure ou le tort fait à des alliés est une cause suffisante de guerre : *An injuria sociorum armis sit propulsanda*, c. 1-11. Dans le canon 7^e, on trouve cette formule juridique empruntée à saint Ambroise, *De officiis*, I, I, c. XXXVI : *Qui socii non repellit injuriam, si potest, similis est ei qui facit*; et celle-ci, dans le canon 8^e : *Malorum impietati faveat, qui eis obviare cessat. Qui enim potest obviare et perturbare perversos, et non facit, nihil aliud est quam favere eorum impietati. Nec enim caret scrupulo societatis occultæ, qui manifesto facinori desinit obviare*. D'où obligation stricte pour les empereurs et les rois de défendre les églises contre les entreprises des seigneurs et des puissants de la terre, quels que soient leur nom et leur dignité : *Imperatores Ecclesiæ defensionem adversus divitum potentiam debent suscipere*, c. 10. — d) La 14^e question traite de la vindicte publique. Si quelquefois, pour le bien de la paix, on doit tolérer les méchants, c. 1-3, il ne faut pas craindre, d'autres fois, de les corriger, et même de les bannir, s'il n'y a pas d'espérance d'amendement, et cela n'est ni contre la charité, ni contre la paix, mais plutôt pour l'avantage de la société entière, dont la charité nous commande de rechercher le bien, plutôt que celui des simples particuliers, c. 5; *Sicut ab oratione cessandum non est, sic nec a correptione*, c. 20; *Medicinali severitate mali cogantur ad bonum*, c. 25. Si, en effet, il est une miséricorde charitable, il en est une qui est injuste,

c. 33. C'est un devoir des puissances établies de réprimer les perturbateurs de l'ordre, c. 38. L'Église peut donc demander le secours des princes temporels contre ses ennemis et contre les hérétiques, c. 40-42. A l'exemple du Christ, on peut user d'une sainte violence pour amener les méchants au bien, c. 43. Ce n'est pas là de la cruauté, c'est de l'amour, c. 44. Loin qu'il y ait faute, c'est le moyen d'apaiser la juste colère du Dieu tout-puissant, c. 46, 47. *Ecclesiæ religionis inimici etiam bellis sunt coercendi*, c. 48. La foi des belligérants prépare la victoire, c. 49; tandis que le délai à punir les méchants attire la colère de Dieu, c. 50. — e) La question v^e enseigne quand l'homicide est permis. Dans une guerre juste, ceux qui tuent les ennemis ne transgressent pas le cinquième précepte du Décalogue : *Non occides*, c. 8-9; *Non est reus homicidii miles qui potestati obediens hominem occidit*, c. 13. Souvent, celui qui est la cause de la mort d'un homme est plus coupable que celui qui le tue, en réalité, c. 19. C'est le devoir des rois de mettre les méchants dans l'impossibilité de nuire aux bons, c. 23, 28. Mettre à mort les méchants, c'est servir Dieu, c. 29. La persécution consiste, non pas à forcer au bien, mais à contraindre au mal, c. 42. Mourir en combattant contre les infidèles, c'est mériter le ciel, c. 46. — f) La question vi^e et la question vii^e traitent des matières analogues. — g) La question viii^e examine s'il est permis aux clercs et même aux évêques de prendre les armes, soit de leur propre autorité, soit pour obéir à l'empereur, ou au pape. Dans une trentaine de canons différents, la législation ecclésiastique établit que, si les clercs et les évêques peuvent appeler les princes séculiers, rois et empereurs, à la défense de leurs églises, ils ne peuvent, cependant, pas eux-mêmes prendre les armes, et verser le sang, car *non debent agitare judicium sanguinis qui sacramenta Domini tractant*, c. 30. Prendre rang dans la milice séculière, défendre par force leurs terres, s'engager dans les combats, en un mot, porter les armes, est contre la profession de leur saint état. C'est là le rôle des puissances terrestres, non celui des membres de la hiérarchie sacrée, c. 1. Les clercs qui meurent à la guerre n'ont pas droit aux prières solennelles, *pro iis oratio vel oblatio non offeratur*, c. 2. Les clercs qui osent prendre les armes doivent être dégradés, et enfermés dans un monastère pour y faire pénitence, c. 5; car ils doivent être regardés comme méprisant les saints canons, et profanant la sainteté de leur état, c. 6. A plus forte raison, cela est-il défendu aux évêques. Le rôle des évêques, princes dans la milice du Christ, est de prier, non de combattre, c. 19. Qu'ils prennent bien garde de ne coopérer en rien à la mort d'un homme, quel qu'il soit, c. 20. Cf. *Decretales*, I, III, tit. I, c. II; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. XL, a. 2.

Conformément à ces prescriptions, l'Église n'a jamais fait elle-même la guerre, pour les questions de doctrine. Jamais elle n'a consenti que l'on forçât par le fer les hérétiques ou les infidèles à se convertir. Les guerres que les princes entreprirent contre les hérétiques eurent plutôt pour cause des motifs d'ordre politique, ou le désir légitime de faire rentrer dans l'ordre les perturbateurs du repos public, car très souvent certains hérétiques, tels que les Goths ariens, les donatistes, les albigeois, etc., etc., commettaient des actes de véritable brigandage, et mettaient des contrées entières à feu et à sang. Cf. Luchaire, *Innocent III : la croisade des albigeois*, in-8°, Paris, 1905; Pastor, *Histoire des papes*, 10 in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 285. Les croisades elles-mêmes, et les guerres décrétées à diverses reprises par des conciles contre les Turcs, n'avaient pas pour but de contraindre ceux-ci à embrasser le christianisme, mais de les empêcher de tyranniser les chrétiens, et de recouvrer la Terre-Sainte. Les Sarrasins, au contraire, et les Turcs faisaient la guerre pour une question de

doctrine, afin d'implanter le mahométisme partout. Jamais l'Église ne mérita le reproche d'avoir essayé de faire des conversions forcées. Si elle institua des ordres religieux militaires, ce ne fut pas évidemment dans ce but. Cf. S. Bernard, *P. L.*, t. CLXXII, col. 923 sq.; Pierre de Cluny, *Epistola ad Ebrardum militis Templi magistrum*, dans *Historiens de la France*, t. xv, p. 650.

Pour ce qui est de la défense aux évêques de prendre part à une guerre, le droit ecclésiastique se relâcha en faveur de ceux qui à l'autorité spirituelle joignaient une principauté temporelle. Ils étaient bien obligés de défendre leurs États contre d'injustes agresseurs. On ne voit pas pour quel motif on les aurait empêchés de soutenir, si ce n'est par eux, du moins par leurs officiers, mais en leur nom et de par leur autorité, une guerre défensive. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. III, n. 1, *Opera omnia*, t. XII, p. 741. Ce droit de défense, concédé par le droit naturel, n'est enlevé par aucune loi positive, ni divine, ni ecclésiastique. Il est donc permis à tous de défendre leur propre vie, ou leurs biens, ou ceux qui appartiennent à la société dont ils ont la charge et la garde. Cf. Cocquelines, *Bullarium*, t. III, p. 31 sq.

Quant à la guerre agressive, il est aussi des raisons qui peuvent la légitimer de la part de prélats ecclésiastiques, évêques ou autres, qui sont à la tête d'une principauté séculière. Ce sont les mêmes que celles qui la légitiment chez les princes séculiers, et, dans ce cas, ces prélats, au dire de Suarez, n'encourent aucune irrégularité. Cf. *De charitate*, disp. XIII, sect. III, n. 2-7; *De censuris*, disp. XLVII, sect. VI, *Opera omnia*, t. XII, p. 741 sq.; t. XXIII b, p. 503 sq. La raison est que ce droit appartient à la puissance temporelle dont ils sont revêtus, et que nulle loi divine ne le leur enlève. Il n'y a à leur égard, sous ce rapport, que des prescriptions ecclésiastiques dont le souverain pontife peut les dispenser. Pour cela, continue Suarez, *loc. cit.*, il faut évidemment des causes d'une réelle gravité, car si les princes séculiers eux-mêmes ne doivent se résoudre à faire la guerre qu'à la dernière extrémité, et après avoir épuisé toutes les autres voies d'accommodement, *a fortiori*, en est-il ainsi des princes ecclésiastiques.

Sans encourir l'irrégularité, les clercs peuvent aussi conseiller aux fidèles d'aller à la guerre et de s'y conduire vaillamment : *tunc enim non consulitur homicidium, sed actus fortitudinis et iustitiæ*. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. III, n. 7; *De censuris*, disp. XLVII, sect. VI, n. 4-13, *Opera omnia*, t. XII, p. 743; t. XXIII b, p. 504-508. Voir IRRÉGULARITÉ.

On le voit donc, si l'Église a fait de nombreuses prescriptions pour réglementer le droit de la guerre, elle ne la condamne pas, en général. De fait, il y eut beaucoup de princes chrétiens, tels que Constantin le Grand, Théodose, Valentinien, Charles Martel, Charlemagne, saint Louis, saint Henri, etc., etc., qui ont fait la guerre, sans que l'Église les ait jamais désapprouvés, et, bien des fois même, avec son approbation.

L'Église, il est vrai, a prohibé les tournois et privé de la sépulture chrétienne ceux qui trouvaient la mort dans ces amusements sanglants. Toutefois, elle a réprouvé ces joutes d'armes, non en tant qu'on pouvait les considérer comme un exercice physique préparatoire à la guerre, ce qui eût été indirectement défendre la guerre elle-même; mais elle les prohiba, sous des peines sévères, comme des jeux périlleux, dans lesquels des hommes s'exposaient à la mort, sans raison suffisante, et souvent uniquement pour la vaine gloire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^e, q. XL, a. 1, ad 1^{um}.

2. Pour refréner les violences de cette féodalité qui gardait encore quelque chose de l'inhumanité de ces peuplades barbares du sein desquelles elle était sortie, les conciles et les papes, du XI^e au XIII^e siècle, s'efforcèrent de limiter le droit de guerre, en interdisant, sous les peines les plus graves, de guerroyer à certains jours

de la semaine et à certaines époques de l'année. Leur intention, qu'on ne saurait trop louer, était de faire jouir les peuples du bienfait de la paix, autant que l'état de la société, alors, le pouvait comporter. Les ennemis de l'Église eux-mêmes ont reconnu qu'elle fut, en cela, une grande bienfaitrice de l'humanité. Non seulement elle restreignit à certains jours la continuation des hostilités, mais elle obtint la cessation des excès les plus contraires au droit des gens, et contribua puissamment à rendre la guerre moins atroce. Les prescriptions de la législation ecclésiastique pour la limitation ou la restriction de la guerre, sont résumées dans les Décrétales de Grégoire IX, l. I, tit. xxxiv, *De treuga et pace*. Toute action militaire, attaque, spoliatio, effusion de sang, devait cesser depuis le mercredi soir, au coucher du soleil, jusqu'au lundi matin, en souvenir et par respect des mystères sacrés de notre rédemption accomplis en ces jours de la semaine sainte : le jeudi, par l'institution de la sainte eucharistie; le vendredi, par la passion; le samedi, par la sépulture du divin Maître; le dimanche, par sa glorieuse résurrection. Ainsi trois jours et deux nuits par semaine furent seuls abandonnés aux fureurs de la guerre. On excepta, en outre, deux grandes périodes de l'année : celle depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'à l'Épiphanie, et celle depuis le mercredi des Cendres jusqu'à l'octave de Pâques. Plusieurs conciles commandèrent même de commencer cette suspension d'armes au dimanche de la Septuagésime. On y joignit une troisième période, celle dite des Rogations, que l'on faisait commencer au dimanche avant l'Ascension, pour ne la terminer qu'à la Pentecôte, ou à la fin de son octave. Furent exceptées aussi les fêtes de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des apôtres, de saint Laurent, de saint Michel, des patrons principaux, etc., ainsi que tous les jours de jeûne et les vigiles dans l'année. Cf. Décrétales, l. I, tit. xxxiv, *De treuga*, c. 1; Innocent III, *Epist. ad Durandum*, *P. L.*, t. cccxv, col. 1514.

Certains lieux également furent désignés comme ne devant être en aucun temps le théâtre d'une guerre, mais devant constituer en tout temps des asiles inviolables : c'étaient les églises, les cimetières, les monastères, les endroits où s'élevait une croix, comme aux carrefours des chemins, au centre des places, etc. Certaines personnes aussi furent exceptées, comme ne devant jamais faire l'objet d'une attaque, et préservant même par leur présence ceux qui les accompagnaient, ou qu'elles accompagnaient : c'étaient les clercs, les moines, les frères convers, les religieuses, les pèlerins, les voyageurs, les marchands, les paysans cultivant la terre, par conséquent travaillant pour le bien public. La législation ecclésiastique défendit aussi d'enlever comme butin les outils de labourage, le bétail, etc.; de ravager les plantations; de détruire les moulins, les granges, les meules de blé, etc. Cf. Décrétales, l. I, tit. xxxiv, *De treuga et pace*, c. 2. Tout chrétien, depuis l'âge de douze ans, devait jurer de se soumettre à ces prescriptions sous peine d'anathème, et promettre de prendre les armes contre ceux qui ne les observeraient pas. Cf. Cocquelines, *Bullarium*, t. III b, p. 55 sq.; Gonzalez Tellez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. xxxiv, c. 1, II, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 593-601; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. xxxiv, n. 10, 6 in-fol., Venise, 1730, t. I, p. 367 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. xxxiv, § 2, t. I b, p. 283 sq.; Sémi-chon, *La paix et la trêve de Dieu*, 2 in-12, Paris, 1869; Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, in-8°, Paris, 1885, p. 161-176.

Si ces sages prescriptions ne firent pas disparaître complètement le fléau de la guerre, elles contribuèrent, du moins, à adoucir considérablement les mœurs pu-

bliques, et à développer les sentiments de commisération entre des hommes qui ne cherchaient qu'à se nuire. Ceux qui, pendant quatre jours de chaque semaine, et pendant de longs espaces de temps, tout le cours de l'année, se voyaient obligés de suspendre les hostilités, perdaient peu à peu la violence de leur caractère. Il est moins difficile de convaincre un homme de sa culpabilité que d'obtenir de lui qu'il cesse de marcher dans une voie qu'il sait fort bien être répréhensible. La conviction dans l'intelligence n'entraîne pas toujours l'adhésion de la volonté. Pour déraciner du cœur une habitude mauvaise, ce n'est pas assez d'en montrer la malice. De même qu'une habitude s'engendre par la répétition des actes, elle s'affaiblit par leur cessation, ou, du moins, par leur interruption répétée. Il y avait donc là, grâce à l'intervention énergique de l'Église, un triomphe très appréciable du droit sur la force, et une large brèche à l'axiome païen que la force prime le droit. C'était un frein puissant apporté aux passions les plus violentes. Il n'a pas tenu à l'Église que ce triomphe fût plus complet. Cf. Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme dans ses relations avec la civilisation européenne et le droit des gens*, 3 in-8°, Paris, 1857, t. II, p. 102 sq.; Léon Gautier, *La chevalerie*, in-8°, Paris, 1884.

3° Au XVI^e siècle. Erreurs des prétendus réformateurs. — Les chefs de la Réforme protestante, qui ont provoqué tant de guerres pour soutenir leur révolte contre l'Église, n'ont pas craint de se contredire formellement, en enseignant que la guerre était pour tous les chrétiens un péché mortel. Cf. Janssens, *L'Allemagne et la Réforme*, 3 in-8°, Paris, 1892, t. III, p. 419 sq. Œcolampade (Jean Hausschein, ou Hussgen), Érasme, Luther, les wicéfités, les anabaptistes et autres, renouvellèrent à ce sujet l'hérésie des manichéens déjà réfutée victorieusement par saint Augustin, plus de mille ans auparavant. Dans ses commentaires sur les c. III et XXXII de saint Luc, Érasme s'attache à démontrer, avec prolixité, que la guerre est un de ces maux que Dieu avait tolérés parmi les Juifs à cause de la dureté de leur cœur, mais qui sont absolument défendus aux chrétiens par le Sauveur et ses apôtres. Les conseils que saint Jean-Baptiste donna aux militaires, et que nous avons rapportés plus haut, Luc., III, 14, ne leur seraient pas donnés, selon Érasme, pour qu'ils vivent correctement, mais simplement pour qu'ils vivent moins mal. Cette explication ne cadre nullement avec les paroles prononcées peu auparavant par le saint Précurseur : *Genimina viperarum, quis ostendet vobis fugere a ventura ira? Facite ergo fructus dignos pœnitentiæ; jam enim securis ad radicem arborum posita est, et omnis arbor non faciens fructum bonum excidetur et in ignem mittitur*. Luc., III, 7-9. C'est après cette vigoureuse apostrophe que les publicains et les soldats effrayés s'approchèrent de Jean pour lui demander ce qu'ils avaient à faire pour éviter cette colère de Dieu dont il les menaçait. Or, comme le remarque Bellarmin, en argumentant contre Érasme, ou bien Jean-Baptiste a trompé les soldats, ou bien ceux-ci peuvent se sauver dans leur profession, pourvu qu'ils suivent la règle de vie qui leur est indiquée. Cf. II^e *Controversia generalis*, *De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 326.

Entre autres paradoxes, Luther s'efforça aussi de démontrer que les chrétiens n'avaient pas le droit de faire la guerre, surtout aux Turcs, quoique les Turcs combattissent pour transformer tous les chrétiens en mahométans. Ce n'est pas que Luther considérât la guerre comme une chose intrinsèquement mauvaise, car, en même temps qu'il s'opposait à ce que les chrétiens fissent la guerre aux Turcs, il affirmait, et répétait à satiété qu'on devait la faire au pape, comme étant le plus Turc d'entre les Turcs, *Turcissimum Turcarum*;

mais il invoquait d'autres raisons, et des plus curieuses, comme des plus singulières.

Dieu, disait-il, se servait des Turcs pour éprouver et châtier les chrétiens. Or, on n'a pas le droit de résister à la volonté de Dieu. C'est une folie et une impiété.

Si le raisonnement de Luther était juste, on pourrait l'appliquer tout aussi bien à la peste, à la famine, à la concupiscence même, qui sont des moyens par lesquels Dieu éprouve, ou châtie les hommes. Il s'ensuivrait que ce serait une folie et une impiété de prendre des mesures de précaution contre la peste, et des remèdes pour s'en guérir; folie et impiété de cultiver la terre, pour éviter de mourir de faim; folie et impiété de combattre la concupiscence, etc.; conclusions absurdes, comme les raisonnements dont elles émanent, ainsi que le fait remarquer très justement encore Bellarmin, *op. cit.*, l. III, c. XVI, t. II, p. 332. Luther déraisonne ici comme déraisonnait Tertullien tombé dans le montanisme, en affirmant qu'il valait mieux apostasier dans les tourments que de fuir la persécution, envoyée par Dieu pour éprouver, ou châtier les chrétiens. La fuir, c'était folie et impiété, car c'était résister à la volonté de Dieu. *De fuga in persecutione*, c. II sq., *P. L.*, t. II, col. 104, 106 sq. Voir FUTE dans LA PERSÉCUTION. Luther était assurément trop intelligent pour ne pas découvrir la fausseté de son argument; mais la cause principale de son aberration voulue était évidemment sa haine aveugle contre le pontife romain : *tanto enim odio pontificem Lutherus persequatur, ut plane optaret videre Turcam occupantem omnia regna christianorum, ut, saltem eo modo, nomen pontificis exstingueretur. Neque hoc fuisse votum ac desiderium ejus nos divinamus; sed ex verbis ejus colligimus; nam in libro Ad nobilitatem Germaniæ. c. XXV, dicit nullum esse pulchrius regimen usquam quam apud Turcas, qui legibus Alcorani gubernantur; nullum autem turpius quam apud christianos, qui jure canonico et civili reguntur... et pontificios esse multo peiores et truculentiores Turcis, et stultum esse pugnare pro peioribus contra meliores*. Bellarmin, *loc. cit.*, p. 333. Il est vrai que, plus tard, Luther ne craignit pas de se contredire une fois de plus, en prêchant, avec une extrême virulence, qu'on devait, à tout prix, faire la guerre aux Turcs, comme étant les hommes les plus dépravés que la terre ait portés. *De visitatione Saxoniae*. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. I, n. 5, *Opera omnia*, t. XII, p. 738.

Sur les vraies raisons qui portèrent l'Église à réunir les princes chrétiens pour faire la guerre aux Turcs, dont les hordes sauvages menaçaient de submerger l'Europe chrétienne, et sur le rôle bienfaisant de la papauté s'efforçant de tirer les princes de leur insouciance et de leur égoïsme coupable, voir Pastor, *Histoire des papes*, 10 in-8°, Paris, 1907-1913, t. I, p. 332 sq.; t. II, p. 227, 321, 371, 375; t. III, p. 58, 60 sq., 72 sq., etc.

VI. QUESTIONS MORALES SE RAPPORTANT AUX PRÉLIMINAIRES DE LA GUERRE. — 1° *Des causes de la guerre*. — 1. Nous ne reviendrons pas ici sur ce qui a été dit précédemment sur les causes justes de la guerre offensive, suivant les prescriptions du droit naturel; mais il en est une qui mérite un examen spécial, soit pour sa complexité apparente, soit par l'importance que lui donne le droit international moderne. On s'est demandé souvent, et l'on se demande encore, si l'accroissement d'une nation voisine par laquelle on craint d'être un jour opprimé, n'est pas une cause suffisante pour lui faire la guerre, et si on n'est pas autorisé surtout à prendre les armes pour s'opposer à ses agrandissements ultérieurs, afin de l'affaiblir, pour éviter les dangers dont une puissance démesurée menace presque toujours les faibles.

Les politiciens qui ne s'inspirent pas du respect des droits d'autrui, répondent, sans hésitation aucune, affirmativement à cette question. Une guerre offensive, dans

ce cas, n'est qu'une guerre défensive, à leurs yeux. S'il est, en effet, d'une sage et saine politique chez ceux qui gouvernent une nation, d'augmenter ses ressources et sa puissance, il découle de ce principe qu'une sage politique commande aussi d'affaiblir son voisin, autant qu'on le peut.

Théologiquement, néanmoins, cette méthode s'inspire plus de l'égoïsme politique que du sens de la justice. L'égoïsme est toujours un vice, qu'il soit dans les individus, ou dans les sociétés, et ce vice est d'autant plus grand que ses conséquences contre la charité et contre la justice sont plus considérables et désastreuses. De ce chef, l'égoïsme politique paraît plus coupable encore que l'égoïsme individuel. Si l'État dont l'accroissement excite la crainte, ou plutôt la jalousie du voisin, n'a commis aucune injustice dans ses accroissements, il agit lui-même en vertu de cette bonne et sage politique dont ses ennemis se prévalent aussi. Il remplit donc ses devoirs envers lui-même et envers ses sujets, sans blesser, en quoi que ce soit, les droits d'autrui. Comment donc serait-on autorisé à prendre les armes contre lui, uniquement parce qu'il est en voie de prospérité ? La fin ne justifie pas les moyens, et l'on n'est pas en droit de violer la justice pour le seul motif de rétablir entre les individus, ou entre les sociétés, une égalité qui n'exista jamais, et jamais n'existera, car il est des inégalités voulues même, ce semble, par l'auteur de la nature, parce qu'elles se sont rencontrées dans tous les temps et dans tous les lieux. Le pauvre n'a pas le droit d'attaquer le riche, pour la seule raison qu'il est pauvre et que l'opulence du riche l'humilie.

Les nations ne sont pas moins intéressées que les individus à ce que la justice règne dans leurs relations réciproques. Si l'on prétend donc justifier ces injustices en invoquant la nécessité de pourvoir, par avance, à la sécurité de l'État, loi suprême d'une société, il est facile de rétorquer l'argument, et de montrer que précisément le salut commun des nations exige, de leur part, le respect de la justice. Il s'ensuit que les nations n'ont le droit d'user de la force et de faire la guerre que pour leur défense et le maintien de leurs droits. Une guerre n'est légitime que par l'injure qui provient d'une autre nation, ou par la menace immédiate et fondée de cette injure.

Théoriquement, il est donc incontestable, au point de vue de la théologie, comme du droit naturel et du droit des gens, que l'accroissement d'une nation ne peut seul, et par lui-même, donner à qui que ce soit le droit de prendre les armes pour s'y opposer.

Pratiquement, néanmoins, l'expérience de l'histoire ne démontre que trop que les nations auxquelles l'accroissement de leur puissance vaut une sorte de prééminence, ne manquent guère de molester leurs voisines, de les opprimer, et même de les subjuguier entièrement, dès qu'elles en trouvent l'occasion, et qu'elles peuvent le faire avec la certitude de l'impunité. Il est assurément très malheureux pour le genre humain qu'un accroissement de puissance implique trop souvent la volonté d'opprimer, quand la facilité se présente de le faire impunément. Cette expérience funeste n'autorise-t-elle pas une société à prendre des garanties pour l'avenir, en ne laissant pas grossir indéfiniment le danger qu'elle pourrait probablement dissiper à ses commencements, tandis que, plus tard, il ne sera peut-être plus temps ? N'est-ce pas une prudence élémentaire ? N'est-il pas permis aux nations de s'inspirer des principes que même les maîtres de la vie spirituelle recommandent aux individus : *Principiis obsta : tarde medicina paratur, quando mala per longas invaluere moras* !

Beaucoup le pensent, et il semble que, pratiquement, dans certains cas, leur opinion n'est pas dénuée de fondement. Quand, dit de Vattel, un État a donné des

marques d'injustice, d'avidité, d'orgueil, d'ambition, d'un désir impérieux de faire la loi, c'est un voisin suspect dont on doit se garder, surtout si ses armements prennent un accroissement formidable. On ne voit pas qu'il en ait besoin pour sa propre défense. S'il multiplie ainsi ses armements, hors de toute mesure, c'est qu'il médite des desseins pervers. Ne serait-ce pas sage de les prévenir par la force des armes, alors qu'il en est encore temps ? Un chef de nation a des responsabilités redoutables. Pour lui, plus que pour un simple individu, prévoir, c'est pourvoir. Les hommes étant réduits à se guider le plus souvent par des probabilités, celle-ci mérite d'autant plus leur attention que les intérêts engagés sont plus graves ; et, quand il s'agit du salut d'une nation entière, la prévoyance ne saurait aller trop loin. Il serait trop tard pour détourner sa ruine, quand elle serait devenue inévitable. La responsabilité de la guerre et des maux effrayants qui en découlent, est, ce semble, imputable à ce voisin qui a donné trop de preuves de son ambition démesurée et de son désir d'opprimer les autres. Cf. de Vattel, *Le droit des gens*, l. III, *De la guerre*, c. III, § 42-47, 50, t. II, p. 105-111, 114 sq. La solution de ce cas de conscience si grave dépend évidemment des circonstances de temps, de lieu et surtout de personnes.

2. Est-il permis aux nations civilisées de faire la guerre aux nations barbares, sauvages, ou demi-sauvages, sous le prétexte de leur apporter les bienfaits de la civilisation ? — C'est, là encore, une des raisons invoquées le plus souvent par les politiciens modernes pour justifier les guerres de conquêtes, dites d'*expansion coloniale*. Il est à remarquer, cependant, que, même non civilisés, les sauvages sont des hommes. Donc ils ont certains droits, même de propriété, qu'on ne saurait violer, sans commettre une injustice. On ne peut donc s'emparer du territoire qu'ils occupent et qui leur appartient, sous prétexte que ce sont des territoires vacants et sans maîtres tant que nulle nation civilisée n'y a arboré son drapeau, et que, dès lors, ces territoires appartiendront, en vertu du droit du premier occupant, à la première de ces nations qui y établira sa domination. Cf. Fr. de Victoria, *Relectiones XII theologicæ*, l. IV, *De jure belli ex Indis*, sect. II, § 6, in-fol., Lyon, 1557 ; Salamanque, 1565. Le droit du premier occupant ne saurait être invoqué que si l'on se trouvait en présence de solitudes inhabitées, par exemple, comme il est arrivé pour les immenses territoires du Nord-Ouest américain, vastes comme l'Europe, et pouvant nourrir des habitants par centaines de millions, tandis que les Indiens, ou Peaux-Rouges qu'on y rencontrait, étaient quelques milliers à peine, c'est-à-dire tellement peu nombreux, vu l'étendue de cet immense pays, qu'ils ne pouvaient être considérés comme l'occupant véritablement. Ils y erraient à l'aventure, à la poursuite des bêtes fauves auxquelles ils faisaient la chasse ; mais ne songeaient nullement à en tirer parti par la culture ou l'industrie, choses dont ils étaient incapables. Toujours nomades, ils ne se fixaient nulle part. Or, a dit quelqu'un, non sans raison, la terre appartient non pas à celui qui y campe un instant, mais à celui qui la cultive, ou la met en rapport.

À l'époque où les Espagnols tentaient la conquête du Mexique, ils prétendaient, pour justifier leur entreprise, que les Indiens étaient d'une race inférieure, moins intelligents que les Européens, étaient incapables de souveraineté, comme de propriété privée, bons, tout au plus, à servir comme domestiques ou esclaves, mais nullement aptes à gouverner ou à commander. Les théologiens contemporains réfutèrent ces assertions fausses. Ils démontrèrent que, s'il est des hommes faibles d'intelligence, ceux-ci sont assurément plutôt faits pour obéir que pour commander, mais nullement des-

tinés par la nature à l'esclavage, ou incapables de propriété. Cf. de Victoria, *De Indis*, sect. I, § 21; sect. II, § 24. Les Espagnols prétendaient, en outre, que ces Indiens commettant une foule de crimes contre la loi naturelle, les nations civilisées avaient le droit et même le devoir de les en punir; par conséquent de leur faire la guerre et de s'emparer de leurs territoires. Le même théologien réfuta victorieusement ces prétentions. Cf. *De Indis*, sect. II, § 16. Si le pape, dit-il, n'a aucune juridiction sur les infidèles, à plus forte raison les princes séculiers, même chrétiens, n'en ont-ils aucune: ils ne sont donc pas leurs juges, ni leurs justiciers.

Cependant, comme, de par la loi naturelle et par le droit divin, les forts doivent, si ce n'est toujours par justice, du moins par charité, défendre les faibles contre la tyrannie ou la cruauté, les nations civilisées ont le droit, et même le devoir, de faire cesser des actes qui violent les droits essentiels de l'humanité, comme, par exemple, l'anthropophagie, les sacrifices humains, le meurtre des innocents, la piraterie, etc. Elles peuvent, alors, même par les armes, contraindre ces sauvages, qui sont de véritables ennemis de l'humanité, à renoncer à leurs pratiques criminelles. Cf. Fr. de Victoria, *De Indis*, sect. III, § 15. Mais les nations civilisées peuvent-elles aller plus loin dans leur intervention, et imposer à ces barbares la civilisation elle-même? Peuvent-elles s'arroger le droit de les gouverner, sous prétexte qu'ils ne le peuvent eux-mêmes, car ils sont, à peu près, comme des enfants, incapables d'administrer leurs biens personnels? Assurément, si dans une nation il n'y avait plus un seul homme mûr, ayant le libre exercice de sa raison, mais seulement des enfants ou des mineurs, la charité commanderait d'en prendre soin, et de les diriger, jusqu'à ce que ces enfants ou ces adolescents devinssent capables de se diriger eux-mêmes. Or, les sauvages, Indiens ou autres, ne sont-ils pas perpétuellement enfants, en ce sens? Il semble donc que, même dans leur intérêt, une nation civilisée ait le droit d'intervenir dans leurs affaires. Si cette nation était toujours guidée par un motif de charité, on ne pourrait, au nom de la justice, lui en faire un reproche; mais rarement les conquérants s'inspirent de ces considérations: ce qui les pousse le plus souvent, c'est le désir de s'enrichir, en profitant de la faiblesse de ces peuples pour s'approprier leurs biens.

Il faut remarquer, néanmoins, que, si les nations civilisées ont des devoirs envers les sauvages, ou demi-sauvages, ceux-ci également en ont à l'égard des nations civilisées. Ces nations ont bien le droit de fonder chez eux des établissements en vue de leur commerce, pourvu qu'ils ne portent aucun préjudice aux indigènes. Souvent, au contraire, ces établissements seront pour les natifs une source de profits, de prospérité, ou d'augmentation de bien-être. Il est inhumain de mal accueillir des étrangers qui ne viennent qu'avec des intentions pacifiques. Au commencement du monde, chacun était libre de voyager à son gré, et de se fixer où bon lui semblait. Les nations, en se constituant en groupements autonomes, n'ont pas enlevé ce droit que les hommes tiennent de l'auteur même de la nature. Au contraire, si l'on excepte les peuples les plus dépravés, l'hospitalité a toujours été regardée chez toutes les nations comme une vertu naturelle: la personne de l'étranger était sacrée. Les nations civilisées ont donc le droit de fonder des établissements dans les pays détenus par les sauvages, quand elles ont pour but, non de les dépouiller, mais d'y faire un commerce qui peut être utile à tous, car la terre, comme les mers, les fleuves et l'atmosphère, sont des biens communs à tous les hommes. Ce serait donc, de la part de ces barbares, une injustice, que de repousser ainsi les sujets de ces nations civilisées, ou de les maltraiter, ou de détruire leurs établissements. Le droit naturel permet à tous de faire le

commerce avec les étrangers, même avec les sauvages; ceux qui s'y opposent manquent non seulement à la charité, mais aussi à la justice. Si donc ces peuplades sauvages prennent les armes, pour empêcher ce commerce pacifique, les nations civilisées n'auront-elles pas également le droit de les prendre pour assurer la liberté de leurs propres sujets? Ceux-ci, étant attaqués par les sauvages, n'auront-ils pas le droit de se défendre, de construire des palissades et même des citadelles, et de repousser la violence par la violence? Ils devront, cependant, ne pas abuser de leur force, et mettre de la modération dans la répression de ces injustices, car il y a, en faveur des sauvages, une circonstance atténuante. Ces pauvres gens peuvent facilement s'imaginer que les étrangers, forts et armés, viennent dans leur pays avec des intentions hostiles. On doit donc faire tout ce qui est possible pour les persuader du contraire. Mais, enfin, si après avoir essayé tous les moyens de pacification, les nations civilisées n'en trouvent pas d'autres, pour assurer le respect de leurs nationaux, que celui de s'emparer de ces territoires et de les soumettre à leur domination, le théologien dont nous analysons l'ouvrage, pense que, en le faisant, elles n'outrepassent pas le droit de légitime défense. Cf. Fr. de Victoria, *De Indis*, sect. II, § 2-8.

Il peut arriver aussi que ces peuples inférieurs, éclairés par l'expérience, et voyant les avantages très nombreux qui découlent, pour eux, de l'occupation et de l'administration de leur pays par des nations civilisées et puissantes, acceptent volontiers de leur être annexés, ou, suivant l'expression du langage juridique moderne, de se placer sous leur protectorat. Dans ce cas évidemment, toute injustice disparaît, car, selon l'axiome, *scienti et volenti non fit injuria*. Toute nation, ou peuplade, est maîtresse de se gouverner comme elle veut, et de se donner à qui elle veut. Pour cela, pas n'est besoin du consentement unanime de tous ses membres, car l'unanimité est une chose qui pratiquement ne se rencontre presque jamais; mais le consentement de la majorité suffit.

Les siècles de foi admettaient un autre droit pour les nations civilisées d'intervenir dans les affaires des peuples sauvages: celui de la libre prédication de l'Évangile. Théoriquement, la chose est évidente. Si la liberté du commerce, en effet, leur donne le droit d'intervenir, combien plus la liberté de la prédication évangélique, de laquelle dépendent non pas simplement les intérêts périssables de la terre, mais les intérêts éternels de la vie à venir. Ce droit de prêcher librement l'Évangile est d'origine divine: *Euntes in mundum universum, prædicate evangelium OMNI creaturæ*. Marc., XVI, 15. Ceux qui s'y opposent commettent donc la plus grave des injustices, et les nations chrétiennes ont le droit, et même le devoir, si elles le peuvent, de les empêcher de la commettre. Cf. Fr. de Victoria, *De Indis*, sect. II, § 12. Ceci ne revient pas à faire des conversions par la force: c'est simplement assurer la liberté de la parole évangélique, et défendre les néophytes contre les cruautés de ceux qui sont restés païens. De cette tradition catholique et si fondée en justice, est née la question de *protectorat* des chrétiens, que beaucoup de nations ont ambitionné d'exercer, en Orient, par exemple. Rares, il faut en convenir, sont celles qui, en le faisant, se sont inspirées, ou s'inspirent encore d'une pensée de foi; la plupart n'ont vu là qu'un moyen d'étendre leur sphère d'influence et d'acquérir des avantages matériels. Mais le principe du protectorat n'en est pas moins légitime en soi.

3. Un souverain a-t-il le droit de faire ce qu'on appelle, en langage moderne, une guerre de *diversion*? En d'autres termes, peut-il attaquer une nation voisine, pour résoudre une crise intérieure de son propre État? par exemple, pour consolider son trône chancelant et

assurer l'avenir de sa dynastie? pour reconquérir son prestige personnel par une guerre où il espère être vainqueur? pour écarter le danger d'une révolution? pour arrêter les progrès du socialisme qui l'inquiètent? pour satisfaire l'humeur belliqueuse de son peuple, laquelle se tournera contre lui, s'il ne la tourne contre les autres? pour répondre au désir d'expansion de son peuple, en dehors de ses frontières, etc., etc.? Assurément non. Qui, en raisonnant froidement, ne voit là une injustice flagrante et des plus graves, attendu les maux incalculables qui découlent d'une guerre? Un homme qui aurait des démêlés avec les membres de sa famille, serait-il autorisé à s'en prendre à son voisin qui n'est pour rien dans ces difficultés familiales? pourrait-il justement lui en faire supporter les conséquences, alors que ce voisin est absolument innocent de tout cela? Certainement non. De même, une nation, pour résoudre une crise d'ordre intérieur, n'a nullement le droit de faire la guerre à sa voisine, à moins que celle-ci ne soit l'instigatrice de ces dissensions intestines; mais, si elle en est absolument innocente, aucune raison ne permet de l'en déclarer responsable, et de lui en faire subir les conséquences.

2° *Des causes douteuses de la guerre.* — 1. La guerre est un si grand mal, qu'avant de l'entreprendre un prince doit examiner très attentivement si les raisons de la déclarer sont réellement suffisantes. Il doit se rendre compte non seulement de sa justice, mais aussi de sa nécessité, et même de son opportunité. C'est là, surtout, vu les conséquences si graves qui en découlent, qu'il faut se rappeler le mot de saint Paul : *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*. I Cor., vi, 12; x, 22. Suivant les théologiens, le prince doit, d'abord, demander la lumière de Dieu par la prière; puis, réclamer l'avis de conseillers prudents, éclairés et désintéressés. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. vi, n. 1 sq., *Opera omnia*, t. xii, p. 748 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. 1, dub. v, a. 2, n. 403, t. i, p. 659; Tanqueray, *Synthèse de la doctrine, théologique sur le droit de guerre*, c. II, in-8°, Paris, 1913, p. 16 sq.

2. Dans le doute sur la justice d'une guerre, un prince peut-il suivre une opinion seulement probable? La question est très controversée, et la solution pratique dépend de circonstances parfois extrêmement compliquées. Il est souvent fort difficile de savoir s'il y a proportion équitable entre les maux épouvantables qui découleraient d'une guerre, et les raisons d'ordre supérieur qui pousseraient à l'entreprendre. Les théologiens examinent le cas où, la justice de la cause n'étant que probable chez un prince, son ennemi posséderait cependant en bonne foi les objets, villes ou provinces, qu'il détient, et que ce prince veut recouvrer. Théoriquement, la question peut être posée ainsi; mais, pratiquement, comment peut-il conster à ce prince ou à ce chef d'État que son adversaire possède de bonne foi? On admet généralement qu'une guerre ne peut théoriquement être juste des deux côtés à la fois; elle le peut, cependant, pratiquement, si les deux adversaires se persuadent chacun avoir pour eux le bon droit. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 3, *Opera omnia*, t. xii, p. 749; Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, tr. XXI, *De praeceptis Decalogi*, c. viii, p. iii, § 1, n. 21-27, 6 in-fol., Venise, 1728, t. v, p. 163; Fr. de Victoria, *De jure belli*, relect. VI, n. 27; S. Alphonse, *Theologia moralis*, *loc. cit.*, n. 404, t. i, p. 660 sq.

3. Quant aux simples soldats et même aux officiers, à moins qu'ils ne soient certains de l'injustice de la guerre, ils peuvent, et même ils doivent obéir au chef de la nation, qui peut avoir, pour agir, des raisons légitimes qu'ils ne sont inconnues. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, tr. XXI, c. viii, p. iii, § 1, n. 29-31, t. v, p. 166; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. xii, *De bello*, n. 8, 2 in-fol., Venise, 1683, t. i,

p. 188; Bellarmin, *II^a Controversia generalis, De membris Ecclesiae militantis*, l. III, *De laicis*, c. xv, *Opera omnia*, t. ii, p. 331; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. vi, n. 8-12, *Opera omnia*, t. xii, p. 750-752; S. Alphonse, *Theologia moralis*, *loc. cit.*, n. 408, t. i, p. 662 sq.; Palmieri, *Opus theologicum in Busenbaum n. edulam*, tr. VI, *De praeceptis Decalogi*, sect. v, c. iii, *De bello*, n. 148 sq., 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. ii, p. 669 sq.

3° *De la déclaration de guerre.* — La guerre défensive n'a pas besoin d'être déclarée, car, de par la loi naturelle, tout individu a le droit de se défendre, dès qu'on l'attaque. Mais, dans une guerre offensive, il en est différemment. Puisque la conscience exige qu'on n'entreprenne une guerre offensive que lorsque tous les autres moyens d'accommodement ont été épuisés, une nation qui veut se faire justice doit, avant de prendre les armes, annoncer officiellement qu'elle va se résoudre à ce parti, si, à une époque déterminée, justice ne lui a pas été rendue. Il est à espérer, en effet, que la crainte de ses armes et l'imminence du conflit fassent impression sur l'esprit de son adversaire, et l'amènent à transiger; c'est ce qu'on appelle, en langage moderne, poser un ultimatum. Si, après réception de l'ultimatum, l'ennemi accepte de transiger, la guerre ne doit pas être faite, et, si elle est commencée quand arrive la réponse de l'adversaire, on doit la terminer au plus tôt, si ce n'est toujours par rigueur de stricte justice, du moins, le plus souvent, par charité et par humanité. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. vii, n. 3, *Opera omnia*, t. xii, p. 752 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiae moralis*, tr. XXI, c. viii, p. iii, § 1, n. 20, t. v, p. 165; de Vattel, *Du droit des gens*, l. III, c. iv, § 51 sq., t. ii, p. 116-126; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. i, dub. v, a. 2, n. 405, t. ii, p. 661; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. iii, l. II, c. ii, a. 2, § 2, n. 747, t. ii, p. 798 sq.; Olivart, *Del reconocimiento de beligerancia y sus efectos inmediatas*, in-8°, Madrid, 1895; Sainte-Croix, *La déclaration de guerre et ses effets immédiats*, in-8°, Paris, 1899. La Conférence internationale réunie à La Haye, en 1899, sous l'initiative de l'empereur de Russie, s'est ralliée en ce point à l'enseignement théologique, dans l'article 1^{er} de la Convention ainsi rédigé : « Les puissances contractantes reconnaissent que les hostilités entre elles ne doivent pas commencer sans un avertissement préalable et non équivoque, qui aura soit la forme d'une déclaration de guerre motivée, soit celle d'un ultimatum avec déclaration de guerre conditionnelle. » Il n'y a pas cependant de forme spéciale pour la déclaration de guerre. Le rappel des agents diplomatiques n'équivaut pas strictement à une déclaration de guerre, s'il n'est accompagné d'un ultimatum. Ces règles néanmoins, ne sont pas toujours observées. A l'ouverture de la guerre russo-japonaise, en 1904, par exemple, les Japonais commencèrent les hostilités, dès la rupture des relations diplomatiques, avant même que la Russie pût considérer cette rupture comme une déclaration formelle de guerre.

On se demande si, après la déclaration de guerre, tous les traités conclus précédemment entre les nations belligérantes cessent de plein droit. S'il s'agit de traités d'alliance, c'est évident; mais les traités de commerce, de navigation, etc., ne sont pas brisés. Leurs effets sont simplement suspendus, et devraient reprendre de plein droit, à la fin des hostilités. La coutume tend cependant à s'établir que, pour leur remise en vigueur, il faut une disposition expresse du traité de paix, comme cela fut statué au traité de Francfort, en 1871, a. 11, et au traité gréco-turc du 12 décembre 1897, a. 12-13.

VII. DE CE QUI EST PERMIS DURANT LA GUERRE. — 1° *Du droit de vie et de mort sur l'ennemi.* — 1. Malgré ce qu'en ont dit certains jurisconsultes, par exemple, de Vattel, *Du droit des gens*, l. III, c. v, § 69 sq., t. ii,

p. 126 sq., la déclaration de guerre n'autorise pas à considérer comme ennemis tous les sujets d'un État contre lequel elle a été faite, car la guerre est une relation de nations à nations, *ut tales*. On ne peut donc regarder comme ennemis, et traiter comme tels, que ceux qui prennent une part active aux hostilités. Les belligérants doivent donc épargner les enfants, les femmes, les vieillards, les malades, les infirmes, et les citoyens paisibles, non par la raison qu'ils sont des ennemis faibles, innocents, ou inoffensifs, mais parce qu'ils ne sont pas des ennemis, au sens strict du mot, et que, au point de vue de la guerre proprement dite, on doit plutôt les considérer comme neutres. C'est la justice qui défend de toucher à leur vie, et non pas seulement l'honneur ou la générosité chevaleresque. Dans les pays en guerre, une neutralité générale doit protéger tous les habitants qui ne combattent point. Ce principe a été reconnu par la Conférence internationale de La Haye, de 1907.

Les belligérants doivent épargner aussi tous ceux qui accompagnent une armée, sans porter eux-mêmes les armes, et qui s'y trouvent à titre d'aumôniers, de médecins, de chirurgiens, d'infirmiers, etc. Mais ils peuvent attaquer tous ceux qui, officiers ou soldats, sont en devoir de les combattre, et cela, tant que ceux-ci n'ont pas déposé les armes, ou que, blessés grièvement, ils ne sont plus en état de continuer les hostilités. Si les ennemis, entourés de forces supérieures, demandent quartier, et se rendent, on doit leur laisser la vie. Les tuer, dans ce cas, serait un injuste assassinat, et un acte de sauvagerie. Cf. Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, *De bello*, n. 11, t. I, p. 180 ; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, *De bello*, sect. VI, n. 15-16, *Opera omnia*, t. XII, p. 755 sq. ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, *De treuga et pace*, n. 14, t. I, p. 368 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum secundum quinque libros Decretalium*, l. I, tit. XXXIV, § 1, n. 11, t. I b, p. 281 ; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 6, n. 748, t. II, p. 800 ; Palmieri, *loc. cit.*, n. 150 sq., t. II, p. 670 ; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, tr. *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, part. II, l. V, c. VII, *De bello*, n. 352 sq., 3 in-8°, Innsbruck, 1908, t. II, p. 374 sq.

2. Tous les moyens de destruction sur les personnes sont-ils permis à la guerre ? — Depuis longtemps, le droit des gens a défendu de faire usage du poison, de mettre à prix la tête d'un ennemi, de le faire traîtreusement assassiner, de se servir d'armes qui augmentent inutilement le nombre ou la gravité des blessures, et qui étendraient comme à l'infini les maux de la guerre déjà si terribles par eux-mêmes, comme le seraient, par exemple, des armes empoisonnées dont les moindres atteintes seraient mortelles. Les peuplades sauvages en ont usé de tout temps, et en usent encore. L'antiquité civilisée, même païenne, s'était interdit l'usage de pareils moyens. Cf. Pline, *Nat. hist.*, l. XI, c. LIII ; Valère Maxime, l. VI, c. V, n. 1 ; Tacite, *Annales*, l. II, c. LXXXVIII ; Quinte Curce, l. IV, c. XI, n. 8. Les nations civilisées modernes ont répudié également ces méthodes ou ces moyens. On a bien le droit de frapper un ennemi pour repousser ses attaques, ébranler sa résistance, et en avoir raison. Mais, dès qu'il est hors de combat, et dans l'impossibilité de nuire, de quel droit lui donnerait-on la mort ? La guerre est assez épouvantable par elle-même, sans qu'on ajoute inutilement à ses horreurs. Cf. de Vattel, *Le droit des gens*, l. III, c. VIII, § 155-157, t. II, p. 187-193. La Convention internationale de Saint-Petersbourg, du 11 décembre 1868, a interdit l'emploi des balles explosibles, et des balles dum-dum qui s'aplatissent contre le squelette du corps humain, et font des blessures d'une exceptionnelle gravité. Cette défense a été renouvelée à la Conférence internationale de La

Haye, en 1899 et en 1907. Cf. A. Pillet, *Les lois actuelles de la guerre*, in-8°, Paris, 1898 ; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, au mot *Guerre*, § 3, n. 18, in-fol., Paris, 1905, p. 702 ; *Règlement concernant les lois et coutumes de la guerre*, dans l'*Annuaire de la législation française*, in-8°, Paris, 1911, p. 201-213.

3. Des considérations précédentes, il découle qu'on n'a pas le droit de faire prisonniers les enfants, les femmes, les vieillards, et en général tous ceux qui ne prennent pas activement part à la guerre, puisque ce ne sont pas des ennemis, à proprement parler. On le faisait autrefois, même parmi les nations civilisées, afin d'avoir des otages, dans le but d'amener plus facilement à un accommodement un adversaire qui tiendrait à délivrer des personnes qui lui sont chères. De Vattel admet la légitimité de cette pratique. Cf. *Le droit des gens*, l. III, c. VIII, § 148, t. II, p. 179 sq. Mais, depuis longtemps, entre nations civilisées, ce moyen n'est guère mis en usage.

4. Il ressort également des considérations précédentes que les prisonniers de guerre, d'abord, ne doivent pas être réduits en esclavage, comme le faisaient les anciens païens, contrairement aux prescriptions de la loi naturelle. On n'a le droit de retenir en captivité un ennemi qui a déposé les armes que jusqu'à la conclusion de la paix. Une autre conséquence de ces considérations, c'est qu'on n'est pas autorisé à se permettre envers les prisonniers de guerre des violences ou des mauvais traitements, car on fait la guerre à l'État, et non aux individus. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. XXXIV, § 2, n. 12, t. I b, p. 282 ; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, *loc. cit.*, § 3, n. 22, p. 702 ; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, § 2, n. 761, t. II, p. 810.

2° *Du droit sur les biens de l'ennemi*. — 1. La guerre, se faisant d'État à État, n'autorise que l'expropriation ou la saisie des biens d'État, tels que villes, forteresses, arsenaux, armes, munitions, revenus des domaines publics, ou autres ressources qui constituent la force politique et militaire d'une nation ; mais non celle des biens appartenant à des particuliers, surtout à ceux qui ne prennent point part activement aux hostilités. Ravi ces biens serait faire de la maraude ou du pillage. Les simples soldats doivent s'en abstenir, et les chefs sont obligés en conscience de les empêcher. De même, et à plus forte raison, doit-on respecter les biens des hôpitaux, des églises, des monastères, et des institutions pieuses, ou de bienfaisance. Cf. Bellarmin, *II^e Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laicis*, c. XV, *Opera omnia*, t. II, p. 334 ; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. VI, n. 2, 10, 14, *Opera omnia*, t. XII, p. 752, 754 sq. ; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VIII, § 3, n. 44, t. V, p. 168 ; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. XII, *De bello*, n. 12-13, t. I, p. 189 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, § 1, n. 11, t. I b, p. 281 ; Reiffenstuel, l. I, tit. XXXIV, n. 12, t. I, p. 368 ; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. V, a. 3, n. 409 sq., t. I, p. 663 sq. ; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, t. II, p. 808 ; Dalloz, *Dictionnaire de droit public*, *loc. cit.*, § 2, n. 12 ; § 3, n. 14, p. 702 ; Lucchini, *Il digesto italiano, Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, au mot *Guerra*, tit. III, c. II, 43 in-4°, Turin, 1884-1913, t. XII, p. 1118 sq.

2. Peut-on considérer comme légitime la coutume qu'une armée doit vivre aux dépens du pays envahi, selon l'axiome : « La guerre doit nourrir la guerre » ? — Si, par pays envahi, on entend les biens d'État, la richesse publique, frappés de contributions de guerre, cette coutume peut être considérée comme légitime dans une guerre juste, car l'État offensé qui est obligé de faire la guerre pour recouvrer ce qui lui a été ravi, ou pour demander la réparation d'une injure, est en

droit de faire peser sur l'État offensant le poids d'une guerre dont celui-ci est la cause injuste; mais cette coutume est illégitime, si, par pays envahi qui doit nourrir l'armée envahissante, on entend les biens particuliers. Proudhon lui-même l'a reconnu : « Vous ne pouvez, dit-il, exiger des habitants le moindre service, sans le payer. » *La guerre et la paix, Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, 2 in-12, Bruxelles, 1861. En effet, les armées régulières ne prétendent traiter qu'avec des corps réguliers. Un individu qui porte les armes, sans être revêtu d'un uniforme et sans dépendre d'un chef d'armée reconnue, est considéré comme un brigand, et fusillé sur l'heure. Pour être conséquentes avec elles-mêmes, les armées doivent, même pour leur subsistance, respecter les biens des particuliers, puisqu'elles exigent que les particuliers les respectent elles-mêmes. Cette conclusion est aussi une application du principe admis universellement par le droit international moderne, que les guerres sont d'État à État, et non d'individus à individus. Les maraudeurs, souvent, pillent et rançonnent pour leur propre compte, se croyant autorisés à faire sur une moindre échelle ce que les généraux font en grand, en imposant des réquisitions arbitraires. Si la maraude, qui a pour but la subsistance du soldat, est illégitime, à plus forte raison le pillage, qui a pour but son enrichissement, est-il coupable. La nécessité peut parfois excuser la maraude, suivant l'axiome : *In extrema necessitate omnia bona sunt communia*. Aucune raison ne saurait excuser le pillage, qui est le vol. Ceci n'est plus la guerre d'État à État : c'est l'acte criminel d'individus qui, abusant de leur force, volent d'autres individus incapables de se défendre. On ne saurait donc, en ce point, se ranger à l'avis de Vattel qui trouve le droit de butiner tout à fait conforme au droit naturel. Cf. *Le droit des gens*, l. III, c. ix, § 164, t. II, p. 199 sq. Son erreur vient de ce qu'il considère comme ennemis tous les sujets de l'État auquel un autre fait la guerre, oubliant que la guerre est une relation d'État à État. *Op. cit.*, l. II, c. v, § 69-73, t. II, p. 126 sq. Cf. Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, loc. cit.; Dudley Field, *Outlines of an international Code*, in-8°, New-York, 1876, p. 468; Walker, *The science of international law*, in-8°, Londres, 1893, p. 249.

3. Certains juristes, plus militaires que jurisconsultes, ont pensé qu'un général a le droit de condamner au pillage une ville qu'il a dû prendre d'assaut, ou qui a violé les lois de la guerre. — Mais comment une ville, habitée en grande partie par des gens inoffensifs : femmes, enfants, vieillards, ou citoyens paisibles, pourrait-elle être accusée, dans son ensemble, d'avoir violé les lois de la guerre, ou être justement punie par le pillage d'un crime qu'elle n'a point commis? Parce que les soldats qui la défendaient ont fait vaillamment leur devoir, en résistant tant qu'ils ont pu, faut-il punir à ce point ceux qui n'ont point porté les armes, ou qui maintenant les ont déposées? Cf. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, § 2, n. 760 sq., t. II, p. 809.

4. Peut-on approuver, au nom de la justice, la coutume, dans les guerres maritimes, de saisir les navires marchands appartenant aux sujets de l'État ennemi, et de les considérer, suivant l'expression admise, comme de « bonne prise » pour ceux qui les ont capturés? Les principes de droit ne sauraient être différents, que la guerre soit faite sur terre ou sur mer, car la justice est de tous les climats. Peu importe que ces prises soient accomplies par des navires de l'État, ou par des corsaires, individus conduisant et défendant des navires armés pour la course : c'est toujours un attentat perpétré contre la propriété privée. Pour légitimer ce droit de course, on prétend qu'on n'en veut pas précisément aux individus que l'on dépouille, mais à l'État, dont on cherche ainsi à ruiner le commerce. Le raisonne-

ment ainsi présenté ne manquerait pas d'une certaine justesse dans le cas où l'État, supposé une puissance surtout maritime, tirerait, en majeure partie, sa force de ce commerce; mais il en serait différemment, si, vu les circonstances, ce commerce maritime pouvait être considéré comme plus utile aux individus qu'à l'État lui-même. Pratiquement, il faut l'avouer, la solution est des plus difficiles. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, loc. cit., n. 409, t. I, p. 663; Abreu, *Tratado de las prisas maritimas*, in-4°, Cadix, 1746; Ortolan, *Règles internationales et diplomatie de la mer*, 2 in-8°, Paris, 1864; Galiano, *Droit de visite, blocus, contrebande de guerre, prises maritimes* (*Journal de droit international privé*), in-8°, Paris, 1898; Carnazza-Amari, *Del rispetto della proprietà privata nelle guerre maritime*, in-8°, Modène, 1898; Cauvé, *L'extension des principes de la convention de Genève aux guerres maritimes*, in-8°, Paris, 1899; Barclay, *L'inviolabilité de la propriété privée sur mer*, in-8°, Bruxelles, 1900; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, au mot *Guerre*, § 5, n. 39; et *Prises maritimes*, n. 4 sq., p. 703, 1134.

3° *Des stratagèmes et ruses de guerre*. — Qu'il soit permis, à la guerre, d'user de ruses et de stratagèmes, tous les théologiens le reconnaissent, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une violation de la foi jurée, ou d'un véritable mensonge, ce qui est toujours intrinsèquement illicite. Mais, s'il n'est jamais permis de dire la fausseté, on n'est pas évidemment obligé, surtout envers un ennemi, de révéler ses propres secrets, projets, plans de campagne, tactique que l'on se propose de suivre pour l'attaque ou la défense, etc., etc. On est même en droit de les cacher le plus possible pour assurer le succès de la stratégie. Si donc, à la suite de marches et de contre-marches, d'attaques et de contre-attaques, le commandant, ou chef d'armée ennemie se trompe sur l'endroit où il doit concentrer ses troupes, ou se laisse surprendre par des forces supérieures, il ne peut s'en prendre qu'à son manque de sagacité, ou de prévoyance, ou d'intuition, et c'est tant pis pour lui. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. xl, a. 3; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. xii, *De bello*, n. 10, t. I, p. 188 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. v, a. 3, n. 410, t. I, p. 663; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. III, tr. II, n. 807 sq., 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 510.

Mais tous les théologiens affirment que la parole donnée doit être tenue, même envers un ennemi. C'était déjà une prescription formelle insérée, dès les premiers temps, dans le *Corpus juris*. Cf. *Décret de Gratien*, part. II, caus. XXIII, q. I, c. 3; Laymann, loc. cit., n. 15, t. I, p. 189 sq.; S. Alphonse, loc. cit., t. I, p. 663; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, n. 749, t. II, p. 800.

4° *Des lois de la guerre*. — 1. Dans le courant du XIX^e siècle, des efforts ont été tentés pour codifier les lois et coutumes de la guerre, et constituer, à cet effet, une sorte de droit international, reconnu par toutes les nations. Ce fut d'abord l'essai partiel de la Convention de Genève, du 24 août 1864, qui s'occupa surtout du soin des blessés. De là naquit l'organisation de la Croix-Rouge, ensemble de sociétés appartenant à divers pays, pour porter secours aux blessés militaires des armées de terre et de mer. Reconnues, pour la plupart, d'utilité publique par leurs gouvernements respectifs, elles sont ainsi appelées parce que leurs membres sont autorisés, en temps de guerre, à porter le brassard de neutralité, institué par la Convention de Genève elle-même, et qui consiste en une croix rouge sur fond blanc. Ces diverses sociétés de la Croix-Rouge, établies en diverses nations, ont un organe commun : le comité international de Genève, et se réunissent fréquemment en congrès internationaux. — 2. Un autre essai partiel fut celui de la

Déclaration de Saint-Petersbourg, le 11 décembre 1868, dans le but surtout d'interdire à la guerre l'emploi de certains projectiles propres à produire des blessures particulièrement douloureuses et graves, sans nécessité pour le résultat de la guerre. — 3. Après ces essais partiels, une première tentative de codification générale des lois de la guerre est due à la Russie, sous l'impulsion personnelle de l'empereur Alexandre II, qui proposa, à cet effet, en 1874, une réunion, ou conférence internationale à Bruxelles. Les séances eurent lieu du 27 juillet au 27 août 1874, et il en sortit un *Projet de convention internationale concernant les lois et coutumes de la guerre*. Mais les États-Unis ne l'ayant pas accepté, la chose resta à l'état de projet, et n'entra pas effectivement dans le droit international positif. — 4. On doit en dire autant du *Manuel des lois de la guerre continentale*, proposé par l'Institut de droit international, élaboré et discuté par une commission de treize membres français, anglais, italiens, hollandais, allemands, espagnols, russes et autrichiens, et, enfin, approuvé à l'unanimité, dans la session plénière d'Oxford, le 9 septembre 1880.

A l'heure actuelle, le droit international n'a donc précisé encore qu'en très peu de points, pour ces matières, cependant si importantes, et malheureusement toujours trop pratiques, les prescriptions générales du droit naturel. Cf. Lucchini, *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, au mot *Guerra*, tit. II, c. II, n. 31, t. XII, p. 1084.

VIII. DU DROIT CONFÉRÉ PAR LA VICTOIRE. — Par lui-même, le résultat d'un combat, ou d'une série de combats, si longue et si glorieuse soit-elle, ne saurait rien changer à la justice. La victoire ne confère donc par elle-même d'autres droits aux vainqueurs que ceux qu'il possédait avant de commencer la guerre. La victoire, en effet, n'est qu'une preuve de supériorité physique ou intellectuelle; nullement une preuve de supériorité morale. Ces deux ordres sont absolument distincts l'un de l'autre, et évoluent séparément.

Assurément cette proposition, expression cependant d'une vérité élémentaire, est contraire à la pratique unanime de toute l'antiquité païenne, qui considérait la victoire comme un juste moyen d'acquérir, en vertu du prétendu droit de conquête. Plusieurs juristes modernes sont également tombés dans cette erreur, si ce n'est sur le principe lui-même, du moins dans ses applications et ses conséquences. De ce nombre est Grotius, *De jure belli ac pacis*, l. III, c. v-vi, qui prend pour lui l'axiome admis par Aristote lui-même : *rem militarem secum ferre naturalem acquirendi modum*. C'est ce que les Grecs appelaient : *φυσικὴν κτήσιν*. De Vattel lui-même ne s'est pas assez prémuni contre ces errements. Cf. *Le droit des gens*, l. III, *De la guerre*, c. XIII, § 195 sq., t. II, p. 230-234. Ce droit de conquête mal compris a été la source, toujours renouvelée, d'une longue série de guerres atroces dans l'antiquité, et durant les siècles postérieurs. A la vue de tant de richesses, de pouvoir, de gloire et d'honneurs qui accompagnaient la victoire, rien ne paraissait plus désirable aux princes, à leurs officiers, et aux peuples eux-mêmes, que de se mettre en mesure de faire la guerre, et de la conduire à bonne fin. Jamais la paix, ni le commerce, ni l'industrie, ni l'agriculture, ni un travail quelconque, ne leur auraient procuré le moyen de s'enrichir aussi vite et aussi grandement. Quelle tentation pour les rois de reculer ainsi leurs frontières, de régner sur un empire toujours de plus en plus étendu, et d'abaisser leurs rivaux ! L'erreur sur ce point fut si générale dans l'antiquité païenne, qu'il ne faut pas s'étonner que le prétendu *jus victoriæ* n'ait pas disparu subitement, en pratique, aussitôt après la conversion des peuples au christianisme. Quoiqu'on l'atténuaît un peu dans ses conséquences, on le retenait en principe,

sous le nom spécieux de droit des nations, comme s'il était consacré et reconnu légitime par un accord commun de toutes les nations, acceptant comme enjeu de la terrible partie jouée sur les champs de bataille, que le vaincu perdît à peu près tous ses droits, tandis que ceux-ci passeraient au vainqueur. Il ne manqua pas de docteurs et de juristes, pour opposer, dans des thèses déclamatoires, ce prétendu droit des nations à la justice naturelle. Qui ne voit, cependant, que cette reconnaissance tacite des prétendus droits du vainqueur, n'était, de la part des vaincus, qu'un consentement forcé et nullement volontaire ? Ils se soumettaient à ces spoliations, ne pouvant les empêcher. Mais une coutume qui s'introduit de cette manière, et répugne autant à la saine raison qu'à la volonté libre de ceux qui la subissent, ne pouvant faire autrement, ne saurait fonder un droit réel, ni se transformer en loi véritable.

Peu à peu, toutefois, sous l'influence des idées chrétiennes, on en est arrivé, surtout dans les siècles récents, à une conception plus équitable des droits et des devoirs réciproques des vainqueurs et des vaincus. Il est donc admis maintenant que la victoire finale, dans une guerre juste, ne confère pas au vainqueur un titre juridique nouveau sur son ennemi vaincu; elle lui donne seulement la faculté, après avoir maîtrisé son injuste résistance, de récupérer ce qui lui est dû à lui-même, villes ou provinces que l'ennemi retenait injustement. Il peut exiger aussi une compensation proportionnée au dommage subi, ou à l'injure reçue; demander le remboursement des frais de la guerre qu'il a été obligé de soutenir pour recouvrer son dû. Il peut même prendre des garanties convenables pour assurer, à l'avenir, le respect de ses droits par un ennemi dont il a expérimenté les fourberies, et se mettre ainsi à l'abri de ses machinations, s'il a des motifs sérieux de se défier de lui. Cette dernière considération, cependant, ne doit pas l'amener à dépasser les bornes de la nécessité ou de l'opportunité, et ne pas cacher, sous une apparence de justice, une cupidité démesurée, ou une ambition injustifiable. Cf. Suarez, *De charitate*, disp. XIII, sect. vi, n. 20, *Opera omnia*, t. XII, p. 757; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, c. XII, n. 14, t. I, p. 189; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. v, a. 3, n. 411, t. I, p. 664; Isambert, *Annales politiques et diplomatiques*, Introduction, in-8°, Paris, 1823, p. 115; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, a. 2, § 2, thes. LXXXIV, t. II, p. 802 sq.

IX. DES EFFORTS TENTÉS POUR FAIRE DISPARAITRE LA GUERRE, OU, DU MOINS, EN ATTÉNUER LES EFFETS. L'ARBITRAGE INTERNATIONAL. — 1° L'institution des tribunaux réguliers, au sein des nations civilisées, a fait disparaître les guerres privées, d'individus à individus. Il serait extrêmement souhaitable qu'un tribunal de ce genre fût établi, auquel les nations pourraient et devraient recourir, pour résoudre légalement et pacifiquement les conflits qui surgissent entre elles. Quel bienfait pour l'humanité, si un tel projet pouvait se réaliser !

Entre princes chrétiens, ce juge supérieur devant lequel ils pourraient juridiquement poursuivre la revendication de leurs droits, est naturellement le souverain pontife, père et chef de tous les fidèles. Le pape est l'autorité morale la plus haute qui soit sur terre : les princes non catholiques eux-mêmes l'ont parfois reconnu aussi, et, même pour eux, il pourrait être l'arbitre suprême.

Dans les siècles passés, en effet, les souverains pontifes sont souvent intervenus comme arbitres entre les nations belligérantes, soit que celles-ci le leur eussent demandé, soit qu'ils se fussent offerts eux-mêmes, comme médiateurs. Ainsi, par exemple, vers la fin du XI^e siècle, Pascal II rétablit la paix entre le roi d'Aragon et ses ennemis. Cf. *P. L.*, t. CLXVIII, col. 305. Innocent II essaya aussi de le faire, en 1138, entre l'Angle-

terre et l'Écosse, par son légat Albéric, cardinal-évêque d'Ostie. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. v, p. 720.

Les interventions de ce genre furent très nombreuses du XI^e au XVI^e siècle. On connaît la solennelle déclaration d'Innocent III, affirmant que le pape est le souverain médiateur sur terre. Baluze, *Innocentii III epistoliarum libri undecim*, epist. xxxii, clxxxv, 2 in-fol., Paris, 1682, t. I, p. 702, 761. Cf. Flassan, *Histoire générale de la diplomatie française*, in-8° Paris, 1811, t. I, p. 113; Grandjean, *Les registres de Benoît XI*, in-4°, Paris, 1883, p. 801; Auvray, *Les registres de Grégoire IX*, in-4°, Paris, 1890, p. 397; Pastor, *Histoire des papes*, t. II, p. 258-265, 278, etc.; t. III, p. 60, 72, 148 sq., 254, 301 sq.; t. IV, p. 141 sq., 165 sq., 202 sq., etc.; t. V, p. 241, 286 sq., 296 sq.; t. VI, p. 89 sq., 149 sq., etc.; Mollat, *Les papes d'Avignon*, in-8°, Paris, 1912.

A partir du XVI^e siècle, les arbitrages pontificaux se font plus rares à mesure que l'esprit chrétien s'affaiblit chez les nations et chez les rois. Dès lors, la *raison d'État* se substitue de plus en plus aux notions de justice pour légitimer en apparence les caprices belliqueux des princes et leur désir immodéré de conquêtes.

2° A notre époque, des tendances à un arbitrage international se sont manifestées à diverses reprises, mais on a essayé de le constituer sans le pape, et en dehors du pape. Elles se firent jour, d'abord, au Congrès de Paris, en 1856. Le 23^e protocole émit le vœu que les États entre lesquels s'élèverait un dissentiment sérieux, avant d'en appeler aux armes, eussent recours aux bons offices d'une puissance amie. Un grand nombre d'États adhèrent à cette résolution, qui n'empêcha ni la guerre d'Italie, peu après, ni plusieurs autres qui ont désolé l'Europe et d'autres parties de l'univers.

Plus récemment, sur l'initiative de l'empereur de Russie, se réunit, à La Haye, la Conférence internationale dite de la paix, qui tint ses séances du 18 mai au 29 juillet 1899. Suivant la circulaire du comte Mouraviev parlant au nom du czar, elle avait dans son programme la question de l'arbitrage et de la médiation, afin, disait ce document officiel, de mettre un terme aux armements qui croissent sans cesse d'une manière inquiétante, et de rechercher les meilleurs moyens de prévenir les calamités formidables qui menaçaient le monde entier. Un projet, très étudié, en ce sens, avait été déposé par la Russie. La commission des délégués, chargée de l'examiner, donna un avis favorable, et la conférence, en séance plénière, vota cette Convention pour le règlement pacifique des litiges internationaux. Les vingt-six États représentés à la Conférence y adhérèrent, et elle fut promulguée en France par décret du 28 novembre 1900. Cf. *Recueil périodique Dalloz*, IV^e partie, *Législation*, in-fol., Paris, 1901, p. 84.

Les puissances signataires convinrent d'employer tous leurs efforts à la solution pacifique des litiges internationaux, a. 1, 2; en ayant recours, autant que possible, à la médiation et aux bons offices de la commission internationale d'enquête, a. 9, 15, 16.

Une Cour permanente d'arbitrage fut constituée par les États signataires, et chacun d'eux désigna quatre délégués, nommés pour six ans. Un bureau international, siégeant à La Haye, servait de greffe. La cour était compétente pour tous les litiges. Ce tribunal siège aussi à La Haye. Mais, on ne put malheureusement obtenir que le recours à ce tribunal fût obligatoire. Les puissances signataires déclarèrent simplement considérer comme un devoir, dans le cas où un conflit aigu viendrait à éclater entre deux ou plusieurs d'entre elles, de rappeler à celles-ci que la Cour permanente d'arbitrage leur est ouverte, a. 27. Cf. Pierantoni, *Gli arbitri internazionali*, in-8°, Naples, 1872; Laveleye, *Des causes actuelles de la guerre en Europe et de l'arbitrage*, in-8°, Paris, 1873; Paretto *Degli arbitrati internazionali*, in-8°,

Naples, 1875; Beelaerts van Blokland, *Internazionale arbitrage*, in-8°, La Haye, 1875; Rouard de Card, *L'arbitrage international dans le passé, le présent et l'avenir*, in-8°, Paris, 1877; Catellani, *Realtà e utopia della pace*, in-8°, Milan, 1899; Fiore, *L'imperatore di Russia e la Conferenza della pace*, in-8°, Rome, 1899; Stead, *The Parliament of peace*, in-8°, Londres, 1899; Holland, *Some lessons of the peace Conference*, dans *Fortnight review*, décembre 1899; Mahan, *The peace Conference and the moral aspect of war*, dans *North American review*, octobre 1899; Raffalovich, *Mémoire sur la Conférence de La Haye lu à l'Académie des sciences morales et politiques de France, suivi des observations de MM. Desjardins, Passy et de Courcel*, in-8°, Paris, 1899; Lucchini, *Il digesto italiano, Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, au mot *Guerra*, tit. II, c. II, n. 30 sq., t. XII, p. 1084 sq.; Dumas, *Les sanctions de l'arbitrage international*, in-8°, Paris, 1905.

Il n'entre pas dans notre plan de raconter comment et pourquoi le représentant du Saint-Siège fut écarté de la Conférence de la paix, où sa place était, néanmoins, toute marquée, tandis que Léon XIII avait loué hautement, dans son allocution du 11 avril 1899, l'initiative prise par l'empereur de Russie. De nombreux ouvrages, brochures et articles furent, alors, écrits à ce sujet. Cf. Gemma, *Sull'intervento del papa alla Conferenza per il disarmo*, *Vita internazionale*, in-8°, Milan, 1899; Chrétien, *La papauté et la Conférence de la paix*, dans la *Revue générale de droit international public*, t. VI, p. 281 sq.; Zanichelli, *Il papa alla Conferenza internazionale pel disarmo*, dans *Nuova antologia*, 16 février 1899; Bompard, *Le pape, les États et la Conférence de La Haye*, dans la *Revue générale de droit international public*, t. VII, p. 369.

Une autre Conférence de la paix se réunit encore à La Haye, en 1907, toujours sur l'initiative du czar Nicolas II. Les résultats de cette Conférence, comme ceux de la précédente, furent plutôt platoniques. Les événements ne l'ont que trop montré. Cf. Pillet, *La cause de la paix et les deux Conférences de La Haye*, in-8°, Paris, 1908.

Comme l'avait écrit, dix ans à l'avance, le 15 septembre 1898, à la veille de la première Conférence, le cardinal Rampolla, secrétaire d'État, au nom de Léon XIII : « La paix ne pourra trouver son assiette, si elle ne s'appuie sur le fondement solide du droit public chrétien, d'où résulte la concorde des princes entre eux, et la concorde des peuples avec leurs princes. Pour que cessent les défiances qui arment les nations les unes contre les autres, et qu'un esprit de paix se répande à travers l'univers, et amène les peuples à se regarder comme des frères il faut que la justice chrétienne soit plus en vigueur dans le monde, et que les maximes de l'Évangile rentrent en honneur. »

C'est le seul moyen. A défaut de celui-là, toutes les Conférences de la paix et toutes les réunions de diplomates et de plénipotentiaires, si nombreuses soient-elles, n'aboutiront pas à grand'chose. Les nations continuèrent à en être réduites, pour leur malheur, à la situation intolérable qui les poussait à entretenir, au prix de dépenses énormes, d'innombrables armées permanentes, absorbant toutes les forces vives du pays, et prêtes, au moindre signal, à se précipiter les unes sur les autres, dans une épouvantable tempête de fer et de feu. Les Conférences de la paix, d'où l'on a banni, avec le représentant de Dieu sur terre, l'esprit chrétien, n'ont produit que la *paix armée* de toutes pièces, c'est-à-dire d'incessantes et imminentes menaces de guerres, qui, vu la formidable puissance de destruction des engins modernes, seraient incomparablement plus terribles que celles des siècles passés.

X. VIOLATIONS RÉCENTES DU DROIT DES GENS ET DE LA JUSTICE ÉTERNELLE COMMISES PAR DES BELLI-GÉRANTS SANS CONSCIENCE. — Dans le conflit euro-

péen qui, ayant éclaté à la fin du mois de juillet 1914, a fait couler tant de fleuves de sang, a accumulé tant de ruines et semé la désolation au sein de tant de peuples divers, non seulement en Europe, mais jusqu'aux régions les plus lointaines de l'univers, les violations du droit des gens et du droit naturel ont malheureusement été si nombreuses, qu'on se demande, non sans raison, si le moyen âge si décrié, ou même l'antiquité païenne ont connu quelque chose de pire ou de semblable. Ne pouvant ici entrer dans tous les détails, nous nous bornerons à signaler quelques-unes de ces violations flagrantes, que toute conscience non seulement catholique ou chrétienne, mais simplement honnête, doit réprouver avec indignation.

1^o *Violation de la neutralité de la Belgique, et crimes énormes qui en furent la suite.* — 1. Toute une série de traités, rédigés notamment en 1831, 1839, 1870, et au bas desquels, comme preuve de la foi jurée, se trouvent, avec les signatures, les sceaux et les armoiries des principaux souverains de l'Europe, ceux et celles du roi de Prusse, de l'empereur d'Allemagne et de l'empereur d'Autriche, assuraient à la Belgique une perpétuelle neutralité, plus l'intégrité et l'inviolabilité de son territoire. Les puissances signataires s'étaient solennellement engagées à respecter, et à faire respecter par les autres, cette indépendance, parce que, gardant le souvenir des guerres napoléoniennes, et prévoyant le retour possible de pareilles calamités, elles voyaient dans l'érection de cet État qui devait rester perpétuellement étranger à leurs querelles, une garantie de paix européenne. Ces engagements solennels furent renouvelés, ces dernières années, à la Conférence de La Haye, et signés, cette fois, au nom de l'empereur Guillaume II lui-même. En voici les principales clauses : a. 1. Le territoire des puissances neutres est inviolable; a. 2. Il est interdit aux belligérants de faire passer à travers ce territoire des troupes, ou des convois, soit de munitions, soit d'approvisionnements; ... a. 10. Ne peut être considéré comme un acte hostile le fait par une puissance neutre de repousser, même par la force, les atteintes à sa neutralité.

Malgré sa propre signature, Guillaume II voulut lancer à travers la Belgique ses armées, ses canons, ses mitrailleuses, ses convois de munitions, etc.; et la Belgique ayant essayé de s'y opposer, comme c'était son droit, et même son devoir, l'empereur d'Allemagne, quoiqu'il eût solennellement reconnu qu'un pareil acte de la part de la Belgique n'était pas hostile, en a tiré la plus effroyable vengeance, en déclarant par un cynique mensonge, et en faisant déclarer par toutes les voix de la publicité à sa solde, que la Belgique est seule responsable de la dévastation qu'elle a subie. Pour avoir osé se défendre, les Belges ont été traités de bandits par de soi-disant intellectuels, cela par l'application méthodique des principes contraires à l'humanité, longtemps médités dans les ouvrages des Treitschke, des Clausewitz, des Nietzsche, des Bernhardi et d'une foule d'autres philosophes de même acabit, enseignant, de propos délibéré, les maximes les plus révoltantes, dont nous avons fait plus haut un court exposé, et se croyant néanmoins au sommet de l'échelle morale. En présence de l'assassinat de tant de victimes innocentes, ils se lavent les mains, prétendent que les bourreaux n'ont rien à se reprocher, et justifient tous les crimes, même les plus énormes, quand ils sont perpétrés au profit de leurs ambitions nationales. Nous allons en indiquer quelques-uns, dût-on nous accuser de diffamer méchamment des incendiaires, des tortionnaires et des pillards, en ne saluant pas leur brutale agression et leurs innombrables méfaits, comme un bienfait salutaire de la culture germanique, telle que l'entendent ceux chez lesquels le sens catholique n'a jamais existé, ou s'est sensiblement affaibli.

Le droit naturel, le droit ecclésiastique et le droit des gens, comme nous l'avons établi, déclarent que, dans une guerre même juste (et à plus forte raison si elle est injuste, comme l'invasion de la Belgique), les innocents doivent toujours être respectés, et qu'on ne doit leur faire aucun mal. Par le mot *innocents*, on entend, en langage juridique, ceux qui, pour un motif ou un autre, étant incapables de porter les armes, sont incapables de nuire aux troupes en campagne, c'est-à-dire les enfants, les femmes, les vieillards, les citoyens paisibles ou civils, les blessés, et, en particulier, d'après les prescriptions canoniques, les clercs, les prêtres, les religieux, etc. Sous aucun prétexte, on ne peut *directement et intentionnellement* mettre à mort les innocents, à moins qu'on n'ait démontré juridiquement qu'ils ont commis une faute méritant cette peine. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. LXIV, a. 2. On ne doit pas davantage les persécuter, les torturer, ou les terroriser, en les menaçant des derniers supplices pour les moindres infractions à des règlements arbitraires et tyranniques. Outre qu'elles sont condamnées expressément par le Congrès de La Haye, *Annexe à la Convention*, a. 50, les formules déclarant qu'il ne sera pas fait de quartier, et que *toute la population payera pour les coupables*, sont des formules barbares, aussi contraires à la raison et au droit qu'aux plus élémentaires notions de justice. Elles sont contraires également aux *Kriegers Artikeln*, sorte de code militaire rédigé par l'empereur Guillaume II, à l'usage de ses officiers et de ses soldats, et que ses officiers et ses soldats ont délibérément violés. Voir le commentaire officiel de ces *Articles de guerre* fait par le colonel von Unger, du grand état-major allemand, *Drei Jahre im Sattel. Ein Lern und Lesebuch für den Dienstunterricht der Deutschen Kavalleristen*, 15^e édit., in-8°, Leipzig, 1914. L'art. 17 est ainsi conçu : En campagne, le soldat ne doit jamais oublier que la guerre n'est faite qu'aux forces armées de l'adversaire. La vie et les biens des habitants du pays ennemi, les blessés, les malades et les prisonniers de guerre sont sous la protection particulière de la loi... Les prises de butin ordinaires, le pillage, l'endommagement ou la destruction des propriétés étrangères, par méchanceté ou amusement, l'oppression des habitants du pays occupé, recevront les plus sévères châtiments.

Qu'il y a loin de la théorie à la pratique ! Nous n'accusons pas, en général, tous les Allemands d'avoir violé en toutes circonstances ces lois fondamentales de l'honnêteté; mais quelle bibliothèque ne remplirait-on pas avec les témoignages, les enquêtes, les rapports, les brochures et les livres, dans lesquels non seulement les alliés, mais aussi les neutres racontent les incroyables excès de tout genre commis par les armées allemandes ! Et combien de volumes aussi ne formerait-on pas avec les ordres du jour des officiers, les proclamations bruyantes et la correspondance authentique trouvée sur les prisonniers ou sur les morts dans les champs de bataille, pièces indéniables par lesquelles les Allemands appartenant à tous les degrés de la hiérarchie militaire ou sociale commandent, exaltent, louent, ou confessent ces mêmes excès ! Il n'est que trop prouvé, hélas ! que, sans nécessité stratégique, ils ont détruit des villes importantes, telles que Louvain, Dinant, Termonde, Aerschot, et réduit presque totalement en cendres des centaines de villages, à tel point que plusieurs n'ont même pas laissé de ruines. Églises, écoles, asiles, hôpitaux, couvents, usines, constructions de tout genre, de toutes dimensions et sans nombre, ont disparu, ou ne sont plus qu'un tas de décombres informes. Des milliers d'innocents, femmes, enfants et vieillards, prêtres et religieux, otages et prisonniers, blessés ou soldats désarmés, ont été délibérément non seulement mis à mort, mais massacrés et immolés avec des raffinements de cruauté incon-

nus aux barbares eux-mêmes, car ils n'avaient pas à leur disposition les moyens perfectionnés dont la science allemande, au service de l'injustice, avait abondamment fourni les envahisseurs. Qu'on lise à ce sujet les pages si tristement éloquentes du cardinal Mercier, archevêque de Malines. Après avoir fait cette lugubre énumération, dans sa lettre pastorale de Noël 1914, et jeté un regard douloureux sur son malheureux diocèse, il ajoute : « Nous ne pouvons ni compter nos morts, ni mesurer l'étendue de nos ruines. Que serait-ce, si nous portions nos pas vers les régions de Liège, de Namur, d'Andenne, de Dinant, de Taminies, de Charleroi; vers Virton, la Semois, tout le Luxembourg; vers Termonde, Dixmude, nos deux Flandres?... »

2. Pour justifier de pareilles iniquités, les officiers allemands ont prétendu qu'ils voulaient punir des faits imputables à quelques francs-tireurs. Mais, d'abord, la constitution de corps de francs-tireurs, ou volontaires, n'est pas condamnée par la décision de la Convention de La Haye, du 15 juin au 15 octobre 1907. Au contraire, d'après cette Convention, les corps de francs-tireurs ont droit d'être traités comme des belligérants, pourvu, a. 1, qu'ils aient un chef à leur tête, un signe distinctif sur leurs personnes, et portent les armes ouvertement. En outre, l'art. 2 spécifie ceci : « La population du territoire qui, à l'approche de l'ennemi, prend spontanément les armes pour combattre les troupes d'invasion, sans avoir eu le temps de s'organiser conformément à l'article 1^{er}, sera considérée comme belligérante, si elle prend les armes ouvertement. » On ne pouvait donc juger sommairement, et passer immédiatement par les armes, comme de vils assassins, ceux qui ne faisaient que défendre leur patrie injustement violée et indignement martyrisée. Et s'ils n'avaient pu encore s'organiser avec toute la perfection des règlements militaires que la culture allemande exige pour des milices régulières, précisément parce que les Allemands, par leur invasion soudaine et tout à fait injustifiée, ne leur en avaient pas laissé le temps, à qui la faute? N'est-ce pas le comble du cynisme, de la part des bourreaux, de faire retomber leur propre culpabilité sur leurs innocentes victimes? Et serait-ce vrai même, que quelques Belges, ainsi surpris dans leur vie pacifique, et mis subitement en présence de tant d'horreurs, dont leurs plus proches parents étaient l'objet, eussent dépassé en quelque point les droits de la légitime défense, était-ce à ceux qui les avaient ainsi exaspérés, à se montrer si rigides et si impitoyables pour l'application des lois ou coutumes de la guerre qu'ils violaient eux-mêmes si effrontément, et en toute rencontre? Et, enfin, serait-ce vrai, ce qui n'a jamais été juridiquement démontré, que quelques Belges fussent coupables, était-ce une raison de raser jusqu'au sol des villages et des villes, ou d'exterminer des populations entières? Cf. Gouvernement belge, *Réponse au Livre blanc allemand du 10 mai 1915, au sujet d'une prétendue guerre de francs-tireurs et de prétendues atrocités commises contre les soldats et blessés ennemis*, in-4°, Paris, 1916.

Dans sa protestation du 10 avril 1915 à l'autorité allemande, Mgr Heylen, évêque de Namur, sans crainte d'un démenti, a pu dire hautement : « Il résulte de chaque cas particulier de destruction de villages, ou d'extermination de civils, que le châtimement est tellement hors de proportion avec la faute imputée, qu'aucune raison ne pourrait jamais le légitimer. En tant de localités ont été commises des scènes si atroces qu'elles soulèveront un jour la conscience universelle, et seront flétries par la justice allemande elle-même, quand elle aura une conscience exacte, et qu'elle aura recouvré son sang-froid. » En outre, continue l'évêque, « dans l'hypothèse d'une répression de francs-tireurs, pour quelques cas isolés, quel homme civilisé osera

justifier chez des soldats les actes suivants : coups et blessures; atrocités de tout genre; procédés barbares et sanguinaires; traitements cruels ou indignes, parfois à l'égard de simples otages ou de prisonniers; achèvement de blessés; traques aux civils paisibles et sans armes; pillages à main armée et dans des proportions à peine croyables; utilisation de prêtres, de jeunes gens, de vieillards, de femmes et d'enfants, comme d'un rempart contre les balles et projectiles ennemis; impudation à la population civile et répression sanguinaire de faits légitimement posés par les soldats belges et français; fusillades sommaires, sans aucune espèce d'enquête ou de jugement régulier; incendies volontaires dans près de deux cents villages des deux provinces, indépendamment des destructions qui sont l'œuvre de la bataille elle-même; tortures morales prolongées, infligées aux faibles et parfois aux populations entières; viols, meurtres de femmes, de jeunes filles, d'enfants à la mamelle, etc. Or, ces crimes sont si nombreux, qu'ils se présentent, non seulement isolément, mais parfois simultanément dans des centaines de villages. Nos populations qui ont vécu ces scènes atroces et en ont souffert plus qu'on ne pourra jamais le dire, en ont conservé l'impression d'épouvante et d'horreur que provoque la barbarie. C'est, disent-elles, une guerre monstrueuse, faite non aux soldats, mais aux civils désarmés... Que de souffrances ressenties par toute une population désarmée, terrifiée, livrée à la merci de soldats farouches!... On a dit, serait-ce vrai? que le nombre des civils tués n'est pas loin d'atteindre celui des soldats tombés à la bataille!... Tous ces faits, des milliers et des milliers de témoins oculaires sont prêts à les affirmer sous la foi du serment, lorsque sera établie une commission d'enquête régulière. » Cf. J.-B. Andrieu, *La guerre vue des pays neutres. Ce qu'un Hollandais a constaté en Belgique*, in-8°, Paris, 1915; Prüm, chef du parti catholique luxembourgeois et précédemment germanophile, *Die deutsche Kriegsführung in Belgien und die Mahnungen Benedict XV*, in-4°, Luxembourg, 1915; Fernand van Langenhove, *Un cycle de légendes allemandes. Francs-tireurs et atrocités belges*, in-12, Paris, 1916. Pour mieux convaincre ses lecteurs, cet auteur, poussant jusqu'au scrupule le souci de l'impartialité, n'a cité que des documents d'origine allemande, pour que même les envahisseurs de la Belgique ne puissent en nier ni l'authenticité, ni l'autorité. Ce volume est une réfutation officielle allemande des récits allemands et des prétextes invoqués par les Allemands pour se justifier.

3. Et qu'on ne dise pas que ce sont là des excès commis par des particuliers, à l'insu ou contre la volonté des chefs, comme cela peut arriver parfois dans les armées les mieux disciplinées; ce sont malheureusement des crimes collectifs, les uns tolérés, les autres accomplis par ordre, et qui, par leur amplitude et leur fréquence, ne sauraient s'expliquer que par la volonté réfléchie du haut commandement. Cf. *Les violations des lois de la guerre par l'Allemagne*, ouvrage publié par les soins du ministère des Affaires étrangères, in-12, Paris, 1915, p. 15 sq. L'ordre, en effet, vient de très haut, et, depuis longtemps, était donné pour des circonstances analogues. A son armée partant pour Pékin, l'empereur Guillaume II disait, le 27 juillet 1900 : « Soldats, quand vous rencontrerez l'ennemi, vous ne ferez pas de quartier...; vous ne ferez pas un seul prisonnier. Que tout ce qui tombera entre vos mains soit à votre merci! Faites-vous la réputation qu'avaient les Huns d'Attila! » Cf. Dimier, *L'appel des intellectuels allemands*, in-12, Paris, 1915, p. 90. Malgré les articles du congrès de La Haye signés par lui, et interdisant de déclarer qu'il ne sera pas fait de quartier, *Annexe à la Convention*, a. 23 d, l'empereur, en 1914 et 1915, n'a pas modifié son langage, et, à la

veille de la bataille de la Vistule, a prononcé ces paroles qui constituent comme le farouche programme de toutes les atrocités commises : « Malheur aux vaincus ! Le vainqueur ne connaît pas de grâce. » Cf. Léon Maccas, *op. cit.*, p. 286. C'est le mot d'ordre auquel ministres, princes, officiers de tous rangs se conforment, et les soldats naturellement n'ont aussi qu'à s'y conformer. Que de pages rempliraient les instructions barbares adressées par les généraux allemands à leurs troupes ! Que de pages aussi rempliraient les proclamations très souvent répétées, par lesquelles ces mêmes généraux, au mépris de la loi morale la plus évidente et la plus élémentaire, rendent les villes et villages solidaires des fautes commises par de simples individus, déclarant qu'on ne fera pas de quartier, que les innocents payeront pour les coupables, que la mort d'un seul soldat allemand doit être vengée par la destruction de villages, ou de villes entières, voire même d'une capitale de trois à quatre millions d'habitants, comme Londres ou Paris. Tels sont les ordres du jour et les proclamations des généraux Stengen, von Bulow, von der Goltz, von Nieber, von Bissing, du major von Mehring, etc. Cf. M. G. Somville, *Vers Liège. Le chemin du crime. Un défi au général von Bissing*, in-12, Paris, 1915. Il y relate, avec preuves à l'appui, une foule d'assassinats, commis par l'armée allemande sur des civils inoffensifs et sans l'ombre d'une raison militaire. X., avocat à la cour d'appel de Bruxelles, *La Belgique sous la griffe allemande*, avec, comme annexe et preuves à l'appui, tout le *Bulletin officiel des lois et arrêtés allemands* pour le territoire belge occupé, in-12, Paris, 1915 ; Hervé de Gruben, *Les Allemands à Louvain*, avec préface de Mgr Deploige, président de l'Institut supérieur de philosophie à Louvain, in-8°, Paris, 1915 ; Jean Massart, *Comment les Belges résistent à la domination allemande. Contribution au livre des douleurs de la Belgique*, in-8°, Paris, 1916. C'est incontestablement par ordre que le plus souvent les soldats ont incendié, pillé, volé, achevé les blessés, fusillé les otages ou les prisonniers, et massacré une foule d'innocents. Toutes ces atrocités, d'ailleurs, n'étaient que trop conformes à l'enseignement traditionnel donné aux officiers par le grand état-major allemand, dans le manuel que nous avons sommairement analysé au commencement de cet article, *Kriegsbrauch in Landkriege*, in-8°, Berlin, 1902.

4. L'opinion publique s'étant, à bon droit, indignée, non seulement en Europe, mais dans le monde entier, le bourreau, pour se justifier devant les cris de réprobation générale, n'a pas rougi d'imputer, non seulement à quelques individus, francs-tireurs ou non, mais à ses innombrables victimes, c'est-à-dire à l'ensemble de la population, ses propres méfaits. Néanmoins, les accusations intéressées proférées contre le peuple belge et même contre le clergé belge par les Allemands, ont été démontrées fausses et totalement imaginées, sans exception aucune. Cf. Henri Davignon, *Les procédés de guerre des Allemands en Belgique*, in-12, Paris, 1915 ; *La Belgique et l'Allemagne*, in-12, Paris, 1915 ; *Enquête instituée par Mgr Rutten, évêque de Liège, et communiquée au maréchal von der Goltz*. La fausseté de ces accusations a été reconnue par la *Gazette populaire de Cologne* et par la revue scientifique allemande *Der Fels*. Cf. Henri Davignon, *op. cit.*, p. 107.

5. Pas plus que les accusations contre les particuliers, ou contre la population en général, ne subsistent celles dirigées contre le gouvernement belge par le gouvernement allemand, pour justifier l'invasion de la Belgique et la violation de sa neutralité ! Cf. *Le Livre gris. Royaume de Belgique. Correspondance diplomatique relative à la guerre de 1914 (24 juillet-29 août)*, in-8°, Paris, 1914.

Après avoir avoué ouvertement, le 4 août 1914, en

plein parlement, qu'en envahissant le territoire belge, l'Allemagne violait la neutralité de la Belgique, contrairement aux lois internationales et au droit des gens, mais que les nécessités militaires l'y forçaient, le chancelier de l'empire allemand, M. de Bethmann Hollweg, regrettant cette confession publique, tint ensuite à disculper son gouvernement, en essayant de prouver que la Belgique elle-même avait prémédité de manquer à sa propre neutralité. Une telle explication, inventée après coup, n'a convaincu personne, et personne ne pouvait s'y tromper. Les maladresses qui se sont succédé ensuite dans le but de l'accréditer, sont aussi « colossales » que le cynisme du précédent aveu. Mais, comme l'écrivait le cardinal Gasparri, secrétaire d'État, au ministre de Belgique auprès du Vatican, M. van den Heuvel, le 6 juillet 1915, même si on admettait que la preuve de cette préméditation de la Belgique eût été faite postérieurement, ce qui n'a jamais été démontré, « encore resterait-il toujours vrai de dire que l'Allemagne, de l'aveu même du chancelier, pénétra dans le territoire belge, avec la conscience d'en violer la neutralité, et, par conséquent, de commettre une injustice. Cela suffit pour que cet acte doive être considéré comme directement compris dans les termes de l'allocution pontificale. » Or, dans cette allocution prononcée au consistoire du 22 janvier 1915, le pape Benoît XV, « comme constitué par Dieu, suivant ses propres expressions, l'interprète suprême et le vengeur de la loi éternelle, » reprouve « hautement toute injustice de quelque côté et pour quelque motif qu'elle soit commise, » et affirme, en même temps, « qu'il n'est jamais permis, pour quelque raison que ce puisse être, de violer la justice, » repoussant ainsi l'aphorisme immoral du chancelier que « nécessité n'a pas de loi. » *Acta apostolicæ Sedis*, 1915, t. VII, p. 34. La morale, en effet, n'admet aucune nécessité capable de la faire pactiser avec l'injustice, ce qui serait le pire des maux. Pie IX avait déjà déclaré, dans la 64^e proposition du *Syllabus*, que l'amour même de la patrie ne justifie pas la violation d'un serment. A plus forte raison, un intérêt d'ordre stratégique ne peut jamais justifier la violation d'un droit, malgré les maximes chères à Bismarck, à Treitschke, Nietzsche, Bernhardi et consorts. Dans son *Manuel des lois de la guerre continentale*, le grand état-major allemand rappelait que « les belligérants doivent respecter l'inviolabilité des territoires neutres, et s'abstenir de tout empiètement sur leur domaine, même si les nécessités de la guerre l'exigeaient ». Mais cet avertissement était probablement à l'adresse des seules nations étrangères, l'Allemagne s'en considérant comme dispensée, vu sa supériorité incontestable, et le droit qu'elle s'arroge de dominer le monde entier. D'ailleurs, que l'Allemagne eût depuis longtemps l'intention de violer la neutralité de la Belgique et même celle de la Hollande, cela ressort en toute évidence du livre publié par Daniel Frymann, deux ans avant la déclaration de guerre, *Wenn ich der Kaiser wär !* in-8°, Leipzig, 1912. Voir aussi sur cette affaire van den Heuvel, ministre de Belgique auprès du Vatican, *De la violation de la neutralité belge*, in-8°, Paris, 1914 ; *Introduction aux Rapports belges de la Commission officielle*, in-8°, Paris, 1915 ; E. Vaxweiler, membre de l'Académie royale de Bruxelles, *La guerre de 1914. La Belgique neutre et loyale*, in-8°, Lausanne, 1915.

Dans son discours où il confessait publiquement la faute de l'Allemagne, le chancelier de Bethmann-Hollweg disait au Reichstag : « Nos troupes ont foulé le territoire belge. Cela est contraire aux prescriptions du droit international... L'illégalité — je parle ouvertement — l'illégalité que nous commettons ainsi, nous chercherons à la réparer, dès que notre but militaire aura été atteint. Quand on... combat pour un bien

suprême, on s'arrange comme l'on peut. » En d'autres termes : « Nous avons intérêt à envahir la Belgique..., peu importe la foi jurée. Pour aller en France, nous prenons le chemin le plus court : voilà tout !... Si, sur notre route nous rencontrons des Belges qui nous disent que nous n'avons pas le droit de passer, nous savons bien qu'ils ont raison, car nous savons parfaitement que nous commettons une illégalité contraire au droit des gens ; mais, n'importe, nous les piétinerons, nous les écraserons, nous les massacrerons, nous pillerons leurs demeures, nous incendierons villes et villages, et les détruirons de fond en comble. Que voulez-vous?... On s'arrange comme l'on peut !... » C'est le commentaire officiel du mot désormais historique jusqu'à la fin des siècles, par lequel ce même homme d'État affirmait à l'ambassadeur d'Angleterre à Berlin que le traité par lequel l'Allemagne s'était engagée, sous la foi jurée, à respecter perpétuellement la neutralité de la Belgique n'était qu'un simple « chiffon de papier ».

C'est donc en stricte justice qu'un publiciste pouvait écrire, le 24 janvier 1915 : « Guillaume II, violant la neutralité de la Belgique, s'est odieusement parjuré... Si le cas de guerre injuste ne s'applique pas ici, où donc jamais s'appliquera-t-il?... Il s'ensuit qu'au regard de la simple honnêteté, à plus forte raison au regard de la morale catholique, les sujets de l'empereur Guillaume II n'ont pas le droit de coopérer à la guerre du kaiser en Belgique. »

Les rapports officiels belges, français, anglais, et les enquêtes poursuivies même par les États neutres, renferment d'irréfusable témoignage démontrant tous à quelle débauche de férocité, de perfidie et d'impunité se sont laissés aller les soldats du kaiser en Belgique. C'est une vision d'horreur et d'épouvante que la lecture de ces rapports si documentés et si accablants pour l'autorité allemande. Oui, certes, M. de Bethmann-Hollweg peut se flatter que les troupes de son impérial maître ont extraordinairement réparé l'illégalité initiale si délibérément voulue ! Que serait-ce, si, à l'origine, on n'avait pas solennellement promis de la réparer ? Il en est de cette promesse comme de celle qui assurait la perpétuelle intégrité du territoire belge. Si celle-ci, quoique écrite et revêtue de la signature et des sceaux de l'empire, n'a pas été tenue, combien moins celle qui ne consiste qu'en une seule parole jetée en l'air devant le Reichstag ?... C'est moins encore qu'un simple chiffon de papier... *Verba volant !*

Notons, en passant, que l'Autriche n'a pas été plus loyale envers la malheureuse Belgique. Le 28 août 1914, sous un prétexte futile, elle lui déclara la guerre, uniquement pour complaire au kaiser ; mais, depuis plusieurs jours, d'après les bulletins mêmes de l'armée allemande, c'étaient les pièces d'artillerie lourde appartenant à l'Autriche qui démolissaient les forteresses de Belgique, tandis que l'ambassadeur de l'empereur François-Joseph restait encore auprès du roi des Belges, comme si entre eux l'état de paix n'avait été nullement troublé.

Une guerre engagée par ces violations flagrantes du droit des gens ne pouvait se poursuivre évidemment que par des violations de plus en plus nombreuses et monstrueuses, telles que le torpillage du *Lusitania*, *crescit eundo*. Il sera toujours vrai de dire que *abyssus abyssum invocat* ! Ps. xi, 8.

Commettre sur une telle échelle ces crimes épouvantables condamnés par le droit des gens comme par la justice éternelle ; les commettre scientifiquement avec des moyens perfectionnés pour le mal ; de plus, pour s'excuser, faire tomber le tort sur les victimes innocentes qu'on égorge ; et, du côté du bourreau, présenter comme le *summum* de la civilisation et de la *Kultur* ces sauvages excès de bêtes fauves, n'est certes pas en diminuer l'extraordinaire culpabilité. Un bandit est-il

moins coupable, quand il se sert d'une scie électrique pour sectionner les parois du coffre-fort du voisin, au lieu d'employer une vulgaire pioche de paysan ? est-il moins coupable quand, pour le tuer, il se sert d'un browning perfectionné au lieu d'un modeste couteau ? Et la culpabilité diminuera-t-elle parce que la liste des crimes s'allonge sans cesse, et que ceux qui les commettent sont chamarrés de galons d'argent et d'or, au lieu de porter des blouses d'ouvriers, ou des vêtements d'hommes du peuple ? Au contraire, cette culpabilité augmente d'une manière effrayante, en proportion du nombre des méfaits, de l'intelligence qu'on apporte à leur perpétration, de la volonté froide et résolue avec laquelle on les accomplit, et des cyniques mensonges par lesquels on les prône comme des actes de patriotique vertu. Ceux qui, par orgueil, soit de domination universelle, et convoitise du bien d'autrui, ont conçu, ordonné ou exécuté ces tueries et toutes les atrocités abominables qui les accompagnent, les précèdent ou les suivent, sont, quels que soient leur nom, leurs titres honorifiques ou leurs grades, les plus grands malfaiteurs publics que la terre ait jamais portés, car jamais crime plus monstrueux ne fut commis dans les siècles passés. Les sinistres exploits des Cartouche et des Mandrin ne sont, en comparaison, que de simples jeux d'enfants. Pour le moraliste, c'est un grave devoir de le proclamer hautement, et, ce devoir, il faut avoir le courage de le remplir, à l'heure actuelle, malgré les clameurs de ceux que ce blâme atteint, car que serait une justice qui ne dirait la vérité qu'aux faibles ? ce ne serait qu'une justice boiteuse, synonyme d'injustice et de lâcheté. Tant pis pour ceux qui, se sentant coupables, ou devenant complices par lâche complaisance envers les puissants, ferment volontairement les yeux à la lumière, ou essayent de l'éteindre autour d'eux ! Ils n'étoufferont pas les cris de réprobation de la conscience indignée, pas plus qu'ils n'échapperont au verdict inflexible de l'impartiale histoire, ni surtout à la terrible sentence de l'incorruptible juge des vivants et des morts. Cf. *Le Livre rouge belge. Rapports sur les violations du droit des gens en Belgique*, in-8°, Paris, 1915 ; Pierre Nothomb, *Les Barbares en Belgique*, avec préface de M. Carton de Wiart, ministre de la justice ; livre poignant, nourri de dépositions recueillies et contrôlées par l'enquête officielle, in-12, Paris, 1915 ; Id., *La Belgique martyre*, in-12, Paris, 1915 ; A. Mélot, député de Namur, *Le martyre du clergé belge*, in-12, Paris, 1915 ; cardinal Mercier, *Patriotisme et endurance*, in-12, Paris, 1915 ; Vindex, *L'armée du crime*, in-12, Paris, 1915 ; Paul van Houte, *Le crime de Guillaume II et la Belgique. Récits d'un témoin oculaire*, in-12, Paris, 1915 ; Joseph Bédier, *Les crimes allemands d'après les témoignages allemands*, avec photographies des documents cités, in-8°, Paris, 1915 ; Id., *Comment l'Allemagne essaie de justifier ses crimes*, réponse à l'officieuse *Gazette de l'Allemagne du Nord*, in-8°, Paris, 1915 ; Henri Davignon, *Les procédés de guerre des Allemands en Belgique*, in-12, Paris, 1915 ; Id., *La Belgique et l'Allemagne*, avec reproduction photographique des documents, proclamations, traités, affiches, ruines, victimes humaines, etc., in-4°, Paris, 1915 ; M. des Ombiaux, *La résistance de la Belgique envahie*, in-12, Paris, 1915 ; H. Welschinger, de l'Académie des sciences morales et politiques, *La neutralité de la Belgique*, in-12, Paris, 1915 ; I. van den Heuvel, ministre d'État, *La violation de la neutralité belge*, in-12, Paris, 1915 ; *La campagne de l'armée belge, d'après les documents officiels*, in-8°, Paris, 1915 ; Charles Le Goffic, *Dixmude*, in-12, Paris, 1915 ; Jules Destrée, député de Charleroi, *Les atrocités allemandes*, documents officiels de la Commission d'enquête, in-12, Paris, 1915 ; L.-H. Grondys, *Les Allemands en Belgique, notes d'un*

témoin hollandais, in-12, Paris, 1915; Camille Jullian, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, *Rectitude et perversion du sens national*, in-12, Paris, 1915; André Weiss, *La violation de la neutralité belge et luxembourgeoise par l'Allemagne*, in-8°, Paris, 1915; E.-M. Gray, *Il Belgio sotto la spada tedesca*, in-4°, Florence, 1915; Prüm, chef du parti catholique luxembourgeois, *Die deutsche Kriegsführung in Belgien und die Mahnungen Benedict XV*, in-4°, Luxembourg, 1915. Sous forme de lettre adressée à M. Mathias Erzberger, député au Reichstag, chef reconnu du Centre et ami personnel du kaiser, l'auteur, précédemment germanophile, oppose les atrocités allemandes en Belgique aux instructions de Benoît XV. Il s'étonne profondément que des hommes tels que M. Erzberger, loin de condamner ces épouvantables atrocités, aient essayé de les justifier. Ne serait-ce pas, dit-il, parce qu'ils sont plus allemands que catholiques? Cet ouvrage d'un germanophile est un redoutable réquisitoire contre l'Allemagne, qui, ne pouvant le réfuter, a tenté de saisir et de détruire le plus grand nombre d'exemplaires possible. René Johannet, *La conversion d'un catholique germanophile*, in-12, Paris, 1915. C'est l'histoire des poursuites intentées à M. Prüm, par le gouvernement allemand, plus la traduction française de l'ouvrage de M. Prüm, et ses réponses victorieuses aux diatribes qu'on lui avait adressées à ce sujet. Joseph Boubée, *La Belgique loyale, héroïque et malheureuse*, in-12, Paris, 1916.

2° *Injuste invasion de la France et multitude de crimes énormes qui en sont la suite.* — 1. L'invasion de la France ne se justifie pas plus que celle de la Belgique, et, comme celle-ci, elle a entraîné, de la part de l'injuste agresseur, une multitude de crimes énormes. On a pu affirmer que la guerre de 1870, quoique déclarée par la France, avait été voulue par la Prusse, qui l'avait mise dans la nécessité de prendre les armes. Cette tactique de Bismarck avait trop bien réussi pour que ses successeurs n'eussent pas le désir de la renouveler. Une de leurs maximes privilégiées était qu'il faudrait susciter encore l'agression de la France, pour se vanter auprès des neutres d'avoir été l'offensé, et rejeter ainsi sur l'ennemi qu'on voulait détruire la responsabilité d'une guerre effroyable. Ceci n'est pas une simple supposition. On trouve ce plan machiavélique nettement exposé dans l'ouvrage de von Bernhardt, *L'Allemagne et la prochaine guerre*, in-8°, Berlin, 1912. Entre autres recommandations de ce genre, on y lit celle-ci plus que suffisamment claire : « Le devoir de notre diplomatie est de brouiller les cartes, à tel point que nos ennemis soient contraints de nous attaquer. Dans ce but, sans commencer nous-mêmes la guerre, menaçons leurs intérêts, à tel point que nos ennemis soient obligés de prendre l'initiative des hostilités. » Les puissances ainsi visées étaient assez averties par ce naïf et cynique langage, pour qu'elles se tinssent sur leurs gardes, et fissent leurs efforts pour maintenir la paix européenne, quand même des motifs d'ordre supérieur ne leur eussent pas impérieusement prescrit cette ligne de conduite. Et c'est ce qui explique la longue patience des puissances de l'Entente en face des provocations de l'Allemagne, si souvent réitérées. Aussi, en juillet 1914, en dépit de nouvelles provocations, ces puissances se montrèrent si attachées à la paix, multiplièrent tant leurs démarches en ce sens, et suggèrent tant de combinaisons pour la maintenir, que l'Allemagne, pour déchaîner sur l'Europe cet ouragan de fer et de feu qu'elle méditait de faire éclater, dut elle-même déclarer la guerre; mais, déçue dans ses hypocrites calculs, elle s'efforça d'invertir les rôles de la tragédie sanglante de 1870, prétendant et répétant à tous les échos que la malice de ses ennemis acharnés à sa perte l'avait contrainte, bien malgré elle, à tirer l'épée.

En même temps qu'il annonçait à son peuple ce grave événement, l'empereur Guillaume II affirmait solennellement que sa conscience ne lui adressait aucun reproche, et qu'il faisait retomber sur ses ennemis la responsabilité de ce conflit épouvantable, dont lui-même cependant était la principale cause. Cette première protestation n'était, dans cette mise en scène, qu'une vaine formule de style, pour tromper les badauds et satisfaire les énergumènes de la caste militaire, qui ayant, comme leur chef, depuis longtemps voulu et préparé cette guerre monstrueuse, savaient à quoi s'en tenir sur sa véritable origine. Mais, à mesure que, contre les prévisions et les mesures si bien prises pour égorger les peuples, la guerre se prolongea, et se multiplièrent, avec les ruines, les hécatombes humaines dont l'Allemagne avait également à souffrir si douloureusement, les intellectuels et les dirigeants cherchèrent de plus en plus à déclinier une responsabilité dont l'exceptionnelle gravité ne cessait de hanter plus obstinément la pensée de chacun. Et ce furent de toutes parts, en Allemagne, des affirmations répétées sur le ton d'une déclamation tranchante, ou d'un pédantisme ergoteur, mais toujours sans aucune preuve solide à l'appui, et se résumant en de simples dénégations des faits les plus évidents. Quatre-vingt-treize « représentants de la science et de l'art allemands », comme ils se qualifient eux-mêmes, adressèrent un « appel au monde civilisé », pour justifier les auteurs responsables de cet effroyable cataclysme. Oublieux des méthodes critiques dont ils se montraient autrefois si jaloux, comme de la condition indispensable à toute science digne de ce nom, ils se contentaient d'affirmer ou de nier sans preuve, comme si leur autorité personnelle était suffisante pour énoncer des dogmes, ou proscrire des erreurs, de manière que toute intelligence humaine, par respect pour leur infaillible autorité, devait, sans l'ombre d'une hésitation, se courber devant leur verdict sans appel. « Il n'est pas vrai, disaient-ils, que l'Allemagne ait provoqué la guerre...; il n'est pas vrai qu'elle ait injustement violé la neutralité de la Belgique... » (le chancelier impérial, cependant, avait confessé publiquement l'injustice de cette violation); « il n'est pas vrai que ses troupes aient brutalement détruit Louvain... ses soldats ne commettent aucun acte de cruauté...; il est impossible qu'ils aient fusillé des vieillards, ou des prêtres, ou des citoyens désarmés, » etc.

A ce manifeste qui, s'il n'était pas une œuvre d'art, n'était certes pas une œuvre de science, puisqu'il ne contenait aucune preuve des allégations, mais montrait à découvert la passion et les préjugés excluant tout esprit critique, l'Institut catholique de Paris apporta une réponse appuyée sur les documents diplomatiques publiés par les diverses puissances, sur des enquêtes conduites avec le plus grand souci de l'exactitude, et sur ce que ses membres avaient vu de leurs yeux. Ces documents établissaient d'une façon péremptoire que l'Allemagne a prémédité la guerre, a fait échouer toutes les tentatives de conciliation, et conduit la guerre d'une manière qui rappelle, mais en les dépassant, les horreurs des invasions barbares du moyen âge et de l'antiquité païenne. L'Académie française, l'Académie des sciences morales et politiques, l'Académie des inscriptions et belles-lettres opposèrent au manifeste allemand des réponses semblables. Intellectuels contre intellectuels. Cf. Étienne Lamy *Les intellectuels d'Allemagne et l'Institut de France*, dans le *Correspondant* du 10 mars 1915, p. 737-756.

Au fait, dès 1840, M. Guizot, alors ministre des affaires étrangères, écrivait à M. de Saint-Aulaire, ambassadeur de France à Londres : « La neutralité de la Belgique, l'existence du royaume belge, tel qu'il est aujourd'hui constitué, c'est la paix de l'Europe. Vous le savez, mon cher comte, la constitution de ce

royaume n'a pas été un résultat facile à obtenir. C'est, depuis 1830, le seul avantage que nous ayons acquis au dehors... Il y a là pour nous une garantie de sécurité sur notre frontière, une *garantie politique de paix et d'équilibre européen*... Il n'a pas été facile de contenir et de déjouer toutes les ambitions qui voulaient autre chose. Et, vous le savez aussi : *cette autre chose, c'est la guerre, la conflagration de l'Europe* ! Qu'on ne s'y trompe pas : les mêmes passions, les mêmes ambitions qui, en 1830 et en 1831, voulaient autre chose que ce qui a été fait, subsistent encore. » *Mémoires pour l'histoire de mon temps*, 8 in-8°, Paris, 1858-1867, t. VI, p. 285.

En 1914, la même lettre aurait pu être adressée par notre ministre des affaires étrangères à notre ambassadeur à Londres. Les mêmes traités, renouvelés en 1870, garantissaient, sous la foi jurée, la neutralité de la Belgique. Mais aussi les mêmes passions et les mêmes ambitions voulaient autre chose. Et cette autre chose, en 1914 comme en 1830 et en 1831, c'était la guerre, la conflagration de l'Europe, voulue très délibérément par la nation qui, consciente de l'illégalité qu'elle commettait, a déchiré, comme un vil « chiffon de papier », les traités solennels qui garantissaient la paix universelle et l'équilibre européen. Cf. Jean Pélissier, *L'Europe sous la menace allemande en 1914*, in-12, Paris, 1916.

Le 31 juillet 1914, il devenait extrêmement probable que l'Autriche et la Russie allaient s'entendre, le comte Szapary et M. Sazonoff ayant trouvé un terrain d'accord. L'espoir renaissait dans tous les cœurs ; mais l'empereur Guillaume II, sentant lui échapper l'occasion qu'il cherchait depuis si longtemps et qu'il avait fait naître, choisit précisément cet instant pour détruire toutes les chances de paix, en lançant ses *ultimatums* à la Russie et à la France. Cependant l'Angleterre restait encore indécise. Ce ne fut que le 4 août, à la nouvelle de la violation de la frontière belge, qu'elle prit part elle-même au conflit. Cf. *Le Livre blanc anglais. Correspondance du gouvernement britannique relative à la crise européenne, document officiel publié par ordre de Sa Majesté le roi d'Angleterre et déposé sur le bureau des deux chambres du Parlement*, in-8°, Paris, 1914. Cette correspondance avec les diverses chancelleries, pendant toute la durée de la crise qui a précédé immédiatement la guerre, est un dossier désormais historique et forme un réquisitoire accablant contre la puissance provocatrice. Non moins important ni moins décisif est le *Livre jaune français. Ministère des affaires étrangères. Documents diplomatiques, 1914. La guerre européenne*, in-4°, Paris, 1914. Cf. E. Durkheim et E. Denis, *Qui a voulu la guerre ? Les origines de la guerre, d'après les documents diplomatiques*, in-12, Paris, 1915 ; Daniel Bellet, *Chiffons de papier. Ce qu'il faut savoir des origines de la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1915 ; Auguste Gauvin, *Les origines de la guerre*, in-12, Paris, 1915 ; Charles Rep, *L'agression allemande d'après les documents officiels*, in-12, Paris, 1915 ; Take Ionesco, *Les origines de la guerre*, in-12, Paris, 1915 ; Charles Baillo, *Pourquoi l'Allemagne devait faire la guerre*, in-12, Paris, 1915 ; le baron Beyens, ministre de Belgique à Berlin, *L'Allemagne avant la guerre. Les causes et les responsabilités*, in-12, Paris, 1915 ; Paul Dudon, *La guerre : qui l'a voulue ?* in-12, Paris, 1915 ; Pierre Bertrand, *L'Autriche a voulu la grande guerre*, in-8°, Paris, 1916.

Comment, après cela, l'Allemagne, par la voix de sa diplomatie menteuse et par l'organe de ses intellectuels, peut-elle prétendre qu'elle est très pacifique, et que spécialement elle n'a pas voulu la guerre actuelle ? C'est en ce sens que, si les autres peuples, reconnaissant l'incontestable supériorité de race que très généreuse-

ment elle s'arroge, pliaient devant toutes ses exigences, la laissent libre de faire tout ce qu'elle veut : déchirer les traités qui la gênent, prendre tout ce qu'elle désire, et satisfaire son insatiable ambition de dominer le monde, alors, certes, elle ne ferait pas la guerre, et se contenterait de jouir des immenses avantages que lui procurerait cette mainmise sur l'univers entier. Mais si les autres nations osent vouloir garder leur place au soleil, conserver leur indépendance, et n'acceptent pas l'état de vasselage dans l'empire mondial auquel l'Allemagne aspire, alors, ce sont elles qui veulent la guerre, et, puisqu'elles la veulent, elles l'auront aussi implacable, atroce et inhumaine que possible. Comme la Belgique, elles seront seules responsables de leur malheur : ruines, dévastations, massacres, tout cela leur est imputable, et imputable à elles seules. Quant à l'Allemagne, elle est parfaitement innocente, et, n'ayant rien à se reprocher, n'a à s'excuser de rien, comme le proclament doctoralement ses intellectuels « représentants de la science et de l'art ». Cela ressemble de fort près à la colossale prétention de Nabuchodonosor, roi des Assyriens et régnant à Ninive, qui, après avoir vaincu Arphaxad, roi des Mèdes, sentit sa poitrine se gonfler d'orgueil, et résolut de soumettre la terre entière à son empire. Mais les diverses nations auxquelles il envoya ses messagers pour leur faire une proposition aussi alléchante, n'ayant pas goûté ce projet d'annexion et d'absorption, Nabuchodonosor indigné jura, par son trône et sa puissance, que, malgré ses instincts pacifiques, il se défendrait, *quod defenderet se*, contre toutes ces nations, dont aucune, cependant, n'avait jamais songé à l'attaquer ; et il lança contre elles ses hordes dévastatrices. Judith, 1, 5-12. C'est de cette façon que la pacifique Allemagne ne veut pas la guerre. Elle est obligée de se défendre contre ceux qui ne songeaient pas à l'attaquer, mais qui ne consentent pas à se laisser absorber par elle, ou réduire à l'état de vassaux. Néanmoins, que l'Allemagne ait réellement pensé à la guerre, qu'elle l'ait longuement et méthodiquement préparée, qu'elle l'ait souhaitée et voulue comme une source abondante de richesses, c'est ce qui est exposé, avec une stupéfiante audace et un affreux cynisme, dans l'ouvrage publié par M. Daniel Frymann, deux ans avant la déclaration de la guerre et qui eut une énorme diffusion en Allemagne, *Wenn ich der Kaiser wäre* ! in-8°, Leipzig, 1912. L'aveu est non moins significatif dans l'ouvrage du colonel von H. Frobenius, publié, quelques mois avant la guerre, avec la haute approbation du kronprinz d'Allemagne, et qui eut en peu de temps jusqu'à treize éditions, *Des Deutsches Reiches Schicksalsstunde*, in-8°, Berlin, 1914. Ces ouvrages et beaucoup d'autres du même genre démontrent combien est encore vrai le mot de Tacite : *Gallos pro libertate, Germanos ad prædam* ! ou, comme disent les théologiens : *libidine dominandi*, ce que, d'ailleurs, exprime assez bien leur devise actuelle : *Deutschland über alles* !

2. Les preuves des innombrables crimes commis par l'armée allemande, à la suite de son injuste agression, ont été réunies dans de nombreux volumes. Citons ici, d'abord, deux publications émanant du ministère des affaires étrangères en France : *Rapports et procès-verbaux de la Commission instituée en vue de constater les actes commis par l'ennemi en violation du droit des gens*, in-4°, Paris, 1915. Plus de 471 dépositions y affirment toutes sortes d'excès commis par les Allemands, en Seine-et-Marne, dans la Marne, l'Oise, l'Aisne, la Meuse et en Meurthe-et-Moselle. Cf. Marius Vachon, *Les villes martyres de France et de Belgique*, in-12, Paris, 1915. Une autre publication officielle intitulée : *Les violations des lois de la guerre par l'Allemagne*, in-8°, Paris, 1915, répartit les chefs d'accusation, surabondamment prouvés, en dix chapitres

divers : a) Violation du territoire des États neutres; b) Violation de la frontière française avant la déclaration de guerre; c) Assassinats de prisonniers et de blessés; d) Pillages, incendies, viols, assassinats; e) Attentats contre les hôpitaux et les ambulances; f) Emploi de projectiles interdits; g) Emploi de liquides enflammés et de gaz asphyxiants, au mépris des règlements mêmes du Congrès de La Haye; h) Bombardements de villes non défendues; destructions d'édifices consacrés aux cultes, aux arts, aux sciences et à la bienfaisance, toujours en contradiction avec les règlements du Congrès de La Haye; i) Usage de procédés de guerre déloyaux; j) Actes de cruauté commis à l'égard des populations civiles. Les auteurs de ce livre officiel avertissent, enfin, le lecteur que, sous ces dix chefs, sont rangées non pas toutes les violations de la guerre sur terre commises par l'Allemagne, mais seulement quelques-unes. Ces chefs d'accusation sont prouvés par des pièces de toutes sortes, et dont la valeur démonstrative est indéniable; par les dépositions de nombreux témoins; par les procès-verbaux des enquêtes; et même par les carnets militaires d'origine allemande, où ils sont relatés. Devant de pareilles autorités, et tant de témoignages accablants venus de tant de sources différentes, comment douter de l'incontestable vérité qui arrache aux victimes des cris de douleur, et aux spectateurs des nations neutres des cris d'indignation ?

Aussi, au consistoire du 4 décembre 1916, Benoît XV a-t-il solennellement réprouvé les ruines produites par cette horrible guerre dans toute l'Europe au mépris des lois suprêmes qui régissent les rapports réciproques des cités, et il a signalé expressément les violations du droit divin et du droit des nations contre les choses saintes et les ministres sacrés, même les plus élevés en dignité, les déportations des paisibles citoyens loin de leurs demeures, de leurs mères, de leurs épouses et de leurs fils explorés; les incursions aériennes contre les villes ouvertes et les multitudes sans défense; tous les horribles forfaits qui se perpétrent sur terre et sur mer. *Acta apostolicæ Sedis*, 1916, t. VIII, p. 467-468.

3. Nous n'entrerons pas dans le détail des preuves. Il faudrait des volumes, et ils sont très nombreux déjà ceux qui ont été écrits sur ce thème, hélas ! inépuisable. Nous indiquerons seulement quelques faits entre une foule d'autres.

a) La déclaration de guerre fut signifiée à la France, par le baron de Schoen, ambassadeur d'Allemagne à Paris, le 3 août 1914, à 6 heures 45 minutes du soir. Or, dès le 2 août, plus de vingt-quatre heures avant la déclaration de guerre, les troupes allemandes avaient franchi sur trois points déjà la frontière française, et le 3 août au matin, toujours avant cette déclaration, elles avaient déjà aussi violé la frontière belge. Cf. *Le Livre jaune français*, in-4°, Paris, 1914, p. 139, 157, 158, 159.

b) Les innombrables témoignages recueillis en France aussi bien qu'en Belgique, les rapports officiels comme les enquêtes particulières, sont unanimes pour dénoncer chez les Allemands l'emploi d'un matériel perfectionné en vue de produire des incendies rapides et souverainement destructeurs, tels que pompes à pétrole, grenades incendiaires, boîtes nickelées à benzine, pastilles à résidus de pétrole, pastilles à nitrate de coton, tablettes de poudre comprimée, etc. Pendant qu'ils multipliaient les agents de destruction, ils brisaient les pompes à incendie et tiraient sur les personnes qui tentaient de l'éteindre. Ils se servaient de tous ces moyens, non seulement pour déchaîner le fléau, mais pour en secondar les ravages. Ils incendiaient de propos délibéré et de sang-froid, réalisant un plan de dévastation générale prémédité avant la

guerre, et pour lequel ils s'étaient longuement outillés.

c) Dans cette furie de destruction, il faut noter surtout l'acharnement spécial contre les églises, chapelles et cathédrales, sans aucune nécessité d'ordre militaire. Cf. Louis Joubert, *Les œuvres et les hommes*, dans le *Correspondant* du 26 septembre 1914, p. 1030-1042; Comité d'artistes et d'hommes de lettres, *Les Allemands destructeurs de cathédrales et de trésors du passé, d'après les documents officiels et les témoignages directs, avec pièces justificatives*, in-8°, Paris, 1915; Pierre Laboureyras, *La ville d'Albert avant et pendant la guerre*, in-8°, Paris, 1916.

d) Pour se justifier, les Allemands ont prétendu que l'on avait placé, dans les tours de ces édifices, des canons, des mitrailleuses, ou des postes d'observation. A Reims, le cardinal Luçon, archevêque, et le chanoine Landrieux, doyen du chapitre, vicaire général, puis nommé évêque de Dijon, le 18 novembre 1915, par Benoît XV, l'ont formellement démenti, en invoquant le témoignage de toute la population, ainsi que le général Joffre, généralissime français. Il est vrai, néanmoins, que, pendant quelques jours, un poste d'observation fut établi sur la cathédrale de Reims; mais ce fut précisément pendant l'occupation allemande. Cf. Alice Martin, *Sous les obus et dans les caves. Notes d'une bombardée*, dans le *Correspondant* du 25 octobre 1914, p. 217-236. Démentis analogues aux mêmes fausses accusations furent donnés, à Soissons, par Mgr Péchenard et le curé de la cathédrale; à Arras et à Senlis, par les autorités militaires et religieuses. A Paris, le cardinal Amette, archevêque, éleva une vigoureuse protestation contre les aviateurs qui avaient jeté des bombes incendiaires sur la basilique de Notre-Dame. Les évêques de Nancy et de Saint-Dié parlèrent d'une façon identique pour leurs diocèses respectifs. Celui-ci disait : « Les Allemands continueront à prétendre que les Français ont utilisé les églises et les clochers pour la défense : c'est une affirmation mensongère; mais ce qui est certain, c'est qu'ils ont, eux, transformé nos églises et nos clochers en forteresses. » Dans une de ses lettres pastorales si remarquables, Mgr Mignot, archevêque d'Albi, justement indigné de cet acharnement furieux contre les églises, écrivait : « Quand Alaric — un des grands ancêtres — s'empara de Rome, en 490, Marcella et Principia, sa fille, trouvèrent un asile assuré contre la violence des Goths dans la basilique de Saint-Paul. Ces patriciennes auraient été moins heureuses, si, vivant en l'an de grâce 1914, elles s'étaient réfugiées dans la cathédrale de Reims, sous le règne d'un successeur lointain d'Alaric. » Cf. *Lettres sur la guerre*, in-12, Paris, 1915, p. 45.

Avant de détruire les édifices du culte, les soldats prenaient plaisir très souvent à y commettre des sacrilèges, en profanant les vases sacrés, les ornements sacerdotaux, ou les faisant servir à des usages innombrables.

e) Tous les rapports, en France comme en Belgique, signalent également l'obstination des envahisseurs à s'emparer des prêtres et des religieux, pour les abreuver d'injures, en faire les victimes de leurs amusements impies et cruels, les incarcérer, les maltraiter et les assassiner, sous le moindre prétexte.

f) Il est également indéniable que, comme les églises et les prêtres, les ambulances, les hôpitaux et les blessés ont été spécialement visés, au mépris de toutes les prescriptions du droit des gens, des conventions du Congrès de La Haye, et des principes mêmes du droit naturel qui défend de tuer ceux qui ne peuvent plus nuire, puisqu'ils sont incapables de porter les armes. Le drapeau de la Croix-Rouge, arboré sur ces édifices, ne les a pas défendus contre ces sauvages attentats. Batteries d'artillerie, avions et zeppelins ne leur ont ménagé ni les obus, ni les bombes.

g) Parlerons-nous de ces milliers d'habitants pacifiques, obligés d'abandonner précipitamment, en débandades terrorisées, leurs villes en proie aux flammes et au pillage méthodiquement organisé? car les Allemands prenaient et expédiaient en Allemagne, dans d'interminables convois, tout ce qui leur paraissait utile : matières premières, cotons, tissus, tuyautages en cuivre ou en plomb, fer et ferrailles, métiers, machines, etc., etc. Ils ne laissaient que les murs nus qu'ils détruisaient ensuite!... Vieillards, femmes, enfants, malades, prêtres, religieux, religieuses étaient chassés brutalement sur toutes les routes, comme un vil troupeau, condamnés à périr de misère et de faim!... Plusieurs, que la fatigue ou la maladie empêchaient de marcher assez vite, furent fusillés sur place, sans autre forme de procès. D'autres étaient placés, comme remparts vivants, devant les troupes allemandes allant au combat : cruauté doublée d'une lâcheté inqualifiable que réprovent à la fois les droits humain et divin!

h) Et que dire de ces populations entières, déportées en masse vers des destinations inconnues pour y être soumises à des travaux forcés comme des esclaves, sans que les bourreaux s'inquiétassent le moins du monde des liens de famille..., arrachant les filles à leurs mères, et, sans aucun souci de la morale, les séparant capricieusement et arbitrairement de leurs pères ou de leurs frères, parents et amis, qui auraient pu protéger leur vertu contre les passions bestiales de la soldatesque!... « En vérité, dit encore Mgr Mignot, *op. cit.*, p. 45, à voir ce qui se passe sous nos yeux, on se croirait au temps des Sargon, des Sennachérib, des Nabuchodonosor et autres épouvantables tyrans de l'Assyrie et de la Chaldée; ou, si vous trouvez ces temps trop éloignés, à ceux d'Attila, de Tamerlan et de Mahomet II. » Cf. *Le Correspondant*, n° du 25 août 1914, p. 725-735, citant les documents officiels sur les monstruosité des premières semaines de la guerre : violation de frontières avant la déclaration de guerre; assassinats de prêtres, infirmes, civils; achèvement des blessés; bombardement des villes ouvertes, etc.; *Revue des Deux Mondes* du 15 octobre 1914, p. 387 sq.; *Le Livre rouge français. Les atrocités allemandes. Premier rapport officiel et in-extenso présenté à M. le président du Conseil, le 7 janvier 1915, par la Commission instituée en vue de constater les actes commis par l'ennemi en violation du droit des gens*, in-12, Paris, 1915; Gaston Jollivet, *Six mois de guerre, avec dossier des atrocités commises*, in-12, Paris, 1915; cardinal Amette, archevêque de Paris, *Pendant la guerre. Lettres pastorales et allocutions*, in-12, Paris, 1915; Joseph Bédier, professeur au Collège de France, *Les crimes allemands, d'après les témoignages allemands*, avec photographie des documents cités, in-8°, Paris, 1915; Vindex, *L'armée du crime, d'après le rapport de la Commission française d'enquête*, in-12, Paris, 1915; *La basilique dévastée. Destruction de la cathédrale de Reims. Faits et documents*, in-12, Paris, 1915; Henri Davignon, *Les procédés des Allemands en Belgique et en France, d'après l'enquête anglaise*, in-12, Paris, 1915; Louis Collin, *Les barbares à la Trouée des Vosges; Récit des témoins*, in-12, Paris, 1915; Jean de Beer, *L'Allemagne s'accuse*, in-12, Paris, 1915; Mgr Baudrillart (Comité catholique de propagande française à l'étranger), *La guerre allemande et le catholicisme*, in-8°, Paris, 1915, p. 47-141; Id., *L'Allemagne et les alliés devant la conscience chrétienne*, in-8°, Paris, 1915; E. Malo, *La cathédrale de Reims*, in-12, Paris, 1915; abbé Foulon, *Arras sous les obus*, in-12, Paris, 1915; Joachim von der Goltz, *Les dix commandements de fer du soldat allemand*, in-8°, Leipzig, 1915; F. de Dinon, *En guerre. Impressions d'un témoin*, in-12, Paris, 1915; Eugène Griselle, *Le martyre du clergé français*, in-12, Paris, 1915; *J'accuse. Deutschland, wach'au!* in-8°, Lausanne, 1915. Cet ouvrage écrit en allemand et

par un Allemand, qui, par crainte de représailles, a préféré garder le voile de l'anonymat, est un terrible réquisitoire contre les autorités allemandes qui ont voulu la guerre et les atrocités qui l'accompagnent. L'auteur affirme et prouve, en outre, qu'on a aveuglé le peuple allemand, pour le lancer dans cette guerre effroyable. A. Masson, *L'invasion des barbares en 1914*, in-12, Paris, 1915; Jacques de Dampierre, *L'Allemagne et le droit des gens. I. L'impérialisme*, in-4°, Paris, 1915. Avec une foule de faits et de citations originales, l'auteur montre comment les innombrables violations de droit commises par l'Allemagne se rattachent à son impérialisme envahissant. *Rapports et procès-verbaux d'enquête de la Commission instituée en vue de constater les actes commis par l'ennemi en violation du droit des gens*, contenant les dépositions et documents complets qui ont servi de matière aux rapports, 3 in-4°, Paris, 1915-1916; abbé Charles Calippe, *La guerre en Picardie*, avec préface de Mgr de La Villerabel, évêque d'Amiens, in-12, Paris, 1916; E. Toutey, *Pourquoi la guerre? Comment elle se fait*, in-8°, Paris, 1916; Paul Gaultier, *La mentalité allemande et la guerre*, in-8°, Paris, 1916; Mirman, Simon et Keller, *Leurs crimes*, in-12, Paris, 1916.

XI. DES CONSÉQUENCES SURNATURELLES DE LA GUERRE. — 1° Si les hommes attendent de grands avantages des guerres qu'ils déclarent, ou soutiennent, il n'est pas douteux que Dieu, en permettant ces affreux cataclysmes, n'ait en vue, dans l'ordre surnaturel, un but à atteindre. Dans les plans de la Providence, toute guerre, et surtout une guerre mondiale, comme celle qui a commencé en 1914, doit avoir des conséquences, tant générales que particulières, c'est-à-dire tant pour les nations considérées comme groupements humains, que pour les individus. Les diplomates, les politiciens et les économistes s'occupent peu ou prou de ces conséquences surnaturelles, qui échappent même à la plupart des esprits, parce que peu cherchent à les découvrir; mais elles n'en sont pas moins incontestables. Ceux qui n'élèvent pas leurs regards au-dessus des horizons bornés de la terre, ne sauraient concevoir que les événements d'ici-bas aient leur répercussion dans le monde invisible; surtout ils ne sauraient admettre que le résultat principal se réalise justement dans ce monde supérieur qu'ils ne soupçonnent même pas.

Malgré la lourde responsabilité encourue par ceux qui déclarent une guerre, on peut être certain, cependant, qu'elle n'éclate qu'au moment précis fixé par la Providence. Sans vouloir excuser ces grands coupables, auteurs immédiats de ces épouvantables conflits, comment, en y réfléchissant bien, ne pas voir qu'ils sont eux-mêmes entraînés par les circonstances, bien plus qu'on ne le supposerait, au premier abord? La sagesse divine qui, selon le mot de l'Écriture sainte, arrive infailliblement à ses fins, avec force et suavité, sans violenter aucunement la liberté humaine, Sap., VIII, 1, se sert parfois des passions humaines et de l'ambition des potentats, pour exécuter les décrets de sa justice et punir les contempteurs de sa loi. Dieu châtie, parfois, les uns par les autres, les nations qui ont la prétention de vivre sans lui, ou de fouler aux pieds ses droits imprescriptibles. Il est le souverain Maître, et il le rappelle, de temps en temps, à ceux qui sont portés à l'oublier. Lui seul, disait Bossuet, sait donner aux rois et aux princes de grandes et sévères leçons, soit qu'il élève les empires, soit qu'il les abaisse, ou les renverse. Ces leçons, tour à tour redoutables et salutaires, il les donne aussi aux peuples! Quelquefois les rois ne les comprennent pas, ni les peuples, ni les princes; mais la justice a suivi son cours, et, si tous les pécheurs ne se convertissent pas, aux lueurs terribles de ces éclairs orageux et aux grondements de tonnerre

qui les accompagnent, beaucoup, néanmoins, se frappent la poitrine, confessent leurs fautes et les expient. En outre, ceux qui déjà étaient bons deviennent généralement meilleurs. C'est là un résultat qui échappe absolument par son caractère essentiel aux spéculations des faux sages de la terre, mais dont le retentissement est immense dans le monde invisible, et dont l'écho se répercutera, sans jamais s'éteindre, durant les siècles éternels.

De leur côté, les nations, ou groupements humains, qui ne peuvent pas, comme tels, recevoir leur châtiment ou leur récompense dans le monde à venir, les reçoivent parfois d'une façon tangible dans le monde actuel. C'est l'application de la vérité énoncée par le psalmiste, quand il dit : *Quoniam iudicas populos in æquitate, et gentes in terra dirigis*. Ps. LXVI, 4. Souvent, en effet, le résultat d'une guerre est, pour une nation, tout différent de celui qu'il paraissait devoir être, en s'en tenant aux prévisions humaines, même les mieux fondées. Des nations paraissaient devoir sortir glorieuses et puissantes d'une guerre savamment préparée : elles en sortent avilies pour longtemps et profondément affaiblies; d'autres, blessées à mort, renaissent extraordinairement, comme le phénix de ses cendres, et compensent bientôt, par un excès de naissances, des pertes momentanées. Le spectacle d'une population qui s'accroît au milieu des combats les plus meurtriers n'est pas chose rare dans l'histoire. On a vu aussi, chose plus étrange encore, le vainqueur absorbé par le vaincu, qui lui impose sa langue, sa littérature, ses coutumes, ses mœurs, de sorte que, au milieu de ses tristes lauriers, le vainqueur est dégradé, humilié, appauvri de bien des manières, tandis que le vaincu relève la tête, et, au sein de sa défaite même, trouve une vengeance imprévue.

On prête à Turenne cette boutade que Dieu est toujours avec les gros bataillons. Ce n'est pas toujours ainsi, et l'on peut, au contraire, souvent constater que le succès d'une bataille, ou le résultat ultime d'une guerre, est déterminé par une force *indéfinissable*, qui échappe absolument aux calculs des hommes les plus habiles et les plus compétents, comme elle avait échappé absolument à leurs prévisions. Ce n'est pas sans motif que si fréquemment Dieu, dans l'Écriture sainte, se fait appeler le Dieu des armées. Il semble même tenir spécialement à ce titre, car, maintes fois, il le revendique comme un de ses attributs essentiels, et il ne permet pas qu'on l'oublie.

Assurément, comme dans le gouvernement de sa providence, Dieu ne déroge pas aux lois générales qu'il a établies; et, comme une armée d'un million d'hommes est, toutes choses égales par ailleurs, deux fois plus forte qu'une armée qui n'en compte que cinq cent mille, ce serait demander à Dieu une dérogation aux lois générales, c'est-à-dire un miracle, que cette armée, si inférieure en nombre, fût victorieuse d'une autre deux fois plus forte qu'elle. Mais ces lois générales se combinent de tant et tant de manières, que le résultat de cette combinaison peut être tel, que les faibles triomphent finalement des forts. Des exemples de ce genre abondent, depuis l'antiquité la plus lointaine jusqu'aux temps les plus récents. Qui a oublié qu'un seul Horace a fini par triompher des trois Curiaces? Sa tactique fut, à une époque présente encore à toutes les mémoires, celle de Napoléon I^{er}, séparant ses ennemis supérieurs en nombre, pour les battre l'un après l'autre, malgré son infériorité numérique; ce fut encore, pendant les deux premières années de la guerre européenne, celle de l'Allemagne qui, par la concentration rapide de ses troupes sur certains points, grâce à la multiplicité de ses lignes de chemin de fer stratégiques, pouvait asséner de vrais coups de massue, tantôt en Occident, tantôt en Orient, et obtenir,

presque avec les mêmes troupes, sur des théâtres si éloignés les uns des autres, des succès retentissants, signalés par la conquête momentanée de vastes provinces. Voilà donc qu'avec l'effectif des bataillons, un autre facteur de souveraine importance : la mobilité ou la vitesse de déplacement, intervient pour le succès, et cela toujours aussi en vertu d'une loi générale, quoique différente de celle qui ne concerne que les effectifs. Un autre facteur aussi doit intervenir, et non des moins importants : le temps; non celui qui est synonyme de mobilité et de vitesse de déplacement, c'est-à-dire indiquant le nombre d'heures ou de jours nécessaires à une armée pour effectuer ses mouvements, mais le temps indiquant la capacité de résistance, d'endurance, de ténacité; car il peut y avoir chez une nation puissante des forces considérables, capables d'un grand effort et de brillants succès, mais qui s'épuiseront par leurs propres victoires; tandis qu'il peut y avoir chez une autre nation des forces latentes, insoupçonnées, lentes à se dégager de mille entraves, mais croissant peu à peu, pendant une longue série de défaites, tandis que les forces rivales s'épuisent en succès, dans le même laps de temps; de sorte que, entre les deux puissances rivales, l'équilibre arrivera à s'établir, puis à se rompre de nouveau, mais, cette fois, en faveur du vaincu de la veille, qui obtiendra ainsi, plus tard, une indéniable prépondérance. Nous pourrions multiplier à l'infini les exemples montrant le nombre extraordinaire de facteurs qui interviennent dans cette sorte d'équation algébrique immense, posée sur un vaste champ de bataille, par deux ou plusieurs puissances qui en viennent aux mains. Et cette équation se modifiera à chaque instant dans sa formule, par les mille et mille combinaisons que peuvent avoir entre eux les innombrables facteurs qui entrent dans sa composition. Qui donc, à chaque instant, pourra être sûr de la solution finale? Quoique tous la désirent favorable à leurs desseins, les plus habiles ne pourront que la conjecturer, sans néanmoins pouvoir absolument déposer toute crainte d'insuccès final, toujours possible, au milieu de tant d'imprévu.

Mais ce qui échappe à toute intelligence humaine, même la plus perspicace et la plus pénétrante, est entre les mains du *Dieu des armées*, qui prévoit tout, qui sait tout, qui peut tout, et qui dispose toutes choses, ainsi que le veut sa justice, ou sa miséricordieuse bonté. C'est là cette force *indéfinissable*, qui détermine la solution finale de ce problème si complexe. Cette force indéfinissable et souveraine, qui, malgré les agitations des hommes, dispense la victoire ou la défaite suivant ses impénétrables décrets, a été reconnue, de tout temps, par les grands capitaines, depuis la plus haute antiquité jusqu'à notre époque. Malgré son génie, Napoléon I^{er} ne croyait-il pas à son étoile? Et tout dernièrement encore, la victoire inattendue de la Marne n'a-t-elle pas été regardée comme un miracle, même par les grands chefs? Non pas que Dieu soit intervenu par un miracle évident; mais, par une de ces combinaisons dont lui seul a le secret, il a fait avorter, en dépit de tous les calculs de l'habileté militaire, un des projets les plus savamment ourdis, et dont le succès paraissait assuré par la plus formidable des préparations. « Ainsi, écrivait le comte Joseph de Maistre, il y a plus d'un siècle, lorsqu'une puissance trop prépondérante épouvante l'univers, et que l'on s'irrite de ne trouver aucun moyen de l'arrêter..., Dieu emploie deux moyens bien simples : tantôt le géant s'égorge lui-même; tantôt une puissance très inférieure (nous dirions aujourd'hui la Belgique en face de l'Allemagne) jette sur son chemin un obstacle imperceptible, mais qui grandit ensuite, on ne sait comment, et devient insurmontable; comme un faible rameau, arrêté dans le courant d'un fleuve, produit enfin un atterris-

sement, qui le détourne... » Cf. *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivis d'un Traité sur les sacrifices*, VII^e entretien, 2 in-8°, Paris, 1802, t. II, p. 41. L'histoire est pleine de ces événements déconcertants !... Parfois, les plus contraires à toute probabilité sont précisément ceux qui s'accomplissent en dépit de tous les efforts tentés pour y mettre obstacle. L'histoire de toutes les nations est remplie de faits de ce genre, qui montrent que la puissance des *gros bataillons*, soit que l'on considère leur nombre, soit que l'on considère leur outillage perfectionné, ou l'habileté professionnelle de leurs chefs, ne suffit pas pour assurer la victoire. En dernière analyse, celle-ci dépend d'une foule de circonstances qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire naître, ou d'écarter. Ainsi, sans violence en rien la volonté humaine, en semblant même ne pas s'occuper des choses de la terre, et en laissant le champ libre aux passions humaines les plus ardentes, Dieu est le suprême arbitre des destinées des individus, comme de celles des nations.

Oui, rien dans le monde ne dépend plus immédiatement de Dieu que la guerre, dans son origine, dans son développement, dans sa terminaison et dans ses résultats.

2° Il n'appartient à aucune intelligence humaine, ici-bas, de scruter et de découvrir les raisons cachées que la Providence peut avoir, dans ses desseins impénétrables, de déchaîner l'épouvantable fléau de la guerre, ni les fins qu'elle a en vue, et qu'elle atteint par ce moyen, dont elle dispose souverainement. *O altitudo sapientiæ et scientiæ Dei !... Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus ! Quis enim cognovit sensum Domini ? aut quis consiliarius ejus fuit ?* Rom., XI, 33, 34. Puis, les décrets de Dieu sont, parfois, à longue échéance. Ils ne se révèlent que peu à peu à l'esprit observateur... Il en est quelques-uns, cependant, desquels l'enseignement des siècles a soulevé le voile qui les cachait à la vue des générations, depuis longtemps descendues dans la tombe. N'est-il pas, en effet, certain, maintenant, pour qui sait réfléchir, et ne se laisse pas entraîner par des préjugés, que la préparation au christianisme a été la fin principale à laquelle Dieu a ordonné les guerres, les abaissements et les relèvements successifs du peuple hébreu, comme aussi les vicissitudes dans la grandeur et la décadence des grands empires des Assyriens, des Perses, des Grecs et des Romains ? Cf. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, in-8°, Paris, 1681, 1868. Quand Israël se relâchait dans l'observance des lois divines, ou même abandonnait les autels de Jéhovah pour courir aux idoles, Dieu déchaînait contre lui les peuples de l'Égypte ou de l'Assyrie. Des conquérants insatiables, à la tête de hordes féroces, s'emparaient des villes de la Judée, parfois de Jérusalem même, mettaient tout à feu et à sang, massacraient en grand nombre guerriers, enfants, femmes et vieillards, et entraînaient en captivité ceux que le glaive avait épargnés. La guerre était le châtimement par lequel Dieu rappelait au devoir son peuple prévaricateur. Il lui révélait par ses prophètes la raison de ces massacres et de ces ruines. « Vous m'avez abandonné, lui fit-il dire par le prophète Séméias, après la première invasion de Sésac, roi d'Égypte, la cinquième année du règne de Roboam, fils de Salomon ; vous m'avez abandonné, et moi aussi je vous abandonne dans les mains de Sésac. » II Par., XII, 2-5 ; III Reg., XIV, 24-26. Consternés, les princes et le roi reconnurent la justice de la sentence : *Justus est Dominus*, s'écrièrent-ils ; et le Seigneur, ayant agréé leur repentir, leur fit dire par le même messager qu'il ne les anéantirait pas totalement, qu'il leur donnerait un peu de secours, et que sa colère ne se répandrait ni complètement sur Jérusalem par les mains de

Sésac ; mais que, cependant, ils lui seraient soumis, afin qu'ils apprissent par expérience combien la servitude imposée par un roi de la terre est plus dure que le joug du Seigneur. Sésac, en effet, ne détruisit pas Jérusalem ; mais se contenta d'enlever les trésors et les ornements d'or du temple et du palais royal. II Par., XII, 5-12.

Aux invasions égyptiennes succédèrent celles des Assyriens. Salmanasar IV, roi d'Assyrie, commença le siège de Samarie, qui après trois ans fut prise par Sargon, en 721. Irrité de cette longue résistance, il massacra une partie de la population, emmena le reste en captivité, et détruisit ainsi le royaume d'Israël, formé par le schisme des dix tribus. IV Reg., XVII, 1-6. Or, par le moyen de ses prophètes, IV Reg., XVII, 13-18, et en particulier par Osée, Dieu avait fait annoncer aux Israélites la chute de Samarie et leur avait révélé la raison de cette catastrophe. « Ils m'ont oublié et ils ont rempli mon cœur d'amertume... Je serai pour eux comme une lionne furieuse, comme le léopard, en me servant des Assyriens pour détruire leur puissance... Qu'ils périssent par le glaive... *Parvuli eorum elidantur, et fetæ ejus discendantur !*... Ose., XIII, 6-8 ; XIV, 1. En même temps, au nom du Seigneur, le prophète exhorte les coupables à se convertir, leur promettant que, s'ils le font, Dieu non seulement guérira leurs blessures, mais augmentera leur prospérité. Ose., XIV, 2-10.

Après la chute du royaume d'Israël, restait encore le royaume de Juda, dont la capitale, Jérusalem, fut à son tour assiégée par Nabuchodonosor II, roi de Babylone. La résistance de la ville fut longue, héroïque et désespérée ; mais, vaincue par la faim, elle dut se rendre. Les Babyloniens irrités brûlèrent le temple, le palais royal, les demeures des principaux citoyens, massacrèrent un grand nombre d'habitants, et emmenèrent le reste en captivité à Babylone, la troisième année du règne de Joachim, 587 avant Jésus-Christ. Cf. Dan., I, 1, 2. Ce fut le commencement de la grande captivité de soixante-dix ans. Mais Dieu fit savoir aux juifs, par la bouche du prophète Jérémie, que cette catastrophe se produisait parce qu'ils n'avaient pas écouté les avis qu'il leur avait fait donner, pour les exciter à se convertir. Cf. Jer., XXV, 8-11. Dans cette prophétie, Dieu dit que Nabuchodonosor est son serviteur, parce qu'il se sert de lui pour châtier les coupables. Il ajoute, cependant, qu'il ne veut pas détruire absolument son peuple, mais que, lorsque les juifs se seront convertis, il les ramènera de la captivité, Jer., XXIX, 10-14 ; Baruch, IV, 7 ; et que, alors, il châtiara Babylone elle-même de ses impiétés, car il n'avait élevé l'empire de Babylone que pour en faire l'instrument de ses vengeances, et il le briserait ensuite à cause des crimes des Babyloniens. Cf. Is., IX, 5-17 ; XIII, 1-22 ; XIV, 3-27 ; Jer., XXV, 12. De même fut châtiée l'Égypte, Ezech., XXIX, 2-13 ; XXX, 10-19, 22-26 ; puis Ninive, Nahum, I-III ; Tyr et Sidon. Ezech., XXVI-XXVIII. Dieu fait toujours connaître la raison du châtimement : « Ils sauront que je suis le Seigneur. » Ezech., XXX, 19, 25.

Ainsi en fut-il de la chute de l'empire romain. Les saints Pères affirment, à diverses reprises, que Dieu qui avait permis l'élévation et la croissance extraordinaire de cet empire à travers le monde, pour préparer la diffusion du christianisme dans tout l'univers, l'abassa ensuite et le fit disparaître, à cause de son endurcissement en présence de l'Évangile, et de son entêtement à ne pas se courber sous la loi du Christ. Cf. S. Cyprien, *Ad Demetrianum*, P. L., t. IV, col. 549 ; S. Augustin, *De civitate Dei*, I, I, c. I, P. L., t. XLII, col. 15 ; S. Grégoire le Grand, *In Ezech.*, P. L., t. LXXVI, col. 1009. Les anciens païens eux-mêmes avaient compris que le sang humain doit couler pour purifier la

terre souillée par le débordement de tant de crimes. Cf. Euripide, *Oreste*, v, 1677-1680. C'est pourquoi, affirme le texte sacré, la terre, avide de sang, ouvre la bouche pour le recevoir, et le retenir dans son sein jusqu'au moment où elle devra le rendre. Gen., iv, 11; Is., xxvi, 21.

3° En ce qui concerne la guerre de 1914, serait-on loin de la vérité, en affirmant qu'elle est un châtement que les peuples s'infligent les uns aux autres, une sorte d'*auto-punition*, décrétée par la justice divine, car les nations ont, pour la plupart, apostasié, et affectent de se tenir loin de Dieu. Aux lois évangéliques de la justice et de la charité, elles ont plus ou moins substitué la loi de la force. C'est ce que disait, d'ailleurs, le pape Benoît XV, dans son allocution, au consistoire du 22 janvier 1915 : « Nous ne croyons pas que la paix ait quitté le monde, sans l'assentiment divin. Dieu permet que les nations qui avaient placé toutes leurs pensées dans les choses de cette terre, se punissent les unes les autres, par des carnages mutuels, du mépris et de la négligence avec lesquels elles l'ont traité : événements dont le but est de les contraindre sous la puissante main de Dieu. » *Acta apostolicæ sedis*, 1915, t. vii, p. 35. Le souverain pontife avait exprimé ces mêmes sentiments dans son encyclique du 8 septembre 1914. *Acta apostolicæ sedis*, 1914, t. vi, p. 502. Ainsi ont parlé, dans les deux partis des belligérants, le cardinal Mercier dans sa lettre pastorale pour Noël de 1914, et les évêques d'Allemagne dans leur lettre pastorale collective. Après le déluge, les anciens peuples entreprendre d'élever, dans la plaine de Sennaar, une tour gigantesque comme pour défier le ciel; de même les peuples modernes, nouveaux Titans, ont élevé contre Dieu l'édifice de leur civilisation opposée à l'Évangile, et de leur orgueil qui ne veut d'aucun maître. On allait répétant de toute façon que la science doit émanciper l'humanité des antiques croyances, car, disait-on, la science suffit à expliquer tous les mystères; elle enseigne à se passer de Dieu..., bien plus, elle aboutit à la négation même de Dieu... Or, prétendait-on, les guerres n'ont été possibles, aux siècles précédents, que par suite de l'état de barbarie, ou de semi-barbarie dans lequel se trouvaient encore les peuples; mais, à notre époque, avec les progrès de la science et le développement de la civilisation, quoique étrangère à l'Évangile, les guerres n'étaient plus possibles... Plus formidable que celles dont l'histoire garde le terrifiant souvenir, la guerre de 1914 est venue soudainement donner un long et trop évident démenti à ces déclamations orgueilleuses et à ces fausses affirmations. Cet épouvantable fléau promène partout sa fureur et exerce partout ses ravages. Même les nations qui seront victorieuses sortiront de la lutte affaiblies pour longtemps. Quand elles dresseront le bilan des profits et des pertes, quand elles compteront le nombre des morts, des blessés et des malades, quand elles mesureront l'étendue des ruines, quand elles évalueront la grandeur de ce fleuve de sang et de larmes qui ne cesse pas de couler, elles seront effrayées à la vue des sacrifices de tout genre que la victoire leur aura coûtés.

Par cette guerre Dieu voulait-il seulement châtier les peuples coupables, ou bien avait-il aussi d'autres fins en vue? Nul ne pourrait le dire avec certitude. On sait seulement que, selon le mot de l'Écriture, Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion, et qu'il a fait les nations guérissables. Si les peuples profitent de la dure leçon que Dieu leur a donnée, on peut espérer pour eux une sorte de régénération et de progrès dans l'idéal de la justice et de la vertu; s'ils n'en profitent pas, Dieu ajoutera-t-il d'autres châtements au châtement actuel?... Que peuvent nous faire espérer ou craindre, sous ce rapport, les événements dont nous avons été les témoins?...

D'une part, on a constaté dans certaines classes un renouveau de vie chrétienne. Dès maintenant, on peut l'enregistrer comme un fait acquis, pour des milliers de combattants sur la ligne de feu, et, en arrière, chez leurs parents ou amis, qui, angoissés à la pensée de tant de scènes tragiques et terribles, se pressent auprès des autels, priant avec ferveur le Dieu maître absolu de la vie et de la mort. Cf. G. Ardant, *La religion de nos soldats, notes d'un aumônier militaire*, et Mgr Bau-drillart, *De la profondeur du mouvement religieux qui s'est manifesté dans l'armée française*, dans *La guerre allemande et le catholicisme*, p. 150-214; Mgr Lacroix, *Le clergé et la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1914; Gabriel Langlois, *Le clergé, les catholiques et la guerre*, précédé d'une longue préface de Mgr Herrscher, in-12, Paris, 1915; Mgr Pons, *La guerre et l'âme française*, in-12, Paris, 1915; Xavier Roux, *L'âme de nos soldats, d'après leurs actes et leurs lettres*, in-12, Paris, 1915; Geoffroy de Grandmaison, *Les aumôniers militaires*, in-12, Paris, 1915; abbé Garriguet, *Mois des morts pour le temps de la guerre*, in-12, Paris, 1915; Henry Bordeaux, *La jeunesse nouvelle*, in-12, Paris, 1915; Janvier, *La patrie*, in-12, Paris, 1915; Charles Leloux, *Feuilles de route d'un ambulancier*, in-8°, Paris, 1915; dom Hébrard, *Aux femmes de France. Le livre de la consolation*, in-12, Paris, 1916; *Dieu, la France, nos enfants*, par une veuve de la guerre, in-12, Paris, 1916; A. Petitdemange, *Odeur de poudre, parfum d'encens*, in-12, Paris, 1916; Victor Bucaille, *Lettres de prêtres aux armées*, in-12, Paris, 1916; A. D. Sertillanges, *La vie héroïque*, 3 in-12, Paris, 1916; Léonce de Grandmaison, *Impressions de guerre de prêtres-soldats*, in-12, Paris, 1916; Maïten d'Arguïbert, *Journal d'une famille française durant la guerre*, in-12, Paris, 1916; abbé L. Paulin, *Pour Dieu et pour la patrie*, in-12, Paris, 1916; comte de Chabrol, *Pour le renouveau. Explication, conversion, rédemption*, in-12, Paris, 1916; abbé Lagardère, *Haut les cœurs! Les larmes consolées*, in-12, Paris, 1916; abbé L. Bretonneau, *L'apostolat de la jeunesse pendant la guerre*, in-12, Paris, 1916; René Bazin, *Aujourd'hui et demain. Pensées du temps de la guerre*, in-12, Paris, 1916; Louis Collin, *Reliques sacrées*, lettres de soldats tombés sur le champ de bataille et empreintes de hauts sentiments religieux, in-12, Paris, 1916; Guillermin et Griseille, *Les voix consolatrices avec les plus belles pages inspirées par la guerre*, in-12, Paris, 1916.

D'autre part, néanmoins, on ne voit pas encore que l'amélioration produite soit proportionnée à l'étendue des fautes commises. Combien qui persévèrent dans l'indifférence religieuse, dans l'hostilité même envers la religion et dans le mépris des lois morales! Puis, les fautes qui ont attiré ces châtements ne furent pas que des fautes individuelles, mais aussi et surtout peut-être des fautes collectives et sociales. Or, on ne voit pas encore que les peuples, en tant que peuples, reviennent à de meilleurs sentiments. Il n'y a eu encore aucun acte officiel et solennel de retour à Dieu. L'apostasie continue, et, des lois forgées contre Dieu, aucune n'a été rapportée. Peut-on donc espérer que cette paix que nous avons tant souhaitée aura les résultats que nous sommes en droit d'en espérer? N'a-t-on pas souvent dit, en ces derniers temps, que rien n'arrive comme on l'avait prévu? Ceci est particulièrement vrai de la grande guerre européenne dont l'acharnement dura si longtemps. Elle a commencé, comme nul, pas même le grand état-major allemand, ne prévoyait qu'elle commençât; elle s'est déroulée de même, en dehors de toute prévision; de même elle se termina comme, certes ne le prévoyaient pas les agresseurs.

Qui pourrait croire, pourtant, que les innombrables victimes de ce drame épouvantable aient versé leur sang en vain? La mort, trouvée sur les champs de ba-

taille, n'est-elle pas d'un grand poids aux yeux de la divine justice, pour l'expiation de tant de forfaits dont trop de nations se sont rendues coupables? Ces hécatombes ne rétabliront-elles pas l'équilibre exigé par la souveraine justice entre les crimes et l'expiation? Espérons que Dieu, qui d'ordinaire châtie les nations non pour les détruire, mais pour les purifier, accomplira en elles, cette fois encore, avec les arrêts de sa redoutable justice, les œuvres de sa miséricordieuse bonté.

On a beaucoup écrit sur la guerre et sur les droits qu'elle confère. Voici les principaux auteurs qu'on pourra lire avec avantage.

Un des plus anciens est Dion Chrysostome, qui, vers la fin du 1^{er} siècle de notre ère, publia en grec une dissertation, *De la guerre et de la paix*; quoique païen, il laisse sentir l'influence adoucissante du christianisme, in-8°, Leipzig, 1784, 1857; Brunswick, 1844; in-12, Paris, 1751; Del Pozzo, *Tractatus elegans et copiosus de re militari*, dans le t. xvi de la collection intitulée : *Tractatus illustrium in utraque, tum pontificii, tum cesarei juris facultate jurisconsultorum*, in-fol., Venise, 1584; Fr. de Victoria, *Relectiones XII theologicæ*, l. IV, *De jure belli et Indis*, in-fol., Lyon, 1587; Alberico Gentile, *De jure belli*, in-fol., Londres, 1588; Bellarmin, *II^a Controversia generalis, De membris Ecclesiæ militantis*, l. III, *De laïcis*, c. xiii-xvi, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. II, p. 325-333; Suarez, *De charitate*, disp. XIII, *De bello*, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. xii, p. 737-763; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De præceptis Decalogi*, t. viii, p. III, *De bello*, 6 in-fol., Venise, 1728, t. v, p. 164-169; Laymann, *Theologia moralis*, l. II, tr. III, c. xii, *De bello*, 2 in-fol., Venise, 1683, t. I, p. 186-192; Grotius, *De jure belli et pacis*, in-4°, Paris, 1625; édit. française, 2 in-4°, Amsterdam, 1724, véritable code de droit international public, où il étudie les moyens de prévenir et de régler la guerre, mais dont l'esprit n'est pas toujours inattaquable; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. xxxiv, 6 in-fol., Venise, 1730, t. I, p. 365 sq.; Gonzalez Tellez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium*, l. I, tit. xxxiv, c. I, II, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 593-601; Voet, *De jure militari*, Appendice aux *Commentariorum ad Pandectas libri quinquaginta*, 2 in-fol., La Haye, 1734; Barbeyrac, *Histoire des anciens traités depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'empereur Charlemagne*, 2 in-fol., Amsterdam, 1739; Abreu, *Tractado de las prisas maritimas*, in-4°, Cadix, 1746; Hubner, *De la saisie des bâtiments neutres, ou du droit qu'ont les nations belligérantes d'arrêter les navires des peuples amis*, 2 in-12, La Haye, 1759; Mabry, *Le droit public de l'Europe fondé sur les traités*, 3 in-12, Paris, Genève, 1764; de la Maillardière, *Précis du droit des gens, de la guerre et de la paix et des ambassades*, in-12, Paris, 1775; Dumont et Brunel, *Corps universel diplomatique du droit des gens, ou recueil des traités de paix, d'alliances et de trêves, faits en Europe depuis Charlemagne jusqu'à présent*, 8 in-fol., Amsterdam et La Haye, 1786 : cet ouvrage très considérable contient environ dix mille actes, avec notes; de Vattel, *Le droit des gens*, l. III, *De la guerre*, 2 in-8°, Amsterdam, 1758; 3 in-8°, Paris, 1830-1838, t. II, p. 77-299; Questions de droit naturel, in-12, Berne, 1762; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, secundum quinque libros Decretalium*, l. I, tit. xxxiv, *De bello*, 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. I b, p. 276 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, tr. IV, c. I, dub. v, a. 2, *An et quousque liceat bellare*, 4 in-4°, édit. Gaudé, Rome, 1905-1912, t. II, p. 659-665; Martens, *Essai concernant les armateurs et les prises, et surtout les reprises*, in-8°, Gottingue, 1795; Ward, *Inquiry into the foundation of the law of nations in Europe*, 2 in-8°, Londres, 1795; *Treatise on the relative rights and duties of belligerent and neutral powers*, in-8°, Londres, 1801.

Au XIX^e siècle. — Lampredi, *Du commerce des neutres en temps de guerre*, 2 in-8°, Paris, 1802; Tetens, *Considérations générales sur les droits réciproques des puissances belligérantes*, in-8°, Copenhague, 1805; Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretien sur le gouvernement temporel de la Providence suivis d'un traité sur les sacrifices*, 2 in-8°, Paris, 1822, VII^e Entretiens, t. II, p. 1-10; Klüber, *Droit des gens moderne de l'Europe*, 2 in-8°, Francfort, 1828, 1831; *Conférences d'Angers*, 16 in-8°, Paris, 1829-1830, t. VI, p. 143-202; G. Fred. de Martens, *Précis du droit des gens mo-*

derne de l'Europe, fondé sur les traités et l'usage, 2 in-8°, Paris, 1831; Chartes de Martens, *Guide diplomatique, ou tableau des relations extérieures des puissances de l'Europe*, 3 in-8°, Paris, 1837; Proudhon, *La guerre et la paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens*, 2 in-12, Bruxelles, 1861, ouvrage plein de contradictions, de paradoxes, d'antithèses et d'antinomies; l'auteur y plaide avec une égale force le pour et le contre, et tire des conclusions absolument opposées aux prémisses, ce dont il se montre peu embarrassé; Valin, *Traité des prises*, in-8°, Paris, 1836; L. Veuillot, *La guerre et l'homme de guerre*, in-8°, Paris, 1855; Larroque, *De la guerre et des armées permanentes*, in-8°, Paris, 1856; l'auteur plaide pour l'abolition de la guerre par la constitution d'un tribunal international auquel seraient déferés tous les conflits; Pistoye et Duverdy, *Traité des prises maritimes*, in-8°, Paris, 1859; Ortolan, *Règles internationales et diplomatie de la mer*, 2 in-8°, Paris, 1864; Vidari, *Del rispetto della proprietà privata fra degli Stati in guerra*, in-8°, Pavie, 1867; Bluntschli, *Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten*, in-8°, Nordlingen, 1868; Sémichon, *La paix et la trêve de Dieu*, 2 in-12, Paris, 1869; Moynier, *Essai sur les caractères généraux des lois de la guerre*, in-8°, Genève, 1875; Travers-Twiss, *On the rights and duties of nations in time of war*, in-8°, Oxford, 1875; Alonso, *Cartilla de leyes y usos de la guerra*, in-8°, Madrid, 1875; Landa, *El derecho de la guerra conforme a la moral*, in-8°, Madrid, 1876; Bernard, *The growth of law and usages of war*, in-8°, Londres, 1876; Lindsay, *Belligerent and neutral rights in the event of war*, in-8°, Londres, 1877; Boeck, *De la propriété privée ennemie sous pavillon ennemi*, in-8°, Paris, 1882; Morin, *Les lois relatives à la guerre selon le droit des gens moderne*, in-8°, Paris, 1882; Nys, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, in-8°, Bruxelles, 1882; Dahn, *Das Kriegsrecht*, in-8°, Berlin, 1884; Léon Gautier, *La chevalerie*, in-8°, Paris, 1884; Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, in-8°, Paris, 1885, p. 161 sq.; Corsi, *L'occupazione militare in tempo di guerra, e le relazioni di diritto pubblico e privato che ne derivano*, in-8°, Florence, 1886; Zigliara, *Ethica et jus nature*, part. II, c. III, a. 2, *Summa philosophica*, 3 in-12, Paris, 1887, t. III, p. 289-295; Davis, *War, international law*, in-8°, New-York, 1887; Davis, *Outlines of international law with an account of its origins, and sources and of its historical development*, in-8°, New-York, 1887; Backer, *The influence of christianity on war*, in-8°, Cambridge, 1888; Accolas, *Le droit de la guerre*, in-8°, Paris, 1888; Linde, *Das Völkerrecht im Kriege*, in-8°, Berlin, 1888; Kent, *The rights of belligerent nations in relation to each other. Commentaries on American law*, in-8°, Philadelphie, 1889; Rettich, *Zur Theorie und Geschichte des Rechts zum Kriege*, in-8°, Stuttgart, 1888; Resch, *Das moderne Kriegsrecht der civilisirten Staatenwelt*, in-8°, Leipzig, 1890; Bozzati, *L'offesa e la difesa nella guerra secondo i moderni ritrovati*, in-8°, Rome, 1888; Guellé, *La guerre continentale et les personnes*, in-8°, Paris, 1889; Lueder, *Krieg und Kriegsrecht in Allgemeinen*, in-8°, Hamburg, 1889; Formica, *Per la codificazione internazionale delle leggi di guerra*, in-8°, Rome, 1890; Kirchenlexikon, au mot *Krieg*, t. VII, col. 1177-1191; Janssens, *L'Allemagne et la Réforme*, 3 in-8°, Paris, 1892, t. III, p. 419 sq.; Pradier-Fodéré, *Relation des États entre eux en temps de guerre*, Paris, 1894; cet ouvrage constitue tout le t. VI du *Traité de droit international public européen et américain*; Ariga, *La guerre chino-japonaise au point de vue du droit international*, in-8°, Paris, 1896; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. VI, *De præceptis Decalogi*, sect. v, c. III, *De bello*, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. II, p. 661-673; Viel, *La guerra marittima ante el derecho internacional*, in-8°, Santiago du Chili, 1899; Bongianchino, *La preda bellica terrestre*, in-8°, Bologne, 1899; Dupuis, *Le droit de la guerre maritime d'après les doctrines anglaises contemporaines*, in-8°, Paris, 1899; Meyer, *Institutiones juris naturalis*, part. II, sect. III, l. II, c. II, *De jure internationali tempore belli*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. II, p. 785-814; Barclay, *L'inviolabilité de la propriété sur mer*, in-8°, Bruxelles, 1900; *Droit d'arrestation des individus voyageant à destination d'un pays belligérant*, dans *Journ. de droit internat. privé*, in-8°, Paris, 1900.

Plus récemment, de Pascal, *L'Eglise et le droit des gens*, in-12, Paris, 1901, p. 35 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. III, tr. II, c. v, *De bello*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 508 sq.; Luchaire, *Innocent III : La croisade des albigeois*, in-8°, Paris, 1905; Dumas, *Les sanctions de l'arbitrage international*, in-8°, Paris, 1905; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit public*, in-fol., Paris,

1905, aux mots *Guerre, Prises maritimes*, p. 701 sq., 1134; Mérignac, *Traité théorique et pratique de l'arbitrage*, in-8°, Paris, 1907; Noldin, *Summa theologiae moralis*, tr. *De praeceptis Dei et Ecclesiae*, part. II, l. V, c. vii, *De bello*, 3 in-8°, Innsbruck, 1908, t. II, p. 373 sq.; Lucchini, *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica ed alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, 43 in-4°, Turin, 1884-1912, au mot *Guerra*, t. XII, p. 1058-1141; *The catholic encyclopedia*, 15 in-4°, New-York, 1913, t. xv, p. 546 sq.; Guiraud, *Histoire partielle, histoire vraie*, 2 in-8°, Paris, 1911, t. I, p. 264 sq.; Vanderpol, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge*, in-8°, Paris, 1911; *La guerre devant le christianisme*, in-8°, Paris, 1912; H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien : essai sur l'origine et le développement des théories canoniques*, in-8°, Paris, 1912; *L'Église et la guerre*, in-8°, Paris, 1913 (comprenant les études suivantes : P. Batiffol, *Les premiers chrétiens et la guerre*; P. Monceaux, *S. Augustin et la guerre*; E. Chénon, *S. Thomas d'Aquin et la guerre*; A. Vanderpol, *De jure belli et de Indis de Victoria*; L. Rolland, *Le droit de la guerre dans les écrits de Suarez*; F. Duval, *Les applications pratiques de la doctrine sur la guerre au moyen âge*; A. Tanquerrey, *Synthèse de la doctrine théologique sur le droit de guerre*); Hedde, *Le droit de guerre d'après la morale chrétienne*, Paris, 1913; H. Brongniart, *La pacifisme et l'Église*, 1913. Alf. Vanderpol, *La Doctrine scolastique du droit de guerre*, in-8°, Paris, 1919.

Spécialement à propos de la guerre européenne de 1914, outre les nombreux ouvrages cités au cours de l'article, signalons en particulier : Daniel Frymann, *Wenn ich der Kaiser wäre !* in-8°, Leipzig, 1912, ouvrage contenant les aspirations qui ont donné occasion à la guerre; Sir Harry H. Johnston, *The German war and its consequences (XIXth century*, septembre 1914); Pierre de Quirielle, *Lettre ouverte à M. le professeur Karl Lamprecht, de l'université de Leipzig, à propos de la cathédrale de Reims*, dans le *Correspondant* du 10 octobre 1914, p. 35-44; le colonel von Unger, du grand état-major allemand, *Drei Jahre in Sattel. Ein Lern und Lesebuch für den Dienstunterricht der Deutschen Kavalleristen*, in-8°, Berlin, 1914; cet ouvrage, arrivé déjà à sa 15^e édition au début de la guerre actuelle, est un commentaire du code impérial de l'armée allemande, *Die Krieger Artikeln*, qui, anciens dans leur substance, ont été revus, mis au point et codifiés par l'empereur Guillaume II, le 22 septembre 1902, pour devenir comme une règle du devoir et de l'honneur, sorte d'évangile militaire à l'usage des officiers et des soldats. Un mois après leur incorporation, tous les nouveaux conscrits font, en présence d'une Bible, d'une croix et d'un drapeau, le serment solennel d'y être fidèles en toutes circonstances, sur terre et sur mer. L'art. 17 condamne par avance les violences et les excès de toutes sortes commis en Belgique et en France. Mgr Pierre Batiffol, *Les lois chrétiennes de la guerre*, dans le *Correspondant* du 25 octobre 1914, p. 161-169; Y. de La Brière, *Laguerre et la doctrine catholique*, dans les *Études* du 5 octobre et du 5 novembre 1914; Mgr Baudrillart, *La guerre allemande et le catholicisme*, in-8°, Paris, 1915; Id., *L'Allemagne et les alliés devant la conscience chrétienne*, in-8°, Paris, 1915; abbé Rouzie, *Théologie de la guerre en dix-huit leçons*, in-12, Paris, 1915. P. Chiaudano, *La guerra e l'insegnamento della scuola*, dans la *Civiltà cattolica* du 3 avril 1915, p. 3-32; A. Pillet, professeur d'histoire des traités à la faculté de droit de l'université de Paris, *La science allemande et le droit de la guerre*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1^{er} avril 1915; à comparer du même auteur, *Les lois actuelles de la guerre*, in-8°, Paris, 1898; vicomte Maurice de Lestrangé, *La question religieuse en France pendant la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1915; H. Welschinger, de l'Académie des sciences morales et politiques, *La neutralité de la Belgique*, in-12, Paris, 1915; *Les leçons du Livre jaune*, in-12, Paris, 1915; A. Mélot, député de Namur, *Le martyre du clergé belge*, in-12, Paris, 1915; H. Carton de Wiart, ministre de la justice, *La Belgique en terre d'asile*, in-12, Paris, 1915; Raoul Narsy, *Le supplice de Louvain*, in-12, Paris, 1915; Henri Davignon, *Les procédés de guerre des Allemands en Belgique*, in-12, Paris, 1915; Id., *La conduite des Allemands en Belgique et en France, d'après l'enquête anglaise*, in-12, Paris, 1915; cardinal Mercier, *Patriotisme et endurance*, in-12, Paris, 1915; cardinal Amette, *Pendant la guerre, Lettres pastorales et allocutions*, in-12, Paris, 1915; Mgr Mignot, *Lettres sur la guerre*, in-12, Paris, 1915; Imbart de La Tour, *L'opinion catholique et la guerre*, in-12, Paris, 1915; Léon Daudet, *L'esprit allemand, de Kant à Krupp*, in-12, Paris, 1915;

Vindex, *L'armée du crime, d'après le rapport de la Commission française d'enquête*, in-12, Paris, 1915; Id., *La basilique dévastée. Destruction de la cathédrale de Reims. Faits et documents*, in-12, Paris, 1915; E. Male, *La cathédrale de Reims*, in-12, Paris, 1916; abbé Paquier, *Le protestantisme allemand*, in-12, Paris, 1915; abbé Foulon, *Arras sous les obus*, in-12, Paris, 1915; F. de Dinon, *En guerre ! Impressions d'un témoin*, in-12, Paris, 1915; Camille Jullian, *Rectitude et perversion du sens national*, in-12, Paris, 1915; James Guillaume, *Karl Marx pangermaniste*, in-12, Paris, 1915; Ernest Denis, professeur à l'université de Paris, *La guerre de 1914. Causes immédiates et lointaines. L'intoxication d'un peuple. Le traité*, in-12, Paris, 1915; P. Saint-Yves, *Les responsabilités de l'Allemagne dans la guerre de 1914*, in-12, Paris, 1915; le comte Begouen, *La guerre actuelle devant la conscience catholique*, in-12, Paris, 1915; André Sardou, *L'indépendance européenne. Étude sur les conditions de paix*, in-12, Paris, 1915; André Chéradame, *La paix que voudrait l'Allemagne*, in-8°, Paris, 1915; baron d'Anthouard, *Les prisonniers de guerre*, in-12, Paris, 1915; Mgr C. Carbone, *Le contese internazionali e il diritto cristiano*, in-8°, Macerata, 1915; abbé Claude Bouvier, *Aux âmes chrétiennes. Les leçons sur la guerre*, in-12, Paris, 1915; abbé Stanislas Gamber, *A celles qui pleurent*, in-8°, Paris, 1915; Mgr Tissier, *Consignes de guerre*, Paris, 1915; Mgr Horace Mazzella, *Il catechismo della guerra*, in-12, Rome, 1916; Id., *La guerra nella Bibbia e nella storia della Chiesa, ossia la guerra nel disegno di Dio, nell'insegnamento di Gesù Cristo, nell'azione della Chiesa*, in-12, Rome, 1916; R. P. Bernard Kuhn, *Conférences sur la guerre*, in-12, Paris, 1916; Oldrà, *La guerra nella morale cristiana*, in-12, Turin, 1916; R. P. Thomas Pègues, O. P., professeur au collège angélique de Rome, *Saint Thomas d'Aquin et la guerre*, in-12, Paris, 1916.

T. ORTOLAN.

1. GUEVARA (Jean de), religieux augustin espagnol du xvi^e siècle (1504-1600), passa pour ainsi dire toute sa vie dans les études et l'enseignement, ayant réussi à occuper pendant trente-six ans une chaire de théologie à l'université de Salamanque. Ses contemporains lui vouèrent une estime extraordinaire, l'un d'eux (Pierre d'Aragon) ne craignant pas d'écrire dans la préface de son propre livre que si, par impossible, toutes les richesses de la théologie scolastique se fussent perdues, on les aurait retrouvées intactes dans le cerveau du P. Jean de Guevara et de Fray Luis de Léon. *In IV Sent.*, Salamanque, 1584, t. I, prolog. Ce Père, en sa qualité de doyen de la faculté de théologie, prit une part importante aux controverses suscitées par le livre et les opinions de Molina sur la grâce, non sans montrer une certaine inclination pour ce dernier. Malgré sa grande renommée et quoique l'auteur mentionné plus haut assure suivre en tout la doctrine de son maître, les ouvrages du P. de Guevara ne furent jamais imprimés. L'on rencontre seulement quelques pages des leçons qu'il avait données sur l'Écriture sainte en remplacement de F. Luis de Léon dans l'édition des œuvres latines de ce dernier, publiées sous ce titre : *Magistri Luyssii Legionensis, augustiniani, divinarum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis opera*, Salamanque, 1892, t. III, p. 503-514. Il laissa cependant les manuscrits suivants, qui se trouvaient à la bibliothèque ottobonienne, actuellement transférée au Vatican : 1° *Super IV^{am} Sententiarum Durandi*; 2° *Tractatus de arte magica*; 3° *De sacramentis*; 4° *Super III^{am} partem D. Thomae de poenitentia*; 5° *De peccato originali*; 6° *Appendix ad tractatum de confessione*; 7° *Super I^{am} partem theologiae magistri Durandi*; 8° *De sacramentis et indulgentiis*; 9° *In I^{am} partem theologiae M. Durandi, De eucharistia, de indulgentiis et de sacramento matrimonii*; 10° *De Verbi Dei incarnatione explanatio*. Ce dernier ms. se trouve à la bibliothèque Angelica. D. 6, 15.

Ciudad de Dios, 1904, t. LXIV, p. 477-479; Grégoire de Santiago, *Ensayo de bibliotheca Ibero-Americana de la orden de S. Agustín*, Madrid, 1913, p. 153.

N. MERLIN.

2. GUEVARA Joseph, théologien espagnol, né le 14 mars 1719 à Rexas, diocèse de Tolède, entra dans la Compagnie de Jésus le 31 janvier 1732 dans la province du Paraguay. Déporté en Italie avec 6 000 jésuites espagnols en avril 1767 par ordre de Charles III, le P. Guevara, pourvu d'un canonicat à Spello après 1772, se livra à des études d'apologétique et de controverse dont les principales ont été publiées : *Dissertatio antiblasiiana seu Blasius admonitor in Blasium commonitorem*, Venise, 1775, qui contient la défense du culte du Sacré-Cœur; *Dissertazione sopra gli oracoli nella quale si fa manifesto contra Fontanelle che il demonio ebbe parte negli oracoli degli antichi*, Foligno, 1789; *Dissertatio historico-dogmatica de sacrarum imaginum cultu religioso quatuor epochis complectens dogma et disciplinam Ecclesiae*, in-fol., Foligno, 1789; *Risposta all'anonimo della lettera sopra la vicinanza del giudicio universale*, Foligno, 1790. Un immense ouvrage en 8 in-8° sur la superstition est resté manuscrit. Son importante histoire du Paraguay a été publiée à Buenos-Ayres en 1836 par Pedro de Angelis. Le P. Guevara mourut le 23 février 1806.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1923 sq.; Caballero, *Bibliotheca scriptorum S. J.*, t. II, p. 45; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1913, t. v, col. 1059.

P. BERNARD.

GUI DE PERPIGNAN (TERRENI), qui mourut, le 21 août 1342, évêque d'Elne (Pyrénées-Orientales), non loin de Perpignan, son lieu de naissance, entra très jeune dans l'ordre des carmes. Ses supérieurs l'envoyèrent étudier la théologie à Paris, où il conquit de la façon la plus brillante le grade de docteur. La cour romaine se trouvait alors à Avignon. Le Père Gui Terreni y fut appelé pour professer la théologie au palais apostolique. Bientôt ses confrères le choisirent pour supérieur provincial, et en 1318, peu après la mort de Gérard de Bologne, le chapitre général des carmes, réuni à Bordeaux, l'élut à l'unanimité supérieur général. Moins de trois ans après, en 1321, le pape Jean XXII, qui l'avait en haute et affectueuse estime, le nomma évêque de Majorque. Le nouvel évêque eut à s'opposer aux empiètements du pouvoir civil sur les franchises ecclésiastiques et, en 1332, il demanda et obtint d'être transféré au siège d'Elne. Le pape le mandait souvent à Avignon et l'y retenait pour s'éclairer et s'aider de la science et des conseils de ce grand théologien. L'on croit, sans en avoir la preuve certaine, que Gui Terreni mourut à Avignon. Il avait acquis une grande notoriété auprès de ses contemporains, et l'université de Paris se faisait gloire de l'entendre nommer par antonomase *doctor Parisiensis*. Il sut mettre au service de l'Eglise les riches dons qu'il avait reçus de Dieu et l'autorité que lui avaient valu sa vertu et sa science. Parmi ses travaux restés manuscrits, il faut signaler, outre de nombreux commentaires sur divers traités d'Aristote et sur les IV livres des Sentences, un livre de *Quodlibeta*; un autre de *Questiones ordinariæ*; *De perfectione vitæ catholicæ*, traité des conseils évangéliques adaptés à toute vie chrétienne, commencé à Majorque, terminé à Elne, et dédié à Jean XXII; *Correctorium Decreti Gratiani*, entrepris sur les instances de ses amis en vue de mieux ordonner la compilation du célèbre bénédictin; c'est peut-être son meilleur ouvrage. Nous avons cependant de lui *Quatuor unum*, œuvre de grande valeur, qui fut publiée plus de deux siècles après sa composition, par les soins du carme allemand Jean Seiner, sous le titre de *Concordia Evangeliorum*, in-fol., Cologne, 1531; *Expositio in tria cantica evangelica*, dédiée à Jean XXII, in-fol., Cologne, 1531; *Summa de hæresibus et earum confutationibus*, in-fol., Paris, 1528; Cologne, 1521. L'édition de Paris de ce

dernier ouvrage est, dit-on, remarquable pour sa typographie; quant au fond, certains critiques ont très vivement reproché à l'évêque d'Elne d'attribuer, sans un contrôle suffisant, telle hérésie à tel peuple. Ce reproche n'est pas fondé, ainsi que le démontra péremptoirement Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 584-585. Cette importante encyclopédie des erreurs de tous les temps jusqu'au xiv^e siècle est une œuvre remarquable non seulement par la hardiesse de sa conception, mais encore par l'étendue des connaissances et la sûreté de doctrine de son auteur.

Petrus-Lucius, *Carmelitana bibliotheca*, Florence, 1593, fol. 32; Engelbert de Sainte-Françoise, *Brevi series omnium capit. general. in ordine b. Mariæ Virginis de Monte-Carmelo*, Rome, 1765, p. 91; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, p. 252 sq.; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 581-588; Raphaël de Saint-Joseph, *Prolegomena in S. theologiam*, Gand, 1882, p. 83; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 134, 143, 263; t. II, p. 889, 898, 923, 924, 1114; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1824, t. XII, p. 386; Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica*, Anvers, 1639, p. 262; *Dictionnaire de la Bible*, art. Carmes, par le P. Benoît, t. II, col. 304; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, Paris, 1712, t. III, p. 315; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1358; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 545-547; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris*, Paris, 1896, t. III, p. 519-523.

P. SERVAIS.

GUICHARD Anastase. Voir ANASTASE 7, t. I, col. 1166.

1. GUIGUES, premier de ce nom dans la liste des généraux de l'ordre des chartreux, était du diocèse de Valence, de la partie qui est sur la rive droite du Rhône, en Vivarais. Il appartenait à la famille de Saint-Romain, dont la résidence et le berceau étaient au château de ce nom, situé sur le territoire de Saint-Barthélemy-le-Plein, non loin de Tournon. Cf. Perrossier, dans les *Annales dauphinoises*, août 1901; Brun-Durand, *Dictionnaire de la Drôme*; Rochas, etc. Guigues naquit vers l'an 1083 et reçut une éducation conforme à la noblesse de sa naissance et à la piété de ses parents. Selon quelques auteurs, il embrassa la carrière ecclésiastique et devint doyen de l'église cathédrale de Grenoble. A l'âge de 24 ans, il quitta le monde et entra à l'ermitage de la Grande-Chartreuse, où se trouvaient encore plusieurs des premiers disciples de saint Bruno. « Trois ans s'étaient à peine écoulés après son entrée en religion, que les pieux compagnons de sa retraite jetèrent les yeux sur lui pour le mettre à leur tête. Le sage de son gouvernement fit voir que le Saint-Esprit avait présidé à ce choix. » *Histoire littéraire de la France*, t. XI, dans P. L., t. CLII, col. 581 sq. Dom Guigues admit au noviciat saint Godefroi, évêque d'Amiens, qui, après trois mois de séjour à la Chartreuse, fut obligé, à son grand regret, de rentrer dans son diocèse par décision du concile de Beauvais réuni en 1114. Il reçut aussi la visite de ses grands amis, saint Bernard et Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, ainsi que celle de saint Étienne d'Obazine, du cardinal Haimeric, chancelier de l'Eglise romaine, et fréquemment celle de saint Hugues, évêque de Grenoble. Il jouissait d'une telle estime auprès d'Innocent II et des plus grands personnages de son époque, qu'au concile de Reims célébré en 1131 sous la présidence du souverain pontife, une lettre adressée par lui au saint-père fut lue en pleine assemblée par Geoffroy, évêque de Chartres, et, selon Mabillon, le pape et tous les assistants en parurent extrêmement satisfaits. C'est sous son gouvernement que la communauté de la Chartreuse commença à avoir des imitateurs et des fondations d'autres ermitages en dehors de son désert. Huit maisons nouvelles surgirent entre 1115 et 1136, dont les plus renommées

furent l'ermitage de Portes, dans le Bugey, et la chartreuse du Mont-Dieu, au diocèse de Reims. C'est pour établir l'uniformité de l'observance régulière dans ces nouvelles maisons que dom Guigues écrivit le recueil des *Coutumes* de la Grande-Chartreuse. En 1132, au soir du 11 janvier, une avalanche de terre et de neige détruisit presque entièrement ce monastère. Sept religieux furent engloutis dans les ruines. Dom Guigues, très affligé de ce désastre, songea de suite à le rebâtir dans un emplacement meilleur, à l'abri des avalanches, et il choisit l'endroit que la Grande-Chartreuse occupe aujourd'hui. En quelques mois, aidé par saint Anthelme de Chignin, son procureur, il put terminer son ouvrage et fit consacrer la nouvelle église le 13 octobre de la même année. Mais le triste événement eut un contre-coup sur la santé du prieur. « Les dernières années de sa vie furent exercées par de fréquentes infirmités. Il suppléa, par son courage, aux forces qui lui manquaient. Mais enfin il succomba sous le poids de sa faiblesse, le 27 juillet de l'an 1137, dans la cinquante-quatrième année de son âge. » *Histoire littéraire de la France*. Dom Guigues a laissé une telle réputation de sainteté que, de nos jours encore, divers écrivains sérieux le nomment Vénérable et même Bienheureux, comme déjà, de son vivant, on l'appelait le bon prieur. Voici la liste de ses écrits avec quelques-unes de leurs éditions : 1° *Consuetudines domus Cartusiæ* imprimées, en 1510, à Bâle par Jean Amerbach, par ordre de dom François Dupuy, général des chartreux, avec les autres Statuts, anciens et nouveaux, la troisième compilation et le recueil des principaux privilèges accordés à l'ordre par les souverains pontifes. Dom Grégoire Raisch, prieur de la chartreuse de Fribourg-en-Brisgau, dirigea cette édition et l'enrichit de notes marginales ainsi que d'un répertoire général disposé par ordre alphabétique. Le texte des *Coutumes* de dom Guigues se trouve dans l'ouvrage de dom Innocent Le Masson, intitulé : *Annales ordinis cartusiensis tribus tomis distributi. Tomus primus...*, qu'il fit imprimer, en 1687, in-fol., à la corrière de la Grande-Chartreuse, et que, seize années après, en 1703, il mit dans le commerce, à Paris, sous ce nouveau titre : *Disciplina ordinis cartusiensis in tres libros distributa*. En 1894, l'imprimerie de la chartreuse de Montreuil-sur-Mer a réédité la *Disciplina*, grand in-4°. Migne a publié le texte des *Coutumes* avec le commentaire de dom Le Masson, *P. L.*, t. CLIII, col. 631-760. — 2° Dom Guigues recueillit en un seul corps les lettres de saint Jérôme, éparses auparavant en divers manuscrits et confondues avec plusieurs pièces fabriquées par les hérétiques et fausement attribuées au saint docteur. Dans une lettre aux chartreux de Durbon, il rend compte de ce travail et leur apprend qu'il avait déjà épuré les œuvres d'autres Pères de l'Église. Le travail de dom Guigues n'est pas perdu, quoique les éditeurs des œuvres de saint Jérôme au XVIII^e siècle ne s'en servirent pas. Il en existe encore, à notre connaissance, trois copies. La première était au château de Middlehill, chez sir Philipps, ms. sur parchemin du XII^e siècle; la deuxième se trouve à la bibliothèque Mazarine, à Paris, ms. du XI^e siècle, in-fol., n. 265; enfin la troisième est à la bibliothèque de la ville de Dijon, et provient de l'ancienne abbaye de Cîteaux, ms. du XII^e siècle, in-fol., n. 102. — 3° Dom Guigues composa des méditations dont le mérite a fait multiplier les éditions. Elles ont été insérées dans les grandes collections des œuvres des saints Pères publiées, en différentes époques, à Paris, à Cologne et à Lyon. Migne les a éditées, *P. L.*, t. CLIII, col. 601-632. On en trouve diverses éditions anciennes et modernes, en petit format. La plus récente semble être celle de Cologne, 1865, in-32. — 4° C'est aussi à dom Guigues

que l'on doit l'opuscule sur l'oraison publié dans les œuvres de saint Augustin, sous le titre de *Scala paradisi*, *P. L.*, t. XL, col. 997-1004, et dans celles de saint Bernard, sous le titre de *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 475-484. Cet ouvrage a été très souvent imprimé séparément, et il y a des traductions anciennes et modernes, en allemand, en français et en italien. Signalons seulement la version de F. Fuzet : *L'Échelle du ciel ou traité de l'oraison. Texte latin avec traduction française et commentaires tirés de Suarez*, in-18, Lille et Bruges, 1880. — 5° *Vita sancti Hugonis, episcopi Gratianopolitani*, écrite par ordre du pape Innocent II, en 1134, se trouve dans Surius, au 1^{er} avril, t. II, des *Vies des saints*. Les bollandistes l'ont insérée dans les *Acta sanctorum* et y ont ajouté des notes. Migne a publié l'édition des bollandistes, *P. L.*, t. CLIII, col. 761-784. Mgr Charles Bellet fit paraître, en 1889, une nouvelle édition de cette Vie d'après plusieurs anciens manuscrits, in-8°, Montreuil-sur-Mer. — 6° Dom Guigues était en correspondance avec les plus grands personnages de son temps. Mais de la grande quantité de lettres qu'il écrivit, six seulement ont échappé aux injures du temps. Elles se trouvent dans les appendices de l'histoire de l'ordre des chartreux de Tromby et dans les *Annales* de dom Le Cousteulx. On les trouve aussi respectivement dans les œuvres de saint Bernard, du pape Innocent II, de Pierre le Vénérable, dans la *P. L.*, t. CLII, col. 593-602, et dans d'autres collections de ce genre. Dans Tromby, dom Le Cousteulx, Migne, etc., on trouve deux lettres de saint Bernard et trois de Pierre le Vénérable à dom Guigues. Plusieurs auteurs, entre autres, les bénédictins Martène et Massuet, et le chartreux Tromby, à leur suite, ont attribué à dom Guigues la fameuse lettre ou traité *Ad fratres de Monte Dei*, publiée dans les œuvres de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 298-364. Cette attribution est fautive. Le véritable auteur de cette lettre est Guillaume de Saint-Thierry, qui la composa vers 1145, huit ans après la mort de dom Guigues. Cf. Gillet, *La chartreuse du Mont-Dieu*, in-8°, Reims, 1889, p. 83 sq.

Dom Guigues, en sa qualité d'auteur du recueil des *Coutumes* de la Grande-Chartreuse et de premier propagateur de l'ordre, occupe une grande place dans l'histoire des chartreux. Tous les chroniqueurs ont parlé de ses vertus et de ses œuvres. Nous nous bornons à citer seulement ces trois grands écrivains, qui ont résumé les notices des autres : *Histoire littéraire de la France*, t. XI; dom Le Cousteulx, *Annales ord. cartus.*; dom Le Vasseur, *Ephem. ord. cart.*, t. II, p. 535 sq.; *P. L.*, t. CLIII, col. 501-592; voir dom Cellier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 305-310; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 59-60, 1583.

S. AUTEUR.

2. GUIGUES, second de ce nom, était procureur de la Grande-Chartreuse, lorsque ses confrères, en 1173, l'élirent pour leur prieur et général de tout l'ordre. Il succéda à dom Basile († 1179), qui, après vingt-deux ans de généralat, entra dans la vie privée pour vivre uniquement occupé à la contemplation et à la pénitence. Dom Guigues imita cet exemple, et, en 1180, abdiqua sa charge et vécut saintement dans une cellule du cloître jusqu'au 27 septembre 1188 ou, selon dom Le Cousteulx, jusqu'au 6 avril 1193. Il avait le don d'oraison et son recueillement continu lui mérita le surnom d'*angélique*. Après sa mort, il troubla la solitude et la paix de la Grande-Chartreuse par ses nombreux miracles. Les populations s'empressaient de porter leurs malades à la porte du monastère et faisaient des instances pour les déposer sur la tombe du vénérable religieux, afin d'obtenir leur guérison. Dom Jancelin, son successeur, fit cesser ces pieux pèlerinages en ordonnant au mort de ne

plus opérer de miracles dans l'enclos du couvent. Sous le généralat de dom Guigues, l'ordre obtint d'Alexandre III le privilège d'être placé sous la protection spéciale du Saint-Siège et la confirmation des ordonnances des chapitres généraux. A la même époque, six nouvelles fondations de chartreuses augmentèrent le nombre des ermitages cartusiens et firent répandre la renommée des enfants de saint Bruno jusqu'en Danemark et en Angleterre.

Dom Guigues écrivit un traité intitulé : *De quadripartito exercitio cellæ*, où il enseigne comment un chartreux doit s'occuper, dans sa cellule, à la lecture, à la méditation, à l'oraison ou contemplation et au travail manuel. Cet ouvrage renferme les grands principes de l'ascétisme et de la mystique chrétienne. Il suppose chez l'auteur une profonde connaissance de l'Écriture sainte et des voies intérieures. Il fut d'abord imprimé, en 1667, à Dijon, par Pierre-François Chifflet, jésuite, dans son *Manuale solitariorum*, où il avait recueilli plusieurs opuscules et lettres spirituelles d'anciens chartreux. On l'inséra ensuite dans le supplément de la *Bibliothèque des Pères*, et puis dans le t. xxiv de la *Grande bibliothèque des anciens Pères*, publiée à Lyon, en 1677. On le trouve également dans le t. iv de l'*Histoire des chartreux* de Tromby et dans le t. clxiii de la *P. L.* de Migne, col. 799-884.

Cf. dans Nicolas Molin, *Historia cartusiana*, Tournai, 1693, t. i, p. 233; dom Le Couteux, *Annales ord. cart.*; dom Léon Le Vasseur, *Ephem. ord. cart.*, t. i, p. 436-437; *Histoire littéraire de la France*; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. xiv, p. 402-411; Tromby, *Fabricius, P. L.*, t. clxiii, col. 785-286; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. ii, col. 59, note 3.

S. AUTORE.

1. GUILLAUME D'AUVERGNE, évêque de Paris.

— I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Des premières années de Guillaume d'Auvergne nous savons seulement qu'il naquit à Aurillac. La date de sa naissance est inconnue : comme il occupa une chaire de théologie dans l'université de Paris en 1225 et parce que, pour être admis à cette charge, il fallait avoir au moins trente-cinq ans, nous avons le droit de conclure qu'elle doit être placée avant 1191. Que valent les récits contradictoires qui en font un mendiant ou qui vantent sa noblesse ? Nous l'ignorons. Avidé de science, ayant eu, tout jeune, l'ambition « d'acquérir l'esprit prophétique et de recevoir en abondance les rayons de la splendeur divine », *Opera*, Paris, 1674, t. i, p. 1056, il vint à Paris. En 1223, nous le trouvons chanoine de Notre-Dame. Il enseigna la théologie à de nombreux élèves. Honorius III lui confia plusieurs missions.

A la mort de Barthélemy, évêque de Paris (20 octobre 1227), Guillaume proteste contre l'élection anticanonique de son successeur, en appelle au Saint-Siège et va poursuivre cet appel à Rome. Grégoire IX casse l'élection, se réserve le choix de l'évêque, et désigne Guillaume (10 avril 1228), qu'il sacre lui-même. Bientôt éclatait la longue grève (1229-1231) des maîtres de l'université de Paris, à la suite de mauvais traitements infligés à quelques étudiants par le prévôt de Paris et ses gens d'armes. Dans l'intervalle, que ce soit sur leur demande et avec l'assentiment de l'évêque et du chancelier, ou plutôt à la demande de l'évêque et du chancelier, les dominicains ouvrirent un cours public de théologie. Cf. P. Mandonnet, *De l'incorporation des dominicains dans l'ancienne université de Paris*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1896, t. iii, p. 153-155. Grâce à Grégoire IX, les maîtres finirent par rentrer à Paris, en vainqueurs. Guillaume, blâmé par le pape de n'avoir pas pris leur défense, leur garda de la rancune, tout en se montrant disposé à encourager les études. Ce n'est pas la seule circonstance où il fut en désaccord

avec le pape. Des conflits entre le chapitre de Paris et des officiers du roi amenèrent (6 janvier 1238) une intervention de Grégoire IX favorable aux chanoines et sévère pour l'évêque, lequel était accusé de n'avoir pas suffisamment pris fait et cause pour eux. A. D[armesteter], *Revue des études juives*, Paris, 1880, t. i, p. 140, a signalé en Guillaume « son caractère de prêtre gallican, d'homme du roi, et l'indépendance avec laquelle il défendit les intérêts de saint Louis contre la papauté elle-même ». Il ne faudrait pas exagérer ce trait de la physionomie de Guillaume, pas plus que le gallicanisme de saint Louis. Ce qui est vrai, c'est que ni le roi de France ni l'évêque de Paris n'eurent toujours pour le pape une soumission effective. Cf., en ce qui regarde Guillaume, N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris*, Paris, 1880, p. 32, 62, 68, 78, 115, 138. Mais, en dépit de résistances de détails, l'un et l'autre furent attachés au Saint-Siège et le servirent avec dévouement. Les papes ne s'y trompèrent point : Honorius III, Grégoire IX, Innocent IV investirent Guillaume de nombreuses et importantes missions, celle, entre autres, à laquelle il se prêta de tout cœur, de protéger les ordres mendiants, en particulier les frères mineurs. Cf. N. Valois, *op. cit.*, p. 84-117.

Guillaume intervint dans l'affaire retentissante du Talmud, condamné à Paris (1240) et livré publiquement aux flammes. Cf. Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. i, p. 202-210. En 1240 encore, il condamna, de concert avec la faculté de théologie, des propositions en faveur auprès d'un certain nombre de maîtres et portant sur l'essence divine, la Trinité, les anges, les saints, le premier homme et le démon. Réduites à dix, elles furent placées chacune en regard de la proposition orthodoxe qui la contredisait. Cf. d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1733, t. i, p. 158, 186-187. En 1228, il avait clos une campagne contre la pluralité des bénéfices en faisant déclarer solennellement par les docteurs de l'université qu'on ne pouvait en conscience posséder deux bénéfices quand un seul pouvait suffire à l'existence. Ce fut dès lors l'enseignement général au sein de la faculté de théologie. Cf. P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. i, p. 212.

Influent à la cour, bien vu de saint Louis — que pourtant il ne réussit pas à détourner de la croisade — confesseur de Blanche de Castille, il s'acquitta intelligemment de missions diplomatiques. Il ne négligea point pour autant les intérêts de son diocèse, qu'il gouverna avec beaucoup de piété et de zèle. Il mourut en 1249, peut-être le 30 mars. Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 152.

II. Écrits. — 1^o *Ouvrages authentiques imprimés.* — Ce sont, dans l'ordre où les présente l'édition la plus complète, Orléans et Paris, 1674, les écrits suivants : 1. *De fide*, t. i, p. 1-18; 2. *De legibus*, p. 18-102; 3. *De virtutibus*, p. 102-191; 4. *De moribus*, p. 191-260; 5. *De vitiis et peccatis*, p. 260-293; 6. *De tentationibus et resistentiis*, p. 293-309; 7. *De meritis*, p. 310-315; 8. *De retributionibus sanctorum*, p. 315-328; 9. *De immortalitate animæ*, p. 329-336; 10. *De rhetorica divina sive ars oratoria eloquentiæ divinæ*, p. 336-406; 11. *De sacramento in generali*, p. 407-416; 12. *De sacramento baptismi*, p. 416-426; 13. *De sacramento confirmationis*, p. 426-429; 14. *De sacramento eucharistiæ*, p. 429-451; 15. *De sacramento pœnitentiæ*, p. 451-512; 16. *De sacramento matrimonii*, p. 512-528; 17. *De sacramento ordinis*, p. 528-553; 18. *De sacramento extremæ unctionis et de sacramentalibus*, p. 553-555; 19. *De causis cur Deus homo*, p. 555-570; 20. *De pœnitentia novus tractatus*, p. 570-592; 21. *De universo*, p. 593-1074; 22. *Tractatus quatuor nunc primum ex manuscriptis ernti : De Trinitate, notionibus et prædicamentis*, t. ii a,

p. 1-64; 23. *De anima*, p. 65-228; 24. *Supplementum tractatus novi de pœnitentia*, p. 229-247; 25. *Tractatus de collatione et singularitate beneficiorum*, p. 248-260; 26. le *De clauistro animæ*, imprimé par H. Estienne, Paris, 1507, n'a pas pris place dans l'édition de 1674.

2° *Ouvrages authentiques inédits*. — Ici, et dans la suite, nous résumons N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 171-186, qui a considérablement modifié et amélioré les listes d'Ellies du Pin, de C. Oudin, de dom Ceillier, et de l'*Histoire littéraire de la France*. — 1. *De passione Domini*; 2. *De faciebus mundi*; 3. *Commentaire sur le Cantique des cantiques*; 4. *sur l'Ecclesiaste*; 5. *sur les Proverbes*; 6. *De missa*; 7. *De gratia*; 8. *De laudibus patientie*; 9. *De bono et malo*; 10. *De paupertate spirituali*; 11. *Sermons*, au nombre de 530 environ, en latin, et un sermon composé, avec l'aide de Philippe de Grève, sur la sainte Vierge; de curieux fragments de la traduction en dialecte picard sont publiés par N. Valois, p. 220-223.

3° *Ouvrages d'une authenticité douteuse*. — 1. *De inferno et paradiso*; 2. *Extracta super libros Sententiarum*; 3. *Commentaire sur l'Apocalypse*; 4. *Statuts synodaux*, imprimés dans le *Synodicon Parisiensis* publié par les soins de C. de Beaumont, Paris, 1777; ils sont l'œuvre d'un Guillaume de Paris, mais il est impossible de se prononcer pour l'un ou l'autre des trois évêques du nom de Guillaume qui occupèrent le siège de Paris à quelques années d'intervalle; 5. *Consilium domini Guillelmi episcopi Parisiensis de ministerio et negligentis altaris* (même incertitude à l'égard de ce court fragment inédit).

4° *Ouvrages apocryphes*. — 1. *Commentaire sur les épitres et les évangiles des dimanches* (environ 60 éditions); 2. *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* (imprimé, avec les œuvres de saint Anselme, édit. du P. Raynaud, Lyon, 1630, p. 456); 3. *Dialogue sur les sept sacrements* (inédit); 4. *Liber contra exemptos* (inédit, est probablement l'œuvre de Guillaume Beaufet, originaire d'Aurillac lui aussi et évêque de Paris de 1305 à 1320); 5. *Sermons*, au nombre de 300, imprimés dans l'édition de 1674, t. II B, considérés dès longtemps comme l'œuvre du dominicain Guillaume Perrault.

5° *Date, sujet, unité des écrits*. — Il est vraisemblable que la plupart des écrits sont antérieurs à la promotion à l'épiscopat. Un manuscrit d'Oxford, du *xv*^e siècle, place en 1234 la rédaction du *De sacramentis*; on peut se demander ce que vaut ce renseignement. Le *De virtutibus* fut postérieur à 1217, car Guillaume y parle, t. I, p. 245, de Jean de Montmirail comme d'un homme qui n'était plus de ce monde; or ce pieux cistercien mourut en 1217. Le *Tractatus de collatione et singularitate beneficiorum* fut antérieur à la décision de 1228: tout en se prononçant contre la pluralité, Guillaume déclare que la question est spéculativement encore douteuse, ce qui suffit, dit-il, pour commander l'abstention, afin de ne pas s'exposer au péril d'une faute grave; évidemment, après le décret de 1228, il aurait été plus net. Le *De universo* se place entre 1231 et 1236.

Le titre des écrits indique assez clairement le sujet, exception faite pour le *De universo*, le *De rhetorica divina*, le *De faciebus mundi*, le *De clauistro animæ*. Le *De universo*, qui est l'œuvre la plus longue et, avec le *De anima*, la plus importante, traite, en deux parties, de l'univers matériel et de l'univers spirituel. Le *De rhetorica divina*, sous la forme d'un traité de rhétorique, enseigne l'art de prier. En revanche, le *De faciebus mundi* est un véritable traité de l'éloquence de la chaire. Les *facies mundi*, ce sont les objets matériels, signes et représentations des objets spirituels; l'étude des *facies mundi* est la science des comparaisons, des allégories et des métaphores. Le *De clauistro animæ* assimile à la vie claustrale la vie de l'âme.

Les derniers éditeurs ont multiplié à plaisir les traités de Guillaume. Le *De fide* et le *De legibus* sont, en réalité, un traité unique sous ce titre: *De fide et legibus*. Les six traités suivants constituent, dans les manuscrits, une *Summa de vitiis et virtutibus*, divisée en trois parties traitant successivement des vertus, des mœurs, et enfin, dans trois sections, des vices et des péchés, des tentations et des résistances, des mérites et de la récompense des saints. Le *De sacramento in generali* et les traités sur les sacrements en particulier forment un seul traité *De sacramentis*. Restent donc, à l'actif de Guillaume, vingt-deux traités où l'on est autorisé à discerner des fragments d'un des plus vastes monuments qu'ait édifiés la scolastique. Cette encyclopédie, Guillaume l'appelait tantôt « science divine, divine, sapientiale ou spirituelle », tantôt « philosophie première et théologique, philosophie sapientiale », ou même « métier premier, sapiential et divin ». *Opera*, t. I, p. 102, 24, 76, 407, 69, 76, 593. Elle a sept parties. La I^{re} traite de Dieu et est représentée par le *De Trinitate*. Viennent ensuite l'étude de l'ensemble des créatures et des rapports du monde avec Dieu (II^e et III^e parties, représentées par la I^{re} partie du *De universo*); la science des purs esprits (IV^e partie, représentée par la II^e partie du *De universo*). Puis, nous arrivons à l'homme. La V^e partie est formée par le *De fide et legibus* (vraie religion); la VI^e par le *De sacramentis*. Rejetant en dehors de la science divine la psychologie proprement dite et l'annexant à la philosophie naturelle, Guillaume, dans sa VII^e et dernière partie, s'occupe des facultés les plus nobles de l'âme, de la volonté, des vertus et des mœurs, des vices et des péchés, des mérites et des récompenses réservées à la vertu: c'est l'objet de la *Summa de vitiis et virtutibus*. Ainsi Guillaume, à l'exemple de ses contemporains et selon un plan qui, sans en avoir la perfection architecturale, offre des analogies avec celui de la *Summe théologique* de saint Thomas, cherchait à coordonner son enseignement, et, quand il achevait la *Summa de vitiis et virtutibus*, « il mettait en réalité la dernière main à un vaste ouvrage que l'on pouvait appeler sa Somme. Il porte ce nom dans l'un des manuscrits d'Oxford: le *De fide et legibus*, le *De sacramentis*, la *Summa de vitiis et virtutibus* n'y sont désignés que par ces mots: *Quinta pars, sexta pars, septima pars Summe Parisiensis*. » N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 197.

III. DOCTRINE. — 1° Sources. — Après A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, 2^e édit., Paris, 1843, p. 298-299, et d'une manière plus complète, N. Valois, *op. cit.*, p. 198-206, a dressé la liste des auteurs cités par Guillaume. Ce sont: parmi les Grecs, Hermès Trismégiste, Hippocrate, Platon (il semble n'avoir connu que le *Timée*, par la traduction de Chalcidius), Aristote (il cite les diverses parties de l'*Organon*, la *Métaphysique*, la *Physique*, *De l'âme*, le traité *Du sommeil et de la veille*, celui *Des animaux*, ceux *Du ciel*, *Du monde*, *Des météores*, les *Éthiques*, le traité *De la génération et de la corruption*, le traité apocryphe *Du feu grégeois*), Euclide, Ptolémée. Galien, Alexandre d'Aphrodisie, Porphyre, Thémistius, Joseph, Origène, Eusèbe, saint Basile, saint Jean Chrysostome, le pseudo-Aréopagite, saint Jean Damascène, la prophétie dite de Méthodius; parmi les Latins, Cicéron, Virgile, Ovide, Tite-Live, Valère-Maxime, Sénèque, Pliny l'Ancien, Horace, Quinte-Curce, Juvénal, Martial, Apulée, Macrobie, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, Julien Pomère (il cite sa *Vie contemplative* sous le nom de saint Prosper), Fauste de Riez, Boèce, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, saint Bède, saint Bernard, Hildebert du Mans, Hugues de Saint-Victor, Gilbert

de la Porée (il cite son *Liber sex principiorum* sous le nom d'Aristote), Guigues le Chartreux, Joachim de Flore, Alain de Lille, et sept ouvrages anonymes : l'*Itinerarium Clementis* ou *Liber disputationum Petri contra Simonem magum* (qu'il attribue à saint Clément romain), le *Libellus disputationum cujusdam christiani et cujusdam sarraceni*, le *Liber experimentorum*, le *Liber imaginum lunæ*, le *Liber maleficiorum*, le *Liber sacratus*, les *Libri judiciorum astronomiæ*; parmi les écrivains arabes et juifs : Albategni, Alfarabi, Avicenne, Albumazar, Algazel, Artéphijs, Alfragan, Ali, Aven Nathan, Alpetrangi, Averroès, Salomon ibn Gabirol dit Avicbron, qu'il admire beaucoup et qu'il suppose avoir été un chrétien vivant sous la domination arabe. Il ne nomme jamais Maimonide; néanmoins il est hors de doute que Guillaume d'Auvergne a copieusement utilisé le *Guide des incédés* de cet auteur. L.-G. Lévy, *Maimonide*, Paris, 1911, p. 262.

Les sources de Guillaume d'Auvergne sont donc nombreuses. Une étude approfondie de ses œuvres en révélera probablement de nouvelles. Il y a des chances pour que Maimonide ne soit pas le seul écrivain qu'il mette à profit sans prononcer son nom. A la suite de B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, Paris, 1892, t. v, p. 196-200, G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*, Munster, 1891, a montré que son *De immortalitate animæ* reproduit presque littéralement l'ouvrage homonyme de l'archidiacre Gundissalvi. Le *De clastro animæ* s'inspire manifestement du livre III du *De clastro animæ* d'Hugues de Saint-Victor. S. Talamo, *L'aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie*, trad. franç., Paris, 1875, p. 228, 229, 231, 250, 256, a pu citer Guillaume parmi les docteurs qui ont jugé Aristote avec liberté et indépendance. Il fait grand cas du Stagirite, mais, au besoin, il l'abandonne ou lui préfère Platon. Ce qui est particulièrement remarquable, c'est la place qu'il accorde à la philosophie arabe. Dans un temps où les chrétiens en Orient et en Espagne combattaient l'islam, il s'attaque à l'influence des penseurs arabes. S'il décerne à Averroès le titre de *philosophus nobilissimus*, *Opera*, t. I, p. 851; t. II a, p. 101, il est « le premier des scolastiques » qui réfute l'averroïsme « à chaque page, tantôt sous le nom d'Aristote, tantôt sous de très vagues dénominations, comme *expositores*, *sequaces Aristotelis* ». E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3^e édit., Paris, 1867, p. 225. L'attention qu'il a donnée aux écrivains juifs, cf. J. Guttmann, *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 243-255, achève de témoigner de l'ampleur de ses informations.

2^e *Théologie*. — Il serait désirable que la théologie de Guillaume d'Auvergne fût étudiée à fond. Divers points ont été indiqués déjà dans le *Dictionnaire*; d'autres le seront ultérieurement. Voir ABSOLUTION, t. I, col. 175; AME, col. 1006; ANGES, col. 1226; AUGUSTINISME, col. 2556; BACON, t. II, col. 14; CONFESSION, t. III, col. 894, 908, 911, 914; CONFIRMATION, col. 1073, 1075; CRÉDIBILITÉ, col. 2258, 2265-2266; DÉMON, t. IV, col. 390-392; DOGMATIQUE, col. 1559; DONS DU SAINT-ESPRIT, col. 1770-1771, 1774; ESSENCE, t. V, col. 844; EUCHARISTIE, col. 1303, 1304, 1305, 1310; FIN DU MONDE, col. 2538-2539; FOI, t. VI, col. 118-119, 340, 438. Toutes les idées théologiques de Guillaume n'ont pas la même valeur. Des opinions surannées s'y rencontrent, des bizarreries apparaissent. Mais les vues intéressantes s'y présentent fréquemment. Guillaume a du savoir, de l'ouverture et de la pénétration d'esprit. Franchement orthodoxe, il ne veut pas qu'on préfère ses discours à ceux des Pères, n'ayant d'autre but, dit-il, que *ut veritatem eorum per vias probationum astruam, et contraria destrua eorumdem*. *Opera*, t. II a, p. 226

Alors que nombre de ses contemporains se laissent prendre aux excès d'un certain aristotélisme ou de l'averroïsme, il réfute sur bien des points Aristote qu'il admire et il soumet à une critique « sévère mais non malveillante » les commentateurs arabes. Il a l'œil ouvert sur les tentatives des hérésiarques. Il consacre une partie notable du *De universo* à la preuve de l'unité de Dieu et à la réfutation du manichéisme, représenté à cette époque par les cathares; il pourchasse toutes les erreurs de quelque côté qu'elles viennent, chez les philosophes de l'antiquité comme dans les écoles du moyen âge. Il admet que l'hérésie soit extirpée par le fer et le feu. Cf. N. Valois, *op. cit.*, p. 24-27, 238-241, 247, 310.

Au commencement du XIII^e siècle, l'astrologie eut grand succès. Les plus fermes esprits, les meilleurs théologiens ne résistèrent pas toujours à l'entraînement général. Guillaume d'Auvergne eut le rare mérite de la combattre. A vrai dire, il lui fit une part minime, admettant l'influence des astres sur quelques objets matériels : la moelle des os, la sève des plantes, les liquides, soutenant — et en cela il devançait l'arrêt de la science moderne — que la mer obéit à la lune; mais il partit en guerre contre les divagations des astrologues et leurs doctrines malfaisantes, qui ne tendaient à rien moins qu'à détruire le libre arbitre et le dogme de la providence. De même, Guillaume est en avance sur son temps dans l'assaut qu'il livre aux superstitions de tout genre. Crédulité outrée, livres d'alchimie, de malélices, de magie, récits de fantômes, contes de fées, légendes où les loups-garous interviennent, apparitions de follets, hallucinations, enlèvements, catastrophes prédites par les devins, tout cela ne trouve pas grâce devant lui, aucune de ces imaginations ne lui paraît digne des *scientes et rationales*. *Opera*, t. I, p. 1039. Au sujet des démons, il ne rejette pas toutes les légendes populaires. A propos de Merlin et de ses prophéties, il regarde comme non improbable le récit « fameux » qui fait de lui *filius dæmonis incubi*... *Quod autem propheta in eadem regione habitus est...*, *ex instructione vel doctrina paterna hoc accepisse non immerito credi potest*. *Opera*, t. I, p. 1072. Il évite toutefois beaucoup d'errements qui avaient cours en matière de démonologie. Il appuie sur l'importance de la doctrine des démons, qu'il se flatte d'avoir formulée le premier : *notum est tibi quia de rebus hujusmodi nihil ab eis qui præcesserunt adhuc tempora devenit*, et il ajoute assez heureusement : *quapropter grata fiant tibi hæc quæ audivisti, quæ, etsi plene nec tibi nec aliis forsitan de rebus a consuetudine nostra tam remotis sufficiant, occasionem tamen et nonnulla initia ea quæ desunt inveniendi tibi ac aliis philosophantibus præstant*. *Opera*, t. I, p. 1065. De ses preuves de l'existence de Dieu on a dit qu'elles sont « entièrement neuves » et qu'elles « contiennent des points de vue que Bonaventure et Thomas d'Aquin mettront bientôt à profit ». C. Henry, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen âge*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1911, t. XIX, p. 142. « Entièrement neuves » est excessif. Cf. S. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, Munich, 1900, p. 45-56. Elles dépendent de saint Augustin, de l'ancienne scolastique, et des Arabes. Mais Guillaume y a ajouté du sien. Des arguments *a priori*, qui rappellent celui de saint Anselme, sont caducs; d'autres, meilleurs, préparent une partie de l'argumentation de saint Thomas. Il emploie dans un sens orthodoxe la formule : « Dieu est l'être formel des choses », qui peut si aisément tourner au panthéisme.

En même temps que sur la théologie de Guillaume d'Auvergne, ses écrits nous renseignent sur les idées et les mœurs de son temps. Tel passage où il traite du sacrement de la confirmation, par exemple, est riche de substance historique : *Quam imperiti, quam indevoti*

illud hodie suscipiant, quam turbulenter, irreverenter, ad illud hodie accedatur, ipsi oculi nostri faciunt nobis fidem, propter quod nec mirum si virtus ejus et efficacia apud hujusmodi homines aut parva sit aut nulla, id est quod speciem christianæ religionis et signa omnia sanctitatis, et ipsum nomen, non solum erubescant sed etiam formident, rarissimi enim sunt qui non erubescant atque formident facere bona aut loqui vera in conspectu hominum etiam christianorum. De sacramento confirmationis, Opera, t. 1, p. 428-429. Si l'on ne savait de qui est ce texte, croirait-on qu'il concerne le moyen âge et qu'il vise les contemporains de saint Louis ? Parce qu'il se trouve dans un traité dogmatique, composé à froid, loin des entraînements de l'éloquence de la chaire, il a plus de force qu'un autre texte très dur pour le clergé d'alors, et dont B. Hauréau, qui l'a extrait d'un sermon inédit, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins*, Paris, 1893, t. vi, p. 228-229, dit que, pour l'apprécier à sa juste valeur, il importe de se rappeler qu'« il est admis qu'un prédicateur peut, en accusant, manquer de mesure ».

3° Philosophie. — Croyant très orthodoxe, Guillaume défend les droits de la raison et marque nettement ses frontières et celles de la foi. *Nec attendas sermonibus philosophorum in parte ista* (il s'agit de l'action de Dieu sur les créatures), *nec etiam in aliis, si vis eruditus esse et absque errore in rebus divinalibus* : voilà pour la foi. Et voici pour la raison : dans les traités philosophiques, il précise que ses arguments ne reposent pas sur le témoignage des Écritures, mais sur des preuves rationnelles ; *tu autem intellige quia in omnibus tractatibus istis specialibus non utor testimonio legis alicujus, nec intentionis meæ est veritatem communem et communiter sciendam vel credendam ab hominibus astruere per testimonia sed per probationes irrefragabiles. Opera, t. 1, p. 1028.* L'autorité d'Aristote n'est pas une preuve, et il se garde de l'alléguer comme telle, *cum propositum meum sit, et in hoc tractatu et ubicunque possum, certitudinem facere demonstrativam post quam non relinquitur tibi dubitationis ullum vestigium*, t. II a, p. 65 ; cf. p. 116. En termes magnifiques, il se déclare partisan du progrès indéfini des sciences, t. II a, p. 158.

La philosophie de Guillaume a été l'objet de plusieurs monographies. Elle est tout à fait digne d'attention, étant donnée surtout la date où il écrivait. Mais elle est parfois indécise ; l'aristotélisme imparfait, dont les éléments apparaissent chez lui « à l'état sporadique » et qui se teinte d'idées néoplatoniciennes, « est étrangement allié aux doctrines de l'ancienne scolastique : Guillaume essaie de concilier les innovations avec les legs du passé, et là où la conciliation lui paraît impossible, c'est la tradition qui l'emporte. Il en résulte un manque caractéristique de cohésion doctrinale. » M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édit., Louvain, 1905, p. 290.

Dans la question des universaux Guillaume n'est pas, quoi qu'en ait dit B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II a, p. 166, du nombre « des réalistes les plus intempérants ». Il professe un réalisme modéré qui lui est propre, et qui avoisine çà et là le conceptualisme et ailleurs semble préluder au réalisme thomiste. Le premier des scolastiques, à notre connaissance, il enseigne la distinction réelle de l'essence et de l'existence, « Sans doute les mots *distinctio realis* ne se rencontrent pas dans ses écrits, mais les termes dont il se sert pour exprimer sa pensée expriment l'idée sans équivoque ou obscurité. » C. Henry, *Revue thomiste*, Paris, 1911, t. XIX, p. 446. L'auteur auquel il est directement redevable de cette doctrine paraît être Avicenne. Cf. S. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, Munich, 1900, p. 25. Le premier encore il a franchement posé le problème de l'origine des connaissances. Il a bien vu quel-

ques aspects du problème. Il a dénoncé la théorie averroïste de l'intellect agent séparé, intermédiaire entre Dieu et l'homme, exerçant une influence mystérieuse sur la multitude des intelligences passives et enfantant la pensée. Il rejette la théorie du *phantasma* spiritualisé, ou de l'espèce sensible transformée en espèce intelligible sous l'influence dépurative de l'intellect agent, théorie présentée faussement comme aristotélicienne et grosse de conséquences ruineuses ; beaucoup, avant lui et après lui, s'y laissèrent prendre. Où il est moins heureux, c'est quand il repousse la division de l'intellect en agent et possible. Et, sans parler du reste, sa théorie de la vision en Dieu, qui fait songer à l'ontologisme, est grandement défectueuse. Cf. les textes rassemblés par N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 266-278. Il est de ceux qui n'osent pas renoncer aux sphères homocentriques d'Al Bitrogi, d'Averroès et d'Aristote, qui rejettent les excentriques et les épicycles de Ptolémée, mais aussi de ceux qui dénoncent la contradiction formelle entre l'aristotélisme et l'omnipotence divine, et qui, par là, contribuent à susciter cette science parisienne du XIV^e siècle qui, ainsi que l'ont établi les admirables travaux de P. Duham, formula, avant Newton, Descartes, Galilée et Léonard de Vinci, les principes sur lesquels repose la science moderne. Cf. A. Dufourcq, *Les origines de la science moderne d'après les découvertes récentes*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1913, p. 353, 360-362.

4° Place de Guillaume d'Auvergne dans la scolastique. — Avec Dominique Gundissalvi et, à une place inférieure, Alfred de Sereghel, Guillaume d'Auvergne forme le groupe des précurseurs dans l'ancienne scolastique du XIII^e siècle. Aristotélisme, platonisme ou néo-platonisme, éléments juifs et arabes, tout cela est en train d'agir sur la pensée chrétienne. Guillaume a de ces sources diverses une connaissance relativement large ; il aperçoit les problèmes qui se posent, il s'attache à les résoudre. S'il n'y réussit pas toujours, s'il n'échappe pas à toute incohérence doctrinale, il donne plus d'une fois des solutions heureuses, il fraye les bonnes routes. Il se rend compte des dangers que présentent les idées nouvelles, et, selon la juste remarque de S. Schindele, *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. XII, col. 1590, tout entier à ce qui est pratique et actuel, il combat l'hérésie régnante du catharisme et les thèses périlleuses de la philosophie arabe et le monopole qu'elle exerce sur Aristote. Ajoutez à cela qu'il est de la lignée de ces grands esprits du moyen âge qui embrassèrent tout le cycle des sciences alors connues. Évêque et docteur, Guillaume d'Auvergne est une des nobles figures du XIII^e siècle.

Il est difficile de mesurer son influence sur les scolastiques venus après lui. A défaut de citations, dont les scolastiques n'usaient pas toujours quand ils faisaient usage d'un livre, et en admettant, avec C. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, t. I, p. 52, que ce qui lui a manqué, pour agir décisivement sur l'école, c'a été « l'énergie appui d'un ordre religieux intéressé à propager ses écrits et sa gloire », les nombreux manuscrits de ses œuvres témoignent d'une diffusion sérieuse. Les éloges que lui décernent les copistes indiquent en quelle estime on le tenait. *Nobilissimus philosophus... Vir elevatæ intelligentiæ et profundæ speculationis... cujus nomen non delebitur de terra viventium*, portent des manuscrits de Chartres et d'Oxford. Cf. N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 326. Des questions qu'il avait soulevées, des théories qu'il avait développées le premier, se retrouvent dans la scolastique postérieure. Pour ne rien dire des pages d'un Thomas de Cantimpré, d'un Étienne de Bourbon, cf. A. Lecoy de La Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés d'É. de Bourbon*, Paris, 1877, p. 383, 387-389, et d'un Joinville, édit. Wailly, Paris,

1874, p. 26, qui sont à l'honneur de l'évêque — celles de Thomas de Cantimpré furent extraites, au ^{xv}^e siècle, de son *Bonum universale de apibus*, l. I, c. xix, lv, et on en forma un recueil intitulé : *Determinatio Parisiensis de pluralitate beneficiorum* — Roger Bacon le mentionne avec une sympathie qu'il a rarement pour ses contemporains. *Opus tertium*, c. xxiii, dans J.-S. Brewer, *Fr. R. Bacon opera quædam hactenus inedita*, Londres, 1859, p. 74-79. Cf. F. Picavet, *Roger Bacon. La formation intellectuelle d'un homme de génie au ^{xiii}^e siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} juin 1914, p. 656-657. Son opinion était invoquée, au concile oecuménique de Vienne, par Guillaume Durand le jeune. *Tractatus de modo generatis concilii celebrandi*, part. II, tit. xxi, Paris, 1671, p. 110. Dans un traité *Contre la pluralité des bénéfices*, où il s'inspirait de Guillaume d'Auvergne, Denys le Chartreux l'appelait « ce docteur que beaucoup ne craignent pas d'égaliser à saint Thomas ou à saint Bonaventure ». Raoul de Presles, *La cité de Dieu*, l. XV, c. xxiii, louait sa lutte contre les superstitions. Pierre d'Ailly, *De legibus et sectis contra supersticiosos astronomicos*, dans Gerson, *Opera*, édit. E. du Pin, Paris, 1706, t. I, p. 781, reproduisait un chapitre du *De fide et legibus*. La *Rhétorique divine* et la *Pénitence* furent traduites en français et l'imprimerie multiplia de bonne heure les éditions de ses divers traités.

Comme la plupart des hommes illustres du moyen âge, Guillaume d'Auvergne passa pour s'être adonné à la magie. On prétendit qu'à l'imitation du pape Sylvestre II, de Robert de Lincoln, d'Albert le Grand et de Roger Bacon, il avait fabriqué des statues parlantes. Cf. G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris, 1625, p. 491, 493. On le proclama un adepte convaincu des rêveries des hermétistes. Il est possible, comme le conjecture N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, p. 328, que cette étrange réputation que l'on a faite, après coup, à Guillaume vienne de ce qu'il a cité avec complaisance les ouvrages du pseudo-Hermès Trismégiste. En tout cas, la métamorphose était complète qui transformait en initié de l'hermétisme et en magicien un adversaire déclaré de la superstition et de la magie.

I. ŒUVRES. — Il y a deux éditions générales des œuvres de Guillaume d'Auvergne, celle de Venise, 1591, et celle d'Orléans et Paris, 1674, 2 in-fol. On donne souvent à cette dernière le nom du chanoine de Chartres Le Ferron, qui communiqua à l'éditeur la copie de plusieurs manuscrits de Chartres. Sur les éditions anciennes des œuvres isolées, voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1827, t. II, n. 8225-8323; Copinger, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n. 8228-8319; t. II a, n. 2856-2878; t. II b, n. 8314.

II. TRAVAUX. — E. du Pin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le ^{xiii}^e siècle*, 2^e édit., Paris, 1701, p. 229-239; F. Vivant, *De re beneficiaria sive de non possidendis simul pluribus beneficiis*, Paris, 1710 (rétablit la doctrine de Guillaume); C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 100-105; dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1763, t. xxiii, p. 460-482; Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1835, t. xviii, p. 357-385; X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1841, t. II, p. 168-172; Javary, *Guillelmi Alverni, episcopi Parisiensis, psychologica doctrina ex eo libro quem « De anima » inscripsit exprompta*, Orléans, 1851; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1852, t. II, col. 1609-1626; B. Hauréau, dans *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1865, t. xxi b, p. 204-212; *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II a, p. 143-170; *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1891, t. I, p. 186, 374; t. II, p. 105, 190; t. III, p. 272; t. IV, p. 31, 266-267; t. V, p. 55, 59-60, 72-73, 138-139, 142-143, 151, 154, 161-162, 171-172, 196-200; t. VI, p. 228-229; K. Werner, *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne*, Vienne, 1873 extrait des *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissen-*

schaften, Vienne, 1873, t. lxxiii, p. 257-326; *Wilhelms von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des ^{xiii}^e Jahrhunderts*, Vienne, 1873 (extrait des *Sitzungsberichte*, 1873, t. lxxiv, p. 119-172); N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880; J. Guttman, *Guillaume d'Auvergne et la littérature juive*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. xviii, p. 243-255; *Die Scholastik des ^{xiii}^e Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum*, Breslau, 1902, p. 13-32; M. Baumgartner, *Die Erkenntnistheorie des Wilhelm von Auvergne*, Munster, 1893 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. II a); P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 211-221, 252-262; G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animæ*, Munster, 1897 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. II), cf. N. Valois, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1898, t. LIX, p. 408-410; S. Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, Munich, 1900; *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, Munich, 1900; dans le *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. XII, col. 1586-1590; Borrelli de Serres, *Libre de dépenses d'un dignitaire de l'église de Paris en 1248*, Paris, 1904; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9^e édit., Berlin, 1905, p. 279, 280, 283-284; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édit., Louvain, 1905, p. 285, 289-293; C. Henry, *Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1911, t. XIX, p. 446-450; Zieschke, *Die Sakramentlehre des Wilhelm von Auvergne*, dans *Weidenauer Studien*, Vienne, 1911, t. IV, p. 149-226; J. de Guibert, *Le texte de Guillaume de Paris, sur l'essence du sacrement de mariage*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, mai-juin 1914, p. 422-427.

F. VERNET.

2. GUILLAUME D'AUXERRE, archidiacre de Beauvais et célèbre professeur de théologie à Paris vers le commencement du ^{xiii}^e siècle, a écrit sur les quatre livres des *Sentences* une *Summa aurea* qui jouissait en son temps d'une très grande vogue; elle parut à Paris d'abord en 1500, puis en 1518, et à Venise en 1591. Guillaume d'Auxerre est, dit-on, le premier qui, dans la théorie des sacrements, se soit servi des termes caractéristiques de *matière* et de *forme*. Il a aussi composé une *Somme liturgique*, restée inédite, où Durand l'Ancien, l'auteur du *Rationale divinarum officiorum*, et, après lui, Martène, dans son *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, ont l'un et l'autre beaucoup puisé. Appelé à Rome, en 1230, par les affaires de l'université de Paris, Guillaume ne tarda pas à mourir, entre 1230 et 1232, mais non pas à Rome même.

Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 145 sq.; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris. Moyen âge*, Paris, 1894, t. I, p. 225-228; Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 1906, t. II, col. 263-264. P. GODET.

3. GUILLAUME DE CHAMPEAUX, de *Campellis* ou *Campellensis*, ainsi nommé du village de Champeaux, en Brie, près de Melun, où il était né vers l'an 1068, nous apparaît, dans les premières années du ^{xii}^e siècle, en possession à Paris de la chaire du cloître Notre-Dame. Élève de Roscelin, il ne laissait pas de contredire nettement son ancien maître et d'enseigner le réalisme le plus décidé. D'après lui, les genres sont des choses, *res*. Le genre se trouve le même, essentiellement, tout entier simultanément dans tous les individus qui composent le genre. En sorte que ces individus, identiques quant à l'essence, *quorum nulla est in essentia diversitas*, diffèrent seulement par les éléments accidentels, *sola multitudinis accidentium varietate*. Guillaume professait avec un immense éclat, lorsqu'en 1108, éclipsé par son disciple Abélard dans la discussion du pro-

blème des universaux, il abandonna l'école du cloître, où il avait jusqu'alors enseigné, pour se retirer dans un des faubourgs de Paris, près d'une chapelle dédiée à saint Victor. Mais, là, il reprit bientôt ses leçons; et, pressé de nouveau par Abélard, il accorde, en maintenant le système de l'unité de substance ou d'essence, que le genre n'est plus que le sujet universel, auquel il advient la forme de l'individualité. Cette concession était une simple correction, non pas un désaveu. Les ardents débats qui suivirent et mirent aux prises l'un avec l'autre Guillaume de Champeaux et son impétueux contradicteur, ne se terminèrent qu'en 1113, par la nomination de Guillaume à l'évêché de Châlons-sur-Marne. Guillaume y mourut au commencement de 1122, entouré de la considération universelle.

On a de lui quelques fragments *De origine animæ et De eucharistia*, P. L., t. CLXIII, col. 1039 sq., 1045; M. Patru en a publié quelques autres, *De natura et origine placita*, Paris, 1847; d'autres enfin, sur l'essence de Dieu et sur les trois personnes divines, ont paru dans les *Fragments philosophiques* de Cousin, Paris, 1865, t. II, p. 328-333.

Ses *Sententiæ* sont restées inédites. Martène, *Anecdota*, t. V, p. 881, en a publié un fragment, qui est reproduit, P. L., t. CLXIII, col. 1043. Le fragment *De eucharistia*, cité plus haut, provient du même ouvrage.

Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e siècle*, Paris, 1867; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 192-193; *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 507-516; *Kirchenlexikon*, t. XII, col. 1599; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris*, Paris, 1894, t. I, p. 105-110; Kraus, *Histoire de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1904, t. II, p. 219-230; Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 1906, t. II, col. 9, note 2; G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, Lille, 1891.

P. GODET.

4. GUILLAUME DE GOUDA, ou TER GOUW, dans les Pays-Bas, dont le nom a été souvent défiguré en Gaudan, écrit lui-même qu'il était frère mineur de l'observance, au commencement de son *Expositio mysteriorum misse et verus modus rite celebrandi*. On ne sait rien autre de lui, mais ce petit traité montre son érudition tout en attestant sa piété, car, sans être une exposition proprement dite de la messe, il renferme de nombreuses applications des textes de l'Écriture sainte et une foule de pensées pieuses. De là, son immense popularité à la fin du xv^e siècle. L'*Expositio misse* parut, dit-on, à Cologne vers 1486; il y en a aussi des éditions d'Anvers et de Deventer que les bibliographes fixent à la même époque, puis elles se multiplient dans ces villes et ailleurs pour arriver au chiffre de vingt, toutes antérieures à 1500. On a attribué au P. de Gouda un *Dialogus inter clericum et laicum super dignitate regia*, qui n'est autre que la *Disputatio inter clericum et militem*, de son homonyme Guillaume Occam.

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1807; la nouvelle édition, *ibid.*, 1908, est plus précise pour les dates; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1886, p. 26.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. GUILLAUME DE PARIS, ainsi nommé de son lieu d'origine, prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Jacques de Paris, on ignore à quelle date exacte, mais ce fut dans le dernier quart du XIII^e siècle. Docteur de Paris et prieur du couvent le plus en vue de la capitale, frère Guillaume fut choisi par Philippe le Bel pour confesseur. Echart se trompe, en le donnant pour successeur dans cette charge à Nicolas de Freauville, lui aussi dominicain, et qui mourut cardinal du

titre de Saint-Eusèbe, vers 1324. C'est au P. Imbert que frère Guillaume succéda réellement vers 1307; c'est ce qui ressort du testament du roi Philippe le Bel, du 17 mai 1311, où Guillaume de Paris est nommé un de ses exécuteurs testamentaires et se trouve qualifié du titre de confesseur. Nous savons par ailleurs que Frère Imbert, à la date du 13 octobre 1307, était encore confesseur du roi. Voir la dissertation sur ce sujet dans Matth. Texte, *Confesseurs des rois de France, depuis S. Louis jusqu'à Henri II*, manuscrit, archives de l'ordre, p. 128 sq. Dans un codicille du 28 novembre 1314, Philippe le Bel remplace, comme exécuteur testamentaire, frère Guillaume, décédé, par frère Renaud, prieur du couvent de Poissy. Nommé grand inquisiteur du royaume, il exerçait cette charge dès 1303. A ce titre, il eut à s'occuper activement du procès des templiers. Ce n'est pas ici le lieu de dire la part qu'il eut dans ces débats; seule, son activité théologique nous intéresse pour le moment. Nous avons de frère Guillaume de Paris : 1^o *Tabula juris*. On trouve l'attribution de cette œuvre à frère Guillaume dans la *Tabula*, publiée par Denifle, *Archiv*, t. II, p. 226-240, n. 56. Cette table, dans laquelle *nominantur omnia scripta sive opuscula FF. magistrorum sive bacul. de ordine prædicatorum*, est antérieure à celle de Pignon, *Catalogus fratrum qui claruerunt doctrina*, et ainsi se trouve infirmée l'opinion de Schulte, *Geschichte der Quellen*, etc., t. II, p. 99, qui prétendait que l'ouvrage de Guillaume de Paris se trouvait cité pour la première fois par Pignon. Lusitanus (Antoine de Sienne), *Bibliotheca fratrum ord. præd.*, Paris, 1585, p. 98, dit aussi que frère Guillaume de Paris composa *Tabulam sive Repertorium breve ad inveniendum facile in Decreto et Decretalibus quæcunque notabilia*. Incipit : *Prompte volentibus*. Nous ignorons si cet ouvrage subsiste encore. Denifle, *loc. cit.*, émet un doute sur l'identité de l'auteur de la *Tabula juris* et de frère Guillaume de Paris, l'inquisiteur; il ne s'en explique pas autrement. Les autres auteurs, Echart, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 518; Lajard, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 140; Schulte, *op. cit.*, t. II, p. 99, supposent que c'est le même auteur. 2^o Frère Guillaume composa un traité des sacrements, sous ce titre : *Dialogus de septem sacramentis*. Les remarques que fait Echart à propos de ce traité sont intéressantes. Avec raison, il rejette l'opinion de ceux qui ont attribué ce traité à Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris. Celui-ci, en effet, est mort le 30 mars 1249; or l'auteur confesse vers la fin du dialogue qu'il l'a composé d'après les écrits de frère Thomas d'Aquin et de frère Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V. A la date de 1249, saint Thomas n'avait que 24 ans. Ce fut donc entre 1274, date de la mort de saint Thomas et la date de sa canonisation, en 1323, que ce traité aurait été composé, et comme frère Guillaume est mort en 1314, nous pouvons fixer approximativement à la fin du XIII^e siècle ou tout à fait au début du XIV^e la composition de cet ouvrage. Du reste, frère Claude de l'Épine, dans le prologue de l'édition faite par ses soins vers 1550, dit bien que ce traité a été composé, il y a deux cents ans, par Guillaume de Paris. Echart note que de son temps il a vu une édition de ce traité sans aucune indication, à Paris, chez les clarières, dites de l'*Ave Maria*, avec ce titre : *Incipit liber Guillelmi Parisiensis de septem sacramentis*. — *Explicit tabula sacramentalis Guillelmi Parisiensis*. On conserve d'autres manuscrits de cet ouvrage. Echart en avait consulté deux à Saint-Victor : n. 552, sans nom d'auteur avec le simple titre : *Dialogi de sacramentis interlocutoribus Petro et Gilone*; l'autre, n. 1126. Trois autres manuscrits à la Nationale : n. 3473 et 3474. Le premier sous le titre de *Guillelmi episcopi Parisiensis dialogus de septem sacramentis*. Le troisième manuscrit, n. 3209, sans nom d'auteur, est

intitulé : *Tractatus de septem sacramentis per modum dialogi edilus*.

Ce traité a eu plusieurs éditions incunables. Echard avait pu consulter celle qui se conservait dans la *Regia*, in-4°, D 396, sans aucune indication de date, ni de lieu, ni d'imprimeur. Elle portait ce titre explicite et intéressant : *Tractatus de septem sacramentis Ecclesie sumtus ex scriptis S. Thomæ de Aquino, ac Petri de Tarentasia, qui per modum quæstionum discipuli ac magistri responsum de cujuslibet sacramentis efficacia ordinate loquuntur et distincte : in quo Petrus sub cujusdem discipuli nomine quærit, et per Gregorium eidem ut a magistri vicem gerente respondetur. — Explicit tractatus de septem sacramentis*. Une autre édition incunable, Paris, in-4°, Jean Bonhomme, 1489, avec ce titre : *D. Guillelmi Parisiensis episcopi sacri eloquii doctoris clarissimi dialogus libri sui de sacramentis medullam funditus et compendiose complectens*. Fin : *Igitur Petre hæc paucula quæ dicta sunt de septem sacramentis tibi sufficiant, quæ ut potui brevis de scriptis fratris Thomæ principaliter collegi, ac Petri de Tarantasia et quorundam aliorum dicta inserendo, etc. Explicit : Guillelmus Parisiensis super septem sacramentis*. Elle se trouvait au couvent de Saint-Honoré où Echard a pu la consulter. Même année, autre édition, in-4°, Paris, Georgius Mittelhus, Hain, n. 8312. En 1494, le même typographe fait paraître une autre édition in-8°, avec ce titre : *Dialogus doctissimi viri Guillelmi episcopi Parisiensis de septem sacramentis. Explicit Guillelmus Parisiensis super septem sacramentis*. Ainsi, en moins de dix ans, l'on compte quatre éditions incunables de ce traité de frère Guillaume, ce qui prouve en quelle faveur on tenait cet ouvrage. Il parut ensuite en plusieurs impressions : in-16, Paris, 1500; in-8°, *ibid.*, 1550; 1587; Leipzig, 1512; Lyon, 1567; in-16, Lucques, 1580; in-8°, Florence, 1579.

D'après les titres de ces différents manuscrits ou éditions, on voit que généralement le traité est attribué à Guillaume de Paris, le confesseur du roi et l'inquisiteur, et non point à Guillaume de Paris, l'évêque, mort, ainsi que nous l'avons dit, dès 1249. Quant au titre d'évêque que l'on trouve effectivement en quelques manuscrits ou éditions, il ne doit pas être pris en considération. Nous avons, en effet, beaucoup de cas semblables où un personnage est qualifié du titre d'évêque sans qu'il n'ait jamais eu en réalité une pareille dignité : ainsi, Guillaume Peraud, l'auteur de la *Somme-le-Roi*, est souvent qualifié du titre d'évêque ou d'archevêque de Lyon; Jacques de Lausanne est également donné comme évêque de cette ville, sans qu'il l'ait jamais été.

Une autre attribution, également fautive, de ce traité a été faite par Sander, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 115, à l'évêque de Cambrai, Guy de Colle di Mezzo (*Collemedio*, *Colmieu*). Il s'appuie sur ce fait que ce Guy est appelé quelquefois *Gilo* et que, d'après Gareti, au XIV^e siècle, quatre manuscrits de ce même traité portaient le nom de *Gilo*, comme auteur. Cette opinion a trouvé créance auprès d'autres écrivains : Valère André, Swertius, les auteurs du *Gallia christiana*, etc. Echard explique ainsi cette erreur : ce traité étant conçu sous forme de dialogue, où les interlocuteurs sont désignés par les lettres *P.* et *G.*, on a traduit *P.* par *Petrus* et *G.* tantôt par *Gregorius*, tantôt par *Gilo*; or, comme celui-ci dans le dialogue jouait le rôle de maître, on a été amené à en faire l'auteur du traité lui-même et ce dernier a été confondu avec l'évêque de Cambrai, Guy de Collemedio. On voit combien cette attribution est peu fondée. D'ailleurs, des quatre manuscrits cités, Sander, qui écrivait en 1643, n'en donne aucun.

Nous ne parlons pas ici des *Acta* de Guillaume de Paris, dans l'instruction du procès des templiers; ils se rapportent plutôt à son rôle historique qu'à son activité

théologique. De même, comme inquisiteur il eut à s'occuper de plusieurs hérésies ou mouvements hérétiques de son temps, représentés par Pierre Jean d'Olive, Dulcin et Marguerite Perette. Frère Guillaume semble aussi avoir été curieux d'exégèse. Il fit don, en 1310, au couvent de San Domenico de Bologne, d'une Bible hébraïque, avec cette épigraphe : *Istam Bibliam hæbraicam dedit F. Guillelmus Parisiensis ordinis FF. prædicatorum confessor illustrissimi regis Franchorum conventui Bononiensi pro communi libraria Fratrum propter reperentiam B. Dominici anno MCCCX pridie idus febr. Quicumque legerit in ea, ore pro eo. Amen*. Cf. Montfaucon, *Diarium Italicum*, p. 401.

Matthieu Texte, *Recueil de mémoires, d'écrits et de notes pour servir à l'histoire des dominicains, confesseurs des rois de France, depuis saint Louis jusqu'à Henri II*, ms. (archives de l'ordre), p. 125-152; Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, Berlin, 1886, t. II, p. 233; Lajard, *Histoire littéraire de la France*, 1877, t. XXVI, p. 140-152; Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 518; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II (1891), p. 102, 129; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, Paris, 1868, t. I, p. 11; tous les annalistes dominicains : Lusitanus, Piò, Fernandez, Altamura, etc.

R. COULON.

6. GUILLAUME DE RENNES, ainsi dénommé de son lieu d'origine, prit l'habit dominicain au couvent de Dinan, à une date qu'il ne nous est point possible de préciser. Nous savons néanmoins que dès le milieu du XIII^e siècle il s'était fait un nom comme juriste. De très bonne heure cependant, il semble que les auteurs aient pris à tâche, en défigurant son nom, de rendre ce personnage plus difficile à identifier. Echard a essayé de lui rendre sa véritable personnalité. *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 130. Son qualificatif de *Redonensis* était devenu sous la plume de Lusitanus (Antoine de Sienne), *Bibliotheca fratrum ordinis prædicatorum*, Paris, 1585, p. 102, *Celdonensis*, qu'il corrige ensuite dans les *errata* en *Cerdonensis*. Ainsi que le fait remarquer Echard, cette appellation rappelle un peu son véritable nom de *Redonensis*, mais les écrivains ou bibliographes postérieurs lui conservèrent le nom de *Celdonensis*, de ce nombre Possevin, Piò, Fernandez, Altamura. Même Gilbert de La Haye, dans sa *Bibliotheca belgo-dominicana* (manuscrit), le dénomme *Geldonensis*, et en fait ainsi un Flamand, originaire de Judoigne. D'autres enfin, tels que Bandellus, dans son traité *De conceptione beatæ Virginis*, l'appellent *episcopus Metensis*, et Alva, voulant le corriger, dans *Sol veritatis radius*, 1663, col. 1355, propose la lecture *episcopus Mimatensis*. Quoi qu'il en soit de toutes ces erreurs sur le véritable nom de frère Guillaume et qu'Echard a justement relevées pour rendre sa véritable personnalité à cet éminent canoniste, nous savons qu'il fut un des disciples ou émules de saint Raymond de Penafort, dont il commenta la *Somme*. L'ouvrage figure dans la *Tabula scriptorum*, publiée par Denifle, *Archiv*, t. II, p. 232, sous cette rubrique : *Fr. Wilhelmus Aurelianiensis scriptis apparatum super Summam Raymundi*. L'*Apparatus* fut attribué à Jean le Lecteur ou de Fribourg. Cette erreur fut commise par les éditeurs de saint Raymond : *Summa S. Raimundi de Peniafort et de penitentia et matrimonio cum glossis Joannis de Friburgo*, in-fol., Rome, 1603. Echard a montré avec évidence que cet ouvrage n'appartenait aucunement à Jean de Fribourg, mais qu'il avait toujours été attribué à Guillaume de Rennes. Jean de Fribourg déclare lui-même qu'il n'est que l'auteur de l'index tant de la *Somme* de saint Raymond que de l'*Apparatus*. Voir Echard, *loc. cit.* Laget, O. P., dans son édition de la *Somme* de saint Raymond, in-fol., Paris, 1720, a revendiqué dans le titre même de son travail, pour Guillaume de Rennes, les gloses de la *Somme*.

Voir *Scriptores ordinis prædicatorum*, édit. Coulon, XVIII^e siècle, p. 424.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 130-131; B. Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, 1885, t. xxix, p. 602-606; F. Lot, dans la *Romania*, 1899, t. xxviii, p. 329-333; Schulte, *Geschichte der Quellen und Litteratur des can. Rechts*, t. II, p. 413; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. III, p. 649; Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, Berlin, 1886, t. II, p. 232; Stintzing, *Geschichte rom.-canon. Rechts Deutschlands*, 1867, p. 500-503.

R. COULON.

7. GUILLAUME DE SAINT-AMOUR. Voir SAINT-AMOUR.

8. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, contemporain de saint Bernard, dont il fut l'ami intime et presque l'émule, théologien éminent par la piété comme par la science, écrivain d'une logique sûre et d'un style empreint d'onction, naquit à Liège dans les dernières années du XI^e siècle, vers 1085; il était d'une noble famille. Élevé dans le monastère bénédictin de Saint-Nicaise de Reims, il y prit l'habit de saint Benoît et fut élu, en 1119, abbé du monastère de Saint-Thierry, près de Reims, qu'il gouverna sagement et avec fruit. *Gallia christiana*, Paris, 1751, t. IX, p. 187 sq. En 1175, soit santé languissante, soit aspirations à une contemplation et à une paix plus profondes, malgré les conseils de saint Bernard, il se démit de sa charge et il entra dans l'abbaye cistercienne de Signy, au diocèse de Reims. Là il vécut, nonobstant la persistance de son état maladif, une vie très édifiante; mais son zèle pour la pureté de la foi l'arracha fréquemment aux douceurs et aux charmes de la contemplation. Ce fut lui qui, vers 1140, dans une lettre émue, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 531 sq., attira l'attention de saint Bernard sur les erreurs d'Abélard, en montrant qu'elles allaient à détruire toute la doctrine chrétienne. « Il ne s'agit de rien moins, écrivait-il, que de la foi en la sainte Trinité, de la personne du médiateur, du Saint-Esprit, de la grâce de Dieu et du mystère de notre rédemption. Vous vous taisez; mais, je vous le déclare, tout cela est dangereux. Regardons-nous donc comme de peu d'importance que la foi soit falsifiée ? » Il a écrit une *Disputatio adversus P. Abælardum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 249-282. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 330-332, 463-465, sur les erreurs d'Abélard touchant la doctrine de l'expiation et les droits du démon, signalées et réfutées par Guillaume de Saint-Thierry. L'humble moine s'éleva pareillement contre Guillaume de Conches, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 333-340, et contre Gilbert de la Porrée. Sa mort a précédé certainement celle de saint Bernard; on la date ordinairement de l'époque du concile de Reims, et du 8 septembre 1148.

Les ouvrages ascétiques ou théologiques de Guillaume de Saint-Thierry, catalogués par lui-même d'une façon incomplète, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 303 sq., se retrouvent pour la plupart, *P. L.*, t. CLXXX, col. 205 sq.; mais quelques-uns d'entre eux figurent ailleurs sous d'autres noms auxquels on les a faussement attribués. Parmi les écrits principaux de notre auteur on remarque : le *De contemplando Deo*, publié sous le nom de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 365-380; le *De natura et dignitate amoris*, *ibid.*, col. 379-408; le *De sacramento altaris liber*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 341-366, que Guillaume soumit, avant de le faire paraître, à l'examen de saint Bernard, et dans lequel il avait ramassé les textes patristiques relatifs à l'eucharistie, ceux en particulier de saint Augustin, qui ne laissaient pas d'inquiéter les âmes; le *Speculum fidei*, *ibid.*, col. 365-398, traité des vertus

théologiques; l'opuscule de l'*Ænigma fidei*, *ibid.*, col. 397-440; sur l'excellence et la simplicité de la foi; deux commentaires du Cantique des cantiques, dont saint Ambroise et saint Grégoire le Grand forment en quelque sorte le tissu, *P. L.*, t. XV, col. 1851-1962; t. CLXXX, col. 441-471; une courte explication du même livre, *ibid.*, col. 473-540; une *Explication de l'Épître aux Romains*, *ibid.*, col. 547-624; un opuscule *Sur la nature du corps et de l'âme*, ou sur la connaissance de soi-même. *ibid.*, col. 695-726. Le moine de Signy avait aussi commencé d'écrire une vie de saint Bernard; son travail, inachevé, ne dépasse pas l'année 1130, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 225 sq. De sa vaste correspondance nous n'avons plus que de rares débris, elle a péri presque tout entière. La lettre *Ad fratres de Monte Dei*, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 298-394, est de lui. Voir GUGUES I^{er}, col. 196. Le livre des *Sententie de fide*, emprunté notamment à saint Augustin et dirigé contre Gilbert de la Porrée, est resté inédit.

Histoire littéraire de la France, 1763, t. XII, p. 312 sq.; Tisser, *Bibliotheca cisterciensis*, t. IV, p. 1 sq.; Fabricius, *P. L.*, t. CLXXX, col. 185-206; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2^e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 386-390; Kutter, *Wilhelm von St. Thierry*, Giessen, 1898; Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 1899, t. IV, col. 78-80; Chevalier, *Répertoire et Supplém.*, au mot *Guillaume de Saint-Thierry*.

P. GODET.

9. GUILLAUME RUBION, que les Aragonais disent leur appartenir et que les Catalans revendiquent, en assurant que le nom de Rubion, inconnu en Aragon, est fréquent chez eux, était frère mineur et fut, dit-on, disciple de Scot avant d'enseigner à son tour. Il reste de lui des commentaires sur les Sentences, imprimés sous le titre : *F. Guillelmi de Rubione venerabilis admodum patris et theologi facile doctissimi, provincie Aragonice quondam ministri, Disputatorium in quatuor libros Magistri Sententiarum libri quatuor*, 2 in-fol., Paris, 1518. Cet ouvrage avait été examiné par quatre théologiens au moment du chapitre général tenu à Assise en 1334, auquel l'auteur s'était probablement rendu comme ministre de la province de Castille, dont celle d'Aragon ne fut séparée que plus tard, et il était approuvé par le général Géraud Odon, le 25 mai. Il parut par les soins du P. Alphonse de Villa Sancta, qui se plaît à faire remarquer que son confrère, Jean de Quintana, quondam prior Sorbonicus, eminentissimus doctrinæ scolæ magister, tenait en haute estime l'ouvrage de Rubion. Celui-ci, sans jurer *in verbo magistri*, est en général scotiste assez fidèle, tout en donnant sa propre opinion.

Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, 1908; Félix de Latassa, *Bibliotheca antiqua de los escritores Aragoneses*, Saragosse, 1796, t. I, p. 306; Félix Torres Amat, *Memorias de los escritores Catalanes*, Barcelona, 1836, p. 306.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

GUILLELMITES. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. HISTOIRE. — Vers 1271, était arrivée à Milan, en compagnie d'un enfant qui était son fils, une étrangère, du nom de Guillelma (Guillemette, Guillemine). Elle passa pour bohémienne, fille du roi de Bohême Przemisl et de Constance. Les *Annales Colmarienses majores*, dans *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1861, t. XVII, p. 226, la disent anglaise et vierge; le premier renseignement n'inspire pas plus de confiance que le second. Qu'elle ait été bohémienne, et de la famille royale, nous n'avons, pour le prouver, que peut-être son affirmation, sûrement celle d'un de ses principaux disciples, André Saramita, lequel attesta être allé en Bohême, après la mort de Guillelma, et en avoir rapporté une entière conviction à cet égard. Cf. sa déposition du 20 juillet 1300 devant l'inquisiteur, dans F. Tocco, *Il processo dei guiglielmiti*

Rome, 1899, p. 9. En tout cas, Guillelma disposait de ressources pécuniaires médiocres. Mais elle possédait les dehors de la piété, et elle exerça vite une grande influence sur les Milanais qui furent en rapport avec elle. Un de ceux qui gardèrent fidèlement sa mémoire, Denis Cotta, déclara *quod ipse nunquam fuit ita tristis aut desolatus quod, si ipse ivit ad eam, non discederet letus et confortatus ab ea*, dans *Il processo dei guglielmi*, p. 90. Autour d'elle se groupa une petite association de disciples convaincus, n'ayant d'autre lien que leur vénération pour Guillelma, se plaisant à adopter un vêtement brun à la ressemblance de celui qu'elle portait elle-même. Ils lui attribuèrent des guérisons miraculeuses. Le bruit courut qu'elle avait reçu les stigmates. Puis, que ce soit par son fait ou par celui de ses disciples — ce que nous examinerons tout à l'heure — des doctrines étranges circulèrent.

Morte vers 1282, Guillelma fut enterrée en grande pompe au monastère cistercien de Chiaravalle, près de Milan. Une chapelle et un autel s'élevèrent sur sa tombe. Un culte enthousiaste lui fut rendu. Devant son image brûlaient des lampes. En son honneur furent composées des hymnes, des litanies. On fêta les anniversaires de sa mort et de la translation de ses restes à Chiaravalle; une troisième fête qu'on solennisa dans le même esprit fut celle de la Pentecôte. *Il processo*, p. 25. Les doctrines mises en avant allaient se précisant et s'accroissant de plus en plus. L'Inquisition milanaise, instruite de l'existence de ce mouvement, ne parut pas le prendre très au sérieux; elle se contenta d'une répression bénigne. En 1300, elle s'en occupa avec plus de soin. Elle ouvrit un procès, dont nous avons les actes, du moins en majeure partie. Les ossements de Guillelma furent exhumés et livrés aux flammes. Sœur Manfreda (ou Maifreda) de Pirovano, de l'ordre des humiliées, qui était à la tête de la secte, André Saramita, qui en était l'organisateur, et un troisième membre, la sœur humiliée Jacqueline dei Bassani, furent condamnés au bûcher. Les autres accusés subirent des peines légères.

Le nombre des guillelmites ne fut jamais considérable. Un banquet, donné en l'honneur de Guillelma par les cisterciens de Chiaravalle, avait réuni cent vingt-neuf personnes; il est probable que la plupart vénéraient seulement en elle une sainte. Le cercle des initiés proprement dits était sans doute plus restreint. Une trentaine d'inculpés figurent dans le procès de 1300. En revanche, les sectaires appartiennent à la classe riche et cultivée. Il y en a de tous les partis, guelfes et gibelins, et des meilleures familles. L'illustre famille Garbagnate, alliée aux Visconti, y est représentée par plusieurs de ses membres, notamment par François, qui s'acquitta habilement auprès de l'empereur Henri VII d'une mission à lui confiée par Matthieu Visconti (1309) et qui mourut professeur de droit à l'université de Padoue. Sœur Manfreda était, à ce qu'il semble, la cousine germaine de Matthieu Visconti.

On s'est demandé s'il y eut un lien entre l'hérésie des guillelmites et la politique, si le procès ne fut pas politiquement plus encore que religieux. A. Ogniben, *I guglielmi del secolo XIII. Una pagina di storia milanese*, Pérouse, 1867, conclut pour l'affirmative; d'après lui, le procès aurait directement influencé l'attitude des Visconti à l'égard du Saint-Siège. Ce qui est certain, c'est que Jean XXII se servit du procès pour impliquer Matthieu Visconti, son adversaire politique, dans une accusation d'hérésie. Il lui reprocha d'avoir, sinon participé lui-même au guillelmitisme, du moins mis des bâtons dans les roues de l'Inquisition et tout tenté pour sauver Manfreda sa parente, ajoutant que non seulement ce François Garbagnate, que Visconti honorait de sa confiance, mais encore Galéas, fils de Matthieu, avaient adhéré à l'hérésie, et que la puis-

sance de Matthieu et la terreur qu'il inspirait contraignirent les inquisiteurs à relâcher Galéas. Voir les bulles du 14 mars 1322, dans F. Tocco, *Guglielma boema e i guglielmi*, Rome, 1901, p. 30-31, note, et du 23 mars 1324, dans Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1324, n. 9. F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 7, qualifie d'« hypothèse étrangère, sans base d'aucune sorte, celle d'après laquelle Matthieu Visconti aurait adopté une ligne de conduite hostile à l'égard du pape et des guelfes à la suite du procès de la bohémienne » et démontre que le procès fut « strictement religieux »; parmi les nombreuses interrogations adressées aux accusés, « pas une ne se réfère à des matières politiques », p. 29, 30. Quant aux bulles de Jean XXII, il estime que, à une pareille distance des événements, la perspective a pu être aisément faussée; sans parler de leur affirmation invérifiable sur la suspicion d'hérésie qui aurait atteint l'aïeul et l'aïeule paternels de Matthieu Visconti et sur la peine du feu qu'aurait subie l'aïeule, elles contiennent une erreur manifeste en avançant que Guillelma vivante fut livrée aux flammes en même temps que Manfreda. Quoi qu'il en soit du rôle prêté à Galéas, sur lequel les actes du procès gardent le silence, et jugeant vraisemblable que Matthieu ait essayé directement ou indirectement de sauver sa parente Manfreda, Tocco pense que Matthieu Visconti ne fut point tendre pour les guillelmites, et que, au milieu de la tempête, ne se sentant point sûr de son pouvoir, Manfreda lui apparut « comme une fanatique, pour laquelle il ne valait pas la peine de se compromettre », p. 32. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1904, t. LXXXV, p. 394-397, accepte la manière de voir de Tocco, mais sans s'y tenir trop rigoureusement. « Avec d'autres raisons, dit-il, p. 397, la politique, il faut le croire, concourut également d'une certaine manière à expliquer, dans sa marche et son dénouement, le procès où disparut la secte fondée par Guillelma. » L'indulgence « systématique » des inquisiteurs milanais envers les guillelmites, surtout si on la compare avec la rigueur habituelle à la justice inquisitoriale, produit « l'effet d'un mot d'ordre, d'une véritable consigne ». Dire, pour en rendre compte, avec Tocco, *Guglielma boema*, p. 28, 32, que les inquisiteurs n'attachèrent pas d'importance à la secte parce qu'ils savaient bien qu'elle n'avait « aucune vitalité », que « l'affaire était plus curieuse que périlleuse », c'est donner une explication inadéquate. On trouverait une autre explication « dans la haute condition de presque tous les prévenus, dans l'intérêt non déguisé » que leur porte Matthieu Visconti, le vicairier impérial. Celui-ci ne pousse pas la bienveillance jusqu'à exposer sa situation politique mal affermie; il ne s'obstine pas à sauver du bûcher Manfreda, laquelle se perd par son attachement opiniâtre aux croyances qu'elle a embrassées. Mais, d'autre part, l'Inquisition, si elle ne peut pas ne pas sévir, réduit, en quelque sorte, par égard pour Visconti, « les investigations, comme le châtimement, au strict nécessaire ». Des préoccupations d'ordre temporel de ce genre ont des chances de n'avoir pas été absentes du procès.

II. DOCTRINES. — Boniface VIII lança, le 1^{er} août 1296, la bulle *Nuper ad audientiam*, cf. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1296, n. 34, dont on s'est demandé si elle vise les apostoliques, ou les fraticelles, ou les frères du libre esprit; il semble qu'elle concerne moins une secte en particulier que, d'une façon générale, les diverses tendances « spirituelles » hétérodoxes qui s'étaient affirmées au temps de Célestin V. A aucune ne conviennent tous les traits du tableau; de chacune d'elles nous avons quelques traits distinctifs. Ce qui y est dit des femmes qui dogmatisent et de leurs doctrines pourrait bien s'appliquer aux guillelmites. F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 32, dit que cette bulle a

été « la source de toutes les inexactitudes, que les historiens se sont transmises les uns aux autres, en augmentant la dose. » De là probablement, de certaines expressions de la bulle — *conventicula faciunt nocturna, efficaciores illas orationes affirmant quæ a nudatis toto corpore offeruntur, mulieres invicem se desponsant, mares nudi hujusmodi sectæ damnatæ feminas antecédunt* — est venue l'imputation de rites obscènes que la secte aurait pratiqués dans les souterrains d'une église. Elle se lit dans les historiens, depuis Donat Bosso, le vieux chroniqueur milanais (1492), jusqu'à Bzovius, *Annal. eccles.*, an. 1300, n. 12, et Sponde, *Annal. eccles.*, an. 1300, n. 10, et a été reproduite par G. Giuliani, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano*, édit. M. Fabi, Milan, 1855, t. iv, p. 670. C'est une pure légende, qui fut démolie, au xviii^e siècle, par l'archiprêtre J.-P. Puricelli, dans une étude restée inédite, mais utilisée par Muratori, Giuliani lui-même, Tiraboschi, Tamburini, Caffi, etc. Puricelli s'était placé sur le vrai terrain; il avait demandé la connaissance des guillelmites aux actes du procès que l'Inquisition dirigea contre eux. F. Tocco, qui a publié ces actes, confirme la thèse de Puricelli. Les interrogatoires des prévenus, remarque-t-il, ne portent pas trace de cette accusation. Les inquisiteurs ne posèrent pas une seule question là-dessus; ils n'auraient pas manqué de le faire s'il y avait eu lieu. Tout ce qu'il y a de vrai dans la légende, c'est qu'une des guillelmites réunit chez elle, en l'absence et à l'insu de son mari, dans un banquet commémoratif, les adhérents de Guillelma. L'imagination des écrivains, excitée sans doute par quelques passages de la bulle de Boniface VIII, a brodé le reste sur le type des « nouvelles » de Boccace. Cf. Tocco, *Guiglielma boema*, p. 22-23.

Cette fable éliminée, l'essence du guillelmitisme est indiquée ainsi par Jean XXII, bulle *Dudum ad nostri apostolatus*, du 23 mars 1324, dans Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1324, n. 9 : *Manfreda... in persona cujusdam, quæ Guillelma nomine vocabatur, Spiritum Sanctum asseruit incarnatum ipsamque Guillelma a Deo assumptam mirabiliter xetitisse*. Le Verbe s'incarna en un homme; le Saint-Esprit s'est incarné en une femme. Comme si ce n'était pas assez, les guillelmites ajoutaient que, bien qu'opérée avec un changement dans le sexe, la seconde incarnation ne s'était pas accomplie dans un corps différent de celui de la première; en d'autres termes, le corps de Guillelma était le corps de Jésus, comme le prouvaient les cinq plaies des stigmates, qu'une des fidèles de Guillelma avait touchées et lavées de ses mains. « Ce n'était donc pas un mystère, mais trois mystères à la fois : nouvelle incarnation d'une personne de la Trinité, changement de sexe dans la nouvelle incarnation, et pourtant identité du corps dans les deux incarnations, » dit F. Tocco, *Guiglielma boema*, p. 27. La dogmatique et l'organisation de la secte se déroulaient conformément à cette donnée initiale. Elles nous sont révélées par le procès, surtout par les dépositions de sœur Manfreda, *Il processo del guiglielmi*, p. 27-30, 69-71, et d'André Saramita, p. 59-64, 71-72. Voici les grandes lignes. Comme le Christ, Guillelma était ressuscitée et devait monter au ciel à la vue de ses disciples; en attendant son ascension, elle se tenait où elle voulait et apparaissait parfois à ses fidèles. Après son ascension, elle enverrait le Saint-Esprit, c'est-à-dire elle-même, sous forme de langues de feu, et elle aurait son vicaire, qui serait le vrai pape, la papauté de Rome et le collège des cardinaux devant être abolis. Du reste, dès à présent, le pape de Rome, Boniface VIII, n'avait pas le pouvoir d'absoudre ni de condamner, *quia non est iuste creatus*, *Il processo*, p. 17; ici les guillelmites rejoignaient les fraticelles. Le pape vicaire du Saint-

Esprit serait une femme, et ce serait sœur Manfreda; ses cardinaux seraient des femmes; l'une d'elles devait être Taria, une simple servante, qui, interrogée par l'Inquisition si elle voulait nier que Guillelma fût l'Esprit-Saint, répondit ingénument *quod non vult negare nec affirmare, sed bene vellet quod ipsa Guillelma esset Spiritus Sanctus*. *Il processo*, p. 52. Manfreda recevrait au baptême les juifs, les sarrasins et tous les infidèles. Elle célébrerait la messe d'abord au tombeau de Guillelma, puis, de façon solennelle, à Sainte-Marie-Majeure de Milan; elle y prêcherait. En attendant, elle prêchait à un petit groupe de femmes, et elle distribuait des hosties qui avaient été placées sur le tombeau de Guillelma; on lui baisait les pieds et les mains. *Il processo*, p. 12, 22, 25, 31, 33, 37, 47, 54, 57, 63. Les quatre Évangiles conserveraient leur valeur jusqu'à ce que Manfreda fût en possession paisible du pontificat suprême : alors ces Évangiles, et leur doctrine, et celle des autres apôtres, céderaient la place à quatre Évangiles écrits par quatre sages élus par le Saint-Esprit ou Guillelma. *Il processo*, p. 62. D'après une version différente, p. 29, *sicut discipuli Christi scripserunt Evangelia, epistolas et prophetias, ita et ipse Andreas (Saramita), mutando titulos, scripsisset Evangelia et epistolas et prophetias sub hac forma, videlicet : In illo tempore dixit Spiritus Sanctus discipulis suis, et cetera, et : Epistola Sibille ad Novarienses, et : Prophetia Carmei prophete ad tales civitates et gentes, et cetera*. Manifestement André Saramita fut l'âme du guillelmitisme.

N'en aurait-il pas été le créateur ? A la suite d'A. Ogniben, H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. iii, p. 110-111, estime improbable que Guillelma ait encouragé ces absurdes histoires. De témoignages divers recueillis au cours du procès on aurait le droit de conclure qu'elle fut étrangère à ces folies. « Vous êtes insensés et croyez sur mon compte ce qui n'est pas, » aurait-elle dit. Et encore : « Je ne suis qu'une vile femme, un ver de terre misérable. » Un moine de Chiaravalle raconta que, ayant eu une discussion, avec André Saramita, au sujet des bruits qui concernaient Guillelma, ils décidèrent de s'en rapporter à elle-même : elle leur répondit avec indignation qu'elle était faite de chair et d'os, qu'elle avait amené un fils à Milan, et que, s'ils ne faisaient pénitence pour avoir proféré de semblables paroles, ils seraient condamnés à l'enfer. *Il processo*, p. 85, 108, 123-124. Par ailleurs, les guillelmites déclarèrent tenir leurs croyances non de Guillelma, mais de Manfreda et d'André; Manfreda elle-même affirma n'avoir guère connu Guillelma de son vivant et avoir été instruite par André de toutes choses; enfin, André avoua qu'il avait ajouté de son cru *multa et multas eorum circumstantias ad ornatum et credulitatem prædictorum errorum*, et donna un curieux spécimen de son procédé : ayant ouï dire à Guillelma qu'elle était née le jour de la Pentecôte, il conclut, dans un entretien avec Manfreda, que, de même que l'ange Gabriel avait annoncé à Marie l'incarnation du Christ, ainsi l'ange Raphaël avait dû annoncer à Constance, reine de Bohême, l'incarnation de Guillelma, et il affirma carrément l'annonciation par l'archange Raphaël. *Il processo*, p. 19, 28, 72, 61. Tous ces faits sont impressionnants. Remarquons, toutefois, qu'à l'égard de ces témoignages la méfiance s'impose. Les témoins ne sont ni d'accord avec les autres, ni avec eux-mêmes, et nous savons que le mot d'ordre avait été de mentir. *Il processo*, p. 16, 70, 78. Tous avaient voulu couvrir Guillelma, tant qu'on eut l'espoir que ses ossements seraient respectés. Quand le cadavre eut été exhumé et brûlé, quand André Saramita vit que son propre sort était fixé irrévocablement, à la différence de Manfreda tenace dans ses négations, il dit que certains dévelop-

pements de la doctrine guillelmitique étaient son fait, mais *quod ipse habuit fundamentum et originem prædictorum errorum a domina Guillelma*, à savoir qu'elle était l'incarnation du Saint-Esprit, qu'elle ressusciterait, monterait au ciel, enverrait le Saint-Esprit ou viendrait à ses disciples, qu'elle sauverait les juifs et les sarrasins, etc. *Il processo*, p. 71. « Il n'y a pas de raison pour ne pas croire à ces déclarations faites alors qu'il n'avait aucun intérêt à user de mensonges, dit F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 25, 26. Concluons qu'on peut tenir pour acquis que le mouvement guillelmitique vient de Guillelma elle-même. » Elle a pu avoir des incertitudes sur son rôle, comme aussi ne pas s'ouvrir à n'importe qui de ses chimères; il est bien difficile de lui retirer l'initiative du guillelmitisme. Si l'on pouvait établir qu'elle eut à comparaître devant l'Inquisition, ainsi que nous le lisons dans le procès, p. 30, on serait admis à supposer que quelque chose de son enseignement arriva aux oreilles des inquisiteurs, et l'opinion de Tocco en serait confirmée.

Reste une dernière question : celle de la filiation de la secte. Puricelli la rattache aux hérésies des premiers siècles; ni Guillelma ne les connaissait ni elles ne s'étaient conservées au moyen âge, et donc il n'y a pas à parler d'une filiation proprement dite, mais seulement de lointaines ressemblances. Dans le montanisme, Prisca et Maximilla annonçaient la venue du Paraclet; mais, si elles prétendaient parler par l'inspiration du Saint-Esprit, elles ne se donnaient pas pour le Saint-Esprit incarné, et au-dessus d'elles il y avait un homme, Montan. Le guillelmitisme est plus radical : la femme l'emporte sur l'homme, elle est l'incarnation du Saint-Esprit. F. Tocco, *Guglielma boema*, p. 26, a parfaitement situé dans leur milieu historique ces bizarres imaginations. Joachim de Flore avait annoncé, pour l'an 1260, le commencement d'une ère nouvelle, dans laquelle l'Évangile de l'Esprit succéderait à l'Évangile de la lettre et la loi d'amour gouvernerait le monde. 1260 passa, démentant la prédiction, mais sans ruiner les espérances qu'on avait conçues. On croyait imminent un renouvellement social et religieux. Comment et quand il se produirait, c'est ce que chaque secte entendait à sa manière. Plus ou moins indépendantes les unes des autres, toutes les sectes du temps étaient inspirées d'une pensée unique et reliées par un fil caché. Frères du libre esprit, béghards, béguins, fraticelles, apostoliques, s'apparentent aux guillelmites. François Garbagnate avait entendu dire à Manfreda et à son lieutenant André Saramita que Guillelma datait de 1262 l'inauguration du guillelmitisme. *Il processo*, p. 81. C'est presque la date fatidique assignée par Joachim. Or, « ces diverses hérésies peignaient avec des couleurs différentes l'âge futur ou âge de l'Esprit. Qui y voyait le triomphe de la liberté, qui de la pauvreté et de l'amour, qui de la vie apostolique désencombrée des incrustations ultérieures des règles hiérarchiques ou monastiques. Guillelma, elle aussi, eut son rêve, qui lui parut plus beau et plus séduisant que les autres. Suivant elle, l'âge de l'Esprit ne pouvait signifier autre chose que l'incarnation effective de la troisième personne de la sainte Trinité, étant donné que l'incarnation de la deuxième personne n'avait servi de rien et que les maux après le Christ n'avaient été ni moins nombreux ni moins graves qu'avant lui. Et, puisque le Verbe s'était incarné dans un homme, il était bon que le Saint-Esprit renouvelât radicalement l'histoire du monde en commençant par s'incarner dans une femme. Ainsi seulement à la prépotence et à l'égoïsme de l'homme pourraient se substituer l'amour et l'abnégation de la femme. » L'hérésie guillelmitique allait au delà des sectes contemporaines; si toutes annonçaient une ère où le règne vivant de l'esprit succéderait au règne mort de la lettre, aucune

autre n'avait osé affirmer que ce changement présupposait une nouvelle incarnation d'une des personnes divines. Le guillelmitisme dépasse encore diverses tentatives, qui ont eu lieu avant et après son apparition, de « faire tomber la religion en quenouille », comme s'exprime Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 6^e édit., Paris, 1741, p. 643. Ni le montanisme, ni le fameux savant et visionnaire Guillaume Postel, ni les apôtres de la suprématie des femmes antérieurs au xix^e siècle, n'ont poussé aussi loin leurs revendications. Pourtant il serait excessif de dire, avec Tocco, *Guglielma boema*, p. 26, que « le féminisme n'a jamais songé rien de semblable. » L'église southcotienne, ainsi dénommée de Jeanne Southcote, et dont l'existence se prolongea à Londres jusqu'au milieu du xix^e siècle, les perfectionnistes de Cincinnati sur lesquels l'attention fut éveillée en 1886, et, à la même date, en Angleterre, les partisans de Marie-Anne Girling, virent en des femmes des incarnations divines. Cf. H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, t. III, p. 123, note.

Après avoir été publié de façon fragmentaire par F. Palacky, *Abhandlungen der k. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Prague, 1839; traduit, sous une forme abrégée, par A. Ogniben, *I guilelmiti nel secolo XIII. Una pagina di storia milanese*, Pérouse, 1867; soigneusement décrit par C. Molinier, *Études sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, III^e série, Paris, 1888, t. XIV, p. 206-216; le manuscrit qui contient le procès des guillelmites, et qui est conservé à l'Ambrosienne de Milan sous la cote A. 227, a été publié intégralement par F. Tocco, *Il processo dei guilelmiti*, Rome, 1899, extrait des *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie accademica*, Rome, 1899, t. VIII, p. 309-469. Il avait été utilisé par J.-P. Puricelli, *De Guillelma bohema vulgo Guilelmina anno Domini MCCC ob hæreseos notam exhumata demum et combusta deque secta ipsius unæ extinctio fidelis et verax dissertatio*, ouvrage déposé, en 1676, à l'Ambrosienne de Milan, et resté manuscrit sous la cote C. 1 inf. Citons encore, parmi les travaux, P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 6^e édit., Paris, 1741, p. 642-643; L.-A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii ævi*, Milan, 1741, t. V, p. 91-93; J. Tiraboschi, *Vetera humiliorum monumenta annotationibus ac dissertationibus prodromis illustrata*, Milan, 1766, t. I, p. 356; P. Tamburini, *Storia generale dell' Inquisizione* (ouvrage écrit en 1818), Milan, 1862, t. I, p. 587-592; t. II, p. 1-72; M. Caffi, *Dell' abbazia di Chiaravalle in Lombardia. Iscrizioni e monumenti aggiuntivi la storia dell' eretica Guilelmina boema*, Milan, 1843; C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1848, t. I, p. 172-173; C. Cantù, *Sulla Guilelmina boema e su P. Tamburini*, Milan, 1867, et *Gli eretici d'Italia*, trad. A. Digard et E. Martin, Paris, 1871, t. I, p. 209-211; A. Ogniben, *op. cit.*; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. III, p. 90-102, 197-199; trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 109-123, 236-238; surtout F. Tocco, *Guglielma boema e i guilelmiti*, Rome, 1901, extrait de *R. Accademia dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, V^e série, Rome, 1901, t. VIII; cf. C. Molinier, dans la *Revue historique*, Paris, 1904, t. LXXXV, p. 388-397.

F. VERNET.

GUILLEMINOT Jean, jésuite français, né en 1614 à Montbard, admis au noviciat en 1631. Après avoir enseigné les humanités, il devint professeur de philosophie et de théologie, recteur du collège de Chaumont, préfet des études et chancelier de l'université de Pont-à-Mousson. Outre ses traités philosophiques, œuvre de controverse dirigée contre le cartésianisme et les doctrines particulières de Malebranche : *Selectæ ex universali philosophia quæstiones*, 2 in-8°, Paris, 1671, et *Dissertationes de principiis extrinsecis rerum corporearum et de cognitione brutorum*, Paris, 1679, il reste de lui deux importants traités théologiques : *De ente increato*, Dijon, 1682; *De ente supernaturali*, *ibid.*, 1682, et un ouvrage apologétique et doctrinal, fort apprécié : *La sagesse chrétienne, ou les principales*

vérités du christianisme, établie sur les principes propres de la sagesse, in-4°, Paris 1674, 1681, réimprimé par le P. Cadrès en 1857. Le P. Guilleminot mourut à Nancy, le 24 novembre 1680.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1934; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. IV, col. 44.

P. BERNARD.

GUILLORE François, jésuite français, né au Croisic le 25 décembre 1615, admis au noviciat le 22 octobre 1638. Après avoir enseigné avec un grand succès les humanités et la rhétorique pendant onze ans, il se consacra tout entier à la direction des âmes et au ministère de la prédication. Ce sont surtout ses œuvres spirituelles qui ont fondé sa réputation et qui marquent aujourd'hui encore son nom dans l'histoire de la théologie ascétique. 1° *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, 2 in-12, Nantes, 1668; Paris, 1671; très nombreuses éditions jusque vers le milieu du siècle dernier et sont encore très répandues aujourd'hui; 2° *Les secrets de la vie spirituelle qui en découlent les illusions*, Paris, 1673, reproduits dans le *Dictionnaire d'ascétisme*, t. XLVI de la *Nouvelle encyclopédie théologique* de Migne, Paris, 1864; 3° *Les progrès de la vie spirituelle selon les différents états de l'âme*, Paris, 1675, 1676; Lyon, 1850, 1857, 1860; 4° *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle*, Paris, 1675; 5° *Conférences spirituelles pour bien mourir à soi-même*, 2 in-12, Paris, 1683; nombreuses éditions; 6° *Retraite pour les dames*, Paris, 1684. Une édition complète des *Œuvres spirituelles* du P. Guilloré a été publiée à Paris, 1684, par l'auteur, avec quelques compléments, en 2 in-fol. Mais par *Œuvres spirituelles* il faut entendre uniquement les traités ascétiques; la *Retraite pour les dames* n'a pas été comprise dans cette édition. La doctrine spirituelle du P. Guilloré a été attaquée par Nicole dans les deux derniers livres de son *Traité de l'oraison*, sans toutefois que l'auteur fût nommé, par ménagement, paraît-il, pour sa personne. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 5 juin 1750, p. 89, relèvent également divers passages comme entachés de quiétisme. Ce reproche n'est aucunement fondé et le P. Guilloré, que les *Nouvelles ecclésiastiques* appellent un « infâme personnage » et qui regardent son œuvre comme « une honte pour les jésuites », reste un des guides les plus sûrs de la vie spirituelle. Après avoir gouverné les maisons de Nantes et de Dieppe, le saint religieux vint finir ses jours à Paris, où il mourut en pleine activité le 29 juin 1684.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1937-1940.

P. BERNARD.

GUITMOND D'AVERSA. — Guitmond, *Guitmundus*, *Witmundus*, appelé encore Chrétien, *Christianus*, *Christin*, *Christinus*, né probablement en Normandie, fut, à l'abbaye du Bec, l'élève de Lanfranc, par qui, dit-il, *De corporis et sanguinis Domini veritate*, l. I; cf. l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1428, 1449, les arts libéraux retrouvèrent chaleur et vie. Il entra à l'abbaye bénédictine de La Croix-Saint-Leufroy (diocèse d'Évreux).

Sur les principaux événements de sa vie publique plane plus d'une incertitude. Voici ce que raconte Ordéric Vital, *Hist. eccl.*, part. II, l. IV, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 335-339 : appelé en Angleterre par Guillaume le Conquérant, qui lui promit un évêché, Guitmond déclara qu'il n'en voulait point et à cause de son indignité et pour ne pas mécontenter les Anglais qui souffraient impatiemment que leurs vainqueurs leur imposassent des évêques étrangers; Guillaume l'autorisa à retourner en Normandie, et à quelque temps de là, le choisit pour successeur de Jean, archevêque de Rouen, mais des envieux protestèrent, disant qu'il

était fils de prêtre; pour échapper aux tiraillements, Guitmond obtint de son abbé la permission d'entreprendre des pèlerinages; il alla à Rome, où le pape Grégoire VII le fit cardinal et Urbain II métropolitain d'Aversa; il gouverna longuement cette église et mourut *post multos agones in virtutum exercitiis*. L'anonyme de Melk, qui confond Guitmond Chrétien avec Chrétien Druthmar, abbé de Stavelot (vers 850), dit, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. CII; cf. c. XC, *P. L.*, t. CCXIII, col. 981, 972, que, désigné pour régir un monastère différent de celui de Stavelot, il prit la fuite et, afin de n'être pas reconnu, changea son nom en celui de Chrétien, commun à tous les fidèles, mais que, finalement découvert, il devint évêque d'Aversa sous Grégoire VII. Rien n'empêche d'admettre la réalité du voyage en Angleterre. Il en va autrement du choix de Guitmond pour l'église de Rouen. A la mort de l'archevêque Jean (1079), Guitmond était à Rome depuis deux ans au moins; en 1077, il accompagna les légats du pape à l'assemblée de Forchheim, en Franconie. Cf. Paul de Bernried, *S. Gregorii VII vita*, c. IX, n. 80, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 82. S'il fut question de Guitmond pour le siège de Rouen, ce fut donc ou après la mort de l'archevêque Maurille (1067) ou Guitmond n'étant plus à Rouen, et, dans ce cas, son éloignement n'aurait pas été motivé par les résistances que suscita son élection. Changea-t-il son nom en celui de Chrétien pour se soustraire plus facilement à l'animosité des jaloux, pour pèleriner sans attirer l'attention, par humilité ? Peut-être. Il est vraisemblable que le changement ait eu lieu à son départ de la Normandie. Que Guitmond ait été nommé évêque d'Aversa par Grégoire VII, comme le veut l'anonyme de Melk, ou plutôt, comme l'assure Ordéric Vital, cardinal par Grégoire VII et évêque — Ordéric Vital dit à tort métropolitain — d'Aversa par Urbain II, c'est ce qui n'est pas clair. Le *Décret* de Gratien, part. I, dist. VIII, c. 5, nous a conservé un fragment d'une lettre de Grégoire VII à Guitmond, évêque d'Aversa; mais il se peut qu'il s'agisse d'un autre Guitmond. Cf. *Histoire littéraire de la France*, nouv. édit., Paris, 1868, t. VIII, p. 559. Quant au cardinalat de Guitmond qui serait dû à Grégoire VII, peut-on le concilier avec la lettre (dont l'authenticité, il est vrai, est suspecte) où Hugues de Die, archevêque de Lyon, rendant compte de l'élection de Victor III, successeur de Grégoire VII, signale (en 1087, deux ans après la mort de Grégoire) la présence à cette élection et l'opposition de Guitmond, qu'il qualifie de moine ? Cf. Hugues de Flavigny, *Chronica*, l. II, *P. L.*, t. CLIV, col. 340-341. Si Guitmond avait été cardinal, Hugues, qui se réclamait de son autorité, ne lui en aurait-il pas donné le titre ? « De là il suit clairement, disent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, loc. cit., p. 557, que Guitmond ne fut jamais revêtu de cette éminente dignité; car il est certain d'ailleurs qu'il n'y fut point élevé par Urbain II. » Par ailleurs, si l'épiscopat d'un Guitmond à Aversa dès le temps de Grégoire VII est chose acquise, l'existence de deux évêques Guitmond est bien problématique, et comment Guitmond, s'il était un simple moine, aurait-il pu joindre dans l'élection de Victor III un rôle qui appartenait aux cardinaux ? En somme, la vie de Guitmond paraît pouvoir se résumer de la sorte : il fut élève de Lanfranc au Bec et moine bénédictin à La Croix-Saint-Leufroy; il alla peut-être en Angleterre auprès de Guillaume le Conquérant; il fut peut-être question de lui pour l'archevêché de Rouen en 1079 ou en 1067; il alla à Rome et prit alors probablement le nom de Chrétien; il embrassa la cause du pape Grégoire VII; il fut peut-être cardinal, peut-être aussi évêque d'Aversa, par la désignation de Grégoire VII; il intervint à l'élection de Victor III; il fut certainement évêque d'Aversa

du temps d'Urbain II (c'est à lui probablement que fut adressée une lettre d'Urbain II dont nous avons un fragment dans le *Décret* de Gratien, part. II, caus. XXIV, q. III, c. 3). La date de sa mort est inconnue; mais nous savons qu'il avait un successeur à Aversa en 1095.

Le principal écrit de Guitmond est le *De corporis et sanguinis Domini veritate libri tres*, qu'il écrivit contre Bérenger de Tours, entre 1073 et 1078. Cf. BÉRENGER DE TOURS, t. II, col. 730, 734-735, 736, 737, 738; ÉGLISE, t. IV, col. 2181; EUCHARISTIE, t. V, col. 1218, 1226, 1227-1228, 1230, 1235-1236, 1238-1239, 1258, 1268, 1269, 1277, 1280, 1286, 1296, 1369, 1384; on y trouvera l'essentiel sur cet ouvrage important. De Guitmond nous avons encore la *Confessio de sancta Trinitate, Christi humanitate, corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate*, et l'*Epistola ad Erfastum*, celle-ci également sur le mystère de la Trinité et sur la comparaison avec la Trinité du globe du soleil qui produit la lumière et la chaleur. L'un et l'autre écrits paraissent antérieurs au grand traité sur l'eucharistie: la *Confessio*, parce que la manière dont il y parle de l'eucharistie, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1500, ne laisse pas entendre qu'il se soit déjà occupé *ex professo* de ce sujet; l'*Epistola ad Erfastum*, parce que, interrogé par Erfaste sur la Trinité et sur l'eucharistie, il avertit qu'il pense, *si voluerit Dominus, in longiore dissertationem de his conferre*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1501; or, il répond sur la Trinité, mais garde le silence sur l'eucharistie, non seulement dans les anciennes éditions partielles de la lettre, mais encore dans le fragment complémentaire publié par dom G. Morin, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1911, t. XVIII, p. 96-97. La *longior disputatio* promise doit être le *De corporis et sanguinis Domini veritate*. Nous ne comprenons pas, dans la liste des œuvres de Guitmond, l'*Oratio ad Guillelmum I Anglorum regem cum recusaret episcopatum*, que lui prête Ordéric Vital; ce discours à la Tite-Live est manifestement sorti de la plume d'Ordéric Vital. Par suite de la confusion entre Guitmond Chrétien et Chrétien Druthmar, l'anonyme de Melk, *P. L.*, t. CCXIII, col. 981, attribue à Guitmond des commentaires sur saint Matthieu et sur saint Luc qui appartiennent à Druthmar. Hélinand de Froimont, *Chronica*, l. XLVI, *P. L.*, t. CCXII, col. 946, l'ayant dédoublé en un Guitmond moine et un Gui abbé de La Croix-Saint-Leufroy, nombre d'écrivains l'ont confondu avec Gui d'Arezzo; de là diverses erreurs bibliographiques. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. VIII, p. 561-562. Enfin Guitmond a été confondu avec Witmond, bénédictin de Saint-Évroul, et donné pour auteur de morceaux de chant ecclésiastique dont la paternité doit être restituée à ce Witmond.

Guitmond jouit d'une sérieuse renommée. Pierre le Vénérable, *Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos hereticos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788, dit que Lanfranc a écrit contre Bérenger *bene, perfecte*, et Guitmond *melius, perfectius*; il ajoute, décarnant judicieusement la palme à Alger de Liège, que ce dernier a écrit *optime, perfectissime*. Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, l. III, § 284, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1257, préfère aussi Guitmond à Lanfranc et l'appelle *nostri temporis eloquentissimus*; ces derniers mots ont été copiés par Hélinand, *P. L.*, t. CCXII, col. 946. Sa réputation dépassa de son vivant celle de saint Anselme, au moins avant la promotion d'Anselme à l'épiscopat, si bien qu'un correspondant du saint lui demanda, nous apprend Anselme, *Epist.*, l. I, epist. XVI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 1082, *cur jama Lanfranci atque Guitmundi plus mea per orbem volet*. Quand le protestantisme commença à détruire la transsubstantiation, avec Luther, et, avec Carlstadt, Zwingli et Œcolampade, la présence réelle, Érasme crut ne pouvoir mieux combattre ces deux hérésies qu'en pré-

parant édition des traités eucharistiques de Guitmond et d'Alger de Liège; il en fit un bel éloge dans sa préface. Cf. le jugement d'H. Böhmer, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. VII, p. 235.

I. ŒUVRES. — L'édition *principes du De corporis et sanguinis Christi veritate* parut à Anvers, 1530, par les soins d'Érasme; celle de la *Confessio*, avec une nouvelle édition du *De corporis et sanguinis Christi veritate*, à Louvain, 1561, par les soins de Jean Ulimmier; celle de l'*Epistola ad Erfastum* fut publiée par L. d'Achéry, *Spicilegium*, Paris, 1655, t. II, p. 377-386; le tout, avec le discours à Guillaume le Conquérant, est dans *P. L.*, t. CXLIX, col. 1427-1512. La finale inédite de l'*Epistola ad Erfastum* a été publiée par dom G. Morin, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1911, t. XVIII, p. 96-97.

II. TRAVAUX. — *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1747, t. VIII, p. 553-572; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1757, t. XXI, p. 127-141; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1852, t. II, col. 1636-1647; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1874, t. I, p. 385-389; Scheeben, *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1888, t. V, p. 1359-1360; J. Schnitzer, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*, Munich, 1891, p. 350-370; H. Böhmer, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. VII, p. 233-236; G. Morin, *La finale inédite de la lettre de Guitmond d'Aversa à Erfast sur la Trinité*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1911, t. XVIII, p. 95-99; R. Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912.

F. VERNET.

GÜNTHER Antoine, l'auteur du système semi-rationaliste auquel son nom demeure attaché, naquit le 17 novembre 1783 à Lindenau en Bohême, d'une famille pauvre, et, après avoir achevé ses études au prix de rudes privations, il remplit dans diverses grandes familles les fonctions de précepteur. Ébranlé dans sa foi par la lecture des ouvrages de Kant, Fichte, Jacobi, Schelling; puis, ramené aux croyances chrétiennes par ses entretiens avec le B. Hoffbauer, il se voua, selon ses conseils, à l'étude de la théologie et fut ordonné prêtre en 1820. Il entra, peu après son ordination, au noviciat des jésuites; mais il en sortira deux ans plus tard et vivra dès lors, prêtre séculier, à Vienne, où le gouvernement autrichien lui confiera jusqu'en 1848 le poste de censeur des livres de philosophie et de droit. Plusieurs chaires lui furent offertes à Munich, à Bonn, à Breslau; il les refusa, dans l'espérance peut-être d'obtenir une chaire à Vienne, et sa longue et laborieuse vie s'écoula toute dans les travaux philosophiques. En 1828 et 1829, Günther publia la première en date de ses œuvres, *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*. On vit paraître tour à tour, dans les vingt années qui suivirent, *Peregrins Gastmahl*, 1830, les *Süd und Nordlichter am Horizont speculativer Theologie*, 1832; *Der letzter Symboliker*, 1834, lettres sur la polémique de Mœhler et de Baur; *Thomas a Scrupulis*, 1835, contre la philosophie hégélienne; *Die Juste Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, 1838, contre Baur; *Eurystheus und Herakles*, 1843. Günther a aussi lancé contre Baader, en collaboration avec son vieil ami Pabst, *Janus Köpfe für Philosophie und Theologie*, Vienne, 1833, et, de 1849 à 1854, il a rédigé, de concert avec Veith, un autre vieil ami, les annales philosophiques intitulées *Lydia*, 1849-1854. Son ouvrage : *Lentigo's und Peregrins*, Vienne, 1857, n'a pas été mis dans le commerce.

Intelligence vigoureuse et originale, mais point assez sûre, Günther avait à cœur de lutter efficacement contre le criticisme de Kant et contre le panthéisme. Toutefois, par un travers d'esprit trop commun dans la décadence théologique de l'Allemagne d'alors, au lieu de s'appuyer sur les données de la philosophie chrétienne, telles qu'on les retrouve sous la plume de saint Thomas et des autres grands scolastiques, il avait entrepris d'asseoir sur la base

de la philosophie moderne un système nouveau, capable d'expliquer et de défendre rationnellement les dogmes. Sans cesser pour sa part ni de croire au fait historique de la révélation, ni de méconnaître l'impuissance de la raison naturelle à découvrir les mystères, Günther prétendit que l'esprit humain, mis en possession des formules de la foi, peut en pénétrer le sens et en démontrer scientifiquement la vérité. Prétention superbe et vaine, qui va, en renversant les rôles traditionnels, à accommoder la théologie aux exigences de la philosophie, et par suite à provoquer maintes contradictions avec les vérités révélées. Conséquent avec lui-même, Günther n'attribue aux décisions de l'Église en matière de foi qu'une valeur provisoire; il tient que les formules dogmatiques, étant adaptées uniquement aux besoins de telle ou telle époque, sont revisables et perfectibles avec les progrès successifs de la science. Le système gūnthérien reposait au fond sur la théorie de la connaissance qui en était le caractère distinctif; il arrivait à reconnaître dans l'homme deux âmes, l'une raisonnable, l'autre sensible, ayant chacune ses pensées, ses vœux, sa conscience, et il faisait de l'homme la synthèse des deux mondes, le monde de la matière et le monde de l'esprit. L'application de ces idées philosophiques aux dogmes fondamentaux du christianisme ouvrait la porte aux plus grandes erreurs. Le mystère de la trinité en est complètement dénaturé. Car, selon Günther, c'est en partant de la conscience du moi et de ses actes extérieurs que l'homme parvient à s'expliquer le mystère de la sainte trinité. La personnalité, d'après lui, n'est pas autre chose que la possession de soi par la conscience de soi-même et de ses actes; donc, autant de personnes, autant de consciences, autant d'êtres distincts et d'opérations diverses. Or, il y a trois personnes, c'est-à-dire trois consciences en Dieu; il y a donc en Dieu trois substances, trois réalités absolues, distinctes l'une de l'autre; la seule unité qui survit est l'unité morale découlant des relations d'origine. Cette même confusion entre la personne et la substance va également ruiner l'unité numérique de la personne du Christ et altère profondément le mystère de l'incarnation.

Attaqué vigoureusement par ses adversaires, soutenu chaudement par ses champions, le système gūnthérien mit l'Allemagne intellectuelle en feu. Le tribunal de l'Index, appelé à se prononcer, ne le fit qu'au bout de six ans. Mais enfin, tout mûrement pesé, une sentence de condamnation fut portée le 13 janvier 1857; on y proclamait l'opposition absolue de la doctrine gūnthérienne avec la tradition catholique, et l'on y réprochait spécialement dans les livres de Günther les méprises sur la trinité, sur la création, sur l'union hypostatique du Verbe incarné, en même temps que le dualisme anthropologique et les allures rationalistes de la théologie. Dès le 10 février suivant, Günther se soumit à la sentence qui le frappait, et le pape Pie IX, dans une lettre du 15 juin 1857 à l'archevêque de Cologne, témoigna hautement de la joie que cet acte d'obéissance lui avait causée. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1655-1658. Günther mourut presque octogénaire, après quelques jours de maladie, le 24 février 1863.

Knoodt, A. *Günther*, 2 vol., Vienne, 1880; Werner, *Geschichte der kath. Theologie Deutschlands*, Munich, 1866, p. 440 sq.; Brück, *Geschichte der kath. Theologie im neunzehnten Jahrhundert*, Munster, 1903, t. II, p. 471-473; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 128-134; Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 1912, t. V, col. 1098-1101.

P. GODET.

GURY Jean-Pierre, moraliste et casuiste français, né à Mailleroncourt (Haute-Saône), le 23 janvier 1801,

commença ses études classiques au petit séminaire de Luxeuil et vint les achever à Lyon. Après avoir enseigné pendant trois ans la grammaire dans la maison du Blamont, succursale du petit séminaire de Saint-Acheul, près d'Amiens, il fut enfin admis dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Montrouge, le 22 août 1824. Envoyé en 1826 comme surveillant au collège de Dôle, il partit pour Rome après les ordonnances du 16 juin 1828 pour faire ses études théologiques au Collège romain, et en 1833, après une année de ministère apostolique à Lyon, il fut chargé d'enseigner la théologie morale au scolasticat de Vals, près du Puy. Timide et fort défiant de lui-même, il accepta la charge comme une croix trop lourde pour ses épaules; mais il ne tarda point à se révéler comme un professeur hors de pair, d'une méthode rigoureuse, d'une lucidité et d'une précision remarquables, et, au surplus, d'une bonhomie charmante. En septembre 1847, le R. P. Roothaan, général de la Compagnie, lui confia la chaire de morale au Collège romain. Chassé de Rome par la révolution de 1848, il reprit à Vals ses cours de morale et prépara la publication de son *Compendium theologiæ moralis* et de ses *Casus conscientiæ*. Un ouvrage destiné à propager les doctrines de saint Alphonse de Liguori : *Compendium theologiæ moralis S. A. M. de Liguori*, par M. Neyraguet, prêtre du diocèse de Rodez, avait paru en 1839, sous l'impulsion et avec les encouragements de P. Gury, qui avait libéralement prêté ses cahiers à l'auteur. Ce n'était toutefois qu'un abrégé de la doctrine de Busembaum et de saint Alphonse. Le P. Gury, en s'inspirant des mêmes doctrines et en utilisant les travaux du cardinal Gousset, se proposa surtout de composer un traité qui appliquât aux besoins des temps présents les principes généraux de la morale. L'ouvrage parut à Lyon, en 1850, sous ce titre qui n'a pas varié depuis : *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-18. La clarté de la disposition générale et de la méthode, l'enchaînement des principes généraux, des règles particulières, des questions attenantes aux détails de la pratique, firent admettre bien vite dans presque tous les séminaires cet excellent manuel, qui fut tiré régulièrement chaque année à cinq ou six mille exemplaires, sans compter les contrefaçons ou éditions publiées à l'insu de l'auteur en Italie, en Allemagne, en Belgique, en Angleterre, en Espagne. Le Séminaire romain, la Propagande, le Collège romain l'adoptèrent comme livre de cours sur une édition adaptée à la législation du pays. Quelques vives critiques s'élevaient pourtant au sujet des opinions émises par le savant théologien relativement à la portée obligatoire de certains décrets pontificaux en France. Le P. Gury, qui s'appuyait d'ailleurs sur la *Théologie morale* du cardinal Gousset, t. II, *Traité des censures*, c. II, ne révoquait nullement en doute l'autorité du pape et supposait, dans les cas cités, une tolérance de fait. Il n'en fut pas moins accusé de gallicanisme et l'abbé Guettée s'autorisa indûment de cette opinion pour légitimer ses résistances aux condamnations de l'Index. Ce fut une peine amère pour le P. Gury, qui justifia aisément son attitude doctrinale dans une lettre à l'*Univers*, du 10 novembre 1856, et qui, pour éviter jusqu'à l'ombre d'une fausse interprétation, retrancha de la 5^e édition les passages incriminés. Jaloux de faire disparaître de son ouvrage jusqu'aux plus légères déficiences, il se rendit à Rome, en 1864, à la demande du R. P. Beckx, général de la Compagnie, pour travailler à une édition définitive de son traité, en prenant contact avec un certain nombre de théologiens éminents qui depuis plusieurs années se servaient du *Compendium* comme livre de texte et pouvaient lui transmettre d'utiles observations. La 16^e édition parut en 1865, 2 in-8°, avec de nombreuses additions et modifications. Les *Casus*

conscientiæ in præcipuas questiones theologiæ moralis, 2 in-18, le Puy, 1862, suivirent la fortune du *Compendium* à l'étranger comme en France. Le P. Dumas a publié une édition des deux ouvrages avec notes et adjonctions nécessaires, en 1874 et 1875, édition constamment tenue à jour depuis cette époque. Le P. Bulot a donné plus récemment un *Compendium ad mentem P. Gury*, Paris et Tournai, 1908. En dehors de l'édition Ballerini et Palmieri, il serait superflu de citer les traductions ou les éditions étrangères de ce traité de morale partout recommandé et partout répandu. Les attaques dont il a été l'objet de la part des ennemis de l'Église, surtout en Allemagne, portaient non point sur les doctrines particulières du P. Gury, mais sur la morale de l'Église catholique. Cf. D^r Magnus Jocham, *Die Jesuiten-Moral und die sittliche Verpestung des Volkes*, Mayence, 1869; F. W. Kossuth, *Jesuitische Mohrenwäsche*, Wirschweiler, 1867; F. Beyer, *Was hat das neue deutsche Reich vom neuesten Jesuitismus zu erwarten*, Barmen, 1872; D^r A. Keller, *Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury*, Aarau, 1870; Aug. Keller, *Der moderne Moralist*, Lucerne, 1870.

En dehors de ses travaux théologiques, le P. Gury consacrait une bonne partie de sa vie aux œuvres du saint ministère, à la direction des prêtres, des communautés religieuses, à la prédication, surtout aux missions de campagne, aux catéchismes dans les villages. Son action était partout des plus bienfaisantes et l'on admirait en lui les belles vertus de l'homme de Dieu. La dévotion aux âmes du purgatoire lui tenait spécialement à cœur : il la propageait avec zèle. C'est dans ce but qu'il publia le *Manuel de la Confrérie des âmes du purgatoire dite de Notre-Dame de l'Assomption pour le soulagement des fidèles défunts*, le Puy, 1865. Le P. Gury mourut à la tâche, pendant une mission qu'il donnait à Mercoeur, dans le diocèse du Puy, le 18 avril 1866. Disciple fidèle de Busembaum et de saint Alphonse de Liguori, le P. Gury a contribué pour une large part à comprimer les dernières tendances jansénistes; il est en même temps le restaurateur de la casuistique et l'un des hommes qui ont exercé sur les études morales la plus décisive influence.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. III, col. 1956-1959; *Ami de la religion*, t. CLIX, p. 387; Morey, *Un théologien comtois : le P. Gury*, Besançon, 1868; *Notice sur le R. P. Gury*, dans les *Études religieuses*, t. XIII^e p. 592 sq.; G. Desjardins, *Vie du R. P. Gury*, Paris, 1867; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1913, t. v, col. 1384 sq.; Duhr, *Jesuiten-Fabeln*, 3^e édit., p. 446 sq.

P. BERNARD.

GUYARD Bernard, dominicain breton, né à Craon, diocèse d'Angers, et fils du couvent de Rennes. Il poursuivit ses études au grand collège dominicain de Saint-Jacques de Paris. Il soutint sa *tentative* en 1642 et fut reçu licencié en théologie en 1644, puis docteur. Il enseigna la théologie au couvent de Saint-Jacques, et fut un des quatre régents du collège. Il fut un des prédicateurs en renom de son temps soit à Paris, soit en province. Il devint confesseur de Marguerite de Lorraine, épouse de Gaston d'Orléans, frère de Louis XIII. Au chapitre de Nantes, tenu le 19 octobre 1660, il fut élu pour quatre ans provincial de la province de Paris. Il mourut le 19 juillet 1674, à l'âge de 73 ans. On a de lui : 1^o *Vie de saint Vincent Ferrier*, in-8^o, Paris, 1634; 2^o *Oraison funèbre prononcée à Paris en l'église de la Madeleine, au service de Louis le Juste, roi de France et de Navarre, le 15 juin 1643*, in-4^o. Le discours ne donne pas une très haute idée de l'éloquence de l'orateur. Mais Guyard s'occupa aussi de questions d'ordre théologique. En particulier, les jansénistes s'efforçaient de montrer que la doctrine de l'évêque d'Ypres ne s'écartait pas de celle de saint Thomas. Guyard démontra le contraire dans un

traité intitulé : *Discrimina inter doctrinam thomisticam et jansenianam*, in-4^o, Paris, 1655. Des questions d'ordre littéraire l'intéressèrent aussi. Saint Thomas d'Aquin connaissait-il le grec ? Ce fut l'objet d'un ouvrage assez compact, qui parut sous ce titre : *Dissertatio utrum S. Thomas calluerit linguam græcam ?* in-8^o, Paris, 1667. Il se prononça pour l'affirmative; Launoy soutint la négative, et Guyard répondit à trois lettres. Il répondit à une quatrième : *Frater Bernardus Guyard, doctor Parisiensis, Joanni Launoio, Parisiensi theologo*, in-8^o, s. l. n. d. Il rencontra un autre adversaire dans la personne d'un autre dominicain, lui aussi docteur de Paris, le P. Nicolai. Celui-ci avait publié *In Catenam auream S. Thomæ ac P. Nicolai editionem novam apologetica præfatio*, in-12, Paris, 1668. Cet ouvrage, paru sous le pseudonyme de Honorati a S. Gregorio, était dirigé contre Combefis, un autre dominicain. Il y ajouta *Appendix in dissertationem de fictitio S. Thomæ græcismo summaria epistolaris discussio*. C'était contre Guyard. Celui-ci répondit par l'*Adversus metamorphoses Honorati a sancto Gregorio, doctrinam ac græcismum S. Thomæ frustra conantis evertere*, in-8^o, Paris, 1670. Sur cette question intéressante et qui paraît, au premier abord, engager toute l'œuvre philosophique de saint Thomas, les critiques du XVII^e siècle, qui ont écrit pour ou contre, ainsi que le fait justement remarquer le P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1911, p. 40, en note, n'ont pas tenu compte d'une donnée historique essentielle. C'est que « Thomas d'Aquin a composé la presque totalité de ses commentaires à la cour romaine, ou à Rome, en compagnie ou dans le voisinage de Guillaume de Moerbeke, dont il a certainement utilisé les connaissances hellénistes. » Sur la valeur des traductions de G. de Moerbeke, voir *ibid.* Uccelli, qui a touché aussi cette question, *Dell'opuscolo dis. Tommaso contro gli errori de' Greci*, 1870, p. 314-315 [*Scienza e fede*, III^e série, t. x], a revendiqué pour saint Thomas purement et simplement la connaissance du grec. On peut certainement et l'on doit admettre que Thomas d'Aquin, originaire d'un pays où en ce temps le grec était très répandu, a dû au moins en savoir autant que lui que ce soit. Néanmoins, comme il n'était pas spécialiste dans la matière, il a bénéficié du concours de Guillaume de Moerbeke. Voir sur ce point la littérature signalée par Mandonnet, *op. cit.* Guyard défendit une cause doctrinale intéressante. Louis XIV, pour favoriser l'accroissement de la population en France, songea à reculer l'âge de la profession religieuse. Des juristes approuvèrent le projet royal et Roland Le Vayer de Boutigny publia, en 1667, une *Réflexion sur l'édit touchant la réformation des monastères*. L'âge de la profession se trouvait reculé pour les hommes à 25 ans, pour les femmes à 20. Il estimait que le roi ne dépassait point ses droits en posant ces lois nouvelles. C'est contre ces prétentions que Guyard publia en 1669 : *La nouvelle apparition de Luther et de Calvin sous les réflexions faites sur l'édit de la réformation des monastères, avec un examen du traité de la puissance politique touchant l'âge nécessaire à la profession des religieux*, in-12, Paris, 1669. Roland Le Vayer n'en fit pas moins paraître la même année (1669) : *De l'autorité du roy sur l'âge nécessaire à la profession religieuse*. Il soutenait que le roi peut suspendre les professions religieuses solennelles du vœu monastique, jusqu'à l'âge qu'il jugera nécessaire pour le bien de son État; que le roi peut déclarer nulles les professions monastiques émises contre les règlements royaux. Malgré tout, Louis XIV finit par renoncer à son projet. Le 25 janvier 1672 (28 juin 1672 d'après laliste des prieurs du Mans), Guyard fut nommé prieur du couvent du Mans, mais il n'y resta que quelques mois et revint à Paris, pour y reprendre les

fonctions de régent à Saint-Jacques. Il avait commencé vers ce temps de publier *La Fatalité de S. Clou près Paris*, in-fol., Lille, 1673; in-12, 1674; in-8°, 1692 [Brunet, mais date fausse]. Cet écrit, au dire de Brunet, aurait été inséré en plusieurs éditions de la *Satire Ménippée*. L'auteur aurait pour but de prouver que l'assassin d'Henri III n'était point le dominicain Jacques Clément.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 653-654; Matthieu Texte, *Recueil de pièces, etc. Nécrologe de S. Jacques de Paris* [Arch. de l'ordre à Rome]; Cosnard, *Histoire du couvent des frères prêcheurs du Mans*, le Mans, 1879, p. 93; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 67, 41; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, 1901, t. V, p. 240-244.

R. COULON.

1. GUYON Claude-Marie, historien et théologien français du XVIII^e siècle († en 1771) qui fut un moment de l'Oratoire. Il écrivit contre Voltaire et les encyclopédistes l'*Oracle des nouveaux philosophes*, 2 in-8°, Berne, 1759-1760, et publia en 1771 une *Bibliothèque ecclésiastique par forme d'instructions... sur la religion*, en 8 in-12, qui, bien que de peu de valeur, fut traduite en allemand en 1785 et imprimée à Augsbourg.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 472; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. V, col. 51.

A. INGOLD.

2. GUYON (Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe), célèbre par ses doctrines quiétistes et par l'éclatante controverse qu'elles provoquèrent, naquit à Montargis, le 13 avril 1648, d'une famille de petite noblesse. Mariée à seize ans à Guyon qui entreprit le canal de Briare, elle souffrit beaucoup, à en croire sa *Vie* écrite par elle-même, d'un mari valétudinaire, difficile de caractère, et d'une belle-mère plus désagréable encore. Veuve en 1676, elle se livra dès lors avec ardeur aux œuvres de charité qu'il lui avaient toujours attirée, et à la pratique de l'oraison. Ses vertus étaient indéniables, et, seules, la prévention ou la mauvaise foi ont pu les contester; son désintéressement lui fit abandonner à la famille de son mari la garde noble de ses enfants, laquelle lui procurait plus de 40 000 livres de rente; ses aumônes étaient considérables; on a même signalé chez elle, à ses débuts, des dons éminents qui eussent pu faire une sainte. Gombault, *Madame Guyon*, 1910. « Quand on lit sa *Vie*, écrite par elle-même et qui paraît sincère, dit le R. P. Auguste Poulain, S. J., on est amené à regarder comme probable qu'étant jeune, elle eut vraiment l'oraison de quiétude. » *Des grâces d'oraison*, c. XVI. Une imagination ardente et immodérée, l'absence d'une direction sûre et ferme arrêtaient chez elle l'œuvre divine. Le zèle de l'apostolat et le goût des voyages conduisirent M^{me} Guyon à Gex, dont l'ordinaire (M. d'Arenthon, évêque de Genève) lui confia la direction d'une communauté de *Nouvelles catholiques* où elle ne resta point; à Thenon, dans le Chablais; à Verceil, où l'évêque lui rendit un bon témoignage; à Turin, à Grenoble dont l'évêque, Étienne Le Camus, défiant de ses idées, lui recommanda « de quitter le barnabite pour lequel elle avait une attache éclatante et d'avoir soin de ses enfants et de ses affaires domestiques. » Lettre au duc de Chevreuse, 18 janvier 1685. Partout, M^{me} Guyon fomentait la piété, et répandait des opinions que nous exposerons plus loin; partout aussi ou presque partout, comme le lui reproche Le Camus, elle était accompagnée du barnabite La Combe, esprit exalté, qui encourageait chez sa pénitente des tendances périlleuses, lui prodiguait les flatteries, et se laissait conduire bien plus qu'il ne dirigeait. En juillet 1686, M^{me} Guyon revient en France et à Paris; elle s'installe auprès de Notre-Dame, mais elle n'y reste pas longtemps. Des bruits fâcheux circulaient sur elle et sur son guide. La Combe, rentré à Paris en octobre 1687,

est arrêté par ordre royal, et emprisonné d'abord à la Bastille, puis au château de Lourdes; il meurt fou à Vincennes, en 1699, après avoir souscrit contre lui-même et contre sa pénitente d'infamants aveux, arrachés par la contrainte. M^{me} Guyon elle-même fut arrêtée en octobre 1687, et conduite aux visitandines de la rue Saint-Antoine. « Elle y subit plusieurs interrogatoires en présence de l'officiel et de son vice-gérant. Les pièces de cette procédure n'ont jamais été publiées. Mais il est bien évident que cette instruction juridique n'avait fourni aucune preuve des accusations si graves qu'on avait intentées contre ses mœurs. » Bausset, *Histoire de Fénelon*, I, II, IX. L'intervention d'une des grandes chrétiennes du XVII^e siècle, M^{me} de Miramon, fit sortir du couvent M^{me} Guyon, le 15 septembre 1688, après huit mois de captivité. « La duchesse de Charost et la duchesse de Beauvilliers l'avaient connue à Montargis, l'une était venue s'y fixer, l'autre y faisait élever ses filles... Par elles M^{me} Guyon s'était acquies la sympathie des duchesses de Chevreuse et de Mortemart. Ce petit concile de duchesses avait proclamé la sainteté de leur amie... » M. Masson, *Fénelon et M^{me} Guyon*. Introduction, p. XXIV. De l'hôtel de Beauvilliers, M^{me} Guyon fut introduite à Saint-Cyr, où sa parente, M^{me} de La Maisonfort, et M^{me} de Brinon l'avaient attirée. On y lut ses écrits; M^{me} de Maintenon elle-même n'échappa point au charme de la prophétesse, et, comme l'a dit M^{me} Du Pérou, « presque toute la maison devint quiétiste. »

Nous allons exposer la doctrine de M^{me} Guyon, telle que la présente M. Gosselin, d'après le livre des *Torrents* et l'*Explication du Cantique des cantiques*.

« 1^o La perfection de l'homme, même dès cette vie, consiste dans un acte continu de contemplation et d'amour, qui renferme en lui tous les actes de la religion et qui, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément... »

« 2^o Il suit de ce principe, et la nouvelle mystique paraît en conclure qu'une âme arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites, distingués de la charité, qu'elle doit supprimer généralement et sans exception tous les actes de sa propre industrie, comme contraires au parfait repos en Dieu... »

« 3^o Dans ce même état de perfection, l'âme doit être indifférente à toutes choses pour le corps et pour l'âme, pour les biens temporels et éternels. »

« 4^o Dans l'état de la contemplation parfaite, l'âme doit repousser toutes les idées distinctes, et par conséquent la pensée même des attributs de Dieu et des mystères de Jésus-Christ... » *Analyse de la controverse du quiétisme*, a. 2, § 2, 3.

La conquête la plus brillante que fit M^{me} Guyon fut celle du guide de cette société d'élite, l'abbé de Fénelon, qui devait atténuer la doctrine, sans la rendre irrépréhensible. Fénelon et M^{me} Guyon se rencontrèrent en octobre 1688, à Beynes, près de Versailles, chez la duchesse de Charost. Ils ne s'entendirent pas du premier coup. « Je sentais intérieurement, a écrit M^{me} Guyon, que cette première entrevue ne le satisfaisait point, qu'il ne me goûtait pas. » *Fragment d'autobiographie*, p. 3, dans *Fénelon et M^{me} Guyon*. La raison et la théologie du prêtre résistaient, malgré de secrètes affinités qui finirent par prévaloir. Fénelon devint l'admirateur, l'ami cher entre tous, le disciple d'une femme qu'il ne craint pas de rapprocher, à cause même des illusions qu'on lui imputait, de sainte Catherine de Bologne, jouet elle-même durant quelque temps de ruses diaboliques. « Je l'estimai beaucoup, a-t-il écrit; je la crus fort expérimentée et éclairée dans les voies intérieures, quoiqu'elle fût très ignorante. Je crus apprendre plus sur la pratique de ces voies en examinant avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire en consultant des personnes fort savantes, mais sans expérience pour la pratique. » *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. I,

n. 5. Toujours, il vit en elle une sainte qu'on opprimait. Lettre à Chantérac, 8 décembre 1697. Cette persistante sympathie pour M^{me} Guyon, cette haute idée des lumières qu'une vie qui semblait perdue en Dieu lui avait procurées, sont attestées par des œuvres d'une indéniable authenticité. Mais le recueil de lettres attribuées à M^{me} Guyon et à Fénelon par le pasteur vaudois Philippe Dutoit, et publiées en 1767-1768, nous apprend autre chose encore. Sont-elles authentiques ? M. Maurice Masson, professeur à l'université de Fribourg (Suisse), qui les édita en 1907, précédées d'une longue et suggestive introduction, n'hésite pas à l'affirmer. Sans doute, les originaux ont disparu, mais les preuves qu'il apporte ont paru convaincantes à des esprits versés dans l'histoire et dans la littérature féneloniennes. Aux répugnances, aux dénégations de M. Gosselin, qui n'y retrouvait ni le style ni les idées de l'archevêque de Cambrai, M. Maurice Masson répond : « Le lecteur judicieux jugera. C'est à lui de sentir si ces lettres qu'on prétend apocryphes et les pages les plus authentiques de Fénelon, que j'ai cru devoir en rapprocher, n'ont pas entre elles une évidente parenté, parfois même une presque identité de pensée et d'expression. La meilleure, ou du moins la plus complète démonstration d'authenticité sera donc la lecture même de cette correspondance : les notes et références, qui soulignent le texte par le menu, apporteront pour la plupart des faits, des idées et des mots, la confirmation de ceux-là mêmes à qui les lettres sont adressées. » *Fénelon et M^{me} Guyon*, Introduction, p. xix, xx. Or, non seulement Fénelon reçoit dans ces lettres une véritable direction, mais il accepte la confiance de songes étranges, de chimériques espérances, le tout exprimé dans un langage enfantin ; il se prête à ces mièvreries, à ces rêves. « Il faudrait une extrême ingénuité, dit M. Maurice Masson, pour prendre au sérieux ces enfantillages mystiques et le cri de ralliement : *Heureux les fous !* Il serait plus qu'injuste d'abuser de quelques couplets de Cascon (allusion aux vers puérils qu'échangeaient les deux correspondants ; il y a là cependant de Fénelon *quelques strophes légères et dansantes*) pour décrier un très grand esprit. » *Fénelon et M^{me} Guyon*, p. xci. Certes, Fénelon demeure grand par son génie, par ses vertus, par ses malheurs, par son dévouement sans réserve à la France envahie, durant la guerre de la succession d'Espagne ; par la lutte infatigable que soutint son zèle perspicace contre le jansénisme, précurseur et inconscient promoteur de l'incrédulité prochaine ; mais l'influence exercée par M^{me} Guyon sur Fénelon nous semble un très regrettable épisode dans cette glorieuse existence. « En exaspérant chez lui le conflit de l'homme purement homme et du chrétien, ou, si l'on veut encore, de l'homme naturel et de l'homme intérieur, a-t-on dit, en creusant cette conscience par la douleur, en lui révélant ainsi à lui-même des puissances insoupçonnées de vertu et de corruption, elle (M^{me} Guyon) a assoupli et nuancé une âme déjà très riche et très diverse. » *Fénelon et M^{me} Guyon*, Introduction, p. xciv. C'est possible ; mais pour arriver si haut, était-il nécessaire que Fénelon passât par des voies étranges, par des voies bizarres ; était-il nécessaire que, sous prétexte de défendre et, pour ainsi dire, de remparer la doctrine du pur amour, il donnât dans l'erreur d'un quietisme raffiné ? On n'a pas prouvé que « de celui qui, sans elle, n'aurait été qu'un homme d'esprit, cette demi-sainte, demi-folle a fait un type d'humanité. » A un point de vue plus général, au point de vue du développement de la doctrine, plusieurs n'ont pas regretté la controverse que provoquèrent les idées de M^{me} Guyon. « Avant l'effort de Fénelon pour systématiser la science mystique, dit le P. Graty, non sans quelque exagération, les écrits des plus saints auteurs renfermaient sur ce point des inexactitudes,

non d'intention mais d'expression, de sorte que le point principal de la théologie mystique, dernier mot de la vraie sagesse, fut alors, et alors seulement, défini et fixé. » *Connaissance de Dieu*, part. I, c. vii, Fénelon.

De crainte qu'on n'en abusât, Fénelon n'avait point voulu que les manuscrits de M^{me} Guyon, qui circulaient librement à Saint-Cyr, fussent communiqués au dehors ; l'évêque de Chartres, Godet Des Marais, en eut cependant connaissance par M^{me} de La Maisonfort. Ce prélat, homme d'une haute vertu, « fort savant et surtout profond théologien » (ainsi parle Saint-Simon, qui d'ailleurs se plaît à le rabaisser), prémunit M^{me} de Maintenon qu'il dirigeait, contre une doctrine qui « invitait à cette liberté des enfants de Dieu dont on ne se servait que pour ne s'assujettir à rien. » Alarmée, M^{me} de Maintenon consulta des hommes d'une autorité incontestable : Tronson, le maître de Fénelon, qui regarda comme suspects les écrits de M^{me} Guyon, et Bourdaloue, dont la réponse atteste une rare connaissance des âmes et particulièrement des âmes de son siècle. « Fénelon, dit Bausset, voyait sans s'étonner, et presque sans s'en apercevoir, un orage se former contre lui. » Bossuet était encore à ses yeux le maître par excellence ; il conseilla à M^{me} Guyon de confier à l'évêque de Meaux ses écrits les plus secrets, et de se soumettre à sa décision. M^{me} Guyon communiqua à Bossuet le manuscrit où elle exposait sa doctrine, les grâces insignes qu'elle disait avoir reçues, ses prophéties et ses visions. Bossuet lut cette *Vie* écrite par elle-même dont, avec une ironie grave qui éclate parfois, il cite des fragments dans sa *Relation sur le quietisme* (Fénelon déclare n'avoir fait de ces écrits qu'une lecture rapide et incomplète). Après avoir tout examiné, l'évêque de Meaux eut avec M^{me} Guyon un long entretien à Paris chez les religieuses du Saint-Sacrement de la rue Cassette ; il essaya de rectifier ses idées, et la jugeant sincère, « plus digne de pitié que de censure, » dit Bausset, il l'admit à sa messe et la communia de sa propre main. Pour vaincre les résistances de M^{me} Guyon, il lui adressa (mars 1694) une lettre doctrinale dont le ton est paternel. « Je vous dirai, écrivait-il, que la première chose dont il me paraît que vous devez vous purifier, c'est de ces grands sentiments que vous marquez de vous-même... Déposez donc tout cela... d'autant plus que l'endroit où vous dites : « Ce que je lierai » sera délié, » est d'un excès insupportable... Je mets encore dans le rang des choses que vous devez déposer toutes prédictions, visions, miracles et, en un mot, toutes choses extraordinaires, quelque ordinaires que vous vous les figuriez dans certains états... » C'est surtout le quietisme de M^{me} Guyon, cette doctrine qui exclut la prière de demande et l'action de grâces, qui, par une pente logique, conduit l'âme à une contemplation oisive, ce sont ces raffinements d'une piété sans règle, qui effraient l'inflexible théologien. « Je n'ai trouvé ni Écriture, ni tradition, ni exemple, ni personne, qui osât dire ouvertement : En cet état (l'état des parfaits) ce serait une demande propriétaire et intéressée, de demander pour soi quelque chose, si bonne qu'elle fût, à moins d'y être poussé par un mouvement particulier ; et la commune révélation, le commandement commun fait à tous les chrétiens ne suffit pas. Une telle proposition est de celles qui ne laissent rien à examiner, et qui portent leur condamnation dans les termes. » L'évêque tire du fond de sa conscience la déclaration suivante, qui explique d'avance la conduite qu'il tiendra dans l'affaire du quietisme, et, quels que doivent être certains excès de sa polémique, en découvre le vrai motif. « J'écris sous les yeux de Dieu, mot à mot comme jerois l'entendre de lui par la voix de la tradition et de l'Écriture, avec une entière confiance que je dis la vérité. » Et il ajoute, avec un indéniable accent de charité : « Je vous permets néanmoins de vous expli-

quer encore : peut-être se trouvera-t-il dans vos sentiments quelque chose qui n'est pas assez débrouillé ; et je serai toujours prêt à l'entendre. Pour moi, j'ai voulu exprès m'expliquer au long, et ne point épargner ma peine, pour satisfaire au désir que vous avez d'être instruite. Je vous déclare cependant que je loue votre docilité. »

L'évêque de Meaux se méprenait ; M^{me} Guyon n'était pas docile, car elle n'était pas persuadée. Inquiète d'une opinion publique qui suspectait sa doctrine et même ses mœurs, elle demanda à M^{me} de Maintenon des commissaires, moitié ecclésiastiques, moitié laïques, qui prononçassent sur celles-ci et sur celle-là. Les commissaires laïques, auxquels aurait incombé l'examen des mœurs, lui furent refusés : « Je n'ai jamais rien cru des bruits que l'on faisait courir sur les mœurs de M^{me} Guyon, écrivait M^{me} de Maintenon au duc de Beauvilliers ; je les crois très bonnes et très pures ; mais c'est sa doctrine qui est mauvaise, du moins par les suites. En justifiant ses mœurs, il serait à craindre qu'on ne donnât cours à ses sentiments, et que les personnes déjà séduites ne crussent que c'est les autoriser. Il vaut mieux approfondir une bonne fois ce qui a rapport à la doctrine, après quoi tout le reste tombera. » Les commissaires étaient Bossuet, Noailles, encore évêque de Châlons, et Tronson, supérieur de Saint-Sulpice ; ces deux derniers avaient été choisis sur la demande de M^{me} Guyon. Celle-ci déclara n'avoir jamais voulu s'écarter de l'enseignement de l'Église ; elle pria même Bossuet de la recevoir à la Visitation de Meaux où elle arriva au commencement de janvier 1695. Après avoir rendu, sur M^{me} Guyon, ce que je nommerais un arrêt de non-lieu, les deux évêques et Tronson résolurent d'exposer, dans des réunions qui n'avaient et qui ne prétendaient avoir aucun caractère canonique, la doctrine orthodoxe sur les points controversés. De là, les célèbres conférences d'Issy, qui se tinrent, avec des interruptions, du 16 juillet 1694 au 10 mars 1695, dans la maison de campagne du séminaire de Saint-Sulpice, où Tronson était retenu par ses infirmités. Sur ces entre faites, mécontent que des évêques étrangers traitassent dans son diocèse d'une question théologique sans l'avertir, Harlay, par une ordonnance du 16 octobre 1694, condamna, avec des qualifications sévères, l'*Analyse de l'oraison mentale* par le P. La Combe, le *Moyen court de faire oraison* et l'*Explication du Cantique des cantiques*, de M^{me} Guyon.

Fénelon, nommé à l'archevêché de Cambrai (4 février 1695), fut admis aux conférences d'Issy. « Il est clair comme le jour que j'étais le principal accusé, » a-t-il dit. *Réponse à la Relation sur le quiétisme*, c. II, XIX. Incontestablement, c'était pour s'assurer de sa doctrine, pour désabuser, s'il était nécessaire, des rêves de M^{me} Guyon, un homme qu'elle aimait encore, que M^{me} de Maintenon avait encouragé ces conférences. Le futur archevêque de Cambrai, tout en réservant discrètement la question de l'*amour de bienveillance*, sur laquelle avec toute l'École il était invincible, faisait alors à Bossuet des protestations de docilité qui nous semblent dépasser la mesure. Lettres du 28 juillet et du 16 décembre 1694. Aux trente articles rédigés par ses collègues, il demanda qu'on en ajoutât quatre autres, pour établir plus clairement l'*amour désintéressé*, et pour définir l'*oraison passive*. Ayant obtenu gain de cause, le futur archevêque de Cambrai souscrivit avec eux les trente-quatre articles d'Issy (10 mars 1695). Voir t. V, col. 2146-2149. Bossuet et Noailles étaient convenus de publier dans leurs diocèses respectifs les *articles d'Issy*, et la condamnation des ouvrages de M^{me} Guyon. L'ordonnance de l'évêque de Meaux est du 16 avril 1695 ; elle censurait, outre des ouvrages de Molinos, de Malaval et de La Combe, trois ouvrages de M^{me} Guyon, laquelle d'ailleurs n'était pas

nommée : le *Moyen court de faire oraison*, l'*Explication du Cantique des cantiques*, et la *Règle des associés de l'enfance de Jésus*. L'ordonnance de Noailles est du 25 avril 1695 ; M^{me} Guyon n'y fut pas nommée non plus.

M^{me} Guyon s'était soumise à l'ordonnance de Bossuet, qui lui accorda sans hésitation le certificat le plus avantageux sur sa conduite, ses intentions et ses dispositions (Bausset). Plus tard, dans l'emportement de la controverse, Bossuet parut regretter cette pleine justification qu'il avait accordée à M^{me} Guyon. « Il y a un point, écrivait-il, où je lui ai laissé déclarer ce qu'elle a voulu pour sa justification et son excuse, et c'est celui des abominables pratiques de Molinos, où mon attestation porte que je ne l'ai « point trouvée impliquée » ni entendu la comprendre dans la mention que j'avais « faite dans mon Ordonnance du 16 avril 1695. » C'est qu'en effet je ne voulais pas entamer cette affaire pour des raisons bonnes alors, mais qui pouvaient changer dans la suite... Ainsi, j'ai tâché, suivant la parole et l'exemple de Jésus-Christ, à garder toute justice, et à satisfaire ainsi à tout ce que la charité et la vérité demandaient. » *Remarques sur la Réponse à la Relation sur le quiétisme*, a. 2, § 6. Nonobstant le ton chagrin de ce passage, l'attestation donnée par Bossuet subsiste, et rien ne l'a infirmée.

M^{me} Guyon quitta la Visitation le 12 juillet 1695, non pas, « en sautant les murailles du couvent, » comme elle écrivait en souriant qu'on l'en avait accusée, mais avec toute liberté. C'est dans les jours qui précédèrent ce départ qu'avaient eu lieu entre Bossuet et M^{me} Guyon ces entretiens racontés par elle, où les moins bienveillants adversaires de l'évêque de Meaux ne le reconnaîtraient pas. « Lorsqu'il venait, c'était, disait-il, mes ennemis qui lui disaient de me tourmenter : qu'il était content de moi. D'autres fois, il venait plein de fureur me demander cette signature (le désaveu d'une erreur sur l'incarnation dont son quiétisme la faisait soupçonner). Il me faisait menacer de tout ce qu'on m'a fait depuis. Il ne prétendait pas, disait-il, perdre pour moi sa fortune, et mille autres choses... » Et ailleurs : « Ce que je savais, c'est qu'il établissait une haute fortune sur la persécution qu'il me ferait... »

Étranges et invraisemblables confidences faites à une femme pour qui Bossuet n'éprouva jamais qu'une pitié qui finit par s'aigrir ! Quand elle croyait les avoir entendues, et qu'elle les écrivait, M^{me} Guyon, rêveuse obstinée et sujette à d'indéniables hallucinations, rêvait une fois de plus. Elle rêvait, quand elle prêtait à Bossuet ce mot de *fortune* qu'il se serait appliqué à lui-même. Où donc avons-nous trouvé Bossuet préoccupé de sa fortune ? « Notez, dit M. Rébelliau, que ce poste envié de précepteur du Dauphin, Bossuet l'avait occupé sans en rien retirer ; qu'après avoir vécu dix ans à la cour dans le voisinage le plus proche du roi, il était rentré dans le rang sans garder de cette grandeur aucune influence réelle. » *Bossuet*, p. 168. Il est le théologien de Louis XIV, il n'est que cela ; d'autres ont la faveur. Évêque de Condom d'abord, puis de Meaux, il laisse des candidats mieux appuyés obtenir de plus grands sièges. En 1688, on prononce son nom, à propos de la coadjutorerie de l'opulent évêché de Strasbourg, en 1695 de l'archevêché de Paris. « Il y a toute apparence, et, pour mieux dire, toute certitude, écrivait-il à M^{me} d'Albert, que Dieu, par miséricorde autant que par justice, me laissera dans ma place. » Lettre du 22 août 1695.

Sortie de Meaux, M^{me} Guyon se cacha quelque temps à Paris ; arrêtée au bout de quelques mois, elle fut emprisonnée à Vincennes (27 décembre 1695). Peu de temps avant cette arrestation (21 novembre 1695), l'évêque de Chartres avait publié contre les écrits du P. La Combe et de M^{me} Guyon une ordonnance très

sévère. Il extrayait des ouvrages imprimés (*Analysis orationis mentalis*; *Moyen court et très facile de faire oraison*; *Règle des associés à l'enfance de Jésus*; *Le Cantique des cantiques de Salomon, interprété selon le sens mystique*), et aussi du manuscrit intitulé : *les Torrents*, soixante-trois propositions qui lui arrachèrent ce cri d'effroi : « Quelle doctrine ! que ne doit-on pas craindre de ces prodigieuses maximes, et des conséquences horribles qu'on en peut tirer ! » Godet Des Marais y reconnaissait quelques-unes des erreurs déjà condamnées dans Molinos par le pape Innocent XI.

Nous retrouverons M^{me} Guyon encore captive en 1696. Entre temps, elle devenait l'occasion d'une rupture et d'une controverse mémorables entre Bossuet et Fénelon. Immédiatement après les conférences d'Issy, Bossuet travailla à son *Instruction sur les états d'oraison* ; il comptait que l'approbation de l'archevêque de Cambrai ne lui manquerait pas plus que celles de Noailles, devenu archevêque de Paris, et de Godet Des Marais. Mais outre que Fénelon répugnait à approuver les réserves de Bossuet sur le motif spécifique de la charité et sur l'oraison passive, l'évêque de Meaux, dans son *Instruction*, combattait directement M^{me} Guyon. « Plusieurs croiront, dit-il, que ces livres (les livres quiétistes) ne méritaient que du mépris, surtout celui qui a pour auteur François Malaval, un laïque sans théologie, et les deux qui sont composés par une femme, comme sont le *Moyen court et facile* et l'*Interprétation sur le Cantique des cantiques*. Ces livres, quoique j'en avoue le peu de mérite, ne sont pas écrits sans artifice, etc. Ceux qui sont composés par une femme sont ceux qui ont le plus piqué la curiosité et le plus ébloui le monde; encore qu'elle en ait suscité la condamnation, ils ne laissent pas de courir et de susciter des discussions en beaucoup de lieux d'où il nous en vient de sérieux avis... L'Église a eu dès son origine des femmes qui se disaient prophétesses, et les apôtres n'ont pas dédaigné de les noter. Ceux qui ont réfuté Montan n'ont pas oublié dans leurs écrits ses prophétesses. » *Traité I^{er}*, l. I, n. 10, 11. Fénelon ne voulut pas s'associer au blâme prononcé avec tant d'éclat contre M^{me} Guyon. Bossuet fut profondément blessé de ce refus. « Quoi donc ! il va paraître, dit Bossuet dans sa *Relation sur le quiétisme*, sect. III, 17, que c'est pour soutenir M^{me} Guyon que M. de Cambrai se désunit d'avec ses confrères ! Tout le monde va donc voir qu'il en est le protecteur ! » Fénelon répondit qu'il n'était pas le protecteur, mais l'ami de M^{me} Guyon, l'interprète de ses sentiments qu'il connaissait, et non le défenseur d'un langage dont il réprouvait les inexactitudes; que, de l'aveu de l'archevêque de Paris et de l'évêque de Chartres, il lui suffisait de rendre compte à l'Église de sa foi. L'archevêque de Cambrai s'engageait ainsi à composer le livre qu'il intitula : *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*.

Cet ouvrage, achevé d'imprimer le 25 janvier 1697, parut un mois avant celui de Bossuet, surpris et mécontent d'une hâte qu'on a attribuée au zèle indiscret du duc de Chevreuse. Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire d'une controverse fameuse. « Bossuet avait raison, a dit M. Maurice Masson, *Fénelon et M^{me} Guyon*, Introduction, p. LXIV, quand il groupait dans sa *Relation* tous les épisodes de la bataille autour de M^{me} Guyon... C'est elle, disait-il, qui fait le fond de l'affaire. » *Relation sur le quiétisme*, sect. II, 57. C'est elle que Bossuet vise et que — disons le mot — Bossuet veut décrier. « Il faut prévenir les fidèles contre une séduction qui subsiste encore : une femme qui est capable de tromper les âmes par de telles illusions, doit être connue... » *ibid.*; et pour qu'elle soit mieux connue, il rapporte, avec la verve et l'ironie puissante d'un maître, les étrangetés, paroles et actes, de la prophétesse. C'est M^{me} Guyon aussi que défend Fénelon dans

sa *Réponse*, si fine et si éloquente. En vain, il paraît se détacher d'elle : « Laissez-la, écrivait-il à M^{me} de Maintenon, avec une feinte indifférence, laissez-la mourir en prison. Je suis content qu'elle y meure, que nous ne la voyions jamais et que nous n'entendions jamais parler d'elle. » Lettre du 7 mars 1696. Il ne la revit plus, en effet, mais ils ne s'oublièrent pas. « Si l'on en croit M. Gosselin, qui avait sans doute en main les preuves de son affirmation, dit M. Maurice Masson, ç'aurait été M. Dupuy, l'ancien gentilhomme de la manche du duc de Bourgogne, disgracié lui aussi en 1698, qui servait d'intermédiaire entre les deux amis... Ce fut même par son entremise que Fénelon et ses amis intimes continuèrent, après la conclusion de l'affaire du quiétisme, d'entretenir avec M^{me} Guyon une correspondance fondée sur une mutuelle estime. » *Fénelon et M^{me} Guyon*, Introduction, p. LXVII, LXVIII. M^{me} Guyon avait lu « avec respect et admiration » le livre des *Maximes des saints*. « Tout en gros, je le crois très bon, et que les crieries viennent de l'ennemi de la vérité... » *Lettre inédite à... de 1697*, 1^{er} recueil Chevreuse, dans *Fénelon et M^{me} Guyon*, Introduction, p. LVII.

Elle était restée enfermée à Vincennes jusqu'au 16 octobre 1696; après des hésitations et des résistances, elle avait consenti à souscrire un projet de soumission, rédigé d'abord par Fénelon, mais rectifié et complété par Tronson; elle y avouait les erreurs contenues dans ses livres, et promettait de se conformer à l'avenir à la conduite et aux règles que l'archevêque de Paris voudra bien lui prescrire (28 août 1696). Elle fut reléguée à Vaugirard, dans une petite maison, sous une surveillance étroite : « On serait tenté de croire, par une lettre de M^{me} de Maintenon au cardinal de Noailles, dit Bausset, que Bossuet avait vu avec peine ce faible adoucissement accordé à M^{me} Guyon. » *Lettre de M^{me} de Maintenon*, Lavallée, 428. Le passé de la prophétesse lui faisait regretter que, libre, elle ne reprît une propagande quiétiste, et le spectacle des désordres dont sa province natale était alors le théâtre, augmentait encore ses craintes. H. Chérot, *Le quiétisme en Bourgogne et à Paris en 1698*, Paris, 1901. De là ce parti pris de rigueur injuste et inutile, qui afflige et qui étonne chez Bossuet. M^{me} de Maintenon avait raison contre Bossuet, quand elle écrivait à son archevêque : « Je crois qu'il est de mon devoir de dégoûter des actes violents le plus qu'il est possible » (23 septembre 1696). Son tort fut de ne pas mettre d'accord avec sa raison le pouvoir dont elle disposait.

Exilée dans une terre de sa fille qui allait devenir duchesse de Béthune, M^{me} Guyon fut enfin autorisée à se retirer à Blois et s'y éteignit à l'âge de soixante-dix-neuf ans, le 9 juin 1717. « Au moment de mourir, elle fit un testament, à la tête duquel elle inscrivit sa profession de foi, qui atteste la sincérité de ses sentiments en matière de religion et l'innocence de ses mœurs, malgré toutes les calomnies dont elle avait été la victime. » Bausset, *Histoire de Fénelon*, I, III, 89. Nous n'avons pas contesté ses vertus ; nous ne contesterons pas davantage la sincérité de sa foi, mais cette foi n'excluait pas l'illuminisme ni l'infatuation de l'esprit propre. M^{me} Guyon avait une confiance obstinée en ses lumières. « Je portais à mon fond, a-t-elle écrit, un instinct de jugement juste qui ne me trompait jamais. » Et à cette confiance en elle-même se joignent « des phénomènes bizarres et extraordinaires ». Gombault, *Madame Guyon et le quiétisme*, p. 45. « Je sentais en moi une telle autorité sur les démons qu'il me semblait que je les aurais fait fuir en enfer. Le démon n'osait pas m'attaquer moi-même : il me craignait trop. » Et cette femme, humble sans doute dans son fond, nous apparaît comme atteinte d'une véritable *mégalo manie* religieuse ; elle se croit investie, dans l'Église, d'une mission que sainte Thérèse ni

sainte Jeanne Françoise de Chantal n'eussent jamais osé s'attribuer. « Notre-Seigneur a fait connaître à quantité de personnes qu'il me destinait à être la mère d'un grand peuple. »

M^{me} Guyon a eu, après sa mort comme pendant sa vie, un grand nombre de partisans et d'admirateurs, mais ils ne lui venaient pas des rangs de l'orthodoxie. « Ce qu'il y a de plus singulier, dit M. Gosselin, c'est que la plupart de ces admirateurs se trouvent parmi les protestants, généralement assez étrangers aux principes et à la pratique de la théologie mystique. » *Analyse de la controverse du quietisme*, a. 2, § 3. «... En ce moment même, les écrits de cette femme célèbre servent d'aliment à la piété des méthodistes d'Amérique. Qu'est-ce à dire? Et qu'y a-t-il de commun entre M^{me} Guyon et John Wesley? Un trait, si je ne me trompe, mais un trait caractéristique, à savoir, la conviction profonde que c'est aux simples que Dieu parle et se communique... » De là, le mépris doux, mais invincible, de toute discipline et de toute hiérarchie. « Visiblement, elle a pitié de l'ignorance de Bossuet. De là, ce terrible redoublement de confiance en elle-même, en ses visions, en ses expériences, en sa mission. Mais de là aussi, l'étonnement, l'indignation, je puis

dire l'effroi de Bossuet. Cet orgueil du sens individuel, c'est la ruine de la tradition. Il a raison de dire qu'il y va de toute l'Église. » Brunetière, dans la *Revue des deux mondes*, 15 août 1881.

M^{me} Guyon, *Œuvres* publiées en Hollande sous la rubrique de Cologne, en grande partie par les soins du ministre Poiret, 39 in-12 ou in-8°. « Il serait injuste de mettre sur son compte tout ce qu'il y a de répréhensible dans ses livres. » (Gosselin). Bossuet, *Œuvres*; voir en particulier dans la *Correspondance de Bossuet*, édit. Levesque et Urbain, t. vi, p. 531-565; t. vii, p. 488-524; t. viii; Fénelon, *Œuvres*.

Cardinal de Bausset, *Histoire de Fénelon*, 3 in-8°, 1808; 4 in-8°, 1827; Phélippeaux, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quietisme répandu en France*, 1732; Bonnel, *De la controverse de Bossuet et de Fénelon sur le quietisme*, in-8°, Paris, 1850; A. Griveau, *Étude sur la condamnation du livre des Maximes des saints*, 3 in-18, Paris, 1878; Guerrier, *M^{me} Guyon*, in-8°, Paris, 1881; L. Crouslé, *Fénelon et Bossuet*, 2 in-8°, Paris, 1894 et 1895; E. Levesque, *Bossuet et Fénelon à Issy ou Conférences sur les états d'oraison*, in-8°, Limoges, 1899; Paul Janet, *Fénelon*, Paris, 1892; Maurice Masson, *Fénelon et Madame Guyon*, in-16, Paris; Henri Brémont, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910; le chanoine Gombault, *M^{me} Guyon* (extrait de la *Revue de Lille*, 1910).

A. LARGENT.

HABACUC (LIVRE D'). Bible hébraïque : *Hābaqqūq*. Le 8^e des petits prophètes : *nebi' tm qetannim*. — Bible grecque : AMBAKOU (Grégoire de Nazianze, *Synopse* [Lagarde] : Ἀμβακού. Cf. H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, p. 205-206). — Bible latine : *Habacuc*. (Gélase : *Abacu*; Cassiodore : *Abbacuc*; codex Claromontanus : *Ambacum*. Cf. H. B. Swete, *op. cit.*, p. 210-214). Sur les formes du nom, cf. Reinke, *Der Proph. Habakuk*, Brixen, 1870, p. 1 sq. — I. Forme poétique. II. Composition, date. III. Autorité, auteur. IV. Enseignements doctrinaux. V. Commentateurs.

I. FORME POÉTIQUE. — La forme poétique est aujourd'hui reconnue au livre d'Habacuc, certainement pour le c. III; plus probablement aussi pour les c. I et II.

Voir spécialement Gietmann, *De re metrica Hebræorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 77 (Hab., III); G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrica*, Innsbruck, 1882, p. 213 sq. (Hab., III); D. H. Müller, *Strophenbau und Responsio*, Vienne, 1898, p. 36-39 (Hab., III); Condamin, *La forme chorale du chapitre III d'Habacuc*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1899, p. 133-140; Ruben, *Strophic forms in the Bible*, dans *Jewish quarterly review*, Londres, 1899, t. XI, p. 448-455, 474 (Hab., I et III); Sievers, *Metrische Studien*, I, Leipzig, 1901, p. 490 sq. (Hab., I); Kelly, *The strophic structure of 'Habacuc*, dans *American journal of semitic languages and literature*, Chicago, 1902, t. XVIII, p. 94-119; Eakin, *The text of Habakkuk*, I-II, 4, Toronto, 1905; Staerk, *Ausgewählte poetische Werke des A. T. in metrischer und strophischer Gliederung*, II^e partie, Leipzig, 1908; Commentaires de Marti, 1904; de Duhm, 1906.

II. COMPOSITION. DATE. — Longtemps le livre a été tenu pour un dans sa composition, œuvre du seul prophète Habacuc, sur les indications précises de I, 1 : « Oracle que vit Habacuc, le prophète, » et III, 1 : « Prière d'Habacuc, le prophète. » Unité apparente du sujet : le peuple de Dieu est opprimé, I, 2-4; mais Dieu châtiara les oppresseurs, I, 5-10; les justiciers suscités par lui outrepassent toutefois leur mission, opprimant à leur tour Israël et les autres nations, I, 11-12, 1; leur tyrannie provoquera donc de justes représailles, II, 2-19; le prophète attend la délivrance et la décrit sous forme de théophanie, II, 20-III.

Le peuple suscité d'abord pour le châtimement des oppresseurs est celui des Chaldéens, I, 6. Mais qui sont ces oppresseurs? L'exégèse traditionnelle et le grand nombre des critiques ont répondu : La partie corrompue (*raša'*) de Juda, opprimant les justes (*saddiq*). Quelle époque est visée? Le temps d'Ézéchias : Théodore de Mopsueste; Ribera; cf. Knabenbauer, *Introductio specialis*, Paris, 1897, t. II, p. 580, note 6; Betteridge, *The interpretation of the prophecy of Habakkuk*, dans *American journal of theology*, Chicago, 1903, p. 647-662 (les coupables de I, 2-10 seraient les Assyriens), suivi par Hirsch, art. *Habakkuk* et *Book of Habakkuk*, dans *Jewish encyclopædia*, New-York, 1904, t. VI, p. 117 sq. La fin du règne de Manassé : le *Seder Olam rabba*, 20; Sanchez, Corneille de la Pierre,

Jahn, Ackermann, Kaulen, Zschokke, Knabenbauer, Schenz, Vigouroux, Trochon, Hävernicks, Kueper, Keil; cf. Knabenbauer, *op. cit.*, p. 580, note 8; Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, Leipzig, 1899, p. 136; Baumgarten, *Le prophète Habakuk*, Leipzig, 1885. Le règne de Josias : Scholz, Danko, Reinke, Holzammer, Volck; cf. Knabenbauer, *ibid.*, note 6; Delitzsch, *Der Prophet Habakuk*, Leipzig, 1843. Celui de Joakim (Jehoiakim); premières années, avant 604 : Schegg, Haneberg, Kleinert, Bleek-Kamphausen, Cook, Driver-Rothstein; cf. Knabenbauer, *ibid.*, note 6; vers 604 : Knobel, Theiner, Hitzig, Bäumléin, de Wette, Schrader, Bleck, Stähelin, Carrière, Davidson, König, Strack; cf. Knabenbauer, *ibid.*, et Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, Paris, 1908, p. 39. Les dernières années de Joachim (Jehoiachin) : Oort, dans *Theologisch Tijdschrift*, Leyde, 1891, t. XXV, p. 357-367 (les oppresseurs de I, 2-4 sont à la fois les Juifs orgueilleux et les Chaldéens dont la venue ne serait pas suffisamment présentée, en I, 5-11, comme un châtimement). Le règne de Sédécias : Clément d'Alexandrie; cf. Knabenbauer, *ibid.* L'époque de l'exil : S. Jérôme, Bertholdt; cf. Knabenbauer, *ibid.*; Lauterburg, dans *Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, Zurich, 1896, p. 74-102 (les oppresseurs sont les Chaldéens; les justiciers, les Perses : I, 6, lu ainsi : « Voici que je suscite contre vous, Chaldéens oppresseurs... », d'après les LXX : ἰδοὺ ἐξεγείρω ἐφ' ὑμᾶς τοὺς Χαλδαίους τοὺς μαχητάς...). Les temps macédoniens, entre les batailles de l'Issus et d'Arbelles, an 331 : B. Duhm, *Das Buch Habakuk*, Tübingue, 1906 (I, 2-4, les Juifs s'héllénisent, oublient la loi ou l'enfreignent; habitués, depuis deux siècles, à la paix dans le vasselage, ils s'étonnent de l'invasion des Grecs : I, 5 sq.; au §. 6 *Kasdm* est lu *Kittim*, « Chyriotes »; dans une acception plus large : « les Grecs »; spécialement les Macédoniens, cf. I Mac., I, 1; VIII, 5).

Pour la critique de ces diverses opinions, voir Knabenbauer, *op. cit.*, p. 377-382; *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, p. 51-121, qui opine pour le temps de Manassé, dernières années du règne; Nicolardot, *op. cit.*, p. 33-61. A signaler aussi l'hypothèse curieuse et ingénieuse de Feiser, *Der Prophet Habakuk*, Berlin, 1903, p. 10 sq. : le prophète n'est pas en Judée (III, 16, « le peuple chez lequel je demeure », cf. LXX : εἰς λαὸν παροικίας μου), mais à Ninive. Il est un prince juif, fils ou petit-fils de Manassé, « oint de Jahvé », III, 13, portant un pseudonyme assyrien *hambakûku* (nom de plante); c'est le juste entouré d'impies de I, 4, retenu comme otage (vers 609) chez les Assyriens, qui l'ont élevé, et dont il connaît la littérature (rapprochements relatifs aux versets I, 14; II, 2-5 sq., 9-14, p. 4-10). Critique dans Nicolardot, p. 41-43.

Selon d'autres critiques, plus modernes, le livre d'Habacuc n'est point « homogène »; « il se compose de morceaux dont la rédaction première s'échelonne sur plusieurs siècles. » Nicolardot, p. 96. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1891, t. III, p. 177, 293-296, 307, et Stevenson, *Habakuk*, dans *The Expositor*, V^e série, Londres, 1902, t. I, p. 388-400,

estimaient ces morceaux émis dans le public à des dates diverses, bien que par un seul et même prophète. Stade, dans *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, Giessen, 1884, p. 154-159; Ruben, *Strophic forms in the Bible*, dans *Jewish quarterly review*, Londres, 1899, t. ix, p. 448-455, 474 sq., détachèrent de la prophétie le c. iii, le tenant, celui-ci pour un psaume du temps de l'exil, le premier pour un morceau postérieur à l'exil. Plusieurs : Budde, Nowack, Rothstein, G. A. Smith, cf. Nicolardot, p. 68 sq., tout en enlevant au prophète Habacuc la composition de ce c. iii, considèrent encore les malédictions du c. ii comme « un élément originaire du poème (la prophétie) formant, dès le début, avec tout ou partie du c. i, une véritable unité. » Parmi eux, Rothstein rapporte le morceau, ii, 5-20, à la chute des Chaldéens, mais trouve « à la base de ce texte développé » une « vieille plainte prophétique, beaucoup plus brève, contre les exactions que le roi Joachim (cf. Hitzig) et des riches injustes font subir à leurs compatriotes, en Israël. » Il y aurait eu là remaniement du texte en vue d'annoncer la ruine du peuple conquérant. La suite du texte aurait été primitivement : i, 2-4, 12 a, 14; ii, 1-5 a; i, 6-10; ii, 6 sq. Nowack, avec Giesebrecht, Wellhausen, Peake, cf. Nicolardot, p. 80 sq., tiennent l'annonce de la venue des Chaldéens pour une prophétie plus ancienne (vers l'an 610), postérieurement intercalée dans la suite naturelle que forment i, 2-4, 12 sq. (vers 590). Il ne s'agirait point des crimes de Juda, mais de l'oppression des Juifs par les Chaldéens dans i, 2-4; et l'ordre des versets devrait être i, 5-11, 2-4, 12-17, etc. Budde et G. A. Smith proposent de reculer i, 5-11 jusqu'après ii, 4. Les oppresseurs de i, 2-4 sont ou les Assyriens (Budde), ou les Égyptiens (Smith). La prophétie remonte aux environs de 615 ou 608. Les libérateurs sont les Chaldéens. Mais Marti brise totalement l'unité des c. i et ii. Selon lui, i, 2-4, 12-ii, 4 forment, comme le c. iii, un psaume, dont la date est à chercher du v^e siècle au i^{er}, et au milieu duquel a été intercalée une prophétie, i, 5-11, composée vers 604. Le c. ii, 5 sq., constitue une autre prophétie, indépendante de la précédente et à descendre jusque vers l'an 540. *Das Dodekapropheton*, Tubingue, 1904, p. 326 sq. Cf. aussi Nicolardot, p. 32 sq., et *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899, t. iv, p. 181-182.

Pour la critique de ces diverses opinions et de la théorie particulière de O. Happel, *Das Buch des Propheten Habakuk*, Würzburg, 1900, voir aussi (outre Nicolardot) A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 453-457, qui admet seulement que les versets i, 5-11 « formaient à l'origine le début du livre, » et que ii, 17-19 constituent une « addition d'une main étrangère, » faite « à l'occasion de l'adaptation du c. iii au service liturgique, » p. 458-459. C'est « entre les deux dates, 605 et 600, que se vérifient le mieux les conditions où les Chaldéens pouvaient être envisagés à la fois comme un fléau imminent pour la Judée (i, 5-11), et comme des oppresseurs déjà entrés, aux yeux de tous, en possession de l'héritage de leurs devanciers, les Assyriens (i, 2-4, 12 sq., marquant « la recrudescence des maux qui devait résulter de la conquête chaldéenne prévue aux versets 5-11), » p. 458, 462. Les versets i, 2-4 ne sont pas « une plainte touchant les violences qui se commettent au sein même de la société juive, sans aucun égard à l'oppression étrangère; » mais, rapprochés des versets 12 sq., ils atteignent les « impies dont Habacuc, dans les deux passages, dénonce les violences, » et qui sont « les dominateurs étrangers, » p. 467. F. E. Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament*, New-York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. ii, p. 426-438, discute les questions relatives au c. iii et à la prophétie i, 5-11. Il conclut que le livre est contemporain de Jérémie.

III. AUTORITÉ, AUTEUR. — Saint Paul cite plusieurs fois Habacuc (sans le nommer toutefois) comme « prophète » et comme « Écriture » : Act., xiii, 41, « ce

qui est dit dans les prophètes, » cf. Hab., i, 5; Rom., i, 17 (Gal., iii, 11; Heb., x, 37-38), « selon qu'il est écrit, » cf. Hab., ii, 3, 4.

Nous ne possédons aucune tradition authentique touchant la personne d'Habacuc. « Les traditions nombreuses et divergentes qu'on a recueillies sur lui ne livrent à l'historien aucune donnée résistante. » Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, p. 3, avec renvoi à Fr. Delitzsch, *De Habacuci prophetæ vita atque ætate*, Leipzig, 1842, p. 7-98 (riche documentation sur ces légendes). Cf. aussi Knabenbauer, *op. cit.*, p. 577-580.

IV. ENSEIGNEMENTS DOCTRINAUX. — 1^o Dieu. — Seul Dieu vivant, en opposition aux vaines idoles, ii, 18-20. Ses attributs : pureté sans tache, sainteté, i, 12 sq. Sa providence : 1. à l'égard de l'univers tout entier : roi de l'humanité, ii, 14; dominateur souverain des forces et éléments de la nature, iii, 2-16; 2. à l'égard d'Israël : il soutient son peuple, qu'il a établi pour assurer le règne de la justice, i, 12 b.

2^o Temps messianiques. — Ils ne sont pas spécialement décrits. Mais, au temps où la « prophétie » s'accomplira, le juste qui aura eu confiance en Dieu vivra, ii, 4; la terre sera remplie de la connaissance de la gloire de Dieu, ii, 14.

V. COMMENTATEURS. — En dehors des commentateurs des douze petits prophètes, voir Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*, Paris, 1886, t. i, p. 4; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. xiii-xiv, ont commenté spécialement le livre d'Habacuc : 1^o Au moyen âge. — Théophylacte, *Comm. in Osee, Habacuc, Jonam, Nahum, Michæam*, P. G., t. cxxvi, col. 563 sq.; Vén. Bède, *Super Cant. Habacuc allegorica expositio*, P. L., t. xci, col. 1235 sq.; Richard de Saint-Victor, *In Cant. Habacuc*, P. L., t. cxcvi, col. 401 sq.

2^o Dans les temps modernes. — 1. Catholiques. — Antoine Guévara, *Comm. et ephrasis in Habacuc prophetam*, Madrid, 1585 et 1593; Vienne, 1603; Anvers, 1609; Antoine Agellio, *Comm. in proph. Habacuc*, Anvers, 1597; Thomas Beauxamis, *Homilæ in Habacuc*, Paris, 1577; Alph. de Padilla, *Commentaria, annotationes et discursus ad mores complectentia in Habacuc*, Madrid, 1657; Corn. Jansenius d'Ypres, *Analecta in... Habacuc et Sophoniam*, Louvain, 1644; Louis de Poix, *Les prophéties d'Habacuc traduites de l'hébreu, précédées d'analyses, etc.*, Paris, 1775; Louis Beda, *Habakuk der Proph. nach dem hebr. Text übertragen und erläutert*, Francfort, 1779; L. Reinke, *Der Prophet Habakuk*, Brixen, 1870.

2. Non catholiques. — Franz Delitzsch, *Der Prophet Habakuk*, Leipzig, 1843; Udgren, *Vaticinium quod Habacuci nomine inscribitur*, Upsala, 1854; C. G. Berg, *Propheten Habakuk*, Stockholm, 1857; J. von Gumpach, *Der Prophet Habakuk*, Munich, 1860; F. Martin, *La prophétie d'Habacuc*, Strasbourg, 1864; P. Kleinert, *Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zephania, Bielefeld et Leipzig*, 1868; A. J. Baumgartner, *Le prophète Habakuk*, Leipzig, 1885; N. A. Papagiannopoulos, *Ἐρμηνεία τοῦ Ὑμνοῦ τοῦ Ἀββακούμ*, Athènes, 1894; A. B. Davidson, *The books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge, 1896, 1899; G. Smith, *De Prophetie van Habakuk*, Utrecht, 1900; O. Happel, *Das Buch des Propheten Habakuk*, Würzburg, 1900; J. Halévy, *Habacuc* (commentaire critique complet), dans la *Revue sémitique*, Paris, 1906, p. 97-108, 193-202, 289-303; 1907, p. 1-26; B. Duhm, *Das Buch Habakuk*, Tubingue, 1906; Guthe, *Der Prophet Habakuk*, traduction et commentaire critique dans Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testament*, Tubingue, 1910, t. ii, p. 62 sq.; J. M. P. Smith, W. H. Ward et J. A. Bewer, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakuk, Obadiah and Joel*, Cambridge

F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12^e édit., Paris, 1906, t. II, p. 823-824; E. Philippe, art. *Habacuc*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 373-381; R. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1897, t. II, p. 577-583; S. R. Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, Edimbourg, 1897, p. 337-340; trad. allemande de Rothstein, *Einleitung in die Literatur des Alten Testaments*, Berlin, 1896, p. 360-365; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau et Leipzig, 1896, p. 194-196; G. Wildeboer, *Die Literatur des Alten Testaments*, 2^e édit., Göttingue, 1905, p. 224-228; H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, Munich, 1906, p. 117-118; F. Gigot, *Special introduction*, New-York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. II, p. 432-438; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e édit., Lausanne, 1914, p. 510-515; Firmin Nicolardot, *La composition du livre d'Habacuc*, Paris, 1908; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 452-460; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, 1886, t. V, col. 1405-1406; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 278-280; *Dictionary of the Bible*, Edimbourg, 1899, t. II, p. 269-273; *Encyclopædia biblica*, Londres, 1901, t. II, col. 1921-1928; *The Expositor*, Londres, 1902, t. I, p. 388-400; *Jewish encyclopædia*, New-York, 1904, t. VI, p. 117 sq.; *Jewish quarterly review*, octobre 1907, p. 3-30; *The catholic encyclopædia*, New-York, 1910, t. VII, p. 97-99; K. Budde, *Die Bücher Habakkuk und Sefanja*, dans *Studien und Kritiken*, 1893, p. 383 sq.; J. Rothstein, *Ueber Habakuk*, ibid., 1894, p. 51 sq.; F. E. Peiser, *Der Prophet Habakuk*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatische Gesellschaft*, 1903, t. I; J. Touzard, *L'âme juive pendant la période persane*, dans la *Revue biblique*, 1917, p. 61-64.

L. BIGOT.

1. HABERT Isaac appartenait à une famille berichonne qui s'était fait un nom dans les lettres. Son grand-père Pierre avait été, suivant La Croix du Maine, l'un des « excellents écrivains » de son temps. Son père, Isaac, valet de chambre de Henri III, avait publié de nombreux poèmes philosophiques. Sa tante, Suzanne, dame Des Jardins, mit au jour, elle aussi, plusieurs recueils de poésies. Il dut naître aux environs de 1600. Dès 1623, il fit paraître, sous le titre de *Pietas regia*, un volume de vers latins, du reste insignifiants, dédiés à Richelieu. Il s'y donne déjà le titre de bachelier de Sorbonne. En 1626, il était reçu docteur de la faculté de théologie. Il prenait part aux affaires qu'on y traitait. C'est ainsi qu'il fut mêlé à la condamnation de la *Somme de théologie* du P. Garasse. Il fit partie, avec Filesac et Hardivillier, plus tard archevêque de Bourges, du groupe des vingt-neuf docteurs séculiers, qui réclamaient du parlement confirmation et application des anciens arrêts, en vertu desquels chaque maison de mendiants ne pouvait envoyer que deux docteurs aux assemblées de la faculté (juillet 1626). De même, il fut, en 1632, l'un des approbateurs de l'ouvrage du P. Gibieuf, de l'Oratoire, *De libertate Dei et creaturæ*, qui était dirigé contre Molina et qui devait susciter une vive polémique. En 1637, il donnait un nouveau recueil de poésies latines, *Votum regium Davidici carminis paraphrasi conceptum*, qui renferme, à côté de versifications des psaumes, des pièces de circonstances d'époques très différentes et assez curieuses au point de vue historique. Ce volume est dédié au chancelier Séguier, avec lequel Habert entretenait toute sa vie d'étroites relations.

Quelques années plus tard, il prenait contact avec un personnage autrement important, dont l'action sur ses idées, même théologiques, paraît avoir été profonde. Le bruit se répandit, vers 1639, que Richelieu voulait établir un patriarcat gallican, afin de rendre la France plus indépendante de Rome. Ce bruit prit consistance dans un pamphlet théologique, qui eut alors un grand retentissement : *Optati Galli de cavendo schismate liber paræneticus*, Paris, 1640. L'auteur était l'oratorien Claude Hersent. Voir HERSENT. Richelieu le fit d'abord condamner par le parlement. Puis il provoqua une série de réponses dont une des principales est le volume de Habert : *De*

consensu hierarchiæ et monarchiæ, adversus paræneticum Optati Galli schismatum fictoris, libri VI. Paris, 1640; en français, Paris, 1641. Le VI^e livre de l'ouvrage porte le titre spécial : *De justitia edicti connubialis*. Il a été considéré parfois, à tort du reste, comme un traité à part. Il a pour sujet l'accord de la législation civile française sur le mariage avec la législation canonique. Habert s'efforce de démontrer que les édits des rois, en particulier le célèbre édit d'Henri II sur la clandestinité, ne sont pas en opposition avec les décrets du concile de Trente.

En 1643, Habert quitte un instant la polémique pour la science pure. Il publie l'ouvrage qui lui a valu une renommée durable d'érudit : *APXHEPATIKON, Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ*. Il a rassemblé là les résultats de ses lectures dans les euchologes manuscrits de la bibliothèque royale. Une traduction latine, des notes et des observations font de cette publication une source encore intéressante pour la liturgie grecque. Habert y prend le titre de chanoine théologal de Paris, abbé de Sainte-Marie des Alluz, en Poitou, docteur de Sorbonne et prédicateur ordinaire du roi. A ce dernier titre, il était déjà engagé dans une nouvelle lutte. Est-ce, comme l'affirment ses adversaires, à l'instigation de Richelieu, irrité par la publication du *Mars Gallicus* de Jansénius? Est-ce en raison des plaintes que lui avait attirées, de la part de Saint-Cyran, l'approbation qu'il avait donnée au livre du P. Jacques Sirmond contre le *Petrus Aurelius*? Toujours est-il qu'à partir de ce moment, Habert se montra l'adversaire irréductible des idées et des hommes du jansénisme. L'affaire de l'*Augustinus* venait de commencer. En Sorbonne s'élevaient des discussions ardentes pour ou contre l'évêque d'Ypres. Dans trois sermons, prêchés à Notre-Dame le premier et le dernier dimanche de l'Avent 1642 et le jour de la Septuagésime 1643, Habert attaqua vivement les doctrines de Jansénius. Il soutenait que le saint Augustin de cet évêque était un saint Augustin mal entendu, mal expliqué, mal allégué. De plus, il faisait des rapprochements désobergeants entre sa doctrine et celle de Calvin.

L'archevêque de Paris avait vainement essayé de ramener le calme au milieu de toutes ces discussions. Les actes de Sorbonne étaient devenus un champ de bataille où Habert donnait libre cours à son aversion contre les *dogmata calviniano-janseniana*. C'est alors qu'Antoine Arnauld lui-même se décida à entrer en lice contre le bouillant théologal. Il le fit dans une *Apologie de monsieur Jansénius évêque d'Ipre et de la doctrine de saint Augustin expliquée dans son livre intitulé Augustinus contre trois sermons de monsieur Habert*, Paris, 1644. Il reprochait à Habert sa volte-face, cherchait à le mettre en contradiction avec lui-même et lui supposait les motifs les moins avouables et les plus personnels. Le théologal ainsi attaqué s'empressa de répondre par un volume dans lequel il publiait les trois sermons incriminés avec un exposé et une justification de sa propre doctrine. C'est *La défense de la foy de l'Eglise et de l'ancienne doctrine de Sorbonne, touchant les principaux points de la grâce*, Paris, 1644. Il s'y présentait comme partisan de la grâce efficace, mais d'une manière toute différente de celle de Jansénius. Arnauld ne voulut point rester sous le coup de cette réponse et, en 1645, il publia une *Seconde apologie de monsieur Jansénius*, où il insistait surtout sur les différences du jansénisme et du calvinisme. Habert avait dédié son ouvrage au prince de Condé. Plus tard, en 1717, une « personne zélée pour la religion » mit au jour une *Lettre de monseigneur le prince pour remerciement à M. Habert du livre de la Défense de la foy de l'Eglise*, qui devait servir, comme l'ouvrage lui-même, « de contrepoison contre l'esprit de séduction des novateurs de ce temps. »

Mais Habert entendait bien ne pas lâcher ses adversaires. Dans la préface de *La fréquente communion* il était dit que Pierre et Paul avaient fait pénitence. Et l'auteur ajoutait : « De sorte que l'on voit dans les deux chefs de l'Église, qui n'en sont qu'un, le modèle de la pénitence. » Cette proposition ne venait pas d'Arnauld. Elle avait été introduite par Martin de Barcos, qui avait surveillé l'impression de l'ouvrage. C'est contre cette proposition qu'est dirigé le volume de Habert : *De cathedra seu primatu singulari S. Petri in Ecclesia catholica apostolica et romana libri duo*, Paris, 1645. Il assimilait ses adversaires à Marc-Antoine de Dominis et les accusait de renouveler ses erreurs. Arnauld défendit la proposition dans les nouvelles éditions de *La fréquente communion*. Barcos, de son côté, publia d'abord un petit volume : *De l'autorité de S. Pierre et S. Paul qui réside dans le pape, successeur de ces deux apôtres*, Paris, 1645, puis, plus spécialement contre Habert, l'ouvrage plus considérable intitulé : *La grandeur de l'Église romaine établie sur l'autorité de S. Pierre et S. Paul*, Paris, 1646. Toutes ces polémiques avaient mis en relief les mérites de Habert. Il fut nommé à l'évêché de Vabres et sacré à Paris le 17 décembre 1645, par Dominique Séguier, évêque de Meaux.

Cet épiscopat n'interrompit point l'activité littéraire de Habert. En 1646, paraissait son grand ouvrage dogmatique : *Theologiae graecorum Patrum vindictae circa universam materiam gratiae, libri III*, Paris, 1646; Wurzburg, 1863. L'auteur ne se contentait point d'exposer la doctrine des Pères grecs sur la grâce. Il la confrontait avec les données de l'Écriture et des conciles, de saint Augustin et de saint Thomas et ce qu'il appelait l'enseignement traditionnel de la Sorbonne. Toute son érudition, qui est grande, allait à interpréter les textes dans le sens de son système particulier sur la grâce efficace. Il s'y explique sur ses contemporains et en particulier sur le P. Gibieuf. Il agissait tout autant qu'il écrivait. A l'assemblée du clergé de 1650, il rédigeait la lettre dans laquelle on sollicitait du pape la condamnation des cinq propositions. Ceci lui valut une critique anonyme : *Considérations sur la lettre composée par M. l'évêque de Vabres pour être envoyée au pape en son nom et de quelques autres prélats dont il sollicite la signature*, s. l., 1650. Enfin, en 1656, il publiait un commentaire sur les Épîtres « épiscopales » de saint Paul : *In B. Pauli epistolas tres episcopales ad Timotheum et Titum et unam ad Philemonem expositio perpetua*. C'est le dernier ouvrage de Habert. Il mourut d'apoplexie, le 15 septembre 1668, et fut inhumé dans la cathédrale qu'il avait bâtie.

Ch. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris*, t. 1, passim; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 451, 462, 463, 467; *Gallia christiana*, t. 1, p. 282; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. IV, p. 311-317; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 65-67.

A. HUMBERT.

2. HABERT Louis naquit soit à Blois même, soit à Francillon, près de Blois, en 1635. Il prit le bonnet de docteur le 15 mai 1658, selon Moréri et Férét. Lui-même, dans la préface de la *Défense de l'auteur de la théologie au séminaire de Châlons*, dit expressément : « A peine j'eus reçu le bonnet de docteur en 1668, que je fus employé successivement par différents prélats, » p. 3. De ces prélats le premier fut Colbert, d'abord évêque de Luçon, transféré ensuite à Auxerre. Habert le suivit. Mais son activité ne commença à se développer qu'à Verdun, où l'amena, en 1681, l'évêque Hippolyte de Béthune. Celui-ci, à peine installé, établit un séminaire dont le premier directeur fut Habert. Il y enseignait la théologie et l'Écriture

sainte. En même temps il travaillait à la réforme liturgique et spirituelle du diocèse. Sous l'autorité et le nom de l'évêque paraissaient successivement un *Petit* et un *Grand catéchisme du diocèse de Verdun*, puis un *Rituel de Verdun*. En 1691, fut publiée, sans nom d'auteur, la *Méthode pour administrer utilement le sacrement de pénitence*, qui devait acquérir une véritable célébrité sous le nom de *Pratique de Verdun*, et dont les éditions furent très nombreuses en France et en Italie. Habert surveillait en même temps la correction du bréviaire, avec la collaboration de dom Jérôme Pichon, de Metz, qui devint supérieur de la congrégation de Saint-Vanne. Le nouveau bréviaire parut en 1694. Mais il se heurta à l'opposition du clergé, en particulier des chanoines, qui ne purent se résoudre à l'adopter qu'en 1705. Enfin, en 1697, parut un volume de *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Verdun*. Habert eut certainement une part très considérable à la rédaction de ces différents ouvrages. D'un autre côté, l'historien verdunois Roussel et l'historien lorrain dom Calmet, qui l'ont connu, sont unanimes à louer sa piété et son zèle comme grand-vicaire et officiel.

C'est pour remplir les mêmes fonctions qu'il fut appelé, vers 1700, à Châlons-sur-Marne par l'évêque de Noailles. Ici encore, il y joignit les fonctions de directeur du séminaire. Cédant aux instances de son évêque, il commença, en 1709, la publication du cours qu'il avait enseigné en ces différents évêchés, sous le titre de *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaunensis*. Le sixième et dernier volume parut en 1712. Mais avant même qu'elle fut complètement publiée, cette théologie avait provoqué de vives oppositions, dont l'âme paraît n'avoir été un moindre personnage que Fénelon. L'archevêque de Cambrai écrivit tout d'abord une *Lettre à un évêque*, dans laquelle il combattait vivement la théorie des deux délectations exposée par Habert dans son traité de la grâce. Il y a, disait le théologien, deux délectations, la grâce et la concupiscence, et la plus forte des deux agit avec une nécessité morale. C'est sur ce point que Fénelon faisait porter tout le poids de la discussion. Il envoya cette *Lettre* au duc de Chevreuse, pour la soumettre au P. Le Tellier et lui demander l'autorisation de la publier. Il ajoutait dans sa lettre d'envoi : « Si ce système n'est pas hérétique, alors la condamnation de Jansénus est injuste, et le jansénisme n'est qu'un fantôme et une hérésie imaginaire, dont les jésuites se servent pour persécuter les fidèles disciples de saint Augustin et tyranniser les consciences en faveur du molinisme. » Mais le P. Le Tellier déclara la publication inopportune, et Fénelon, de ce côté du moins, dut se tenir tranquille.

Mais la controverse allait éclater par ailleurs. Au commencement de 1711 parut, sans nom d'auteur, une *Dénonciation de la théologie de M. Habert*. Elle était adressée au cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et à l'évêque de Châlons. Suivant Habert, c'est ce dernier qu'elle visait plus spécialement. Il semble bien qu'elle soit l'œuvre du P. Lallement, de la Compagnie de Jésus. Habert ne voulut pas rester sous le coup de cette attaque, et, quelques mois plus tard, il publiait une *Défense de l'auteur de la théologie au séminaire de Châlons*. Il insistait sur les garanties que fournissait son passé et citait les thèses qu'il avait soutenues à Verdun et à Châlons contre le jansénisme. Puis, il essayait de démontrer la conformité de son système avec l'enseignement traditionnel de l'Église et celui de la Sorbonne. D'un autre côté, son approbateur, Pastel, prenait parti pour lui. Il faisait paraître, à peu près en même temps, une *Réponse de M. Pastel, docteur en théologie, de la maison et société de Sorbonne, et approbateur de la théologie de M. Habert*. Il y soutient,

lui aussi, et par les mêmes raisons, la conformité de la doctrine des deux déclarations avec l'enseignement traditionnel de l'Église.

Au milieu de ce va-et-vient d'écrits, l'archevêque de Paris, Noailles, en mars 1711, publia un *Monitoire* dans lequel il prenait la défense du théologien attaqué. Ce monitoire paraissait exactement en même temps qu'un mandement de l'évêque de Gap qui condamnait Habert. D'un autre côté, Fénelon avait écrit au P. Le Tellier, que si Noailles défendait la théologie de Châlons, il la condamnerait publiquement dans un mandement. Cette instruction pastorale fut écrite et elle se trouve parmi les ouvrages de Fénelon sous la date du 1^{er} mai 1711. Mais, malgré des prières répétées, il ne put obtenir du roi l'autorisation de la publier. Il y disait : « Nous avons reconnu qu'on ne peut ici tolérer le texte du sieur Habert sans tolérer celui de Jansénius, ni condamner celui de Jansénius sans condamner aussi celui du sieur Habert, que l'unique différence qu'il y ait entre Jansénius et lui se réduit aux seuls termes de morale et moralement. Jansénius a admis une nécessité et une impuissance qu'il nomme *simples*. Habert admet une nécessité et une impuissance qu'il appelle *morales*. » En même temps, il agissait à Rome et il y faisait solliciter par son correspondant, le P. Daubenton, la condamnation de l'ouvrage. Mais ici encore il échoua et le P. Daubenton finit par lui écrire : « Habert pense comme Jansénius, mais il s'exprime autrement et cela suffit pour le protéger contre une censure. Sa nécessité morale est en réalité une nécessité physique ; mais il le nie et c'est assez. Les thomistes ne souffriront pas que l'on censure sa *déclaration victorieuse*, car elle n'amoindrit pas plus la liberté que leur *gratia prædeterminans*. » De fait, la théologie de Habert ne fut pas condamnée. Il apporta du reste des corrections importantes aux textes incriminés dans les éditions suivantes.

Mais la polémique ne cessait point. Les jansénistes intransigeants n'admettaient pas les adoucissements de Habert. Un docteur de Sorbonne, Petitpied, publiait, sous le voile de l'anonymat, son pamphlet : *De l'injuste accusation de jansénisme*. « Plainte à M. Habert, docteur en théologie de la maison et société de Sorbonne, à l'occasion des Défenses de l'auteur de la théologie du séminaire de Châlons », qui parut à la fin de 1711. C'était surtout une attaque contre Fénelon et son Instruction pastorale du 10 février 1704, où il disait : « C'est se jouer du dogme catholique sur la liberté, que d'hésiter un moment à admettre le pouvoir prochain, qui est le seul présent dans le moment précis où il s'agit de mériter ou de démeriter pour l'éternité. » Mais il reprochait aussi à Habert d'avoir distribué trop libéralement le qualificatif dont on l'avait gratifié lui-même. Puis, à la première *Dénonciation*, succédaient la *Suite de la Dénonciation* et la *Nouvelle dénonciation*, qui ressassaient les mêmes arguments et les mêmes attaques personnelles. Enfin le docteur Hilaire Dumas, conseiller-clerc au parlement de Paris, consacra la quatrième de ses *Lettres d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité touchant les hérésies du XVII^e siècle*, à la réfutation du système de Habert. Le théologien reprit la plume et publia, en 1714, la *Réponse à la quatrième lettre d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité*.

Habert s'était retiré à Paris pour publier sa théologie. Mais il ne se désintéressait pas de la vie universitaire et il prit une part importante aux discussions que souleva la bulle *Unigenitus*. Elle avait été acceptée par quarante évêques contre huit. Le parlement l'avait enregistrée. Mais les choses ne devaient pas aller si facilement à la faculté de théologie. Lorsque la bulle fut présentée, il y eut, malgré les ordres du roi, de vives discussions. Enfin on se rangea à l'avis de Habert,

qui conseilla d'enregistrer la bulle, puisque le roi le demandait, mais en spécifiant dans l'acte que cet enregistrement ne supposait ni acceptation ni approbation. Louis XIV, irrité de cette attitude, exila les docteurs qui avaient souscrit à cet acte, Habert des premiers. L'avènement du Régent mit un terme assez prompt à cet exil. Bien plus, Habert fut chargé, avec dix-sept autres docteurs, de rédiger le fameux *Corps de doctrine* qui devait régler les questions controversées. Le 1^{er} août 1716, il formula ce qu'il prétendait être l'enseignement de l'Église gallicane. « La constitution *Unigenitus*, disait-il, n'est qu'une loi d'économie, de police et de discipline, en attendant qu'elle devienne, par l'autorité d'un concile œcuménique, une décision dogmatique et une règle de foi. »

Ce fut là son dernier acte important. Il mourut à Paris le 7 avril 1718.

Beaupré, *Recherches historiques et bibliographiques sur les commencements de l'imprimerie en Lorraine*, Nancy, 1845; A. Gandelet, *Le jansénisme à Verdun*, Verdun, 1884; Robinet, *Pouillé du diocèse de Verdun*, t. I, p. 148; Fénelon, *Œuvres*, Paris, 1723, t. III, p. 309 sq.; t. IV, p. 146 sq.; t. XVI, p. 207-549; *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. IV, p. 78; Férét, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1910, t. VII, p. 215, note 3; Jourdain, *Histoire de l'université de Paris*, t. I, p. 303 sq.; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 679; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1407-1408; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 740-741.

A. HUMBERT.

HABITUDES MAUVAISES. — I. Définition et distinction. II. Faut-il nécessairement les accuser au tribunal de la pénitence ?

I. DÉFINITION ET DISTINCTION. — 1^o On appelle habitude mauvaise l'inclination, le penchant, ou la facilité qu'a un pécheur à pécher par suite de la répétition des mêmes fautes. Si, selon l'axiome, l'habitude est une seconde nature, il s'ensuit que celui qui a l'habitude de pécher, s'en corrige difficilement, car il lui faut non pas seulement résister à une tentation passagère, mais se dépouiller, pour ainsi dire, d'une seconde nature qu'il a revêtue par l'habitude de pécher. Cf. Suarez, *De religione*, tr. V, l. III, c. VIII, n. 7, *Opera omnia*, 28 in-4, Paris, 1876-1878, t. XIV, p. 694. Cette inclination au péché, devenue comme naturelle, porte plus ou moins fortement au péché, suivant que l'habitude est plus ou moins ancienne, plus ou moins intense, ou est excitée par une occasion plus ou moins prochaine. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, cxxiii, *ad Rusticum*, *De penitentia*, n. 3, *P. L.*, t. xxii, col. 1044; S. Grégoire le Grand, *Homil.*, xiii, in *Evangel.*, n. 2, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1124; S. Anselme, *Opuscul. de similitudinibus*, c. cxc, *P. L.*, t. CLIX, col. 701.

2^o Quelle multiplicité, ou quelle fréquence faut-il dans les actes peccamineux pour qu'un pécheur puisse être considéré comme ayant contracté une habitude mauvaise? Il est assez difficile de répondre à cette question d'une manière générale, car certains individus contractent plus de facilité à commettre certaines catégories de péchés par moins d'actes, que d'autres par beaucoup. On ne doit donc pas toujours considérer comme habitudinaire quelqu'un qui a péché plusieurs fois contre la même vertu, ou contre le même précepte; de même qu'on ne doit pas juger comme non-habitudinaire celui qui n'a commencé à pécher que trois ou quatre fois. En principe, un péché répété plusieurs fois en peu de temps engendre plus facilement une habitude mauvaise, que s'il était répété autant de fois durant un temps plus long. Cf. Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramento penitentiae*, part. III, c. II, a. 1, § 2, p. II, n. 633, 2 in-8, Rome, 1869, t. II, p. 440 sq.

Pour constituer l'habitude mauvaise, deux conditions sont essentiellement requises : 1^o la répétition

des mêmes actes; 2° un certain intervalle entre eux, et aussi un certain rapprochement entre ces actes. Des péchés répétés, en effet, n'engendrent pas une habitude mauvaise, ni s'ils sont séparés par des intervalles trop grands, ni s'ils sont trop rapprochés entre eux : par exemple, commis dans le même jour, et ensuite s'ils ne le sont plus de longtemps. Trop rapprochés, ils peuvent même être, jusqu'à un certain point, regardés comme la continuation du même acte. Cf. Noldin, *Summa theologiæ moralis*, tr. *De sacramentis*, l. V, *De pœnitentia*, c. III, q. III, a. 5, n. 407, 3 in-8°, Innsbruck, 1908, t. III, p. 472. On ne pourrait donc fixer mathématiquement combien il faut d'actes pour qu'une habitude mauvaise soit contractée par leur répétition, car cela dépend d'abord du caractère ou du tempérament du pécheur, ensuite de l'intervalle plus ou moins grand qui sépare chaque acte, enfin de la nature même du péché commis. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, *De sacramento pœnitentiæ*, sect. III, c. IV, n. 491, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II, p. 349 sq. Cet auteur fait cette juste remarque : *quia frequentius occurrit occasio internis peccatis consentiendi quam externa perpetrandi; imo frequentius etiam urgere possit tentatio solitaria peccata committendi quam peccandi cum complice; propterea cum distinctione loquendum est : scilicet, 1° sufficere minorem numerum peccatorum externorum constanter post certum intervallum perpetratorum, quam peccatorum mere internorum ut censeatur contracta consuetudo; 2° facilius contrahi consuetudinem per uniformem modum relabendi in eadem peccata, quam eodem peccatorum numero, si frequentius quidem uno tempore commissa sunt, sed rarius et post pugnam alio tempore*. Il faut considérer aussi que certains pécheurs pèchent et contractent l'habitude de pécher par des actes de la volonté parfaitement délibérés, c'est-à-dire par une perversion habituelle de la volonté; d'autres, au contraire, pèchent et contractent l'habitude de pécher, uniquement par fragilité. Les premiers ne pèchent pas sous l'effet d'une passion véhémente qui s'empare d'eux subitement et surprend leur volonté; mais ils pèchent froidement, d'une manière calculée et bien voulue. Par suite, ils arrivent très rarement à détester le péché voulu ainsi en pleine et entière volonté, et très librement accepté ou plutôt choisi. Les autres, au contraire, le détestent ordinairement, quand ils ne sont pas dans le feu de la passion, ou sous le charme fascinant de cette délectation qui les séduit et les entraîne comme malgré eux, suivant le mot de saint Anselme, *volentes in eadem vitia deficiuntur*. *Opuscul. de similitudinibus*, c. cxc, P. L., t. CLIX, col. 701. Cette distinction est capitale par rapport à l'absolution et aux conditions qu'elle requiert chez l'habituel. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsonianæ*, part. III, tr. V, *De pœnitentia*, diss. III, c. III, a. 1, n. 1826, 2 in-8°, Rome, 1900, t. II, p. 336 sq.

Saint Alphonse pense que cinq péchés commis par des actes externes en un mois, peuvent engendrer une habitude mauvaise, si entre ces actes s'écoule un certain intervalle de temps; en matière de luxure, un nombre d'actes moins considérable encore lui paraît suffisant pour la constituer : *in materia fornicationum, sodomiarum et bestialitatum minor numerus habitum queit constituere : qui, verbi gratia, semel in mense fornicaretur per annum, bene hic habitus dici potest*. Cf. *Praxis confessorii*, c. v, n. 70, *Opera moralia*, édit. Gaudé, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, t. IV, p. 565. Beaucoup d'auteurs ont embrassé cette opinion. Cf. Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramentis*, part. III, c. II, § 2, n. 632, t. II, p. 431; Scavini, *Theologia moralis universa*, tr. X, disp. I, c. III, a. 2, § 2, 3 in-8°, Naples, 1859, t. III, p. 164; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, l. III, tr. III,

De sacramento pœnitentiæ, c. II, a. 3, n. 337, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, t. III, p. 276. Plusieurs théologiens, et non des moindres, surtout parmi ceux qui sont un peu plus anciens, sont d'avis, au contraire, qu'il faut de nombreuses chutes pour constituer une habitude mauvaise. Cf. De Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, *De pœnitentia*, disp. XIV, n. 166, 7 in-fol., Lyon, 1633-1651; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVII, *De juramento*, c. II, pr. IX, n. 167, 6 in-fol., Venise, 1728, t. IV, p. 201; Laymann, *Theologia moralis*, l. V, *De sacramentis*, tr. VI, *De pœnitentia*, c. IV, n. 10, 2 in-fol., Venise, 1683, t. II, p. 277.

On doit noter aussi que tout péché, par la répétition de l'acte peccamineux, n'entraîne pas toujours une habitude mauvaise, c'est-à-dire une plus grande facilité à le commettre. Cela est évident pour les péchés qui sont commis par l'effet de la crainte, de la violence, du respect humain, de la misère, de la nécessité, ou de quelque circonstance particulière de ce genre. Des auteurs sérieux nient même qu'une habitude vicieuse puisse résulter d'un acte peccamineux répété trois ou quatre fois. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. v, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, n. 218, 5°, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. v, p. 121.

3° Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il y a une très grande différence entre la manière dont les anciens théologiens, considérés comme des maîtres, ont conçu l'habitude mauvaise au point de vue de la multiplicité des actes nécessaires pour la constituer, et la manière dont la conçoivent beaucoup de théologiens récents depuis un siècle ou un siècle et demi. Il en résulte une conséquence très grave, et à laquelle il n'est que juste de faire attention : c'est que plusieurs de ceux-ci se tromperaient étrangement si, pour justifier leur doctrine au sujet de la façon dont il faut traiter les habitudes au tribunal de la pénitence, ils alléguaient une foule d'auteurs des plus respectables et dont le nom fait autorité, mais qui, malgré l'identité du terme employé, entendaient parler de tout autre chose. Voir HABITUDES. Scavini, entre autres, *Theologia moralis universa*, tr. X, disp. I, c. III, a. 1, § 2, q. II, t. III, p. 164, paraît être tombé dans cette méprise. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, *De sacramentis*, sect. v, *De pœnitentia*, c. I, dub. II, n. 224, t. v, p. 124.

II. LE PÉNITENT DOIT-IL ACCUSER LES HABITUDES MAUVAISES EN CONFESSION? — 1° Selon le concile de Trente, sess. XIV, c. v, et canon 7, on n'est tenu d'accuser en confession que le nombre et l'espèce des péchés mortels. Or, l'habitude contractée de pécher, quoiqu'elle soit un vice, n'est pas elle-même un péché. D'autre part, un péché n'est pas plus grave, parce qu'il est commis par habitude; et, y aurait-il même dans l'habitude du péché une circonstance aggravante, le pénitent ne serait pas, pour cela, obligé de la manifester, car, suivant l'opinion la plus probable et la plus commune, les circonstances qui aggravent notablement un péché, tout en le laissant dans la même espèce, ne doivent pas nécessairement être accusées. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. III, a. 1, n. 467, t. III, p. 478. Voir t. I, col. 573-575. Il faut en excepter le cas où le confesseur poserait lui-même la question, afin de mieux connaître l'état du pénitent, se rendre compte de ses dispositions par rapport à l'absolution à recevoir, et lui donner les remèdes convenables à sa situation. C'est ce qu'a décrété le pape Innocent XI, en condamnant la proposition suivante qui est la cinquante-huitième de celles qu'il a prosrites le 2 mars 1679 : *Non tenemur confessario interroganti fateri peccata alicujus consuetudinem*. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1208. Cf. Elbel, *Theologia*

moralis decalogalis et sacramentalis per modum confessoriarum casibus practicis illustrata, part. IV, conf. VII, § 3, n. 194, 3 in-4°, Venise, 1759, t. III, p. 224 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. III, l. I, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, sect. II, a. 1, § 2, n. 313, t. II, p. 232.

2° Si, en règle générale, le pénitent n'est tenu de manifester les mauvaises habitudes que s'il est interrogé à ce sujet par le confesseur, il peut y être tenu, *per accidens*, dans certains cas particuliers : par exemple, quand il doute de ses propres dispositions par rapport à l'absolution à recevoir, s'il craint de se faire illusion sur le ferme propos qu'il croit avoir, et que peut-être il n'a pas. Il doit, alors, manifester ses habitudes mauvaises, afin que le confesseur puisse juger de ses dispositions actuelles. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVII, *De juramento*, c. II, p. IX, § 3, n. 162-166, t. IV, p. 200.

3° En pratique, il est mieux de conseiller aux pénitents de manifester leurs habitudes mauvaises, quand ils se confessent à un prêtre qui, n'étant pas leur confesseur ordinaire, ne les connaît pas, ou les connaît moins, de sorte qu'il peut plus facilement se tromper sur leurs dispositions actuelles par rapport à l'absolution. Il est mieux aussi de leur donner ce conseil, afin qu'ils reçoivent une direction plus adaptée à leurs besoins présents, et qu'on puisse leur indiquer les moyens les plus efficaces pour se débarrasser radicalement de ces habitudes mauvaises. Cf. Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramento pœnitentiæ*, part. II, c. II, a. 1, § 2, n. 485, t. II, p. 395.

T. ORTOLAN.

HABITUDINAIRES. — I. Définition et division. II. De l'absolution des habitudinaires.

I. DÉFINITION ET DIVISION. — 1° Par habitudinaires les moralistes entendent ceux qui ont contracté l'habitude de péché. Voir HABITUDES MAUVAISES. Le mot habitudinaire n'a pas eu la même signification chez les anciens qu'il l'a chez les modernes, depuis un siècle ou deux. Ceux-ci, en effet, ont introduit à ce sujet une distinction plutôt subtile, ignorée de ceux-là. Pour eux, les habitudinaires sont les pécheurs qui ont contracté l'habitude de pécher, et qui viennent s'en confesser pour la première fois. Si, après cette première confession, les habitudinaires retombent dans ces mêmes fautes, les théologiens modernes les appellent, non plus des habitudinaires, quoique la mauvaise habitude persiste, mais plutôt des *récidifs*. Ce n'est pas à dire évidemment que le récidif ne soit pas un habitudinaire, puisqu'il garde malheureusement cette mauvaise habitude; mais il aggrave son cas en ce qu'il la conserve et retombe dans les mêmes fautes, après s'en être confessé, et avoir promis sérieusement de s'amender. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. II, § 2, n. 459; *Praxis confessorii*, c. v, n. 70-71, *Opera moralia*, édit. Gaudé, 4 in-4°, Rome, 1905-1912, t. III, p. 467; t. IV, p. 565; Faure, *Dubitationes theologiæ de judicio practico, quod super pœnitentis, præcipue consuetudinarii aut recidivi, dispositione formare sibi potest ac debet confessorius, ut eum rite absolvat*, dub. III, § 1, in-8°, Lugano, 1843, p. 17; Gousset, *Théologie morale, traité des sacrements. De la pénitence*, c. x, a. 1, 2 in-8°, Paris, 1877, t. II, p. 358.

Les habitudinaires, ainsi distingués des récidifs, semblent devoir s'entendre surtout des pécheurs qui, étant restés plusieurs années sans se confesser, ont besoin de soins spéciaux de la part du confesseur, pour sortir du déplorable état dans lequel les a jetés une habitude mauvaise invétérée, passée comme à l'état de seconde nature. Cf. Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De sacramento pœnitentiæ*, part.

III, c. II, a. 1, § 2, p. II, n. 632, note, 2 in-8°, Rome, 1869, t. II, p. 432.

Quelques auteurs distinguent aussi les récidifs qui ne seraient pas habitudinaires du tout : par exemple, les pécheurs qui, après avoir confessé une faute, y retombent, sans néanmoins en conserver ou en contracter l'habitude.

On voit aisément l'importance de la précision dans les notions d'habitudinaires et de récidifs, pour éviter au confesseur de grandes anxiétés de conscience, si l'on songe que plusieurs auteurs, notés il est vrai comme trop rigides, donnent la valeur d'un principe incontestable à cette assertion que l'habitude mauvaise est un signe certain du manque, chez le pénitent, des dispositions nécessaires à la réception de l'absolution. Cf. Merbesius (Bon de Merbes), *Summa christiana, seu orthodoxa morum disciplina*, tr. *De pœnitentia*, q. XLVIII, cas. v, reg. 2, 3, 2 in-fol., Paris, 1683; Venise, 1770; Juenin, *Institutiones theologiæ*, tr. *De pœnitentia*, q. VI, c. v, a. 1, concl. 7, 4 in-8°, Lyon, 1694; 7 in-8°, Venise, 1704, ouvrage mis à l'Index par décret du 22 mai et du 17 juillet 1708; Genet, *Theologia moralis*, tr. *De pœnitentia*, c. VII, q. xv, c. x, n. 13, 16, 19, 7 in-8°, Venise, 1713; Bassano, 1769.

D'autre part, d'après saint Alphonse, les habitudes mauvaises peuvent être contractées par cinq actes, et même moins, voir HABITUDES MAUVAISES; et il faut cependant que le confesseur soit moralement certain des bonnes dispositions actuelles du pénitent, pour pouvoir l'absoudre, sans charger sa propre conscience, puisqu'il s'agit là de la matière même du sacrement, et de l'invalidité ou de la profanation sacrilège auxquelles on l'exposerait; enfin, l'expérience démontre malheureusement que, à part les pénitents qui sont réellement vigilants sur eux-mêmes pour éviter le péché, on en trouve trop souvent qui pèchent tous les mois plusieurs fois. Faudra-t-il donc les regarder comme manquant des dispositions indispensables, parce qu'ils sont considérés comme habitudinaires? et devra-t-on leur refuser l'absolution, alors qu'ils en ont beaucoup plus besoin que d'autres? Faudra-t-il donc, ce qui malheureusement aussi arrive trop souvent, imiter ces confesseurs timorés, qui, pour échapper à ces inquiétudes qui tourmentent leur propre conscience à ce sujet, se consacrent presque exclusivement à entendre la confession des personnes dévotes, et redoutent d'entendre les pécheurs qui en auraient un plus impérieux besoin? Cette méthode ne réjouit que trop l'inférieur ennemi de l'humanité, qui trouve le moyen de pécher largement en eau trouble, et d'entraîner des légions innombrables d'âmes dans l'abîme de l'éternelle perdition. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. v, *De pœnitentia*, c. I, dub. II, n. 215, t. v, p. 120.

2° Pris au sens strict que nous avons indiqué plus haut, le mot habitudinaire est susceptible encore de deux acceptions différentes. Il peut indiquer, en effet, ou bien un pénitent habitué au péché, c'est-à-dire *attaché au péché : habitualiter affectus erga peccatum, quando jugi quadam voluntate et amore deliberato adhæret pravitati, v. gr., odii adversus inimicum, vel impudici amoris, vel injustitiæ violentis jus alterius, etc.*; et, dans ce cas, le confesseur, avant d'absoudre le pénitent, doit bien examiner si celui-ci renonce sérieusement à cet attachement au péché; ou bien le mot habitudinaire indique un pécheur auquel la répétition du péché a donné l'habitude, c'est-à-dire une propension plus grande au péché et une plus grande facilité à le commettre; et c'est en ce sens seulement que les théologiens entendent ce mot, quand ils l'emploient.

Cette distinction est importante, car, à moins de confondre cette propension ou cette facilité au péché

avec l'affection au péché, on ne peut prétendre que l'habitude soit, par elle-même, opposée à une sincère détestation du péché. N'est-il pas d'expérience que certaines choses que l'on fait très facilement par l'effet de l'habitude, deviennent non pas plus agréables, mais plus fastidieuses, à mesure qu'on les accomplit plus facilement par l'effet de l'habitude acquise ? par exemple, la lecture, le chant, la peinture, la musique instrumentale, la couture, le tricotage, etc., car *assueta vilescunt*. L'attachement à une chose ne croît donc pas en proportion de la facilité qu'on acquiert à l'accomplir. Très souvent, au contraire, c'est le dégoût qui grandit en proportion.

Cette remarque vise l'assertion trop chère à plusieurs théologiens que *pravus habitus reddit peccatorem propensorem ad peccandum*. Ce n'est pas toujours exact, en effet, car s'il résulte de l'habitude une certaine inclination physique à l'acte matériel du péché, il n'en résulte pas toujours une égale inclination morale au mal. La chose est évidente pour certains péchés dont l'acte devient extrêmement facile par l'habitude, et qui, cependant, ne renferment en eux rien qui paraisse désirable ou délectable : par exemple, les imprécations, les blasphèmes, etc. Il arrive alors que ces actes échappent fréquemment à l'inadvertance du pécheur malgré la ferme volonté qu'il a de les éviter. Ici, par conséquent, l'habitude qui dégénère en facilité extrême n'est pas une preuve que l'habituel ne déteste réellement ces actes, qu'il lui arrive si souvent encore de poser, mais comme machinalement et malgré lui. Il n'y a donc dans cette propension extrême à l'acte du péché aucune attache au péché, rien qui s'oppose à la vraie détestation de la faute, ni rien qui puisse faire douter des bonnes dispositions et de la ferme volonté du pécheur de revenir sincèrement à Dieu. L'habitude physique, ou la propension qui en résulte, persiste ordinairement, même après la conversion de celui qui est vraiment repentant. Pour changer le cœur et la volonté, il ne faut qu'un instant à la grâce ; mais, pour déraciner une habitude invétérée, à moins d'un miracle, il faut toute une série d'actes contraires, répétés pendant plus ou moins de temps, suivant que l'habitude est plus profonde et plus ancienne.

Si l'on considérait toujours cette propension au mal comme une preuve de manque de ferme propos, il semble qu'on devrait douter des bonnes dispositions de n'importe quel pénitent, vu l'existence de la concupiscence chez tous, depuis la chute originelle, car, selon ce que dit l'Écriture sainte elle-même, *sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua*. Gen., VIII, 21.

On ne saurait donc admettre indistinctement que la facilité pour l'acte du péché, résultant de ce que ce péché a été commis trois ou quatre fois, doive faire douter des dispositions du pénitent que l'on considérerait pour cela comme habituel. De fait, lorsque les anciens théologiens parlent d'une habitude mauvaise comme d'une preuve du manque de disposition pour l'absolution, ils parlent d'une habitude tellement invétérée et profonde, qu'elle est passée à l'état de seconde nature : *quod autem quæpiam facililas, quæ ex actu ter quaterve repetit, forte potentia accedere fingatur, sit iudicium animi minus dispositi, vel indispositionis suspicionem debeat injicere, vel inducat indispositionem, sunt inventa, ne dicam commenta, ridicula, quæ veteribus universis plane incomperta fuerunt*. Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. X, *De sacramentis*, sect. v, *De pœnitentia*, c. 1, dub. II, n. 218, 5^o; n. 261, p. v, p. 121-144. Saint Alphonse reconnaît aussi qu'une propension au péché, chez l'habituel, n'est pas une preuve de manque de dispositions actuelles, mais qu'on doit le supposer bien disposé,

à moins qu'on ait quelque signe positif du contraire : *nisi obstat aliqua positiva præsumptio in contrarium; nam licet pravus habitus reddat peccatorem propensorem ad peccatum (ad actum peccati), non tamen dat præsumptionem suæ infirmæ voluntatis*. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. 1, dub. II, § 2, n. 459, t. III, p. 467.

II. DE L'ABSOLUTION DES HABITUDINAIRES. — 1^o En restreignant le sens du mot habituel au pécheur qui, ayant contracté l'habitude de pécher, s'en confesse pour la première fois, la doctrine communément admise, et rappelée par saint Alphonse, est qu'on peut absoudre ces habituels, même s'il n'y a eu aucun amendement avant la confession, pourvu qu'ils se proposent sérieusement de se corriger. *Theologia moralis*, loc. cit., n. 459, t. III, p. 467. Lacroix affirme aussi que c'est l'opinion commune. *Theologia moralis*, l. VI, n. 1820, 3 in-fol., Venise, 1740-1750. En effet, on ne doit pas supposer le pénitent tellement mal disposé, qu'il veuille, de gaieté de cœur, profaner le sacrement ; d'autre part, il y a des raisons de le supposer bien disposé, car la confession spontanée qu'il fait de ses fautes est un signe de contrition, à moins qu'il ne conste du contraire. *Dolor seu contritio per confessionem manifestatur*, selon un axiome généralement reçu. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XVII, *De juramento*, c. II, p. IX, § 3 n. 168-170, t. IV, p. 201 sq.; Suarez, *De religione*, tr. V, l. III, c. VIII, *Opera omnia*, t. XIV, p. 694 sq.

A l'appui de cette thèse, saint Alphonse apporte le texte du Catéchisme du concile de Trente, *De sacramento pœnitentiæ*, n. 60 : *Si, audita confessione, judicaverit (sacerdos) neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in delectandis dolorem pœnitenti omnino defuisse, absolvi poterit*. Et le saint docteur appelle l'attention du lecteur sur ces mots, *omnino defuisse*. Ce texte du Catéchisme romain est d'autant plus frappant qu'il n'entend point parler de l'habituel qui se confesse pour la première fois : ce texte s'applique donc *a fortiori* à celui-ci.

Il n'est donc pas nécessaire que le pénitent, avant de recevoir l'absolution, ait montré la sincérité de sa conversion, en restant un temps relativement long sans commettre cette faute dont il a l'habitude, ainsi que le prétendaient les auteurs rigides, plus ou moins apparentés au jansénisme, qui perd les âmes sous le fallacieux prétexte d'assurer aux sacrements le respect qui leur est dû. *Qui mortaliter peccarunt ex consuetudine*, dit Juenin, *non debent absolvi, nisi multo, ad viri prudentis iudicium, tempore, conversionem operibus probaverint... Toti antiquitati persuasum fuit contritio nem non esse dei unius opus, sed multorum mensium, imo et nonnunquam annorum... Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et in specie*, diss. VI, q. VII, c. IV, a. 7, n. 1, in-fol., Lyon, 1696; Venise, 1778. Il dit, ailleurs, qu'on doit suivre la même règle, par rapport à la longueur de l'épreuve avant l'absolution, même si le pénitent n'a péché qu'une fois, *semel*, quand il s'agit de fautes particulièrement graves : *etiamsi pœnitens SEMEL patraverit aliquod enorme peccatum, ut perjurium, adulterium, homicidium, et similia*. *Institutiones theologiæ. De pœnitentia*, q. VI, c. V, a. 2, concl. 2^a; *Commentar. de sacramentis*, loc. cit., a. 7.

Que toute l'antiquité chrétienne ait ainsi pensé, *toti antiquitati persuasum fuit*, c'est faux, comme il est facile de le prouver par le témoignage d'une foule de saints docteurs, en particulier de saint Jean Chrysostome, dont nous rapportons plus bas les paroles. P. G., t. LXXI, col. 502.

Les rigides comme Juenin, dont saint Alphonse trouve la rigueur intolérable, étaient de singuliers médecins spirituels, réservant pour ceux qui se por-

taient bien les remèdes que Notre-Seigneur a institués pour les malades; et ils prétendaient sauver les âmes autrement que par les sacrements que le divin rédempteur a institués pour leur salut. L'absolution sacramentelle, en effet, n'est pas seulement un jugement porté sur le pénitent; elle est aussi un remède. Pour la conversion des pécheurs, dit saint Alphonse, il faut plus espérer de la grâce du sacrement que du délai de l'absolution. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, c. I, dub. II, n. 463 sq., t. III, p. 476. Cf. Salmanticenses, tr. VI, *De pœnitentia*, c. v, p. IV, n. 68, t. I, p. 152 sq. L'auteur des *Conférences d'Angers* semble avoir trop oublié ce sage avertissement, IX^e conférence, *Du sacrement de pénitence*, q. II, 16 in-8^o, Paris, 1829-1830, t. VIII, p. 301 sq. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e Suppl., q. xxv, a. 1, ad 4^{um}; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 1768.

Dans sa lettre encyclique, *Charitate Christi*, du 25 décembre 1825, pour l'extension du jubilé de 1826, Léon XII commente éloquentement cette parole du divin Maître : *Non egent qui sani sunt medico, sed qui male habent. Non enim veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam*. Luc., v, 31, 32; Marc., II, 17. Il condamne sévèrement les confesseurs qui, à la vue d'un habituel chargé d'une multitude de fautes graves, prononcent qu'ils ne peuvent l'absoudre, et refusent ainsi d'appliquer le remède à ceux-là mêmes dont la guérison est l'objet principal du ministère qui leur a été confié par le divin Sauveur. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du sacrement de pénitence*, c. IX, n. 537, t. II, p. 354. La crainte de mal appliquer les remèdes nécessaires à un malade ne peut justifier les médecins imprudents et coupables qui attendent, pour le soigner, qu'il soit à peu près guéri par ses propres efforts, ou par l'affaiblissement naturel de la maladie elle-même. Que de malades seraient condamnés, en principe, à une mort certaine, par cette inqualifiable méthode! C'est au médecin à faire une juste application des remèdes; mais ces remèdes, il doit les appliquer et ne pas attendre que la maladie fasse de plus grands ravages et cause la perte irréparable de ceux dont il est chargé.

2^o Les dispositions suffisantes pour l'absolution consistent dans la contrition et le ferme propos actuels, non dans la correction à venir, et on peut absoudre le pénitent, quoique l'on prévoie une rechute de sa part. Cf. S. Alphonse, *loc. cit.*, t. III, p. 470. Il est faux, en effet, que le signe de la conversion de la volonté soit l'épreuve du temps : cette conversion dépend de la grâce, laquelle n'a pas besoin d'un intervalle de temps, plus ou moins long, pour agir, mais qui peut, au contraire, agir instantanément. Cette action de la grâce peut donc se manifester non seulement par l'expérience que le temps apporte, mais par d'autres signes. Bien plus, ces signes, ou témoignages des dispositions présentes du pénitent, manifestent bien mieux le changement opéré dans sa volonté que ne le fait l'expérience du temps. Ces signes, en effet, montrent *directement* les dispositions actuelles du pénitent, tandis que l'expérience du temps ne les montre que d'une façon *très indirecte*. Il peut arriver en effet, que quelqu'un s'abstienne pendant quelque temps de pécher, principalement et même uniquement pour des considérations d'ordre purement humain, comme le fait remarquer justement saint Grégoire le Grand : *se a vitiis pro mundi hujus honestate contineat*. *Homil.*, XIII, in *Evangel.*, P. L., t. LXXVI, col. 1124. Saint Jean Chrysostome parle de même : Je ne demande pas, dit-il, l'épreuve du temps; mais seulement la conversion de l'âme. Le pécheur est-il converti? sa volonté perverse est-elle changée? Cela suffit. *Homil.*, XIV, in *Epist. II ad Corinthios*, n. 3, P. G., t. LXI, col. 502. Saint Jean Damascène enseigne la même doctrine.

A la suite des saints Pères, les maîtres de la théologie se sont attachés à démontrer que les dispositions nécessaires à la réception de l'absolution sont la douleur actuelle du péché avec le ferme propos de l'éviter à l'avenir, sans qu'il soit besoin d'en appeler à la contre-épreuve du temps.

On retrouve cette doctrine si sage rappelée au clergé par la lettre pastorale des évêques de Belgique pour l'exécution du bref d'Innocent XII, du 13 avril 1697 : *Confessarius a quibusvis peccatoribus gravibus, statuta lege non exigat, ut per notabile tempus prævie exercerint opera pœnitentiæ; sed cum sanctis Patribus expendat Deum in conversione peccatorum non tam considerare mensuram temporis quam doloris*. Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 1823; De Ram, *Synodicum Belgicum, seu acta omnium ecclesiarum Belgis a celebrato concilio Tridentino usque ad concordatum anni 1801*, Malines, 1828-1839, t. I, p. 623.

Il faut tenir compte beaucoup aussi de la distinction entre les habitudinaires qui commettent habituellement le péché froidement, par la perversion de la volonté, et ceux qui le commettent uniquement par fragilité, dans le feu de la passion. Les premiers détestent rarement le péché, et, par conséquent, sont rarement disposés pour l'absolution; les seconds, au contraire, le détestent généralement beaucoup, dès qu'ils ne sont plus sous l'effet de la passion. Ceux-ci, en effet, pèchent presque malgré eux, comme le dit saint Anselme : *nolentes in eodem vitio deficiuntur*. *Opuscul. de similitudinibus*, c. cxc, P. L., t. CLIX, col. 701. Cf. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, l. III, tr. III, *De sacramento pœnitentiæ*, c. II, n. 3, n. 337, t. III, p. 276; Marc, *Institutiones morales alphonsiæ*, part. III, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, diss. III, c. III, n. 1826, t. II, p. 336.

Les théologiens rigides qui ne veulent pas absoudre les habitudinaires sans les soumettre à l'épreuve du temps, pendant plusieurs mois, et même plusieurs années, pour s'assurer de leurs bonnes dispositions, disent que les absoudre sans cette précaution, c'est les rendre plus coupables. Mais les renvoyer sans l'absolution, et, par conséquent, sans la grâce que le sacrement confère, est-ce les rendre plus forts, et assurer leur conversion? N'est-ce pas plutôt les éloigner des sacrements, les exposer au désespoir et les jeter dans la voie de la perdition? *Quot miseros ipse cognovi*, dit saint Alphonse, *qui ob denegatam absolutionem se dejecerunt in desperationem, et per plures annos a sacramentis aversi aberrarunt*. *Theologia moralis, loc. cit.*, n. 464, t. III, p. 477.

3^o En vain, on opposerait à cette assertion l'enseignement de docteurs très recommandables, entre autres, celui de Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XIV : *Pœnitere est anteacta deflere, et flenda non committere*. Ces paroles doivent s'entendre d'actions simultanées, c'est-à-dire que le pénitent, tandis qu'il déplore ses fautes, n'en commette pas d'autres, car, alors, son regret serait seulement sur ses lèvres et nullement dans son cœur ou sa volonté, suivant le mot de saint Grégoire le Grand, *loc. cit.* : *Nam qui sic alia deplorat, ut alia tamen committat, adhuc pœnitentiam agere aut ignorat, aut dissimulat. Quid enim prodest, si peccata luxuriæ quis defleat, et adhuc luxuriæ æstibus anhelat*? Saint Thomas apporte sa clarté ordinaire dans cette question, et la met en pleine lumière par les paroles suivantes : *Discendum quod pœnitere sit anteacta deflere et flenda non committere, scilicet, dum flet actu, vel proposito. Ille enim est irrisor et non pœnitens, qui simul dum pœnitel, agit quod pœnitel, vel proponit iterum se facturum quod gessit, vel etiam actualiter peccat eodem vel alio genere peccati. Quod autem aliquis postea peccet, vel actu, vel proposito, non excludit quin prius pœnitentia vera fuerit. Nunquam enim veritas*

prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem. Sicut enim vere cucurrit qui postea sedet; ita vere pœnituerit qui postea peccat. Sum. theol., III^a, q. LXXXIV, a. 10, ad 4^m. Il avait, ailleurs, exprimé le même sentiment : Quod futurum est non potest esse de substantia vel de integritate alicujus virtutis, nisi secundum quod est præsens in apprehensione vel voluntate, quia virtus, quantum ad habitum, non expectat aliquid in futurum. Habitus enim virtutis est de permanentibus, non de successivis : unde totam perfectionem suam habet simul in instanti, quæ tota simul in unum actum potest effluere, et sic quod futurum est non est de integritate vel essentia ipsius. Unde quum pœnitentia sit virtus, et, secundum quod est sacramentum, non se extendat ultra actum virtutis, non est de integritate pœnitentiæ essentiali futuri continuatio, nisi ut sit in proposito; et ideo potest esse vera pœnitentia, et tamen ab ea postmodum aliquis excidet. In IV Sent., l. IV, dist. XIV, q. I, a. 4, q. IV, l. 1.

Suarez dit de même : *In his non est scrupulose procedendum... quia non oportet ut confessarius judicet alium amplius non peccaturum; sed satis est quod judicet illum in præsenti habere tale propositum, et facere quod moraliter potest ut efficax sit. Nec hujusmodi humanæ fragilitatis efficacius curari ab homine possunt. De religione, tr. V, l. III, c. VIII, n. 7; De sacramento pœnitentiæ, disp. XXXII, sect. II, Opera omnia, t. XIV, p. 694; t. XXII, p. 675 sq.*

Voir aussi Sanchez, *Præcept. Decalogi*, l. II, c. XXXII, n. 45, 2 in-fol., Venise, 1614; Reiffenstuel, *Theologia moralis*, tr. XIV, dist. VIII, 2 in-4°, Bassano, 1773; Elbel, *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, part. II, conf. IV, § 2, n. 595 sq., t. III, p. 195 sq. Ces auteurs, et beaucoup d'autres de la même époque, quoique visant plus directement les récidifs, peuvent être allégués, à plus forte raison, pour la thèse analogue au sujet des simples habitudinaires.

Parmi les récents : Marc, *Institutiones alphonsonianæ*, part. III, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, diss. III, c. III, a. 1, n. 1897, t. II, p. 336 sq.; Lehmkühl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. V, *De sacramento pœnitentiæ*, sect. III, c. IV, § 2, n. 490 sq., t. II, p. 349 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, au mot *Consuetudinarius*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 469; Bucceroni, *Institutiones theologicæ morales*, tr. *De sacramento pœnitentiæ*, sect. XII, n. 809, 2 in-8°, Rome, 1907-1908, t. II, p. 306 sq.; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, tr. *De sacramentis*, l. V, *De pœnitentia*, c. III, q. III, a. 5, n. 408, t. III, p. 473.

4° On ne saurait opposer à cette doctrine enseignée par tant de théologiens des plus recommandables, soit parmi les anciens, soit parmi les modernes, la soixantième proposition condamnée par Innocent XI et qui est ainsi conçue : *Pœnitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ, aut Ecclesiæ, etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda, nec differenda absolutio, dummodo ore proferat se dolere, et proponere emendationem*. Denzinger-Bannwart, n. 1210. Cette condamnation prouve seulement qu'on ne peut absoudre l'habituel qui n'offre aucune espérance d'amendement, *nulla spes emendationis*, quoiqu'il dise, de bouche, avoir la douleur de ses péchés et la résolution de se corriger. Mais, s'il y a quelque espérance d'amendement, quoique aucun amendement ne se soit encore produit, on peut absoudre ce pénitent. Par cette proposition condamnée, dit saint Alphonse, n'est pas écarté absolument de l'absolution le consuetudinaire, en tant que tel, *utcumque talis*; mais seulement celui qui ne présente aucun espoir d'amendement. *Theologia moralis*, l. VI, tr. IV, *De sacramento pœnitentiæ*, c. I, dub. III, a. 1, n. 459, t. III, p. 469. Il faut tendre la main à ceux qui sont faibles,

et, loin de les décourager, les aider à marcher, à l'exemple du Sauveur, qui, selon les paroles des prophètes, n'est pas venu pour achever le roseau à demi-brisé, ni pour éteindre la mèche encore fumante. Matth., XII, 20; Is., XLII, 3.

Pour l'absolution des habitudinaires qui seraient retombés dans la même, ou les mêmes fautes, après s'en être confessés une ou plusieurs fois, voir RÉCIDIFS.

T. ORTOLAN.

HABRICK Alexis, bénédictin, né le 26 juillet 1736 à Budwitz, en Moravie, mort à Raigern le 27 mars 1794. Après avoir étudié à Brunn et à Olmutz, il entra à l'abbaye de Raigern où il fit profession le 1^{er} janvier 1758. Ordonné prêtre en 1763, il eut à remplir diverses charges dans son monastère dont il devint prieur, chancelier et archiviste. Ses écrits assez nombreux sont presque tous restés manuscrits. Ne furent imprimés que les ouvrages suivants : *Assertiones theologicæ scholastico-positivæ et morales de fide, regulis fidei, actibus humanis et beatitudine*, in-4°, Brunn, 1759; *Assertiones theologico-canonicæ morales de conscientia, jure objectivo et subjectivo*, in-4°, Brunn, 1760; *Positiones theologico-dogmaticæ de gratia Salvatoris necnon de incarnatione*, in-4°, Brunn, 1760; *Jura primæva Moraviæ collegerunt ac notis illustrarunt benedictini Raigradienses*, in-8°, Brunn, 1781.

Scriptores ordinis S. Benedicti in imperio Austriaco-Hungarico, in-4°, Vienne, 1881, p. 161; dom M. Kinter, *Vitæ monachorum qui ab anno 1613 in monasterio Raikradensi in Moravia professi in Domino obierunt*, in-8°, Brunn, 1908, p. 55-59; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V, col. 1665.

B. HEURTEBIZE.

HACH ou HACKE François, jésuite allemand, né à Mittelberg, le 12 mars 1650, entra au noviciat de Mayence le 20 novembre 1669 et enseigna la grammaire, les humanités et la rhétorique à Bamberg de 1671 à 1676. Doué d'un remarquable talent oratoire, il fut de bonne heure appliqué à la prédication et opéra des fruits insignes de conversions à Mayence, à Bamberg, à Erfurt. Devenu professeur à l'université de Wurzburg, il occupa pendant douze ans la chaire de théologie dogmatique et s'efforça surtout de donner à son enseignement un caractère pratique. C'est dans ce but qu'il composa son *Ethica mariana*, publié après sa mort, Mayence, 1731, recueil de matériaux scripturaires et théologiques sur les vertus de la sainte Vierge spécialement destinés aux prédicateurs. Il reste de lui une foule de sermons publiés sans nom d'auteur et quelques plaquettes poétiques qui n'ont plus d'intérêt que pour l'histoire locale de Bamberg et pour l'histoire de la pédagogie au XVII^e siècle. Le P. Hach mourut à Wurzburg le 15 juillet 1702.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 9 sq.; Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen*, Leipzig, 1792, t. II, col. 1707.

P. BERNARD.

HACKER Jacques, théologien allemand, né à Ethingen, professeur de théologie à Fribourg-en-Brisgau, vivait dans la première moitié du XVII^e siècle. En 1609 il avait publié un écrit sur la prédestination qui fut attaqué par le cordelier André de Urciano, sous le nom de Daniel Neidenger. Pour se défendre, il fit imprimer à Fribourg : *Disputationes de prædestinationis causa, falso et ementito autore Daniele Neidengero, vero autem et germano ejus fabro Fr. Andr. Urciano, ord. min. obs. reg., in urbe Mantuano nuper editæ... in quatuor ex quibus coaluit elementa, mendacia, hæreses, aut illogias, sordes sermonis analysis*. Jacques Hacker publia en outre des *Commentaria theologica ad memlem doctoris angelici* touchant la Trinité et les anges, la béatitude, les actes humains, les lois et la grâce, 2 in-4°, Fribourg, 1619-1621.

Moferi, *Dictionnaire historique*, t. v b, p. 483 ; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1757, t. i, p. 201 ; Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, col. 1883 ; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xii, p. 447 ; Hurter, *Nomenclator*, 1905, t. iii, col. 365, note, 376.

B. HEURTEBIZE.

HACKETT Jean-Baptiste, dominicain irlandais, originaire de Fethard, comté de Tipperary, entra au couvent de Cashel et y fit profession. Il enseigna la théologie à Milan, à Naples, à Rome, et fut créé maître en théologie au chapitre généralissime de 1644. *Acta cap. gen.*, édité. Reichert, Rome, 1902, t. vii, p. 163. Il fut théologien des deux cardinaux Virginio Orsini et Emilio Altieri, qui fut plus tard Clément X. Ce dernier aurait eu, paraît-il, l'idée de lui offrir la pourpre, mais Hackett lui aurait désigné le P. Philippe-Thomas Howard, duc de Norfolk, qui avait embrassé la vie dominicaine sur les conseils du P. Hackett. De fait, Howard fut fait cardinal le 27 mai 1675. Hackett mourut au couvent de Sainte-Marie-sur-Minerve, à Rome, le 23 août 1676. On a de lui : 1° *Controversium theologicum complectens omnes tractatus* 1^{re} II^{re} doctoris angelici, Rome, 1654 ; 2° *Synopsis theologica in tractatum de fide, spe et charitate*, Rome, 1659 ; 3° *Synopsis philosophiæ*, 2 vol., Rome, 1662. Ce n'est qu'un résumé du Cours de philosophie de Jean de Saint-Thomas, composé par Hackett pour un de ses élèves, de la famille Altieri.

Eachard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. ii, p. 579 ; Thomas de Burgos, *Hibernia dominicana*, Cologne, 1762, p. 521-544 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, Innsbruck, 1910, t. iv, col. 32 ; Palmer Raymond, *The life of Philipp Thomas Howard, O. P., cardinal of Norfolk*, Londres, 1867, p. 80.

R. COULON.

HACKI Jean-François, jésuite ruthène, né le 27 janvier 1637, admis au noviciat de la province de Pologne le 21 novembre 1653, enseigna d'abord les humanités et la philosophie tout en se préparant au rôle de controversiste qu'il devait remplir avec tant d'éclat pendant la dernière moitié du XVII^e siècle. Son *Scrutinium veritatis fidei*, dont la première partie parut à Oliva, près Dantzig, en 1661, et la seconde en 1671, fut bientôt répandu dans toute l'Allemagne, chaque édition nouvelle s'enrichissant de nombreuses notes et additions. L'édition définitive de 1682 porte ce titre qui est un résumé de l'ouvrage : *Scrutinium veritatis fidei, apologeticis pro scrutatore, scrutinioque auctum, quo universarum a romana catholica Ecclesia atque inter se dissidentium hujus temporis religionum ex uno omnium fidei principio manifesta falsitas*. L'ouvrage suscita de vives polémiques parmi les protestants. Melchior Zeidler, professeur de théologie à l'université de Königsberg, publia en réponse ses *Notæ et animadversiones in scrutatorem fidei*, Helmstadt, 1689, qui lui avaient coûté dix ans de travail et qui fournirent aux polémistes de son parti des armes pour la lutte. Ce fut le signal d'une ardente bataille. Cf. *Acta eruditorum*, 1689, p. 469-476. Le P. Hacki, accusé de composer lui-même certains factums protestants qui se retournaient, par leur faiblesse même, contre les auteurs et contre leur cause, tint tête intrépidement à toutes les attaques et finit par réduire au silence les *Acta eruditorum* qui l'accusaient de plagiat. On trouvera dans la préface de ses principaux ouvrages toutes les données historiques relatives à cette importante controverse, dont il suffit de mentionner les phases essentielles représentées par les ouvrages suivants : *Sanctus Joannes Chrysostomus a lutheranismo vindicatus*, Oliva, 1683, en réponse au traité de Fréd. Mayer : *Chrysostomus lutheranus* ; *Maria Deipara Virgo rhythmicè demonstrata*, *ibid.*, 1683 ; *Vindex veritatis reus D. Constantinus Schutzen min. Gedenensis libello contra Scrutinium*

veritatis edito anno 1683 declaratus, Posen, 1688 ; *Regia via omnes dissentientes in religione neo-evangelicos ad orthodoxam et salvificam christianæ fidei veritatem perscrutandam*, Dantzig, 1689. Le luthérien Samuel Schelguigen opposa à ce substantiel et vigoureux écrit une réfutation dont les protestants, à la suite de Pfaffius, font le plus grand cas, mais dont les écrivains catholiques n'ont pas eu de peine alors à faire pleine justice. Cf. Samuel Schelguigen, *Unterricht auf die Fragen des sogenannten Erforschers der Wahrheit*, Dantzig, 1680. Il en fut de même pour le *Libella veritatis ad quam responsio Scrutatori veritatis fidei data examinatur*, publié par le P. Hacki à Oliva, en 1691, et qui est une simple défense de ses écrits antérieurs contre les attaques de Schelguigen et d'autres professeurs de Dantzig. La *Statera justitiæ*, Oliva, 1691, résume d'une façon rigoureusement méthodique tous les points saillants de la controverse contemporaine avec le tableau complet des réponses fort peu cohérentes fournies par les docteurs luthériens les plus en vue de l'époque. Il est curieux que cet ouvrage n'ait suscité aucune polémique nouvelle, aucune rectification, aucun démenti. Ce fut un triomphe pour les catholiques de l'Allemagne du Nord.

Missionnaire de campagne durant plusieurs années, recteur des collèges de Dantzig et de Thorn, le P. Hacki ne redoutait nullement les controverses orales, les conférences contradictoires, il les recherchait au contraire. Mais ses adversaires ne mettaient pas le même zèle à venir à ses rendez-vous. Ce grand ouvrier, toujours sur la brèche, mourut le 9 septembre 1696, à Thorn où il venait d'arriver comme recteur du collège.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 11-14 ; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édité., Innsbruck, 1910, t. iv, col. 393 sq. ; Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen*, Leipzig, 1797, t. ii, col. 1708.

P. BERNARD.

HAECKL Nonnos, bénédictin de Saint-Emmeran de Ratisbonne, vécut dans la première moitié du XVII^e siècle. Il a publié : *Virtutum theologicarum regulæ fundamentales*, in-4°, Ratisbonne, 1624.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. iv, p. 154.

B. HEURTEBIZE.

HAEN (Antoine de), médecin hollandais, né à La Haye en 1704, mort à Vienne le 5 septembre 1776. Reçu docteur en médecine en 1734, il exerça son art avec succès dans sa ville natale et en 1754 fut appelé à Vienne où il fut nommé professeur de médecine pratique. Il devint médecin de l'impératrice Marie-Thérèse et conseiller aulique. Parmi ses nombreux ouvrages qui se rapportent tous à la médecine, on remarque un traité *De magia*, in-8°, Vienne, 1774 : l'auteur y combat la crédulité du peuple, et en même temps admet la possibilité et la réalité de la magie. L'année suivante, il publia un écrit *De miraculis*, in-8°, Vienne, 1775. Ces deux ouvrages eurent plusieurs éditions.

Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. iv, p. 289.

B. HEURTEBIZE.

HAGEMAN Gérard, bénédictin allemand, mort le 12 janvier 1702. Il était profès de l'abbaye de Saint-Sauveur de Werden dans le diocèse de Cologne, de la congrégation de Bursfeld. Afin de répondre aux attaques dirigées contre Bossuet par le docteur protestant Valentin Alberti, il publia : *Defensio professionis catholicæ, necnon expositio ejusdem doctrinæ Jacobi Benigni Bossuet adversus Valentinum Alberti*, in-4°, Neuhaus, 1695. Il est en outre l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De omnigena hominis nobilitate libri IV*, in-4°, Cologne, 1696, dans lequel on remarque un traité : *Utrum summo pontifici sit jus creandi et conferendi*

dignitates illustres, et une dissertation, *De ordinibus militariibus, præcipue de equitibus Rhodiis, hodie Melitensibus, Templariis et Teutonicis*.

Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8°, Iéna, 1757, t. II, p. 276, 326; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 249, 265, 383; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 452; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 713.

B. HEURTEBIZE.

HAGEN ou **HAGHEN** Jean (de Indagine) naquit à Hadderop, près de Stadthaghen, en 1415, de la famille des marquis de Hagen, dans la Saxe. A l'âge de vingt-cinq ans, il entra à la chartreuse d'Erfurth et prit l'habit le 25 janvier 1440. Il a raconté lui-même que l'on retarda quelque temps son entrée au noviciat, afin de lui donner la faculté de se faire recevoir docteur en l'un et l'autre droit, mais, par un motif surnaturel, il refusa cet honneur. Admis à la profession et aux ordres sacrés, il demeura longtemps simple religieux dans une cellule de cloître, où il put satisfaire largement ses goûts pour l'étude. En dehors des heures destinées par le règlement aux offices et aux autres exercices réguliers, il consacrait à l'étude presque tout le temps qui lui restait. Il dormait peu, et, pour prolonger ses veilles, il était obligé de suppléer au défaut d'huile et de chandelles, qu'on ne lui fournissait pas suffisamment à cause de la pauvreté du couvent, par le jus de la soupe et des autres aliments quotidiens. Aussi ses manuscrits portaient les marques de cette ingénieuse industrie. Il fut successivement prieur des chartreuses d'Erfurth, d'Eisenach, au diocèse de Mayence, de Stettin, dans la Poméranie, et de Francfort-sur-l'Oder. Sa grande vertu et son vaste savoir lui attirèrent l'estime et la confiance des princes et des prélats d'Allemagne. Il mourut le 19 avril 1475 dans la chartreuse d'Erfurth, en laissant la réputation d'une grande sainteté. Le catalogue de ses écrits est très long, car numériquement aucun chartreux n'a composé autant de livres que lui. Trithème, son ami, donne les titres de soixante ouvrages, qu'il avait vus, et termine sa liste en disant que dom Hagen avait encore écrit un nombre considérable de commentaires sur l'Écriture, de traités et de consultations en réponse aux cas et aux difficultés qu'on lui proposait. Le P. Possevin, suivi par le chartreux Petrejus, énumère jusqu'à 433 livres ou traités; Morozzo en compte 492, et un autre bibliographe donne le chiffre de 500 titres. Sans entrer dans les détails, nous dirons que dom Hagen a composé des commentaires sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, selon les quatre sens reçus dans l'Église, et plusieurs traités complémentaires de ses travaux sur l'Écriture sainte. Il a écrit plus de cent vingt traités de théologie dogmatique et morale, ainsi que plusieurs apologies de la foi et réfutations des erreurs des païens, des juifs, et surtout des hussites, des flagellants et des autres hérétiques de son temps. Il a laissé des traités sur le symbole des apôtres, l'oraison dominicale et l'*Ave Maria*, sur la noblesse et la grâce de Jésus-Christ, sur la Passion, sur la très sainte Vierge Marie, sur les devoirs des chrétiens vivant dans le siècle. Il a écrit aussi un traité concernant le pape, les cardinaux et les évêques, et les bibliographes ajoutent que c'est un bon traité. Il écrivit également sur les devoirs et les droits des chanoines, des curés, des prédicateurs et des clercs. Il composa des messes, et il expliqua l'office de la messe et résolut les questions relatives au saint sacrifice. Plus de quarante de ses écrits s'occupent de la vie religieuse en général, et vingt-cinq de l'ordre des chartreux. On a compté plus de soixante-dix traités spirituels, beaucoup de sermons, une chronique générale depuis la création du monde jusqu'à 1471, une autre plus abrégée, et une troisième très courte, plusieurs traités sur diverses branches de l'érudition ecclésiastique et un recueil

de lettres. Autrefois, le grand-duc de Toscane, Léopold II, possédait les manuscrits de dom Hagen de Indagine. Il est probable que ces trésors ont suivi dans l'exil leur illustre propriétaire. Il y a des bibliothèques publiques et privées où l'on trouve quelques copies de ses traités et même quelques-uns de ses commentaires sur l'Écriture. Cf. Migne, *Dictionn. des manuscrits*, t. I, col. 237; t. II, col. 170, n. 169; col. 172, n. 729; col. 16, n. 74; L. Rosenthal, *Bibliotheca cartusiana*, n. 711-712.

On a imprimé les opuscules suivants de dom Hagen : 1° *Tractatus de diversis gravaminibus religiosorum*, in-4°, s. l. n. d. Cf. Hain, n. 9169; Panzer, t. IX, p. 178, n. 175; 2° *De perfectione et exercitiis sacri cartusiensis ordinis, libri duo*, in-12, Cologne, 1606 et 1609; Lyon, 1643; 3° *Declaratio religiosi patris Johannis Haghen carthusiensis super indulgentiis bullæ Bonifacii papæ de festo Visitationis gloriœ Virginis Mariæ*, publiée par Martène et Durand, *Veterum scriptorum ampliss. collectio*, t. I, col. 1379-1380, et par le chartreux Tromby, *Histoire des chartreux*, t. IX, p. XIX-XX; 4° selon dom Théodore Petrejus, on a publié, à Ingolstadt, une traduction allemande du traité : *De concilio generali, qualiter errare possit, et quo pacto circa schisma habere se oporteat*. Cf. *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 190, note marginale. Il paraît que l'auteur n'avait pas suivi l'opinion des théologiens allemands, ses contemporains, au sujet de la suprématie du concile sur le pape, puisque l'on trouve parmi ses traités apologetiques le titre d'un livre contre un célèbre prédicateur franciscain qui, dans ses sermons, ne s'exprimait pas assez exactement au sujet de l'autorité ecclésiastique; mais après avoir été averti par le zélé solitaire, il se corrigea et rétracta ses erreurs. Il convient de rappeler que le Saint-Siège, en condamnant les ouvrages d'un auteur homonyme, Jean Havers de Indagine, a expressément déclaré qu'il n'entendait pas confondre cet écrivain avec le théologien chartreux. Cf. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. I, p. 280.

Une autobiographie de dom Hagen a été publiée dans les *Ephemerides ordinis cartusiensis* de dom Léon le Vasseur, t. I, p. 463-496. Voir aussi Trithémus, *De scriptoribus ecclesiasticis*; Théoph. Raynaud, *Trinitas patriarcharum*; Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*; Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. cartus.*, Tromby, etc.

S. AUTORE.

HAGER Baltasar, controversiste allemand, né en Souabe, à Ueberlingen, en 1572, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 14 août 1593, enseigna les humanités et la philosophie. Il a laissé une *Theoria de fossilibus*, Wurzbourg, 1593, dont les idées hardies pour l'époque lui avaient valu alors une grande réputation de science. Devenu recteur des collèges de Mayence, en 1611, d'Heiligenstadt, de Wurzbourg, en 1624, il se dévoua avec un zèle touchant au soin des malades et des pauvres pendant les troubles causés dans le Palatinat par la guerre de Trente ans et consacra tous les loisirs que lui laissait sa charge à défendre la foi catholique contre les attaques des écrivains et des pasteurs protestants. Son *Catholisch Jubelpredig*, publié à Mayence en 1618, à l'occasion des fêtes célébrées par les luthériens pour le premier centenaire du protestantisme, provoqua de vives polémiques sur les points fondamentaux de la religion réformée, notamment sur le culte des images. Cf. Abraham Scultetus, *Sermo de imaginibus idololatricis*, Francfort-sur-le-Mein, 1620. Le P. Hager défendit la vérité catholique contre les attaques de Scultetus et de Mesanus dans deux ouvrages fort estimés et qui parurent clore le débat : *Widerlegung des kurzten aber nicht schriftmæssigen Berichts Abrahami Sculteti von der vermeinten Goetzen Bildern*, in-4°, Mayence, 1622; *Rettung der Ehre Gottes in Verehrung der Bilder wider Theophili*

Mosani Vindicias, in-4°, Mayence, 1622. Il composa ensuite, pour éclairer et ramener les protestants de bonne foi, un exposé méthodique avec une brève et saisissante réfutation des principales erreurs luthériennes : *Kleiner Wegweiser zum wahren Glauben*, Aschaffenburg, 1625, aussitôt répandu dans toute l'Allemagne. Bientôt parut le traité qui a fait la gloire du P. Hager et qui émut profondément les théologiens protestants, la *Collatio Confessionis Augustanæ et æcumenici concilii Tridentini cum Verbo Dei*, Wurzburg, 1627, qui fut l'objet d'une discussion publique sous la présidence de Jean Major à l'Académie d'Iéna. Cf. D. Joh. Conr. Dannhæwæus, *Disputationes theologicæ*, Leipzig, 1707. C'est pour réfuter cet ouvrage que Hulsemann composa son *Manuale Confessionis Augustanæ*, Wittemberg, 1631. Le P. Hager mourut à Wurzburg le 9 mars 1629. Le *Manuale* de Hulsemann, dont les éditions se multipliaient rapidement, resta sans réponse. La *Collatio Confessionis Augustanæ* est le premier ouvrage où se dessine le plan d'une théologie symbolique : Moehler n'a fait qu'en développer magnifiquement les grandes lignes avec toutes les ressources de son savoir et de son génie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. iv, col. 19-20; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1907, t. iii, col. 739; A. Ruland, *Series et vitæ professorum SS. theologiæ qui Wirceburgi docuerunt*, Wurzburg, 1834, p. 56; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. ii, p. 145; t. ii b, p. 307.

P. BERNARD.

HAIDELBERG Georges, controversiste allemand, né à Sipplingen, en Souabe, le 9 mars 1621, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1640, et devint professeur de philosophie à l'université d'Ingolstadt, où il publia ses premiers écrits : *Quæstiones selectæ ex omni philosophia*, Ingolstadt, 1657; *De tribus mentis operationibus*, Munich, 1661. Nommé prédicateur à la cathédrale d'Augsbourg, fonction qu'il remplit avec succès pendant quatorze ans, il entra résolument dans le domaine de la controverse et révéla dès l'abord une grande puissance de dialectique et une sûreté d'information qui le rendirent redoutable dans les discussions publiques. Son ouvrage : *Alte und neue Predicanten*, Francfort-sur-le-Mein, 1674, fit ressortir avec une évidence qui ramena bien des réformés à la vérité catholique, les incohérences et les contradictions perpétuelles des docteurs protestants. Pris à partie dans une série de brochures et de pamphlets par les théologiens de la Réforme, Jean-Frédéric Mayer, Georges Lani, Gaspar Hoffmann, etc., il répondit avec beaucoup d'humour aux attaques personnelles qu'il dédaignait, et avec une haute autorité doctrinale aux calomnies qui atteignaient la religion catholique. Il publia coup sur coup une suite d'ouvrages de controverse qui ont rendu son nom justement célèbre : *Lutherischer Parallel-Catechismus*, in-4°, Augsbourg, 1676; *Georgius Antilani wider Georgium Lani*, in-4°, *ibid.*, 1676; *Aufrichtige Eroertung eines so genannten aufrichtigen Bedenken ueber ein jûngsthin in den Truck gegebenen Tractat*, in-4°, *ibid.*, 1677; *Hoffmannus seminiverbius*, in-4°, *ibid.*, 1677; *Ungewisse Ungewissheit Lutherischer Rechtfertigung und Seligkeit*, in-8°, Ellwangen, 1680; *Posteriora pejora prioribus, das ist : Immerzu uebler gegruendetes Luthertum*, in-8°, *ibid.*, 1682. Le P. Haidelberg mourut à Ellwangen, le 31 décembre 1683, après une vie toute de labeur et d'édification.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. iv, col. 21-22; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1910, t. iv, col. 396; Fr. Veith, *Bibliotheca augustana*, Augsbourg, 1885, t. x, p. 36 sq.; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. ii, col. 1652.

P. BERNARD.

HAIDEN Jean, jésuite autrichien, né à Hradisch (Moravie) le 23 décembre 1716, admis au noviciat le 30 octobre 1736, enseigna les humanités à Prague et se livra spécialement à l'étude de la littérature ecclésiastique des premiers siècles. Sa dissertation *De therapeutis Philonis Judæi*, Prague, 1656, le mit au premier rang des maîtres de la critique en ce temps. Cf. Zaccaria, *Disciplina populi Dei*, Venise, 1782. Chargé pendant onze ans de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique à l'université de Prague, il publia d'importantes études de chronologie : *Animadversiones criticæ in chronologiam*, Prague, 1760; *Exercitationes chronologicæ de tribus præcipuis annis Christi, nati, baptizati, emorientis, ad calculum Joannis Kepleri*, *ibid.*, 1760. Ses travaux les plus remarquables ont trait à l'histoire du dogme : *De instituto Ecclesiæ infantibus mox cum baptismo conferendi sacramenta confirmationis et eucharistiæ*, *ibid.*, 1659, dissertation insérée au t. x, du *Thesaurus theologiæ* de Zaccaria, p. 217-242; *Decretum Eugenii IV pro Armenis num tanquam pars synodi æcumenicæ Florentinæ sit omnino respiciendum*, in-4°, *ibid.*, 1659; *Omoousion an ex sententia Prudentii Marani recte negetur in concilio Antiocheno*, in-4°, *ibid.*, 1760. Après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, le P. Haiden devint membre du consistoire royal de Prague et directeur des études de séminaire à Kœniggratz. La date de sa mort est incertaine.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. iv, col. 23-25; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1912, t. v, col. 399.

P. BERNARD.

HAINE. — I. De la haine en général. II. De la haine envers Dieu, envers le prochain, envers soi-même.

I. DE LA HAINE EN GÉNÉRAL. — Notion et caractère moral. Le bien nous plaît et nous convient. Notre volonté se porte naturellement vers lui; elle le désire, en jouit ou le regrette selon qu'il lui est présenté comme possible, comme présent ou comme passé. Par contre, le mal nous déplaît et nous rebute. Notre volonté s'en détourne quand elle le rencontre. Elle le redoute lorsqu'elle en est menacée, en souffre lorsqu'il arrive, se réjouit lorsqu'il est évité ou passé. Le mouvement de la volonté vers le bien, c'est l'amour; l'aversion qu'elle éprouve pour le mal, c'est la haine.

Le caractère moral de la haine dépend de la nature même de ce qui est haï. Si c'est un mal véritable, comme le péché, l'injustice ou le crime, la haine est de soi juste et honnête. Si c'est un bien, comme la justice, la vérité, la vertu, la haine est coupable parce que le bien doit être aimé et non haï.

De la haine du mal à la haine des personnes qui en sont la cause ou l'occasion, le passage est facile. Celle-ci se rencontre à des degrés divers : tantôt faible et à peine remarquée, tantôt violente et exaltée; mais toujours elle tend à se traduire par des actes capables de nuire au prochain détesté, ou tout au moins par le désir de lui causer du tort ou de le voir souffrir. Ainsi, par sa nature même comme par le caractère des actes qu'elle inspire, la haine est en opposition avec le précepte de la charité qui nous oblige d'aimer notre prochain et nous défend de lui faire aucun tort. L'importance du mal fait ou souhaité est une des données qui permettront d'apprécier le degré de culpabilité de la haine.

II. DE LA HAINE ENVERS DIEU, ENVERS LE PROCHAIN, ENVERS SOI-MÊME. — 1^o *Envers Dieu*. — 1. *Possibilité*. — Il semble que Dieu, qui est par essence le bien infiniment aimable et désirable, ne puisse être un objet de haine. Il ne peut, il est vrai, être haï de qui le voit en lui-même dans la vision béatifique, parce que l'infinie bonté ne peut pas ne pas être aimée de qui la contemple. Mais sur terre nous ne connaissons Dieu que *per speculum et in ænigmate*, à travers les créatures et

les événements que dirige sa providence. Nous ne voyons pas les desseins de Dieu dans l'infinie perfection de leur sagesse et de leur bonté. Or les volontés divines ne concordent pas toujours avec les volontés dépravées des hommes : par le Décalogue, Dieu met un frein aux passions humaines; par la redoutable sanction qu'il réserve au péché, il effraie le pécheur; la souffrance, à laquelle il soumet fréquemment l'homme ici-bas, est pour plusieurs une épreuve qu'ils n'ont pas le courage de supporter. De là, pour certains, un motif de révolte et de haine contre Dieu.

2. *Espèces et moralité.* — Ou bien cette haine de Dieu l'atteint uniquement comme cause du mal que nous rencontrons : c'est la haine d'abomination; ou bien elle s'en prend directement à la personne même de Dieu, non parce que les volontés divines nous déplaisent, mais parce que lui-même nous déplaît et que nous voulons le traiter en ennemi : c'est la haine d'inimitié. Cette haine d'inimitié n'est pas une chimère. Elle peut se trouver chez ceux qui, corrompus par le vice et ayant tout à redouter de la justice divine, ne peuvent plus que détester Dieu quand ils songent à lui, ou chez ceux qui, accablés par l'adversité, se révoltent contre le Dieu qui la permet et se prennent à le haïr. Elle se trouve chez ceux qui, par une inconcevable aberration, considèrent Dieu comme le mal et l'ont en exécution.

La haine de Dieu ne constitue pas seulement une faute grave : elle est, de soi, le péché le plus grave que l'homme puisse commettre. En effet, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, II^e II^o, q. xxxiv, a. 2, la malice du péché consiste essentiellement en ce qu'il éloigne l'homme de Dieu. Plus un péché éloigne de Dieu, plus il est péché et plus il est coupable. Mais les péchés autres que la haine de Dieu, ceux, par exemple, qui se commettent pour arriver à se procurer des plaisirs coupables, n'éloignent de Dieu qu'indirectement et comme par voie de conséquence. Ce que veut avant tout le pécheur, c'est la jouissance. Pour l'avoir, il sacrifie le précepte divin, mais il ne cherche pas directement à se séparer de Dieu. Autre est la haine de Dieu : par elle Dieu est directement atteint; par elle, on se détourne de Dieu comme d'un être odieux qui ne mérite point d'être aimé, ou comme d'un être malfaisant digne d'être détesté. Elle est donc uniquement et essentiellement *aversio a Deo*; plus coupable par conséquent que les autres péchés dans lesquels se trouve avant tout l'amour désordonné des créatures et par concomitance seulement l'*aversio a Deo*. Or, *semper quod est per se potius est eo quod est secundum quid*. Le même principe permet de déterminer la gravité relative de la double haine de Dieu : la haine d'inimitié est plus coupable que l'autre, parce qu'elle s'en prend directement à Dieu, le traite formellement en ennemi, tandis que l'autre ne voit et ne hait en Dieu que l'auteur du mal.

2° *Envers le prochain.* — 1. *Nature et moralité.* — On hait dans le prochain, comme en Dieu, ou sa personne ou ses actes. Sa personne : c'est la haine d'inimitié, qui le fait détester pour lui-même et porte à lui faire le mal pour le mal. Cette haine est une faute mortelle de soi, parce qu'elle est évidemment contraire au précepte de la charité, laquelle nous oblige *sub gravi*. Elle est d'ailleurs assimilée par l'Écriture à l'homicide, rangée parmi les péchés qui font qu'on reste dans la mort ou qui rendent digne de l'enfer. Toutefois, *ex levitate materiæ*, la faute ne serait que vénielle si le sentiment de haine n'était que superficiel et si l'on se bornait à faire ou à souhaiter au prochain qu'on n'aime pas quelque mal sans gravité. Si l'on hait dans le prochain des actes qui semblent répréhensibles, le caractère moral de cette disposition dépend de la nature des actes détestés : s'ils sont intrinsèquement mauvais, par exemple, des péchés ou des vices, la

haine est juste puisque le mal mérite d'être haï. S'il s'agit d'actes qui ne sont nuisibles sans être intrinsèquement mauvais, j'ai le droit de les détester, à condition qu'il n'y ait pas d'excès dans mon ressentiment, mais une juste proportion entre la haine et ce qui la provoque. S'il s'agit d'actes vertueux et bons, les haïr serait de soi une faute grave. Cette haine dite d'abomination, qui commence par les actes, peut rejaillir sur la personne même de celui à qui ces actes sont imputés. En ce cas, il y a toujours faute contre le précepte de la charité qui nous oblige d'aimer notre prochain quel qu'il soit. Pour apprécier la gravité de cette faute, on tiendra compte de la nature du mal que par haine on est disposé à faire ou à souhaiter. Refuser absolument toute espèce d'affection à une personne sous prétexte qu'elle n'en mérite aucune, serait pécher gravement contre le précepte de la charité.

2. *Fautes auxquelles conduit la haine envers le prochain.* — Elles sont énumérées et étudiées à l'art. CHARITÉ, voir t. II, col. 2262-2265.

3° *Envers soi-même.* — Elle est implicite ou explicite. Nous devons nous aimer nous-mêmes comme nous devons aimer nos semblables, d'un amour réel et sincère, qui nous fera rechercher notre bien et fuir notre mal. Par suite, nous sommes tenus de conserver ou de nous procurer, conformément à l'ordre établi par Dieu, les biens naturels ou surnaturels nécessaires pour la vie présente ou pour l'autre. Nous sommes obligés d'éviter ce qui compromettrait l'acquisition ou la conservation de ces biens nécessaires. Agir contrairement à l'ordre divin serait ne point s'aimer véritablement, donc, se haïr. Il en serait de même si l'on sacrifiait les biens éternels pour des biens temporels, son âme pour les joies ou les richesses de la terre. Par le fait, il y a, dans tout péché, un manque de charité envers soi-même comme envers Dieu. Qu'on le veuille ou non, c'est se haïr soi-même que le commettre. C'est ce principe que rappellent si souvent les Psaumes, le livre de Tobie et l'Évangile. S'aimer trop en s'aimant mal équivaut donc à se haïr. Mais, à ce point de vue, le devoir de la charité envers nous-mêmes ne se distingue pas des obligations qu'imposent les autres commandements. Par contre, la haine explicite et formelle de soi-même est une faute spéciale contre le précepte de la charité. Au premier abord, elle semble impossible, parce qu'elle est absurde. Cependant elle existe soit d'une façon passagère, quand la raison, dans quelque accès de colère, de désespoir ou d'abattement, cesse de raisonner sagement; on en arrive alors à se faire horreur, à se haïr, à se souhaiter ou à se faire tout le mal possible; soit d'une façon habituelle, par suite d'une complète perversion de l'esprit. Le pessimisme, en déclarant que, dans l'état de choses actuel, la vie est détestable, que le monde ne peut être pire, qu'exister, vivre et vouloir sont autant de mots qui désignent la souffrance et une destinée souverainement digne de pitié et d'épouvante, y conduit naturellement et aboutit fatalement à conseiller le suicide de l'individu et l'abolition de l'humanité. Voir dans Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e édit., l'article consacré à Schopenhauer. Dans l'une et l'autre haine, il y a évidemment faute grave contre la charité. La haine formelle est toujours gravement coupable. Il peut y avoir légèreté de matière dans la haine implicite.

La haine est généralement étudiée à propos de la vertu de charité. Voir à l'article CHARITÉ quelques-uns des théologiens qui ont abordé cette question. On peut y ajouter, parmi les moralistes récents que chacun connaît et qu'il est inutile de rappeler nommément : Didiot, *Morale surnaturelle spéciale*, Vertus théologiques, Paris et Lille, 1897,

p. 461-469; Ballerini, *Opus theologicum morale*, 2^e édit., Prato, 1892, t. II, p. 120-138, qui l'ont examinée plus spécialement.

V. OBLET.

HALDEN Jean-Baptiste, jésuite autrichien, né en 1649, à Blumegg, près de Bregenz, admis au noviciat en 1665, professa la philosophie à l'université de Dillingen, puis la théologie à Inspruck, où il exerça avec une haute autorité la charge de préfet des études. Sa tournure d'esprit le portait de préférence vers l'étude des questions positives et sa méthode ne sortait guère du domaine des faits et des textes. Il a laissé les ouvrages suivants : *Problemata quædam de plantis ex historia plantarum selecta*, Dillingen, 1688, ouvrage qui porte aussi le titre de *Plantarium philosophicum*; *Concilii Tridentini de eucharistiæ mysterio doctrina*, in-4^o, Inspruck, 1691; *Bivium theologicum seu disquisitio utri theologorum parti sit accedendum*, in-4^o, *ibid.*, 1698; *Cassandra, seu divinatio theologica de causis, remediis et fine nostratis ævi calamitatum*, in-8^o, Munich, 1699; *Pastor bonus secundum præcipuas doles ac munia, doctrina theologico-moralis illustratus*, *ibid.*, 1703; *Ephemerologium ecclesiastico-rubricatum novum*, Brixen, 1717, accompagné d'addenda dans la 2^e édition, Inspruck, 1723. Le P. Halden travaillait à un vaste commentaire de la *Somme* de saint Thomas, quand la mort le surprit avant qu'il ait pu mettre la dernière main à cette œuvre, vers 1726.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 38 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1323.

P. BERNARD.

HALDREIN Arnold, théologien catholique, né à Wessel ou à Halteren dans le duché de Clèves, mort le 30 octobre 1534, avait été membre de la faculté des arts de Cologne en 1516, était devenu docteur en théologie et chanoine de l'église métropolitaine de Cologne. Citons parmi ses écrits : 1^o *Decalogi, sive decem præceptorum pia exegesis*, in-8^o, Cologne, 1536; cet écrit a été réédité, Cologne, 1550, avec d'autres : *De cultu et veneratione sanctorum*; *De modo confitendi*; 2^o *De quadruplici concordie ratione et consideratione, super Confessione augustana protestantium quorundam Romani imperii principum ac statuum*, in-8^o, Ingolstadt, 1544, en collaboration avec Jean Cochlée; 3^o *De vera Ecclesia Christi*, in-4^o, Ingolstadt, 1544, contre Mélanchthon; 4^o *Epitome singularium distinctionum in quatuor libros Sententiarum, una cum distichis ad singula capita, summam rei complectentibus postpositis*, in-16, Cologne, 1555; 5^o *Locorum communium religionis christianæ partitiones*, in-12, Louvain, 1564; Cologne et Louvain, 1557, 1568.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, in-8^o, Louvain, 1766, t. VIII, p. 167; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 1460; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1272-1243.

B. HEURTEBIZE.

HALITGAIRE, évêque de Cambrai, succéda vraisemblablement sur ce siège épiscopal à l'évêque Hildoard, en 817. On n'est pas absolument certain qu'il soit le Halitgaire que le pape Pascal I^{er}, en 822, donnait pour compagnon à Ebbon de Reims, son parent, pour la mission chez les nations du Nord; toutefois, Jaffé, n. 2523, dit *Halitgarium Cameracensem*. Mais ce qui paraît certain, c'est qu'il n'a pas accompagné Ebbon en Danemark. En 828, l'empereur Louis le Débonnaire l'envoyait à la cour de Constantinople où il ne resta pas longtemps, car il assistait au concile tenu à Paris le 6 juin 829. Selon les *Annales Vedastini*, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. VII, p. 416, n. 75, il mourut en 830; on indique pourtant d'ordinaire comme jour de sa mort le 25 juin 831.

Ce qui a immortalisé le nom d'Halitgaire, c'est un

Pénitentiel composé par lui à la demande d'Ebbon de Reims. Flodoard, *Hist. Rem. Eccles.*, II, 19; *Gesta pontificum Cameracensium*, dans Pertz, t. IX, p. 416. Ebbon lui avait demandé une collection tirée *ex Patrum dictis canonumque sententiis*; mais on ne sait à quelle époque précise de son pontificat il faut en fixer la rédaction. Peut-être, dit M. Paul Fournier, fut-ce vers l'époque du concile de Paris, qui s'occupa de la question des pénitentiels. « L'ouvrage d'Halitgaire, continue M. Paul Fournier, est composé de six livres. Les deux premiers, intitulés : *De vitiis octo principalibus* et *De vita activa et contemplativa*, sont faits d'extraits moraux empruntés aux ouvrages des Pères, saint Grégoire le Grand, saint Augustin et autres. Le troisième traite *De ordine penitentium*, le quatrième *De vitiis laicorum*, le cinquième *De ordinibus clericorum*; ce sont des recueils canoniques... où sont réunis des textes relatifs à la pénitence, puisés dans les conciles et les décrétales. Enfin l'ouvrage se termine par un sixième livre qui, celui-là, est un véritable pénitentiel, ressemblant aux nombreux tarifs de pénitence répandus au VIII^e et au IX^e siècle dans l'Empire franc. C'est ce pénitentiel qu'Halitgaire lui-même, dans la préface par lui rédigée, présente comme *de scrinio romanæ Ecclesiæ adsumptus*. »

La première édition du recueil d'Halitgaire a été donnée par Henri Canisius, *Antiquæ lectiones* (1604), t. V B, p. 220 sq., mais elle ne contenait que les cinq premiers livres, selon le manuscrit 570 de Saint-Gall. Stevart, en 1616, publia le I. VI, qui est certainement une portion intégrante de l'œuvre primitive. Il fut compris dans l'édition augmentée que Basnage a donnée des *Antiquæ lectiones*, et que reproduit la Patrologie latine de Migne, t. CV, col. 649-694, pour les premiers livres, et ensuite jusqu'à la col. 710 pour le VI^e. Un texte un peu différent du VI^e livre fut publié par dom Ménard dans ses notes sur le Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 450-458, et reproduit par J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti penitentiae*, Anvers, 1682, Appendice, p. 5-10.

M. Paul Fournier a prouvé, dans l'étude indiquée et dont le titre sera donné ci-dessous, que le I. VI n'est nullement, au sens étroit du mot, une œuvre d'origine romaine, et qu'il n'est pas impossible qu'Halitgaire, qui en fut certainement le vulgarisateur, en ait été aussi le compilateur. Il n'a certainement pas trouvé son pénitentiel tout fait dans les archives de l'Église romaine; mais, en supposant même qu'il ne l'ait pas compilé, il l'a fait sien en l'insérant à la fin de son recueil. On peut d'ailleurs affirmer que ce pénitentiel est romain, parce qu'il représente surtout la discipline canonique de l'Église d'Occident, préservée de certaines modifications provenant des pénitentiels anglosaxons; parce qu'il est aussi l'expression des tendances des réformateurs qui, dans l'Église franque en particulier, tournaient de plus en plus leurs regards du côté de Rome.

Sur toute cette matière, voir l'article publié par M. Paul Fournier dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII (1903): *Études sur les pénitentiels*. IV. *Le livre VI du Pénitentiel d'Halitgaire*, p. 528-553, et les notes nombreuses, spécialement, note 3, p. 530-531, sur les éditions. La majeure partie de cette étude (p. 533 sq.) prouve, contre la thèse de Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, 1883 sq., que le I. VI d'Halitgaire ne peut être invoqué pour attester l'existence d'un pénitentiel romain règle des autres pénitentiels. Sur la personnalité d'Halitgaire, voir l'introduction donnée, *P. L.*, t. CV, col. 649, à l'édition du Pénitentiel.

A. VILLIEN.

HALL Richard, théologien anglais, naquit dans le Lincolnshire ou dans le Yorkshire. En 1552 il était étudiant à Cambridge, et en 1559 il concourait pour le

grade de maître ès arts. Il quitta l'Angleterre sous le règne d'Élisabeth, et se réfugia d'abord en Flandre, puis à Rome, où il fut reçu docteur en théologie. A son retour en Flandre, il devint professeur d'Écriture sainte à l'abbaye Sainte-Trictrude de Marchiennes, puis chanoine de Saint-Géry à Cambrai. Les guerres civiles l'obligèrent de se retirer à Douai, où il enseigna longtemps l'Écriture sainte au collège anglais qui venait de se fonder en cette ville (1576). Il devint ensuite chanoine de Saint-Omer et official du diocèse, charges qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1603. Outre un certain nombre d'opuscules théologiques, il a écrit *De quinquepartita conscientia* : 1° *recta*, 2° *erronea*, 3° *dubia*, 4° *opinabili*, seu *opiniosa*, et 5° *scrupulosa*, *libri III*, Douai, 1598. Il a aussi laissé une Vie de John Fisher, évêque de Rochester, qui n'a jamais été imprimée, et dont il existe plusieurs exemplaires manuscrits.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 1907, t. III, col. 598; *Dictionary of national biography*.

A. GATARD.

HALLIER François naquit à Chartres en 1585. Il était de bonne famille. Mais, la fortune ayant tourné, il dut, très jeune, entrer au service des grands. Il fut donc, pendant deux ans, page chez la princesse douairière d'Aumale. Heureusement il put continuer ses études, dont le succès lui permit d'enseigner en différents collèges de l'université. Il fut ainsi pendant plusieurs années maître de philosophie. C'est à cette science qu'il consacra ses premiers ouvrages, un recueil d'odes philosophiques, qui parut à Paris, en 1618, sous le titre de *Philosophia moralis lyricis cantionibus absolutissima*, et un manuel de logique destiné aux étudiants, *Analysis logicæ*, Paris, 1630.

Mais il s'était déjà tourné vers les études théologiques. Simple bachelier, il fit partie de la petite communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet, fondée par Bourdoise en 1612. Il passa sa licence en 1624. A cette époque, il était *socius* de la maison de Sorbonne. Mais avant même d'avoir pris le bonnet de docteur, il entra dans la maison de Villeroi comme précepteur de l'abbé d'Alincourt, Ferdinand de Neufville, qui mourut évêque de Chartres. Il accompagna son élève à Rome, à Naples, à Athènes et en Angleterre. Ces voyages lui permirent de nouer d'utiles relations, entre autres avec le pape Urbain VIII.

De retour à Paris, il reprit son enseignement et professa en Sorbonne. Il allait être entraîné, par cette situation même, dans une série de polémiques. L'affaire de Richard Smith, évêque d'Angleterre, venait d'éclater. Smith, dont la présence en Grande-Bretagne était considérée, surtout par les ordres religieux, comme la principale cause de la persécution des catholiques, s'était retiré à Paris sur l'ordre du Saint-Siège. De là toute une série d'écrits dans lesquels certains religieux émirent, sur la hiérarchie et la constitution de l'Église, des idées déplaisantes à l'égard du clergé séculier. Ces idées étaient développées en particulier dans l'ouvrage du P. John Floyd, de la Compagnie de Jésus : *An apology of the holy Sea Apostolick's proceedings for the government of the Catholicks of England during the time of persecution*, publié à Rouen en 1620 et, en latin, à Cologne en 1631. La faculté de théologie de Paris censura cet ouvrage, le 15 février 1631, en même temps qu'un certain nombre de propositions dues à des moines irlandais, et qui exprimaient les mêmes idées. Floyd répliqua immédiatement, sous un pseudonyme : *Hermani Lænelii Antverpiensis Spongia qua diluuntur calumniæ nomine facultatis Parisiensis impositæ libro qui inscribitur Apologia*, Saint-Omer, 1631.

Hallier avait pris part aux discussions qui avaient abouti à la censure de l'Apologie de Floyd. Pour cette raison, il fut officieusement chargé de répondre aux

allégations de Floyd. De là son ouvrage : *Defensio ecclesiasticæ hierarchiæ, seu vindiciæ censuræ facultatis theologiæ Parisiensis*, qui parut au commencement de 1632, à Paris. La faculté approuva officiellement l'ouvrage par une décision du 3 février de cette année. La discussion ne prit fin qu'en 1633, sur une déclaration d'Urbain VIII, qui défendit tout nouvel écrit sur ce sujet. Mais Hallier tenait à ses idées. Il les exposa, dogmatiquement et en dehors de toute polémique, dans son traité : *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiæ usu*, in-fol., Paris, 1636; 3 in-fol., Rome, 1739. Il y insistait sur les droits et l'autorité fondamentale de la hiérarchie en opposition avec les ordres religieux. Ce traité est reproduit dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. xxiv, col. 157-1616. Sur le traité adverse du Père Cellot, voir t. II, col. 2089-2090.

La lutte entre la Sorbonne et la Compagnie de Jésus n'avait rien perdu de son acuité. Le succès de la *Defensio* porta les collègues de Hallier à le charger de composer un ouvrage sur la morale des jésuites. Il commença le travail. Mais, apercevant très probablement le caractère de parti d'une telle œuvre, il passa ses matériaux à Arnauld. De là sortit le célèbre ouvrage : *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs livres, contre la morale chrétienne en général*, s. l., 1645. C'était le commencement de la campagne qui devait aboutir aux *Provinciales*. L'ouvrage parut sous le voile de l'anonymat. Il fut immédiatement attribué soit à Hallier, soit à Arnauld. Aussi les réponses faites par les Pères contre ce libelle attaquent-elles nommément Hallier. C'est le cas surtout pour l'ouvrage pseudonyme que le P. Pinthereau publia sous le titre : *Les impostures et les ignorances du libelle intitulé la Théologie morale des jésuites*, par l'abbé de Boisc, Paris, 1644. Ses idées sur la hiérarchie étaient vivement attaquées. Il répondit par la *Défense de la doctrine de M. Hallier... contre les calomnies et impostures du supposé abbé de Boisc*, Paris, 1644. Enfin, reprenant dans toute leur ampleur les idées qu'il avait toujours soutenues, il les exposa dans son grand ouvrage : *De hierarchia ecclesiastica libri quatuor*, in-fol., Paris, 1646. La polémique, chez lui, se résolvait toujours en dogmatique.

Toutes ces publications, la part active qu'il prenait aux délibérations de l'université, le titre de professeur royal qui lui avait été attribué, la faveur de Richelieu et du cardinal Barberini, avaient fait de Hallier un personnage important. Aussi l'assemblée du clergé de 1645 le choisit-elle comme promoteur. On y discuta une fois de plus la question alors âprement controversée, le problème des rapports du clergé séculier avec le clergé régulier. Hallier composa sur ce sujet un recueil important sous ce titre : *Ordinationes universi cleri gallicani circa regulares, conditæ primum in comitiis generalibus anno 1625, renovatæ et promulgatæ in comitiis anno 1645*. Ce recueil, enrichi de commentaires, fut publié seulement après la mort de l'auteur, à Paris, en 1665, par Gerbais. Mais en 1649, Hallier était nommé syndic de la faculté de théologie. Il avait ainsi parcouru tout le cycle des honneurs universitaires.

D'autres l'attendaient. Il avait été nommé, par l'évêque de Chartres, de Lescot, théologal de sa cathédrale. L'évêque de Saint-Malo l'avait choisi comme archidiacre de Dinan. En 1652, il était délégué par le clergé de France, avec les docteurs de Sorbonne Joisel et Lagaut, pour solliciter en cour de Rome la condamnation des cinq propositions. Le jansénisme était devenu un parti dans l'Église et dans l'État. Hallier n'était pas homme de parti. Pascal le lui reprochera durement dans la quatrième *Provinciale*. Il obtint d'Urbain VIII la bulle *Cum occasione* qu

condamnait les cinq propositions. A cette occasion il composa de nombreux mémoires qui sont restés inédits. Il en fut de même d'ouvrages plus importants qui se rapportent à ses préoccupations ordinaires, en particulier un *De primatu Petri* et un *De jure parochorum*. Enfin en 1657, il fut nommé évêque de Cavaillon, après avoir été depuis longtemps proposé pour l'épiscopat et même pour le chapeau de cardinal. Il mourut le 2 juillet 1659, à l'âge de 74 ans.

P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 160-164; 1906, t. IV, p. 310-306; H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 38, 491; C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. I, col. 1060; t. VI, col. 826-827; *Gallia christiana*, t. I, col. 937; HURTER, *Nomenclator*, Innsbruck, 1907, t. III, col. 1184-1185.

A. HUMBERT.

HALLOIX Pierre, jésuite belge, né à Liège le 27 décembre 1571, admis au noviciat le 10 novembre 1592, se distingua de bonne heure par ses travaux d'érudition et de critique surtout dans le domaine de la patrologie. Il publia en 1622 la Vie de saint Justin le Philosophe avec un recueil de documents biographiques et des notes relatives à ses écrits et à sa doctrine : *Vita et documenta S. Justinii philosophi et martyris*, in-8°, Douai, 1622, reproduite par les bollandistes dans *Acta sanctorum*, aprilis t. II, p. 108 sq. Grabe a utilisé les notes du P. Halloix dans son édition de la première Apologie de saint Justin, Oxford, 1700. Le P. Halloix avait entrepris la publication de monographies critiques sur les écrivains les plus illustres des premiers siècles de l'Église d'Orient. Un premier volume parut en 1638 : *Illustrium Ecclesie orientalis scriptorum qui sanctitate juxta et eruditione primo Christi sæculo floruerunt*, in-fol., Douai, 1638, avec notes et documents. La Vie de saint Denys l'Aréopagite a été reproduite dans l'édition des Œuvres de saint Denys par le P. Balth. Cordier. Le second volume comprenant les écrivains du II^e siècle parut en 1636. Du troisième volume, qui ne put être achevé, il ne parut qu'une partie : *Origenes defensio*, in-fol., Liège, 1648, où l'auteur s'attache avec plus de zèle que de critique à établir l'orthodoxie des doctrines d'Origène et à mettre en relief la sainteté de sa vie. L'ouvrage fut prohibé par décret de la S. C. de l'Index, le 12 mai 1655, *donec corrigatur*. Le P. Garnier, dans sa dissertation sur le V^e synode tenu contre les pélagiens, a repris, après Noris, l'examen de la thèse de Halloix et des objections qu'elle soulève : *Marii Mercatoris Opera*, Paris, 1673, c. v. On a encore du P. Halloix divers ouvrages biographiques, entre autres une Vie de saint Camille de Lellis, une Anthologie poétique grecque et latine avec une étude des synonymes, une édition remaniée des Commentaires de Tr. Ribeira sur l'Apocalypse. Le *Commentarius in evangelia quadragesimæ*, Paris, 1658, qui lui a été parfois attribué, n'est pas de lui. Le P. Halloix mourut à Liège le 30 juillet 1656, usé par ses veilles, par ses étonnantes macérations et ses travaux.

SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 52-55; HURTER, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907 t. III, col. 1699 sq.; *Antiquitates Ecclesie Orientalis*, hoc est *Epistolæ J. Morini et ad illum scriptæ*, Londres, 1682, p. 170 sq.

P. BERNARD.

HAMEL (Jean-Baptiste du), philosophe et théologien français, né à Vire le 11 juin 1624, mort à Paris le 6 août 1706. Avant même d'entrer à l'Oratoire (le 24 décembre 1643), il avait composé, étant professeur de mathématiques au collège bayeusien de Maître-Gervais à Paris, des *Elementa astronomica*, suivis d'une trigonométrie, qu'il fit imprimer, in-16, Paris, 1642, par « une vanité de jeune homme », comme il avoua plus tard; mais, ajoute Batterel, « peu de gens de cet âge pourraient avoir la même vanité. » Après son

institution (noviciat), il professa la philosophie au collège d'Angers jusqu'en 1652, puis la « positive » à la maison de Paris; mais peu après, en 1653, il quitta l'Oratoire pour devenir curé de Neuilly-sur-Marne, puis, en 1663, chancelier de Bayeux et en 1666 premier secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, charge à laquelle il renonça en 1697 pour mourir saintement en 1706. Fontenelle, qui lui succéda, termine ainsi son éloge : « Il faudrait maintenant le représenter comme homme et peindre ses mœurs, mais ce serait le panégyrique d'un saint, et nous ne sommes pas dignes de toucher à cette partie de son éloge qui devrait être faite à la face des autels, et non dans une académie. »

Parmi ses nombreux ouvrages, les suivants doivent être mentionnés ici : *Philosophia moralis christiana*, in-8°, Angers, 1652 (c'est une partie de son cours publié à son insu par un de ses élèves) : *De consensu veteris et novæ philosophiæ ubi Platonis, Aristotelis, Epicuri, Cartesii aliorumque placita de principiis rerum excutiuntur*..., Paris, 1663; Rouen, 1667, 1675; Oxford, 1669 (ce que le titre promet y est pleinement exécuté, dit Batterel); *De corporum affectionibus tum manifestis tum occultis libri duo, seu promotæ per experimenta philosophiæ specimen*, in-12, Paris, 1670, 1673; *De mente humana libri quatuor in quibus functiones animi, vires... pertractantur*, in-12, Paris, 1672, 1677; *De corpore animato libri quatuor, seu promotæ per experimenta philosophiæ specimen alterum*, in-12, Paris, 1673. Les ouvrages de philosophie et d'astronomie de du Hamel furent réimprimés, 4 in-4°, Nuremberg, 1687. Colbert engagea du Hamel à composer pour son fils un cours complet de philosophie, que l'abbé Colbert, qui mourut archevêque de Rouen, dictait au collège de Bourgogne, afin d'appartenir à la Sorbonne, et qu'il fit imprimer : *Philosophia vetus et nova ad usum scholæ accommodata*, 4 in-12, Paris, 1678, 1682, 1684, 1700; 2 in-4°, Nuremberg, 1684; 5 in-12, Paris, 1705 (sous un autre titre); 6 in-12, Venise, 1730 (il y trouva le secret, jusqu'alors inconnu, de réunir en un même goût d'étude les jésuites et l'Oratoire par l'usage que les uns et les autres firent de son livre, Batterel); *Theologia speculativa et practica juxta SS. Patrum dogmata pertractata et ad usum scholæ accommodata*, 7 in-8°, Paris, 1690-1691; 2 in-fol., Venise, 1734; un abrégé en parut sous le titre : *Theologiæ clericorum seminariis accommodatæ summarium*, 5 in-12, Paris, 1694; *Institutiones biblicæ seu Scripturæ S. prolegomena una cum selectis annotationibus in Pentateuchum*, in-12, Paris, 1698; *Annotationes selectæ in difficiliora Scripturæ loca...* (sur les livres historiques de l'Ancien Testament et sur Job), in-12, Paris, 1699; *Liber Psalmorum cum selectis annotationibus in loca difficiliora*, Rouen, 1701; *Salomonis libri tres...*, item *libri Sapientiæ et Ecclesiasticus cum selectis annotationibus*, in-12, Rouen, 1703, et enfin une édition de la Bible entière, toujours *cum selectis annotationibus*, qui parut l'année de sa mort, et fut encore réimprimée à Madrid en 1767 et à Venise en 1774.

Fontenelle, *Histoire du renouvellement de l'Académie royale des sciences et les éloges historiques*, etc., in-12, Paris, 1708, t. II, p. 191-225 (l'Éloge de du Hamel est reproduit dans le *Journal des savants*, février 1707, supplément, t. xxxv, p. 395-406); Nicéron, *Mémoires*, t. I, p. 265-274; *Mémoires de Trévoux*, janvier 1706, t. II, p. 61; juin 1763, t. III, p. 413; Morin-Lavallée, *Essai de bibliographie viroise*, Caen, 1869, p. 40 sq.; Batterel, *Mémoires*, t. III, p. 142-154; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1880, p. 41-44; A. Vialard, *Le premier secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, J.-B. du Hamel*, in-8°, Paris, 1884; *Dictionnaire de la Bible de Vigouroux*, t. II, col. 1513-1514; *The catholic encyclopedia*, New-York, 1909, t. V, p. 187; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 657-661.

Sur la philosophie de du Hamel, voir Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1743, t. iv, p. 760; F. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3^e édit., Paris, 1868, t. i, p. 556 sq.; Luquet, *Mémoire sur les rapports de la philosophie de Leibniz avec celle de J.-B. du Hamel*, Clermont, 1803; abbé A. Vialard, *op. cit.*, p. 128-210; abbé P. D. Bernier, *De mente humana apud Johannem Baptistam du Hamel, Ecclesiæ Bajocensis cancellarium, primum regis Scientiarum Academiæ secretarium* (thèse), in-8°, Caen, 1891.

A. INGOLD.

HAMILTON François, bénédictin, né en 1550 d'une illustre famille d'Écosse, mort à Wurzburg en 1617. Il embrassa la vie religieuse sous la règle de saint Benoît en 1578 à l'abbaye des Écossais de Ratisbonne. Ses supérieurs l'envoyèrent en 1595 à Wurzburg pour y relever l'abbaye des Écossais dont il fut prieur, puis abbé en 1611. Il publia un traité : *De sanctorum invocatione et legitimo usu sacrarum imaginum*, in-4°, Wurzburg, 1596, 1597.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. iv, p. 190, 639; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. i, p. 457; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. x, p. 390-391; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. iii, col. 460.

B. HEURTEBIZE.

HAMMER Wilhelm, dominicain allemand, né à Neuss, près de Dusseldorf, vers la fin du x^v^e siècle. Il étudia à Cologne et en même temps qu'aux études traditionnelles dans son ordre il voulut s'initier aux études classiques, mises en honneur par les humanistes. Il se trouvait à Ulm, lorsqu'éclata la révolte de Luther. En 1537 nous le retrouvons sous-prieur à Schlestadt. C'est vers cette époque que Beatus Rhenanus, écrivant à Bonifacius Amerbach, le 24 janvier 1575, parlait de Hammer comme d'un humaniste distingué. En 1539, Hammer fut envoyé à Colmar pour y organiser en faveur des jeunes religieux de son ordre des cours de latin et de grec; et, à cette occasion, Beatus Rhenanus écrivant au prieur des augustins de Colmar, Jean Hofmeister, se montrait fort heureux de cette initiative des dominicains et désirait voir les autres corps religieux suivre leur exemple. Voir N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, p. 182. Nous ne savons pas si Hammer demeura longtemps à Colmar; mais il dut quitter cette ville pour le couvent de Gotteszell, près de Gmund en Wurtemberg; il y passa les dernières années de sa vie, tout au ministère et à la direction des religieuses. Il vivait encore en 1564, et au chapitre général de Bologne, tenu cette même année, on lui confirma son titre de docteur. *Acta capitulorum generalium*, édit. Reichert, Rome, 1901, t. v, p. 68. C'est aussi en cette même année 1564 que parut son commentaire sur la Genèse. Il avait pour titre : *Commentationes in Genesim doctæ, utiles et lectu jucundæ, plurimis clarissimorum hebrææ, græcæ et latinæ linguæ authorum sacrorum et profanorum sententiæ adeo ornatae, ut ab æquo candidoque lectore sine magno fructu et voluptate legi non possint*, Dillingen, 1564. Dans ce commentaire, l'auteur cherche à établir une sorte de concordance entre les passages de l'Écriture et les classiques. C'est avant tout un travail d'humaniste, qui s'efforce de faire profiter la religion des progrès des lettres, sans pour cela se laisser entraîner par les idées nouvelles. Il ne semble pas qu'Hammer ait pris grande part aux discussions religieuses de son temps; il déclare d'ailleurs lui-même qu'avec les novateurs, c'est perdre son temps que de vouloir discuter.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, 1721, t. ii, p. 186; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1518-1563*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 181-186.

R. COULON.

HANGEST (Jérôme d'), théologien, né à Compiègne, mort au Mans le 8 septembre 1538. Docteur en théologie, il enseigna à l'université de Paris. Le cardinal Louis de Bourbon, évêque du Mans, le choisit pour son grand vicaire, et le fit chanoine et écolâtre de sa cathédrale. Dans ces fonctions Jérôme d'Hangest se fit remarquer par sa science théologique et par son zèle contre les fauteurs des doctrines protestantes. Il fut enseveli dans la chapelle du Sépulcre de la cathédrale du Mans. Parmi ses écrits on remarque : *Introductorium morale*, in-4°, Paris, 1515; *De libero arbitrio et ejus coefficientia in Lutherum*, in-8°, Paris, 1521; *De christifera eucharistia adversus Nugiferos*, in-8°, Paris, 1521; *Præconiorum beatæ Virginis adversus antimarianos propugnaculum*, in-4°, Paris, 1523; *Antilogie contre les faux Christs*, in-8°, Paris, 1523; *Liber apologeticus pro academiis contra Lutherum*, in-4°, Paris, 1525 : l'auteur défend contre Luther les universités et l'usage d'y prendre les grades; il montre l'utilité de la théologie scolastique pour l'étude des sciences sacrées; *De possibili præceptorum divinorum impletione in Lutherum*, in-4°, Paris, 1528.

Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du xvi^e siècle*, t. iv, p. 540; dom Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, in-8°, le Mans, 1861, t. v, p. 339, 377, 382; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. v b, p. 515; *Kirchenlexikon*, t. v, p. 1496; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. iv, col. 1275.

B. HEURTEBIZE.

HARDEBY Galfridus, augustin anglais du xiv^e siècle (mort en 1360), fut longtemps professeur d'Écriture sainte à l'université d'Oxford. Doué d'une éloquence remarquable, il fut choisi par le roi Édouard III d'Angleterre comme son prédicateur, et ensuite comme son conseiller politique et son confesseur. Il laissa en manuscrits les ouvrages suivants : 1° *De vita evangelica, liber unus*; 2° *De perfectione evangelicæ paupertatis liber duo, contra Armachanum qui affirmat turpe esse christianos sua voluntate fieri mendicos*; 3° *Quodlibeta Oxoniensia, liber unus*; 4° *Ordinariæ quæstiones, liber unus*; 5° *Determinationum liber unus*; 6° *Lectionum in Novum Testamentum libri plures*; 7° *Postillæ Scripturarum, liber unus*; 8° *Sermonum de tempore liber unus*; 9° *Sermonum de sanctis*; 10° *Sermonum in festivitibus B. Mariæ Virginis liber unus*; 11° *De rebus gestis ordinis eremitarum S. Augustini, liber unus*.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustiniæ*, t. i, p. 280; Ossinger, *Bibliotheca augustiniæ*, Ingolstadt, 1768, p. 426; Elsius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 226; L. Moréri, *Grand dictionnaire historique*, Paris, 1718, t. iii, p. 437; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. ii, col. 637.

N. MERLIN.

HARDOUIN Jean, jésuite français, né à Quimper le 22 décembre 1646 de famille normande, admis au noviciat de Paris le 27 septembre 1666. Après avoir enseigné pendant cinq ans les humanités et la rhétorique aux collèges d'Arras et d'Eu, il commença en 1674 ses études de théologie à Paris. Le P. Garnier l'initia pendant ce temps à la bibliographie. Après sa troisième année de probation à Rouen, il revint au collège Louis-le-Grand avec la charge de bibliothécaire et, en 1683, il fut nommé professeur de théologie positive, fonction qu'il remplit avec le plus brillant succès jusqu'en 1718. Il se distingua de bonne heure par son immense érudition. Littérature, langues savantes, histoire, numismatique, philosophie, théologie, patristique et exégèse, il menait de front sans fatigue les études les plus diverses et les plus étendues. Dès la fin de ses études scolastiques, il collabora au *Journal des savants* par des mémoires sur les monnaies antiques et sur les *Odes* d'Horace. En 1684, il donne une édition nouvelle des harangues de Themistius en grec et en latin déjà publiées par le P. Pétau, mais enrichies de textes nouveaux et de savants commentaires. Cf. *Acta erudita*

rum, 1685, p. 460; Richard Simon, *Bibliothèque choisie*, t. I, c. xv; Colomies, *Bibliothèque choisie*, 1731, p. 109 sq. On trouvera dans le P. Sommervogel la liste complète de ses nombreux ouvrages relatifs à l'histoire profane, à la philologie, à l'archéologie : ils attestent, en même temps qu'un immense labeur, une prodigieuse érudition. Malheureusement l'originalité de la critique ne répond pas toujours à la solidité du savoir et les conclusions paradoxales de l'auteur ont soulevé autour de lui bien des attaques, notamment contre sa chronologie basée sur la numismatique et contre ses étranges déductions tendant à rejeter l'authenticité des *Odes* d'Horace, de l'*Énéide* et de l'*Églogue* à Pollion, des discours de Cicéron et d'autres œuvres de l'antiquité classique. Cf. Brumoy, *Observations sur les systèmes des PP. Hardouin et Berruyer*, dans les *Mémoires de Trévoux*, janvier 1734, p. 76-111; février 1734, p. 306-336; décembre 1761, p. 312-340; art. du P. Berthier (Irailh), *Querelles littéraires ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la république des lettres*, Paris, 1761, t. III, p. 19-40. Voir aussi les deux lettres de Cuper à la Croze contre le P. Hardouin, 13 mars et 20 avril 1708, dans *Recueil de littérature, de philosophie et d'histoire* (de Jordan), Amsterdam, 1730, p. 47-61, 125-135.

Sur le terrain de la théologie positive et de l'histoire des dogmes, le P. Hardouin a bien mérité de l'Église. Il publie d'abord son édition de la lettre de saint Jean Chrysostome à Césaire, enrichie de notes critiques et d'une dissertation sur le sacrement de l'autel : *Sancti Joannis Chrysostomi epistola ad Caesarium monachum*, in-4°, Paris, 1689, où il explique le 15^e canon du I^{er} concile d'Arles, le 16^e canon du I^{er} concile d'Orange et le III^e chapitre du I^{er} concile de Tours. Comme les sacramentaires s'appuyaient pour établir leur thèse sur quelques passages obscurs de cette lettre, la dissertation fut vivement attaquée par les auteurs protestants, notamment par Basnage et Jean Le Clerc. Hardouin répondit par sa *Défense de la lettre de saint Chrysostome à Césaire*, in-4°, Paris, 1690. Cf. *Journal des savants*, 1691, p. 78-83. L'auteur rejette comme apocryphes les écrits de Facundus d'Hermiane, de Liberat, de Marius Mercator, de Victor de Tunone, la plupart de ceux de Cassiodore, quelques-uns de saint Justin martyr et de saint Isidore. Cf. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1720, t. IV, préface; Jacques Boileau, *De corpore et sanguine Domini*, Paris, 1712; *Vindiciæ Chrysostomi contra Joa. Hardouinum*, Wittemberg, 1712; *Mémoires de Trévoux*, 1713, p. 629-639; *Journal des savants*, 1712, p. 314 sq. Dans la controverse qui occupait alors les théologiens relativement à la date exacte de la dernière pâque de Notre-Seigneur, le P. Hardouin intervint par une dissertation : *De supremo Domini nostri Paschate*, in-4°, Paris, 1695, dirigée contre la thèse du P. Lamy; puis par un *Extrait du traité du P. B. sur la dernière pâque de Notre-Seigneur*, in-4°, Paris, 1693. Le P. Hardouin prétend que, l'année de la mort de Notre-Seigneur, les Galiléens firent la pâque le jeudi et que Notre-Seigneur, qui était Galiléen, la fit ce même jour, tandis que les autres juifs ne la célébrèrent que le vendredi. Cf. *Journal des savants*, 1693, p. 438 sq. Il suffit de faire mémoire de ses dissertations sur le mot de *Libertinorum* aux Actes des apôtres et sur les Assidéens, Phariséens, Sadducéens, *Opera selecta*, p. 903; de sa *Traduction et explication du psaume LXVII*, Paris, 1707; de la *Versión vulgate justifiée dans un passage des Proverbes*, 1711; d'une nouvelle dissertation sur le sacrement de l'autel : *Quid sit mysterium fidei in consecratione calicis*, et d'autres écrits relatifs à l'exégèse ou à la critique des textes. Cf. Sommervogel, t. IV, col. 101, n. 67; col. 102, n. 70, etc.; *Analecta juris pontificii*, Paris, 1879, col. 55-88, 172-228, 277-320, 399-421.

L'œuvre capitale du P. Hardouin, et qui compte

parmi les travaux les plus marquants du XVIII^e siècle, est sa collection des conciles. L'Assemblée du clergé de France de 1687, ayant décidé qu'une nouvelle édition des conciles serait entreprise cette année même, avait confié au P. Hardouin cette lourde tâche pour laquelle il reçut une pension du clergé. Louis XIV, à la requête de l'abbé Bignon, ordonna que les frais de cette publication seraient supportés par le trésor royal. Les onze premiers volumes étaient achevés en 1715 et l'auteur publiait alors un *Conspéctus* de son édition en annonçant qu'il remettait à un volume suivant les annotations et les notes. Les craintes des gallicans furent vivement éveillées. Après la mort de Louis XIV, le parlement de Paris résolut de prendre connaissance de tous les textes réunis et, par arrêt du 20 décembre 1715, nomma des commissaires chargés d'examiner à fond les onze volumes. Défense était faite au directeur de l'imprimerie royale de laisser sortir un seul exemplaire. Le rapport des trois commissaires de Sorbonne parut le 7 septembre 1722 : l'ouvrage était incriminé comme renfermant des maximes contraires aux libertés de l'Église gallicane. L'auteur était accusé au surplus d'avoir supprimé des pièces manifestement authentiques et de les avoir remplacées par d'autres manifestement apocryphes; en vertu de quoi il était tenu à des cartons. Le parlement supprima en outre l'épître dédicatoire à Louis XIV et exigea que l'avis des commissaires serait inséré intégralement ainsi que toute la série des arrêts rendus au cours de cette affaire. Appel fut dressé au conseil d'État qui, par décision du 25 avril 1725, cassa purement et simplement l'arrêt du parlement et permit la vente de l'ouvrage sans aucune formalité. Les additions des commissaires sorties des presses de l'imprimerie royale furent supprimées avec soin, mais elles ne tardèrent pas à être réimprimées en Hollande sous ce titre : *Avis des censeurs nommés par la cour du parlement de Paris pour l'examen de la nouvelle collection des conciles faite par les soins du P. Hardouin, jésuite*, in-4°, Utrecht, 1730. Cf. Bower, *Geschichte der Päpste*, trad. Rambach, t. IV, p. 68 : *Dissertation préliminaire sur les collections des conciles*; Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, Paris, 1724, p. 216-227, 517-547. L'ouvrage fut alors livré au public; il parut sous ce titre : *Acta conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum*, 11 in-fol., 1715. Le t. XII annoncé par Hardouin et réservé aux remarques et annotations n'a pas été publié. Le travail du P. Hardouin a servi de base à l'édition de Coletti, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 23 in-fol., Venise, 1728-1732, avec 2 vol. d'*Apparatus*. Cf. *Acta eruditorum*, 1714, p. 377-389; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1731, p. 35; H. Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900, p. 33-52; H. Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1907, t. I, p. 105-110.

Pendant que ces démêlés occupaient le parlement, la Sorbonne et l'esprit public, le P. Hardouin vaquait paisiblement à d'autres savants travaux, parmi lesquels il faut citer son édition de Pliny le Jeune. Lorsque le P. Le Courayer publia en 1722 sa dissertation sur la validité des ordinations anglicanes, le P. Hardouin entra en lice immédiatement par un premier article dans les *Mémoires de Trévoux*, 1722, p. 468-490, puis par son *Prélude de la réfutation du livre entier du P. Le Courayer touchant la succession et l'ordination des évêques anglicans*. *Mémoires de Trévoux*, 1724, p. 1350-1360. La même année il publiait le 1^{er} volume d'un traité qui embrassait l'ensemble de la question : *La dissertation du P. Le Courayer sur la succession des évêques anglais et sur la validité de leurs ordinations réfutée*, Paris, 1724. La seconde partie parut l'année suivante. Il soutient contre Le Courayer que Parker n'a jamais été consacré dans la chapelle du palais de

Lambeth et que Barlow qui l'aurait sacré n'a jamais lui-même reçu l'ordination épiscopale, ce qui infirme toutes les ordinations faites par eux. Le P. Le Quien, dominicain, grand ami du P. Hardouin, défendit la même thèse. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1724, p. 1393-1418; 1725, p. 469-495; 1726, p. 989-1030; *Journal des savants*, 1725, p. 116-126; 1726, p. 327-335.

Le P. Hardouin mourut le 3 septembre 1729, regretté de tous ceux qui l'avaient connu. Il était l'obligeance même, au témoignage de dom Massuet, et l'édification en personne. « Regardé par les savants comme un prodige de mémoire et d'érudition, dans le collège comme un modèle de la plus exacte régularité, occupé sans cesse au travail, ne connaissant ni plaisir ni récréation, ne se délassant de son application à l'étude que par celle qu'il donnait à la prière, » *Éloges de quelques auteurs français* (par Philippe Joly, le président Boucher et Michault), Dijon, 1742, p. 428, il a su se faire pardonner les paradoxes de son esprit trop peu soucieux des jugements d'autrui. Il en porta toutefois lourdement la peine. En 1709 parut à Amsterdam une édition de ses œuvres : *Joannis Harduini e Societate Jesu presbyteri opera selecta*, comprenant les ouvrages déjà publiés et quelques écrits nouveaux. Le P. Hardouin avait fait à ses précédents ouvrages d'importantes retouches que signalait le titre même de l'édition nouvelle : *Opera selecta emendatiora*; mais l'éditeur n'en avait nullement tenu compte, comme on le voit par une *Protestation du P. Hardouin contre l'édition que l'on fait de ses ouvrages à Amsterdam*, Paris, 1708, protestation reproduite dans les *Mémoires de Trévoux*, août 1708, et renouvelée en septembre, p. 1660-1664. Les *Opera selecta* ne furent pas moins publiés; ils excitèrent de vives rumeurs et la Compagnie de Jésus fut accusée d'avoir patronné elle-même cette édition. Les supérieurs furent obligés de protester à leur tour contre une pareille assertion et obligèrent le P. Hardouin à désavouer publiquement les théories qu'il avait autrefois avancées sur l'authenticité d'une foule d'écrits des Pères de l'Église, d'écrivains ecclésiastiques et d'auteurs classiques, théories qui avaient précisément motivé sa protestation auprès de l'éditeur. Le P. Hardouin se rétracta en toute humilité et sincérité. Cf. *Mémoires de Trévoux*, février 1709, p. 163-167. Ces pièces, publiées séparément, ont été reproduites également par Chauffepié dans son *Dictionnaire*, art. *Hardouin*. Voir aussi C. Koch, *Strictura theologica in J. Harduini opera selecta*, Helmstadt, 1710. Les *Opera selecta* ont été prohibés par décret de l'Index, le 13 avril 1739. Divers écrits du P. Hardouin furent publiés après sa mort sans tenir compte des corrections faites antérieurement et des rétractations formulées. Tels sont les *Opera varia*, in-fol., Amsterdam, 1723, qui furent mis à l'Index le 13 avril 1739. L'ouvrage contenait différents manuscrits inédits, entre autres *Athei detecti*, où les doctrines de Jansénius, du P. Malebranche, de Thomassin, d'Arnauld, de Nicole et même de Descartes étaient accusées de conduire à l'athéisme. L'auteur de cette édition suspecte ne s'est jamais fait connaître. On a soupçonné l'abbé d'Olivet d'en être l'auteur et le P. Brumoy déclare avoir à ce sujet « plus que des conjectures ». *Lettre au marquis de Caumont*, 2 janvier 1734. Cf. *Mémoires de Trévoux*, juin 1734, p. 1147. Voir aussi *Acta eruditorum*, 1735, p. 481-490. Parmi les œuvres posthumes citons encore le *Commentarius in Novum Testamentum*, Amsterdam, 1741, mis à l'Index le 28 juillet 1742; le P. Hardouin émet l'opinion bizarre que le Christ et les apôtres ont prêché en latin et que Céphas repris par Paul n'était pas l'apôtre Pierre; *Joannis Harduini jesuitæ ad censuram scriptorum veterum prolegomena*, Londres, 1766. La préface est de M. Bowyer. L'édition semble avoir été faite par d'Olivet sur un manuscrit de l'auteur.

L'ouvrage fut prohibé à Paris dès son apparition. Huet a fort bien dit au sujet du P. Hardouin en faisant la part du feu : « Il a travaillé quarante ans à ruiner sa réputation sans pouvoir en venir à bout. » Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1734, p. 111.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 84; Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. xxxiii, p. 173 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. iv, col. 794, 1198-1206; Oudin, dans *Éloges de quelques auteurs français*, Dijon, 1742, p. 428-469; Lambert, *Histoire littéraire du règne de Louis XIV*, t. i, p. 182 sq.; Michault, *Mélanges historiques et philologiques*, Paris, 1754, t. ii, p. 74-77; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1711, t. xix.

P. BERNARD.

HAREN (Jean de), théologien, né à Valenciennes vers 1540, mort vers 1620. Fils d'un ministre protestant que ses discours séditieux firent condamner à mort, il se rendit fort jeune à Genève où Calvin le prit en amitié. Il assista à la mort de cet hérétique. Pendant dix-huit ans Jean de Haren remplit les fonctions de ministre protestant. Converti par les jésuites, il abjura à Anvers le 3 mars 1586 et s'appliqua dès lors à prêcher les doctrines catholiques. En 1599, il était à Nancy et paraît avoir été attaché au service de la princesse Antoinette de Lorraine qui venait d'épouser le duc Jean-Guillaume de Juliers. Le 7 mars 1610, étant à Wessel, il eut le malheur de revenir au calvinisme dont il fit profession publique dans le temple des Wallons. On a de lui : *Brief discours des causes justes et équitables qui ont meues M. Jean Haren, jadis ministre, de quitter la religion prétendue réformée, pour se ranger au giron de l'Église catholique. Récitées publiquement au peuple d'Anvers en la grande salle du collège des Pères de la Société de Jésus, le 1^{er} jour de mars 1586 par le dit Haren. Auquel sont adjoustées certaines demandes chrestiennes proposées par ledit Jean Haren à un certain ministre protestant, touchant les principaux pointz de la religion catholique*, in-12, Anvers, 1587; le même écrit avait été publié en flamand, in-12, Anvers, 1586; *Treize catéchèses contre Calvin et les calvinistes*, in-12, Nancy, 1599; *Profession catholique de Jean Haren*, in-12, Nancy, 1599; *Épître et demande chrestienne de Jean Haren à Ambroise Wille, ministre des estrangers Wallons retirez en la ville d'Aix-la-Chapelle*, in-12, Nancy, 1599.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, in-4^o, Louvain, 1643, p. 511; Foppens, *Bibliotheca belgica*, in-4^o, Bruxelles, 1739, t. ii, p. 653; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. iv, p. 186; dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, p. 479.

B. HEURTEBIZE.

HARNEY Martin, dominicain belge, naquit à Amsterdam le 6 mai 1634, et entra dans l'ordre des prêcheurs le 21 novembre 1650. Ses études achevées, il enseigna tour à tour la philosophie et la théologie à Louvain, puis à Bruxelles. Il se présenta à la licence à l'université de Louvain en 1661. Voir ses thèses dans *Scriptores ord. præd.*, xviii^e sæc., p. 45. Ce n'est qu'en 1669 qu'il prit le bonnet de docteur dans la même université. (Ses thèses, *ibid.*) En 1672, le général de l'ordre, Thomas de Roccaberti, l'appela à Rome, en qualité de *socius* pour les provinces de langue allemande. Trois ans après (1675), il quitta Rome pour remplir l'office du premier régent au collège de Louvain. En 1680, puis de nouveau en 1692, il fut élu provincial pour quatre ans. En 1687, la chaire de théologie thomiste établie à l'université de Louvain, à la fin du xvi^e siècle, étant devenue vacante, Harney y fut appelé au mois d'octobre 1687. Il l'occupa jusqu'à sa mort, qui arriva le 22 avril 1704. En 1661, Pierre de Alva y Astorga, mineur, avait publié à Anvers son *Nodus indissolubilis* où l'école thomiste se trouvait

attaquée. Harney répondit d'abord de vive voix en trois discours prononcés en 1663 devant l'université de Louvain, puis par écrit : *Epistola apologetica ad R. A. P. F. Petrum de Alba et Astorga... de secunda editione* (1662) *ejus Nodi indissolubilis, et publicatione libelli, cui titulum fecit : Certum quid...*, Bruxelles, 1664. On a aussi de lui : *Rationabilis obedientia catholicorum Belgii quod lectionem Scripturæ sacræ in lingua vulgari*, Anvers, 1686; c'est la traduction latine de l'ouvrage écrit en flamand et dirigé contre Antoine Arnauld. Voir *Scriptores ord. præd.*, xviii^e sèc., p. 44. Comme régent des études au collège de Louvain, Harney fit soutenir un grand nombre de thèses théologiques, dont la liste se trouve dans les *Scriptores ord. præd.*, p. 45 sq.

Coulon, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1910, fasc. 1, p. 42-48. R. COULON.

HARPHIUS est le nom latinisé sous lequel est le plus ordinairement cité Henri Herp, frère mineur observant de la province de Cologne. Sbaraglia a voulu que ce nom fût symbolique et signifiait joueur de harpe, parce qu'à la fin d'une édition de sa Théologie mystique il est appelé *Citharedus*; d'autres ont prétendu qu'il indiquait son pays d'origine, soit Erp en Brabant, soit Erps près de Louvain; toutefois comme lui-même s'est nommé Henri Herp, sur le seul de ses ouvrages imprimé de son vivant, il semble plus logique d'y voir son nom de famille. En 1445, on le trouve à Delft, en Hollande, puis à Gouda, comme recteur et prédicateur très goûté des « Frères de la vie commune », institués vers la fin du siècle précédent par Gérard de Groote. Au cours d'un pèlerinage qu'il fit à Rome en 1450, Herp revêtit l'habit des frères mineurs au couvent de l'Ara cæli. Vingt ans plus tard on le retrouve vicaire de la province des observants de Cologne (1470-1473), et le temps de sa charge expiré, on l'envoya avec la charge de gardien au couvent de Malines, où il mourut en 1477. « Le « bon Harphius », ainsi l'appelle Bossuet, fut un des mystiques les plus appréciés au cours du xvi^e siècle, comme le prouvent les nombreuses éditions et traductions de ses ouvrages, mais cette vogue passa vite, car le même auteur de l'*Instruction sur les états d'oraison* ne manquait pas de dire : « Qui connaît maintenant Harphius ou Rusbroc lui-même ? » Il avait cependant été mis par le cardinal Bona au nombre des maîtres les plus instruits dans la vie spirituelle. Ce n'est donc point, ainsi que le remarque Bossuet, que la doctrine de ses livres soit mauvaise, mais à cause des exagérations dont ils sont remplis et de leur obscurité. C'est ainsi que l'on explique la condamnation de la *Theologia mystica*, composée avec ses écrits, dont il nous reste à parler. Le seul qu'il ait publié lui-même est le *Speculum aureum preceptorum Dei fratris Henrici Herp, per modum sermonum ad instructionem tam confessorum quam prædicatorum*, in-fol., Mayence, 1474; puis Nuremberg, 1478 et 1481; Bâle, 1496; Strasbourg, 1486, 1520; Heidelberg, 1520. Après sa mort on publia un autre volume de *Sermones de tempore et de sanctis, de tribus partibus pœnitentiæ, de triplici adventu Christi*, in-4°, Nuremberg, 1481; Spire, 1484; Haguenau, 1509. Les autres ouvrages d'Harphius furent écrits en langue vulgaire et on éditait dans cette langue : *Dits die groote en nieuwe spiegel der volcomenheit*, in-8°, Anvers, 1501, 1502, 1512; modernisé et réédité par le P. Adrien de Malines, *Den spiegel der volmaetheit*, in-8°, Louvain, 1551. Cet ouvrage traduit en italien parut d'abord sous le titre de *Libro de la perfectione humana thesoro eterno sopra tutti altri thesori*, in-8°, Venise, 1522, puis de nouveau, par les soins du P. Benoît Osanna, chartroux de Mantoue, sous celui de *Specchio della perfectione humana, opera devotissima e necessaria ad ogni fidel christiano*, in-8°, *ibid.*, 1546. Une traduction latine, *Speculum perfectionis*, in-8°, avait déjà paru au même

lieu, 1524; il s'en trouve aussi une version allemande du P. Anselme Hofmann. Harphius avait composé le *Miroir de la perfection* pour une pieuse veuve, sa pénitente, Mère spirituelle du couvent de Malines, écrit le P. Dirks; ce qui est en opposition avec le dire de Wadding, qui rapporte que notre auteur aurait composé sa *Theologia mystica* sur le mont Alverne. Le *Speculum perfectionis* est l'original du *Directorium aureum contemplativorum, ex vulgari teutonico in latinum versum per Petrum Blomevennam*, in-8°, Cologne, 1513; le traducteur, chartreux de Leyde, ajouta d'autres opuscules : *Accedunt ejusdem Herp Collationes tres propientibus ad christianæ religionis normam pervenire. Tractatus de effusione cordis. Modus legendi rosarium Virginis Mariæ. Remedia contra distractiones*. On en trouve aussi une édition d'Anvers, 1513, et une de Paris, s. d. Le P. Blomevenna revit et améliora sa traduction et la republia, Cologne, 1527; Anvers, 1586; une édition incomplète, Cologne, 1604. Le *Directoire des contemplatifs* parut à Paris, 1549-1552 et depuis. En 1538, le P. Bruno Loher, procureur de la chartreuse de Cologne, recueillit en un seul volume les divers traités mystiques, imprimés ou inédits du P. Herp et les publia sous ce titre : *Theologiæ mysticæ D. Henrici Harphii theologi eruditissimi, juxta ac rerum divinarum contemplatoris profundissimi, cum speculativæ, tum affectivæ, quæ non tantum lectione juvatur, quam animi puritate, exercitioque obtinetur amoris, libri tres*, in-fol., Cologne, 1538, 1545; la 3^e édition revue et corrigée, *ibid.*, 1556, fut dédiée par le traducteur *Celeberrimo Patri ac domino D. Ignatio*, instituteur de la Compagnie de Jésus. La théologie mystique fut insérée dans les Appendices de l'Index publié par le concile de Trente, si elle n'était conforme à l'édition corrigée de Rome, 1586. Elle reparut ainsi expurgée à Brescia, 1601; Cologne, 1604, 1611, 1645, et fut traduite en français par le P. Jean de Machault, jésuite, qui la publia sous le nom du sieur de La Motte Romancourt, in-4°, Paris, 1617. Cet ouvrage est divisé en trois livres : le I^{er}, intitulé : *Epithalamium*, est une explication du Cantique; le II^e n'est autre que le *Directorium contemplativorum*, qui dans les éditions autorisées est précédé d'une introduction du dominicain Pierre-Paul Philippi; le III^e a pour titre : *Eden, hoc est paradysus contemplativorum*, et renferme cinq opuscules différents, dont un, *Explicatio succinta et perspicua novem rupium, per novem veræ salutis et abnegationis sui ipsius gradus*, fut réédité par Surius, Cologne, 1615, comme commentaire au traité des neuf rochers, attribué au B. Henri Suso, mais qui appartient à Kulman Merswin, un des membres du groupe de mystiques allemands du xiv^e siècle, connus sous le nom d'Amis de Dieu, *Gottesfreunde*. En 1598 parut à Paris un *Index expurgatorius theologiæ mysticæ ad exemplar eorumdem librorum Romæ impressorum, collectus opera carthusianæ familiæ*, in-8°. Quoique le chapitre général des frères mineurs, réuni à Tolède en 1633, eût ordonné que dans chaque couvent on fit des conférences de théologie mystique, en prenant Harphius comme auteur, ses écrits, comme ceux de Ruysbroeck, son maître, bien qu'ils « ne soient méprisables », au dire de Bossuet, furent abandonnés et « ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèques. »

Wadding, Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; la nouvelle édition, *ibid.*, 1908, renferme de plus exactes indications bibliographiques; Antoine Possevin, S. J., dans son *Apparatus sacer*, Venise, 1603, t. I, p. 728, fait un bel éloge d'Harphius, reproduit par Wadding; Moréri, *Dictionnaire historique*, à Henri Harphius, où il cite longuement Poiret, *Lettre sur les auteurs mystiques*; P. Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885, p. 7-14; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 1707; *Biographie nationale de Belgique*, t. ix, p. 278-284; P. Patrice Schlager, *Beitrag*

zur Geschichte der kölnischen Franziskaner Ordensprovinz. Cologne, 1904; *Zum Leben des Franziskaners H. Harp*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1905, t. II, p. 46; *Blüttenlese aus den Werken rheinischer Franziskaner*, Alx-la-Chapelle, 1907; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1906, t. II, col. 1086-1087.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HARPSFIELD Nicolas, théologien catholique, né à Londres vers 1519, mort en cette ville le 18 décembre 1575, appartenait à une vieille famille qui se fit remarquer par sa courageuse fidélité à l'Église romaine. Ses premières études terminées à Winchester, il alla à l'université d'Oxford. Ayant pris ses grades, et étant entré dans les ordres, il devint en 1544 principal de White Hall, et deux ans plus tard fut nommé par Henri VIII professeur de grec. Exilé sous Édouard VI, il rentra en Angleterre sous la reine Marie et fut choisi pour archidiacre, puis doyen de Cantorbéry. Après l'avènement d'Élisabeth, le docteur Nicolas Harpsfield fut un des théologiens chargés de défendre la doctrine catholique dans une conférence avec les protestants ordonnée par la reine. Il le fit avec force et courage. Aussi peu de temps après fut-il jeté à la Tour de Londres pour avoir refusé de reconnaître la suprématie spirituelle du souverain. Il mourut en prison, laissant divers écrits presque tous composés pour la défense de la religion catholique. Ont été imprimés : *Supputatio temporum a diluvio ad annum 1559*, Londres, 1560, ouvrage en vers latins; *Sex dialogi contra summi pontificatus, monasticæ vitæ, sanctorum et sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres, in quibus magdeburgensium, auctorum anglicanæ apologiæ, pseudomartyrologorum nostri temporis, maxime vero Joannis Foxii mendacia deteguntur*, in-4°, Anvers, 1566 et 1573 : ouvrage publié par les soins du docteur Alain Copus pendant que son auteur était emprisonné à la Tour de Londres; *A treatise on the pretended divorce between Henry VIII and Catharine of Arragon, by Nicholas Harpsfield, LL. D., now first printed from a collation of four mss., by Nicholas Pocock, M. A., late Michael Fellow of Queen's college, Oxford*, in-4°, Camden Society, 1878. Il composa aussi une *Historia anglicana ecclesiastica*, publiée par Gibbons, Douai, 1662.

Dictionary of national biography, t. XXIV, p. 431-432; J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the English catholics*, in-8°, Londres, t. III, p. 134 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 108.

B. HEURTEBIZE.

HARSCHER Jean, controversiste allemand, né à Radolfzel, dans le duché de Bade, en 1603, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1621. Professeur de littérature et de philosophie, puis de controverse, il publia sur les sources de la doctrine protestante une série d'études critiques et historiques, fruit d'un immense labeur : *Parallela evangelicorum trium priorum sæculorum quibus ad fontes suos referuntur dogmata lutherana et calviniana*, Fribourg, 1645; *Parallela evangelicorum quarti et quinti sæculi*, *ibid.*, 1645; *Parallela evangelicorum sexti et septimi sæculi*, *ibid.*, 1645. Christophe Luthard publia à Berne en 1646, sous le voile de l'anonymat, une *Parallelorum evangelicorum castigatio*, que le P. Harscher réfuta dans un savant traité que la mort ne lui permit pas de publier. Jacques Schüller, doyen de la collégiale de Saint-Nicolas à Lausanne, le remplaça dans la lutte et défendit ses positions dans l'*Hercules catholicus*, in-4°, Fribourg, 1651. Georg, dans l'*Allgemeines Bücher-Lexicon*, au nom de J. Harscher, cite encore du même auteur : *Catholische Glaubens-Artikel*, in-8°, Dillingen, 1697. *Catechismus SS. Patrum*, Augsbourg, 1697. L'authenticité de ces deux ouvrages reste douteuse. Le P. Harscher mourut à Fribourg-en-Brisgau le 22 octobre 1650.

DICT. DE THÉOL. CATHOL.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 117 sq.; von Heller, *Bibliotheca helvetica*, t. III, p. 178; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 1022.

P. BERNARD.

HARTZHEIM Joseph, jésuite allemand, né à Cologne le 11 janvier 1694, admis au noviciat le 3 mai 1712. Après avoir enseigné les humanités à Luxembourg, où il se distingua par ses poésies françaises et latines, cf. *Patrum S. J. ad Rhenum infer. poemata* du P. Fr. Reiffenberg, Cologne, 1758, t. IV, p. 167 sq., il fut chargé de la chaire de langues orientales à Milan. De retour dans sa patrie, il enseigna la philosophie, puis la théologie à Cologne, tout en se livrant aux savantes recherches d'archéologie, de numismatique et d'histoire qui devaient illustrer les origines de la ville et du diocèse de Cologne. Ses trois dissertations historique, canonique et critique se trouvent consignées dans le *De initio metropoleos ecclesiasticæ Colonie Claudie Augustæ Agrippinensium*, Cologne, 1731 et 1732, et dans l'*Historia rei nummarie Colonien-sis*, *ibid.*, 1754. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1733, p. 1507-1534; *Acta eruditorum*, 1757, p. 193-201. De ses études théologiques, le P. Hartzheim ne publia que des fragments sans lien commun, sous forme de thèses : *De jure naturæ et gentium ex historia sacra Veteris et Novi Testamenti*, Cologne, 1742; *Theologia naturalis ex S. Jobi regis et prophetæ libro explicata*, *ibid.*, 1745, etc. Tout l'effort de son labeur portait désormais sur le recueil et la discussion des textes des conciles tenus à Cologne. De son côté, Fr. Schannat s'était livré à de patientes recherches sur les textes conciliaires de la Germanie et personne après sa mort ne se trouvait en état d'achever et de publier ce long et minutieux travail. Le chanoine Jean Moritz prit sur lui les frais de l'édition, et le P. Hartzheim fut chargé de mettre en ordre les documents, de les compléter et d'en faire la critique. En 1758, cet immense travail était assez avancé pour qu'il pût tracer le programme détaillé et précis d'une édition des conciles germaniques : *Programma de edenda collectione conciliorum Germaniæ*, Cologne, 1758. L'année suivante parut le 1^{er} volume de cette collection où les premiers matériaux recueillis par Frédéric Schannat et enrichis par Hartzheim non seulement de nombreux textes inédits, mais de notes et de commentaires qui attestent la main d'un maître, n'entraient plus que pour une part secondaire. Il n'est pas étonnant que le nom seul de Hartzheim reste attaché à la savante collection des *Concilia Germaniæ*. Le 1^{er} volume comprend les premiers conciles jusqu'à l'an 716; le II^e va de 716 à 1000; le III^e, de 1000 à 1290; le IV^e, de 1290 à 1300; le V^e, de 1300 à 1500. Ils parurent à peu près régulièrement de 1759 à 1763. Hartzheim ne put achever son œuvre : il mourut le 17 janvier 1763, laissant au compagnon de ses travaux, le P. Hermann Scholl, le soin de poursuivre cette tâche écrasante. Les trois volumes suivants furent édités par lui; ils comprennent les conciles du XV^e siècle et ceux du XVI^e jusqu'en 1590. Les t. IX et X, de 1610 à 1747, sont l'œuvre du P. Neissen. La table des matières et de riches index sont dus au P. S. Hesselmann. Cf. *Acta eruditorum*, 1759, p. 227-234; 1760, p. 97-101; 1762, p. 441-457, 561-591; 1753, p. 41-51. La collection des conciles de la Germanie a été continuée par Binterim.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 125-132; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. IV, col. 1517-1520; *Concilia Germaniæ*, t. V, p. I-XX; Notice sur le P. Hartzheim par le P. Hermann Scholl, *Tübinger Quartalschrift*, 1849, p. 331 sq.; 1844, p. 493 sq.

P. BERNARD.

HASARD. — I. Mot. II. Définition. III. Hasard et causalité. IV. Réduction du hasard.

I. MOT. — Français, *hasard*; bourguignon, *asar*; provençal, espagnol et portugais, *azar*; italien, *la zara*.

azzardo. L'étymologie du mot est incertaine. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1874, t. II, p. 1988, dit que « beaucoup d'étymologies ont été proposées, toutes dénuées de preuves; la plus plausible est celle de M. Mahn : arabe *sehar* et *sâr*, dé, et avec l'article *al*, *assahar*, *assar*. Mais en l'absence de tout renseignement, il n'y a aucune raison pour rejeter l'opinion de Guillaume de Tyr..., à savoir que le *hasard* est une sorte de jeu de dés, et que ce jeu fut trouvé pendant le siège d'un château de Syrie nommé *Hasari*, et prit le nom de cette localité. On remarquera que Guillaume de Tyr est du temps des croisades et a vécu dans les lieux où elles se sont faites; on remarquera en outre que, primitivement, *hasard* signifie non pas dé en général, ce à quoi s'appliquerait l'étymologie de M. Mahn, mais un certain jeu de dés qui pût mieux recevoir une dénomination accidentelle qu'une dénomination générale. Dans tous les cas, on voit par l'histoire que le sens primitif de *hasard* est un certain jeu de dés, de sorte que c'est le *hasard* jeu de dés qui a dénommé le *hasard* chance, événement fortuit, et non l'événement fortuit qui a dénommé les jeux qui se jouent sans calcul. »

Dans la langue grecque, le hasard fut d'abord désigné par deux mots qui eurent la même signification : *τύχη* et *αὐτόματον*. Mais « le premier, qui était le plus usité dans la langue commune, ne tarda pas à se modifier. Il fut presque tout de suite, comme tous les mots qui intéressent la destinée humaine, accompagné de deux qualificatifs qui se placent comme aux deux pôles de la vie de l'homme : heureux ou malheureux. » H. Piéron, *Essai sur le hasard : la psychologie d'un concept*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, t. X, p. 68. Et enfin, la tendance optimiste des Grecs le fixa dans un sens tellement précis et tellement exclusif qu'il ne signifia plus que la bonne fortune. On en trouverait une preuve excellente dans ce fait que la déesse *Τύχη*, qui n'est que la forme déifiée du concept, représente surtout, et on peut dire uniquement, la Bonne Fortune. Quant au terme de *αὐτόματον*, il ne sortit pour ainsi dire pas du vocabulaire philosophique, qui le protégeait contre les déformations populaires : il « continua de signifier le hasard dans toute son indifférence. » H. Piéron, *loc. cit.*, p. 68.

Le latin possède aussi deux mots, *casus* et *fortuna*, qui correspondent assez exactement aux mots grecs *αὐτόματον* et *τύχη*. On retrouve dans les deux langues à peu près la même différence. La *τύχη* des Grecs et la *fortuna* des Latins n'avaient qu'une application restreinte : on ne les employait que dans les choses humaines et là où la volonté libre a sa part; *fortuna non est nisi in his quæ voluntarie agunt; inde est quod neque inanimatum neque puer neque bestia, cum non agant voluntarie quasi liberum arbitrium non habentes, agunt a fortuna*. S. Thomas, *Phys.*, l. X, lect. x. On peut remarquer du reste que, dans la langue latine par exemple, le mot *fortuna* et le qualificatif *fortunatus* sont restés très fidèles à cette signification. On dit : *audaces fortuna juvat* et *o fortunatos nimium*; on les appliquerait moins bien à des objets inanimés. Le hasard, désigné en grec par *αὐτόματον* et en latin par *casus*, s'étendait même aux choses naturelles. Son domaine était donc beaucoup plus vaste que celui de la fortune; Aristote le considérait comme un genre dont la fortune ne serait qu'une espèce : *casus est in plus quam fortuna, quia omne quod est a fortuna est a casu, sed non convertitur*. S. Thomas, *loc. cit.*

II. DÉFINITION. — Le hasard peut se définir une rencontre, utile pour nous ou intéressante, de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes. Il y a donc trois idées qui entrent dans la définition du hasard.

1° La première est celle de l'indépendance des

causes, qui est le fondement même ou la base de la définition. « Il faut, pour bien s'entendre, dit A. Cournot, s'attacher exclusivement à ce qu'il y a de fondamental et de catégorique dans la notion du hasard, savoir, à l'idée de l'indépendance ou de la non-solidarité entre diverses séries de causes. » *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1851, t. I, p. 56. On trouve, en effet, des causes ou des séries de causes qui sont solidaires ou qui s'influencent les unes les autres : on ne dira point que l'effet qui résulte de cette solidarité ou de cette influence réciproque soit un effet du hasard. Mais il y a des causes ou des séries de causes indépendantes, « c'est-à-dire qui se développent parallèlement ou consécutivement, sans avoir les unes sur les autres la moindre influence. » A. Cournot, *loc. cit.*, p. 59. Ainsi un fossoyeur, en creusant la terre, trouve un trésor : *utpote si fossuræ sepulcri adjungatur per accidens inventio thesauri*. S. Thomas, *loc. cit.*, lect. VIII. Une telle trouvaille est un résultat du hasard, parce qu'elle provient de deux causes qui sont totalement indépendantes l'une de l'autre : il n'y a, en effet, aucune liaison entre les causes qui ont amené l'avare à cacher là son trésor et celles qui ont amené le fossoyeur à creuser la terre justement à l'endroit où l'avare avait enseveli ses richesses. Cournot donne cet exemple contraire. Un homme, surpris par l'orage, se réfugie sous un arbre isolé et y est frappé de la foudre. Cet accident n'est pas purement fortuit; car la physique nous apprend que le fluide électrique a une tendance à se décharger sur les cimes des arbres comme sur toutes les pointes. Il y avait donc une raison pour que l'homme, ignorant des principes de la physique, courût à l'arbre isolé comme à un abri, et il y en avait une autre, tirée aussi de la forme de l'arbre et de son isolement, pour que la foudre vînt le chercher précisément à cette place. Au contraire, si l'homme avait été frappé au milieu d'une prairie ou d'une forêt, l'événement serait fortuit, parce qu'il n'y aurait aucune liaison entre les causes qui l'ont amené sur le lieu de l'accident et celles qui font que la foudre s'y rencontre en même temps que lui.

2° Mais l'idée de l'indépendance des causes n'épuise pas toute la définition du hasard; et tout en étant « ce qu'il y a de fondamental et de catégorique » dans cette définition, elle n'en est cependant, si l'on peut ainsi dire, que l'élément négatif. Il y a quelque chose de réel et de positif dans le hasard : c'est le concours ou la rencontre des causes indépendantes. « Pour moi, dit Jean La Placette, je suis persuadé que le hasard renferme quelque chose de réel et de positif, un concours de deux ou plusieurs événements contingents, chacun desquels a ses causes, mais en sorte que leur concours n'en a aucune que l'on connaisse. Je suis fort trompé, si ce n'est là ce qu'on entend lorsqu'on parle du hasard. » *Traité des jeux de hasard*, La Haye, 1714, Préface, p. IV. « Deux séries de faits absolument indépendants l'un de l'autre, dit P. Janet, sont arrivées à coïncider l'une avec l'autre et à tomber d'accord, sans aucune influence respective. Ce genre de coïncidence est ce que l'on appelle le *hasard*... Le hasard est la rencontre des causes; il est un rapport tout extérieur, mais qui n'en est pas moins réel, entre des phénomènes indépendants. » *Les causes finales*, Paris, 1876, p. 25. Voir également S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. III, *Œuvres complètes*, Paris, 1839, t. IV, p. 218 : « Ces cas fortuits se font par la concurrence de plusieurs causes, lesquelles n'ayant point de naturelle alliance les unes aux autres, produisent une chacune son effet particulier, en telle sorte néanmoins que de leur rencontre réussit un autre effet d'autre nature, auquel, sans qu'on l'ait pu prévoir, toutes ces causes différentes ont contribué. » L'histoire des sciences confirme cette définition du hasard.

M. Mentré, *Rôle du hasard dans les inventions et découvertes*, dans la *Revue de philosophie*, t. I, p. 433, donne quelques exemples qui ne laissent aucun doute à ce sujet. « La grenouille anatomisée de Galvani, dit-il, se trouve au voisinage d'une machine électrique qui fonctionne, la pile d'Ersted non loin d'une aiguille aimantée, la cuiller de Daguerre sur une plaque iodurée; le mécanicien Patterston touche un robinet au moment où il reçoit un jet de vapeur : deux faits sont toujours en présence (deux machines, deux actes, un acte et un fait mécanique, etc.). Le fait nouveau jaillit de l'interférence de deux séries de faits jusque-là isolés. Cette conjonction synchrone de deux séries divergentes est la définition du hasard qui sort le plus naturellement de ces exemples empruntés aux annales scientifiques et industrielles de l'humanité. » On pourrait ajouter que l'usage courant du mot, soit dans la conversation, soit dans la littérature, est conforme à sa définition philosophique et scientifique. Ainsi la Fontaine, *Fables*, édit. Jannet, Paris, 1868, t. II, dit en parlant de deux chèvres qu'elles

Quittèrent les bas prés chacune de sa part :
L'une vers l'autre allait par quelque bon hasard.

Et X. de Maistre écrit à la vicomtesse de Marcellus le 30 avril 1846 : « Nos lettres se sont croisées.. et j'aime à voir un peu de sympathie dans ce hasard qui nous a fait rompre le silence en même temps. »

3° Enfin, s'il est évident que nous trouvons toujours, dans un événement fortuit, une rencontre de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes, il ne s'ensuit pas pour cela que toute rencontre de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes constitue un événement fortuit. « Dirai-je qu'il y a hasard, en passant près d'un lac où se trouve un bateau? Il y a pourtant là rencontre de séries indépendantes de phénomènes ! Mais, que j'aie eu à ce moment le vif désir de me promener en bateau, et je déclarerai qu'il y eut là un heureux hasard tout à fait extraordinaire. Attribuera-t-on au hasard le passage d'un chien sur votre route, rencontre imprévue cependant? Évidemment non. Mais un bicycliste qui, voulant éviter une voiture, rencontrera un chien, à ce moment, qui le fera tomber, maudira le malencontreux hasard, qui plaça le chien sur sa route. » H. Piéron, *loc. cit.*, p. 688. Aussi le hasard ne se définit en fin de compte que par rapport à nous; et on ne reproche justement à Cournot, qui a si bien vu tout le reste, que d'avoir négligé ce dernier élément : « sa notion de l'accidentel, dit Tarde, est insuffisante, parce qu'il a prétendu la définir en termes exclusivement objectifs, et en expulser un élément subjectif qui lui est essentiellement inhérent. » *La philosophie sociale de Cournot*, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, août 1903, p. 211. Une définition purement objective ne peut être, en effet, qu'une définition incomplète. Elle ne nous donne, si l'on peut ainsi parler, que la matière du hasard : c'est notre intérêt ou notre utilité qui impose à cette matière sa véritable forme; et voilà pourquoi, si ce n'est pas nous sans doute qui créons le hasard, il n'en est pas moins vrai que le hasard n'existe que pour nous. Il suit de là qu'il n'y a point de hasard pur, et que le hasard n'est ni illimité ni invariable : c'est nous qui définissons finalement son existence et son extension; nous pouvons aussi déplacer ou restreindre les limites que nous lui avons d'abord assignées.

III. HASARD ET CAUSALITÉ. — Si complète qu'elle soit, la définition du hasard ne suffit pas encore à l'expliquer : elle ne nous donne que les éléments dont il se compose. Mais un être, qui n'est pas son principe à lui-même, est le produit de deux autres principes, une cause efficiente et une cause finale, dont il tient tout ce qu'il est : il commence d'être en recevant

l'impulsion du premier, il achève d'être en recevant du second son accomplissement ou sa fin; et on ne peut véritablement le mesurer dans toute son étendue que par le moyen de ces deux principes qui sont, l'un du côté du passé, l'autre du côté de l'avenir, la double limite de son existence. Si cela est vrai de tout être, cela l'est peut-être un peu moins du hasard; et on s'aperçoit tout de suite qu'il échappe comme de lui-même à cette seconde épreuve à laquelle on voudrait le soumettre : les deux principes extrinsèques, dont on croyait obtenir une définition plus exacte et plus sûre, se dérobent à toute investigation. La raison de cet insuccès n'est pas difficile à fournir. Nous avons vu, en effet, que le hasard ne peut être produit que par la rencontre de deux causes ou de deux séries de causes indépendantes. Si on prend les causes ou les séries séparément, on ne peut pas dire qu'elles le contiennent; on ne trouverait en elles ni sa causalité efficiente ni sa causalité finale : il n'arrive au contraire que par un mélange des deux causalités distinctes qu'elles exercent s'il s'agit de la causalité efficiente, et par la substitution d'une fin étrangère à celle qu'elles poursuivent, s'il s'agit de la causalité finale. C'est ainsi qu'on chercherait vainement les deux principes extrinsèques du hasard dans les causes ou les séries dont il provient : non seulement on ne lui découvre aucune liaison effective avec elles, mais il apparaît plutôt comme une espèce de contradiction de tout ce que l'on peut attendre d'elles. Il est facile de s'en rendre compte par un exemple. Quand un créancier va sur la place publique, et y trouve un de ses débiteurs, qui lui paie sa dette, la rencontre n'est fortuite qu'à une condition : c'est que le créancier n'ait point prévu qu'en allant sur la place publique, il y rencontrerait son débiteur, et que celui-ci, de son côté, ait été dans la même ignorance : *sicut si duo servi alicujus domini militantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante, concursu duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem*. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. cxvi, a. 1. Le créancier et le débiteur se sont l'un et l'autre librement et volontairement rendus sur la place publique; mais leur rencontre n'était contenue d'aucune manière ni dans la démarche du créancier ni dans celle du débiteur : celles-ci, prises séparément, n'auraient pas obtenu un tel effet, et elles avaient un autre but. Les faits de hasard, dit à ce sujet M. G. Milhaud, *Le hasard chez Aristote et chez Cournot*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, t. x, p. 669, « qui se présentent au terme d'une suite de phénomènes ou d'actions, comme s'ils en avaient été la raison, et en avaient commandé l'enchaînement, se produisent en dehors de la série sans y être rattachés par un lien effectif; ils ne font pas partie de la chaîne qu'ils auraient expliquée s'ils en avaient été un élément interne; ils y sont étrangers en réalité. »

Ainsi le hasard se ramène, en somme, à l'accident. L'accident, en général, c'est ce qui arrive aux choses indépendamment de leur essence; il n'appartient de soi-même à rien, et aucune chose ne le tient d'elle-même; dans le sujet où il se trouve, il n'est ni partie essentielle ni propriété constitutive; il advient tout simplement à ce sujet; il marche avec lui, à côté de lui, selon l'expression grecque, *τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός*, il tombe sur lui, selon l'expression latine, *accidit*; Albert le Grand l'appelle une chute de l'être, une sorte d'être diminué, et qui n'a point d'existence réelle : *id quod casus est entis, eo quod cadit a principii entitatis, dicitur per accidens ens secundum suum nomen*. *Metaphys.*, I, VI, tr. II, c. 1. C'est tout ce que l'on veut dire quand on dit que le hasard n'est qu'un accident. On veut dire que le hasard n'est qu'un être diminué : c'est un être qui n'est pas compris de soi dans les deux causes ou dans les deux séries de causes par la ren-

contre desquelles il est produit; mais il leur est tout à fait extérieur ou étranger, il n'a pas plus de réalité que cette rencontre ne lui en donne, et il cessera d'être avec la rencontre même dont il est sorti.

De là, trois conséquences. — 1. Le hasard n'est pas nécessaire : *casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere; quæ enim sunt ex necessitate...*, non dicimus esse a casu. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. II, c. xxxix. Il ne faut, en effet, jamais oublier que les deux causes ou les deux séries de causes, dont la rencontre accidentelle constitue le hasard, sont naturellement indépendantes l'une de l'autre. Le vrai principe qui gouverne ces deux causes ou ces deux séries de causes, c'est qu'elles agissent parallèlement ou consécutivement, puisqu'elles sont indépendantes; et les seuls effets nécessaires qui résultent de chacune d'elles, ce sont précisément ceux qu'elles produisent dans leur action parallèle ou consécutive, sans dévier, si l'on peut ainsi dire, de leur ligne de causalité. Mais il est évident qu'un effet, qui ne peut résulter que du concours de deux causes dont la nature est d'agir parallèlement ou consécutivement, ne peut pas être nécessairement produit par elles; et voilà justement pourquoi l'idée de hasard paraît être aussi opposée à l'idée de nécessité qu'à l'idée de providence. On est trop disposé à croire, en général, qu'il n'y a pas de milieu entre le hasard et la finalité : c'est là que se trouve, au contraire, le nœud et la difficulté du problème; et on n'a point prouvé, par exemple, que le monde est l'œuvre d'une finalité supérieure parce qu'il n'est point le produit du hasard; car il faudrait avoir prouvé qu'il ne peut pas être celui de la nécessité. — 2. Pour la même raison, le hasard n'est pas fréquent : *ea quæ sunt a casu, non sunt semper, neque etiam ut frequenter*, S. Thomas, *De celo*, II, 7; *quod est a fortuna, neque est necessarium, neque est sicut frequenter, sed accidit ut in paucioribus*. *Analyl.*, I, 42. On ne croira pas sans doute qu'il faille attribuer au hasard tous les phénomènes qui ne se reproduisent pas souvent : « le miracle est un phénomène rare, et cependant il n'est pas le fruit du hasard. » De Régnon, *Métaphysique des causes*, Paris, 1886, p. 531. Ce n'est pas, en effet, parce qu'un phénomène est rare qu'il doit être attribué au hasard. Au contraire, un phénomène est rare parce qu'il est le produit du hasard, c'est-à-dire parce qu'il est le résultat du concours de deux causes ou de deux séries de causes dont l'action est naturellement, et, par le fait même, ordinairement parallèle ou consécutive l'une à l'autre. Puisque les deux causes ou les deux séries de causes sont indépendantes, elles ne peuvent pas, en effet, se rencontrer souvent. Si elles se rencontrent souvent, il est évident que « les dés sont pipés », comme disait l'abbé Galiani, et qu'il y a, derrière ces deux causes ou ces deux séries de causes qui paraissent et qui sont peut-être, en effet, naturellement indépendantes, un fripon qui se fait un jeu de les réunir et par conséquent de nous attraper. « Plus les coïncidences sont fréquentes, plus les éléments composants sont nombreux, plus notre étonnement augmente, et moins nous sommes satisfaits de voir expliquer les coïncidences par le hasard. Si, par exemple, en passant dans une rue, je vois une pierre se détacher et tomber à côté de moi, je ne m'en étonnerai pas; et le phénomène s'expliquera suffisamment à mes yeux par la loi de la chute des corps, loi dont l'effet s'est rencontré ici avec l'effet d'une loi psychologique, qui m'a fait passer là. Mais si tous les jours, à la même heure, le même phénomène se reproduit, ou si, dans un même moment, il a lieu à la fois de différents côtés, si des pierres sont lancées contre moi dans plusieurs directions différentes, je ne me contenterai plus de dire que les pierres tombent en vertu des lois de la pesanteur; mais je

chercherai quelque autre cause pour expliquer la rencontre des chutes. » P. Janet, *op. cit.*, p. 27. La répétition ou la multiplicité des coïncidences devient elle-même un phénomène nouveau dont on ne peut pas logiquement se dispenser de chercher la cause. — 3. Le hasard est imprévisible : il consiste dans une rencontre de deux causes ou de deux séries que rien, à considérer isolément chacune des deux causes ou des deux séries, ne pouvait faire prévoir. « Le déroulement individuel de chaque chaîne, prise à part, ne comportait pas l'événement survenu fortuitement. Cette rencontre est un fait véritablement nouveau, d'où naissent des séries nouvelles, et qui paraît presque créé *ex nihilo*, puisqu'il n'était contenu dans aucune des séries qui lui ont donné naissance et qu'aucune analyse ne pouvait faire prévoir cette synthèse. » H. Piéron, *op. cit.*, p. 686. On ne pourrait donc pas calculer le hasard d'une manière directe et simple, c'est-à-dire par la seule considération des séries prises en elles-mêmes; mais on est obligé de recourir à un procédé indirect et complexe, qui consiste à établir le calcul tout à la fois sur le nombre des rencontres possibles et sur le nombre des rencontres réelles : le hasard ou la probabilité est figuré par une fraction dont le numérateur est le nombre des cas favorables et dont le dénominateur est le nombre de tous les cas possibles : « la probabilité, dit Laplace, est le rapport du nombre des cas favorables à celui des cas possibles. » *Théorie analytique des probabilités*, 3^e édit., Paris, 1820, p. VII. C'est ce qui fait la différence essentielle des lois naturelles et des lois dites du hasard ou lois des probabilités : les lois naturelles permettent de prévoir un effet déterminé; les lois du hasard n'annoncent qu'un « résultat global relatif à un assez grand nombre de phénomènes analogues. » E. Borel, *Le hasard*, Paris, 1914, p. 8.

IV. RÉDUCTION DU HASARD. — Le hasard étant ce qu'il est, nous n'avons pas encore le dernier mot de l'explication qu'il comporte. Une première définition n'avait pu nous donner que les éléments dont il se compose; elle tenait peut-être assez bien son objet, mais d'une manière incomplète ou insuffisante, et il fallait tâcher d'obtenir par le moyen des deux principes extrinsèques une notion plus précise et plus sûre. La question, en s'ouvrant ainsi sur ses deux termes extrêmes, paraissait se poser d'une façon définitive; et voici, de nouveau, qu'elle se reporte comme d'elle-même un peu plus loin : il ne semble pas, en effet, que l'on puisse se soustraire à ce dernier essai d'explication. Ceux qui s'y refusent ont-ils perçu, d'une manière trop évidente et trop sensible, qu'en quittant la série des causes naturelles comme débilés et impuissantes, ils s'en allaient d'eux-mêmes, par un mouvement irrésistible, à une autre cause, d'ordre métaphysique, à la fois plus haute et plus profonde, et la seule que peut-être ils voulaient éviter? Bossuet et Bourdaloue ont souvent fait cette remarque que les libertins du XVII^e siècle, trop irrités par la liaison de la morale et du dogme, mettaient volontiers le dogme en discussion, et, afin de se dérober plus facilement à ses conclusions pratiques, aimaient à y chercher des difficultés, et à ne pas savoir ce qui les résout. Trouverait-on par hasard aujourd'hui des hommes qui, par un véritable accroissement de ce vice de l'esprit, dans un ordre plus purement et plus exclusivement spéculatif, oseraient pousser le sophisme jusqu'à dissocier les vérités que la nature a cependant voulu qu'il fussent le plus étroitement unies entre elles? Mais c'est la logique qui commande ici; quelque effort qu'ils fassent pour échapper à la rigueur de ses exigences, le poids de la raison les y précipite; et ils ont beau faire : ils subissent malgré eux et en dépit de leur sens propre l'inéluctable mouvement de l'histoire des idées. Il fut un temps où une philosophie, soumise à l'imagination, et une science,

mal informée de son objet, permettaient d'ériger le hasard en absolu et de composer avec lui la figure du monde; mais la philosophie, en s'affranchissant de l'imagination, a découvert sous les apparences des choses une réalité plus profonde et plus stable dont les seules manifestations extérieures sont infiniment plus riches que le hasard, et la science n'a véritablement commencé d'exister que le jour où elle a pu saisir les lois constantes ou les phénomènes généraux de ces mêmes réalités substantielles que la philosophie s'était appropriées; elles s'accordent toutes deux aujourd'hui, chacune du point de vue qui lui est propre, à nous imposer une conception du hasard, qui lui assigne dans la nature une existence définie et une part déterminée, conformes à celles que nous lui avons reconnues; et cette première explication, imparfaite ou incomplète, en postule à son tour une autre, qu'elle ne peut finalement trouver que dans un autre ordre, supérieur à celui des réalités visibles, où se meut le hasard. Où veut-on, en effet, reposer cet être fragile, issu de la rencontre de causes naturelles qui ne le contiennent pas, si ce n'est sur le fondement inébranlable d'une nature plus vaste et plus solide, comme l'est la nature divine? et cette synthèse passagère, qui se dénoue aussitôt faite, comment pourrait-on seulement la supposer, en dehors de l'intelligence souveraine de Dieu, dans quel autre sujet, qui fût capable tout à la fois de la saisir et de la réaliser? Tel est au fond le sens de l'argumentation de saint Thomas, dont la pénétrante et souple sagesse a devancé, sur ce sujet comme sur tant d'autres, tous les progrès de la science. *Et ideo dicendum est*, écrit-il dans son article de la réduction du hasard, *quod ea, quæ hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina*, *Sum. theol.*, I^{re}, q. cxvi, a. 1; et il donne, dans une formule admirable, la raison profonde de cette réduction fondamentale : *nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; et sicut hic potest intellectus apprehendere, ita potest efficere*. *Ibid.* Qui donc a pu dire que le hasard existait pour Dieu même, quand Dieu est précisément le seul être pour lequel il n'y a point de hasard, parce qu'il est le seul être dont l'intelligence infinie le dépasse et l'impose à la nature? Mais nous comprenons mieux, d'autre part, le sens de cette parole, si méprisée et si mal comprise, de Bossuet : « Ne parlons plus de hasard, ni de fortune; ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. » *Discours sur l'histoire universelle*, II^e partie. Ainsi en concevant le monde créé comme un composé de trois ordres différents : l'ordre des causes libres, celui des causes nécessaires, et celui des choses fortuites, Dieu apparaît, dans chacun de ces ordres, comme l'explication ou la raison dernière de tout être : « Il touche tout, dit saint François de Sales, règne sur tout, et réduit tout à sa gloire », *Traité de l'amour de Dieu*, I, II, c. III; et il arrive qu'après avoir vainement essayé, suivant le mot de Diderot, de l'élargir du monde où la philosophie catholique s'obstinait à le tenir emprisonné, la science, mieux informée de ses limites et devenue plus modeste, est elle-même obligée de l'y ramener; elle ne peut même plus se contenter, comme les déistes du XVIII^e siècle, de placer cette divinité nécessaire dans une sphère inaccessible aux agitations de ce bas monde et où les passions ni le soin des affaires humaines ne sauraient troubler son repos; les agitations de ce bas monde, c'est lui qui les gouverne; la nature, qu'on avait en quelque sorte renfermée sur elle-même pour la déta-

cher de lui, s'est ouverte de tous côtés; la voûte de l'univers qu'on avait solidifiée de toutes parts s'est brisée partout : et sur toutes les routes où, d'après une consigne célèbre, on avait voulu reconduire Dieu aux frontières du monde, on est aujourd'hui obligé d'aller le rechercher. « Quoiqu'il n'y paraisse guère, dit Spencer, la recherche intrépide tend sans cesse à donner une base plus ferme à toute vraie religion. Le timide sectaire, alarmé des progrès de la science, obligé d'abandonner une à une les superstitions de ses ancêtres, et voyant ébranler chaque jour ses croyances chéries, craint en secret que toutes choses ne soient un jour expliquées; il redoute la science, pratiquant ainsi la plus profonde des infidélités — la peur que la vérité ne soit mauvaise. D'autre part, le savant sincère, content de suivre l'évidence partout où elle le mène, se convainc plus profondément par chaque recherche que l'univers est un problème insoluble... Dans toutes les directions, ces recherches arrivent à le mettre face à face avec l'inconnaissable. » *Essais*, trad. Ribot, t. I, p. 58.

Oserais-je dire maintenant et pour finir que, des trois ordres créés, aucun ne postule l'intervention divine avec plus de rigueur et de précision que le hasard? Et quoique cela paraisse d'abord contraire à l'opinion commune que l'on s'est faite du hasard, cela n'en est pas moins certain; mais il est nécessaire de remonter, si l'on veut s'en rendre compte, à la véritable idée de l'intervention divine. Cette idée implique deux éléments : la conception d'un effet, et l'exécution de cet effet. Le premier est affaire d'entendement : le second, de puissance. Une différence essentielle, ou plutôt un rapport inverse s'établit entre ces deux éléments : la conception d'un effet est d'autant plus parfaite qu'elle le prévoit dans tous ses détails, même les moindres, tandis que l'exécution de cet effet, particulièrement dans ses détails, ne convient qu'à une puissance inférieure qui n'en dépasse pas la sphère ou le domaine. Or, en Dieu, naturellement, se rencontre la souveraine perfection au regard de ces deux éléments, c'est-à-dire qu'il y a en lui sagesse parfaite quant à la conception de l'effet, et vertu parfaite quant à l'exécution. Il est donc nécessaire, et que Dieu règle par sa sagesse tous les effets, même dans leurs derniers détails, et tout ensemble qu'il confie, pour ainsi parler, l'exécution de ces effets, leurs détails compris, à des puissances secondaires et inférieures, par l'intermédiaire desquelles il agit à titre de puissance universelle et suprême. Ainsi se produisent tous les effets naturels : ils sont prévus par Dieu, qui en règle lui-même, et, si l'on peut ainsi dire, personnellement tout le détail; et Dieu se sert des causes secondes pour les faire aboutir. Rapport inverse, comme nous disions tout à l'heure, entre l'intelligence divine et la puissance divine. Mais en aucun cas, ce rapport ne se vérifie d'une manière plus exacte et plus précise que dans le hasard. De tous les effets connus, le hasard est celui dont l'intelligence divine prend le plus de soin, et dont la puissance divine se désintéresse le plus. Il n'apparaît pas comme l'un quelconque des nombreux effets d'une série, tous égaux et toujours pareils, tellement semblables à la cause qui les produit que la conception de celle-ci paraît impliquer comme nécessairement la conception de ceux-là; mais il forme un objet à part; il touche et occupe directement l'intelligence divine qui lui assigne son existence et sa fin : et, malgré cela, malgré cette position exceptionnelle, il semble que la puissance divine l'abandonne encore plus que tous les autres effets. La causalité des choses naturelles ne pourvoit pas d'elle-même à la création de cet être extraordinaire; et Dieu leur impose cependant de le produire par une sorte de violence faite à leurs habitudes : ce que chacune d'elles, prise isolément, refuse

de lui donner, il l'obtiendra du concours ou de la rencontre de deux d'entre elles; et nous saisissons ainsi, sur cet exemple frappant, où il se justifie le mieux, la véritable raison du rapport inverse qui existe, en Dieu, pour la production de tous les effets, entre son entendement et sa puissance. Sa puissance se trouve-t-elle atteinte par cette désaffection manifeste qu'elle témoigne vis-à-vis des effets prévus par sa sagesse? Au contraire, Dieu fait tout et agit en tout, comme créateur et moteur de toutes choses. Mais le triomphe de sa sagesse consiste précisément à soustraire à l'action directe de sa puissance des effets qu'elle peut faire aboutir par les seuls moyens des causes naturelles; et voilà comment se découvre, de la façon la plus évidente, la présence de l'Esprit dans le monde. Bien loin de la contredire, le hasard l'atteste plus que tous les autres effets, de telle sorte qu'on puisse finalement se demander si ceux qui en ont pris peur se sont seulement préoccupés de savoir à quoi ils avaient affaire. Non seulement aucune des objections qui sont prises du hasard n'ont, en effet, rien de rare ni d'exceptionnel; mais on peut dire qu'en lui restituant sa vraie notion, elles se retournent toutes contre ceux qui les avancent; et il ne suffisait donc ici, comme partout ailleurs, que de ne pas suivre nos adversaires sur la position qu'ils voulaient nous imposer; on ne sert jamais la vérité, mais on la compromet plutôt, si on la quitte seulement d'un pas; et aucune question ne peut être véritablement dégagée des difficultés dont on l'embarrasse qu'en la remettant à sa véritable place. Nous en avons ici une excellente démonstration. Me permettra-t-on de dire qu'on obtiendra le même résultat, sur tous les sujets, même les plus rebelles, où l'on voudrait en faire l'épreuve, en revenant aux explications que saint Thomas en a proposées jadis, qui sont toujours les plus souples et les plus précises, à la fois si simples et si profondes, tellement consistantes et liées dans toutes leurs parties, que les objections les plus spécieuses tombent d'elles-mêmes devant elles? Il se trouve, en effet, que, par une rencontre merveilleuse, la philosophie thomiste rejoint tout ensemble le plus simple bon sens et la philosophie la plus savante; et, grâce à cet accord admirable elle a raison de tout, même du temps.

I. **OUVRAGE.** — Aristote, *Physic.*; Albert le Grand, *Physic.*, l. II, tr. II, c. XIV; *Metaphys.*, l. V, tr. VI, c. XV; S. Thomas, *Physic.*, l. II, lect. VIII; *Metaphys.*, l. XI, lect. VIII; *Cont. gentes*, l. II, c. XXXIX; *Sum. theol.*, I^{er}, q. CXV, a. 6; q. CXVI, a. 1; La Placette, *Traité des jeux du hasard*, La Haye, 1714; Montmort, *Essai de l'analyse sur les jeux du hasard*, Paris, 1713; Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, 3^e édit., Paris, 1820; A. Cournot, *Théorie des chances et des probabilités*, Paris, 1843; *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1851; Stuart Mill, *Système de logique*, trad. Peisse, 2^e édit., Paris, 1880, t. II, p. 47-75; P. Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876; Th. de Régnon, *Métaphysique des causes*, Paris, 1886; J. Bertrand, *Le calcul des probabilités*, Paris, 1888; A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, 3^e édit., Paris, 1890; A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, Paris, 1890; L. Favre, *Le hasard*, Paris, 1912; E. Borel, *Le hasard*, Paris, 1914.

II. **REVUES.** — 1^o *Revue néo-scholastique*: J. Huys, *Le hasard*, t. II, p. 272-285; J. Lottin, *Le calcul des probabilités*, t. XVII, p. 23-52. — 2^o *Revue de métaphysique et de morale*: G. Milhaud, *Le hasard chez Aristote et chez Cournot*, t. X, p. 667-681; H. Piéron, *Essai sur le hasard : la psychologie d'un concept*, t. X, p. 682-695; E. Boutroux, *Hasard ou liberté*, t. XVIII, p. 137-146. — 3^o *Revue de philosophie*: F. Mentré, *Rôle du hasard dans les inventions et découvertes et Le hasard dans les découvertes scientifiques d'après Cl. Bernard*, 4^e année, t. I, p. 426-439, 672-678; G. Tarde, *La notion du hasard chez Cournot*, 4^e année, t. II, p. 497-515. — 4^o *Revue philosophique*: J. Maldidier, *Le hasard*, t. XLII, p. 561-598; G. Milhaud, *La définition du hasard de Cournot*, t. LXXII, p. 136-159; A. Darbon, *Hasard et déterminisme*, mars 1914, p. 225-265.

III. **DICTIONNAIRES.** — E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1874, t. II, p. 1987-1988; Diction-

naire des sciences philosophiques, 2^e édit., Paris, 1875, p. 682-683; *La grande encyclopédie*, Paris, t. XIX, p. 900.

J. BOUCHÉ.

HATTEM (Olivier van), théologien et médecin, né à Utrecht vers 1570, mort à Anvers le 23 décembre 1610. Il appartenait à une noble famille protestante et, après avoir fait ses premières études dans sa ville natale, vint à Leyde où il étudia les belles-lettres et la théologie. En 1593 il se fit recevoir ministre. Après en avoir exercé les fonctions pendant quatorze ans, il abjura le calvinisme et amena avec lui à la foi catholique sa femme et ses enfants. Il étudia ensuite la médecine à Louvain, puis vint habiter Anvers. On a de lui : *Apologie contre les ministres de la religion réformée* : c'est peut-être la première édition de l'ouvrage suivant : *Justification d'Olivier Hattem, tirée des marques de l'Église de Dieu, par où chacun saura comment distinguer, non seulement à présent, mais en tous temps, la véritable Église d'avec les synagogues des hérétiques*, 2^e édit., in-12, Louvain, 1610; *Apostille sur une requête calomnieuse présentée au pape contre Olivier Hattem*, in-12. Tous ces ouvrages sont écrits en flamand.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 707; Foppens, *Bibliotheca belgica*, in-4^o, Bruxelles, 1739, t. II, p. 653; *Théâtre sacré de Brabant*, in-fol., La Haye, 1729, t. II a, p. 127; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. IX, p. 96; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 419, note.

B. HEURTEBIZE

HAUNOLD Christophe, théologien allemand, né à Altenhaus, en Bavière, le 18 octobre 1610, d'une ancienne et illustre famille, fut d'abord page à la cour de Bavière. Entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 25 avril 1630, il professa ensuite les humanités et consacra le reste de sa vie à l'enseignement de la philosophie et surtout de la théologie à Dillingen, à Fribourg et à Ingolstadt. Ses ouvrages philosophiques attirèrent de bonne heure sur lui l'attention du cardinal de Lugo. Il convient de citer entre autres : *Philosophia de anima rationali*, Dillingen, 1645; *Philosophia de anima sensitiva*, *ibid.*, 1645; *Quæstio an acutior hodie philosophia plus lædat ingenia quam excolat ad alias facultates*, Ingolstadt, 1645; *Logica practica in regulas digesta*, *ibid.*, 1646; Cologne, 1688; Ingolstadt, 1696, etc.; *De ortu et interitu animæ rationalis*, Ingolstadt, 1694. En théologie, Haunold ne tarda pas à être regardé comme une des gloires de l'université d'Ingolstadt. Par la pénétration de sa pensée et la clarté de l'exposition, il reste un des maîtres de son temps. Ses *Institutiones theologicæ* en quatre livres, in-8^o, Ingolstadt, 1559, n'étaient qu'une préparation sommaire à son grand ouvrage : *Theologiæ speculativæ scholasticis prælectionibus et exercitiis accommodatæ libri IV*, in-fol., *ibid.*, 1670, conçu sur le plan de la *Somme* de saint Thomas, mais adapté aux besoins de l'époque et se référant toujours, pour les soumettre à l'analyse et en suivre les progrès, aux données les plus neuves de la théologie contemporaine. Le traité qui a mis surtout en relief le savoir étendu et précis, le sens théologique profond et sûr, la méthode simplifiée et claire du P. Haunold, est le *De justitia et jure* dont le 1^{er} volume parut en 1671 à Ingolstadt sous ce titre : *Controversiarum de justitia et jure privatorum universo nova et theoretica methodo in decem tractatus et quatuor tomos digestarum*. Finalement l'ouvrage eut six volumes et fut achevé en 1674 : il est de ceux qui font honneur à la théologie et il garde aujourd'hui encore son intérêt, sinon son autorité. Haunold a laissé aussi un écrit de controverse : *Pro Ecclesiæ romanæ infallibilitate notæ responsoriæ seu succineta defensio*, in-4^o, Ingolstadt, 1654. Il mourut à Ingolstadt le 22 juin 1689. La faculté de théologie fit inscrire son éloge sur les murs de la grande salle des cours.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 140-143; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. iv, col. 621 sq.; J. Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadtensis*, Ingolstadt, 1782, t. iii, p. 66.

P. BERNARD.

HAUSER Berthold, jésuite allemand, né le 13 juillet 1713 à Wildenberg, en Bavière, admis au noviciat le 28 septembre 1729, enseigna d'abord les humanités, puis la philosophie et les mathématiques pendant près de vingt ans à l'université de Dillingen. La grande œuvre de sa vie fut un traité de philosophie qualifié par lui d'élémentaire, mais qui comprend, en 8 in-8° d'une moyenne de 800 pages chacun, une somme de toutes les questions qui se rattachaient alors à la philosophie : *Elementa philosophiæ ad rationis et experientie ductum conscripta atque usibus scholasticis accommodata*, Innsbruck, 1755-1764. Les derniers volumes ont été publiés après sa mort survenue le 14 mars 1762.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 148 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. iv, col. 1331; J. Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadtensis*, Ingolstadt, 1782, t. iii, p. 236.

P. BERNARD.

HAUTEVILLE (Nicolas de), théologien français du XVII^e siècle. On le croit originaire d'Auvergne. Docteur en théologie, il publia un ouvrage intitulé : *Théologie angélique*, in-8°, Lyon, 1658; il le dédia à l'évêque de Genève, Charles-Auguste de Sales, qui lui donna un canonicate de sa cathédrale. Les autres ouvrages de ce théologien sont : *Les caractères ou les peintures de la vie et de la douceur du B. François de Sales*, in-8°, Lyon, 1661; *Explication du traité de saint Thomas des attributs de Dieu pour former l'idée d'un chrétien savant et spirituel*, et *L'art de bien discourir suivi de l'Esprit de Raymond Lulle*, in-12, Paris, 1666; *L'histoire royale ou les plus belles et les plus curieuses questions de la Genèse en forme de lettres*, in-4°, Paris, 1667; *Actions de saint François de Sales ou les plus beaux traits de sa vie en neuf panegyriques avec des remarques tirées de ses manuscrits et qui n'ont point encore vu le jour*, in-8°, Paris, 1668; *Origine de la maison de Sales, soit la maison naturelle, historique et chronologique de saint François de Sales, divisée en trois parties*, in-4°, Paris, 1669; réimprimée à Clermont la même année, in-4°, sous le titre : *Histoire de la maison de saint François de Sales*; *L'examen des esprits ou les entretiens de Philon et de Polyaxte où sont examinées les opinions les plus curieuses des philosophes et des beaux esprits*, in-12, Paris, 1772; in-4°, Paris, 1776; *L'art de prêcher, ou l'idée du parfait prédicateur*, in-12, Paris, 1683.

Giraud et Richard, *Bibliothèque sacrée*, t. xiii, p. 2; Feller, *Dictionnaire historique*, 1848, t. iv, p. 324.

B. HEURTEBIZE.

HAUTIN Jacques, jésuite flamand, né à Lille le 12 juillet 1599, entra au noviciat le 6 octobre 1617 et fut chargé de l'enseignement de la philosophie à Douai, puis à Lille. Il mourut le 24 décembre 1671 après une vie consacrée à la prédication et aux études de théologie et d'ascétisme. Voici la liste de ses ouvrages : *Angelus custos seu de mutuis angeli custodis et clientis angelici officii tractatus*. Anvers, 1620, ouvrage qui eut plusieurs éditions et que le P. Lahire rendit populaire par sa belle traduction parue à Tournai en 1643; *Lytrum animarum purgatorii*, Douai, 1642; *Sacramentum amoris eucharistia*, in-fol., Lille, 1650; *Advocatus purgatorii*, Cologne, 1659, traduction de l'ouvrage du P. Marc de Bonnyers; *Patrocinium defunctorum*, in-fol., Liège, 1664; *Novum opus de novissimis*, Lille, 1671.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 154 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. iii, col. 314.

P. BERNARD.

HAUZEUR Matthias, frère mineur récollet de la province de Flandre, naquit à Verviers en 1589 et revêtit la bure à l'âge de 20 ans. Lecteur de philosophie et de théologie pendant de longues années, cinq fois ministre de sa province, le P. Matthias mourut à Liège le 12 novembre 1676, après soixante-sept ans de vie religieuse, laissant de nombreux ouvrages dont les premiers furent des traités de polémique acerbe et violente avec divers protestants. A la suite d'une controverse publique avec Gabriel Hotton, qui avait duré trois jours, il en publia le compte rendu sous ce titre : *Accusation et conviction du sieur Hotton et de tous ses complices, par F. Matthias Hauzeur, qu'ils ne sont que novateurs perturbateurs et calomnieux de l'Église romaine d'aujourd'hui luy imputant à idolâtrie plusieurs pratiques au service de Dieu et spécialement l'invocation des saints*, in-4°, Liège, 1633. Une traduction latine parut la même année au même lieu. Hotton ayant répliqué, son adversaire publia à son tour : *Exorcismes catholiques du maling esprit hérétique, apparoissant en un monstre de mensonges et de blasphèmes avorté entre les rabbins de Leyden, 1634, soub le nom de Godefröid Hotton, et titre de response et apologie contre toute vérité publique du faict et de la doctrine des conférences de Lymbourg, pour l'invocation des saints : anatomizé, confit et déconfit comme un serpent long de 300 pages, en l'antidote des sections suivantes*, in-8°, Liège, 1634. La même année, le fameux et fécond écrivain Samuel des Marets publiait à Groningue sa *Monachomachia*, dans laquelle il prenait nommément à partie le P. Hauzeur, qui lui répondit par son *Equuleus ecclesiasticus, aculeatus exorcismis xxiii, in nequissimum Pythomem hæreticum Samuelis Des Marets, pseudo-ministri Traiectensis*, in-8°, Liège, 1635. Dans le même but de polémique il avait déjà publié un recueil des textes de saint Augustin, les plus propres à combattre les erreurs de cette époque : *Præjudicia augustissima D. Augustini episcopi pro vera Christi Ecclesia, una, sancta, catholica, apostolica antonomasticis, id est romana : contra omnes sui nostreque temporis hæreticos ac eorum objectiones, calumnias, fraudes, violentias, cæterosque mores genuinos*, in-8°, Liège, 1634. Ce livre fut bientôt suivi d'un abrégé en français : *Résolution de tous les différents présens touchant la vraye Église de Jésus-Christ, d'où dépendent tous les autres, par son grand et incomparable docteur, saint Augustin, hors de la parole de Dieu mesme*, *ibid.* Pour compléter les ouvrages précédents, qu'il avait réunis en un seul, le P. Matthias y ajouta : *Livre de ce grand docteur S. Augustin du soing qu'il faut porter pour les morts, trës suffisant à convaincre et convertir le faussaire ministere de Des-Marets, avec tous ses complices et sectateurs d'opiniastreté hérétique en tous leurs erreurs, et particulièrement en cest et semblables traits de sa Monachomachie, ou cloaque tres puante de ses Marets propres*, *ibid.*, ainsi qu'une traduction flamande du traité de saint Augustin sur l'utilité de croire : *En seer costelyk ende salich boecxke nofte brief des H. Augustini tot Honoratum, van het profyt des gheloovens*. Ce recueil portait pour titre : *Colluctationes minorum exorcistarum non adversus carnem et sanguinem, sed contra spiritualia illa nequitiæ seu nequissimum illud genus dæmoniorum quæ per suos ministros hæreses ab anno 1632 intra et circa Trajectum et Lymburgum iterum frustra infestaverunt domum Dei*, in-8°, Liège, 1636. Sous l'anagramme de Ranutii Higati le P. Ignace Huart, cistercien belge, avait publié un livre dans lequel il s'efforçait de détourner de son vrai sens la doctrine de saint Bernard, pour la rendre favorable aux jansénistes : *D. Bernardi tractotus de gratia et libero arbitrio*. Le P. Hauzeur lui opposa sa *Correctio fraterna Ranutii Higati, anagrammaticæ I. H. contra ejus commentum in S. Bernardum de libero arbitrio* (1651). Huart répondit par les *Vindiciæ pro*

R. Higo. Notre récollet avait déjà pris la défense du saint docteur dans la *Veronica S. Bernardi abstergens ejus faciem, seu totius doctrinæ superficiem ab omni macula vel umbra erroris : et exprimens veram ejus imaginem, seu sensum catholicum, et Augustinianum, sine præjudicio ullius probabilis*, in-32, Liège, 1650. Citons encore parmi ses écrits polémiques une *Reprobatio apologiæ novissimæ Samuelis Maresii seu Des-Marets*, in-fol., Tournai, 1650, et terminons par ses deux plus importants ouvrages, qui sont un meilleur titre de gloire pour leur auteur. Le premier est intitulé : *Anatomia totius augustissimæ doctrinæ S. Augustini... ad concordiam inviolabilem totius doctrinæ Augustinianæ cum vera Christi Ecclesia, cujus proficitur præconia ac præfert insignia*, 2 in-fol., Liège, 1643-1645; on en trouve aussi des exemplaires avec le titre : *Epitome operum S. Augustini et la date de Paris, 1646*. L'autre est la *Collatio totius theologiæ inter majores nostros F. Alexandrum Alensem, patriarcham theologorum, doctorem irrefragabilem, sanctum Bonaventuram, doctorem seraphicum, F. Joannem Duns-Scotum, doctorem subtilem. Ad mentem S. Augustini, sub magisterio Christi interiore per gratiam, exteriore per Ecclesiam*, 2 in-fol., Liège et Namur, 1652. Cet ouvrage, composé dans un style très concis, est un commentaire sur les l. II-IV du Maître des Sentences, extrait des ouvrages des trois grands docteurs franciscains, qu'il s'efforce de faire concorder entre eux et avec la doctrine de saint Augustin; toutefois le défaut d'ordre et de méthode, remarquant les doctes éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, font tort à la science et à l'ingéniosité de l'auteur. Citons encore un ouvrage consacré au glorieux privilège de Marie, dont les franciscains furent toujours les ardens champions : *Statera causæ inter R. P. Petrum de Alba pro immaculata conceptione Deiparæ*, in-8°, Namur, 1664.

Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de Pobervance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1886, p. 246-256; *Biographie nationale de la Belgique*, t. viii, p. 787-791; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. iv, col. 82-84.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HAVENS Arnold, théologien belge, né à Bois-le-Duc en 1540 d'une famille noble, entra chez les jésuites de Cologne le 10 avril 1558 ou 1559. Maître ès arts et bachelier en théologie de l'université de Cologne, il prit le bonnet de docteur à l'université de Trèves en 1572. Rentré à Cologne, il y enseigna la philosophie, la théologie et fut recteur de plusieurs collèges. En 1581, il fit un voyage à Rome, où il prit part à l'élection du général de la Compagnie, Claude Acquaviva. Dans le courant de l'année 1584 il quitta les jésuites pour se faire chartreux à Louvain. Après sa profession (1586), l'ordre lui confia différentes charges, malgré les instances qu'il faisait pour vivre en simple religieux. Il fut prieur des maisons de Bois-le-Duc, Liège, Louvain, Bruxelles et Gand; deux fois visiteur de sa province. C'est dans l'exercice de cette dernière charge qu'il décéda pieusement à la chartreuse de Gand, le 14 août 1610. Dom Arnold Havens, dans un de ses ouvrages imprimés, a manifesté ses regrets de n'avoir pas les loisirs nécessaires pour revoir et compléter en vue de l'impression ses commentaires sur l'Écriture sainte, sur le Maître des Sentences et sur les Épîtres et Évangiles des dimanches de l'année :

1° *Disputationum libri II in quibus calumnix et captiones ministri anonymi Nemausensis contra assertiones theologicas et philosophicas in academia Turnonia propositas discutuntur*, in-4°, Lyon 1584; 2° *Speculum hæreticæ crudelitatis, in quo tam veterum quam recentiorum hæreticorum ingenia, mores, immanisque sævitia,*

in antistites maxime ac religiosorum hominum familias, variis in locis designatæ, propriis suis coloribus exhibentur, in-12, Cologne, 1608; in-8°, Cologne et Paris 1609; 3° *Oratio quodlibetica habita anno 1572, in D. Thomæ Apostoli pervigilio, a R. P. Arnoldo Havensio, de auctoritate sanctorum Patrum in dogmatibus fidei et in sensu Scripturæ sacræ*, in-8°, Cologne, 1620; ce discours avait été d'abord ajouté par dom Théodore Petrejus, chartreux de Cologne, à l'ouvrage suivant que Havens avait préparé pour l'impression, mais qui parut après sa mort; 4° *Fasciculus pænitentix, paraphrasticam videlicet septem pænitentialem, ut vocant, Psalmorum interpretationem, necnon et Eusebium de fugienda impænitentia dialogum complectens*, in-12, Cologne, 1610; 5° *De præstantia vitæ solitariæ*, ouvrage ms. annoncé par l'auteur même dans son *Exhortatio ad Cartusianos de observantia disciplinæ regularis vitæque solitariæ commendatione*, qui a eu plusieurs éditions. 6° Dom Havens revit et retoucha le style de l'ouvrage du chartreux dom Maurice Chauncy sur le martyre subi en Angleterre, sous Henri VIII, par dix-huit enfants de saint Bruno et publié, la première fois, à Mayence, en 1550. Son travail fut imprimé en 1608 simultanément à Gand, à Wurzburg et à Cologne. L'édition de Gand comprend deux autres opuscules de dom Havens, à savoir la relation latine du martyre de douze chartreux de Ruremonde arrivé en 1577 et l'exhortation indiquée plus haut. Ces deux opuscules, avec un titre particulier, furent mis dans le commerce aussi séparément. Voici les titres des trois éditions : *Commentariolus de vitæ ratione et martyrio octodecim cartusianorum, qui in Anglia sub rege Henrico VIII ob Ecclesiæ defensionem ac nefarii schismatis detestationem crudeliter cruciati sunt... una cum historica relatione duodecim martyrum cartusianorum Ruræmundensium*, etc., in-8°, Gand, 1608; *Innocentia et constantia victrix sive Commentariolus*, etc., in-8°, Wurzburg, 1608; *Historia martirii XVIII cartusianorum Anglorum, sub rege Henrico VIII annis 1535, 1537 et 1541 crudeliter interfecti* (sic), etc., in-8°, Cologne, 1608. En 1753, le célèbre imprimeur P. Foppens fit paraître à Bruxelles une nouvelle édition du texte revu par Arnold Havens, augmentée de quatre appendices : *Historica relatio... Permissu superiorum, 1608* (pour 1753), in-8°, s. l.; 7° *Commentarius de erectione novorum in Belgio episcopatum, deque iis rebus quæ ad nostram hanc usque ætatem, in eo præclare gestæ sunt*, in-4°, Cologne, 1609. Dans cet ouvrage, dom Havens traite plus particulièrement de la vie des deux derniers évêques de Ruremonde, Guillaume Lindanus et Henri Cuyckius.

Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, 1608, p. 15-18; Aubert Le Mire, Valère André et Foppens dans leurs ouvrages sur les écrivains belges; Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. cartus.*, p. 131, n. 161; dom Léon le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, 1891, t. iii, p. 73-75; Arnold Raisse, *Origines cartusiarum Belgii*, Douai, 1632, p. 87-89; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, 1747, p. 23 et 329; Teller, etc.

S. AUTEUR.

HAVERMANS LANGELOT, le Père Macaire, fut baptisé à Bréda, le 30 septembre 1644, entra à l'abbaye des prémontrés de Saint-Michel d'Anvers, où il fit profession solennelle le 11 mars 1666. L'austérité de sa vie lui concilia autant que sa connaissance de la théologie et des Pères de l'Église l'estime de ses supérieurs et de ses confrères. Il occupa la chaire de philosophie peu après son ordination sacerdotale qui eut lieu le 20 avril 1669. Le P. Dominique de Colonia, dans le *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, Anvers, 1752, t. iv, p. 113, le donne pour l'un des défenseurs les plus ardents du jansénisme dans les Pays-Bas. Il affecte dans ses livres une préférence pour l'autorité de saint Augustin. Il combattit sans relâche par ses écrits et ses thèses publiques les casuistes qu'il

accusait de morale relâchée. Le premier de ses ouvrages, *Tyrocinium christianæ theologiæ moralis ad mentem sanctorum Patrum, præcipue sancti Augustini*, parut à Anvers, 1674. Une seconde édition, augmentée et corrigée, parut à Anvers encore l'année suivante en 2 in-8°. Quelques Pères jésuites, en particulier le Père Philippe de Hornes, l'apprécièrent avec sévérité dans leurs thèses publiques. Havermans crut nécessaire de se justifier contre le jésuite par la publication d'une *Defensio brevis Tyrocinii moralis*, in-8°, Cologne, 1676. En 1675, il publia des thèses sous ce titre : *Universa theologia moralis ad mentem S. P. Augustini*, Anvers. Il confirma la position qu'il avait adoptée dans la question controversée alors du degré d'amour divin requis pour profiter de la grâce dans la réception des sacrements, par sa *Disquisitio theologia in qua discutitur illa famosa questio quinam Dei amor requiratur et sufficiat cum sacramento ad justificationem*, Anvers, 1675; Cologne, 1684. Le P. Gilles Estrix le prit à partie ainsi que plusieurs docteurs de Louvain dans *Status, origo et scopus reformationis hoc tempore attentatæ in Belgio circa administrationem et usum sacramenti penitentiae, juncta piorum supplicatione ad Clementem X P. M.*, qui parut à Mayence, 1675, in-8°, sous le pseudonyme de Frédéric Simon. La doctrine soutenue par Havermans se trouvait ainsi déferée au Saint-Siège. C'est au Saint-Siège qu'il adressa sa défense, *Epistola apologetica ad S. pontificem Innocentium XI contra injustam accusationem Fr. Simonis*, Cologne, 1676, qui fut rééditée après sa mort en 1692. Il fit défendre par le P. Corneille Donckers, le 8 mars 1677, des *Theses theologicæ de SS. Patrum, præcipue S. Augustini autoritate*, qu'il réédita la même année à Cologne avec une *Dissertatio theologia de auctoritate sanctorum Patrum, præsertim S. P. Augustini*. Il publia sur l'amour du prochain, *Disquisitio theologia, qua discutitur questio illa : an satisfaciatur præcepto dilectionis proximi per hoc quod proximo exhibeamus signa externa*, in-8°, Cologne, 1678, et sur les conditions dans lesquelles il est bon de différer l'absolution, *Examen libelli cui titulus : Pentalogus diaphoricus*, composé sur ce sujet, par le P. Charles de l'Assomption, carme, in-8°, Anvers, 1679. Havermans mourut le 20 février 1680. On prétend que, quelques heures avant sa mort, il reçut des lettres de Rome qui lui annonçaient que le pape Innocent XI approuvait sa doctrine sur l'amour du prochain. ✠

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 837; *Biographie nationale* (de la Belgique), Bruxelles, 1884-1885, t. viii, col. 798-801; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. iv, col. 273-274; Supplément au Dictionnaire historique de Moréri, t. iii, p. 16.

J. BESSE.

HAWARDEN Édouard, théologien et controversiste anglais, né à Croxeth, dans le Lancashire, le 9 avril 1662, fit de brillantes études au collège anglais de Douai, où il fut ordonné prêtre en 1686; il y enseigna ensuite la philosophie pendant deux ans. Lorsque Jacques II eut résolu de rendre aux catholiques Magdalen College à Oxford, il y fut nommé professeur de théologie, mais il n'y put demeurer que deux mois; il dut fuir lors de la révolution de 1688, et il revint à Douai, où il occupa la chaire de théologie, tout en étant vice-président du collège. Les doctrines thomistes sur la grâce étaient fort en honneur dans cet établissement, ceci fut cause que les professeurs, et en particulier le vice-président, furent accusés à Rome de jansénisme. Après examen par des juges compétents nommés par le nonce de Bruxelles, l'accusation fut reconnue sans fondement, mais Hawarden crut devoir se retirer devant l'orage, et en 1707 il revint en Angleterre. Après avoir travaillé quelques temps comme missionnaire, il s'établit à Londres, et fut nommé controversiste en titre. Les ouvrages qu'il écrivit alors eurent beaucoup

de succès et de vogue, et l'évêque Milner le signale comme un des plus profonds théologiens et des plus habiles controversistes de son époque. Lorsque Samuel Clarke (voir t. i, col. 4) publia en 1719 la seconde édition de son ouvrage : *Scripture doctrine of the Trinity*, la reine Caroline désira qu'une conférence publique eût lieu entre l'auteur arien et Hawarden : le théologien catholique eut la victoire dans cette dispute, et quelques années plus tard il publia : *An answer to Dr. Clarke and Mr. Whiston concerning the divinity of the Son and of the Holy Spirit*, 1729, ce qui lui valut les félicitations de l'université d'Oxford. Il mourut à Londres, le 23 avril 1735.

Outre l'ouvrage mentionné plus haut, nous avons de lui : *The true Church of Christ, showed by concurrent testimonies of Scripture and primitive tradition*, Londres, 1714-1715; *Discourses of religion, between a minister of the Church of England and a country gentleman*, 1716; *The rule of faith truly stated in a new and easy method*, Londres, 1721; *Charity and truth, or Catholicism not uncharitable in saying that none are saved out of the Catholic communion, because the rule is not universal*, Bruxelles, 1728; *Catholic grounds, or rational account of the unchangeable orthodoxy of the Catholic Church*, 1729.

Dictionary of national biography; Gillow, *Bibliographical dictionary of English catholics*, t. iii, p. 167-182; Butler, *Memoirs of the catholics*, 1822; Buaton, *The life and times of bishop Challoner*, Londres, 1909; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. iv, col. 1056-1058.

A. GATARD.

HAY Jean, controversiste écossais, de la famille de Hay de Dalgety, né à Dalgety en 1546, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome le 25 janvier 1566. Il fut le compagnon de saint Stanislas Kotska du 28 octobre 1567 au 25 janvier 1568. Envoyé en Écosse pour y défendre la foi et soutenir le courage de ses frères, il s'embarqua le 23 décembre 1578 à Bordeaux et débarqua à Dundey le 15 janvier 1579. Les plus hautes influences ne purent obtenir pour lui de Jacques I^{er} une autorisation de séjour. Il dut quitter l'Angleterre avant le 1^{er} octobre 1579.

Professeur de philosophie, de mathématiques et de théologie à Pont-à-Mousson, à Bordeaux, à Paris et à Tournon, il s'était de bonne heure rendu célèbre par une discussion publique soutenue à Strasbourg en 1576 contre Jean Pappus, puis par ses polémiques avec les calvinistes d'Écosse et de France, notamment avec Jean de Serres, Pineton de Chambrune et Théodore de Bèze. Son premier écrit : *Certain demandes concerning the christian religion and discipline, proposed to the ministers of the new pretended Kurk of Scotland*, in-8°, Paris, 1580, ouvrage plusieurs fois réimprimé, traduit en français par le P. Coysard, en allemand par Sébastien Werro, excita parmi les réformés de vives colères. C'était un défi que le P. Hay portait à la Réforme; les ministres de Genève, de France et d'Écosse répondirent par des violences : *L'esprit et conscience jésuitique. Première preuve et eschantillon. Pour expresse découverte de l'esprit de calomnie et sa suite, les blasphèmes imposés aux églises réformées en la personne de feu Jan Calvin, par Jan Hay, moine jésuite, au libelle de ses demandes. Le tout vérifié par les actes et produits de l'accusateur*. Par Jaq. Pineton, de Chambrune, Nîmes, 1584. Jean de Serres entra en lice avec la même virulence avec sa *Défense de la vérité catholique et troisième anti-jésuite* de Jean de Serres, Nîmes, 1586, et la lutte s'étendit dans les milieux protestants. Quelques thèses défendues à l'université de Tournon et dont le P. Hay était l'auteur provoquèrent de nouveaux assauts et amenèrent l'intervention de Théodore de Bèze inquiet et irrité de la tournure que prenaient les débats. Ces thèses, envoyées par l'auteur aux ministres de

Nîmes, qui refusèrent d'engager une discussion publique, portaient sur l'Église et l'autorité de l'Écriture, sur les images et la présence réelle. L'Académie de Nîmes chargea Jean de Serres de les réfuter. Il publia : *Academix Nemausensis brevis et modesta responsio ad professorum Turnoniorum Societatis, ut aiunt, Jesu assertiones quas theologicas et philosophicas appellant*, Nîmes, 1582. C'est le premier *Anti-jésuite* de Jean de Serres. Le second parut le 14 septembre 1583 sous ce titre : *Academix Nemausensis expostulatio de jesuitarum Turnoniorum bis cocta crambe*. Ces deux ouvrages, qui font époque dans l'histoire des controverses protestantes, furent répandus à profusion et insérés par les pasteurs de Nîmes dans leur célèbre recueil de pamphlets : *Doctrinx jesuitarum præcipua capita*, La Rochelle, 1584, t. I, p. 503 sq., 643 sq. Jean Hay défendit les droits de la vérité catholique. Ses *Disputationum libri duo in quibus calumniæ et captiones ministri anonymi Nemausensis contra assertiones philosophicas et theologicas discutiuntur*, Lyon, 1583, furent combattus avec la même ardeur par Jean de Serres dans ses deux derniers *Anti-jésuites*, 1586. Théodore de Bèze aiguïsa lui-même ses meilleures armes. Jean Hay fit face résolument aux attaques et publia successivement : *La défense des demandes proposées aux ministres de Calvin, touchant ses blasphèmes et mensonges, contre le libelle de Joq. Pineton de Chambrun*, Lyon, 1596; *Elleborum Joanni Serrano Calviniano; L'antimoine aux réponses que Théodore de Bèze fait à trente-sept demandes des deux cents et six proposées aux ministres d'Écosse*, Tournon, 1588. La gravité des troubles survenus en France à la suite de la journée des Barricades et de l'assassinat du duc de Guise mit fin brusquement à ces controverses retentissantes. Le P. Hay consacra ses loisirs à une édition nouvelle de la *Bibliotheca sancta* de Sixte de Sienne, in-fol., Lyon, 1591-1592; Paris, 1610. Le texte du P. Hay a encore été suivi dans l'édition de Cologne, 1625. On a en outre, du P. Hay, d'importants recueils de lettres des missionnaires du Japon, de la Chine et du Pérou, traduites en latin par ses soins ou empruntées à Henri Cuyck, évêque de Ruremonde, à Guillaume Huysmann, professeur de langue latine à Louvain, et à d'autres écrivains, source précieuse de documents pour l'histoire religieuse de ces divers pays. On a trouvé la liste dans le P. Sommervogel. Professeur de théologie scolastique et de controverse au scolasticat de Lyon, en 1588, il eut pour élève le P. Pierre Coton, qui devint à son tour, grâce aux leçons de son excellent maître, un des plus habiles controversistes de son temps. Le P. Jean Hay mourut à Pont-à-Mousson le 21 mai 1607 d'après Sottwell, en 1608 d'après les archives de la Compagnie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. IV, col. 161-167; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. III, col. 459 sq.; Will. Forbes-Leith, *Narratives of Scottish Catholics*, Londres, 1889, p. 141-165; Abram, *L'université de Pont-à-Mousson*, Paris, 1870, p. 22; Boero, *Storia della vita di S. Stanislao Kolski*, Rome, 1685, p. 281; Stothert, *Catholic mission in Scotland*, Londres, 1888, p. 364; Th. Dempster, *Historia ecclesiastica gentis Sclotorum*, Bologne, 1627, p. 361; Sacchini, *Historia Societatis Jesu*, Rome, 1651, t. IV, p. 131; Carayon, *Documents inédits*, Paris, 1863-1870, doc. V, p. 103; H. Fouqueray, *Histoire de la C^e de Jésus en France*, Paris, 1913, t. II, p. 127, 257.

P. BERNARD.

HAYER Jean-Nicolas-Yubert, né à Sarrelouis le 15 juin 1708, appartenait à l'ordre des frères mineurs récollets, chez lesquels il fut professeur de philosophie et de théologie. Il mourut à Paris le 14 juillet 1780, laissant la réputation justement acquise d'un des plus ardents et savants apologistes de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Le P. Hayer fut avec l'avocat Jean Soret le principal rédacteur de la publication périodique : *La*

religion vengée, ou réfutation des auteurs impies, par une société de gens de lettres, 21 in-12, Paris, 1757-1761. Il débutait en même temps par son meilleur ouvrage : *La spiritualité et l'immortalité de l'âme*, 3 in-12, Paris, 1757. Ce traité, écrit d'un style clair, net et facile, est, au jugement de plusieurs, un des mieux composés et des plus complets qui existent sur cette matière, discutée avec solidité et appuyée de tout ce que la religion et la raison fournissent de plus lumineux. A cette même époque il controvertait avec le ministre protestant David Boullier, qui publia les lettres qu'ils échangeaient dans son volume intitulé : *Le pyrrhonisme de l'Église romaine, ou lettres de R. H. B. D. R. A. P.* (Révérend Hayer bibliothécaire des récollets à Paris) à M***, avec les réponses, in-8°, Amsterdam, 1758. On a encore de lui : *La règle de foi vengée des calomnies des protestants*, 3 in-12, Paris, 1761; *L'apostolicité du ministère de l'Église romaine*, in-12, *ibid.*, 1765; *Traité de l'existence de Dieu*, in-12, *ibid.*, 1769; *L'utilité temporelle de la religion chrétienne*, in-12, *ibid.*, 1774; *La charlatanerie des incrédules*, in-12, *ibid.*, 1780.

Michaud, *Biographie universelle*; Feller, *Dictionnaire historique*; Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1846; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1911, t. V, col. 55-56.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HAYMON, évêque d'Halberstadt, né vers 778, mort le 26 ou le 27 mars 853. On ne sait rien de son origine : les uns le font naître en Angleterre, d'autres en France; il est plus probable qu'il naquit en Allemagne. Quoi qu'il en soit, il embrassa la vie monastique à Fulda où il se trouva avec Raban Maur, le futur archevêque de Mayence. Tous les deux ils vinrent étudier à Saint-Martin de Tours sous la conduite du célèbre Alcuin. De retour à son monastère, Haymon y remplit les fonctions de chancelier et d'écolâtre jusqu'au moment où il fut élu abbé d'Hersfeld. En 841, il fut nommé évêque d'Halberstadt et en cette qualité il assista en 847 au concile de Mayence. Les œuvres d'Haymon d'Halberstadt se trouvent aux t. CXVI-CXVIII de la P. L. Il avait composé des commentaires sur presque tous les livres de l'Écriture sainte, commentaires qui furent imprimés pour la première fois au cours du XVI^e siècle. Quelques-uns de ces commentaires, notamment celui des Épîtres de saint Paul, et encore plus les homélies sur les évangiles, lui sont justement contestés. Voir Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3^e édit., Leipzig, 1906, t. III, p. 1043-1047. Le commentaire des Épîtres de saint Paul est attribué par les manuscrits à Remi de Reims. Il est vraisemblablement l'œuvre d'un savant moine français, qui le composa entre 840 et 860. Le commentaire de l'Apocalypse serait du même auteur. Les commentaires sur les Actes des apôtres et les Épîtres catholiques ne sont pas de cet écrivain, mais ceux du prophète Isaïe et des douze petits prophètes, à l'exception de Joël et d'Amos, lui appartiennent. Le commentaire du Cantique, anonyme dans les manuscrits, n'est peut-être pas de l'évêque d'Halberstadt. Valentin Rose a publié, d'après un manuscrit du XII^e siècle, quelques fragments de gloses sur la Genèse, attribuées à Haymon d'Halberstadt. *Die Handschriften-Verzeichnisse der K. Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1901, t. XII, p. 3-4. Le commentaire de Remy d'Auxerre sur la Genèse les a utilisés. Ce sont les restes d'un commentaire. Tous ces commentaires sont réellement du moine Haymon d'Auxerre. Le commentaire du Psautier, publié sous le nom d'Haymon d'Halberstadt, a été rapporté par Hauck au XI^e siècle. Il n'est certainement pas l'œuvre de l'évêque d'Halberstadt, et on peut le rapporter aux années 1080-1083. Voir H. Denifle, *Luther und Lutherthum, Quellenbelege. Die abend-ländischen Schriftausleger bis Luther*, Mayence, 1905, p. 18-22; E. Riggenbach, *Historische Studien zum*

Hebräerbrief. I. Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907, t. III, p. 41-205. On remarque en outre dans les œuvres de cet évêque : *De varietate librorum, seu de opere celestis patriæ*, in-8°, Cologne, 1531; *Breviarium historiæ ecclesiasticæ*, abrégé de l'histoire d'Eusèbe traduite par Rufin : la meilleure édition de cet ouvrage d'Haymon d'Halberstadt est celle d'Helmstadt, in-4°, 1671. Enfin dom Luc d'Achéry publia, *Veterum aliquot scriptorum spicilegium*, in-4°, 1675, t. XII, p. 27-30, un court traité *De corpore et sanguine Christi*. Voir t. v, col. 1216; E. Riggenbach, *op. cit.*, p. 148-151.

Arnds, *De vita et doctrina Haymonis episcopi Halberstadensis*, Halle, 1700; P. Antonius, *Exercitatio historico-theologica de vita et doctrina Haymonis Halberstadensis*, in-4°, Halle, 1704; C.-G. Derling, *De Haymone episcopo Halberstadensi commentatio historica*, in-4°, Helmstadt, 1747; *Histoire littéraire de la France*, t. v, p. 111; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XVIII, p. 712; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, sæc. IV, in-fol., Paris, 1677, t. I, p. 618; *Annales ord. S. Benedicti*, in-fol., Lucques, 1739, t. II, p. 335, 585, 586; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. I, p. 223; t. II, p. 20, 125, 126, 203, 365; (dom François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 455; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, 1858, t. III, p. 170; *Kirchenlexikon*, in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1888, t. v, col. 1546; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. I, col. 821-824; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 458-459.

B. HEURTEBIZE.

HAYNEUFVE Julien, théologien ascétique et l'un des maîtres de la vie spirituelle au XVIII^e siècle, né le 3 septembre 1588 à Laval, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 31 mai 1608. Sa vie entière fut consacrée à l'étude de la spiritualité et au ministère des âmes. Pendant quarante ans, recteur et maître des novices ou instructeur du troisième an, il mourut à Paris le 31 janvier 1663 avec la réputation d'un homme de Dieu versé dans tous les secrets de la conduite des âmes et de la théologie ascétique. C'est dans la doctrine de saint Augustin et des Pères qu'il puisa les matériaux de son premier ouvrage : *L'ordre de la vie et des mœurs qui conduit l'homme à son salut et le rend parfait en son état*, in-4°, Paris, 1639, traité complet au point de vue spéculatif et pratique sur les fondements de la vie morale, réimprimé en 1663. Il fut bientôt suivi des *Méditations sur la vie de Jésus-Christ pour tous les jours de l'année et pour les fêtes des saints*, 4 in-4°, Paris, 1611-1642. La 2^e édition comprend 5 in-4°, Paris, 1644-1659. Une édition de cet ouvrage, retouchée pour la forme et disposée selon l'ordre du bréviaire romain, a été publiée par l'abbé Lobry, ancien directeur au grand séminaire de Troyes, 8 in-8°, Paris, 1869. Le livre qui fit le plus de bien et, de tous les ouvrages du P. Hayneufve, le plus répandu fut sa *Retraite spirituelle*, publiée sous ce titre : *Méditations pour le temps des exercices qui se font dans la retraite de huit jours*, in-4°, Paris, 1643, 1650, 1655, 1661, etc. De ces deux derniers ouvrages, d'une doctrine trop substantielle pour le commun des fidèles, le P. Hayneufve donna un résumé qui recueillit tous les suffrages : *Abrégé des méditations pour le temps des exercices*, Paris, 1655, 1658, 1660, 1663, 1666, 1670, 1775, etc.; trad. allemande du P. Ant. Jaeger, Augsbourg, 1760; *Abrégé des méditations sur la vie de Jésus-Christ pour tous les jours de l'année*, 4 in-4°, Paris, 1655, 1658, 1660, 1663, 1666, 1680, 1675, etc.; trad. allemande du P. Ant. Jaeger, 4 in-8°, Augsbourg, 1760. Les autres traités du P. Hayneufve sont d'ordre surtout pratique, mais appuyés sur une solide et lumineuse théologie : *Le grand chemin qui perd le monde. Comme on y entre. Comme on en sort. Et comme on passe dans le chemin plus étroit qui nous mène à la vraie vie*. Le titre indique la division du traité en trois parties,

in-4°, Paris, 1646, 1658, 1663, 1670, Lyon, 1693, etc.; trad. italienne de Pietro Spinola, in-4°, Gênes, 1671; *Le monde opposé à Jésus-Christ et convaincu d'erreur par cette opposition*, in-4°, Paris, 1647; Anvers, 1686, etc.; *Veritates practicæ ex vita Domini Jesu sanctorumque gestis in singulis anni dies*, 4 in-4°, Paris, 1652-1654; Cologne, 1665; trad. italienne de Giovanni Chiericato, Venise, 1706; *Réponses aux demandes de la vie spirituelle par les trois voies qu'on appelle purgative, illuminative et unitive*, 2 in-4°, Paris, 1663-1665. Le II^e volume parut après la mort de l'auteur par les soins du P. Louis Le Roy. Cet ouvrage est peut-être le plus profond et le plus personnel des traités du P. Hayneufve. Ce saint religieux, dont l'influence fut si étendue et si salutaire, mourut à Paris le 31 janvier 1663.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 173-178; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. IV, p. 126 sq.; Dreux du Radier, *L'Europe illustre*, Paris, 1740, t. v, p. 333.

P. BERNARD.

HÉBREUX (ÉPÎTRE AUX). — I. Auteur. II. Destinataires. III. Lieu et date de la composition. IV. Occasion et but. V. Nature. VI. Plan. VII. Doctrine. VIII. Commentaires.

I. AUTEUR. — Seule de toutes les lettres attribuées à saint Paul, cette Épître est anonyme. La tradition ecclésiastique n'a pas été unanime, au moins durant les trois premiers siècles, dans la désignation de son auteur : ou elle a ignoré son nom, ou elle a varié sur la personne en nommant saint Paul ou Barnabé. D'autre part, les caractères intrinsèques, de fond et de forme, de l'écrit le distinguent des Épîtres de l'apôtre; aussi la plupart des critiques modernes ne l'attribuent plus à l'apôtre, au moins directement et immédiatement, et ils sont en désaccord complet pour l'attribution de l'Épître à un auteur déterminé.

I. TRADITION ECCLÉSIASTIQUE. — 1^o *Premières traces de l'Épître*. — On n'en relève aucune ni dans la Didaché ni dans l'Épître de Barnabé, à moins que l'on ne veuille en voir une d'Heb., XII, 24, au c. v, n. 1. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 50. Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, 38, P. G., t. XX, col. 293, et Étienne Gobar, dans Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, P. G., t. CIII, col. 1104, avaient constaté que, dans sa lettre aux Corinthiens, saint Clément de Rome reproduit de nombreuses idées et même quelques termes de cette Épître. H. Holtzmann a prétendu que cette dépendance existait en quarante-sept passages. *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1892, p. 293. Funk n'a relevé que douze ou quatorze versets de l'Épître utilisés en treize endroits différents. Le plus saillant est I^{re} Cor., XXXVI, 2-5, Funk, t. I, p. 146, qui se réfère à Heb., I, 3-5, 7, 13, soit dans le texte soit dans les citations bibliques. Cf. encore I^{re} Cor., XVII, 5, p. 122, et Heb., III, 2; XLIII, 1, p. 192, et Heb., III, 5; XXIII, 5, p. 130, et Heb., X, 37; I, 4, p. 164, et Heb., X, 37; IX, 3, 4, p. 110, et Heb., XI, 5, 7; X, 7, p. 112, et Heb., XI, 17; XII, 1, p. 114, et Heb., XI, 31; LVI, 4, p. 170, et Heb., II, 6 (citation de Prov., III, 12); LXIV, p. 182, et Heb., XII, 9. S'il ne fait pas de citation textuelle, Clément connaissait certainement l'Épître. Nous dirons plus loin que parfois on a prétendu que saint Clément avait écrit en grec sous la direction de saint Paul l'Épître aux Hébreux. Saint Ignace d'Antioche, *Ad Philad.*, IX, 1, Funk, t. I, p. 272, donne au Christ le titre : *ὁ ἀρχιερεύς*, qu'il n'a que dans l'Épître aux Hébreux. Saint Polycarpe le nomme aussi *ὁ ἀδελφός ἀρχιερεύς*. *Ad Phil.*, XII, 2, Funk, t. I, p. 310. Cf. Heb., VII, 17. Le Pasteur d'Hermas a plusieurs réminiscences de cette Épître. La plus textuelle, Heb., III, 12 se lit, *Vis.*, II, 3, 2, Funk, t. I, p. 428. Cf. *Vis.*, III, 7, 2,

p. 440. Voir encore *Sim.*, v, 5, 2, p. 538, et *Heb.*, iii, 4; *Vis.*, ii, 2, 7, p. 428, et *Heb.*, xi, 33; cf. *Mand.*, xii, 3, 1, p. 512; 6, 2, p. 518; *Sim.*, viii, 10, 3, p. 574; ix, 13, 7, p. 602; *Vis.*, iv, 2, 4, p. 462, et *Heb.*, xi, 33 (citation de Daniel, vi, 22). Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, p. 439-452. Saint Justin, *Apol.*, i, 12, P. G., t. vi, col. 345, donne au Christ le titre d'apôtre, qu'il n'a que *Heb.*, iii, 1. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, il parle plusieurs fois de Melchisédech, prêtre du Très-Haut, 19, 32, 33, col. 517, 545; il cite plusieurs fois le Ps. cix, 4, où il y fait allusion pour prouver qu'il y a un sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, 63, 118, col. 620, 749, et il dit expressément que le Christ est prêtre et roi, 83, col. 672, roi de Salem et prêtre du Très-Haut selon l'ordre de Melchisédech, 113, col. 737. Le Christ crucifié est ἀρχιερεύς, 34, col. 547, βασιλεὺς καὶ ἱερεύς, 36, col. 553, et toujours avec l'épithète αἰώνιος, ce qui est une idée propre à l'Épître aux Hébreux, v, 10; vi, 20; vii, 1-26. Le Christ offre un sacrifice de louanges, 118, col. 749. Cf. *Heb.*, xiii, 15. Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1888, t. i, p. 576-577. Saint Théophile d'Antioche fait parfois allusion à l'Épître aux Hébreux : *Ad Autol.*, ii, 16, P. G., t. vi, col. 1077, 1080, deux fois à *Heb.*, vi, 7; *Ad Autol.*, ii, 25, col. 1092, à *Heb.*, v, 12, 14; *Ad Autol.*, i, 4, 5, col. 1029, 1032, à *Heb.*, xi, 2; *Ad Autol.*, ii, 33, col. 1105, à *Heb.*, i, 1; iii, 7; *Ad Autol.*, iii, 9, 18, 23, col. 1136, 1145, 1156, à *Heb.*, iii, 12. Voir Th. Zahn, *op. cit.*, t. i, p. 299. Eusèbe, *H. E.*, v, 26, P. G., t. xx, col. 509, rapporte que saint Irénée citait l'Épître aux Hébreux dans des sermons qu'il avait lus. Des allusions à l'Épître ont été relevées dans le *Contra hæreses* : l. II, c. xxx, n. 9, P. G., t. vii, col. 822, et *Heb.*, i, 3; l. II, c. xxxviii, n. 7, col. 810, et *Heb.*, i, 13 (Ps. cix, 2); l. II, c. ii, n. 5, col. 715; l. III, c. v, n. 5, col. 825, et *Heb.*, iii, 2, 5 (Num., xii, 7); l. IV, c. viii, n. 2, 3, col. 994, 995, et *Heb.*, vii, 2; l. IV, c. xi, n. 4, col. 1003, et *Heb.*, x, 1; l. IV, c. xiv, n. 3, col. 1011-1012; c. xxxii, n. 2, col. 1071; l. V, c. xxxv, n. 2, col. 1220 : caractère typique du tabernacle de l'ancienne alliance; l. IV, c. xxxviii, n. 2, col. 1062, et *Heb.*, x, 26-31; l. V, c. v, n. 1, col. 1134, et *Heb.*, xi, 5. Saint Irénée connaissait donc l'Épître aux Hébreux; mais, au vi^e siècle, Étienne Gobar disait que l'évêque de Lyon ne l'admettait pas comme l'œuvre de saint Paul. Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, P. G., t. ciii, col. 1104. Cf. Camerlynck, *S. Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896, p. 3 sq. On connaissait donc l'Épître aux Hébreux à Rome, à Alexandrie, en Asie Mineure et en Gaule, dès la fin du 1^{er} siècle jusqu'au commencement du iii^e siècle.

2^o *Témoignages explicites.* — 1. *En Orient.* — a) *A Alexandrie.* — Le plus ancien témoignage direct provient de Pantène, chef de l'école catéchétique d'Alexandrie. Il a été rapporté par son disciple, Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes* et conservé par Eusèbe, *H. E.*, vi, 14, P. G., t. xx, col. 552. Pour expliquer l'absence du nom de saint Paul en tête de cette Épître, Pantène disait que le Seigneur, apôtre du Tout-Puissant, ayant été envoyé aux Hébreux, par respect pour lui, Paul, qui avait été envoyé aux gentils, ne s'est pas dit l'apôtre des Hébreux, quoique, en dehors de sa mission propre, il leur ait adressé une lettre. Pantène admettait donc l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Ce ne peut guère être une conclusion critique, puisque l'Épître ne contient rien de positif au sujet de son origine apostolique. C'est par une tradition historique que Pantène sait et reconnaît que l'Épître est de saint Paul, bien que l'apôtre n'ait pas inscrit son nom au début. — Clément d'Alexandrie admettait la même origine de la lettre, mais il ajoutait qu'adressée aux Hébreux, elle avait été écrite en hébreu et que Luc l'avait soigneusement traduite en grec et éditée pour les Grecs; aussi remarquait-on la même couleur de style

dans cette Épître et dans les Actes des apôtres. Si l'apôtre ne s'est pas nommé au début, c'est à dessein et pour une bonne raison : les Hébreux à qui il s'adressait avaient de lui une mauvaise opinion et le tenaient en suspens; par prudence, il s'est gardé de se nommer pour ne pas les éloigner, dès les premiers mots, de la lecture de sa lettre. Eusèbe, *H. E.*, vi, 14, P. G., t. xx, col. 549. Clément cite ailleurs l'Épître sous le nom de Paul ou de l'apôtre. *Strom.*, I, 4; II, 2, 4; VI, 8; VII, 1, 10, P. G., t. viii, col. 717, 940, 944; t. ix, col. 284, 405, 481. Comme Pantène, il admet l'attribution de l'Épître à saint Paul, mais il explique autrement, quoiqu'il rapporte l'explication de son maître, l'absence du nom de l'auteur, et il affirme que la lettre a été écrite en hébreu et traduite en grec par saint Luc. Il mêle la critique à la tradition de son Église. — Origène est aussi préoccupé par les problèmes critiques que soulève l'attribution de la lettre à saint Paul. Dans ses *Homélies sur l'Épître*, il disait que le style de la lettre n'a pas la vulgarité de parole qui est propre à l'apôtre, lequel reconnaît lui-même qu'il est grossier et peu habile dans son langage, c'est-à-dire dans sa manière de dire. Mais pour le choix des expressions, l'Épître est d'un grec plus pur, ainsi que le reconnaîtra quiconque peut apprécier la différence du style. De plus, que les pensées en soient admirables et qu'elles ne soient en rien inférieures aux écrits admis partout, c'est ce que croira vrai tout homme qui examine avec soin les ouvrages apostoliques. Puis, exposant son sentiment personnel, Origène disait que les pensées sont de l'apôtre, mais que la phrase et la disposition des pensées sont de quelqu'un qui s'est souvenu des enseignements de l'apôtre et qui a mêlé ses scolies aux explications de son maître. Si donc quelque Église tient cette Épître comme de Paul, qu'elle soit approuvée même en cela, car ce n'est pas sans raison que les anciens l'ont transmise comme étant de Paul. Mais quel est celui qui a écrit cette lettre, Dieu sait la vérité. Il est venu jusqu'à nous comme une tradition historique que quelques-uns disent que Clément, qui est devenu évêque de Rome, l'a écrite, et que quelques autres disent que c'est Luc, le même qui a écrit l'Évangile et les Actes. Eusèbe, *H. E.*, vi, 25, P. G., t. xx, col. 584-585. Origène connaît donc la tradition antérieure favorable à l'origine paulinienne, mais il connaît aussi d'autres attributions à Clément et à Luc. Une Église comme celle d'Alexandrie est donc autorisée à recevoir la lettre comme étant de saint Paul. Personnellement, il n'ose dire quel est l'auteur, mais il reconnaît que, si le style de l'Épître diffère de celui de l'apôtre, le fond est digne de Paul. Il admet donc une origine médiatement paulinienne. A propos du supplice d'Isaïe par la scie, il cite *Heb.*, xi, 37, 38; mais il sait que tous n'admettent pas cette lettre comme l'œuvre de Paul, et il déclare que, dans ce cas, le supplice du prophète serait mentionné dans un livre non canonique, tandis que, pour ceux qui admettent l'origine apostolique de l'Épître, il en est autrement. *In Matth. comment. series*, xxiii, 37, 38, P. G., t. xiii, col. 1636, 1637. Cf. *In Matth.*, tom. x, *ibid.*, col. 831, où il rappelle sans hésitation ce qui est écrit sur Isaïe dans l'Épître aux Hébreux. Dans sa lettre à Jules Africain, n. 9, P. G., t. xi, col. 65, 68, Origène parle encore de ceux qui n'admettent pas l'Épître comme l'œuvre de saint Paul, et il laisse entendre qu'il voudrait prouver contre eux qu'elle est de lui. D'ailleurs, il la cite expressément sous le nom de Paul. *In Joa.*, tom. ii, c. vi; tom. x, c. xi; *Selecta in Ps.*, iv, 6; viii, 6; *Selecta in Threnos*, iv, 26, P. G., t. xiv, col. 132, 332; t. xii, col. 1148, 1185; t. xiii, col. 660.

L'Église d'Alexandrie a conservé sa tradition au sujet de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Au iii^e siècle, saint Denys cite *Heb.*, x, 34, comme témoignage de saint Paul. *Epist. ad Fabian.*, 2, dans

Eusèbe, *H. E.*, vi, 41, *P. G.*, t. xx, col. 605. Saint Pierre d'Alexandrie cite aussi Heb., xi, 32, comme parole de l'apôtre. *Epist. can.*, 9, *P. G.*, t. xviii, col. 485. D'après saint Épiphanes, *Hær.*, lxxvii, 2, *P. G.*, t. xlii, col. 173. Hiéracas, le chef de la secte des hiéracites, citait Heb., xii, 14; xiii, 4, sous le nom de saint Paul. Voir aussi Théognoste (fin du III^e siècle), *Fragm.*, 3, *P. G.*, t. x, col. 241. Au IV^e siècle, saint Alexandre cite Heb., i, 2, comme de Paul. *De ariana hæresi, Epist.*, i, 6, *P. G.*, t. xviii, col. 557; *Epist.*, n. 4, col. 576. Cf. Socrate, *H. E.*, i, 6, *P. G.*, t. lxxvii, col. 49. Saint Athanase compte quatorze Épîtres de saint Paul, et parmi elles ἡ πρὸς Ἑβραίους. *Epist. fest.*, xxxix, *P. G.*, t. xxvi, col. 1437. Aussi la cite-t-il sous son nom. *Sermo contra arianos*, ii, 1, *P. G.*, t. xxvi, col. 148-149. Didyme cite l'apôtre à propos de Melchisédech. *De Trinitate*, i, 15, *P. G.*, t. xxxix, col. 320-321. Saint Cyrille d'Alexandrie cite Heb., i, 2, 3, sous le nom de Paul. *Thesaurus, De Trinitate*, ass. 4, 7, *P. G.*, t. lxxv, col. 37, 93. Euthalius, au V^e siècle, admet quatorze Épîtres de saint Paul, et il a rédigé les κεφαλαῖα de l'Épître aux Hébreux. H. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, Göttingue, 1902, t. i, p. 663, 664. Le pseudo-Euthalius connaît les doutes sur l'origine paulinienne de l'Épître, mais il les résout en répétant les arguments de Clément d'Alexandrie et d'Origène. *Ibid.*, p. 653. La *Synopsis Scripturæ sacræ*, attribuée à saint Athanase, mais qui est du VI^e siècle, admet quatorze Épîtres de l'apôtre Paul. *P. G.*, t. xxviii, col. 292-293. Saint Isidore de Péluze cite plusieurs passages de l'Épître sous le nom de Paul ou de l'apôtre. *Epist.*, l. I, epist. vii, xciv, cdlxxxviii; l. III, epist. lviii, clxxxiv, ccxxv, cclx, cccxxxv; l. IV, epist. xxvi, cxiii, cxlvii; l. V, epist. xci, ccxli, *P. G.*, t. lxxviii, col. 184, 248, 444, 769, 873, 908, 941, 993, 1077, 1184, 1232, 1377, 1480.

b) *En dehors d'Alexandrie.* — En 264, les Pères du concile d'Antioche, pour réfuter Paul de Samosate, citent Heb., xii, 2, comme étant de l'apôtre Paul. Mansi, *Concil.*, t. i, col. 1085. Saint Grégoire le Thaumaturge, *Expositio fidei*, *P. G.*, t. x, col. 1121, cite Heb., ii, 3, 4; iii, 7-11, comme de Paul.

Eusèbe de Césarée nomme l'Épître aux Hébreux à côté des lettres de saint Paul, mais en la distinguant d'elles. *H. E.*, ii, 17, *P. G.*, t. xx, col. 180. Il reconnaît quatorze Épîtres de l'apôtre; il sait toutefois que quelques-uns ne veulent pas reconnaître l'Épître aux Hébreux, parce que l'Église de Rome la rejette comme n'étant pas de Paul. Aussi rapportera-t-il à l'occasion ce que les anciens en ont dit. *Ibid.*, iii, 3, col. 217. C'est à lui que nous devons la conservation des témoignages de Pantène, de Clément d'Alexandrie et d'Origène. Plus loin, iii, 25, col. 268, il ne la distingue pas des Épîtres de l'apôtre, mais il ajoute que quelques-uns la rangent au nombre des apocryphes; elle pourrait donc être classée parmi les écrits contestés du Nouveau Testament. Plus loin encore, iii, 38, col. 293, il dit que Paul a écrit aux Hébreux dans leur propre langue, et que la version grecque est attribuée par les uns à l'évangéliste Luc et par les autres à Clément de Rome, ce qui lui paraît plus vraisemblable, étant donnés les emprunts faits par cet écrivain à la lettre. Pour son propre compte il cite cette Épître sous le nom de Paul ou de l'apôtre. *Dem. ev.*, iv, 15, 16, 17; *In ps.*, ii, 6; xiv, 1, *P. G.*, t. xxii, col. 300, 317, 324; t. xxiii, col. 85, 152. Bien qu'il connaît les doutes de quelques-uns, Eusèbe admit l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux.

Saint Cyrille de Jérusalem reçoit aussi quatorze Épîtres de saint Paul, *Cat.*, iv, 36; x, 18; xvii, 20, *P. G.*, t. xxxiii, col. 500, 684, 992, et il attribue expressément l'Épître aux Hébreux à cet apôtre. *Cat.*, x, 28, col. 912. Saint Épiphanes affirme, contre les marcionites, qu'aucun manuscrit du Nouveau Testament ne l'omet, et

qu'elle occupe le 10^e ou le 14^e rang parmi les lettres de saint Paul, *Hær.*, xlii, 12, *P. G.*, t. xli, col. 812, et il la cite comme œuvre de l'apôtre. *Hær.*, xxvi, 16, col. 357.

Le 60^e canon du concile de Laodicée (entre 343 et 381) énumère les quatorze Épîtres de saint Paul. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 1026. Le 85^e canon apostolique admet aussi les quatorze Épîtres de l'apôtre. *P. G.*, t. cxxxvii, col. 212; Mansi, *Concil.*, t. i, col. 48. Théodore de Mopsueste explique pourquoi saint Paul n'a pas inscrit son nom en tête de cette lettre : écrivant aux juifs convertis, il ne pouvait se présenter à eux comme leur apôtre ni leur parler comme il parlait aux gentils, auxquels il avait été envoyé. *In Epist. ad Heb.*, arg., *P. G.*, t. lxxvi, col. 952. Il cite l'Épître sous le nom de Paul. *In Ose.*, iv; *In Jonam*, prol.; *In Zach.*, i, *ibid.*, col. 149, 321, 505. Saint Chrysostome reçoit la lettre comme l'œuvre de saint Paul, et il l'a commentée dans des homélies prêchées à son troupeau. *In Epist. ad Heb.*, arg., *P. G.*, t. lxxii, col. 9 sq. Théodoret reconnaît quatorze Épîtres de l'apôtre, qui a adressé aux juifs celle qui est intitulée aux Hébreux. *In omnes S. Pauli Epist.*, arg., *P. G.*, t. lxxxii, col. 37, 44. Les amis de la vérité ont toujours lu cette Épître à l'église; contre les ariens qui la rejettent, Théodoret en appelle à Eusèbe de Césarée. Paul n'a pas mis son nom en tête, parce qu'il n'était pas l'apôtre des juifs, et il s'est contenté de leur exposer sa doctrine. Il l'a écrite en hébreu. On dit que Clément l'a traduite en grec. *In Epist. ad Heb.*, arg., col. 675-677. Junilius reste fidèle à l'école d'Antioche à laquelle il se rattache, et il reçoit quatorze Épîtres de saint Paul. *Instituta regularia*, *P. L.*, t. lxxviii, col. 19-20. Voir aussi la *Synopsis sacræ Scripturæ*, attribuée à saint Chrysostome, *P. G.*, t. lvi, col. 317.

En Cappadoce, saint Basile cite l'Épître sous le nom de Paul. *Adversus Eunomium*, i, 4; iv, 6, *P. G.*, t. xxix, col. 345, 679. Saint Grégoire de Nysse l'attribue à l'apôtre. *De beatitudinibus*, orat. viii, *P. G.*, t. xlv, col. 1297; *Adversus Eunomium*, i, *P. G.*, t. xlv, col. 369. Saint Grégoire de Nazianze compte quatorze Épîtres de saint Paul, *Carm.*, xxxiii, 35, *P. G.*, t. xxxvii, col. 474, ainsi que saint Amphiloque. *Iambi ad Seleucum*, *ibid.*, col. 1597. Ce dernier toutefois sait que quelques-uns disent que l'Épître aux Hébreux n'est pas authentique, mais il n'approuve pas leur sentiment. Tite de Bostra cite l'Épître comme de l'apôtre. *Adversus manichæos*, iii, 4, *P. G.*, t. xviii, col. 1220. Bref, tout l'Orient grec, sauf les ariens, Théodoret, *In omnes S. Pauli Epist.*, arg. *P. G.*, t. lxxxii, col. 673, 676, qui pourtant se servent de cette Épître et reconnaissent parfois son origine paulinienne, S. Épiphanes, *Hær.*, xix, 14, *P. G.*, t. xlii, col. 224, et sauf Marcion qui ne l'avait pas dans son *Apostolicon*, reconnaissait l'Épître aux Hébreux pour l'œuvre de saint Paul.

L'Église syrienne faisait de même. Aphraate cite souvent cette Épître sous le nom de l'apôtre. *Demonst.*, i, 16; ii, 14; vii, 11; viii, 7; xi, 11; xiii, 12, 13; xx, 16, 17; xxi, 22, 23; xxiii, 2, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, t. i, p. 37, 77, 332, 372, 410, 568, 572, 920, 924, 985, 989; t. ii, p. 5. Saint Éphrem fait de même. *In Gen.*, xxi; *In Jud.*, xi; *In I Reg.*, vii, 21, *Opera syriaca*, t. i, p. 160, 322, 460; *Sermo in secundum Domini adventum*, *Opera græca*, t. ii, p. 203; *De pœnitentia*, *ibid.*, t. iii, p. 165, 202; *Serm.*, i, dans Th. Lamy, *S. Ephræmi hymni et sermones*, Malines, 1889, t. iii, p. 155.

2. *En Occident.* — a) *A Rome.* — A la fin du II^e siècle, le canon dit de Muratori ne catalogue pas l'Épître aux Hébreux, et il paraît même l'exclure en disant que saint Paul a écrit à sept Églises qu'il nomme, à moins qu'il ne la range parmi les lettres privées. Il ne la men-

tionne pas sous le nom d'*Epistola ad Alexandrinos*, comme quelques-uns l'ont pensé, puisqu'il dit que celle-ci a été mise sous le nom de Paul pour défendre l'hérésie de Marcion; or les marcionites n'admettaient pas l'Épître aux Hébreux. Saint Hippolyte connaissait l'Épître aux Hébreux et il la citait. *In Susan.*, 23; *Adversus Judeos*, 3; *In Dan.*, 14, 15, 17, *P. G.*, t. x, col. 696, 789, 652, 653; *Hippolytus Werke*, Leipzig, 1897, p. 21, 28, 33, 78, 208, 212, 262, 266, 270, 284. Cf. N. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenlied*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, t. xvi, fasc. 2, p. 25-26. Mais, au témoignage de Étienne Gobar, dans Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, *P. G.*, t. ciii, col. 1104, il ne la reconnaissait pas pour l'œuvre de saint Paul. Le prêtre Caius n'admettait que treize Épîtres de l'apôtre, parce qu'il excluait celle aux Hébreux, que quelques Romains, plus tard encore au iv^e siècle, estimaient n'être pas de saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, vi, 20, *P. G.*, t. xx, col. 572, 578; S. Jérôme, *De viris*, 59, *P. L.*, t. xxiii, col. 669; Photius, *Bibliotheca*, cod. 48, *P. G.*, t. ciii, col. 85. Les Melchisédech, qui avaient pour chef le banquier Théodote, prouvaient par l'Épître aux Hébreux, vii, 3, que Melchisédech était sans père ni mère. S. Hippolyte, *Philosophoumena*, vii, 36; x, 24, *P. G.*, t. xvi, col. 3343, 3439; S. Épiphane, *Hær.*, lv, *P. G.*, t. xli, col. 972; pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 53, *P. L.*, t. ii, col. 73; mais il n'est pas certain qu'ils la tenaient pour une lettre de saint Paul. Novatien l'utilisait, *De Trinitate*, 16, *P. L.*, t. iii, col. 1917, ainsi que ses disciples, au témoignage de saint Philastre. *Hær.*, 89, *P. L.*, t. xii, col. 1201. Nous avons déjà dit qu'au début du iv^e siècle, des Romains n'admettaient pas cette Épître comme paulinienne et Eusèbe savait que d'autres la rejetaient parce que l'Église de Rome elle-même ne la recevait pas. *H. E.*, iii, 3, *P. G.*, t. xx, col. 217. L'Ambrosiaster, qui la connaissait, *In II Tim.*, i, *P. L.*, t. xvii, col. 485, où il cite Heb., vii, 9, 10, ne l'a pas commentée. Mais le prêtre Faustini l'attribuait à l'apôtre Paul. *De Trinitate*, c. ii, n. 13, *P. L.*, t. xiii, col. 61. Le juif Isaac nomme deux fois l'apôtre, en citant l'Épître aux Hébreux. *Questiones Veteris et Novi Testamenti*, q. cix, *De Melchisedech*, *P. L.*, t. xxxv, col. 2325. Le canon dit de saint Gélase, qui est peut-être de saint Damase dans sa I^{re} partie, mentionne quatorze Épîtres de saint Paul, voir t. ii, col. 1592, ainsi qu'Innocent I^{er} dans sa lettre à Exupère, évêque de Toulouse. Voir t. v, col. 2027. L'Église de Rome a donc admis l'Épître aux Hébreux comme œuvre de l'apôtre, au cours du iv^e siècle.

b) *En Afrique*. — Tertullien ne cite textuellement cette Épître qu'une seule fois et il l'attribue expressément à saint Barnabé. Après avoir cité les Évangiles, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, pour abondance de preuves, il invoque, en outre, le témoignage d'un compagnon des apôtres, car il y a un *titulus* de Barnabé *ad Hebræos*, qui est plus recevable dans les Églises que l'écrit apocryphe du *Pasteur*, et il cite Heb., vi, 1, 4-8, où il croit trouver une malédiction irrévocable contre les impudiques. C'est le témoignage d'un disciple des apôtres, qui interprétait bien la loi et ses figures. *De pudicitia*, 20, *P. L.*, t. ii, col. 1021. Étant encore catholique, il y avait fait allusion au sujet de l'hospitalité, Heb., xiii, 2. *De oratione*, 26, *P. L.*, t. i, col. 1193. Saint Cyprien ne cite pas une fois cette Épître, pas même dans ses *Testimonia*, qui sont un recueil de citations bibliques. Il affirme que saint Paul n'a écrit qu'à sept Églises. *Epist. ad Fortunatum*, *De exhortatione martyrii*, 11, *P. L.*, t. iv, col. 668; *Testimonia contra Judeos*, i, 20, *ibid.*, col. 689. Le canon, qui a été découvert par Mommsen et qu'on croit d'origine africaine, ne compte, au début du iii^e siècle, que treize lettres de saint Paul. Victorin de Pettau dit de

même. *In Apoc.*, i, *P. L.*, t. v, col. 320. Marius Victorinus Afer, qui n'a pas commenté l'Épître aux Hébreux, la cite cependant une fois sous le nom de saint Paul. *Adversus Arium*, i, n. 38, *P. L.*, t. viii, col. 1070. Saint Optat de Milève ne la cite jamais. Les conciles d'Hippone (393), can. 47, et de Carthage (397), can. 36, déclarent canoniques : *Pauli apostoli epistolæ tredecim; ejusdem ad Hebræos una*. Mansi, *Concil.*, t. iii, col. 891, 924.

On a relevé environ 150 citations de l'Épître aux Hébreux dans les écrits de saint Augustin; des 303 versets de la lettre, il en reproduit environ 80. Or, la position qu'il a prise relativement à l'auteur est assez curieuse. Jusqu'en 406, il la cite comme l'œuvre de l'apôtre Paul, *De diversis questionibus* LXXXIII, q. LXXV, n. 1, *P. L.*, t. xl, col. 86; *De sermone Dei in monte*, l. II, c. vii, n. 27, t. xxxiv, col. 1281; *Contra Adimantum manichæum*, c. xvi, n. 3, t. xlii, col. 157; *Epist. ad Rom. inchoata expositio*, n. 11, t. xxxv, col. 2095; *De doctrina christiana*, l. II, c. viii, n. 13, t. xxxiv, col. 41; *Contra Cresconium*, l. III, c. LXXIV, n. 86, t. XLIII, col. 542; *Enar. in ps. viii*, n. 12, t. xxxvi, col. 114. De 409 à 430, il ne parle plus que de l'*Epistola ad Hebræos*, qu'il distingue des lettres de saint Paul. Il la cite, quoiqu'elle soit incertaine pour quelques-uns, mais il la tient pour canonique à cause de l'autorité des Églises orientales. *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, c. xxvii, n. 50, t. xlv, col. 137. Les nombreux passages, où l'Épître aux Hébreux est distinguée des lettres de l'apôtre, ont été recueillis par le P. Rottmanner, *S. Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux*, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1901, p. 258-261. La raison de cette manière différente de citer cette Épître provient sans doute de ce que l'évêque d'Hippone, qui n'avait d'abord aucun doute sur l'origine paulinienne de la lettre, a appris que quelques-uns la niaient, et tout en la maintenant au canon biblique du Nouveau Testament, il ne l'a plus citée comme œuvre de l'apôtre. Il le dit expressément une fois : *In epistola que inscribitur ad Hebræos, quam plures apostoli Pauli esse dicunt, quidam vero negant*. *De civitate Dei*, l. XVI, c. xxii, t. xli, col. 500. Dans deux citations qu'il fait de Julien d'Éclane, l'Épître est citée comme l'œuvre de l'apôtre, *Contra Julianum opus imperfectum*, l. III, n. 40; l. V, n. 1, t. xlv, col. 1268, 1436, mais c'est son adversaire qui parle. De même, l'Épître aux Hébreux est attribuée à saint Paul par Maximinus. *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*, ii, n. 4, 9, t. xlii, col. 725, 728.

Les hésitations de saint Augustin n'ont pas eu d'influence dans l'Église d'Afrique, puisque le concile de Carthage de 419 ne distingue plus l'Épître aux Hébreux des lettres de saint Paul. Il dit, en effet, catégoriquement : *Epistolæ Pauli apostoli quatuordecim*, can. 29. Mansi, *Concil.*, t. iv, col. 430.

c) *En dehors de Rome et de l'Afrique*. — Saint Phébade d'Agén, saint Zénon de Vérone, saint Vincent de Lérins et Orose ne citent jamais l'Épître aux Hébreux comme étant de saint Paul. Mais d'autres écrivains ecclésiastiques le font : S. Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, l. IV, n. 11; *In ps. xiv*, n. 5; *LIII*, n. 13; *CXVIII*, lit. viii, n. 16; *CXXIX*, 7, *P. L.*, t. x, col. 104, 302, 345, 558, 722; Lucifer de Cagliari, *De non conveniendo cum hæreticis*, *P. L.*, t. xii, col. 782; S. Ambroise, *De fuga sæculi*, c. iii, n. 16; *De benedictionibus patriarcharum*, c. iv, n. 16, *P. L.*, t. xiv, col. 577, 678; *De penitentia*, l. II, c. ii, n. 6, 10; c. iii, n. 15, t. xvi, col. 497, 499, 500; S. Gaudence de Brescia, *Serm.*, ii, de *Exodi lectione*, *P. L.*, t. xx, col. 358; *Serm.*, i, col. 848; S. Pacien, *Epist.*, iii, n. 13, *P. L.*, t. xiii, col. 1072; Priscilien, *Tractatus III, Opera*, édit. Schepps, Vienne, 1899, p. 45; Rufin admet quatorze Épîtres de saint Paul. *De symbolo apostolorum*, 37, *P. L.*, t. xxi, col. 374.

Cependant d'autres écrivains connaissent les doutes qui existaient sur l'authenticité et la canonicité de l'Épître aux Hébreux. Saint Philastre n'admet d'abord au canon apostolique que treize Épîtres seulement de saint Paul. *Hær.*, 88, *P. L.*, t. xii, col. 1199. Toutefois, à l'hérésie suivante, 89, col. 1200-1201, il range au nombre des hérétiques ceux qui n'affirment pas que l'Épître de Paul aux Hébreux est de lui, mais disent qu'elle est ou de l'apôtre Barnabé, ou de Clément, évêque de Rome. D'autres l'attribuent à l'évangéliste Luc. En quelques lieux, où on n'admet que treize Épîtres de saint Paul, on ne la lit pas à l'église. On en donne deux raisons : le style rhétorique qui n'est pas de l'apôtre, et deux questions de doctrine que Philastre explique. Quelques Églises l'avaient admise à l'honneur de la lecture publique. Celles qui l'excluaient le faisaient parfois parce que les novatiens abusaient de cette lettre pour prouver leurs erreurs.

Saint Jérôme connaît aussi les doutes qui concernent cette Épître. Il les expose à diverses reprises. Il n'admet que treize Épîtres de saint Paul : les Épîtres aux sept Églises, *octava enim ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur*, et les Épîtres pastorales. *Epist.*, lxxi, ad Paulinum, n. 8, *P. L.*, t. xxii, col. 548. Il dit encore que Paul a écrit neuf lettres à sept Églises. *Epistola autem quæ fertur ad Hebræos, non ejus creditur propter stili sermonisque distantiam, sed vel Barnabæ juxta Tertullianum, vel Lucæ evangelistæ juxta quosdam, vel Clementis, romanæ postea Ecclesiæ episcopi, quem aiunt sententiæ Pauli proprio ordinasse et ornasce sermone; vel certe quia Paulus scribebat ad Hebræos et propter invdiam sui apud eos nominis titulum in principio salutationis amputaverat. Scripsit autem ut Hebræus Hebræis hebraice, id est, suo eloquio dissertissime, ut ea quæ eloquenter scripta fuerant in hebræo, eloquentius vertenter in græcum; et hanc causam esse quod a cæteris Pauli epistolis discrepare videatur. De viris*, 5, *P. L.*, t. xxiii, col. 617, 619. Cf. *Præfatio Hieronymi in Epistulas Pauli*, dans J. Wordsworth et J.-H. White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1913, t. ii, fasc. 1, p. 7. C'est le résumé plus ou moins précis de tout ce qui précède et de tout ce qu'a dit Eusèbe de Césarée. Une autre raison pour laquelle quelques-uns rejettent cette lettre, c'est que Paul, si elle était de lui, aurait cité des témoignages bibliques qui ne sont pas dans les livres hébreux, c'est-à-dire qui viennent de la version des Septante. *In Epist. ad Gal.*, i, 1, t. xxvi, col. 312. Ailleurs il enseigne que l'Épître aux Hébreux est reçue comme étant de l'apôtre Paul, non seulement par les Églises d'Orient, mais encore par tous les écrivains ecclésiastiques de langue grecque, *licet plerique eam vel Barnabæ vel Clementis arbitrentur*, et il ajoute *nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur*. Si la coutume des latins est de ne pas la recevoir parmi les Écritures canoniques, les grecs en font autant pour l'Apocalypse, *et tamen nos utramque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis*, non pas comme des apocryphes qu'ils citent quelquefois, *sed quasi canonicis et ecclesiasticis. Epist.*, cxxix, ad Dardanum, n. 3, *P. L.*, t. xxii, col. 1103-1104. Il maintient donc très nettement la canonicité de l'Épître aux Hébreux, quoiqu'il soit moins assuré de son authenticité paulinienne, authenticité qui n'importe d'ailleurs pas à la canonicité. Néanmoins, il mentionne ailleurs que les latins ne la reçoivent pas tous comme canonique, *Epist.*, lxxiii, ad Evangelium, n. 4, t. xxii, col. 678; *In Is.*, vi, 2; viii, 18, t. xxiv, col. 94, 124; *In Zach.*, viii, 1, 2, t. xxv, col. 1465; il rappelle les hésitations au sujet de l'authenticité paulinienne à Rome en particulier, *De viris*, 59, t. xxiii, col. 669, ou de la part des latins, *In Matth.*,

xxvi, 8, t. xxiv, col. 192, ou d'une façon générale, *In Jer.*, xxxi, 31, t. xxiv, col. 883; *In Ezech.*, xxviii, 11, t. xxv, col. 272; *In Amos*, viii, 7, 8, *ibid.*, col. 1081; *In Epist. ad Eph.*, ii, 18, t. xxvi, col. 475; *In Epist. ad Titum*, i, 5; ii, 2, col. 563, 578. Il dit aussi que saint Paul a écrit à sept Églises. *In Zach.*, viii, 23, t. xxv, col. 1478. Il exclut donc l'Épître aux Hébreux.

Ailleurs toutefois, il n'a aucune hésitation. Il reproche aux marcionites de rejeter sans raison les Épîtres pastorales et la lettre aux Hébreux, et il se propose de prouver qu'elles sont de saint Paul. *In Epist. ad Tit.*, prol., t. xxvi, col. 555-556. Dans ses sermons, il cite couramment l'Épître sous le nom de saint Paul, ou de l'apôtre. *Commentarioli in ps. viii et xcvi*, dans G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1895, t. iii a, p. 21, 72; *Tractatus de ps. lxxxvi, civ, cvi, ibid.*, 1897, t. iii b, p. 98, 201; 1903, t. iii c, p. 90; *In Esa.*, vi, 1-7, p. 109, 110, 115, 119, 121. Cf. *In Is.*, vi, 9 sq.; viii, 18, *P. L.*, t. xxiv, col. 99, 121. Ces citations indiquent quel était le sentiment personnel de saint Jérôme : il admettait l'origine paulinienne de l'Épître. Mais comme savant et critique, il hésitait à cause des doutes antérieurs, partagés encore par quelques-uns de ses contemporains, et il n'osait pas affirmer une authenticité qu'il savait contestée. Il a hésité entre la tradition orientale, favorable à l'authenticité paulinienne, et la tradition occidentale, qui lui avait été défavorable.

Pélage, *In Epist. ad Rom.*, v, *P. L.*, t. xxx, col. 667; cf. Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 178-179, 294; cite l'Épître, quoiqu'il ne l'ait pas commentée. Le prologue général aux Épîtres de saint Paul, qui débute par les mots *Omnis textus vel numerus*, qui se trouve dans un bon nombre de manuscrits bibliques, S. Berger, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate*, Paris, 1902, p. 62, et que dom de Bruyne a attribué à Pélage, *Étude sur les origines de notre texte latin de saint Paul*, dans la *Revue biblique*, juillet et octobre 1915, p. 380, compte quatorze Épîtres de saint Paul et il place la lettre aux Hébreux la dernière, en ajoutant toutefois : *Hæc in canone non habetur*. J. Wordsworth et J.-H. White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1913, t. ii, fasc. 1, p. 40. Pélage admettait donc l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, sans reconnaître sa canonicité. Un autre prologue, débutant par les mots *Primum queritur quare et attribué à Pélage par plusieurs manuscrits de la Vulgate, contient un plaidoyer en faveur de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, que quelques-uns attribuent à saint Barnabé, à saint Luc ou à saint Clément. Si l'absence du nom de Paul dans le titre de cette Épître prouvait qu'elle n'est pas de l'apôtre des nations, l'absence de tout nom dans ce titre prouverait qu'elle n'est l'œuvre de personne, ce qui est absurde. Il faut donc croire plutôt qu'elle est de celui dont elle contient la doctrine. L'apôtre, regardé par les Hébreux comme un destructeur de la loi, a tu son nom en tête d'un écrit où il traitait du caractère figuratif de la loi et de la vérité du Christ, afin de ne pas détourner les lecteurs du fruit de sa lecture. Et il n'y a pas lieu de s'étonner que saint Paul soit plus éloquent en hébreu, sa langue maternelle, qu'en grec, idiome étranger, dans lequel il a rédigé ses autres Épîtres. J. Wordsworth et J.-H. White, *loc. cit.*, p. 2-5. Pour dom de Bruyne, l'auteur de ce prologue serait un pélagien, qui a ajouté, vers 480, l'Épître aux Hébreux au commentaire de Pélage, et a publié son prologue sous le nom de Pélage. *Ibid.*, p. 383. Cf. A. Souter, *The character and history of Pelagius' Commentary on the Epistles of St. Paul* (extrait des *Proceedings of the British Academy*, t. vii), Londres, 1916, p. 6-9; E. Manganot,*

Saint Jérôme ou Pélage éditeur des Épîtres de saint Paul dans la Vulgate (extrait de la *Revue du Clergé français* du 1^{er} avril et du 1^{er} mai 1916), p. 18-33. Les pélagiens, d'ailleurs, invoquaient fréquemment cette Épître en faveur de leurs doctrines.

Il ne reste plus à citer que Grégoire d'Elvire († après 392), si les *Tractatus Origenis* sont bien de lui. Voir G. Morin, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, p. 145-161; A. Wilmart, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 233-239. Or, au milieu de citations de saint Paul, il rapporte Heb., xiii, 15, comme une parole du *sanctissimus Barnabas*, édit. Batiffol, Paris, 1900, p. 108. Cf. *Revue biblique*, 1899, p. 278-279.

Quelles qu'aient été les hésitations antérieures, dans le dernier quart du iv^e siècle, l'Épître aux Hébreux fut décidément admise au canon du Nouveau Testament, en Occident, et rangée parmi les lettres de saint Paul. La tradition orientale et grecque avait été adoptée par les latins. Seuls, quelques érudits gardèrent le souvenir des anciens doutes : pseudo-Primasius (Cassiodore), *In Epist. S. Pauli*, préf.; *In Epist. ad Heb.*, préf., P. L., t. lxxviii, col. 415, 685; un prologue sur les Épîtres de saint Paul, reproduit dans quelques manuscrits, dit : *Paulus apostolus ad septem scribit Ecclesias : octava enim ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur*, J. Wordsworth et J.-H. White, loc. cit., t. 9; S. Isidore de Séville, *Etyim.*, l. VI, c. II, n. 45; *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. xii, n. 11, P. L., t. lxxxii, col. 234; t. lxxxiii, col. 749; Alcuin, *Disputatio puerorum*, c. viii, P. L., t. ci, col. 1129-1130; Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. liv, P. L., t. cvii, col. 367; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, P. L., t. cxiv, col. 643; Haymon d'Halberstadt, *Historia sacra*, l. III, c. iii, P. L., t. cxviii, col. 831; le même, ou plutôt Haymon d'Auxerre, *In Isa.*, viii, 18, P. L., t. cxvi, col. 768; Hugues de Saint-Victor, *In Epist. ad Heb.*, q. II, P. L., t. clxxv, col. 609-610; Hugues de Saint-Cher, *Postilla in Epist. ad Heb.*, I, 1; S. Thomas, *In Epist. ad Heb.*, prol., Opera, Paris, 1876, t. xxi, p. 562; Nicolas de Lyre, *Postilla in Epist. ad Heb.*, arg. et prol.

3^e De la Renaissance à nos jours. — Les doutes anciens furent ravivés par Louis Vivès, par Érasme et par le cardinal Cajétan. Érasme faisait valoir la diversité de style et de doctrine, dont quelques points lui paraissaient favoriser les hérétiques. *Paraphrasis N. T.*, Heb., xiii, 24, 1516. En 1527, la Sorbonne censura comme arrogantes et schismatiques les opinions d'Érasme. « Tandis que toute l'Église a proclamé que cette Épître est de Paul, cet auteur doute encore. » Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 248. Érasme répondit que les anciens conciles n'avaient voulu que désigner l'Épître sans affirmer qu'elle était de saint Paul. Même après leurs canons, les docteurs catholiques émettaient encore des doutes. *Declaratio ad censuram facultatis theol. Parisiensis*, n. 33, Opera, t. ix, p. 865. Cf. S. Berger, *La Bible au xvi^e siècle*, Paris, 1879, p. 63-65. En 1519, le cardinal Cajétan faisait aussi ses réserves sur la canonicité : il faisait profession de suivre saint Jérôme, et comme ce docteur a eu des doutes sur l'auteur de cette Épître, il ne l'attribuera à saint Paul que pour se conformer à l'usage. *In Epist. ad Heb. comment.*, proëm., Lyon, 1639. Il fut réfuté directement par Ambroise Catharin, en 1542.

Carlstadt, quoique protestant, admit la canonicité de l'Épître aux Hébreux, mais il ne pensait pas que la lettre fût de saint Paul. *De canonicis Scripturis libellus*, § 144, 146, dans Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847, p. 400, 401. Cf. S. Berger, *op. cit.*, p. 92-93. En 1522, Luther place l'Épître aux Hébreux à un rang secondaire dans sa traduction allemande du Nouveau Testament, parce qu'elle a été contestée autre-

fois, et dans la préface il attribue cette lettre à un disciple des apôtres, homme pieux et savant, qui était expérimenté dans la foi et versé dans l'Écriture. Il admire sa doctrine, et il range sa lettre en dehors des livres principaux du Nouveau Testament. S'il l'a parfois attribuée à saint Paul dans ses sermons, finalement il la déclare d'Apollo, dans un sermon de 1537 et dans son *Commentaire sur la Genèse* de 1544. Cf. S. Berger, *op. cit.*, p. 97-99. Mélanchthon allègue fréquemment l'Épître, mais il évite soigneusement de l'attribuer à saint Paul et il introduit toujours ses citations par une désignation anonyme. Zwingle l'a commentée sans formuler aucun doute sur son autorité; il pensait toutefois qu'elle n'était pas de saint Paul. *Berner Disputatio*, 1527. En 1549, Calvin la reçoit, mais il ne peut croire que Paul en soit l'auteur. Son nom n'est pas en tête; la manière d'enseigner et le style sont différents de ceux de l'apôtre. L'auteur est un disciple des apôtres. Cf. S. Berger, *op. cit.*, p. 118-119.

Le 8 avril 1546, le concile de Trente a défini de foi catholique la canonicité de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, par conséquent celle de l'Épître aux Hébreux. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 784. Mais il n'a pas défini leur authenticité, et les Pères n'ont fait qu'employer les dénominations usuelles, en nommant les auteurs dans le décret, sans vouloir rien trancher officiellement. Voir AUTHENTICITÉ, t. I, col. 2592-2593. Le 5 avril, en congrégation générale, Jean Fonseca, évêque de Castellamare, avait demandé qu'au sujet de l'Épître aux Hébreux on ajoutât : *ejusdem Pauli apostoli*, pour qu'à l'avenir il n'y ait plus de doute sur son origine. Le lendemain, à la congrégation particulière, présidée par le cardinal de Sainte-Croix, Marcel Cervino, le cardinal de Jaen, Pierre Pacheco, fit la même demande. L'archevêque d'Aix et les évêques de Palerme et de Sinigaglia se rangèrent à son sentiment, ainsi que ceux de Pienza et de Belcastro. Mais le plus grand nombre des autres Pères préférèrent ne rien changer à la teneur du décret, qui, de fait, ne fut pas modifié sur ce point. Cf. A. Theiner, *Acta genuina SS. œumenici concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 77, 86; S. Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. v, p. 70, 76, 77, 78. Aussi peu de théologiens ont enseigné qu'il était hérétique de nier l'authenticité des Livres saints dont les auteurs sont nommés dans le décret *De canonicis Scripturis*; nous ne connaissons que Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. II, c. xi, dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. I, col. 124-125, et Goldhagen, *Introductio in sac. Scripturam V. et N. T.*, Mayence, 1768, t. III, p. 421. L'authenticité paulinienne de l'Épître aux Hébreux a été généralement admise par les catholiques jusqu'à une date récente comme une vérité, sinon définie, du moins certaine. Les protestants eux-mêmes, tout en maintenant l'Épître aux Hébreux à la place secondaire que Luther lui avait assignée et tout en reproduisant la préface de l'hérésiarque, finirent par reconnaître la canonicité plénière et l'authenticité de cette lettre. Voir Éd. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2^e édit., Strasbourg, 1864, p. 334, 338-339. Dès 1565, Chemnitz ne discutait plus sur l'auteur de cette Épître, qu'il plaçait au nombre des lettres de saint Paul. *Examen concilii Tridentini*, loc. IV, sect. II, n. 43, édit. Preuss., p. 39 a. Cf. S. Berger, *op. cit.*, p. 168. La question d'authenticité de cette lettre n'avait plus aucune importance chez les protestants.

Ce furent les premiers critiques qui la remirent à l'ordre du jour. Des doutes furent émis par Semler en 1763 et par Jean-David Michaelis en 1764. Les premiers adversaires décidés de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux furent W. C. L. Ziegler, *Vollständige Einleitung in den Brief an die Hebræer*, 1791; Da-

vid Schulz, *Der Brief an die Hebräer*, Breslau, 1818, p. 125-130 (cf. L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4^e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, t. 1, p. 400-404); Bleck, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin, 1828. La plupart des critiques modernes, sauf de rares exceptions, n'admettent plus, à aucun titre, l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux pour des arguments intrinsèques que nous allons rapporter. Quelques-uns cependant pensent qu'elle est l'œuvre d'un disciple de saint Paul, qui aurait exposé en un grec très pur les doctrines de son maître. Pour les mêmes raisons et vu la divergence d'opinions des anciens écrivains ecclésiastiques, beaucoup de catholiques récents, depuis le milieu du XIX^e siècle, ne soutiennent plus que l'origine paulinienne indirecte de cette lettre : un disciple de l'apôtre aurait, non pas sans doute sous sa dictée, ni même par son ordre, mais dans son esprit, composé cette lettre adressée aux juifs convertis de Jérusalem; il aurait exposé les idées de son maître, en y mêlant quelques-unes des siennes, et il aurait donné à la lettre la forme qu'elle a actuellement.

II. ARGUMENTS INTRINSÈQUES. — 1^o *En faveur de l'origine paulinienne directe.* — La lettre elle-même ne fournit qu'un seul argument direct qui soit favorable à son origine paulinienne : c'est la mention de Timothée, XIII, 23, mention faite dans les Épîtres authentiques de l'apôtre. I Thes., III, 2; II Cor., I, 1; Col., I, 1; Philém., 1. Elle prouve que l'auteur s'intéresse au sort d'un compagnon de saint Paul, et on en peut conclure qu'il est Paul lui-même. L'indication qu'il a été libéré de la prison ou déclaré innocent d'un crime (car ἀπολελυμένον peut avoir ces deux sens) ne va pas à l'encontre, car nous ignorons beaucoup de particularités de la vie de Timothée et il n'est pas prouvé que ce fait soit postérieur à la mort de saint Paul; il peut correspondre à sa seconde captivité et à la date qu'on attribue à l'Épître. Cet indice est peu concluant. — On a voulu voir une autre preuve de cette origine dans une prétendue allusion aux chaînes de saint Paul, x, 34. Mais la leçon τοῖς δεσμοῖς μου, bien qu'elle soit attestée par le Sinaiticus et cinq autres onciaux (EHKLP), n'est pas authentique, et il faut lire en cet endroit : τοῖς δεσμοῖς, leçon reproduite par la Vulgate. — Une allusion du même genre a été aperçue aussi, XIII, 18, 19, où l'auteur a confiance dans la bonté de sa cause et demande des prières pour être rendu plus promptement à ses lecteurs : ce serait saint Paul emprisonné qui attendrait sa libération. Mais le verset 23 laisse supposer que l'écrivain jouissait de sa liberté. On peut encore faire valoir en faveur de l'origine paulinienne de cette Épître l'accord de sa doctrine et de ses idées avec la doctrine et les idées de l'apôtre, la ressemblance des exhortations et même celle des expressions. Voir plus loin.

2^o *Contre l'origine paulinienne.* — Ces arguments sont tirés du fond et de la forme de la lettre. — 1. *Du fond.* — a) Seule de toutes les lettres attribuées à saint Paul, celle-ci est anonyme. L'apôtre a coutume de se nommer et d'indiquer ses titres au début de ses misives. Ici, l'inscription ordinaire manque, et l'auteur ne fournit aucun détail personnel. A la fin, il n'adresse pas, comme saint Paul, des salutations à des amis qu'il nomme. Les anciens ont expliqué l'absence de suscription par une raison de prudence, pour ne pas écarter, dès les premiers mots, les lecteurs judéo-chrétiens auxquels il écrivait. Cette explication ne s'accorde guère avec le caractère franc et loyal de l'apôtre, et l'omission de son nom et de ses titres était bien inutile, car les lecteurs ne pouvaient ignorer longtemps qui leur écrivait. L'absence de salutations personnelles a toutefois son pendant dans l'Épître aux Éphésiens, que des critiques, il est vrai, tiennent pour non authentique.

b) L'auteur semble se distinguer nettement de la pre-

mière génération chrétienne et se ranger au nombre de ceux qui ont reçu l'Évangile de seconde main. Le salut, qui a commencé à être prêché par le Seigneur, nous a été confirmé, dit-il, par ceux qui l'avaient entendu, II, 3. Or, dans ses Épîtres authentiques, Gal., I, 1, 11, 12, 15, 16; II, 6, saint Paul dit qu'il a reçu son Évangile de Jésus lui-même et qu'il n'est redevable de rien aux apôtres. Il ne peut donc pas être l'auteur de cette Épître. D'ailleurs, il serait étonnant qu'écrivant aux juifs de Jérusalem, il n'ait pas revendiqué son indépendance apostolique. On peut répondre, il est vrai, que l'auteur parle de ses lecteurs, et non de lui-même, puisqu'il leur fait une exhortation. Saint Paul, écrivant aux chrétiens de Jérusalem, n'avait aucune raison d'en appeler à la révélation immédiate du Christ. Au surplus, il n'était pas, comme les autres apôtres, le disciple auriculaire de Jésus et il n'avait pas, comme eux, confirmé la foi des Hiérosolymitains. Ceux-ci connaissaient sa conversion, et il n'était pas nécessaire de la leur rappeler ni de la justifier, au milieu d'une courte exhortation dans laquelle les apôtres étaient nommés incidemment.

c) On oppose avec plus de force à l'authenticité paulinienne de l'Épître les nombreuses différences de doctrine qu'on constate entre elle et les Épîtres de saint Paul. — a. *La théorie générale sur la loi.* — Pour saint Paul, la loi mosaïque est une règle de vie, que Dieu a tracée et qui aurait pu justifier ceux qui l'observaient, si la faiblesse humaine ne l'avait rendue impuissante pour la justification, et c'est pourquoi elle a été abrogée. Rom., VIII, 3. Dans l'Épître aux Hébreux, elle est un ensemble de règlements rituels et moraux, dont le but est de faciliter l'union des hommes avec Dieu; elle était le signe et le moyen de l'alliance entre Dieu et les hommes. Elle a été abrogée parce qu'elle était imparfaite, et, par suite, impuissante et inutile. Heb., VII, 18, 19. Saint Paul dit que la loi a été abrogée par Jésus; l'Épître ne le dit pas. D'après saint Paul, elle devait préparer l'Évangile; d'après l'Épître, elle en était seulement l'ombre et la figure, VIII, 5; IX, 8; X, 1. Cependant saint Paul la tient aussi pour une ombre de l'avenir. Col., II, 17. D'ailleurs, les deux points de vue, quoique différents, ne sont pas contradictoires et peuvent se compléter. Enfin, l'Épître présente avec la doctrine de l'apôtre sur la loi plusieurs points de contact. Ainsi la loi a été révélée par les anges, Heb., II, 2, et promulguée par eux, Gal., III, 19, elle est impuissante et inutile, Heb., VII, 18; Gal., IV, 19 (si on entend d'elle les éléments grossiers du monde); elle n'a rien amené à la perfection, Heb., VII, 19; elle est incapable de justifier, Gal., II, 16; elle n'inspirait que la crainte, Heb., XII, 18-21; Rom., VIII, 3; Gal., III, 3; IV, 3; les sacrifices qu'elle commandait ne pouvaient rendre parfaits ceux qui les offraient, Heb., X, 1; elle ne justifiait personne, Gal., III, 11: les biens futurs dont elle était l'ombre étaient la cité future, Heb., XII, 22; XIII, 14, la Jérusalem céleste. Gal., IV, 26. — b. *Christologie.* — Jésus-Christ crucifié et ressuscité est le centre de la christologie de saint Paul, Rom., VI, 4-9, etc.; dans l'Épître aux Hébreux, c'est Jésus monté au ciel et assis à la droite de son Père, I, 3; VIII, 1; IX, 11. S'il s'est incarné, ce n'est pas pour la même raison : pour l'apôtre, Jésus, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour enrichir les hommes par sa pauvreté, II Cor., VIII, 9; il s'est dépouillé lui-même, étant en forme de Dieu, Phil., II, 6, 7; il s'est donc fait homme pour sauver et relever l'humanité abaissée et déchue, tandis que, dans l'Épître aux Hébreux, il convenait que Dieu amenât ses fils à la gloire en les sauvant par la passion de son Fils, II, 10, qui a sauvé tous les hommes par sa propre perfection, V, 9. Pour saint Paul, Jésus-Christ est mort pour le pécheur, en se substituant à lui; pour satisfaire à la justice de Dieu,

il a souffert à la place du coupable. Gal., III, 13; Rom., VIII, 3; II Cor., V, 15, 21. Dans l'Épître aux Hébreux, le sacrifice de Jésus-Christ remplace les sacrifices de l'ancienne loi; or, s'il a une valeur supérieure, il a obtenu son effet de la même manière : pour gagner les faveurs divines, le juif détruisait un objet qui lui appartenait, Jésus a offert sa vie pour obtenir la rémission des péchés des hommes; il a expié leurs fautes, il ne s'est pas substitué à eux. Enfin, l'Épître est seule à présenter Jésus-Christ comme le grand-prêtre de la nouvelle alliance. Néanmoins, la christologie de l'Épître se rencontre avec celle de saint Paul en beaucoup de points. Le Fils est le rayonnement de la gloire de son Père et l'image de son être, Heb., I, 3; il est l'image de Dieu, II Cor., IV, 4; Col., I, 15; dans la forme de Dieu, Phil., II, 6. Il est l'héritier de toutes choses parce qu'il a créé les siècles, et il porte toutes choses par la puissance de sa parole. Heb., I, 2, 3. Toutes choses ont été créées en lui. Col., I, 16. Il est πρωτότοκος, Heb., I, 6; πρωτότοκος τῆς πάσης κτίσεως, Col., I, 15. Le Fils de Dieu a été envoyé par son Père dans les derniers temps, Heb., I, 1, dans la plénitude des temps. Gal., IV, 4. Il a participé à la chair et au sang, afin d'anéantir celui qui a la puissance de la mort, Heb., II, 1; Dieu a condamné le péché dans la chair, en envoyant son Fils ἐν ὁμοιωματι σαρκός. Rom., VIII, 3. Jésus s'est offert en sacrifice une seule fois, Heb., VII, 27; le Christ ressuscité ne meurt plus. Rom., VI, 9. Jésus a passé par les souffrances de la mort à la gloire. Heb., II, 9; Phil., II, 8-9. Il s'est assis à la droite de la grandeur dans les hauteurs, Heb., I, 3, et Dieu lui a dit : Assieds-toi à ma droite, I, 13; Dieu l'a assis à sa droite dans les cieux. Eph., I, 20. Il est supérieur aux anges. Heb., I, 4-14; Eph., I, 21; Col., II, 10. Il a reçu un nom qui le rend supérieur aux anges, Heb., I, 4, qui est au-dessus de tout nom. Phil., II, 9. Ses humiliations passées sont la mesure de sa gloire. Heb., II, 8, 9; Phil., II, 8, 9. Toujours vivant, il peut toujours sauver par ses interpellations ceux qui veulent arriver à Dieu, Heb., VII, 25; ressuscité, il interpelle pour nous. Rom., VIII, 34. Il apparaîtra une seconde fois pour sauver ceux qui l'attendent, Heb., IX, 28; nous attendons la gloire de notre Sauveur. Tit., II, 13. Le fond de la christologie de l'Épître est donc identique à celle de saint Paul au point que, si l'apôtre n'est pas lui-même l'auteur de la lettre, celle-ci est au moins l'œuvre d'un de ses disciples. — c. *Rapports du chrétien avec Jésus.* — Ils ne sont pas les mêmes pour saint Paul et pour l'auteur de l'Épître. Pour saint Paul, le Christ vit dans le chrétien, Gal., II, 20, et le chrétien vit dans le Christ, Rom., VIII, 1; I Cor., I, 30; les chrétiens sont les membres du Christ, I Cor., VI, 15; Eph., I, 23; III, 17, etc.; le chrétien est transfiguré en l'image du Christ. Rom., VIII, 29; II Cor., III, 18. Selon l'Épître aux Hébreux, le Christ est assis à la droite de Dieu; il officie au ciel comme grand-prêtre, et les chrétiens élèvent vers lui leurs cœurs par la foi. Cependant de là-haut, il nous regarde comme ses frères. Heb., II, 11, 12; Rom., VIII, 17. Nous sommes participants du Christ, Heb., III, 14; I Cor., X, 16, 17, et cette participation suppose l'union la plus intime. Nos bonnes œuvres sont les siennes. Heb., XIII, 21; Phil., I, 6; II, 13. — d. *Notion de la foi.* — Dans l'Épître aux Hébreux, la foi est le support, le fondement des choses que l'on espère, une preuve de celles que l'on ne voit pas, XI, 1. Voir col. 58 sq. Elle est donc un acte de l'intelligence. Cette notion intellectualiste de la foi se retrouve souvent en saint Paul. Gal., III, 25; I Thes., IV, 13; Rom., X, 9. Mais, pour lui, la foi est aussi un acte de volonté, par lequel le croyant se donne à Jésus-Christ et vit en Jésus-Christ. Gal., II, 19, 20. L'idée de l'union mystique du croyant à Jésus-Christ n'est pas exprimée dans l'Épître aux Hébreux. Cependant, la foi y apparaît

aussi comme un don du cœur, X, 22. Mais il y a d'autres ressemblances entre l'Épître et celles de saint Paul au sujet de la foi. C'est elle qui justifie, et le même texte d'Habacuc, II, 14, est cité par l'apôtre, Rom., I, 17; Gal., III, 11, et dans l'Épître, X, 38. L'auteur de celle-ci engage ses lecteurs à imiter ceux qui par la foi et la persévérance ont recueilli l'héritage promis, VI, 12. C'est par la foi que Noé devint héritier de la justice qui provient de la foi, XI, 7. La foi d'Abraham en une nombreuse postérité, provenant d'Isaac, est louée. Heb., XI, 17-19; Gal., III, 6-9. Il y a donc des ressemblances de doctrine, même dans les points divergents, et dans les cas de divergence il n'y a pas opposition radicale, mais seulement point de vue différent.

On remarque d'autres ressemblances de doctrine encore entre l'Épître et les lettres de l'apôtre. On y trouve les mêmes règles pratiques de conduite et les mêmes recommandations : vivre en paix avec tous, Heb., XII, 14; Rom., XII, 8; profiter des grâces de Dieu, Heb., XII, 15; II Cor., VI, 1; pratiquer la patience, Heb., VI, 12; X, 36; XII, 1; Rom., V, 3, 4, etc.; la prière, Heb., IV, 16; Eph., VI, 18, etc.; l'hospitalité, Heb., XIII, 2; Rom., XII, 13, quoique ce ne soit pas pour le même motif. Par suite, il semble bien que, du côté de la doctrine, il n'y a rien qui aille directement contre l'authenticité paulinienne de l'Épître aux Hébreux. Dans chacune de ses lettres authentiques, l'apôtre expose des doctrines nouvelles, celles qui allaient à son but immédiat; il a pu agir de même en écrivant aux chrétiens de Jérusalem. Les nombreuses coïncidences de fond entre l'Épître aux Hébreux et les autres lettres de saint Paul seraient plutôt favorables à l'authenticité paulinienne. Les divergences ne me paraissent pas être, à elles seules, un argument décisif à l'encontre. Elles prouvent seulement la différence de rédacteur, si on les joint aux divergences de style, qui sont les plus saisissantes. Elles restent cependant des indices clairs que le rédacteur de l'Épître était un disciple de l'apôtre.

2. *De la forme.* — Les différences de forme portent sur le vocabulaire et sur le style. — a) *Vocabulaire.* — Thayer a compté dans l'Épître 168 ἀπαξ λεγόμενα. Le nombre en est égal à celui des Épîtres pastorales, mais il est supérieur à celui des Épîtres de saint Paul. Cf. B. F. Westcott, *The Epistles to the Hebrews*, Londres, 1889, p. XLIV-XLVI. Comparé à celui de saint Paul, le lexique de l'Épître comprend 292 mots, dont 162 sont des mots composés; les 130 autres sont des mots d'usage courant, dont l'apôtre se serait servi s'ils avaient fait partie de son vocabulaire. Ce sont, par exemple, des conjonctions, prépositions et adverbes : ὅθεν, ἐάνπερ καθ' ὅσον, καίτοι; des mots, tels que ἱερὸς employé 14 fois et ἀρχιερεὺς 17 fois dans l'Épître, et jamais par saint Paul. Les prépositions ἀπό, κατά, μετά, les plus fréquentes dans l'Épître, diffèrent de celles qu'emploie surtout l'apôtre. Les verbes ne gouvernent pas le même cas : κοινωνεῖν gouverne le génitif, Heb., II, 14, le datif, Rom., XII, 13; xv, 27, et l'accusatif, Gal., VI, 6; κρατεῖν le génitif, Heb., IV, 14, et l'accusatif, Col., II, 19. Le verbe εὐαγγελίζομαι est toujours employé par saint Paul à la voix moyenne; il l'est deux fois à la voix passive dans l'Épître, IV, 2, 6. Saint Paul s'est servi 32 fois de l'optatif, qu'on ne retrouve qu'une fois seulement dans l'Épître. Celle-ci a des expressions particulières : ἰδιαφερότερον ὄνομα κληρονομίῃ; εἶναι εἰς πατέρα; ἀρχὴν λαμβάνειν καλεῖσθαι; προσέρχεται θρόνῳ γάρτισ; κειρωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν; θεὸς ζῶν; ζῶν ὁ λόγος; des termes ou des formules préférées : κρείττων, 11 fois (dans saint Paul, seulement I Cor., XII, 31); προσέρχεται τῷ θεῷ, 5 fois (1 fois dans Paul, I Tim., VI, 3); τελειῶ, 9 fois (seulement 1 fois en Paul, Phil., III, 12). Par contre, l'Épître n'emploie pas des mots caractéristiques, qui sont fréquemment sous

la plume de l'apôtre. D'autres termes, familiers à saint Paul, ne sont usités que rarement dans l'Épître. Cependant, le lexique de l'Épître présente de nombreuses ressemblances avec celui de saint Paul : 53 mots, non employés dans le reste du Nouveau Testament; 55 plus fréquemment employés par l'apôtre et dans l'Épître; 32 mots de l'Épître ont des termes apparentés dans les lettres de saint Paul; 69 mots de l'Épître ont un sens spécifiquement paulinien; 57 manières de parler et liaisons de mots, tout à fait caractéristiques, sont communes à l'Épître et aux lettres de saint Paul; 82 manières de parler sont analogues à celles de l'apôtre; 43 idées, exprimées dans les mêmes termes, sont plus ou moins développées dans le même contexte par Paul et dans l'Épître. Cf. B. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 250-257. Ces ressemblances ne prouvent pas sans doute que l'Épître aux Hébreux est l'œuvre de l'apôtre, mais les divergences de lexique ne suffisent pas non plus à prouver qu'elle n'est pas de sa main. Le vocabulaire de l'apôtre était très varié, parce que, dans ses lettres, il traitait des sujets différents. Assurément, l'absence, dans l'Épître, d'expressions et de particules dont saint Paul semble ne pouvoir se passer, la présence de locutions étrangères à sa terminologie doivent être prises en considération. Néanmoins, le lexique seul ne permet pas, à mon sentiment, de trancher la question d'authenticité paulinienne ou non paulinienne. C'est le style de l'Épître qu'il faut examiner avant tout : s'il exige une main différente de celle de saint Paul, le vocabulaire divergent confirmera la conclusion.

b) *Style*. — De tous les écrits du Nouveau Testament l'Épître aux Hébreux est celui dont la langue contient le plus d'éléments littéraires. D'après Blass, c'est le seul qui, pour la structure des phrases et pour le style, témoigne du soin et de l'habileté d'un écrivain artiste; c'est le seul où soient évités les hiatus qui n'étaient pas admis dans la bonne prose classique. *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 2^e édit., Göttingue, 1902, § 82, n. 2, p. 303-304. Le début, I, 1-4, constitue une première période complète selon les idées des anciens, une période à deux membres, à laquelle se rattachent des phrases incidentes, puis une période à quatre membres, à laquelle s'ajoute une nouvelle période à deux membres. Le reste est composé dans un style aussi coulant et d'une aussi belle rhétorique. L'œuvre entière, spécialement pour la composition des mots et des phrases, est un morceau de prose artistique. Paul, au contraire, ne prend généralement pas la peine de soigner ainsi son style; aussi, malgré toute son éloquence, les périodes artistiques ne se rencontrent pas dans ses écrits; les parenthèses et les anacoluthes y sont nombreuses. *Ibid.*, § 79, n. 7, p. 286-287.

Le même philologue a souligné le rythme de l'Épître aux Hébreux. Sans parler de l'hexamètre, XII, 13, et des deux trimètres qui se suivent, 14, 15, on constate dans toute l'Épître la ressemblance du début et de la fin des phrases et des membres de phrase. Les finales ou les débuts des mots et des phrases rendent le même son, ou bien le début des mots correspond à la fin, ou inversement. C'est le rythme qu'on enseignait dans les écoles de la Grèce et de Rome. On y retrouve le choriamb, le pœon, le tribraque et les autres formes du vers grec. *Ibid.*, § 83, n. 3, p. 304-305. Blass a scandé plus tard l'Épître entière, *Die rhythmische Composition des Hebräerbriefes*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1902, p. 420-461; (*Barnabas*), *Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rhythmen*, Halle, 1903. Mais les idées de Blass sur le rythme dans les Épîtres de saint Paul et l'Épître aux Hébreux n'ont pas été admises par les critiques.

Le style de l'Épître est, dans son ensemble, très soigné. Il contient peu d'hébraïsmes et très peu des irrégularités et des incorrections (anacoluthes, hyperbates, accord avec le sens), qui sont très nombreuses dans les Épîtres de saint Paul. Les parenthèses qui, sous la plume de Paul, restent des phrases inachevées ou incomplètes, sont dans l'Épître aux Hébreux maniées avec dextérité; quoiqu'elles soient longues, ou même redoublées, elles ne rompent pas la régularité de la construction, VII, 20-22; V, 7-10; XII, 1, 2, 18-24. L'enchaînement parfait du discours, l'art des transitions naturelles, le ton oratoire soutenu sans effort, la maîtrise de la langue caractérisent le style de cet écrit et le distinguent de celui de l'apôtre. Les périodes sont régulièrement construites et balancées par l'emploi normal de la protase et de l'apodose reliées par *μὲν* et *δέ*. Tous les meilleurs artifices de la rhétorique sont employés. Paul est un dialecticien qui argumente; l'auteur de l'Épître est un orateur qui ordonne son plan, qui aime les effets de style et recherche le beau langage. Le style de l'apôtre est fougueux et passionné; celui de cet écrivain est calme et tranquille.

Le genre de l'argumentation est différent des deux côtés. Saint Paul varie ses preuves et recourt tour à tour aux arguments métaphysiques, psychologiques et moraux, et il les complète par la preuve scripturaire. L'auteur de l'Épître emploie presque exclusivement cette dernière preuve sous des formes différentes. Sa manière d'amener les citations bibliques diffère aussi de celle de l'apôtre. On a relevé dans son œuvre 29 citations littérales et 47 réminiscences; quelques-unes se retrouvent dans les lettres de Paul. Les citations sont toujours anonymes, tandis que saint Paul nomme assez souvent l'auteur. Les passages bibliques sont présentés comme paroles de Dieu, I, 1, 5, 7; V, 5, ou du Fils, II, 12, 13, ou du Christ, X, 5, ou du Saint-Esprit, III, 7; X, 15, alors même que l'écrivain sacré parle en son nom et de Dieu à la troisième personne, IV, 4-8; X, 30; II, 13. Saint Paul n'attribue à Dieu que les paroles qu'il a réellement prononcées; mais il applique, comme l'auteur de l'Épître, à Jésus-Christ ce qui est dit de Jahvé. Les formules d'introduction sont générales en saint Paul; or la formule *ἔγραψα*, qui se lit 30 fois dans ses lettres, ne se voit pas dans l'Épître aux Hébreux. On trouve dans celle-ci des formules impersonnelles : *εἶπεν*, *λέγει*, *εἰρηκεν*, *φησὶν*. Saint Paul recourt parfois au texte hébreu, au moins quand il diffère de la version des Septante qu'il cite d'habitude; l'auteur de l'Épître ne cite que le texte grec, même quand il n'est pas d'accord avec l'original, IV, 4; X, 3-10; III, 7; I, 10; XII, 5; VIII, 8; X, 37; XII, 26; VI, 13; IX, 20; X, 20. L'apôtre cite de mémoire et assez librement; l'auteur de l'Épître suit de très près le texte et semble copier son manuscrit. Ses citations sont, d'ailleurs, assez longues, II, 6-8; III, 7-11; VIII, 8-12. Il n'y a dans son œuvre que trois citations libres, I, 6; XII, 20; XIII, 5.

Le procédé d'exposition dans l'Épître est différent de celui des lettres de saint Paul. L'exhortation morale y est intimement mêlée à l'exposé dogmatique, II, 1-4; III, 12-IV, 6; V, 11-VI, 12, etc. L'Épître est un *λόγος παρακλητικός*, XIII, 22. Saint Paul procède autrement : il prouve d'abord la vérité qu'il veut démontrer et il en tire ensuite les conséquences pratiques. Il passe souvent d'un sujet à l'autre, brusquement et sans transition. L'auteur de l'Épître ménage habilement les transitions. Voir, I, 1-5, le passage du préambule au sujet de la lettre; IV, 14-V, 1, le retour au sujet après une exhortation morale; IX, 9-12, la transition du sanctuaire aux sacrifices.

Enfin, on a souvent relevé des ressemblances d'expressions et d'idées entre l'Épître aux Hébreux et les écrits de Philon. Pour la langue, on a constaté des mots communs et les mêmes formes de

rhétorique. Quant aux doctrines et aux idées, on a signalé la même manière d'interpréter symboliquement l'Ancien Testament, la même conception du monde visible et de ses rapports avec le monde invisible, les choses d'ici-bas ayant au ciel leur plan et leur modèle, les attributs du Fils de Dieu identiques aux attributs du Logos chez Philon. Toutefois, on ne peut pas dire que l'auteur de l'Épître soit un disciple de Philon et qu'il ait lu ses écrits : il ne connaît pas le Logos, il donne aux expressions communes un autre sens que Philon. On peut conclure seulement que l'auteur de l'Épître a subi l'influence de l'hellénisme, qu'il a emprunté des termes à sa langue et qu'il représente une théologie judéo-hellénistique plutôt que la théologie judéo-palestinienne. On ne peut pas même affirmer catégoriquement qu'il était un juif alexandrin, car ses tendances juives et ses procédés d'exégèse étaient répandus chez tous les juifs de la dispersion.

De ces divergences de style, de diction, de manière de traiter le sujet et de ces tendances hellénistiques, on conclut généralement à la différence d'auteurs, ou au moins de rédacteurs. Cependant on a relevé, même sous ce rapport, de nombreuses ressemblances entre l'Épître aux Hébreux et les lettres de saint Paul. Voir Heigl, *op. cit.*, p. 73-92. On ne peut nier que les deux catégories d'écrits n'aient, au point de vue de la diction et du style, des éléments communs. Mais les caractéristiques propres de chacune d'elles ne se rencontrent chez l'autre qu'accidentellement, par exception, çà et là, en passant, et non pas d'une façon continue, de telle sorte que les deux styles demeurent fondamentalement différents. Origène l'avait bien vu et il en concluait que si les pensées de l'Épître sont dignes de l'apôtre, le style n'est pas de lui. C'est la position que gardent les critiques catholiques contemporains. À leur sentiment, l'Épître aux Hébreux n'est pas directement paulinienne, n'ayant pas été composée par l'apôtre lui-même; mais ils estiment qu'elle est l'œuvre d'un de ses disciples. Les critiques rationalistes vont plus loin. Joignant la différence de doctrine à la diversité du style, ils prétendent que l'auteur de l'Épître n'est pas un disciple strict de l'apôtre, mais un disciple qui a joint ses idées personnelles aux doctrines du maître et qui représente un paulinisme modéré ou secondaire, et qui est un juif helléniste, peut-être d'origine alexandrine, parce que plusieurs de ses doctrines et de ses expressions propres ressemblent à celles de Philon.

Le 24 juin 1914, la Commission biblique a publié une décision sur l'auteur, le mode et les circonstances de la composition de l'Épître aux Hébreux. Elle reconnaît d'abord que les doutes qui se sont produits dans les premiers siècles, en Occident, chez quelques esprits sur l'inspiration et l'origine paulinienne de cette Épître, principalement à cause de l'abus qu'en faisaient les hérétiques, n'ont pas une force telle, qu'en présence de l'affirmation perpétuelle, unanime et constante des Pères de l'Église orientale, à laquelle s'ajoute le plein consentement de toute l'Église d'Occident après le IV^e siècle, en considération des actes des souverains pontifes, des conciles, surtout du concile de Trente, et de l'usage perpétuel de l'Église universelle, il soit permis d'hésiter de la recenser, avec certitude, non seulement au nombre des écrits canoniques — ce qui est défini de foi — mais même parmi les Épîtres authentiques de l'apôtre Paul. Elle déclare aussi que les arguments, tirés soit de l'absence insolite du nom de Paul et de l'omission de l'exorde accoutumé et des salutations finales, soit de la pureté de la langue grecque, de l'élégance et de la perfection de la diction et du style, soit de la manière dont l'Ancien Testament est cité et dont les arguments en sont décrits, soit de quelques prétendues différences de doctrine, ne sont

pas capables d'infirmer en quelque manière l'origine paulinienne de cette Épître. Elle reconnaît plutôt que l'accord parfait de la doctrine et des idées, les ressemblances des admonitions et des exhortations et aussi l'accord des locutions et des mots eux-mêmes, accord reconnu même par plusieurs critiques non catholiques et constaté entre cette lettre et les autres écrits de l'apôtre des gentils, prouvent et confirment son origine paulinienne. Cependant, l'apôtre Paul n'est pas à considérer comme l'auteur de cette Épître au point qu'il soit nécessaire d'affirmer non seulement qu'il l'ait conçue et exprimée tout entière sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais même qu'il lui ait donné la forme qu'elle a, *salvo ulteriori Ecclesiae judicio*. Cf. *Acta apostolicae sedis*, Rome, 1914, t. VI, p. 417-418.

Ainsi donc la Commission biblique, tout en affirmant très catégoriquement l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, admet que Paul n'en est pas l'auteur au même titre que de ses autres lettres. L'Épître n'a pas nécessairement été entièrement conçue et rédigée par lui; quelque autre personnage y a ajouté du sien sous l'inspiration divine, et lui a donné sa forme actuelle. La troisième réponse de la Commission biblique autorise, en termes généraux et un peu voilés, peut-être à dessein, les opinions émises par les critiques catholiques sur la rédaction de l'Épître aux Hébreux. Elle reconnaît équivalement ce qu'on peut appeler l'authenticité paulinienne indirecte de cette Épître, puisqu'un autre que l'apôtre a pu y ajouter pour le fond et lui donner la forme actuelle. Elle adopte ainsi les vues qu'avait déjà exposées Origène, en unissant la critique à la tradition. Cf. L. Méchineau, *L'Epistola agli Ebrei secondo le risposte della Commissione biblica*, dans *La Civiltà cattolica*, 1916, t. I, p. 271-284, 665-679; t. II, p. 156-169, 529-545; t. III, p. 13-24, 271-282, 532-546; t. IV, p. 21-34, 277-287, 528-539; 1917, t. I, p. 161-174, 407-420, 663-677; t. II, p. 143-156, 480-493; t. III, p. 45-57, 311-320.

III. AUTEURS OU RÉDACTEURS DIFFÉRENTS AUXQUELS ON A ATTRIBUÉ L'ÉPÎTRE. — 1^o *Dès l'antiquité*. — 1. *Saint Luc*. — Clément d'Alexandrie pensait que l'évangéliste avait traduit en grec la lettre écrite par Paul en hébreu, pour une raison critique, à cause de la ressemblance du style de l'Épître avec le style de saint Luc. Pour la même raison, quelques critiques modernes ont pensé que Luc était l'auteur de la lettre aux Hébreux. Ainsi, parmi les catholiques, Hug, Döllinger, Zill, Huyghe, et parmi les protestants, Stier, Ébrard, Delitzsch, Belsheim. Il est certain que le style de saint Luc est plus pur que celui des autres évangélistes. Westcott, *op. cit.*, p. XLVIII, a relevé 19 mots ou constructions dont la fréquence dans les Actes caractérise le style de cet écrivain et qu'on retrouve dans l'Épître aux Hébreux. Mais ces ressemblances n'ont rien de frappant ni de décisif; elles ne sont ni caractéristiques ni individuelles, et elles peuvent s'expliquer par le fait que saint Luc est, lui aussi, un disciple de Paul qui écrit le grec littéraire. Saint Luc, il est vrai, a accompagné saint Paul à Rome et a connu Timothée; mais on n'en peut conclure qu'il a rédigé à Rome une lettre où il est incidemment parlé de Timothée. Le séjour à Rome n'est qu'une simple coïncidence qui confirmerait l'attribution de l'Épître à saint Luc, si elle était prouvée par ailleurs, mais qui ne la prouve pas. L'attribution à saint Luc est exclue par cette considération que Luc, païen converti, ne pouvait guère connaître à fond le rituel mosaïque du temple de Jérusalem, comme le connaît l'auteur de l'Épître, ni prendre tant d'intérêt à des observances cérémonielles qui étaient sans valeur à ses yeux, à moins qu'il ne le fit au nom de Paul, qui les connaissait, lui, et qui, tout en les tenant pour abrogées, s'en servait pour confirmer dans leur foi les chrétiens de Jérusalem, venus du judaïsme.

Enfin, le style de saint Luc ne manifeste jamais la rhétorique spéciale et la culture alexandrine du rédacteur de l'Épître aux Hébreux.

Eagar a récemment fait valoir la ressemblance de contenu et de style de l'Épître avec le troisième Évangile et les Actes pour attribuer à saint Luc l'Épître aux Hébreux. *The authorship of the Epistle to the Hebrews*, dans *Expositor*, 1904, p. 74-80, 110-123. Il a trouvé dans les deux écrits la même économie. Les rapports des deux Testaments sont les mêmes. Dans l'Évangile de l'enfance, le service du temple de Jérusalem est décrit dans le ton de l'Épître, par un artiste et un poète. Luc seul parle des anges annonçant la naissance du Fils de Dieu; il présente Jésus comme prêtre et hostie. Il expose la vocation des gentils, surtout dans les Actes et dans les sept paraboles évangéliques qui lui sont propres. L'Épître aux Hébreux est seule avec Luc à retracer les rapports du christianisme avec le judaïsme comme conséquence logique de la doctrine de saint Paul. L'Évangile de Luc est l'Évangile des anges, des pauvres et des malheureux pour qui le Sauveur a de la compassion; il respire la tolérance et la grâce. C'est aussi le caractère de l'Épître aux Hébreux. Le style de Luc présente quelques ressemblances avec celui de l'Épître : quelques alliterations et assonances, des antithèses, des substantifs verbaux actifs, l'emploi fréquent de l'article déterminé, 612 mots communs sur 754, hormis les 154 ἀπαξ λεγόμενα, quelques termes de médecine. Ces ressemblances sont très générales, et il y en a de pareilles entre l'Épître et les lettres de saint Paul. Elles ne prouvent pas l'origine commune des écrits qui les présentent. Il est donc peu vraisemblable que saint Luc soit l'auteur ou même simplement le rédacteur de l'Épître aux Hébreux.

2. *Saint Clément de Rome*. — On lui attribuait l'Épître avant Origène déjà. Eusèbe reconnaissait en lui le traducteur de la lettre, à cause de la ressemblance du style et des pensées de la 1^{re} Cor. avec elle. Théodoret et le pseudo-Euthalius étaient du même avis. Des critiques catholiques ont pensé, dans les temps modernes, que Clément était le véritable auteur de la lettre : Mash, Reithmayr, Langen, Aberle, Bisping, Kaulen, Cornely. En dehors des citations de l'Épître, la ressemblance de fond et de forme, sur laquelle ils s'appuient, est peu frappante et elle s'explique suffisamment par la connaissance et l'utilisation de l'Épître par saint Clément. D'autre part, le style des deux écrits est si différent que Clément ne peut avoir rédigé l'Épître. Sa pensée est moins originale, son style est moins pur et moins précis; il est monotone, moins soigné, moins rhétorique; il a des caractères différents : beaucoup de mots propres, des phrases coordonnées et non subordonnées; l'Écriture est citée d'une manière spéciale; les doxologies sont multipliées. Bref, les idées de Clément et la manière de les exprimer témoignent d'une autre orientation d'esprit. Enfin, si Clément avait été l'auteur, ou même simplement le traducteur de l'Épître, on l'aurait su à Rome, où l'Épître aux Hébreux a été longtemps inconnue et où on ignorait le nom de l'auteur, quand elle y fut connue.

3. *Saint Barnabé*. — Tertullien lui a attribué l'Épître. Quelques critiques ont prétendu que l'Épître aux Hébreux, qui n'est pas nommée parmi les lettres de saint Paul, était désignée dans le canon du *codex Claromontanus* (VI^e siècle), qu'on rapporte au III^e siècle et à l'Afrique par les mots : *Barnabæ epist. vers. DCCCL*, Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 159. Le nombre des stiques : 850, se rapproche de la longueur de cette Épître. Zahn, *loc. cit.*, p. 170-171, ne trouve pas la preuve suffisante; les chiffres des stiques ne sont pas sûrs et la différence est notable. Jamais l'Épître aux Hébreux n'a été citée en Afrique sous le titre de *Barnabæ Epistola*, et le canon est plutôt

alexandrin qu'africain. Zahn, *op. cit.*, t. I, p. 290-294, pensait que la lettre n'avait porté ce titre que dans les communautés montanistes de l'Asie Mineure. Mais quand Tertullien cite, vers 220, l'Épître aux Hébreux comme de Barnabé, il n'est pas encore montaniste. En Orient, on n'a connu l'Épître que comme l'œuvre de saint Paul. Ed. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1913, p. XI, pense que Tertullien n'a pas inventé l'attribution de l'Épître à Barnabé, mais qu'il l'a empruntée aux Romains, qui connaissaient la lettre comme l'œuvre de Barnabé et par suite ne l'admettaient pas au canon biblique. Tel est précisément le sentiment de Tertullien, qui estimait toutefois cette Épître plus recevable que le *Pasteur d'Hermas*. On prétend que le témoignage de Grégoire d'Elvire est indépendant de celui de Tertullien et qu'il attesterait une tradition occidentale, qui attribuait l'Épître à Barnabé et dont le point de départ aurait été Rome. Saint Philastre visait peut-être un écrivain qui pensait comme Grégoire d'Elvire. *Hær.*, 89, P. L., t. XII, col. 1201. Dom de Bruyne, *Un prologue inédit des Épîtres catholiques*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, p. 84-85, a publié, d'après un manuscrit de l'Ambrosienne du XI^e siècle, un catalogue qui débute ainsi : *Canones Novi Testamenti primus Petrus scripsit, secundus Jacobus, tertius Matheus, quartus Judas, quintus Paulus, sextus Barnabas, septimus Lucas, octavus Marcus, nonus Johannes*. L'ordre suivi est l'ordre chronologique; Barnabé serait donc le sixième écrivain du Nouveau Testament. Puisque sa lettre n'a jamais été tenue pour canonique en Occident, puisqu'il est nommé entre Paul et Luc, disciple de Paul, dom de Bruyne en conclut qu'il est considéré comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Mais ce catalogue est-il d'origine occidentale? Ne serait-il pas la traduction d'un original grec? D'un ensemble de considérations, Riggenbach, *op. cit.*, p. XII-XIV, note, conclut que ce catalogue latin dépend de Clément d'Alexandrie, dont les *Hypotyposes* ont été traduites en latin par Cassiodore. Par suite, sous le nom de Barnabé, il n'y a que l'Épître de Barnabé qui puisse être désignée et qui était déjà traduite en latin au IV^e siècle.

L'attribution de l'Épître aux Hébreux à Barnabé a été adoptée par quelques catholiques, Maier, Fouard, et par un plus grand nombre de protestants, J. E. Ch. Schmidt, Ullmann, Twesten, Wieseler, Volkmar, Ritschl, Gran, Thiersch, B. Weiss, Keil, Kubel, Salmon, H. Schulz, Overbeck, Lagarde, Zahn, Blass, Bartlet, Ayles, Dibelius, Endemann, Riggenbach, et par Renan. En dehors de la tradition occidentale, ils font valoir les caractères généraux de l'Épître. Barnabé était de la génération sub-apostolique, juif de race, helléniste d'éducation, compagnon de saint Paul, ayant vécu dans son intimité, l'ayant souvent entendu parler, étant par suite bien au courant de ses doctrines. Il avait entendu aussi la prédication qui faisait le fond de la tradition évangélique; il connaissait probablement les écrits de saint Luc et de saint Pierre, ou tout au moins leurs sources. Il avait été le maître de saint Marc. Lévitte, il était au courant du rituel mosaïque, et Blass a supposé que la forme rythmique de l'Épître était l'œuvre d'un lévite, habitué au chant des psaumes, dans le service liturgique. Natif de Chypre, Barnabé a parlé grec dès son enfance, et la littérature alexandrine a pu lui être familière. Il était au mieux avec la communauté chrétienne de Jérusalem, à laquelle il avait abandonné ses biens, Act., IV, 37, et il jouissait d'une grande autorité en Palestine. Act., XI, 24. La lettre qui porte son nom ne peut être un obstacle à cette attribution, puisqu'elle n'est pas de lui. Par conséquent, la différence de style et de doctrine des deux écrits s'explique par la diversité des auteurs.

La tradition occidentale est-elle aussi favorable

qu'on le prétend à l'attribution de l'Épître aux Hébreux à Barnabé? Tertullien en est plus probablement le point de départ, et il a fait une conjecture. Il n'y a pas de preuve positive d'une tradition antérieure. Saint Jérôme ne connaît que Tertullien de ce sentiment, et saint Philastre le vise peut-être. La tradition montaniste, admise par Zahn, est réfutée avec raison par Riggenbach. La tradition romaine que ce dernier suppose n'est fondée sur aucun argument positif; elle n'est qu'une simple déduction. Rome ne connaissait pas la lettre aux Hébreux, que Clément avait citée, ou au moins elle ne connaissait pas son auteur, et c'est pourquoi elle ne l'admettait pas au canon biblique. Le catalogue publié par dom de Bruyne n'a pas la signification que l'éditeur lui avait donnée. Grégoire d'Elvire, qui est isolé, a pu connaître le sentiment de Tertullien et l'adopter. L'attribution à Barnabé n'est pas une tradition; c'est seulement une hypothèse, comme celles concernant Luc et Clément, faite par un ou deux écrivains ecclésiastiques. Les caractères généraux de l'Épître, mis en rapport avec ce que nous savons de Barnabé, ne prouvent pas qu'il soit l'auteur de cette lettre; ils donnent seulement quelque ressemblance à l'hypothèse. Tous ne sont pas certains : sa connaissance de la littérature alexandrine est supposée. D'autre part, Barnabé n'a pas toujours partagé les idées de Paul. Il s'est séparé de lui, non pas seulement à cause de son parent Jean Marc, Act., xv, 37-39, mais encore au sujet des observances judaïques, quand, à Antioche, il participa à l'hypocrisie de Céphas. Gal., ii, 13. Il n'avait pas l'énergie et la logique de raisonnement qu'on remarque, Heb., v, 11-12; vi, 12, etc. Dans leurs prédications communes, Paul était le chef de la parole; c'est pourquoi à Iconium il est pris pour Mercure et Barnabé pour Jupiter. Act., xiv, 10-12. La rhétorique de l'Épître aux Hébreux n'est guère attribuable à un lévite, originaire de Chypre. Il n'est pas nécessaire d'être lévite pour s'occuper du sacerdoce et des sacrifices juifs, comme l'a fait l'auteur de l'Épître; tout juif pouvait en faire autant, Paul aussi bien que Barnabé. La forme rythmée n'est pas nécessairement l'œuvre d'un lévite habitué au chant des psaumes. Tout lecteur de l'Ancien Testament connaissant le rythme des livres poétiques, et écrivant à des Hébreux, pouvait adapter son style au genre littéraire des écrits lus par ses correspondants. Cf. P. Batiffol, *De l'attribution de l'Épître aux Hébreux à saint Barnabé*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 278-283.

2° Dans les temps modernes. — 1. Apollo. — Luther est le premier tenant de cette attribution. Beaucoup de protestants l'ont acceptée: Osiander, Le Clerc, Heumann, Lorenz, Müller, Semler, Ziegler, de Wette, Bleek, H. A. Schott, Tholuck, Guericke, Lünemann, Bunsen, Kurtz, L. Schulze, Farrar, Alford, de Pressensé, Davidson, Hilgenfeld, Scholten, Pfeleiderer, et quelques catholiques, Feilmoser, Belser et Rohr. Apollo était un juif de l'entourage de Paul et il connaissait Timothée. Il était d'Alexandrie, et il pouvait avoir fréquenté l'école de Philon. Il était très éloquent et très versé dans l'Écriture. Act., xviii, 24. À Éphèse et à Corinthe, il avait discuté avec les juifs, et à Corinthe il avait un parti. I Cor., iii, 5.

Ces arguments montrent tout au plus qu'Apollo pourrait avoir composé l'Épître aux Hébreux, s'il n'y avait pas à l'encontre quelque objection décisive. On ne voit pas, en effet, ni quand ni comment Apollo aurait acquis le droit de parler en maître à l'Église de Jérusalem, avec laquelle il n'a eu aucune relation. L'attribution à Apollo manque donc de base historique comme de fondement traditionnel.

J. Albani a fait valoir récemment en faveur de cette attribution un argument nouveau : le parallélisme de fond et de forme entre I Cor., iii, 1-9, où il est question

d'Apollo, et Heb., v, 11-vi, 8. Il y a remarqué le même ordre de pensées, les mêmes images, dans un contexte pourtant différent. Il lui paraît donc vraisemblable que l'auteur de l'Épître aux Hébreux connaissait la 1^{re} lettre aux Corinthiens et s'est servi des versets 1-9 du c. iii. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1904, p. 88-93. La ressemblance et même la dépendance indiquées ne prouvent pas qu'Apollo soit l'auteur de l'Épître aux Hébreux. C'est une curieuse coïncidence qui serait plutôt en faveur de l'authenticité paulinienne.

Reuss hésitait entre Barnabé et Apollo, et A. Seeberg est encore dans la même hésitation. Credner a admis successivement ces deux attributions.

2. Silas. — Mynster, *Kleine Schriften*, 1825, p. 91-92, Böhme, F. Godet, dans *Expositor*, 1888, t. vii, p. 211-242, ont pensé à ce personnage, uniquement parce qu'il était disciple de saint Paul.

3. Priscille et Aquila. — A. Harnack a imaginé cette nouvelle attribution. *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1900, p. 16-41. Adressée à une Église familiale de vieux chrétiens de Rome, cette Épître a plusieurs auteurs. L'emploi du pronom nous, xii, 18, n'est pas purement littéraire, puisqu'au verset 23 qui suit, il y a un autre pronom pluriel de la première personne, qui est un pluriel réel et qui désigne un groupe dont Timothée est le collègue. Or, les auteurs sont le couple Aquila et Priscille, des maîtres instruits et éloquents qui ont converti Apollo. Priscille surtout a rempli ce rôle. Act., xviii, 26. Tous deux ont été collaborateurs de Paul dans le Christ Jésus. Rom., xvi, 3. C'était donc des évangélistes et des docteurs. Leur action a été œcuménique. Rom., xvi, 4. Ils ont écrit une lettre pour recommander Apollo à l'Église de Corinthe. Act., xviii, 27. Ils ont écrit aussi l'Épître aux Hébreux, et c'est Priscille surtout qui aurait tenu la plume. On reconnaîtrait sa main à quelque chose de féminin qu'on remarque dans l'Épître.

Il n'est pas nécessaire de réfuter longuement cette hypothèse. M. Harnack a exagéré le rôle doctrinal des deux époux pour leur attribuer une lettre aussi doctrinale que l'Épître aux Hébreux. L'enseignement de Priscille ne répond guère à la parole de saint Paul : « Que les femmes se fassent à l'église ! » I Cor., xiv, 34. Enfin, l'unité d'auteur apparaît clairement dans toute l'Épître et l'interprétation du nous de la pluralité d'auteurs ne s'impose pas, et la main d'une femme ne se fait guère sentir.

Notons encore que Velch a attribué cette Épître à saint Pierre, *The authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899, et dom Chapman, *Revue bénédictine*, 1905, t. xxii, p. 49-62, et Perdelwitz, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1910, p. 105-111, à Aristion, le presbytre d'Asie, qui aurait écrit aussi la finale de Marc. Ramsay a nommé le diacre Philippe.

Mais, sans désigner aucun nom, beaucoup de critiques se bornent à dire que la lettre est d'un Juif alexandrin (Eichhorn, Seyffarth, Schott, Neudecker, Baumgarten-Crusius, Ewald, Hausrath, Kluge, Lipsius, von Soden, Holtzmann, Ménégos, Jülicher, Rendall, Westcott, Vaughan, Hollmann, Windisch). En effet, aucune des hypothèses faites sur l'auteur de l'Épître n'est prouvée; aucune n'est entièrement satisfaisante. Il est donc plus sage de se borner à dire que le dernier rédacteur de l'Épître est un disciple inconnu de saint Paul, peut-être de culture alexandrine. C'est ce disciple inconnu, qui, sous l'inspiration divine, aurait ajouté quelque chose à l'Épître de son maître et lui aurait donné sa forme actuelle.

II. DESTINATAIRES. — La question des destinataires

de l'Épître est aujourd'hui presque aussi discutée que celle de son auteur. Ce qui crée la difficulté, c'est l'absence d'adresse au début de la lettre et d'indication précise sur la nationalité et le lieu de la résidence des destinataires dans le cours de l'écrit. Toutefois, la lettre n'est pas une encyclique, envoyée à toutes les Églises ou à un groupe déterminé d'Églises. Elle est adressée à une seule Église entière et non à une fraction d'Église ou à une Église familiale. Le caractère général de l'Épître apparaît dans le dernier verset, où il y a deux πάντας, xiii, 24. Les destinataires formaient une ἐπισυναγωγή, x, 25, qui avait ses chefs, xiii, 17. Si, dans l'antiquité chrétienne, on a intitulé l'Épître *ad Hebræos* et si on a reconnu dans les destinataires les juifs convertis constituant l'Église-mère de Jérusalem, dans les temps modernes, on a pensé à d'autres Églises judéo-chrétiennes. Quelques critiques ont toutefois prétendu que la lettre n'était pas destinée à des juifs. Il y a donc à prouver, d'abord, qu'elle a eu la destination qu'indique son titre, puis à rechercher à quels juifs convertis elle a été envoyée.

1° *L'Épître est adressée à des juifs, et non pas à des païens ou à une Église mêlée de juifs et de païens.* — 1. *A des juifs convertis.* — En donnant à l'Épître le titre πρὸς Ἑβραίους, l'antiquité chrétienne a déterminé que la communauté à laquelle elle était destinée était de nationalité juive. Dans l'ancienne langue ecclésiastique, les Hébreux sont les juifs ou les judéo-chrétiens en opposition aux païens, II Cor., xi, 22; Phil., iii, 5, ou encore les juifs qui parlaient hébreu en opposition avec les juifs parlant grec ou les hellénistes. Act., vi, 1; ix, 22. Ce titre n'est pas seulement attesté par les plus anciens manuscrits qui sont du iv^e siècle, ni par les seules versions; il l'est encore par les Pères qui leur sont antérieurs. Jamais, l'Épître n'a eu d'autre titre, et ce titre remonte à la seconde moitié du ii^e siècle. Ce n'est donc pas une invention des copistes ou des scolastes. On peut penser que cette désignation des destinataires se rattache à une tradition qui, au ii^e siècle, savait que la lettre avait été adressée aux chrétiens de Jérusalem. C'est plus qu'une conjecture, suggérée par la lecture de l'écrit, plus qu'une présomption. En tout cas, la tradition ecclésiastique a adopté ce sentiment. Pantène et Clément d'Alexandrie l'énoncent, et ils en ont conclu à tort que la lettre avait été écrite en hébreu. Cette conclusion fautive ne diminue pas la portée de leur témoignage sur des destinataires juifs.

Aussi bien, le contenu de la lettre le confirme. L'auteur veut mettre en relief la transcendance personnelle du Fils de Dieu et l'incomparable efficacité de son sacrifice. Il établit de la sorte la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne pour raviver la foi et l'espérance de ses lecteurs, x, 23. Or, cette démonstration ne s'adresse pas à des païens convertis qui connaîtraient les croyances juives et les observances légales, si tant est que des chrétiens d'origine païenne aient connu, à cette époque, avec tant de détails le rituel juif. L'argumentation suppose des lecteurs nés juifs. Dieu, qui a parlé autrefois à leurs pères par les prophètes, leur a parlé à eux récemment par son Fils, i, 1, 2. Le Fils de Dieu s'est incarné dans la race d'Abraham, ii, 16. L'auteur nomme à plusieurs reprises le peuple juif, iv, 9; vii, 5, 11, 27; ix, 7, 19; xi, 25; il ne dit mot des gentils. Seuls, des chrétiens d'origine juive pouvaient comprendre les allusions faites aux prescriptions alimentaires et aux ablutions, ix, 9, 10, aux aspersions du sang des victimes et de la cendre de la vache rousse, ix, 13. Les arguments invoqués et les procédés de dialectique ne pouvaient impressionner et convaincre que des fidèles, juifs de naissance. Dans les premiers chapitres, Jésus est comparé aux anges et à Moïse, organes de l'ancienne alliance, pour montrer sa supériorité et sa

divinité. La thèse entière de la supériorité du sacerdoce de Jésus sur le sacerdoce juif, iv, 14-x, 18, vise des juifs qui seuls étaient capables d'en saisir la portée et les détails. Au sujet de la foi, x, 38, 39, on ne rapporte que les exemples des saints de l'ancienne alliance, xi, 1-40, familiers aux lecteurs. L'argumentation est fondée exclusivement sur l'Ancien Testament, dont le caractère typologique est affirmé et constamment admis : les faits et les personnages de la Bible sont présentés comme figuratifs de la vie et de la personne de Jésus; les passages bibliques qui conviennent à Jahvé sont appliqués au Fils de Dieu; le silence de la Genèse sur l'origine de Melchisédech est exploité pour assimiler davantage le roi de Salem au Fils de Dieu, prêtre éternel. Ces moyens de preuves ne pouvaient être employés que pour des juifs dont l'esprit était habitué au caractère figuratif de la loi et à un genre d'argumentation, habituel à leurs docteurs. Les païens convertis, malgré leur initiation chrétienne et l'enseignement religieux qu'ils continuaient à recevoir, n'avaient pas les aptitudes voulues pour concevoir et admettre la doctrine, la dialectique et le vocabulaire de l'Épître aux Hébreux.

2. *Non à des païens convertis.* — Cependant quelques critiques protestants, Schürer, Weizsäcker, Pfleiderer et von Soden, ont prétendu que c'était à d'anciens païens plutôt qu'à d'anciens juifs que l'auteur pouvait parler de péchés volontaires, x, 26, du péché d'incrédulité, iii, 12, et de l'endurcissement par la séduction du péché, iii, 13. C'était à des païens, qui avaient été prosélytes du judaïsme, qu'il rappelait l'enseignement élémentaire du Christ, la foi en Dieu, la doctrine du baptême et de l'imposition des mains, la résurrection des morts et le jugement éternel, vi, 1, 2; les juifs connaissaient ces doctrines avant leur conversion. C'était des adorateurs d'idôles mortes, donc des païens et non des juifs, qu'il exhortait à servir le Dieu vivant, x, 14. Le conseil donné de ne pas désertir leur assemblée, x, 25, suppose une ἐπισυναγωγή, opposée à celle des juifs. Cf. Grass, *Ist der Hebräerbrief an Heidenchristen gerichtet*, Saint-Petersbourg, 1892.

Les passages signalés ne sont que des détails de l'Épître. Ils ne contrebalancent pas l'impression générale que la lettre est adressée à des chrétiens, issus du judaïsme. La mise en garde contre le péché et sa séduction était nécessaire à des juifs autant qu'à des païens, et l'exhortation à ne pas s'endurcir est fondée sur l'exemple des Hébreux dans le désert, iii, 7-11. L'enseignement élémentaire, qui est simplement rappelé, est le fond de la prédication apostolique adressé à tous ceux qui voulaient adhérer au Christ. La foi en Dieu n'est pas la foi monothéiste; c'est ici la foi en Jésus, iii, 14, que des juifs convertis pouvaient perdre. Les œuvres mortes ne sont pas nécessairement les actes de culte rendus aux idôles, en opposition avec le service du Dieu vivant ou du vrai Dieu comme Act., xiv, 14; ce sont les péchés mortels. Cf. Heb., vi, 1. L'expression de Dieu vivant est une formule de l'Ancien Testament, Ps. xli, 3; lxxxiii, 3; Os., i, 10 (cf. Rom., ix, 26); Jer., x, 10; Dan., xl, 23, qui avait passé dans le langage solennel, comme le prouve l'adjuration de Caïphe à Jésus. Matth., xxvi, 63. Elle est répétée quatre fois dans l'Épître, iii, 12; ix, 14; x, 31; xii, 22. Elle n'est pas nécessairement opposée aux idôles mortes; elle signifie seulement que Dieu se manifeste comme vivant et qu'il tient réellement sa parole. Cf. II Cor., iii, 3. Le servir, c'est être chrétien, en évitant le péché, et l'exhortation ainsi comprise peut s'adresser à des juifs convertis, exposés par la persécution à renoncer au Christ. Dans le conseil donné aux lecteurs de ne pas abandonner leur assemblée, s'il y a opposition avec la synagogue juive c'est pour empêcher les convertis de retourner à celle-ci. Le mot

ἐπισυναγωγή est emprunté, semble-t-il, à II Mac., II, 7; il désigne le lieu de l'assemblée chrétienne par un nom juif, cf. II Thes., II, 1, ce qui confirme plutôt que les destinataires de l'Épître étaient juifs. L'absence d'allusion au culte païen, jointe au goût de terroir juif qu'on sent dans toute la lettre, exclut positivement des destinataires sortis du paganisme.

3. *Non pas à une Église formée de païens et de juifs convertis.* — A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3^e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 130, et A. Harnack, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 18-19, ont prétendu que l'Épître avait été rédigée à une époque où la distinction entre juifs et païens était hors de mode dans l'Église et que tous les passages où l'on avait vu des allusions à des juifs convertis pouvaient s'appliquer à des païens. Ils en concluaient qu'elle était destinée à des Romains, qui étaient venus au Christ tant du judaïsme que du paganisme. Windisch s'est rallié à ce sentiment. Non, tous les traits de l'Épître ne s'appliquent pas aussi bien à des païens qu'à des juifs, et il suffit d'en citer un exemple, XIII, 9-11. Lors même donc qu'à la rigueur quelques-uns pourraient s'entendre des gentils, l'impression générale demeure que la lettre suppose un état d'âme que seuls des judéo-chrétiens ont pu avoir.

2^o *A quels juifs convertis l'Épître fut-elle destinée ?* — Quelques critiques ont prétendu qu'elle était adressée à tous les chrétiens issus du judaïsme. La lettre n'a pas les caractères d'une encyclique, et son auteur paraît avoir en vue des lecteurs qu'il connaît personnellement, V, 11, 12; X, 22-24. Elle était donc plutôt envoyée à une communauté judéo-chrétienne en particulier. A laquelle? On a nommé parfois les Églises de Corinthe, de Thessalonique, d'Antioche, de Ravenne, de la Galatie, et même celle de Jamnia. Ces désignations n'ont aucun fondement. L'ancienne tradition a enseigné que la lettre était destinée aux chrétiens de Jérusalem; des critiques modernes ont pensé aux communautés judéo-chrétiennes d'Alexandrie et de Rome.

1. *À l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem.* — On peut apporter en ce sens de bons arguments. Le titre πρὸς Ἑβραίους vise les Juifs convertis de Jérusalem. Dans le Nouveau Testament, les Ἑβραῖοι sont des chrétiens d'origine juive, qui parlent araméen, par opposition aux Ἕλληνες ou Ἑλληνισταί, qui parlent grec. La tradition ecclésiastique a entendu le titre dans ce sens. La communauté chrétienne de Jérusalem était la seule où il n'y eut pas de convertis de la gentilité. Du reste, le contenu de l'Épître confirme cette interprétation du titre. Les lecteurs connaissaient à fond le culte juif et le service lévitique, et ils l'avaient eu sous les yeux. Il n'y a pas le moindre indice qu'il ait cessé d'être pratiqué. Au contraire, il est dit que les sacrifices juifs continuent à être offerts, VII, 3-5; X, 2; XIII, 9-11. Toutefois, il n'est pas fait mention du temple de Jérusalem, car la description, IX, 2-9, est celle du tabernacle du désert. Le détail que le Christ est mort ἕως τῆς πύλης, XIII, 12, ne pouvait intéresser que des Palestiniens. Les fondateurs de la communauté avaient été des apôtres directs du Christ, II, 3; XIII, 7, ce qui s'est réalisé à Jérusalem. Ils étaient morts pour la foi, XIII, 7 : ce qui convient à saint Étienne (35), aux deux Jacques, le Majeur (44) et le Mineur (62). Les lecteurs eux-mêmes ont subi la persécution pour leur foi, X, 32-34; ils n'ont pas encore résisté jusqu'au sang, XII, 4. L'opposition établie entre la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste, XII, 22, confirme les données précédentes, qui sont loin d'être vagues et générales.

On a prétendu, à l'encontre de ce sentiment, que l'éloge de la charité manifestée à l'égard des saints, VI, 10, convient mieux à une Église étrangère qui aurait assisté de ses aumônes la pauvre communauté de Jérusalem, d'autant que, dans tout le Nouveau Testa-

ment, l'expression « les saints » sans adjonction de lieu désigne ordinairement les chrétiens de Jérusalem, pour lesquels on faisait la collecte. I Cor., XVI, 1; II Cor., VII, 4; Rom., XV, 31. Mais, d'abord, cette expression sans nom de lieu ne désigne pas nécessairement les chrétiens de Jérusalem, puisqu'elle est appliquée à tous les chrétiens en général, I Cor., VI, 1, 2; Col., I, 12; Jude, 3; Apoc., XIII, 7, sans qu'elle soit accompagnée, comme ailleurs, de l'adjectif πάντες. L'Église de Jérusalem peut donc être louée de sa charité envers des chrétiens. En outre, le verbe διακονεῖν a un sens général, qui ne peut être restreint à la collecte, et qui est employé avec le mot « les saints », Rom., XII, 13; cf. I Cor., XVI, 15, dans un contexte où il n'est pas question des collectes. Dans l'Épître aux Hébreux, VI, 10, il n'est pas nécessairement question des collectes. Il s'agit d'un autre acte de charité envers les saints, vraisemblablement du même genre que celui qui est rappelé, X, 34, du soin des prisonniers. Les saints ainsi secourus peuvent être des chrétiens de l'Église de Jérusalem, qui sont tous des saints, XIII, 24.

On a dit aussi que la situation de la communauté, telle qu'elle est décrite, V, 11-14, comprenant des chrétiens, qui devraient être des maîtres, mais qui sont encore des enfants en fait de doctrine, ayant besoin d'être instruits des rudiments élémentaires des oracles de Dieu, incapables de recevoir une nourriture solide, ne répond pas à celle de l'Église de Jérusalem, qui a été instruite par les apôtres, gouvernée par saint Jacques et visitée par tant de missionnaires qui, partant de son sein, y revenaient après leurs missions. Or, il est à noter que cette description n'est pas faite à propos de l'enseignement ordinaire, que les lecteurs ont reçu au début de leur conversion et qui est rappelé, VI, 1, 2, mais à propos de la grande et difficile question du sacerdoce de Jésus-Christ, que l'auteur va traiter, V, 11, et pour laquelle ses lecteurs ne sont pas préparés. Les chefs de cette Église n'en avaient pas parlé à leurs fidèles, puisque l'Épître aux Hébreux est l'unique écrit du Nouveau Testament où elle soit exposée. Elle pouvait donc être annoncée en ces termes même aux chrétiens de Jérusalem.

Enfin, si la lettre était destinée aux chrétiens de Jérusalem, elle aurait dû être écrite, non pas en grec, mais bien en araméen, comme l'avaient supposé Pantène et Clément d'Alexandrie. Mais le rédacteur ignorait peut-être l'araméen et même pour écrire aux chrétiens de Jérusalem, il a employé le grec, la langue internationale de cette époque, qui était, d'ailleurs, parlée et comprise à Jérusalem par beaucoup d'habitants, et la lettre a pu être interprétée en araméen pour les chrétiens qui n'entendaient pas le grec.

A cause de la langue, Richm. a pensé que la lettre a été adressée à un groupe de juifs hellénistes, membres de l'Église de Jérusalem. Le P. Lemonnyer tient cette hypothèse comme la plus satisfaisante et il dit qu'on peut s'y rallier jusqu'à plus ample informé. *Épîtres de saint Paul*. Deuxième partie, Paris, 1905, p. 199.

Barklet, dans *Expositor*, 1903, t. VII, p. 382-383, en s'appuyant sur les métaphores, empruntées à la vie maritime, II, 1; VI, 18, 19, et sur la description vivante des courses dans l'amphithéâtre, X, 33, a conclu que les judéo-chrétiens, auxquels la lettre était destinée, habitaient une ville rapprochée de la mer et à moitié grecque. Les allusions à leur histoire et aux vices qu'ils doivent éviter indiquent aussi un pays de ce genre. Les lecteurs n'ont pas supporté toutes les persécutions précédentes des Églises palestiniennes, X, 32 sq. Ils étaient riches, XIII, 5, et livrés aux plaisirs de la chair, XIII, 4. Or, cette situation, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XX, 8, 9, convenait à l'Église de Césarée de Palestine. Sous Félix, les juifs riches et les païens cherchaient à occuper la plus haute situation Néron,

en 61, enleva aux juifs leurs droits et reconnut les païens seuls comme maîtres de la ville. La lettre aux Hébreux fut écrite pour consoler les juifs de la misère qui s'ensuivit pour eux, et eux-mêmes n'étaient pas encore revenus au bon ordre. La lettre serait donc à placer entre 60 et 66. D'autre part, les événements de Jérusalem, la mort de saint Jacques, Josèphe, *Ant. jud.*, xx, 9, 1, avaient eu un contre-coup à Césarée, et les judéo-chrétiens de cette ville étaient à la veille d'une persécution. La lettre daterait donc de 62 et serait du commencement de l'été. — Ces arguments ne suffisent pas à justifier la destination de l'Épître à l'Église de Césarée, sur laquelle nous sommes peu renseignés. Les métaphores nautiques pouvaient être comprises par les chrétiens de Jérusalem, aussi bien que celle des jeux grecs, qu'ils connaissaient. D'autres images indiquent un pays de culture, vi, 7, 8. L'auteur écrivait peut-être dans un port d'Italie, en attendant Timothée, et il empruntait au lieu où il résidait les images militaires, théâtrales et gymnastiques qu'il emploie. La situation historique, qui a suivi la mort de saint Jacques, a pu se prolonger pour les judéo-chrétiens de Jérusalem jusqu'à la date fixée.

2. A l'Église judéo-chrétienne d'Alexandrie. — Quelques critiques, Schmidt, Hilgenfeld, Volkmar, Davidson, Ritschl, Wieseler et Weizsäcker l'ont pensé. Cette Église, disent-ils, a été dès son berceau, nombreuse, et elle a exercé une forte influence doctrinale. Or, l'Épître aux Hébreux reflète les idées et les tendances des écrivains juifs d'Alexandrie, notamment de Philon, et elle interprète l'Ancien Testament selon leur méthode figurative. Seuls, des Alexandrins étaient capables de comprendre l'interprétation typologique de l'Épître et la manière dont l'auteur spiritualise le culte mosaïque. Les citations bibliques de l'Épître, faites d'après la version des Septante, se rapprochent plus du texte du *codex Alexandrinus* que de celui des autres manuscrits. Plusieurs expressions sont communes à la Sagesse, qui est un écrit alexandrin, et à l'Épître : ainsi πολυμερῶς, Sap., vii, 22; Heb., i, 1; ἀπαύγασμα, Sap., vii, 25; Heb., i, 3; ὑποστάσις, Sap., xvi, 22; Heb., i, 3; θεραπείων, Sap., x, 16; Heb., iii, 5. La langue de l'Épître présente des analogies avec celle de Philon tant pour certains termes communs que pour les formes de la phrase. On peut en conclure que l'auteur était un membre de l'Église d'Alexandrie à laquelle il écrivait. Enfin, ce qui est dit du tabernacle, ix, 2-8, et des prêtres offrant chaque jour un sacrifice pour le péché, vii, 27, décrirait les usages du temple juif de Léontopolis.

Ces arguments ont peu de valeur. Les ressemblances avec Philon et l'école alexandrine, quoique réelles, ne sont pas suffisantes pour permettre d'affirmer que l'auteur et les lecteurs étaient des chrétiens d'Alexandrie. Tous les judéo-chrétiens pouvaient comprendre la typologie de l'Épître et sa spiritualisation de la loi mosaïque, car cette méthode d'interprétation était répandue dans toutes les communautés juives des pays de la dispersion et elle ne devait pas même être inconnue à Jérusalem, où il y avait une synagogue d'Alexandrins. Act., vi, 9. Les citations bibliques qui ressemblent au texte de l'*Alexandrinus* ne sont pas nombreuses, et une seule mérite de fixer l'attention. Nous ignorons entièrement quel était le culte pratiqué à Léontopolis. Les allusions indiquées sont purement hypothétiques. D'ailleurs, il est question du tabernacle du désert, ix, 2-8, et le sacrifice, offert tous les jours, vii, 27, n'est pas spécifiquement le sacrifice pour le péché, mais un sacrifice ordinaire, dont un des effets était expiatoire. Enfin, les docteurs d'Alexandrie, qui sont les premiers à parler de l'auteur et des destinataires de l'Épître, l'attribuent à saint Paul et disent qu'elle a été adressée aux Hébreux de Jérusalem. Ils ne

soupçonnaient même pas qu'elle ait été envoyée à leur Église.

3. A l'Église de Rome. — Un plus grand nombre d'auteurs, Wettstein, Holtzmann, Mangold, Schenkel, von Soden, Zahn, Harnack, en Allemagne, Alford, Bruce et Milligan en Angleterre, Renan et Albert Réville en France, ont prétendu que l'Épître aux Hébreux avait été adressée à la communauté judéo-chrétienne de Rome, ou au moins à une de ses églises domestiques. Les allusions historiques de la lettre orientent vers Rome. Les lecteurs sont félicités du grand combat qu'ils ont soutenu au milieu des souffrances, x, 32, de la joie avec laquelle ils se sont résignés à la confiscation de leurs biens, x, 34. Quelques-uns ont subi le martyre, xii, 4, et les chefs de la communauté (saint Pierre et saint Paul) ont été victimes de la persécution, xiii, 7. Aussi les persécutés sont-ils abattus et sur le point de fléchir, xii, 12. L'auteur veut relever leur courage et remettre sous leurs yeux la passion de Jésus. Ils doivent retremper leur énergie dans la foi, car la persécution se prolonge, xiii, 2, 3. Beaucoup sont prisonniers et en proie à de mauvais traitements, et d'autres épreuves sont imminentes, xii, 3, 4. Ces traits conviennent à la situation de l'Église, de Rome sous Claude et sous Néron. En 42, Claude chasse les juifs de Rome, et les chrétiens sont englobés dans son édit. Act., viii, 2 (Aquila et Priscille). L'éditeur a été atteint par cette persécution : il est éloigné de sa communauté par une mesure de rigueur, semble-t-il, xiii, 19. La police avait interdit les réunions de juifs non expulsés de Rome. Par suite, beaucoup de destinataires avaient déserté leur assemblée. En 64 il y eut de nombreuses arrestations de chrétiens. Cf. xiii, 3. La répression, commencée sous le grief d'incendie de Rome, fut continuée sous l'accusation d'inimitié du genre humain et elle devint permanente et systématique. La salutation des frères d'Italie, xiii, 24, confirme cette conclusion. Elle est celle de ceux qui sont venus d'Italie, si ἀπό indique le point de départ et τῆς Ἰταλίας le lieu d'origine. S'ils s'agit de la salutation des habitants de l'Italie, ἀπό aurait été remplacé par ἐν. Cf. I Pet., v, 13. Enfin l'Église de Rome était spécialement renseignée sur l'Épître. Clément de Rome l'a connue, et les Romains savaient qu'elle n'était pas de Paul, c'est pourquoi ils ne la recevaient pas au nombre des écrits canoniques du Nouveau Testament. Ces faits s'expliquent aisément si la lettre a été adressée à l'Église de Rome.

Comme l'Église de Rome était composée de chrétiens, dont une partie, sinon la majorité, était d'origine païenne, plusieurs critiques ont supposé que la lettre n'avait pas été adressée à toute l'Église de Rome, mais à une des petites communautés qui existaient dans son sein et dont l'existence est attestée au c. xvi de l'Épître aux Romains. Pour Milligan, *The theology of the Epistle to the Hebrews*, Edimbourg, 1899, p. 49-50, la communauté destinataire était celle qui avait été formée par les Romains qui étaient à Jérusalem le jour de la Pentecôte, Act., ii, 10, et qui étaient peu instruits de la doctrine chrétienne. Mais les *advenæ Romani* n'étaient-ils pas plutôt des juifs, autrefois établis à Rome et revenus à Jérusalem d'une manière définitive? Quoique, selon Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2^e édit., Leipzig, 1900, t. ii, p. 148, l'Église de Rome ait été en majorité judéo-chrétienne, quand saint Paul lui écrivait en 58, et qu'elle ait gardé ce caractère jusqu'en 80 (époque où il place la rédaction de l'Épître aux Hébreux), il n'est pas cependant vraisemblable que cette dernière Épître ait été adressée à un des groupes dont parle saint Paul, Rom., xvi, 3-5, à un groupe de chrétiens d'origine juive, par exemple, à celui qui est mentionné au y. 14, ou à tout autre de cette nature? Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser*

des *Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 19, a pensé à l'Église judéo-chrétienne, établie dans la maison d'Aquila et de Priscille. Rom., xvi, 3, 4. Ceux-ci, éloignés de Rome par la persécution, auraient adressé à leur Église domestique une lettre d'encouragement au milieu de la persécution.

Les arguments qu'on fait valoir en faveur de ces hypothèses n'emportent pas la conviction. Les allusions historiques aux persécutions subies sont vagues et générales, et elles conviennent mieux à la situation de l'Église de Jérusalem qu'à celle de l'Église de Rome. L'interprétation donnée des mots : *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* n'est pas certaine, et une autre explication est plus vraisemblable. Si *ἀπὸ* éveille souvent l'idée d'éloignement, il exprime souvent aussi, surtout dans le Nouveau Testament, l'idée d'origine, abstraction faite de tout éloignement. Cf. Act., x, 23, 38; xvii, 13. Il tend à remplacer *ἐξ*, dont l'emploi était déjà contraire à l'usage attique, pour exprimer le fait d'arriver d'un lieu ou d'appartenir à une ville. F. Blass, *Grammatik*, p. 126. L'expression : *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* signifie donc ceux qui sont originaires d'Italie et qui y demeurent, de sorte qu'elle indique plutôt le lieu de la composition de l'Épître. L'Église de Rome n'a pas seulement exclu l'Épître aux Hébreux de son canon biblique, elle l'a ignorée longtemps, quoique saint Clément l'ait utilisée. Cette ignorance ne s'explique guère si la lettre lui a été adressée. Si elle lui avait été destinée, l'Église romaine aurait toujours connu la lettre et elle n'aurait pas été obligée de la recevoir tardivement, comme elle l'a fait.

L'opinion traditionnelle, suivant laquelle les chrétiens de Jérusalem ont été les destinataires de l'Épître, intitulée pour cela *πρὸς Ἑβραίους*, reste donc, en face des hypothèses récentes, la mieux fondée et la plus vraisemblable.

III. LIEU ET DATE DE LA COMPOSITION. — 1^o Lieu. — La tradition ecclésiastique est muette sur ce point. La lettre elle-même ne fournit d'autre donnée que celle qui vient d'être signalée. Si dans la phrase : « Ceux d'Italie vous saluent », xiii, 24, *ἀπὸ* a le sens de *ἐξ*, on peut en conclure que la lettre a été écrite en Italie, puisque l'auteur adresse à ses lecteurs la salutation des personnes de son entourage. Cette interprétation, qui est la plus vraisemblable, est généralement admise, et elle l'a été dès l'antiquité. Voir S. Chrysostome, *In Epist. ad Rom.*, arg.; *In Epist. ad Heb.*, arg., P. G., t. lx, col. 393; t. lxxiii, col. 11; pseudo-Euthalius, P. G., t. lxxxv, col. 773; pseudo-Athanase, *Synopsis sac. Scripturæ*, 66, P. G., t. xxviii, col. 424; Œcumenius, *In Epist. ad Heb.*, souscription, P. G., t. cxix, col. 452. Quelques manuscrits récents ont en souscription *στὸ ἀπο ρωμης* (AP 47) soit *ἀπο ἰταλίας* (K, 109-113). Ils témoignent du sentiment de leur temps et de leurs copistes.

Lewis et Ramsay ont émis l'hypothèse que l'Épître aux Hébreux aurait été composée à Césarée pendant que saint Paul y était emprisonné. La lettre serait le résultat des conférences de l'apôtre avec les presbytres de la ville, et elle aurait été rédigée pour réconcilier les juifs de Jérusalem, adversaires de saint Paul, avec les partisans de cet apôtre, en montrant que les doctrines pauliniennes expliquaient très bien les rapports de l'alliance ancienne avec la nouvelle. Le diacre Philippe aurait tenu la plume; saint Paul aurait approuvé la lettre et écrit les derniers versets. C'est une pure hypothèse. Ramsay, dans *Expositor*, 1899, p. 401-422.

Renan, *L'Antéchrist*, Paris, 1873, p. 211, a parlé d'Éphèse.

2^o Date. — La tradition ecclésiastique ne fournit encore sur ce point aucune indication, et les critiques

ne se sont pas mis d'accord. On peut distinguer, dans leurs opinions, trois courants : le premier place la rédaction de l'Épître avant la ruine de Jérusalem en 70, dans un laps de temps plus ou moins antérieur à cet événement, le deuxième remonte à la persécution de Domitien en 90, et le troisième à celle de Trajan (116-118). Ce dernier, représenté par Volkmar, Keim et Hausrath, est exclu par l'usage que Clément Romain a fait de l'Épître entre 93 et 97. Pour se prononcer entre les deux autres, il faut consulter le contenu de la lettre.

Or, il est dit que le salut, annoncé d'abord par le Seigneur, a été confirmé par les apôtres qui l'avaient entendu, ii, 3; que les destinataires devraient être des maîtres, v, 12; qu'ils ont subi, après avoir été illuminés, c'est-à-dire après leur conversion, un grand combat, x, 32, tandis que maintenant leurs mains sont languissantes et leurs genoux affaiblis, xii, 12, 13; qu'ils suivent des voies qui ne sont pas droites, et que leurs chefs ont été tués et sont morts, xiii, 7. La lettre a donc été écrite du vivant de la seconde génération chrétienne. Puisqu'elle a été adressée aux chrétiens de Jérusalem, elle ne leur a été envoyée qu'après la mort de saint Jacques, en 62. Jacques est le préposé dont il faut se souvenir et dont il faut imiter la foi, xiii, 7. Ceux qui lui ont succédé n'ont peut-être pas la même autorité que lui, puisque l'auteur exhorte ses lecteurs à leur obéir et à avoir de la déférence envers eux, xiii, 17. S'il est question de la sortie de prison de Timothée, xiii, 23, cette donnée nous reporte à 62-63, car on ne connaît pas d'emprisonnement antérieur de ce personnage.

D'autre part, l'Épître n'a pas été écrite après la ruine de Jérusalem, en 70. L'auteur parle, en effet, du culte juif comme étant encore pratiqué. Il y a encore sur terre des prêtres juifs qui offrent à Dieu des dons, viii, 4. Après avoir décrit le tabernacle mosaïque et les sacrifices qui s'y opéraient, ix, 2-8, l'auteur conclut : « C'est une figure pour le temps présent où l'on présente des offrandes et des sacrifices qui ne peuvent rendre parfait », 9. Les sacrifices sanglants sont encore offerts pour la rémission des péchés, ix, 22, et le grand-prêtre pénètre encore une fois par an dans le Saint des saints, ix, 25. Les sacrifices annuels de bœufs et de taureaux ne rendent pas parfaits, puisqu'on n'a pas cessé de les offrir et qu'on les offre encore chaque année, x, 1-3. Toute l'argumentation de l'auteur suppose que la religion mosaïque existe toujours; elle vise à dissuader les lecteurs de retourner au culte du temple de Jérusalem. Après la destruction de la ville, ce but eût été sans raison. Si le temple avait été renversé, l'auteur en aurait parlé, car sa ruine aurait été pour sa thèse un argument irréfragable. Il n'aurait pas dit seulement que la première alliance était vieillie et près de finir, viii, 13, il aurait dit qu'elle était morte et abolie. Les deux alliances qu'il compare constamment et qu'il oppose sont coexistantes. Si la première avait été abrogée, il n'aurait pas eu besoin de recommander de ne pas retourner à des images mortes ni craint une défection par le retour à l'ancien culte.

Non seulement il n'est pas fait mention de la ruine du temple, il n'y a pas non plus la moindre allusion à la guerre juive qui a précédé et amené cette catastrophe. L'Épître a donc été écrite avant l'ouverture de cette guerre. Toutefois, elle l'aurait précédée d'assez peu. La persécution, en effet, peut bien reprendre plus violente que par le passé, xii, 4, 5. La patience est nécessaire, et le Seigneur ne tardera pas à venir, x, 36, 37. Le grand jour approche, et les fidèles le voient venir, x, 25. Ce serait donc entre 63 et 66 que la lettre aurait été composée. C'est la conclusion adoptée par beaucoup de catholiques, Cornely, Schäfer, Trenkle, Belser, Huyghe, Prat, et de protestants, Wieseler, Westcott,

Riehlm, Weiss, Ménégos, Davidson, Barth, Hollmann, Seeberg, Riggenbach, et même par Renan.

Cependant quelques critiques remontent à une époque postérieure à la ruine de Jérusalem : Zahn et Windisch, aux environs de 80; Holtzmann, Schenkel, von Soden, au temps de la persécution de Domitien, en 90. Ils reprennent les arguments précédents, mais en les forçant et en les rapportant à une date plus éloignée du début de l'ère chrétienne. La génération des lecteurs est celle qui a suivi la mort des apôtres. L'alliance mosaïque a vieilli, et son culte n'est plus pratiqué. Au lieu d'en parler, en effet, l'auteur prend ses figures dans le tabernacle du désert, dans les instruments de culte qu'il contenait et dans les sacrifices qui s'y accomplissaient. S'il fait allusion au service du temple de Jérusalem, il ne le suppose pas debout encore, car il a pu en parler même après la destruction de l'édifice et la cessation des sacrifices, comme de choses finies, et il a pu le faire, en employant des verbes au présent, comme si le temple existait encore. D'autres écrivains, certainement postérieurs à 70, en ont parlé de la sorte et se sont servis de verbes au temps présent. Ainsi S. Clément de Rome, *1^a Cor.*, xli, 2, Funk, *Patres apostolici*, t. i, p. 150; *Epistola Barnabæ*, c. vii-ix, p. 58-65; *Epistola ad Diognetum*, 3, p. 394; S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 117, P. G., t. vi, col. 745; Josèphe, *Ant. jud.*, iii, 7-11. Ce présent est ce qu'on appelle le présent historique.

Ces arguments ne sont pas sans réplique. La plupart des textes auxquels ils se réfèrent s'expliquent aussi bien, et même mieux, de l'époque qui a précédé la guerre juive. Les explications, données plus haut, gardent leur signification et leur valeur. L'auteur de l'Épître aux Hébreux aurait pu sans doute parler du service du temple comme il l'a fait, même après la ruine de la ville, mais cela ne prouve pas que le temple était détruit, quand il écrivait, et il est plus vraisemblable que, sous sa plume, le présent exprime une réalité encore existante plutôt qu'un fait passé. Aussi il nous paraît mieux établi que la lettre a été composée entre 63 et 66.

IV. OCCASION ET BUT. — Le contenu de l'Épître peut seul, ici encore, nous renseigner.

1^o *Occasion*. — A la date de l'Épître, les juifs convertis de Jérusalem, qui en étaient les destinataires, furent exposés à différents périls. La persécution, qui venait de finir et qui avait fait périr, en 62, leur évêque, Jacques le Mineur, les avait atteints probablement, eux aussi, et les avait découragés. D'après Hégésippe, cité par Eusèbe, *H. E.*, iv, 22, P. G., t. xx, col. 380, Thébutis, mécontent de n'avoir pas été choisi pour succéder à saint Jacques, se mit à corrompre l'Église de Jérusalem, qui n'avait pas encore jusque-là été troublée par de vains discours. D'autre part, la foi des chrétiens de cette ville était en danger, et quelques-uns d'eux étaient tentés de retourner au judaïsme, vi, 4-6; x, 26 sq. Ils jetaient un regard en arrière et ils étaient attirés vers leur ancien culte. N'avaient-ils pas dans le judaïsme la promesse faite à Abraham, vi, 13, le témoignage de Moïse, le fidèle serviteur de Dieu, iii, 2? Les prescriptions du culte juif ne venaient-elles pas de Dieu lui-même, ix, 1, et le tabernacle de Moïse n'avait-il pas été construit sur ses plans, ix, 2-5? Le judaïsme n'avait-il pas un grand-prêtre établi pour offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés du peuple, v, 1? Ces regrets éveillaient sans doute dans l'esprit des juifs convertis des doutes sur la valeur et l'efficacité du christianisme, qui n'avait pas un culte organisé comme celui du temple, qui n'avait ni temple ni autel ni rites. S'il n'y eut pas de véritables apostasies, x, 39, il y eut au moins un affaiblissement de la foi chrétienne, des défaillances et des chutes, puisqu'il fallait faire pénitence, vi, 4-6, et que des châtiments

menaçaient ceux qui auraient foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour impur le sang de l'alliance et outragé l'Esprit de grâce, x, 29. Les pressantes exhortations à la fidélité, iii, 1, 2; iv, 14; x, 23; xiii, 9, sont des indices que cette fidélité avait décliné et qu'il fallait la relever. Quelques-uns avaient coutume d'abandonner les assemblées, x, 26. Ils s'étaient relâchés dans la piété et dans la pratique de la morale chrétienne, vi, 4-8; x, 29. Il est nécessaire de rappeler les devoirs les plus essentiels : le respect du lit conjugal, xiii, 4, la nécessité de la pureté, xii, 16, et d'exhorter à la sanctification, xii, 12, 13, à l'amour fraternel et à l'hospitalité, xiii, 1, 2.

2^o *But*. — C'est à cause de cette situation et de l'état d'esprit d'un certain nombre de chrétiens de Jérusalem que l'auteur adressa à l'Église-mère une parole de consolation, xii, 22, c'est-à-dire d'encouragement et d'exhortation. Il voulait donc empêcher ses lecteurs de se relâcher dans les pratiques de la vie religieuse et de retourner au culte mosaïque qui les attirait par ses rites extérieurs. C'est pourquoi il leur démontra longuement la supériorité de Jésus-Christ sur les organes de l'ancienne alliance, les anges et Moïse, et la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne. C'est pourquoi encore il exposa ce qu'est le sacerdoce de Jésus-Christ, supérieur, lui aussi, au sacerdoce de l'ancienne loi, ce qu'est son sacrifice sur la croix, supérieur aux sacrifices mosaïques. De cette supériorité de l'alliance nouvelle et de son médiateur il concluait que ses lecteurs devaient rester attachés à leur foi, qui était capable de les sauver comme elle avait sauvé par anticipation les justes de l'ancienne loi, iv, 14; x, 23, 38, 39; xi. Il mêlait à cette exposition dogmatique l'exhortation morale, en insistant sur les vertus les plus nécessaires, la fidélité, la patience et l'espérance, sur les périls de l'apostasie, vi, 1-3; x, 26-31, sur la fréquentation des assemblées religieuses, x, 25.

Les critiques qui font adresser l'Épître aux communautés judéo-chrétiennes d'Alexandrie ou de Rome assignent un autre but à l'auteur. Les exhortations pratiques sont alors son principal enseignement, et les considérations doctrinales leur seraient subordonnées. L'écrivain aurait voulu rappeler ses lecteurs à la foi chrétienne et raffermir leur courage au milieu des persécutions, en leur prouvant la grandeur suréminente du Christ et de son œuvre. Tout ce qui est dit de Jésus-Christ aurait un but pratique et tendrait à promouvoir la fidélité à sa doctrine.

V. NATURE. — L'Épître aux Hébreux est-elle une lettre ou un traité didactique?

Pour qu'elle soit une lettre, il faudrait qu'elle eût en tête une suscription et une adresse comme les autres lettres du Nouveau Testament, au moins celles de saint Paul. Elle en a bien en queue les apparences par les quelques détails personnels et les courtes salutations qui y sont donnés, xiii, 22-24. Overbeck et Lipsius ont même prétendu, sans raison valable toutefois, que ces versets étaient une addition postérieure, faite pour donner à l'écrit un cachet épistolaire. En outre, le plan de l'écrit est très net et se développe régulièrement, les arguments s'enchaînent très logiquement, et le style est plus littéraire que ne le comporte une lettre privée et familière. Aussi plusieurs critiques, notamment ceux de l'école de Tubingue, en ont conclu que l'Épître n'est pas une lettre, mais un traité systématique de théologie. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 171; Paulus, Tubingue, 1911, p. 6-8, qui ne considère que la forme extérieure, n'y voit ni une lettre, ni même une épître. Voir ÉPÎTRES, t. v, col. 369 sq. Sans les derniers versets, elle pourrait aussi bien être regardée comme un discours ou une diatribe (conférence). Elle se nomme elle-même un λόγος τῆς παρακλήσεως, xiii, 22. Les détails épisto-

lares qui y sont ajoutés ne sont qu'un ornement, comme dans les épîtres-traités. Cet ornement enlevé, le caractère de l'écrit n'en est pas essentiellement modifié. C'est le premier document de la littérature artistique chrétienne; c'est l'épître-traité la plus parfaite. Windisch voit plutôt dans l'Épître une homélie. L'orateur s'adresse parfois à des auditeurs qu'il connaît et qu'il interpelle. Cependant son exposé didactique indique plutôt une homélie simplement écrite qu'il aurait adressée à l'Église destinataire en ajoutant la finale épistolaire.

Ces considérations ne sont pas sans réplique. Quoi qu'il en soit du début, la finale authentique demeure comme indice du caractère épistolaire de l'écrit. L'auteur prie ses frères de prendre en bonne part l'exhortation qu'il vient de leur adresser; il leur a écrit brièvement, XIII, 22. Dans le cours de l'ouvrage, il s'adresse évidemment à des personnes déterminées. Il vise des lecteurs qu'il connaissait; il parle de leurs défauts, v, 11; il sait ce qu'ils sont et ce qu'ils devraient être, v, 12; il leur rappelle leurs combats, x, 32, leur compassion envers les prisonniers, le généreux abandon qu'ils ont fait de leurs biens, x, 34; il leur promet un sort meilleur, parce que Dieu ne peut oublier leurs travaux ni les services qu'ils ont rendus, vi, 9, 10. La forme littéraire et l'appareil dialectique ne prouvent pas que l'écrit soit un traité de théologie, ni le premier document de la littérature artistique chrétienne, car l'Épître aux Romains, si elle est moins artistique dans son style, est aussi didactique, et pourtant M. Deissmann lui-même lui reconnaît le caractère de lettre privée. On peut donc admettre aussi que l'Épître aux Hébreux est une véritable lettre. Le but exhortatif de l'auteur explique le caractère de discours ou de conférence ou d'homélie que présente cette lettre privée, adressée aux chrétiens de Jérusalem. Voir B. Weiss, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Berichtigung*, Leipzig, 1910.

VI. PLAN. — Entrant tout de suite en matière, même sans préambule épistolaire, l'auteur, dans un exorde très court, expose l'idée générale de sa lettre : la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne, I, 1-3. La démonstration de cette idée et la déduction des conclusions pratiques qui en découlent forment le corps de la lettre. Comme l'exhortation est continuellement mêlée à l'exposé dogmatique, il n'y aurait pas lieu, semble-t-il à première vue, de distinguer la partie dogmatique de la partie pratique. Cependant, en ne tenant compte que de l'élément prédominant, on peut le faire, comme pour la plupart des Épîtres de saint Paul.

La partie dogmatique contient les preuves de la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne, I, 4-x, 18. Cette supériorité résulte : 1° de la prééminence infinie de la personne du Fils de Dieu sur les organes de l'ancienne alliance : a) sur les anges, I, 4-II, 18; b) sur Moïse, III, 1-IV, 13; 2° de la supériorité de la fonction du Fils de Dieu : a) il est grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech, IV, 14-VII, 3, et son sacerdoce est supérieur à celui de Melchisédech et des prêtres de l'ancienne loi, VII, 4-28; b) le sacrifice de ce grand-prêtre est supérieur aux sacrifices anciens, VIII, 1-x, 18.

La partie pratique comprend les exhortations qui découlent de ces enseignements : 1° à persévérer dans la foi, x, 19-XII, 13; 2° à pratiquer différentes vertus, XII, 14-XIII, 17.

L'épilogue ajoute diverses recommandations, XIII, 18-25.

VII. DOCTRINE. — 1° *Le Christ, Fils de Dieu*. — L'auteur de l'Épître envisage surtout le Christ glorifié au ciel, et il l'appelle le Fils. Ce Fils, c'est Jésus par lequel Dieu a parlé récemment aux chrétiens, qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel aussi il avait créé les siècles, I, 2; c'est le médiateur de la nouvelle alliance, le

roi et le créateur de tout. Voilà ce que Dieu a fait par et pour son Fils. Mais celui-ci est, dans sa nature propre, relativement à son Père, le rayonnement de la gloire et l'effigie de son être, I, 3, c'est-à-dire le rayonnement de l'éclat, de la majesté de celui qui est la lumière substantielle et éternelle et l'image subsistante de son être. Il ne fait pas seulement refléter son Père, il est lui-même un rayon qui émane substantiellement du soleil de gloire qu'est son Père; il est la reproduction exacte, l'image adéquate de l'être divin, dont il émane et dont il porte en lui-même l'empreinte. Relativement au monde, qu'il a créé, il le porte, le soutient et le conserve par la manifestation extérieure de sa puissance, I, 3. Ayant purifié le monde des péchés par son sacrifice sanglant sur la croix, il s'est assis lui-même à la droite de la majesté divine dans les hauteurs des cieux, I, 3. Il est ainsi devenu, dans sa nature humaine, supérieur aux anges en raison de son nom de Fils, dont il a hérité pour toujours, en qualité de Fils, lors de son triomphe, I, 4, car Dieu n'a jamais dit à aucun des anges : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui », Ps. II, 7, au jour de l'incarnation plutôt qu'au jour de l'éternelle génération, puisque cette parole a été prononcée à un jour déterminé, ni : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un Fils », II Reg., VII, 14, parole dite figurativement du Fils dans la personne de Salomon lors de son intronisation royale, I, 5. La supériorité du Fils sur les anges résulte encore de la parole biblique, Ps. CVI, 7 (dans les Septante), d'après laquelle Dieu, au jour de la seconde venue de Jésus sur terre, ordonnera à tous les anges de l'adorer, I, 6. Les anges, du reste, ne sont que des serviteurs, agiles comme les vents et l'éclair, prêts à partir aux ordres de Dieu, Ps. CIII, 4, tandis que le trône du Fils, qui est appelé Dieu au vocatif, est éternel et que le sceptre de son règne est un sceptre de droiture, puisqu'il a aimé la justice et haï l'iniquité; aussi Dieu, son Dieu, lui a-t-il donné au ciel l'onction de l'allégresse plus qu'à ses collègues, les anges qui participent à sa gloire. Ps. XLIV, 7, 8. A cette citation, I, 8, 9, se joint une autre, I, 10-18, qui indique une nouvelle preuve de la supériorité du Fils sur les anges : lui, le Fils, il a jeté le fondement de la terre et les cieux, où habitent les anges, sont l'œuvre de ses mains; les cieux passeront, mais lui demeure immuable; ils s'useront tous comme un vêtement et ils seront roulés comme un manteau usé; lui, il est toujours le même et ses années ne finiront pas. Ps. CI, 26-28. Enfin, aucun ange n'a entendu se dire cette parole, qui a été dite au Fils : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je mette tes ennemis comme escabeau de tes pieds. » Ps. CIX, 1. Le Fils est donc l'égal du Seigneur qui le fait siéger sur son trône, I, 13, tandis que les anges, quoique esprits, ne sont que des serviteurs, employés au service des hommes, qui seront héritiers du salut éternel, I, 14.

Du reste, ce n'est pas aux anges, mais au Fils de Dieu incarné que Dieu a assujéti le monde futur. C'est ce fils de l'homme, dont parle le psalmiste, Ps. VIII, 5-7, qui a été abaissé un moment, pendant sa vie terrestre, au-dessous des anges, que Dieu a couronné de gloire et d'honneur en mettant tout sous ses pieds. Tout lui est donc assujéti, même les anges, et si l'assujettissement universel au Fils de Dieu n'est pas encore réalisé, nous voyons, au moins déjà, par les yeux de la foi, celui qui a été abaissé un moment au-dessous des anges, Jésus, couronné de gloire et d'honneur parce qu'il a souffert la mort pour que tous en bénéficient, II, 5-9. Puisque Dieu voulait rendre parfaits un grand nombre de ses fils, il convenait que l'auteur du salut terminât sa vie par la souffrance. Il est mort sur la croix, car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ont la même origine et la même nature humaine. C'est pourquoi le Sauveur ne rougit pas d'appeler les sauvés

ses frères. Comme eux, il a eu part à la chair et au sang, afin de réduire, par sa mort, à l'impuissance, le diable qui avait causé la mort et d'affranchir ceux qui, par crainte de la mort, étaient, durant toute leur vie, tenus en servitude. Il a pris en main la cause, non pas des anges, mais des fils d'Abraham. Il devait donc devenir en tout semblable aux hommes, ses frères, pour expier les péchés du peuple, II, 10-18. Ses souffrances et sa mort ne détruisent donc pas sa supériorité sur les anges, puisqu'elles en étaient la condition, voulue par Dieu.

L'apôtre de notre salut et le grand-prêtre de la foi que nous professons a été fidèle à Dieu comme Moïse le fut. Mais il a été plus glorieux que Moïse. Celui-ci n'a été qu'un serviteur dans la maison de Dieu; lui, comme Fils de Dieu, qui a construit la maison, il est le chef de la maison, le chef du nouveau peuple élu de Dieu, III, 1-6.

2° *Le sacerdoce du Christ.* — Les chrétiens ont en Jésus, Fils de Dieu, un grand-prêtre parfait qui, au jour de son ascension, a pénétré dans les cieux, IV, 14. Ils peuvent recourir à lui avec confiance, parce qu'il n'est pas incapable de compatir à leurs faiblesses, ayant été tenté en tout de la même manière qu'eux, à l'exception du péché, IV, 15, 16. Il ressemble donc en quelque chose au grand-prêtre hébreu qui, choisi d'entre les hommes, était préposé pour les hommes à leurs relations avec Dieu afin d'offrir des dons et des sacrifices pour le péché, pour lui-même et pour le peuple. Il a offert son sacrifice pour l'humanité pécheresse, V, 1-3. Tout prêtre ne prend pas de lui-même l'honneur du sacerdoce; il doit y être appelé par Dieu, comme Aaron l'a été. Le Christ, lui aussi, ne s'est pas attribué à lui-même cet honneur; c'est son Père qui l'a appelé au sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech. Ps. CIX, 4. Cet appel eut lieu aux jours de sa chair mortelle, et il accomplit son sacrifice en mourant sur la croix par obéissance aux ordres de son Père et en devenant par son obéissance la cause du salut éternel, V, 4-10.

Melchisédech a été la figure de Jésus, pontife de son ordre. L'auteur de l'Épître, qui aime à rechercher le caractère typique de l'Écriture, relève trois circonstances de l'histoire du pontife, type de Jésus : c'était un prêtre-roi, roi de justice et roi de paix, d'après l'étymologie de son nom et du nom de sa capitale; il bénit Abraham victorieux, qui lui paya la dîme du butin; l'Écriture se fait sur son origine; il était, dans le récit de la Genèse, sans père, sans mère, sans généalogie; sa vie n'a eu ni commencement ni fin, et comme le Fils de Dieu, il a été prêtre pour toujours. Ces circonstances montrent la supériorité du sacerdoce de Jésus sur le sacerdoce lévitique. Melchisédech a béni celui qui avait reçu les promesses divines. Or c'est un principe admis que l'inférieur reçoit la bénédiction de son supérieur. Melchisédech est donc supérieur au patriarche, ancêtre des lévites. Abraham a payé la dîme au roi de Salem; il s'est donc soumis au prêtre du Très-Haut. Par cet acte, toute sa postérité, renfermée dans ses flancs, y compris les lévites eux-mêmes qui prélèvent la dîme sur leurs frères, a reconnu la supériorité de Melchisédech et du grand-prêtre chrétien dont il était la figure. Enfin, les lévites sont des mortels; Melchisédech vit toujours, et, à ce titre, il leur est encore supérieur, VII, 1-10.

C'est parce que le sacerdoce lévitique était imparfait et incapable de conduire les Israélites à la justification et au salut, qu'un prêtre de l'ordre de Melchisédech a été établi, et non plus un prêtre de l'ordre d'Aaron. Notre-Seigneur, en effet, n'est pas de la tribu sacerdotale; il est issu de Juda et il a obtenu son sacerdoce, à la ressemblance de Melchisédech, non par droit de descendance charnelle et par héritage, mais par élec-

tion divine, élection qui lui a communiqué une vie impérissable, assurée par un serment de Dieu, VII, 11-19. En outre, Jésus, étant éternel, est l'unique prêtre de son ordre, tandis que les prêtres juifs, astreints à la mort, étaient nombreux et se succédaient. Toujours vivant, il interpelle sans cesse au ciel pour les hommes, VII, 20-25. Il est donc le grand-prêtre saint, innocent, sans souillure, séparé des pécheurs et élevé au-dessus des cieux. Comme les prêtres juifs, qui étaient eux-mêmes pécheurs, il n'a pas besoin d'offrir chaque jour un sacrifice pour ses péchés personnels d'abord et ensuite pour ceux du peuple. Il n'a offert qu'un seul sacrifice, dont il était lui-même la victime, VII, 26-28.

3° *Le sacrifice du Christ.* — Le grand-prêtre de la nouvelle alliance est au ciel, assis à la droite du trône de la majesté divine. Or, puisque tout pontife est établi pour offrir des dons et des sacrifices, il était nécessaire qu'il eût de quoi offrir, VIII, 1-3, comme les prêtres de l'ancienne alliance le faisaient dans le tabernacle du désert, IX, 1-10. C'est pourquoi le grand-prêtre des biens à venir, avant de pénétrer une fois au ciel pour y remplir les fonctions de son sacerdoce, ne prit pas le sang des boucs et des veaux immolés, mais son propre sang qu'il avait versé une fois pour la rédemption éternelle des pécheurs, et le sang de cette victime sans tache a plus d'efficacité pour purifier les consciences que le sang des victimes animales et l'aspersion faite avec la cendre de la vache rousse, IX, 11-15. C'est, en effet, par sa mort sur la croix, sacrifice offert une fois pour toutes, qu'il peut accomplir au ciel les actes de son sacerdoce éternel, IX, 23-28. Il a aboli les sacrifices sanglants de l'ancienne loi, qui étaient impuissants à rendre parfait pour toujours, et ayant pris un corps, il s'est offert lui-même pour accomplir la volonté de Dieu qui n'avait plus pour agréables les holocaustes et les sacrifices antiques, X, 1-10; XIII, 10-13. Son unique sacrifice a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés, X, 11-18. Le pontife céleste applique donc les fruits de son unique sacrifice terrestre. Son sang parle mieux que le sang d'Abel, XII, 24.

4° *La foi.* — Pour jouir des fruits du sacrifice de Jésus, il faut persévérer dans la foi, X, 19-39. C'est pourquoi l'auteur de l'Épître insiste principalement sur cette vertu. — 1. Il décrit sa nature, XI, 1. Voir col. 86-88. — 2. Il expose son rôle dans la vie des anciens qui, à cause d'elle, ont obtenu dans l'Écriture un bon témoignage, et il indique de nouveau sa nature : une adhésion de l'intelligence à la parole de Dieu, 3, 6, mais aussi un acquiescement de la volonté qui la rend libre et méritoire. Tous les justes de l'ancienne alliance, depuis Abel, ont été sanctifiés par la foi, 4-38. Leur foi était une anticipation de celle des chrétiens, dont les fruits sont plus parfaits, 39, 40.

VIII. COMMENTAIRES. — 1° *Des Pères.* — 1. Grecs. — Ils sont peu nombreux. Origène avait composé un commentaire, dont Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, P. G., t. XX, col. 584-585, a conservé deux fragments, P. G., t. XIV, col. 1307-1309. M. Riggenbach, *Historische Studien zum Hebräerbrief*, dans Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907, t. VIII, p. 7-10, a démontré que Smaragde en a reproduit deux autres. *Collectiones in epistolas et evangelia*, P. L., t. CII, col. 165-166. S. Cyrille d'Alexandrie, *Explanatio in Epist. ad Heb.* (fragments), P. G., t. LXXIV, col. 953-1605; S. Chrysostome, *Homiliae* (34) in *Epist. ad Heb.* (posthumes), P. G., t. LXXIII, col. 9-236; Théodore de Mopsueste, *Fragmenta*, P. G., t. LXVI, col. 952-968; Théodoret, *Interpretatio*, P. G., t. LXXXII, col. 673-785; S. Jean Damascène, *Eccl. sch. cl.*, P. G., t. XCV, col. 929-997; Œcuménius, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, P. G., t. CXIX, col. 280-452; Théophylacte, *Explanatio Epist. ad Heb.*, P. G., t. CXXV,

col. 185-404; Euthymius Zigabène, édit. Kalogheras, Athènes, 1887, t. II, p. 341-474 (voir t. V, col. 1581); Cramer, *Calena Patrum graecorum in N. T.*, Oxford, 1844, t. VII, p. 112-278; 2^e chaîne de Nicéas sur I, 1-8, 11, p. 279-598. — 2. *Syrien*. — S. Ephraem Syri comment. in *Epist. d. Pauli*, trad. latine d'une version arménienne par les mékitharistes, Venise, 1893, p. 200-242. — 3. *Latins*. — Les anciens écrivains latins, ne connaissant pas l'Épître aux Hébreux ou ne la recevant pas au canon, ne l'ont pas commentée. Les commentaires latins de cette lettre sont donc relativement récents. M. Riggenbach a fait d'eux une étude qui a renouvelé le sujet, *Die ältesten lateinische Kommentare zum Hebräerbrief*, loc. cit. En voici les résultats. Cassiodore, *Complexiones in Epist. apostoli*, P. L., t. LXX, col. 1357-1362, n'a fait que résumer saint Jean Chrysostome. Saint Jérôme n'a pas commenté l'Épître aux Hébreux; les manuscrits lui attribuent différentes œuvres étrangères. On fit des extraits des œuvres de saint Augustin et de saint Grégoire; pour ce dernier, voir Alulfe, *Expositio*, P. L., t. LXXIX, col. 1377-1382. Des manuscrits ont attribué à l'Ambrosiaster le commentaire de Raban Maur. Le plus ancien commentaire latin est celui d'Alcuin, *Tractatus in Epist. ad Heb.*, P. L., t. C, col. 1031-1084; on l'a parfois attribué encore à l'Ambrosiaster. Claude de Turin a rédigé un commentaire, dont on croyait n'avoir qu'un fragment imprimé, P. L., t. CIV, col. 926; en réalité, son œuvre est celle qui a été publiée sous le nom d'Atton de Vercell, P. L., t. CXXXIV, col. 726-834. Après lui, viennent Raban Maur, *Enarrationes*, P. L., t. CXII, col. 711-834, et Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, P. L., t. CXIV, col. 643-670. Le commentaire, publié sous le nom de Primasius, P. L., t. LXVIII, col. 685-794, n'est pas de l'évêque d'Hadrumète. Hausleiter était d'avis qu'il est du v^e siècle et qu'il a été composé en Gaule, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, dans Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1891, p. 24-35. Zimmer en plaçait la composition entre le vi^e et le viii^e siècle. *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 197. Mais pour Riggenbach, il est du ix^e siècle; il est identique à celui que des manuscrits attribuent à Remy de Reims et à celui qui a été imprimé, sous le nom d'Haymon d'Halberstadt, P. L., t. CXVII, col. 819-938; il est d'un moine français, qui le composa de 840 à 860 et qui se nommait Haymon d'Auxerre. Apparaissent alors les commentateurs irlandais: l'anonyme de Saint-Gall, édité par Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 420-448; le pseudo-Jérôme, qui n'est pas l'œuvre de Pélagé, mais celle d'un moine irlandais; il n'est reproduit que dans la seconde classe des manuscrits du pseudo-Jérôme; cf. A. Souter, *The character and history of Pelagius' Commentary on the Epistles of St. Paul* (extrait des *Proceedings of the British Academy*, Londres, 1916, t. VII, p. 27); enfin Sedulius Scottus, *Collectanea*, P. L., t. CIII, col. 251-270. Du x^e au xii^e siècle, il y eut Lanfranc, P. L., t. CL, col. 375-406; S. Bruno le Chartreux, P. L., t. CIII, col. 489-566; Hervé de Bourgdieu, P. L., t. CLXXXI, col. 1519-1692 (cf. B. Unruh, *Die Kommentare des Herpeus Burdigolensis*, Heilbronn, 1909); Pierre Lombard, *Collectanea*, P. L., t. CXCI, col. 399-520; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones*, P. L., t. CLXXV, col. 607-634.

2^e Au moyen âge. — Hugues de Saint-Cher, *Postillæ*, Paris, 1482; S. Thomas d'Aquin, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Opera, édit. Fretté, Paris, 1876, t. XXI, p. 555-734; Turin, 1902, t. II, p. 281-452; Nicolas de Lyre, *Postillæ*; Denis le Chartreux, *Commentarius, Opera*, Montreuil, 1901, t. XIII, p. 469-531.

3^e Aux temps modernes. — 1. *Catholiques*. — Le Fèvre d'Étaples, *Epist. d. Pauli cum commentariis*,

Paris, 1512-1517; Érasme, *Paraphrasis in N. T.*, Opera omnia, Leyde, 1706, t. VII; Cajétan, *Litteralis expositio*, Rome, 1529; Ribera, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Salamanque, 1598; Salmeron, *Commentarii Epist. ad Heb.*, Cologne, 1602; L. de Tena, *Commentarii et disputationes in Epist. Pauli ad Heb.*, Tolède, 1611; Estius, *Commentarii in Epist. S. Pauli*, Douai, 1614; Mayence, 1859, t. III, p. 1-381; Justiniani, *Explicationes in Epist. S. Pauli*, Lyon, 1612, t. II; Corneille de la Pierre, *Commentarii*, etc., Anvers, 1614; Paris, 1858, t. XIX, p. 347-525; Calmet, *Commentaire littéral*, 3^e édit., Paris, 1726, t. VIII, p. 627-724; M. Gerbert, *De peccato in Spiritum Sanctum in hac et altera vita irremissibili. Accedit paraphrasis cum notis selectis in Epistolam S. Pauli ad Heb.*, Saint-Blaise, 1768; A. Gügler, *Privatvorträge über den Brief an die Hebräer*, Sarmentof, 1837; H. Klee, *Auslegung des Briefes an die Hebräer*, Mayence, 1833; C. Lomb, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Ratisbonne, 1843; F. X. Massl, *Erklärung der h. Schriften des N. T.*, 1846; L. Steugel, *Erklärung des Briefes an die Hebräer*, édit. Beck, Carlsruhe, 1849; A. Bisping, *Erklärung des Briefes an die Hebräer*, Munster, 1864; Ad. Maier, *Kommentar über den Brief an die Hebräer*, Fribourg-en-Brigau, 1861; L. Zill, *Der Brief an die Hebräer*, Mayence, 1875; J. Panek, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Innsbruck, 1882; A. Schäfer, *Erklärung des Hebräerbriefes*, Munster, 1893; Padovani, *Commentarius in Epist. ad Heb.*, Paris, 1897; Huyghe, *Comment. in Epist. ad Heb.*, Gand, 1901; J. Rohr, *Der Hebräerbrief*, Berlin, 1912. Voir aussi les commentaires sur les Épîtres de saint Paul de P. Drach, Paris, 1869, de Maunoury, Paris, 1882, de van Steenkiste, 4^e édit., Bruges, 1886, de Lemonnyer, Paris, 1905, et la *Sainte Bible* de M. Filion, Paris, 1904, t. VIII, p. 533-623.

2. *Protestants*. — Pour les nombreux commentaires protestants, du xvi^e au xviii^e siècle, voir C. F. Keil, *Kommentar über den Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1885, p. 19-21. Voici les principaux du xix^e et du xx^e siècle: Schulz, *Der Brief an die Hebräer*, Breslau, 1818; C. F. Böhme, *Epist. ad Hebræos*, Leipzig, 1825; M. Stuart, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1827; C. T. Kuinoël, *Comment. in Epist. ad Heb.*, Leipzig, 1831; F. Bleek, *Der Brief an die Hebräer*, 3 parties, Berlin, 1828-1840; *Der Hebräerbrief erklärt*, édit. Windrath, Elberfeld, 1868; W. Stein, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1838; F. D. Maurice, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1846; Biesenthal, *Epist. Pauli ad Heb. cum rabbinico commentario*, Berlin, 1857; A. Tholuck, *Kommentar zum Brief an die Hebräer*, 3^e édit., Hambourg, 1850; F. Delitzsch, *Kommentar zum Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1857; Kluge, *Der Hebräerbrief, Auslegung und Lehrbegriff*, Neu Ruppin, 1863; J. H. A. Ebrard, *Der Brief an die Hebräer*, édit. Olshausen, Königsberg, 1850; trad. anglaise, Édimbourg, 1850; G. Lünemann, *Der Hebräerbrief*, dans Meyer, *Kritisch-exegetisches Kommentar über das N. T.*, 4^e édit., Göttingue, 1878, t. XIII; Lange, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1861; 3^e édit., 1877; J. H. Kurtz, *Der Brief an die Hebräer erklärt*, Mitau, 1869; J. C. K. von Hoffmann, *Die heilige Schrift des N. T.*, V^e part., Nordlingen, 1873; E. Wörner, *Der Brief S. Pauli an die Hebräer*, Ludwigsburg, 1876; J. H. R. Biesenthal, *Das Trostsprechen des Ap. Paulus an die Hebräer*, Leipzig, 1878; W. F. Moulton, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1878; W. Kay, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1881; F. Rendall, *The Epistle to the Hebrews in greek and english*, Londres, 1883; O. Holtzheuer, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin, 1883; C. F. Keil, *Kommentar über den Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1885; Edwards, *The Epistle to the Hebrews*, 2^e édit., Londres, 1888; 10^e édit., 1911; C. J. Vaughan, *The Epistle to the Hebrews*,

Londres, 1891; R. Kübel, dans *Kurzgefasst. Kommentar zum den heil. Schriften A. und N. T.* de Strack et Zöckler, part. V, 2^e édit., Munich, 1898; B. Weiss, dans Meyer, 6^e édit., Göttingue, 1897; A. Schlatter, *Der Hebräerbrief ausgelegt für Bibelleser*, 2^e édit., Calw, 1892; 3^e édit., Calw et Stuttgart, 1898; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1880; 2^e édit., Londres, 1892; H. von Soden, dans *Handkommentar zum N. T.*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1899; G. Hollmann, *Der Hebräerbrief*, dans *Die Schriften des N. T.*, 2^e édit., Göttingue, 1907, t. II, p. 443-502; A. Seeberg, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig, 1912; H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, dans *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1913, t. IV, p. 1-122; Ed. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer ausgelegt*, Leipzig, 1913.

En dehors des introductions des commentaires précédemment cités :

1^o *Ouvrages catholiques.* — J. L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4^e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, t. II, p. 387-426; M. von Aberle, *Einleitung in das N. T.*, édit. Schanz, Fribourg-en-Brigau, 1877, p. 231-242; R. Cornely, *Hist. et crit. Introductio in N. T. libros sacros*, Paris, 1886, t. III, p. 522-551; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2^e édit., part. III, Fribourg-en-Brigau, 1887, p. 536-548; C. Fouard, *Saint Paul, ses dernières années*, Paris, 1897, p. 201-227; C. Trochon et H. Lesêtre, *Introduction à l'étude de l'Écriture sainte*, Paris, 1890, t. III, p. 426-449; F. Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brigau, 1897, p. 83-94; A. Schäfer, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1898, p. 147-157; J. Belsier, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brigau, 1901, p. 591-617; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, Paris, 1903, t. I, p. 415-486; art. *Hébreux (Épître aux)*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 515-551; B. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*, Fribourg-en-Brigau, 1905; A. Brassac, *Manuel biblique*, 13^e édit., Paris, 1911, t. IV, p. 489-561; Quentel, *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 50-68; art. *Hebrews, Epistle*, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 181-184. Pour la doctrine de l'Épître, F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 497-550; V. Thalhofer, *Die Opferlehre des Hebräerbriefs*, Dillingen, 1850; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 250-260; t. II, p. 1-23, 133-151, 204-234, 250-256; sur la personne du Fils, J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 345-359, 495-506.

2^o *Ouvrages protestants.* — Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 6^e édit., Brunswick, 1887, p. 137-143; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in das N. T.*, 3^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1892, p. 292-309; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 3^e édit., Tubingue et Leipzig, p. 115-136; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 2^e édit., Leipzig, 1900, t. II, p. 111-159; C. Weissäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3^e édit., Tubingue et Leipzig, 1902, p. 471-475; B. Ayles, *Destination, date and authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899; A. Welch, *Authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899; W. Wade, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs*, Göttingue, 1906; Burgaller, *Das literarische Problem des Hebräerbriefs*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1908, p. 110-131; *Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief*, dans *Theologische Rundschau*, 1910, p. 369-381, 409-417; K. Endemann, *Ueber der Verfasser des Hebräerbriefs*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1910, p. 102-126; F. Dibellus, *Der Verfasser des Hebräerbriefs*, Strasbourg, 1910; B. Weiss, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Bedeutung*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1910, t. XXXV, fasc. 3; A. Nairne, *The Epistle of priesthood. Studies in the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1913; Mac Neill, *Two recent theories about the Epistle to the Hebrews*, dans *The Interpreter*, 1913, p. 156-160; G. Wohlenberg, *Wer hat den Hebräerbrief verfasst*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1913, p. 742-762; art. *Hebrews, Epistle*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1899, t. II, p. 327-338, et dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. II, col. 1990-200, et *Hebräerbrief*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 492-506.

Spécialement pour la doctrine, E. Riehm, *Lehrbegriff des Hebräerbriefs*, 2^e édit., Bâle, 1867; Klosternann, *Zur Theorie der biblischen Weissagungen und zur Charakteristik*

des Hebräerbriefs, 1889; E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894; A. B. Bruce, dans *Expositor*, 3^e série, t. VII-X; 4^e série, t. I et II; G. Milligan, *The theology of the Epistle to the Hebrews*, Édimbourg, 1899; Mac Neill et Harris Lachlan, *The christology of the Epistle to the Hebrews*, Chicago, 1914; et les nombreuses théologies du Nouveau Testament, entre autres, celles de H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg-en-Brigau et Leipzig, 1897, t. II, p. 281-308; J. Bovon, *Théologie du N. T.*, 2^e édit., Lausanne, 1905, t. II, p. 357-403; G. B. Stevens, *The theology of the New Testament*, Édimbourg, 1899, p. 483-522; B. Weiss, *Lehrbuch des biblischen Theologie des N. T.*, 6^e édit., Stuttgart et Berlin, 1903, p. 473-524.

E. MANGENOT.

HECQUET Philippe, médecin, né à Abbeville, le 11 février 1661, mort à Paris le 11 avril 1737. Vers l'âge de dix-sept ans, il vint à Paris et suivit les cours de philosophie et de théologie avant de commencer ses études de médecine. Il prit ses grades à Reims où il fut reçu docteur le 4 juillet 1684. Il exerça ensuite dans sa ville natale; mais il y resta peu et revint à Paris. Dès 1688, sa réputation justifiée de science et de piété l'avait fait choisir comme médecin par les religieuses de Port-Royal. En 1697, il se fit recevoir docteur de la faculté de Paris, et aussitôt fut chargé d'y faire un cours. En 1712, il était doyen de cette faculté. Pendant trente ans, il ne mangea pas de viande et ne but pas de vin. Devenu très infirme, il se retira au commencement de 1727 près des carmélites du faubourg Saint-Jacques, dont il était le médecin depuis plus de trente ans. Parmi ses nombreux écrits nous ne mentionnerons que les suivants : *Traité des dispenses du carême dans lequel on découvre la fausseté des prétextes qu'on apporte pour les obtenir, en faisant voir par la mécanique du corps les rapports naturels des aliments maigres avec la nature de l'homme; et par l'histoire, par l'analyse et par l'observation leur convenance avec la santé*, in-12, Paris, 1708; 3 in-12, 1710-1712; augmenté et corrigé, 2 in-12, 1741; cf. *Acta eruditorum*, Leipzig, 1713, p. 555-559; *La médecine théologique ou la médecine créée telle qu'elle se fait voir ici sortie des mains de Dieu, créateur de la nature et régie par les lois*, 2 in-12, Paris, 1733. Cf. *Journal des savants*, t. CI, p. 213-237; *Suppl. ad nova Acta eruditorum*, t. II, p. 115-120. Quoique très lié avec les jansénistes, Hecquet s'appliqua à confondre les convulsionnaires et publia à leur sujet : *Lettres d'un médecin de Paris à un médecin de province au sujet d'un miracle arrivé sur une femme du faubourg Saint-Antoine*, in-8^o, Paris, 1725; *Le naturalisme dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire, première partie. Le naturalisme des convulsions démontré par la physique, l'histoire naturelle et par les événements de cette œuvre, et démontrant l'impossibilité du divin qu'on lui attribue dans une lettre sur les secours meurtriers*, deuxième partie. Le mélange dans les convulsions confondu par le naturalisme, troisième partie, in-12, Soleure (Rouen), 1733; *Réponse à la lettre à un confesseur touchant le devoir des médecins et des chirurgiens au sujet des miracles et des convulsions*, in-12, Utrecht (Rouen), 1733; *La cause des convulsions finie et l'œuvre des convulsions tombée*, in-12, Utrecht (Rouen), 1733; *Le naturalisme des quatre requêtes*, in-12, 1736; *Réponse des médecins au défi que leur font les convulsionnaires dans la justification des requêtes*, in-12, 1736; *La suceuse convulsionnaire, ou la Psylle miraculeuse*, in-12, 1736; *Lettre sur la convulsionnaire en extase, ou la vaporeuse en rêve*, in-12, 1736; *Réponse à la lettre d'un docteur en médecine de la faculté de... sur l'écrit précédent*, in-12, 1736.

Ch.-H. Lefebvre de Saint-Marc, *Vie de P. Hecquet, docteur régent; avec un catalogue raisonné de ses ouvrages*, in-8^o, Paris, 1740; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. V B, p. 552,

Quérard, *La France littéraire*, t. iv, p. 49; Roger, *Hecquet, docteur-régent et ancien doyen, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1889; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. iv, col. 1311-1312; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. vii, p. 525-531.

B. HEURTEBIZE.

HEDICKHUYSEN (Henri von), dominicain flamand, du couvent d'Anvers, où il prit l'habit le 12 mars 1675, à l'âge de 21 ans. Toute sa vie se passa dans l'enseignement au *studium* général d'Anvers; tour à tour, maître des étudiants (1686), puis premier régent (1692-1694; 1698-1700). Il fut fait maître en théologie en 1694. Il mourut le 26 octobre 1701. Il fit soutenir un certain nombre de thèses théologiques sur les questions controversées de la grâce.

Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1910, fasc. 1^{er}, p. 4-6, avec la nomenclature des thèses.

R. COULON.

HEFELE Charles-Joseph naquit le 15 mars 1809, à Unterkochen, dans le Wurtemberg, suivit les cours des gymnases d'Ellwangen (1817-1825) et d'Ehingen (1825-1827), étudia la théologie à l'université de Tubingue (1827-1832), où Drey, Hirscher et Möhler enseignaient, fit son séminaire à Rottenbourg (1832-1833), fut ordonné prêtre le 10 août 1833. Après avoir été un an vicaire à Mergentheim, il fut nommé, en 1834, répétiteur au séminaire de Tubingue, et à partir du mois de février 1835, professeur au gymnase de Rottweil. En 1836, il devint *privat docent* d'histoire ecclésiastique à l'université de Tubingue, professeur extraordinaire en 1837 et professeur ordinaire en 1840. Il garda cette chaire, où il succédait à Möhler, jusqu'en 1868, sauf pendant les années 1842-1845, où il fut élu membre de la Chambre des députés de Stuttgart. Dès 1834, il collabora au *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, et il continua sa collaboration pendant plus de trente années. Il inséra aussi plus de 150 articles dans la première édition du *Kirchenlexikon*. Le premier de ses ouvrages, qui fut aussi sa thèse de doctorat en théologie, est intitulé : *Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschlands, besonders in Württemberg*, Tubingue, 1837. Deux ans plus tard, il donnait, avec prolégomènes et notes, une édition des Pères apostoliques à l'usage des étudiants : *Patrum apostolicorum opera*, in-8°, Tubingue, 1839, qu'il réédita lui-même en 1842, 1847 et 1855; les éditions suivantes, 1878-1881, 1901, sont de Funk. Voir col. 974. L'année suivante, il traduisait en allemand et annotait l'Épître de Barnabé : *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tubingue, 1840. En 1844, il publia la Vie du cardinal Ximénès : *Kardinal Ximenes und die kirchliche Zustände Spaniens am Ende des xv und Anfang des xvi Jahrhunderts insbesondere ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition*, in-8°, Tubingue; 2^e édit., 1851; cet ouvrage fut traduit en espagnol, en anglais et trois fois en français, par Charles Sainte-Foi et de Bermond, Paris, 1856, par Sisson et Crampon, Lyon, 1856, et par un prêtre anonyme, Tournai, 1856. L'année suivante, Hefeledit le *Breviloquium* de saint Bonaventure, Tubingue, 1845; 3^e édit., 1861 (*Itinerarium mentis ad Deum* du même saint docteur fut ajouté à la 3^e édition), et 74 sermons choisis et traduits de saint Chrysostome, *Chrysostomus-postille*, Tubingue, 1845; 3^e édit., 1857. En 1864, il réunit les principaux articles qu'il avait publiés dans le *Theologische Quartalschrift*, le *Kirchenlexikon* et *Neue Zion* de Haas sous ce titre : *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgie*, 2 in-8°, Tubingue, 1864.

Mais le principal ouvrage de Hefeledit, celui auquel son nom restera toujours attaché, c'est son *Histoire des conciles*. L'idée en était venue à l'auteur, dès 1835, quand il publia, dans les *Giessener Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie*, son article :

Blicke ins xv Jahrhundert und seine Konzilien mit besonderer Berücksichtigung des Basler Synode. Dès lors, sa préoccupation se porta sur les conciles dans divers comptes rendus et articles du *Theologische Quartalschrift*. Son plan s'agrandit, et du xv^e siècle l'auteur remonta aux premiers siècles de l'Église et il étudia non seulement les conciles généraux, mais tous les synodes provinciaux, en les replaçant dans leur milieu historique, de telle sorte que son *Histoire des conciles* devint comme une histoire du dogme, de la morale et de la liturgie. La *Conciliengeschichte* parut successivement à Tubingue, t. i (1855), t. ii (1856), t. iii (1858), t. iv (1860), t. v (1863), t. vi (1867), t. vii (1874) et elle reçut un excellent accueil, même de la part des protestants. Elle s'arrêta à 1449. L'auteur put préparer lui-même une 2^e édition des quatre premiers tomes, 1873-1879; les t. v et vi furent revus par Knöpfler, 1886-1890. Elle fut continuée par Hergenröther et poussée presque jusqu'à la veille du concile de Trente, t. viii et ix, 1887-1890. L'abbé Delarc fit une mauvaise traduction française de la première édition : *Histoire des conciles*, 12 in-8°, Paris, 1869-1878. Dom Leclercq a fait une version nouvelle de la 2^e édition et de sa continuation, et il l'a enrichie de notes abondantes et de nombreux appendices. Elle comprend 8 tomes. Elle sera complétée jusqu'à nos jours et formera une collection de 12 tomes en 24 volumes.

Le 26 mai 1868, le cardinal Schwarzenberg archevêque de Prague, conseilla aux cardinaux Caterini et Antonelli de mander à Rome comme consultants quelques ecclésiastiques inébranlables dans la foi et fermement attachés aux doctrines catholiques. Sans vouloir indiquer un choix, il mit cependant en avant les noms de Hefeledit, Kuhn et Döllinger. Le 2 octobre suivant, Hefeledit était appelé par l'intermédiaire du nonce de Munich. Ceconni, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1887, t. iv, p. 704-705; t. i, p. 370-371. Hefeledit quitta sa chaire de professeur après 32 années d'enseignement et il fut élu au siège épiscopal de Rottenbourg, le 17 juin 1869. Le 12 novembre 1868, il avait été nommé membre de la commission directrice, et au mois de mars 1869, il avait rédigé un *Votum* sur la méthode à suivre dans les congrégations générales. Voir *Acta et decreta sac. œcum. concilii Vaticani*, édit. Granderath, dans *Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. vii, col. 1046-1047, 1050, 1051, 1087-1100. Du 1^{er} au 6 septembre, il assista, comme évêque élu de Rottenbourg, à l'assemblée de Fulda, et il signa la lettre pastorale que les évêques réunis publièrent, le 6 septembre, sur le concile, aussi bien que la lettre qu'ils avaient écrite, le 4, à Pie IX, sur l'inopportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale, surtout par rapport aux affaires et aux idées de l'Allemagne. *Ibid.*, col. 1188-1197; Ceconni, *Histoire du concile du Vatican*, l. III, c. vi, n. 5, doc. clxiv, ccxx, trad. franç., Paris, 1887, t. ii, p. 456-463; t. iii, p. 370-378; t. iv, p. 155-162. Préconisé le 22 novembre, Mgr Hefeledit fut sacré le 29 décembre. Il prit part dès lors, comme évêque, aux délibérations du concile, et le 24 et le 31 mars, aux congrégations générales, il prit la parole sur les c. i et iii du schéma *De fide, Acta et decreta*, col. 733, 736; cf. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1911, t. ii b, p. 69, 77, et le 24 avril 1870, il assista à la III^e session, à laquelle fut promulguée la constitution *Dei Filius*. *Ibid.*, col. 267.

Dans la question de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, il fut constamment du parti de la minorité. Il ne combattait pas seulement l'opportunité de la définition, il niait purement et simplement l'existence du privilège que la majorité voulait définir. Il ne se borna pas à souscrire, le 12 janvier 1870, le postulat contre la définition de l'infaillibilité pon-

tificale, en réponse à la pétition de la majorité, *ibid.*, col. 944-945, il publia à Naples un opuscule : *Causa Honorii papæ*, qui paraissait en même temps à Tubingue en allemand : *Honorius and das VI allgemeine Konzil*. Le 9 février, il signait aussi le postulatatum relatif à la manière de disposer et d'étudier le schéma *De Ecclesia*, en vue de retarder l'examen de l'infaillibilité. *Ibid.*, col. 950-952. Le 2 mars, il protesta contre le décret du 20 février sur l'ordre à suivre dans les discussions et les délibérations. *Ibid.*, col. 967. Le 8 mai, il protesta de nouveau contre le changement opéré le 29 avril, dans l'ordre à suivre dans l'examen du schéma *De Ecclesia*, changement qui mettait au premier rang des travaux du concile la primauté et l'infaillibilité du pape. *Ibid.*, col. 980-983. Le mardi 17 mai, il prit la parole à la 52^e congrégation générale. *Ibid.*, col. 744. Il réclama, le 4 juin, contre la clôture de la discussion du schéma *De Ecclesia*. *Ibid.*, col. 986-987. Le 7 juillet, il s'associa à la plainte faite au sujet d'une addition contraire au 72^e amendement qui avait été adopté. *Ibid.*, col. 991-992. Le 13 du même mois, au vote sur l'infaillibilité pontificale, il dit : *Non placet*. Le lendemain, il insista auprès du comité international pour que les non-acceptants renouvelassent leur opposition à la session publique du 18, et il demanda que si l'acte d'adhésion au décret était exigé, séance tenante, ils le refusassent. Mais il fut décidé que les opposants n'assisteraient pas à la session, et en préviendraient par lettre le pape Pie IX. Hefele souscrivit cette lettre du 17 juillet. *Ibid.*, col. 994-995. Il eut de la peine à adhérer au nouveau dogme de foi catholique. Il pensa un instant se démettre de son siège plutôt que de se soumettre. Le 11 mars 1871, il reconnaissait devant ses amis sa méprise, et il suppliait Döllinger de se soumettre pour écarter de sa tête l'excommunication qui devait le frapper. Au lieu d'imiter les vieux catholiques dans leur révolte, il publia dans son diocèse la constitution *Pastor æternus*, en y adhérant lui-même, et le 23 du même mois, il annonça son adhésion au nonce de Munich. *Ibid.*, col. 1004. Le 20 octobre 1870, il avait protesté par une lettre pastorale contre l'envahissement de Rome par l'armée italienne.

Après le concile, l'évêque de Rottenbourg s'occupa de l'administration de son diocèse et de la revision de son *Histoire des conciles*. Il mourut le 5 juin 1893, à l'âge de 84 ans.

Mgr Reiser, *Worte... am Sage des... Hefele*, Rottenbourg, 1893; H. Roth, *D. K. J. von Hefele, Bischof von Rottenburg*, Stuttgart, 1894; Funk, dans *Theologische Quartalschrift*, 1894, p. 1-14; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. L, p. 109-115; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. x, p. 1322-1323; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1899, t. VII, p. 525-531; *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1872; P. Godet, *Ch. Jos. Hefele*, dans la *Revue du clergé français*, 1907, t. I, p. 449-474; H. Leclercq, *Notice biographique*, dans *Histoire des conciles*, Paris, 1907, t. I, p. XIII-XV; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 191-192; Hurter, *Nomenclator*, 1913, t. V, col. 1653-1655; J. F. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, 1887, p. 215-238; Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911-1913, t. I-III, *passim* (voir les tables).

E. MANGENOT.

HÉGÉMONIUS. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 72, P. L., t. XXIII, col. 683, range parmi les écrivains ecclésiastiques un certain Archélaüs, évêque de Mésopotamie, qu'il dit être le rédacteur en langue syriaque de la discussion qu'il aurait eue avec Manès, du temps de l'empereur Probus (276-282). Il ajoute que l'ouvrage, traduit en grec, se trouvait entre beaucoup de mains; mais il ne fait pas connaître l'auteur de la traduction. Ce fut aussi l'opinion de saint Épiphane, *Hær.*, LXVI, 21, 25, 32, qui attribuait au même Archélaüs la rédaction en syriaque des Actes de la célèbre dispute. Mais Photius, dans la lecture qu'il fit des vingt livres contre

les manichéens d'Héraclianus de Chalcedoine, a eu soin de noter qu'Héraclianus, dans la liste des ouvrages qui ont réfuté le manichéisme et où il a puisé, désigne Hégémonius comme l'auteur des *Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiæ et Manetis hæresiarclæ Bibliotheca*, 85, P. G., t. CIII, col. 288. L'auteur des *Acta* serait donc Hégémonius et non Archélaüs. Qui a raison ? C'est ce qu'il serait difficile de dire dans l'état actuel de nos connaissances. Toutefois Zaccagni, l'éditeur des *Acta latins*, *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiæ græcæ et latinæ*, Rome, 1698, p. 1-105, dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, Oxford, 1848, t. v, p. 5, a cru pouvoir conjecturer qu'Hégémonius a bien traduit du syriaque en grec l'œuvre d'Archélaüs, sauf à y ajouter une introduction, un épilogue et quelques suppléments. Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 397, et Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. II, p. 453, ne regardent pas cette hypothèse comme invraisemblable. Beaucoup plus récemment, K. Kessler, *Forschungen über die manichäische Religion, Sprache und Composition der Acta Archelai*, Berlin, 1889, t. I, p. 87, 171, a soutenu l'existence d'un original syriaque; et Ad. Harnack, *Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1883, t. I, fasc. 3, p. 137-153, s'est cru autorisé à conclure que l'auteur des *Acta* a emprunté ses citations de l'Évangile au *Diatessaron* de Tatien. Mais Th. Nöldeke, dans *Zeitschrift für deutschen Morgenl. Gesellschaft*, 1889, t. XLIII, p. 537-541, s'est prononcé contre cette existence d'un original syriaque. Si, malgré tout, le renseignement donné par saint Jérôme et saint Épiphane devait être tenu pour assuré, il est certain que jusqu'ici on n'a pas encore trouvé trace d'une rédaction de ces *Acta* en langue syriaque.

D'autre part, l'existence de ces *Acta* en grec ne saurait être niée. Ils circulaient en cette langue du temps de saint Jérôme et dataient au moins de la première moitié du IV^e siècle. Malheureusement ils ne sont point parvenus jusqu'à nous. Nous n'en possédons que les passages conservés par saint Épiphane, *Hær.*, LXVI, 6, 25, et insérés par Routh dans sa réédition de l'œuvre de Zaccagni, *Reliquiæ sacræ*, t. v, p. 43-70, ainsi que trois fragments cités par saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, VI, 27-29, P. G., t. XXXIII, col. 584-589; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. v, p. 199-205. C'est, dans saint Épiphane, la lettre de Manès à Marcel, la réponse et l'invitation de Marcel à Manès, et l'exposition assez détaillée de l'erreur de Manès faite à Archélaüs par le messager Turbo, l'un des disciples de Manès; et c'est, dans saint Cyrille, une partie de la discussion entre Manès et Archélaüs non conservée dans les *Acta latins*.

On en est donc réduit à la rédaction latine publiée par Zaccagni, sans qu'on en connaisse l'auteur. Cette rédaction est sûrement postérieure à saint Jérôme, qui ne la signale point, et antérieure au VII^e siècle, vu que les citations scripturaires ne sont pas celles de la Vulgate, telle qu'elle circulait en Occident au VII^e siècle. Elle est due très certainement à un auteur qui a traduit, non un texte syriaque, mais un texte grec. En confrontant, en effet, les passages cités par saint Épiphane et les passages correspondants de la version latine, on constate certaines différences, qui accusent un défaut d'attention dans la lecture du texte, qui s'expliquent aisément si ce texte est grec et qui seraient impossibles s'il avait été syriaque. C'est ainsi, par exemple, que le traducteur a lu εἰς δὲ ὀκτώ ou εἰς δὴ ὀκτώ, et sunt octo, pour εἰς εἴδη ὀκτώ, *octuplici specie*, *Act.*, 7, Routh, *Reliquiæ sacræ*, p. 52; ἀνὴρ, vir, pour ἀήρ, aer, *Act.*, 8, Routh, p. 55; λυμός, fames, pour λοιμός, pestis, *Act.*, 8, Routh, p. 57; πλησσει, percutit, pour πῆσσει, congelat, frigore adstringit. *Act.*, 9, Routh, p. 59-60. En outre, cette traduction latine semble incomplète. Elle ne contient pas les

fragments cités par saint Cyrille de Jérusalem; elle s'arrête brusquement; et dans la lettre d'Archélaüs à Diodore, il est fait clairement allusion à la preuve donnée par Archélaüs à Manès que non seulement la loi de Moïse mais encore tout l'Ancien Testament, est parfaitement d'accord avec le Nouveau, et il ne se trouve pas trace de cette preuve dans la première discussion de l'évêque avec l'hérétique. Nous n'aurions donc dans cette version latine qu'un résumé, ainsi que l'a conjecturé Zaccagni. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. v, p. 15.

En voici le contenu. Ces *Acta disputationis* débutent par un grand éloge de la charité de Marcel, homme de grande piété, habitant de Carchar, Cascar ou Charra (probablement Carrhes), ville de la Mésopotamie. *Act.*, 1-4. Manès, en ayant entendu parler, lui envoie par son disciple Turbo une lettre où il se dit envoyé de Dieu pour redresser le genre humain et prendre en pitié ceux qui s'abandonnent à l'erreur. *Act.*, 5. Marcel lui répond et l'invite à se rendre près de lui. *Act.*, 6. Turbo renseigne l'évêque Archélaüs sur la doctrine de son maître. *Act.*, 7-11. Arrivée de Manès chez Marcel, qui organise une conférence et choisit pour juges du débat Manippe, Egialée, Claude et Cléobule, tous gens instruits et étrangers à la foi. *Act.*, 13. Et aussitôt la discussion publique commence; les juges donnent gain de cause à Archélaüs. *Act.*, 14-38. Manès, vaincu, prend la fuite. *Act.*, 39. En passant par Diodoride, il cherche à endoctriner le pasteur de ce lieu, Diodore, lequel, peu confiant dans ses propres lumières, fait appel à la science d'Archélaüs et lui écrit pour lui soumettre quelques-unes des objections soulevées par Manès contre l'Ancien Testament. *Act.*, 40. Archélaüs, dans sa réponse, fournit quelques arguments à son correspondant. *Act.*, 41-44. Diodore entre alors en discussion avec Manès. *Act.*, 45. Survient Archélaüs qui confond de nouveau Manès, *Act.*, 46-50, et se met à raconter alors l'origine de cet hérétique, en signalant l'ouvrage des *Mystères*, des *Chapitres*, de l'*Évangile* et du *Trésor*, œuvre de l'Égyptien Scythien, léguée par lui à Térébinthe, et par celui-ci à la veuve dont Manès avait été l'esclave, l'affranchi et l'héritier. *Act.*, 51-54. Ainsi découvert, Manès s'enfuit; mais il est pris par les soldats du roi de Perse, dont il n'avait pas su guérir le fils, et périt écorché vif. *Act.*, 55.

On dirait bien l'œuvre d'un témoin oculaire ou même d'un interlocuteur qui a pris part aux débats et qui en a dressé le procès-verbal avec les circonstances de temps, de lieux, de personnes, les plus propres à faire croire à un récit authentique; d'autant plus que le rédacteur a soin de dire, après le récit de la mort de Manès : *Quibus postea agnitis, Archelaus adjecit ea priori disceptationi, ut omnibus innotesceret, sicut ego, qui inscripsi, in prioribus exposui.* *Act.*, 55, Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. v, p. 195. Cette phrase est la preuve d'un remaniement ou d'une mise au point d'un document primitif. Quoiqu'il en soit, il faut voir dans ces *Acta*, avec Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 60, une « pure fiction littéraire. De fait, ces conférences n'ont jamais été tenues; et l'auteur a voulu simplement, dans un cadre de son choix, mener la campagne contre le manichéisme. Pas un des personnages en scène, Manès excepté, n'est connu de l'histoire. Les *Acta* ne laissent pas d'être un document historique du plus haut prix. Hégémonius a profité d'ouvrages manichéens authentiques et les a partiellement reproduits. C'est la source commune où presque tous les auteurs grecs et latins ont puisé ce qu'ils nous disent du système religieux de Manès. » Elle permet de constater les relations étroites du manichéisme avec le gnosticisme en général et plus particulièrement avec le marcionisme. Voir MANÈS, MANICHÉISME.

Les *Acta disputationis Archelai, episcopi Mesopotamiæ, et Manetis hæresiarchæ*, éditées par Zaccagni dans sa *Collec-*

tanea monumentorum veterum Ecclesiæ græcæ et latinæ, Rome, 1698, se trouvent dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1716, t. v, p. 262 sq.; dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1765-1781, t. III; dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2^e édit., Oxford, 1846-1848, t. v, p. 1-206; dans Migne, P. G., t. x, col. 1429-1528. Une édition critique en a été donnée par Ch. H. Beeson, *Acta Archelai*, Leipzig, 1906 (dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*).

S. Cyrille de Jérusalem, *Cal.*, VI, P. G., t. XXXIII, col. 537-604; S. Épiphanes, *Hær.*, LXVI, 5 sq., P. G., t. XLII, col. 29-172; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 72, P. L., t. XXIII, col. 683; Socrate, *H. E.*, I, 22, P. G., t. LXVII, col. 136-140; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 26, P. G., t. LXXXIII, col. 377-381; Photius, *Bibliotheca*, 85, P. G., t. CIII, col. 288.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. IV, p. 387-399; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. II, p. 453 sq.; H. V. Zittwitz, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1873, t. XLIII, p. 476-528; A. Oblazinski, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, Leipzig, 1874; Traube, *Acta Archelai*, dans *Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften*, 1903, p. 533-549; l'introduction de l'édition de Beeson; outre les ouvrages cités de K. Kessler et de Th. Nöldecke, Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 59-60; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. I, col. 2041.

G. BAREILLE.

1. HÉGÉSIPPE, écrivain ecclésiastique du II^e siècle.
— I. Vie. II. Mémoires.

I. Vie. — Contemporain de saint Irénée, particulièrement apprécié par Eusèbe et saint Jérôme, qualifié d'homme apostolique par Étienne Gobar, Hégésippe est un témoin précieux de la foi de l'Église au II^e siècle. On ne sait rien de positif sur le lieu et la date de sa naissance, pas plus que sur les circonstances de sa conversion du judaïsme au catholicisme. Mais comme il connaissait l'hébreu, le syriaque et les traditions juives purement orales, Eusèbe a conclu qu'il était juif d'origine et palestinien de naissance. *H. E.*, IV, 22, P. G., t. XX, col. 384. Vers le milieu du II^e siècle, il entreprit, comme il nous l'apprend lui-même, un long voyage d'information religieuse, pendant lequel il visita un grand nombre d'églises et d'évêques. Il séjourna notamment à Corinthe, où il s'entretint avec l'évêque Primus; il constata que cette Église fondée par saint Paul avait persévéré jusque-là dans l'orthodoxie et qu'on y lisait la 1^{re} Épître du pape saint Clément aux Corinthiens. Puis il se rendit à Rome pendant le pontificat d'Anicet (155-166) et y vécut sous ses deux successeurs immédiats, les papes Soter (166-175) et Éléuthère (175-189). D'après le *Chronicon paschale*, Olymp. CCXXXIX, P. G., t. XCII, col. 641, il serait mort sous l'empereur Commode (180-192). Son nom est inscrit au catalogue des saints par Usuard, Adon, Notker et les autres martyrologes; sa fête y est fixée au 7 avril.

II. MÉMOIRES. — 1^o *Titre et objet de l'ouvrage.* — De toute son activité littéraire on ne connaît qu'un seul ouvrage, malheureusement perdu, en cinq livres, dont il ne reste que des fragments conservés par Eusèbe, *H. E.*, II, 23; III, 20, 32; IV, 8, 22, P. G., t. XX, col. 196, 252, 281, 321, 377, et par Étienne Gobar, dans Photius, *Bibliotheca*, 232, P. G., t. CIII, col. 1096, et une citation faite par Georges Syncelle. *Chronogr.*, an. 5578, P. G., t. CVIII, col. 1197. Cet ouvrage comprenait cinq livres qu'Eusèbe désigne tantôt sous le nom de συγγραμματα, tantôt sous celui de ὑπομνήματα et dont le vrai titre était : Πέντε ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων. Au dire d'Eusèbe et de saint Jérôme, il était écrit en un style simple et sans prétention; et les fragments qui en restent ne sont pas pour contredire cette appréciation. Mais quels étaient son objet, sa note caractéristique, son but précis? Eusèbe, qui ne s'est pas fait faute de l'utiliser pour l'histoire des temps apostoliques, range Hégésippe au nombre des adversaires orthodoxes du

gnosticisme et le place à leur tête. *H. E.*, iv, 8, *P. G.*, t. xx, col. 321. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 22, *P. L.*, t. xxiii, col. 640, voit en lui l'historien de l'Église universelle depuis la passion du Sauveur jusqu'à l'époque où il rédigea ses *Mémoires*; et ceci explique le titre de *Père de l'histoire ecclésiastique* qu'on lui donne parfois. Mais autant qu'on en peut juger par les fragments, son ouvrage, à la fois historique et polémique, n'était pas une histoire proprement dite, car on ne s'expliquerait pas comment le récit du martyre de saint Jacques survenu au 1^{er} siècle ne se trouve que dans le l. V^e, comme l'atteste formellement Eusèbe. *H. E.*, ii, 23, *P. G.*, t. xx, col. 197. Ce n'était pas davantage une œuvre de pure polémique contre les sectes juives et les hérésies gnostiques, mais plutôt un recueil de renseignements, de faits, de traditions et de tout ce qui pouvait être de quelque utilité pour les lecteurs, comme le note saint Jérôme, composé non par curiosité vaine, mais dans un but apologétique nettement marqué. Car, après avoir partout interrogé les usages locaux et les doctrines qu'on enseignait dans les différentes Églises pour les comparer entre eux, Hégésippe a soin de constater que, dans chaque centre chrétien et dans chaque succession épiscopale, l'enseignement ecclésiastique était pleinement conforme à la loi, aux prophètes et au Seigneur. *H. E.*, iv, 22, *P. G.*, t. xx, col. 377. On ne peut que regretter la perte d'un tel ouvrage pour l'histoire des deux premiers siècles chrétiens.

2^o *Les fragments.* — Ils sont au nombre de cinq dans Eusèbe. Le premier a trait au martyre de saint Jacques, frère du Seigneur, premier évêque de Jérusalem. *H. E.*, ii, 23, *P. G.*, t. xx, col. 196-204. Le second raconte la comparution des parents du Sauveur devant Domitien; cet empereur, redoutant une action politique de leur part, voulut savoir s'ils appartenaient réellement à la race de David, les interrogea sur l'état de leur fortune et sur ce qu'ils pensaient du règne du Christ; mais les trouvant si simples et si inoffensifs, il les renvoya indemnes. *H. E.*, iii, 20, *ibid.*, col. 252-253. Le troisième est le récit du martyre de Siméon, successeur de saint Jacques sur le siège de Jérusalem, crucifié à l'âge de 120 ans par ordre du légat Atticus, vers 110, sur la dénonciation de certains hérétiques. *H. E.*, iii, 32, *ibid.*, col. 281-284. Il y est dit que jusqu'à cette époque, l'Église de Jérusalem était demeurée vierge de toute erreur, ceux qui devaient tenter de la corrompre n'ayant pas osé se montrer tant qu'il restait un survivant des temps apostoliques. Le quatrième fait allusion aux honneurs divins rendus à Antinoüs, le trop célèbre favori d'Hadrien. *H. E.*, iv, 8, *ibid.*, col. 321. Le cinquième mentionne le séjour d'Hégésippe à Corinthe et à Rome, les sectes juives et les hérésies gnostiques. *H. E.*, iv, 22, *ibid.*, col. 377-384.

D'autre part, sur ce texte : « l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, etc. » qui rappelle à peu de chose près l'emprunt fait par saint Paul à Isaïe, I Cor., ii, 9, Étienne Gobar a écrit : *Hegesippus, vir antiquus et apostolicus, libro quinto Commempariorum, haud scio an offensus dicit frustra hæc dici et eos qui hæc dicunt in sacram Scripturam et contra Christum... mentiri.* Dans Photius, *Bibliotheca*, 232, *P. G.*, t. ciii, col. 1096.

Enfin Georges Syncelle rapporte que, d'après Hégésippe, la lettre de saint Clément aux Corinthiens était lue dans l'Église de Corinthe. *Chronogr.*, Olympiad. ccxxxix, *P. G.*, t. cviii, col. 641.

3^o *La succession des pontifes romains.* — Hégésippe avait pour habitude, dit-il, de dresser la liste des évêques locaux jusqu'aux apôtres; il a donc dû dresser celle des évêques de Rome depuis saint Pierre jusqu'à Anicet; mais cette liste ne nous est point parvenue.

Lightfoot a cru la retrouver dans celle que saint Épiphane, *Hær.*, xxvii, 6, *P. G.*, t. xli, col. 372, déclare avoir recueillie ἐν τισιν ὑπομνηματισμοῖς, ce titre faisant penser aux ὑπομνήματα d'Hégésippe, *The earliest papal catalogue*, dans *The Academy*, 1887, p. 362-363; *The apostolic Fathers*, S. Clement of Rome, Londres, 1870, t. i, p. 327-333; mais Funk ne partage pas cet avis. *Der Papskatalog Hegesipps*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1888, t. ix, p. 674-677; 1890, t. xi, p. 77-80. Voici cette liste : Pierre et Paul, Lin et Clet, Clément, Évariste, Alexandre, Xyste, Téléphore, Hygin, Pie, Anicet. On y voit, contrairement au catalogue libérien, qu'il n'est pas fait mention de deux papes distincts, l'un du nom de Clet, l'autre du nom d'Anaclet ou Anenclat. Eusèbe ne connaît également qu'un seul pape qu'il nomme Anenclat dans son *Histoire eccl.*, iii, 15, *P. G.*, t. xx, col. 249, tandis que le catalogue libérien porte : Pierre, Lin, Clément, Clet, Anaclet, Évariste, Alexandre, Xyste, Téléphore, Hygin, Anicet, Pie, etc. Voir, dans de Smedt, le catalogue eusébien et libérien, *Dissertationes selectæ in primam ætatem historię ecclesiasticę*, Paris, 1876, Appendix K, p. 83-85, 90-91, 94. Eusèbe a dû profiter de la liste d'Hégésippe; de Smedt rejette la distinction de Clet et d'Anaclet. *Op. cit.*, p. 301-302. Voir ces noms.

À défaut de liste, Hégésippe fournit du moins un renseignement précis et irrécusable, d'après lequel il faut placer Anicet après Pie, et non, comme l'a fait le catalogue libérien, Pie après Anicet; car il marque nettement qu'il est arrivé à Rome sous le pontificat d'Anicet et qu'Anicet a eu pour successeurs immédiats Soter et Éleuthère. *H. E.*, iv, 22, *P. G.*, t. xx, col. 377.

4^o *Les sectes juives et les hérésies gnostiques.* — On doit à Hégésippe une liste des sectes juives et des premières hérésies gnostiques. Sans grand souci de l'exactitude chronologique et du soin de caractériser chacune des sectes dont il parle, Hégésippe rappelle qu'il y en avait sept parmi les juifs : les esséens, les galiléens, les hémérobaptistes, les masbothéens, les samaritains, les sadducéens et les pharisiens. *H. E.*, iv, 22, *P. G.*, t. xx, col. 381. C'est exactement le même nombre, mais avec quelques noms différents, dans saint Justin : sadducéens, génistes, méristes, galiléens, helléniens, pharisiens et baptistes, *Dial. cum Tryphone*, 80, et dans saint Épiphane : scribes, pharisiens, sadducéens, esséens, nazaréens, hémérobaptistes et hérodiens. Plus complet et plus explicite, l'*Indiculus hæreseon*, faussement attribué à saint Jérôme, en distingue dix et les décrit ainsi : 1. *Efinei dicunt Christum docuisse illos omnem abstinentiam.* 2. *Galilæi dicunt Christum venisse et docuisse eos, ne dicerent dominum Cæsarem, neve ejus monetis uterentur.* 3. *Marbonei dicunt ipsum esse Christum qui docuit illos in omni re sabbatizare.* 4. *Pharisæi negant Christum venisse, nec ulla in re cum prædictis communicant.* 5. *Sadducæi negant resurrectionem.* 6. *Genistæ præsumunt quoniam de genere Abraham sunt.* 7. *Meristæ, quoniam separant Scripturas, non credentes omnibus prophetis, dicentes aliis et aliis spiritibus prophetasse.* 8. *Samaritæ... in observationibus suis a Judæis omnino separantur.* 9. *Herodiani Herodem magnificabant, dicentes ipsum esse Christum.* 10. *Hemerobaptistæ qui quotidie corpora sua et domum et suppellectilem lavant.* Cf. Valois, n. 22, *P. G.*, t. xx, col. 381-382.

D'autre part, Hégésippe signale, parmi les sectaires : us du judaïsme, Simon, Cléobius, Dosithée, Gorthée, Masbothée, ainsi que les hérésies gnostiques des méandriens, des marconites, des carporatiens, des valentiniens, des basilidiens et des saturniliens, d'où sortirent les pseudochrists, les pseudoprophètes, les pseudoapôtres, qui ont altéré la doctrine du Christ et

cherché à rompre l'unité de l'Église. *H. E.*, iv, 22, *P. G.*, t. xx, col. 380-381. C'est tout ce qu'a noté Eusèbe sans nous dire si Hégésippe, à l'exemple de saint Justin et de saint Irénée, avait exposé ces systèmes pour en faire la réfutation.

5° *Importance de son témoignage.* — La constatation formelle faite par Hégésippe que l'enseignement chrétien était partout conforme à la loi, aux prophètes et au Seigneur, prouve à tout le moins que, de l'époque où il entreprit son voyage, vers 150, jusqu'à celle où il en consigna les résultats par écrit, vers 180, la foi des Églises judéo-chrétiennes de la Palestine et de la Syrie était la même que celle de la Grèce et de l'Occident, et qu'il n'y a pas trace d'un dissentiment quelconque. Mais, d'après Baur et l'école de Tubingue, cela prouverait simplement que, vers le milieu du II^e siècle, les Églises étaient fortement pénétrées d'éléments juifs et qu'elles n'étaient pas encore catholiques; car Hégésippe n'était en réalité qu'un ébionite, chargé par ses coreligionnaires d'entreprendre un voyage d'exploration religieuse dans l'intérêt du parti judaïsant. Sa connaissance de l'hébreu, du syriaque et des traditions juives, l'usage qu'il faisait de l'Évangile hébreu de saint Matthieu, le silence qu'il garde sur la secte des ébionites et son animosité contre saint Paul, dont témoigne le passage d'Étienne Gobar, seraient autant de preuves de son ébionitisme. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, à laquelle il faut renoncer; car, si Hégésippe avait été l'ébionite qu'on prétend, on ne s'expliquerait pas l'éloge sans restriction qu'ont fait de sa foi et de son œuvre Eusèbe et saint Jérôme. Pas plus qu'Hégésippe, saint Justin n'a signalé les ébionites; et il a pu faire usage de l'Évangile hébreu de saint Matthieu, sans être pour autant accusé d'ébionitisme. Reste, il est vrai, le passage incriminé par Étienne Gobar, où l'on a voulu voir une attaque contre saint Paul. Mais c'est un passage qui n'est pas une citation exacte de saint Paul; car il porte τοῖς δικαίοις, aux justes, là où l'apôtre a écrit : τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, à ceux qui l'aiment; et loin de viser saint Paul, il parle de ceux, au pluriel, qui interprètent mal le texte, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, des gnostiques. D'ailleurs, un tel blâme de saint Paul est inconciliable avec la connaissance et l'approbation de l'épître de saint Clément aux Corinthiens, dont parle Hégésippe, et dont la couleur paulinienne est si fortement accusée. On doit donc rejeter l'hypothèse de Baur et tenir Hégésippe pour un témoin orthodoxe, qui ruine le système de l'école de Tubingue. Cf. Freppel, *Les apologistes chrétiens*, 3^e édit., Paris, 1887, p. 364-372.

Le témoignage d'Hégésippe est particulièrement important sur les frères de Jésus. Quoique ce qu'il rapporte de saint Jacques le Mineur soit déjà en partie légendaire, cependant ce qu'il dit de son degré de parenté avec le Sauveur est confirmé par le témoignage sur son frère, saint Siméon, et provient de la tradition palestinienne touchant la famille de Jésus. Or, il affirme que Jacques et Siméon étaient les fils de Cléophas, qui était lui-même le frère de saint Joseph. Les frères de Jésus, mentionnés dans les Évangiles, seraient donc des cousins germains du divin Maître, par son père putatif, saint Joseph. Les efforts de Zahn pour en tirer la conclusion que ces frères de Jésus étaient des frères utérins, fils de Joseph et de Marie, sont en pure perte. *Brüder und Vettern Jesu*. Leipzig, 1900. La donnée d'Hégésippe, reposant sur la tradition palestinienne, un peu mélangée déjà d'éléments légendaires, explique mieux, semble-t-il, le degré de parenté de Jésus avec ses frères que l'opinion purement exégétique, fondée sur Joa., xix, 25, d'après lequel Marie de Cléophas est la sœur de la sainte Vierge. On en conclut généralement

que le cousinage des frères de Jésus dérivait de leur mère dont la sainte Vierge était la sœur. Outre la difficulté d'expliquer que deux sœurs portaient le même nom de Marie, sans distinction autre que le nom de l'époux de la seconde, il est plus vraisemblable que ἡ ἀδελφή τῆς μητρός αὐτοῦ était, selon l'usage hébraïque, sa belle-sœur, plutôt que sa sœur proprement dite, les deux Marie ayant épousé deux frères, Joseph et Cléophas.

Les fragments d'Hégésippe dans Galland, *P. G.*, t. v, col. 1317-1328; Grabe, *Spicilegium SS. Patrum*, Oxford, 1698-1700, t. II, p. 203-214; Routh, *Reliquiæ sacre*, 2^e édit., Oxford, 1846-1848, t. I, p. 203-284; Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Leipzig, 1900, t. VI, p. 220-250; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. III, p. 47-48, 610-611; voir à la fin du t. I de ces *Mémoires* une *Dissertation sur ce que raconte Hégésippe de saint Jacques, évêque de Jérusalem*, par Arnauld, avec les remarques de Tillemont; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. I, p. 473-475; Th. Iess, *Hegesippus nach seiner kirchengeschichtl. Bedeutung*, dans *Zeitschrift für die histor. Theologie*, 1865, t. XXXV, p. 3-95; Hilgenfeld, *Hegesippus und die Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1878, t. XXI, p. 297-330; Th. Zahn, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16 Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1878, t. II, p. 288-291; Id., *Die griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16 und 17 Jahrhundert*, dans *Theolog. Literaturblatt*, 1893, p. 495-497; Ph. Mayer, *Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17 Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1889, p. 155-158; De Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Plerius*, Leipzig, 1888; Overbeck, *Ueber die Anfänge der Kirchengeschichtsschreiben*, Bäle, 1892; Lavigerie, *De Hegesippo, disquisition historica*, Paris, 1850; Dannreuther, *Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne*, Paris, 1878; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 198-200; *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 875-878; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. V, col. 1584-1585; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2041; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 531-535.

G. BAREILLE.

2. HÉGÉSIPPE (LE PRÉTENDU). A la fin du I^{er} siècle de l'ère chrétienne, l'historien juif Flavius Josèphe avait composé en grec plusieurs ouvrages : l'un en 20 livres sur les antiquités juives, histoire du peuple juif depuis les temps les plus reculés jusqu'à la guerre de l'an 66, sous le titre de Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία; un autre, complément du précédent, intitulé *De vita sua*, sorte d'autobiographie qui traite surtout de la part qu'il avait prise à la guerre de 66-67 comme commandant en chef de la Galilée; un troisième en deux livres, véritable apologie du judaïsme contre Apion, cité sous le titre de Πρὸς τοὺς Ἑλληνας ou de Περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος; et un quatrième en sept livres, Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, qui raconte les guerres juives depuis le temps d'Antiochus Épiphane jusqu'à la ruine de Jérusalem.

Tous ces ouvrages ont fini par être traduits en latin. Dès la fin du IV^e siècle le bruit avait couru que saint Jérôme était l'auteur de leur traduction; mais saint Jérôme s'en est défendu, en alléguant qu'il n'avait ni le loisir ni la force de traduire ces ouvrages sans leur faire perdre leur élégance native. *Epist.*, LXXI, 5, ad *Lucinium*, *P. L.*, t. XXII, col. 671. Au VI^e siècle, Cassiodore († 570) rapporte qu'il fit traduire par ses amis, en 22 livres, les ouvrages de Josèphe, c'est-à-dire les *Antiquités* et le *Traité contre Apion*, et qu'il existait déjà une traduction latine des sept livres du *De bello judaico*, attribuée par les uns à saint Jérôme, par d'autres à saint Ambroise, par d'autres encore à Rufin; bonne preuve, observait-il, des *dictionis eximie merita* d'une telle traduction. *De instil. div. litterarum*, 17, *P. L.*, t. LXX, col. 1133. Mais Cassiodore

ne spécifie point s'il s'agit, dans ce dernier cas, de la traduction littérale du *De bello judaico* généralement attribuée à Rufin, ou de celle, beaucoup plus libre d'allures, qui porte le nom d'Hégésippe; toutefois ce qu'il dit du style fait penser plutôt à cette dernière qui rappelle la manière de Salluste beaucoup plus que le style de Rufin. Rufin, du reste, au rapport de Gennade, *De script. eccl.*, 17, P. L., t. LVII, col. 1070, n'a rien traduit de Josèphe.

Il existe, en effet, un ouvrage latin, sous le titre de *De bello judaico* ou *De excidio urbis hierosolymitanæ*, étroitement apparenté avec le *Περὶ τοῦ ἰουδαϊκοῦ πολέμου*, de Josèphe, qu'il traduit toujours librement, qu'il abrège parfois ou qu'il amplifie en puisant à d'autres sources, dont les quatre premiers livres correspondent assez exactement aux quatre premiers livres et à une partie du V^e du *De bello judaico* de Josèphe, dont le V^e et dernier résume les deux derniers livres du même Josèphe. C'est l'œuvre d'un bon latiniste, comme le prouve le style, et d'un défenseur de la foi chrétienne, comme le prouve son langage relatif à la mort du Sauveur et à la persécution de ses disciples par les juifs, *De bello jud.*, II, 12, aux apôtres saint Pierre et saint Paul, III, 2, et au judaïsme, IV, 5, P. L., t. XV, col. 2056-2057, 2068-2070, 2115. Cet auteur porte dans diverses éditions le nom d'Hégésippe ou d'Égésippe, qui, à raison même de la perfection de son style, n'a rien de commun avec l'Hégésippe du II^e siècle, et qui paraît bien n'être que la corruption du nom même de Josèphe. Le grec Ἰώσηπος, Ἰώσηπος, Ἰώσηπος, *Josepus, Joseppus, Josippus* en latin, est facilement devenu *Egesippus, Hegesippus*, et sous cette forme ce nom ne paraît pas avant le VIII^e siècle. Dans un manuscrit de cet ouvrage de la bibliothèque ambrosienne de Milan, qui est du VII^e-VIII^e siècle, on trouve à la fin du I^{er} livre: *Josippi liber primus explicit*; mais *Josippi* a été corrigé postérieurement en *Egesippi*. Cf. Mabillon, *Museum italicum*, Paris, 1687, t. I, p. 13. D'autres manuscrits dans la suite portent *Hegesippi* comme aussi le nom de saint Ambroise. Mais la substitution d'*Egesippi* à *Joseppi* ne trompait pas les esprits avertis; témoin ce passage d'une lettre de l'Espagnol Alvarus: *scito quia nihil tibi ex Egesippi posui verbis, sed ex Josippi vestri doctoris*, où il est question précisément d'une citation empruntée au prétendu Hégésippe. Cf. Traube, *Rhein. Museum*, 1884, t. XXXIX, p. 477. De telle sorte qu'il faut voir dans le nom d'Hégésippe le nom défiguré de Josèphe.

Mais alors qui peut bien être l'auteur de cette traduction, qui, d'après les critères internes et externes, remonte à la fin du IV^e siècle? Faut-il y voir un travail de la jeunesse de saint Ambroise? La question ne semble pas tranchée, répond Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 305, bien que de nos jours, sur la foi des manuscrits et d'après certaines analogies de langage, on se prononce en général pour l'affirmative. Au XVII^e siècle, les bénédictins avaient rayé cette traduction de la liste des œuvres de saint Ambroise; mais Gronovius, Vives et Valois la croyaient bien de l'évêque de Milan; plus réservé, Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 541, trouvait que le style en est trop aisé et trop coulant pour être de saint Ambroise. Galland en tout cas, à l'exemple de Mazochius, l'a insérée à la suite des œuvres de saint Ambroise, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1765-1788, t. VII, p. 653-711, et Migne a fait de même, P. L., t. XV, col. 1961-2224. Plus récemment Fr. Weber et J. César, qui penchent pour son attribution à saint Ambroise, en ont donné une édition critique, la meilleure parue jusqu'ici, qui a servi de base au texte du prétendu Hégésippe dans l'édition des œuvres de saint Ambroise par Ballerini, Milan, 1875-1883, t. VI, col. 1-276. Et tandis que Vogel, *De Hegesippo*, qui

dicitur, Josephi interprete, Erlangen, 1881; *Ambrosius und der Uebersetzer des Josephus*, dans *Zeitschrift für die oesterreich. Gymnasien*, 1883, t. XXXIV, p. 241-249, combat l'origine ambrosienne de cette traduction, Reifferscheid, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, Philos.-hist. Classe, 1867, t. LVI, p. 442, Rönsch, *Die lexikalischen Eigentümlichkeiten der Latinität des sog. Hegesippus*, dans *Romanische Forschungen*, Erlangen, 1883, p. 256-321, et Ihm, *Studia Ambrosiana*, dans *Jahrbücher für class. Philologie*, 1889, Supplément, t. XVII, fasc. 1, p. 61-68, essaient de la défendre. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3^e édit., Leipzig, 1901, t. I, p. 96, partage l'avis de Vogel. Dans le prologue du *De bello judaico*, l'auteur indique deux autres ouvrages de sa composition: un résumé historique du contenu des quatre livres des Rois, et un travail sur les Macchabées. On a rapporté ce dernier ouvrage aux livres bibliques des Macchabées. Dom Morin, *loc. cit.*, p. 81-86, l'identifie à la Passion latine des Macchabées, qui est conservée dans une vingtaine de manuscrits et que dom de Bruyne va publier. La question d'auteur ne semble donc pas tranchée, mais l'ouvrage reste un document précieux, œuvre d'un chrétien qui, à la fin du IV^e siècle, a utilisé Josèphe sans oublier la défense de sa foi.

V. Ussani, qui a entrepris l'édition de cette traduction pour le *Corpus de Vienne*, s'est prononcé en faveur de saint Ambroise, dans *Studi italiani di filologia classica*, Florence, 1906, t. XIV, p. 245 sq.; O. Scholz, au contraire, l'attribue au juif converti, Isaac (l'Ambrosiaster?), *Die Hegesippus-Ambrosius Frage*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Breslau, 1909, t. VIII, p. 149-195; puis comme dissertation doctorale, Breslau, 1913. Dom Morin rejette absolument l'attribution à saint Ambroise, et il pense à Dexter dont parle saint Jérôme, *De viris illust.*, 132, P. L., t. XXIII, col. 715. L'opuscule perdu du soi-disant Hégésippe sur les Macchabées, dans la *Revue bénédictine*, 1914, p. 86-91. La meilleure édition du prétendu Hégésippe est celle de Fr. Weber et de J. César: *Hegesippus qui dicitur sive Egesippus, de bello judaico, op. codicis Cassellani recognitus*, Marbourg, 1864; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. I, p. 541; Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. II, col. 1026-1032; Fabricius, *Bibliotheca lat. med. et infimæ ætatis*, 1735, t. III, p. 582-584; J. César, *Observationes nonnullæ de Josepho latino, qui Hegesippus vocari solet, emendando*, Marbourg, 1878; Klebs, *Das lateinische Geschichtswerk über den Jüdischen Krieg*, dans *Festschrift zum fünfzig-jährigen Doctor-jubiläum Ludwig Friedländer*, 1895, p. 210-241 (pour lui, l'auteur du *De bello judaico* est un oriental); Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3^e édit., Leipzig, 1901, t. I, p. 96-97; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 305-306; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1912, t. III, p. 505-506; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 878; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. V, col. 1585-1586.

G. BAREILLE.

HEIBER Gélase ou selon d'autres HIEBER, dont Hurter fait à tort deux personnages différents, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1190 et 1326, augustin allemand, né à Dinckelsbühl, en Souabe, dans la seconde moitié du XVII^e siècle et mort à Munich en 1731, fut un prédicateur renommé, jusqu'à mériter de la part de ses contemporains le surnom de « Cicéron allemand ». Au milieu de ses occupations oratoires il ne négligea pas néanmoins celles de l'érudit, ce qui lui permit de composer les ouvrages suivants: 1^o *Gepredigte Redigionshistorie, d. i. Jesus Christus und seine Kirchen, offenbahrlich dargezeigt von Urbegin der Welt bis an das Ende der Zeiten*, 3 in-fol., Augsburg, Dillingen, Ratisbonne, 1726-1733; 2^o *Calchisme exposé en forme de sermons* (en allemand), in-4^o, Munich, 1723; 3^o *Vita celeberrimi Ecclesiæ doctoris S. Augustini*, in-4^o, Munich, 1720; 4^o *De cultu et veneratione sacrosanctæ eucharistiæ*, in-8^o, Augsburg, 1712; 5^o *Mater admi-*

rabilis seu brevis descriptio imaginis B. Mariæ Virginis prodigiis claræ quæ in ecclesia Monacensi colitur, in-4°, Munich, 1724; 6° *Leben der seligen Rita von Cassia*, in-8°, Munich, 1737; 7° *Devotus peregrinus in Aufkirchen seu Modus salutandi et venerandi imaginem B. Mariæ Virginis quæ in Aufkirchen est*, in-12 (en allemand), Munich, 1725; 8° *Diarium indulgentiarum et gratiarum S. archiconfraternitatis B. Mariæ Virginis de Consolatione*, in-12, Munich, 1709; 9° *Suspiria erga dolorosam sanctam faciem Christi*, Munich, 1726; 10° *Quatuordecim sermones panegyrici pro diversis solemnitatibus*, ms.; 11° *Sermones tempore Quadragesimæ multis annis ad populum habiti*, ms.; 12° *Catalogus quindecim sæculorum, quo tam græcorum quam latinorum Patrum, aliorumque oratorum ecclesiasticorum nomina, officia et scripta tam edita quam inedita exhibentur*, ms. (ce recueil ne s'étend que jusqu'au VII^e siècle); 13° *Jesus Christus ejusque vita et doctrina in veteri lege præfiguratus et in nova manifestatus*, ms. Il faut ajouter à cette liste diverses notes, dissertations et poésies dont quelques-unes furent publiées dans la revue : *Parnassus Boicus*.

Revista agustiniana, Valladolid, 1884, t. VII, p. 351; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustiniæ*, Tolentino, t. III, p. 58, 418; Ossinger, *Bibliotheca agustiniana*, p. 344; Hurter, loc. cit.

N. MERLIN.

HEIMBACH Mathias, jésuite allemand, né à Enskirchen dans le duché de Juliers le 19 mars 1666, admis au noviciat le 21 juillet 1685. Il enseigna les humanités, puis la philosophie à Cologne et se distingua par la souplesse de sa dialectique et la subtilité de ses théories. C'est surtout dans le domaine de la logique que son talent excella. Il composa pour ses élèves de l'université un *Florilegium argumentorum*, 2 in-fol., Cologne, 1703-1708, qui a pour but principalement de former l'esprit aux discussions philosophiques, mais qui rappelle trop le formalisme et les recettes de la scolastique décadente. L'ouvrage eut toutefois grand succès et compta plusieurs éditions. Son introduction à la logique : *Dialectica Aristotelico-rationalis sive manulectio ad logicam*, Cologne, 1706, 1709, 1713, etc., jouit également d'une réputation qui étonne aujourd'hui. Appelé ensuite à exercer le ministère de la prédication, le P. Heimbach se fit un nom dans la controverse par ses polémiques mordantes contre les réformés : *Fuss beim Mahl, das ist, Behauptung der zu Mülheim gehalten Glaubens-Bataille über die wesentliche Gegenwart Christi in H. Abendmahl*, in-4°, Cologne, 1706; *Gespräch zwischen Thomas und Stephan Buchweiss, welche catholischer Religion, und Peter Eyerkaess und Fic Langohr, so Reformirter Religion*, in-4°, Dusseldorf, 1707. Il faut citer encore comme œuvres de théologie pastorale une *Rhetorica christiana*, 2 in-fol., Augsbourg, 1720; 2 in-4°, Cologne, 1730, et son catéchisme pastoral : *Catechismus christiano-catholicus in cathedram concionatoriam elevatus*, 2 in-4°, Cologne, 1723, 1737, 1748. Son cours de catéchisme à l'usage des enfants : *Praxis catechetica sive manulectio pro instruendis rudibus*, Cologne, 1707, était classique en Allemagne dans la première moitié du XVIII^e siècle. Il eut de nombreuses éditions, et fut traduit en allemand sous le titre de *Der christlichen Kinder-Lehrer* dès 1713. Enfin le P. Heimbach a laissé un sermonnaire fort estimé de son temps : *Das reine Wort Gottes auf alle Sonn- und Feiertägliche Evangelia*, 2 in-4°, Cologne, 1721. Une partie a été insérée dans le t. VI du recueil de Brischar : *Sammlung der kath. Kanzelredner*, Schaffouse, 1871. Le P. Heimbach mourut à Cologne, après une vie d'étonnant labeur, le 6 juillet 1747.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 218-222; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. IV, col. 1665 sq.

P. BERNARD.

HEINLIN Henri, bénédictin du monastère de Thèresen-Franconie, fut en 1673 professeur de philosophie à l'université de Salzbourg, où il enseigna également la théologie morale de 1677 à 1680. Il publia : *Logica seu philosophia naturalis*, in-12, 1674; une seconde édition plus développée parut en 1677, in-4°; *Tractatus philosophicus de ente metaphysico*, in-12, 1675; *Theses selectæ ex universa philosophia*, in-12, 1675; *Quæstiones selectæ de principiis rerum naturalium*, in-12, 1675; *Disputatio de generatione et corruptione*, in-12, 1675; *Disputatio de anima in communi*, in-12, 1675; *Disputatio de anima vegetativa, sensitiva et rationali*, in-12, 1675; *Tractatus philosophiæ naturalis, seu physicæ Aristotelico-Thomisticæ de anima in communi*, in-4°, 1677; *Tractatus de causis in genere et in specie*, in-4°, 1677; *Tractatus de principiis rerum naturalium*, in-4°, 1678; *Tractatus de generatione et corruptione*, in-4°, 1678; *Lustrum doctrinale ex quintuplici doctrinæ genere, historiæ, poeticæ, philosophicæ, juridicæ ac politicæ*, in-4°, 1701; *Medulla theologiæ pastoralis practicæ*, in-12, Cologne, 1707; *Medulla theologiæ moralis cum duodecim centuriis casuum circa sacramenta singula*, in-4°, Nuremberg, 1714.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. IV, p. 138, 139, 147; (domi François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 462; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 270-271.

B. HEURTEBIZE.

1. HEINRICH Jean-Baptiste-Vincent, théologien catholique allemand, né à Mayence le 15 avril 1816, fit avec succès ses premières études au gymnase, puis suivit les cours de droit à l'université de Giessen pendant trois ans (1834-1837) et fut reçu docteur en utroque, le 27 décembre 1837; il enseigna le droit à cette université comme *privat docent* en 1840. Il étudia la théologie aux universités de Tübingue et de Fribourg-en-Brisgau en 1842 et 1843, puis au séminaire de Mayence en 1844. Ordonné prêtre en 1845, il fut nommé, d'abord, chapelain de la cathédrale de Mayence, puis secrétaire des conférences du diocèse de Wurzburg en 1848, chanoine prébendé en 1850, professeur de théologie dogmatique au séminaire de Mayence en 1851. Tout en continuant son enseignement, il devint chanoine titulaire de la cathédrale en 1855, doyen en 1867 et vicaire général en 1868. De 1850 à 1890, il dirigea avec Moufang le *Katholik*. Il prit une part active aux congrès des catholiques allemands, et en 1863, il rédigea à Munich une protestation contre les audacieuses affirmations de Döllinger. Il reprit son enseignement au séminaire de 1877 à 1887. Le pape le nomma prélat domestique le 16 avril 1886. Il mourut le 9 février 1891. Son principal ouvrage est sa *Dogmatische Theologie*, dont il publia 6 vol., 1873 sq.; 2^e édit., Mayence, 1881-1900, continuée par Gutberlet, 4 vol., Mayence et Munster, 1891-1904, t. VII-X. Huppert († le 19 avril 1906) en fit un abrégé sous le titre : *Lehrbuch der kath. Dogmatik*, 2 vol., Mayence, 1898-1900. Les autres écrits de Heinrich sont : *Die Reaction des sogenannten Fortschrittes gegen die Freiheit der Kirche und des religiösen Lebens*, Mayence, 1863; *Christus, ein Nachweis seiner geschichtlichen Existenz und göttlichen Persönlichkeit*, *ibid.*, 1864 (contre Strauss et Renan); *Die wahre Kirche oder das sichtbare Reich Christi auf Erden* (contre le pasteur protestant Nonweiler); *Die Beweise für die Wahrheit des Christenthums und der Kirche*, 1^{re} édit., Mayence, 1885; *Die Klöster in die Geschichte*, Frankfurt, 1866; *Die Klöster und ihre Gegner in der Gegenwart*, *ibid.*, 1885; *Die kirchliche Reform*, Mayence, 1869 (contre Hirscher). Heinrich composa aussi l'important article *Christus* du *Kirchenlexikon*, t. III, col. 241-293.

Brück, dans *Der Katholik*, 1891, t. I, p. 289-308, 403-425, et dans la préface du t. VII de la *Dogmatische Theologie*;

Hertling, *Zur Erinnerung an J.-B. Heinrich*, dans *Jahresbericht der Görresgesellschaft*, 1891, p. 5-15; Lauchert, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. I, p. 151-152; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1913, t. v b, col. 1516-1518; *Kirchliches Handlexikon* de Buchberger, Munich, 1907, t. I, col. 1903-1904.

E. MANGENOT.

2. HEINRICH Landfridus, théologien allemand, bénédictin, né le 3 mai 1721, mort le 20 mai 1773. De ses divers ouvrages nous mentionnerons : *Introductio historico-chronologica in Vetus Testamentum*, 3 in-4°, Ratisbonne, 1759-1761; *Hierarchia angelorum ad mentem Dionysii in compendio expensa*, in-4°, Ratisbonne, 1760; *Johannes Cassianus presbyter Massiliensis pelagianismi postulatus a R. D. Prospero Prautner, sed contra historico-critice-theologico-dogmatice vindicatus*, in-4°, Munich, 1767.

Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. v a, col. 90.

B. HEURTEBIZE.

HEISLINGER Antonin, moraliste allemand, né à Landshut en Bavière en 1668, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1686, enseigna avec succès la philosophie aux universités de Dillingen et d'Ingolstadt et se signala par d'intéressantes études sur des questions alors fort agitées dans le domaine de la philosophie naturelle : *De causis sponte nascentium*, Dillingen, 1704; *De substantialitate luminis*, Ingolstadt, 1707, et sur des points de psychologie où il se révèle observateur perspicace et penseur original : *De libertate actus extrinseca*, Dillingen, 1794; *De libertate actus intrinseca*, *ibid.*, 1704; *De signis humanarum inclinationum*, Ingolstadt, 1707. Ces derniers travaux préparaient et annonçaient déjà le moraliste remarquable que fut bientôt le P. Heislinger. Professeur de théologie morale à Ingolstadt, il publia après un long enseignement une série d'importants traités d'ordre pratique sur la justice et le contrat matrimonial : *Responsa moralia in causis sponsalitiis et matrimonialibus*, in-8°, Ingolstadt, 1723; *Responsa moralia in causis justitiæ commutativæ de restitutione et contractibus*, 2 in-4°, *ibid.*, 1726; *Resolutiones morales in causis justitiæ commutativæ ad forum ecclesiasticum et ad forum sæculare spectantibus*, 2 in-4°, *ibid.*, 1738; *Resolutiones morales de matrimonio, hujus impedimentis et istorum dispensatione*, in-4°, Augsbourg, 1739; *Semecenturia variarum resolutionum moralium pro foro interno atque externo*, Munich, 1745. Le P. Heislinger enseigna aussi la théologie morale à Fribourg-en-Brisgau et la théologie scolastique à Amberg, devint recteur du collège de Ratisbonne et mourut à Landshut le 19 juillet 1745.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 1228 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1910, t. iv, col. 1650.

P. BERNARD.

HEISS Sébastien, controversiste allemand, né à Augsbourg en 1572, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1591, enseigna les humanités et la philosophie avec le plus grand succès et fut chargé de la chaire de controverse à Munich, puis à Dillingen et enfin, de 1599 à 1613, à Ingolstadt où il mourut le 20 juin 1614. Élève du P. Gretser qui l'avait distingué entre tous, Heiss orienta ses études et son enseignement dans le même sens que son maître et avec la même méthode rigoureuse, sur le terrain brûlant de la lutte avec les hérétiques. Ses thèses théologiques eurent un grand retentissement; la plupart furent traduites en allemand : *De vera Christi in terris Ecclesia, proprietatibus ejus et notis quibus facile ab omnibus falsis hæreticorum ecclesiis internoscatur*, in-4°, Munich, 1600; in-8°, Ingolstadt, 1610; *De Scriptura in genere et in particulari*, in-4°, Munich, 1600; *De triumphante in celis Ecclesia, seu statu beatorum*, *ibid.*, 1600; *De cultu et invocatione sanctorum, veneratione sacrarum imaginum atque reliquiarum*, *ibid.*, 1601; *De sacratissimo dominicæ incar-*

nationis mysterio adversus lutheranos ubiquearios, *ibid.*, 1601; *De natura, obligatione et relaxatione voti*, *ibid.*, 1602; *De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacramento ac missæ sacrificio*, *ibid.*, 1605; trad. allemande par le P. Conrad Vetter, in-8°, Ingolstadt, 1606. Le bruit que souleva dès son apparition le livre de Jacques Hailbronner : *Uncatholisch Pabstthumb*, Wittenberg, 1605, qui prétendait défendre les articles de la Confession d'Augsbourg par les textes des Pères, des conciles et du droit canonique primitif et qui dénaturait le sens des discussions engagées entre catholiques et protestants au colloque de Ratisbonne en 1601, amena le P. Heiss, sur le désir exprimé par ses supérieurs, à publier une réfutation positive, basée sur la critique des textes allégués et sur des documents nouveaux, de cet ouvrage que l'on donnait alors comme le dernier mot de la science. Le succès fut décisif. Cette défense de la vérité historique parut sous ce titre : *Volumen acatholicorum XX articulorum Confessionis Augustanæ editum a Jacobo Hailbronner nomine Palatinorum Neuburgensium, approbatione electoralium Saxoniorum et Wittenbergensium theologorum, recognitionem et castigatum*, in-4°, Dillingen, 1709. Une 2^e édition enrichie de notes et d'appendices succéda presque immédiatement à la première, pendant qu'une traduction allemande due à la plume du P. Conrad Vetter, in-4°, Ingolstadt, 1610, rendait cet ouvrage populaire. Le P. Heiss prit aussi une part très active aux violentes polémiques suscitées par les controverses de Bellarmin. Il défendit la doctrine du savant théologien dans deux dissertations sur l'Écriture et sur la canonicité des Livres saints : *De verbo Dei. Haberi scriptum aliquod Dei verbum et quibus in libris continetur, adversus impugnatores Roberti cardinalis Bellarmini*, Dillingen, 1609; *Disputatio secunda theologica de verbo Dei. Vere divinos esse libros quos hodie e cathari et canone ab Ecclesia recepto excludunt*, in-4°, *ibid.*, 1602. Il faut mentionner encore parmi ses ouvrages de controverse : *Disputatio theologica de purgatorio lutheranorum*, in 4°, Ingolstadt, 1610; traduit en allemand par le P. Vetter, *ibid.*, 1611; *Disputatio de adoratione religiosa*, in-4°, Dillingen, 1609; *Tres quæstiones breviter discussæ et ceu faculæ ad internoscendam Christi in terris Ecclesiam prolatae*, *ibid.*, 1610; cet ouvrage est une réponse aux assertions des ministres protestants d'Augsbourg, particulièrement dirigée contre le pasteur Ruelich. Ses autres écrits ont trait à des questions de pure doctrine : *Assertiones theologicæ de natura et principiis sacræ theologiæ*, Dillingen, 1609; *De Filio Dei humanæ naturæ unito*, *ibid.*, 1609; *Theses de origine animæ*, Ingolstadt, 1610, reproduites dans les *Tres quæstiones discussæ*, *ibid.*, 1610; *Disputatio theologica de dominio*, *ibid.*, 1610; *De restitutione, præcipuo justitiæ actu*, *ibid.*, 1612; *De triplici baptismo*, Ingolstadt, 1613. Le P. Heiss laissa en outre un grand nombre de commentaires sur diverses parties de la *Somme* de saint Thomas, que la mort ne lui permit pas d'achever. Les questions actuelles primaient pour lui toutes les autres et quand on lui demanda d'intervenir pour défendre les doctrines de la Compagnie, il abandonna aussitôt ce commentaire, fruit de son long enseignement et mit un soin scrupuleux à mener à bien l'apologie doctrinale de son ordre dans l'ouvrage : *Ad aphorismos doctrinæ jesuitarum aliorumque pontificiorum e dictis, scriptis actisque publicis collectos, declaratio apologetica*, Ingolstadt, 1609. Personne n'était mieux que lui qualifié pour ce travail de science précise et de méthode rigoureuse. Heiss avait été l'un des collaborateurs les plus actifs du P. Gretser pour son ouvrage *De cruce*; la collection des manuscrits de la bibliothèque de Munich n'avait plus pour lui de secrets.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 229-232; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1907,

t. III, col. 431 sq.; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-Brigau, 1913, t. II b, p. 394; A. Hirschmann, *Greters Schriften über das Kreuz*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XX, p. 484 sq.

B. BERNARD.

HÉLICITES. Voir HICÈTES.

HELMONT François Mercure van, fils du célèbre chimiste et médecin Jean-Baptiste van Helmont, naquit à Vilvorde, Brabant (Belgique), en 1618. Non content de partager les goûts de son père pour la médecine, la chimie et l'alchimie, il s'intéressa aux arts et aux sciences les plus extraordinaires. Il accumula ainsi des connaissances superficielles, qui étonnèrent ses contemporains, jusqu'à Leibnitz lui-même. Son premier soin fut de publier quelques travaux de son père, restés manuscrits, sous ce titre : *Opuscula medica inedita*, in-4°, Amsterdam, 1648. On l'accusa d'avoir mis à cette édition beaucoup de négligence. La curiosité le fit se mêler à une troupe de Bohémiens pour étudier leur langue et leurs usages et il parcourut avec eux une partie de l'Europe jusqu'à ce qu'il se vît arrêté en Italie et incarcéré au nom de la sainte Inquisition (1662). Il fut sans doute soupçonné de sorcellerie à la suite de propos et d'actes inspirés par son amour de l'occultisme. Les sciences occultes, la cabale, la magie, la métempsychose eurent ses préférences. On ne le garda pas longtemps sous les verrous ; nous le retrouvons en Allemagne à Sulzbach, auprès de l'lecteur Charles-Louis (1663) ; il collabora avec Knorr de Rosenroth à la rédaction de la *Kaballa denudata*. Un opuscule qu'il publia dans le même temps fit quelque bruit : *Alphabeti vere naturalis hebraici brevissima delineatio, quæ simul methodum suppedilat juxta quam qui surdi nati sunt sic informari possunt, ut non alios saltem loquentes intelligent, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant*, in-12, Sulzbach, 1667. Il prétendait avoir découvert la langue primitive du genre humain. Ce serait l'hébreu ; les caractères de cette langue ne seraient que la figure de la position prise par les organes vocaux pour les prononcer. Van Helmont s'imagina en donner la preuve sensible dans les 36 planches qui illustraient son ouvrage. A le croire, un sourd-muet de naissance n'aurait eu qu'à reproduire ces mouvements pour parler. Il se vanta d'en avoir fait l'expérience avec succès. Leibnitz crut à cette rêverie. Après un séjour en Angleterre où il rédigea pour la comtesse de Cannoway ses *Deux cents questions sur les révolutions de l'âme*, nous le trouvons à Amsterdam, où il se fixa. Les ouvrages qu'il y publie sont un amas d'élucubrations étranges ; c'est à se demander s'ils ne sortent pas de la plume d'un fou. Il a fait un exposé de ses doctrines dans ses *Opuscula philosophica quibus continentur principia philosophiæ antiquissima et recentissima, item philosophiæ vulgaris refutata, quibus subjecta sunt CC problemata de revolutione animarum humanarum*, in-12, Amsterdam, 1690. Son livre intitulé : *Seder olam sive ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ*, in-12, Amsterdam, 1693, est rempli d'absurdités. On a de lui un ouvrage sur la Genèse : *Quædam præmeditata et considerata cogitationes super quatuor priora capita libri primi Moisis, Genesis nominati*, in-8°, Amsterdam, 1697. Il a publié divers opuscules en allemand et en hollandais. Il mourut à Cohn sur la Sprée, près de Berlin, en 1690. Leibnitz lui composa une épitaphe.

Adelung, *Geschichte der menschlichen Narrheit*, Leipzig, 1785-1799, t. IV, p. 294-325 ; *Nouvelle biographie générale*, de Hoefer, Paris, 1858, t. XXIII, p. 864 ; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1884-1885, t. VIII, col. 921-926.

J. BESSE.

HELVÉTIUS Claude-Adrien, l'un des représentants du mouvement philosophique français au XVIII^e siècle, né à Paris, janvier 1715, mort à Paris,

26 décembre 1772. — I. Avant l'Esprit. II. Le livre et l'affaire de l'Esprit. III. Dernières œuvres.

I. AVANT L'ESPRIT. — D'une famille nommée Schweltzer ou Schweitzer, apparentée au bienheureux Canisius, originaire du Palatinat, mais, à la suite des troubles religieux, passée, vers 1650, en Hollande où elle prit le nom d'Helvétius, il était fils et petit-fils de médecins.

Son grand-père, Jean-Adrien, anobli par Louis XIV en 1724, pour avoir fait connaître l'ipécacuanha, s'était fixé en France et son père, Jean-Claude-Adrien, avait eu à la cour et à l'armée une haute situation et dans le pays une grande réputation de bienfaisance. Claude-Adrien fit ses humanités au collège Louis-le-Grand et fut ainsi l'élève des jésuites, comme Voltaire. Fermier-général à vingt-trois ans, ayant de gros revenus, avide d'aventures galantes, « il débute par se faire la réputation d'un petit-maître accompli », Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, Paris, 1899, p. 322. Puis « enragé de célébrité », *ibid.*, il s'introduit dans le monde des lettres, y répand des largesses, tente, sous l'influence de Fontenelle, de briller dans le mouvement scientifique du temps, et finalement se tourne vers la poésie, où il s'était déjà essayé au sortir du collège, et vers la philosophie. Comme il envie le succès de Voltaire, il cultive à son exemple et sous sa direction le poème philosophique. Les résultats sont pauvres. Les *Épîtres* d'Helvétius, sur le plaisir, dédiée à Voltaire, sur l'amour de l'étude, dédiée à la marquise du Châtelet, sur les arts, sur l'orgueil et la paresse de l'esprit, les fragments d'une *Épître sur la superstition* sont sans originalité ni valeur littéraire. Il en est de même de son poème philosophique le plus considérable, *Le bonheur*. Ce poème allégorique et mythologique, en 4 chants, indique déjà les principales idées et les tendances philosophiques de l'auteur. Le bonheur n'est ni dans la volupté ni dans le pouvoir et la richesse uniquement goûtés et possédés : il y a un art d'être heureux. Cet art, il ne faut le demander ni aux métaphysiques religieuses, ni aux philosophies comme le stoïcisme qui impose à la nature d'orgueilleuses contraintes, mais à la raison éclairée par l'expérience et à des maîtres comme Locke. Le bonheur a des conditions individuelles : unir « les voluptés des sens aux plaisirs de l'esprit, et par la variété éviter la tyrannie du désir et la saturation » ; il a des conditions sociales, en premier lieu l'affranchissement du despotisme et de la superstition. Helvétius avait composé ce poème pour se faire valoir en face de Fontenelle et de Maupertuis, qui avaient écrit sur le même sujet, mais, absorbé par la préparation de l'Esprit, il ne le publia pas. Ce fut l'œuvre de Saint-Lambert. L'ouvrage parut en 1772 sous ce titre : *Le bonheur*, mais il comprenait en outre les *Épîtres* et un *Essai sur la vie et les ouvrages de M. Helvétius*, anonyme, mais qui est de Saint-Lambert. *Le bonheur* eut 3 éditions, Londres, 1772, 1773, 1776.

II. LE LIVRE ET L'AFFAIRE DE L'ESPRIT. — Vers 1748, Helvétius, grand admirateur de Locke, de Fontenelle et de Voltaire, lié avec Buffon, Diderot, Montesquieu, Saint-Lambert, etc., reçu chez M^{me} de Graffigny et chez M^{me} Geoffrin, partage toutes les idées des futurs encyclopédistes et aspire à prendre rang parmi eux — encore qu'il ne collabora jamais à l'*Encyclopédie*. C'est l'Esprit des lois qui l'orienta, 1748. Sur le point d'en livrer le manuscrit à l'impression, Montesquieu le lui communiqua et Helvétius en fit plusieurs critiques : 1^o dans une *Lettre à Montesquieu*, *Œuvres d'Helvétius*, édit. Didot, 1795, t. XIV, p. 61 ; 2^o dans une *Lettre à Saurin*, un ami commun, *ibid.*, p. 57 ; 3^o dans des notes écrites en marge des huit premiers livres de son exemplaire et publiées pour la première

fois sous ce titre : *Examen critique de l'Esprit des lois* par l'auteur de l'*Esprit*, dans les *Œuvres complètes de Montesquieu*, édit. Didot, 1795, t. xiv. Helvétius reproche à Montesquieu de compliquer les choses, sous prétexte de développement historique, de trouver aux nobles et aux prêtres une utilité sous telle forme de gouvernement, enfin, d'une façon générale, de ne remonter jamais jusqu'à la nature de l'homme, vrai point de départ de toutes les lois, puisqu'elles doivent toutes assurer son bonheur. Sur ces critiques, voir A. Sorel, *Montesquieu (Collection des grands écrivains français)*, Paris, 1887, p. 135. L'*Esprit des lois* eut un succès prodigieux; Helvétius crut donc établir sa gloire en refaisant ou, du moins, en complétant cet ouvrage. Telle fut l'origine du fameux livre de l'*Esprit*, comme le disent bien son nom et ces vers de Lucrèce mis en épigraphe :

*Unde animi constet natura videndum,
Qua fiant ratione, et qua vi quæque gerantur
In terris.*

A ce moment, il achète la charge de maître d'hôtel ordinaire de la reine, pour augmenter son crédit et sa sécurité. 1749; il donne sa démission de fermier-général, 1750, et épouse une jeune fille sans fortune, mais de haute lignée, M^{me} de Ligniville d'Autrecourt, nièce de M^{me} de Graffigny et cousine du futur ministre Choiseul. Sur M^{me} Helvétius, voir de Lescure, *Notice sur M^{me} Helvétius*, dans les *Grandes épouses*, Paris, 1834; A. Guillois, *Le salon de M^{me} Helvétius*, Paris, 1894. Dès lors, il se retire volontiers dans son château de Lumigny en Brie et plus souvent dans son château de Voré dans le Perche. C'est là qu'il prépare son livre, laborieusement, comme le prouvent les *Notes de la main d'Helvétius*, publiées d'après un manuscrit inédit avec une introduction et des commentaires par Albert Keim, in-8°, Paris, 1907. L'ouvrage, qui a pour titre : *De l'Esprit*, in-4° de 643 pages, parut à Paris en août 1758, sans nom d'auteur, avec l'approbation du censeur royal Tercier et privilège du roi en date du 12 mai.

Helvétius veut étudier l'homme en général, tel qu'il est, dans toutes les nations et sous tous les gouvernements, son esprit, son cœur et ses passions; ce n'est pas pour elle-même qu'il tente cette étude; c'est pour en induire les lois d'une morale utile au bonheur humain. Il définit ainsi sa pensée : « C'est par les faits que j'ai remonté aux causes. J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale. » *De l'Esprit*, préface. Le livre est formé de 4 discours : 1° *De l'esprit en lui-même*; 2° *De l'esprit par rapport à la société*; 3° *Si l'esprit doit être considéré comme un don de la nature ou comme un effet de l'éducation*; 4° *Des différents noms donnés à l'esprit*.

1° L'homme est un animal purement sensible et dans l'ordre de la connaissance purement passif. Toutes ses connaissances lui viennent de la sensibilité physique « qui reçoit les impressions différentes que font sur nous les objets extérieurs » et de la mémoire « sensation continuée mais affaiblie » qui les conserve. Si l'homme est supérieur aux animaux, il le doit « à une certaine organisation extérieure » : d'abord à « la différence d'organisation entre nos mains et les pattes des animaux », puis à ces faits que « la vie des animaux est plus courte », par là moins féconde; que « mieux armés, mieux vêtus », ils ont moins de besoins, par conséquent moins d'invention; que « l'homme est l'animal le plus multiplié de la terre », car, « plus l'espèce d'un animal susceptible d'observation est multipliée..., plus cette espèce d'animaux a d'idées; » enfin à des conditions comme la nourriture, la disposition des organes, etc.; ces causes expliquent que les singes, « qui ont les pattes à peu près aussi adroites

que nos mains. » n'ont pas fait « des progrès égaux à ceux de l'homme », c. i. Ces opérations de l'esprit se ramènent toutes également à sentir, puisqu'elles se ramènent à juger, et juger, c'est-à-dire « apercevoir les ressemblances ou les différences, les convenances ou les disconvenances qu'ont entre eux les objets », c'est encore sentir. *Ibid.* Nos erreurs mêmes ne supposent que la faculté de sentir; elles ne sont dues qu'à nos passions et à notre ignorance à laquelle se rattache l'abus des mots, surtout en métaphysique et en morale, ou l'ignorance de leur vraie signification, c. ii-iv. L'âme existe-t-elle? Helvétius pose la question, mais il ne la résout pas; elle lui importe peu et d'ailleurs lui paraît insoluble, c. i. L'homme est-il libre? de la liberté physique, oui; mais il n'a pas le libre arbitre; il est déterminé à ne vouloir que son bonheur et si les moyens varient, c'est que les hommes sont inégalement éclairés, c. iv.

2° « En tout temps, en tout lieu, tant en matière de morale qu'en matière d'esprit, c'est l'intérêt personnel qui dicte le jugement des particuliers et l'intérêt général qui dicte celui des nations », c. i; l'intérêt personnel est l'unique dispensateur de l'estime et du mépris attachés aux actions et aux idées; car « si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins aux lois de l'intérêt », c. ii, et, « il est aussi impossible à l'homme d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal », c. v. Mais alors qu'est-ce que la vertu ou la probité, qu'il définit « la vertu mise en action »? c. xiii. Si l'on se conforme à l'expérience, « conformité qui seule peut constater la vérité d'une opinion », on ne saurait avoir de la vertu « une idée absolue et indépendante des siècles et des gouvernements »; l'on ne saurait davantage prétendre qu'elle est une notion purement arbitraire : « La vertu ne peut être que le désir du bonheur général; » son objet est le bien public; mais cet objet et les moyens de l'atteindre n'ont rien d'absolu : ils sont relatifs aux siècles et aux pays, c. xiii : « et tout devient légitime et même vertueux pour le salut public ». Toutefois le bonheur général, au sens d'Helvétius, n'est pas le bonheur de la collectivité, mais de tous les individus qui la composent, « le plus grand bonheur du plus grand nombre », comme dira Bentham, c. vi. Il faut donc distinguer soigneusement les *vertus de préjugé* « dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public; telles sont les austérités des fakirs », des *vertus réelles*, c. xiv; et la *corruption religieuse* de la *corruption politique*. La première, ou le libérinage, « n'est pas incompatible avec le bonheur d'une nation, mais elle peut, comme l'histoire le prouve, s'allier à la magnanimité, à la grandeur d'âme, à la sagesse, aux talents... », c. xiv; en conséquence, criminelle, « elle l'est sans doute en France puisqu'elle blesse les lois du pays, mais elle le serait moins si les femmes étaient communes et les enfants déclarés enfants de l'État » : elle ne l'est pas en « une infinité de pays où elle est autorisée par la loi et consacrée par la religion », c. xi. En tous pays la corruption politique est toujours vicieuse, car elle est la préférence habituelle donnée sur l'intérêt général à l'intérêt particulier d'un individu ou d'un groupe, du corps sacerdotal, par exemple. *Ibid.* De ces théories Helvétius conclut : 1° les questions morales ne sont que des questions sociales. « On doit regarder les actions comme indifférentes en elles-mêmes, sentir que c'est au besoin de l'État à déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris et enfin, au législateur, par la connaissance qu'il doit avoir de l'intérêt public, à fixer l'instant où chaque nation cesse d'être vertueuse et devient vicieuse. » c. xvii; 2° le progrès moral ne peut être réalisé que par la loi :

« C'est la législation d'un peuple qu'il faut modifier pour extirper ses vices, » c. xv. Les lois peuvent tout sur les mœurs comme sur les esprits. Le législateur forme à son gré des héros, des génies et des gens vertueux, » c. xxii. Mais il doit d'abord détruire « les deux obstacles » qui s'opposent à tout progrès moral : les fanatiques qui vivent de l'ignorance et les demi-philosophes « qu'effarouche le mot de nouveauté » ; il doit ensuite, sachant « que les hommes sensibles pour eux seuls ne sont nés ni bons ni mauvais, mais prêts à être l'un ou l'autre selon leur intérêt », organiser un habile système de récompenses et de punitions de l'ordre temporel et « les forcer par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes d'être toujours justes envers les autres » ou vertueux, c. xxviii et xxix. Entre l'intérêt personnel de l'homme et l'intérêt du plus grand nombre, il n'y aura donc jamais une identification naturelle, mais une identification artificielle suggérée par la crainte et l'espérance. 3^e Dès lors « la science des mœurs », la morale, se confond avec la législation. Son œuvre propre est de rechercher par quels moyens le législateur pourra « lier l'intérêt personnel à l'intérêt général » et « nécessaire aussi les hommes à la vertu », c. xxii. Cette science constituée, le législateur pourra prévoir et pourvoir avec une efficacité déterminante.

3^e Aucune inégalité, pas même celle des sexes qui est due à des causes sociales et modifiables, ne vient de la nature, c. xx. L'inégalité des esprits « entre les hommes communément bien organisés » ne peut lui être attribuée davantage. Elle ne peut, en effet, avoir d'autre cause que l'inégale capacité d'attention. Discours III, c. iv. D'où naît cette inégale capacité ? De l'inégale puissance des passions, car d'elles naît toute activité. « Elles sont dans le moral ce qui, dans le physique, est le mouvement, » c. vi. Mais de cette inégale puissance des passions dans les hommes normaux, quelle est la cause ? Toutes nos passions ont leur source dans la sensibilité physique, c. ix-xiv. « C'est à la sensibilité physique que l'homme doit ses passions et à ses passions qu'il doit tous ses vices et toutes ses vertus, » c. xvi. C'est pourquoi l'amour qui parle plus aux sens est de toutes les passions la plus puissante et l'attrait de ses plaisirs fournirait au législateur d'irrésistibles moyens d'agir, c. xv. Or « tous les hommes sont sensibles », partant « susceptibles de passions ». *Ibid.* Ils sont même tous « susceptibles d'un degré de passion plus que suffisant pour les douer de la continuité d'attention à laquelle est attachée la supériorité d'esprit », c. xxvi. L'inégalité des esprits ne vient donc pas de la nature ; « elle dépend uniquement de la différente éducation que reçoivent les hommes et de l'enchaînement inconnu des diverses circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés, » c. xxii. « Le génie est commun et les circonstances propres à le développer très rares, » c. xxx. Parmi ces circonstances, l'une des plus influentes est la forme du gouvernement et le despotisme a sur les esprits de funestes effets, c. xvii-xxi. En conséquence, « l'art de l'éducation consiste à placer les jeunes gens dans des circonstances propres à développer en eux le germe de l'esprit et de la vertu, » c. xxx. Ainsi l'homme est soumis à une sorte de déterminisme moral et la connaissance de sa véritable nature lui donne sur elle un pouvoir illimité. Ainsi encore, loin de combattre les passions comme le voudrait l'ascétisme chrétien, l'éducation doit au contraire les développer, sous cette seule réserve de les ordonner au bien public. Mais cette tâche ne peut être remplie que par le législateur ; il devra y avoir en chaque pays un plan d'éducation nationale.

4^e S'il y a un art pédagogique dont les principes sont « aussi certains que ceux de la géométrie », Dis-

cours II, c. xxv, logiquement, Helvétius eût dû conclure par un plan d'éducation, mais comme « dans les mœurs actuelles », ce plan ne serait pas mis en pratique, il se borne à quelques indications, en étudiant le sens des différents noms donnés à l'esprit et à un chapitre, le dernier du livre, xvii, sur l'éducation. « L'art de l'éducation, dit-il, n'est autre chose que la connaissance des moyens propres à former des corps plus robustes, des esprits plus éclairés et des âmes plus vertueuses ». Pour former des corps plus robustes, « c'est sur les Grecs qu'il faut prendre exemple » ; des esprits plus éclairés : « il faut choisir les objets qu'on place dans la mémoire » ; des âmes plus vertueuses : « il faut allumer des passions fortes et les diriger au bien général. » Législation et éducation sont donc des forces à peu près toutes-puissantes pour créer le génie et la vertu. Où elles seront à la hauteur de leur tâche, ce ne sera plus le hasard qui présidera, comme jusqu'alors, à la formation et à la révélation de trop rares hommes de mérite : le mérite sera une conséquence nécessaire et multipliée.

« Aucun livre en son temps n'a fait plus de bruit », Brunetière, *loc. cit.* Le livre cependant était énorme, touffu, mal composé et de tous points médiocre. Les idées qui en faisaient la trame étaient connues. Locke, Berkeley, Hume, Condillac avaient fourni la psychologie ; Hobbes, Diderot, Voltaire, Montesquieu et les salons philosophiques, les vues politiques, sociales ou religieuses ; Fontenelle et Buffon, les principes scientifiques ; les moralistes anglais, La Rochefoucauld et Vauvenargues, les théories fondamentales, de la toute-puissance de l'amour-propre, de la fécondité des passions et de la transformation de la question morale en question sociale. Les faits qui servaient de preuves étaient choisis sans critique ou n'étaient que des anecdotes où figurent les nègres, les Hottentots, les Caraïbes, les Giagues, etc., à côté des Grecs, des Romains et des Orientaux ; le style était sans charme. Mais les anecdotes étaient licencieuses, les lois formulées et les conclusions déduites, paradoxales ; les institutions politiques, sociales et religieuses, violemment attaquées, et par un homme de la maison de la reine, car tous connaissaient l'auteur, bien que l'ouvrage fût anonyme : ce fut un succès de scandale.

Au point de vue religieux, la méthode expérimentale, la tendance matérialiste, les doctrines sensualistes, agnostiques et utilitaires de l'*Esprit*, presque toutes ses théories morales et sa tentative de constituer la vraie morale en dehors de la religion étaient en opposition formelle avec l'esprit et les doctrines du catholicisme. Helvétius avait essayé de se couvrir du reproche par ces sophismes, que « toute morale dont les principes sont utiles est nécessairement conforme à la morale de la religion, qui n'est que la perfection de la morale humaine », *Préface*, et qu'il parle en politique, non en théologien, mais il n'avait fait que souligner ainsi son affranchissement vis-à-vis des doctrines catholiques. De plus, l'*Esprit* formule d'incontestables attaques contre l'Eglise ; ce sont les attaques du temps avec la tactique du temps. Helvétius, comme Voltaire, ou bien attaque le catholicisme à travers toutes les religions, ou bien distingue entre Jésus-Christ et ses ministres, entre l'Evangile et la théologie et fustige violemment les ministres du Christ et leur enseignement. Il tend à donner de toutes les religions l'idée de puissances non seulement inutiles, mais funestes, sources d'ignorance et de guerre, et à les déshonorer en leur attribuant les plus honteuses turpitudes. « Les motifs d'intérêt temporel » sont « aussi efficaces, aussi propres à former des hommes vertueux que les peines et les plaisirs éternels, » c. xxiii. « Les fanatiques sont les grands ennemis du progrès, parce qu'ils maintiennent les peuples dans l'ignorance

et la crédulité, » c. xxii. Nombreux sont les passages où il n'attribue à la religion d'autre effet que les guerres intestines, comme dans l'apologie des castors, c. xiv. Sur ce point, il attaque directement l'Église et le clergé catholique : « Que de crimes commis même par ceux qui sont chargés de nous guider...! La Saint-Barthélemy, l'assassinat de Henri III, le massacre des Templiers, etc., etc., en sont la preuve, » c. xxiv, note i, etc.

En dehors du *Journal encyclopédique*, t. vi, qui loua copieusement l'*Esprit*, le parti philosophique ne parut pas enchanté de l'ouvrage. « M. Helvétius aurait dû faire un bail de plus et un livre de moins, » aurait dit Buffon. Diderot, que l'on soupçonne à tort d'avoir collaboré à l'*Esprit*, cf. Reinach, *Diderot (Collection des grands écrivains français)*, Paris, 1894, p. 22, porte sur ce livre un jugement sévère. *Étude sur l'Esprit*, Œuvres, édit. Garnier, t. II, p. 267. Voltaire loue surtout les intentions de l'auteur. *Lettres relatives au livre de l'Esprit*, Œuvres complètes d'Helvétius, édit. Didot, t. xiii. Mais l'Église et l'État qui étaient attaqués attaquèrent à leur tour. Le Dauphin donna le signal; la reine suivit. Le 10 août, un arrêt du conseil du roi révoquait le privilège et supprimait le livre. La vogue du livre s'en accrût et trois éditions nouvelles furent publiées dans l'année 1758, mais à l'étranger, 2 in-8°, Amsterdam; 3 in-12, Amsterdam et Leipzig; 3 in-12, La Haye. Pendant que les jésuites, dans le *Journal de Trévoux*, bien que l'auteur ne les eût pas nommés dans l'*Esprit*, et surtout les jansénistes, dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, menaient une campagne contre Helvétius et son censeur, le parlement, l'autorité ecclésiastique, la Sorbonne menaçaient; Helvétius, qui s'était cru en sécurité et par sa situation à la cour, et par ses relations avec le directeur de la librairie, Malesherbes, dont il avait obtenu un censeur « qui ne fût pas un théologien ridicule », et à qui même il avait refusé quelques corrections, prit peur. Il multiplia les démarches et pour recouvrer la faveur de la reine qui l'eût sauvé de tout ennui, il fit deux rétractations successives. La première fut une lettre adressée vers le 18 août à un jésuite, le P. Plesse, qui la lui avait conseillée. Verbeuse et sophistique, cette rétractation fut jugée insuffisante. Au commencement de septembre il en donna une plus courte, plus nette et qu'il fit tous ses efforts pour cacher au public. (Le texte de cette rétractation est donné par A. Keim, *Helvétius*, p. 343, note 2.) Mais il n'y avait plus de doute sur « le dessein formé » des philosophes de refaire l'État et de ruiner l'Église, et l'*Esprit* semblait un résumé des idées de tous. Bientôt paraissait un *Mandement de Mgr l'archevêque de Paris portant condamnation d'un livre qui a pour titre De l'Esprit*, comme « favorisant les athées, les déistes et toutes les espèces d'incrédulités et renouvelant presque tous leurs nombreux systèmes », 22 p. in-4°, daté du 22 novembre 1758. Le texte de la condamnation est donné par A. Keim, *op. cit.*, p. 364. Sur l'intervention de l'archevêque, voir P. E. Regnault, *Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, 1703-1781*, 2 in-8°, Paris, 1882. Le 31 janvier 1759, le pape Clément XIII, après jugement du tribunal de l'Inquisition, condamnait à son tour l'*Esprit*. *Damnatio et prohibitio operis cui titulus : De l'Esprit*, texte latin et traduction française en regard, 4 p. in-4°, Paris; *Bullarium*, t. I, p. 141. Le 23 du même mois, l'avocat général Joly de Fleury avait déferé au parlement l'*Esprit*, « code des passions les plus honteuses, apologie du matérialisme et de tout ce que l'irréligion peut dire ». Le 6 février, le parlement rendait son arrêt; il était anodin. Helvétius avait adressé le 22 janvier aux magistrats une troisième rétractation, puis Choiseul, M^{me} de Pompadour et le roi étaient intervenus. Cf. Jusselin, *Helvétius et Madame de Pompadour à pro-*

pos du livre et de l'affaire de l'Esprit, in-8°, le Mans, 1913.

L'*Esprit* n'était point condamné seul, mais avec sept autres ouvrages, dont l'*Encyclopédie*. Le parlement ordonnait que tous, sauf l'*Encyclopédie* qui devait être examinée, seraient « lacérés et brûlés », et faisait défense de composer, imprimer, vendre et colporter aucun livre contre la religion, l'État et les bonnes mœurs. Le 10 février, l'arrêt était exécuté. Aucune peine n'avait été prononcée contre l'auteur « vu la sincérité de son repentir », ni contre Tercier, impliqué dans les poursuites, mais « qui ne se pardonnerait jamais l'approbation donnée par inadvertance ». En février toutefois, Helvétius dut se démettre de sa charge de maître d'hôtel de la reine et Tercier fut rayé du nombre des censeurs et même privé par Choiseul de son emploi au ministère des affaires étrangères. Mais Choiseul avait choisi ce prétexte pour se débarrasser d'un auxiliaire de Bernis et du Secret du roi. Cf. de Broglie, *Le Secret du Roi*, t. I, p. 397. Le 9 avril, la Sorbonne termine en France la série des condamnations: *Determinatio sacræ facultatis Parisiensis super libro cui titulus est De l'Esprit*, 79 p. in-8°, Paris, 1759. Entre tous, les docteurs « ont choisi le livre de l'*Esprit* comme réunissant toutes sortes de poisons qui se trouvent dans les différents livres modernes ». Ils groupent les propositions condamnables sous ces quatre titres : l'âme, la morale, la religion et le gouvernement, et sous chacun ils rapportent les passages de Spinoza, Collins, Hobbes, La Mettrie, d'Argens, où Helvétius leur paraît avoir puisé ses erreurs. Le grand inquisiteur d'Espagne condamna aussi l'ouvrage d'Helvétius, et le 7 juillet 1759, Clément XIII lui adressait un bref laudatif. *Bullarium*, t. I, p. 209. Sur l'affaire de l'*Esprit*, voir Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. II, p. 488-489; Brunetière, *La direction de la librairie sous Malesherbes*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} février 1882; baron J. Angot des Rotours, *Le bon Helvétius et l'affaire de l'Esprit*, dans la *Revue hebdomadaire*, t. VI, p. 186, qui tous trois ont utilisé les *Mémoires sur la librairie de Malesherbes* et le ms. 22191 de la Bibliothèque nationale, fonds français. Voir aussi H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Graz, 1885, t. II, p. 907-908.

Ces condamnations ne terminèrent pas la polémique autour de l'*Esprit*. On vit paraître des réfutations : *Réfutation du livre de l'Esprit* par un abbé Gauchat, qui se trouve au t. XII des *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, Paris, 1759, avec un *Catéchisme du livre de l'Esprit*; *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire avec un examen critique du livre de l'Esprit*, par Abraham Joseph de Chaumeix d'Orléans, 12 in-12, 1738-1760; le III^e et le IV^e volume se rapportent à Helvétius; *Examen sérieux et comique des discours sur l'Esprit*, par l'abbé Lelarge de Lignac, Amsterdam, 1759; *Catéchisme des Cacouacs* (philosophes), par l'abbé de Saint-Cyr, Paris, 1758; *Lettre... au sujet d'un livre qui a pour titre de l'Esprit*, Amsterdam, 1759; *Les idées sur la loi naturelle ou Réflexions sur le livre de l'Esprit* par M. l'abbé***, Amsterdam, 1761. L'*Esprit* était défendu dans un *Examen des critiques du livre intitulé de l'Esprit*, Londres, 1759, qui est d'un collaborateur de l'*Encyclopédie*, Charles-Georges Leroy, et qui a été mis à l'Index par décret du 1^{er} février 1762, et dans une *Lettre au R. P. Berthier sur le matérialisme*, in-12, Genève, 1759, attribuée à tort à Diderot et à l'abbé Coyer. Rousseau avait préparé une réfutation de l'*Esprit*, mais il brûla son manuscrit à la nouvelle qu'Helvétius, d'ailleurs son bienfaiteur, était poursuivi. Toutefois il avait annoté son exemplaire de l'*Esprit* jusqu'au chapitre XXII du Discours III et ces

notes furent publiées à Londres, en 1779, par Dutens, sous ce titre : *Lettre à M. D. B., Œuvres mêlées de M. L. Dutens*, Paris, 1784, p. 280 ; on la trouve dans plusieurs éditions des *Œuvres complètes* de Rousseau. Enfin dans plusieurs de ses ouvrages, en particulier dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, Rousseau réfute Helvétius sans le nommer. Cf. *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. xvii, p. 225-261 : Albert Schinz, *La profession de foi du vicaire savoyard et le livre de l'Esprit* ; et t. xviii, p. 103-124 : Pierre-Maurice Masson, *Rousseau contre Helvétius*. Plusieurs réfutations de l'*Esprit* parurent encore dans l'époque suivante, entre autres une de La Harpe, converti : *Réfutation du livre de l'Esprit*, ms. 18, 1797 de la Bibliothèque nationale de Paris, et une *Nouvelle réfutation...*, par le chevalier de Martillet, in-8°, Clermont-Ferrand, 1817. L'*Esprit* fut traduit en allemand : *Discours über den Geist des Menschen*, Leipzig et Liegnitz, 1760, par Johann Gabriel Forkert, préface de Gottshied, s. d., et en anglais : *De l'Esprit, or Essays on the mind*, in-4°, Londres, s. d. Il fut aussi plusieurs fois réimprimé : Paris, 3 in-12, 1768 ; in-8°, 1769 ; in-8°, 1776 ; 2 in-18, 1822 ; in-12, 1843.

III. DERNIÈRES ŒUVRES. — L'affaire de l'*Esprit* laissa des inquiétudes et des rancunes en Helvétius. Il crut de sa sûreté de ne plus rien publier de son vivant et au lendemain du traité de Paris, il alla faire un séjour en Angleterre, puis en Allemagne où il fut l'hôte du vainqueur de Rosbach, 1764. Ses rancunes se manifestent dans le livre qu'il écrit alors pour justifier et compléter l'*Esprit* et qui ne paraîtra qu'en 1772, après sa mort. Ce livre intitulé : *De l'homme, de ses facultés et de son éducation, ouvrage posthume de M. Helvétius*, avec cette épigraphe :

Honteux de m'ignorer
Dans mon être, dans moi, j'en cherche à pénétrer.

Voltaire, Disc. VI. *De la nature de l'homme*.

fut publié à La Haye, 2 in-8°, par le prince Galitzin qui le dédia à Catherine II, d'après une copie envoyée par Helvétius à un savant de Nuremberg qui devait en faire une traduction allemande. En 1795, l'ex-bénédictin Lefebvre-Laroche, secrétaire d'Helvétius, le publia dans les *Œuvres complètes* de l'auteur, tel qu'il le lui avait laissé. Or, dès la préface, Helvétius, se souvenant que l'*Esprit* a été condamné, désespère de la France : « La maladie...est devenue incurable..., cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. » Il ne voit de remède que « la conquête » par les Catherine II, les Frédéric II ; « c'est par eux que l'univers doit être éclairé, » comme l'est déjà l'Autriche. Puis à travers tout l'ouvrage ce sera une vraie « fureur d'irrégion ». Angot des Rotours, *loc. cit.*, p. 204.

Le traité *De l'homme* est divisé en 10 sections, chacune accompagnée de notes et divisée en chapitres. Helvétius s'y propose le même but que dans l'*Esprit* : déterminer scientifiquement, c'est-à-dire d'après les faits individuels ou sociaux, les lois nécessaires du bonheur des peuples. On y retrouve la même conception de l'homme et la même théorie de la quasi toute-puissance de l'institution sociale. Il précise cependant la part qui revient dans la formation du génie au hasard à côté de la législation, qui est pour lui l'ensemble des conventions supposées par l'institution sociale, de l'organisation gouvernementale, administrative, judiciaire, religieuse et des lois qui dominent chaque peuple, sect. I, note 3, et sect. III, c. III. Il établit la généalogie des passions ; toutes naissent de l'amour de soi : « il nous fait en entier ce que nous sommes, » sect. IV, c. IV. Combien Montesquieu se trompe quand il attribue « un différent principe » à chaque forme de gouvernement ! sect. IV, c. XI. « L'amour du pouvoir », transformation de l'amour de soi, « dans toute espèce

de gouvernement est le seul moteur des hommes. » *Ibid.* Impuissant « à former des hommes justes et vertueux » sous le gouvernement d'un seul, cet amour du pouvoir y arrive difficilement sous le gouvernement de plusieurs, mais il y arrive nécessairement sous le gouvernement de tous ! *Ibid.* Combien aussi Rousseau se trompe soit dans « la lettre VI^e, t. V de l'*Héloïse* », soit dans l'*Émile*, quand il soutient « que nos vertus comme nos talents sont également dépendants de la diversité de nos tempéraments » ! sect. V, c. I, quand il soutient la bonté originelle de l'homme. *Ibid.*, c. III et IV. La législation qui peut assurer à tous le talent et la vertu peut également assurer leur bonheur. Il y a deux causes « au malheur presque universel des hommes et des peuples : l'imperfection de leurs lois et le partage trop inégal des richesses », sect. VIII, c. III. « Qu'on fasse de bonnes lois ; elles dirigeront naturellement les citoyens au bien général, en leur laissant suivre la pente irrésistible qui les porte à leur bien particulier. Les lois font tout », sect. IX, c. VII. Si « en nulle société tous les citoyens ne peuvent être égaux en richesses », les lois peuvent du moins « leur donner plus d'aisance, leur assigner quelque propriété à tous », enfin diriger leur éducation de façon « à leur faire trouver agréables tous les instants de leur vie », quelque profession ils exercent, sect. VII, c. II. *Sur le socialisme d'Helvétius*, cf. Joseph Rambaud, *Histoire des doctrines économiques*, in-8°, Lyon, 1899. Le livre se termine par un plan de législation, sect. IX, et par un plan d'éducation, sect. X. L'établissement d'une bonne législation a pour obstacles le gouvernement arbitraire, sect. IX, c. II, l'intérêt personnel de puissances comme l'Église, c. XXIII et XXIV, l'ignorance, c. IV-VIII. « La vérité éclaire-t-elle les princes ? le bonheur et la vertu règnent sans eux dans leur empire, » c. V. La félicité d'un peuple est proportionnée à ses lumières. Rien de plus funeste que « l'indifférence pour la vérité », c. XIII. Déjà, sect. VIII, c. IX, Helvétius avait amèrement reproché à Rousseau d'avoir fait l'éloge de l'ignorance et mis sur les lèvres de Julie : « Peu m'importe que mon fils soit savant ; il me suffit qu'il soit bon et sage. » On peut conclure de là quel rôle providentiel les philosophes sont appelés à jouer. Une bonne législation supposerait peut-être « la constitution d'un pays grand comme la France en une république fédérative », c. II ; en tous cas, elle doit établir la liberté de la presse, source de toute lumière et de tout progrès, c. XII et XIII, la tolérance religieuse, c. XXXI, garantir à tous les citoyens « la propriété de leurs biens, de leur vie et de leur liberté », c. II, etc. On verra plus loin quelle religion doit créer une bonne législation. « L'éducation peut tout » comme la législation dont elle est une partie, sect. X, c. I. Il faut donc veiller à l'éducation physique, c. IV, et par l'éducation morale former les hommes : 1° comme citoyens ; 2° comme citoyens de telle ou telle profession. Cette formation suppose l'instruction d'abord et Helvétius donne l'esquisse d'un catéchisme du citoyen par demandes et par réponses qui commence par ces mots : « Qu'est-ce que l'homme ? » et qui contient de nouveau cette affirmation : « Le bien public est la loi suprême, unique et invariable, » *Salus populi suprema lex esto*. Cette formation suppose aussi un système bien ordonné de récompenses et de punitions qui détermine l'homme à agir, par amour de soi, sect. X, c. I-VII. Les mêmes obstacles s'opposent à une bonne éducation qu'à une bonne législation : l'imperfection de la plupart des gouvernements, c. IX, et « l'intérêt du prêtre », c. VIII. Rien n'a été plus funeste que la part prise par l'Église à côté de l'État dans l'éducation. Ces deux puissances ont des intérêts opposés, par conséquent leurs préceptes sont contradictoires. Or les préceptes

de l'Église n'ont d'autre but que d'assurer son pouvoir « par la stupide crédulité des peuples », sect. I, c. IX.

Helvétius expose ses théories religieuses dans les sections I, IV, VII, IX principalement. Les religions existantes sont toutes nuisibles : « Le mal qu'elles font est réel et le bien imaginaire. » Quel bien feraient-elles : « Ce n'est ni de la vérité d'une révélation, ni de la pureté d'un culte, mais uniquement de l'absurdité ou de la sagesse des lois que dépendent les vices et les vertus d'un citoyen, » sect. I, c. IV et note f. D'ailleurs « presque toute religion défend aux hommes l'usage de leur raison, les rend brutes, malheureux et cruels », sect. VII, note 18. C'est un effet nécessaire de ce que « l'intérêt du corps sacerdotal est partout isolé et distinct de l'intérêt public ». *Ibid.* Des religions positives les moins nuisibles furent la païenne; « la plus absurde, si l'on veut, mais sans dogmes, par conséquent tolérante; ... elle n'exigeait point un grand nombre de prêtres et n'était point nécessairement à charge à l'État, » enfin elle n'étouffait pas les passions, source d'énergie, sect. I, c. XV; et aussi la religion des Scandinaves « dont la Réputation était le dieu », ce qui était également source d'énergie. Des religions chrétiennes la forme inférieure est le catholicisme qu'il appelle le papisme. Les pays luthériens ou calvinistes sont plus riches et plus puissants que les pays catholiques, sect. I, note 32. « Le plus sûr moyen d'affaiblir l'Angleterre et la Hollande serait d'y établir la religion catholique. » *Ibid.*, note 35. Le papisme n'a rien « de cette religion douce et tolérante établie par Jésus-Christ », sect. IX, c. XXX. Il ne peut se réclamer d'un droit divin : il est « d'institution humaine » : l'Église romaine a fait de lui « l'instrument de son avarice et de sa grandeur », sect. I, c. XII; « une pure idolâtrie »; les saints sont des fétiches : « La France a dans saint Denis son fétiche national, dans sainte Geneviève une fétiche de sa capitale. » *Ibid.*, note 29. Helvétius lui reproche surtout « l'ascétisme de sa morale : il fausse le jugement sur la vie et condamne les passions; il tue ainsi l'action. » « La vie n'est qu'un passage, le ciel est la vraie patrie de l'homme : de tels discours attiédissent en lui l'amour de la parenté, de la gloire, du bien public et de la patrie, » c. IX. « Que trouver chez un peuple sans désir ? des commerçants, des capitaines, des hommes de lettres, des ministres habiles ? Non, mais des moines, » c. XV. Ce que le catholicisme coûte à l'État, c. XIV, et l'ignorance où il tient les peuples, sont « le principe le plus fécond en calamités publiques, » car « c'est de la perfection des lois que dépendent les vertus des citoyens et des progrès de la raison que dépend la perfection des lois. Toute religion qui honore la pauvreté d'esprit est dangereuse. La pieuse stupidité des papistes ne les rend pas meilleurs », sect. VII, c. III. On trouve dans le catholicisme l'intérêt, c'est-à-dire l'amour des richesses et l'ambition du pouvoir qui est l'unique ressort de son action et qui lui a fait commettre tant de crimes. « Point de ruses, de mensonges, de prestiges, d'abus de confiance, enfin de moyens vils et bas que les prêtres n'aient employés pour s'enrichir, » sect. I, note 30. « Partout le clergé fut ambitieux et dut l'être... Il veut une autorité suprême; mais il ne peut s'en revêtir qu'en dépouillant les légitimes possesseurs, les princes et les magistrats, » sect. IX, c. XXV. Helvétius revient souvent sur cette accusation : ouvrant une tactique chère aux philosophes, en attaquant l'autel, il feint de défendre le trône, l'État et le parlement. Les papes ont tout fait « pour accréditer l'opinion de la prééminence de l'autorité spirituelle sur la temporelle. » *Ibid.* Ils n'ont même pas reculé devant le régicide; au reste « toute religion intolérante est essentiellement régicide ». *Ibid.* Pour réaliser ses rêves d'universelle domination, l'Église se donne comme la dépositaire

infaillible d'oracles divins et « par ce moyen se soumit les peuples et fit trembler les rois », c. XXVI. Enfin « le prêtre est toujours l'ennemi du magistrat », sect. VIII, c. II. « Lors de la destruction projetée des parlements en France, quelle joie indécente les prêtres de Paris ne firent-ils point éclater ? » *Ibid.*, note a. Helvétius consacre à l'intolérance religieuse les c. XVIII-XXI et les notes 61-77 de la section IV, mais il y revient un peu partout. L'intolérance religieuse lui paraît absurde : « Quoi ! des gens honnêtes se persécutent parce qu'ils portent les noms divers de luthériens, de calvinistes, de catholiques », c. XVIII; antichrétienne : Jésus l'a condamnée chez les pharisiens; contraire à un droit fondamental : « Nul n'a droit sur l'air que je respire, ni sur la plus noble fonction de mon esprit, sur celle de juger par moi-même. » *Ibid.* Malgré cela, comme « l'intolérance est le fondement de leur grandeur », les prêtres papistes n'acceptent ni la science, ni le libre examen : « Ils se sont élevés contre Galilée; ils ont pros crit dans Bayle la saine logique, dans Descartes l'unique méthode d'apprendre... ; ils ont jadis accusé tous les grands hommes de magie; maintenant que la magie a passé de mode, ils accusent d'athéisme et de matérialisme », c. XX. Leur intolérance n'a jamais reculé devant le sang : on connaît les crimes de l'Inquisition, le massacre des vaudois : « les neiges des Alpes étaient teintes de sang, c'est ainsi que la douce religion catholique, ses doux ministres et ses doux saints ont toujours traité les hommes, » sect. IV, note 6. Et ces vices lui sont inhérents. Elle sera toujours « une religion destructrice du bonheur national », une religion « de discorde et de sang... régicide; sa grandeur fondée sur l'intolérance » doit toujours « appauvrir les peuples, avilir les magistrats... jamais l'intérêt du sacerdoce ne pourra se confondre avec l'intérêt public », sect. IX, c. XXX. Comment l'empêcher de nuire ? Helvétius propose des mesures particulières : enlever à l'Église les richesses « que le clergé a usurpées sur les pauvres et sur lesquelles la puissance temporelle a la charge de veiller », sect. I, c. XIV, note a. Comme solution générale, il indique, en passant, mais formellement, la séparation de l'Église et de l'État : « En Pensylvanie, point de religion établie par le gouvernement; chacun y adopte celle qu'il veut. Le prêtre ne coûte rien à l'État; c'est aux habitants à s'en fournir, selon leur besoin, à se cotiser à cet effet. Le prêtre y est, comme le négociant, entretenu aux dépens du consommateur. Qui n'a point de prêtre et ne consomme point de cette denrée ne paye rien. La Pensylvanie est un modèle dont il serait à propos de tirer copie, » sect. I, note 37. Cf. Mathiez, *Les philosophes et la séparation*, dans la *Revue historique*, janvier 1910. C'est une solution du même ordre qu'il propose, sect. IX, c. XXXI : « enlever au catholicisme son caractère de religion d'État, de religion exclusive et établir la liberté des cultes. La multiplicité des religions dans un empire affermit le trône. Des sectes ne peuvent être contenues que par d'autres sectes... La tolérance soumet le prêtre au prince, » sect. I, c. XIV et note 44; sect. IX, c. XXXI. Mais il a pour idéal une solution plus radicale. Comme il est impossible « de faire concourir les puissances spirituelle et temporelle au même objet, c'est-à-dire au bien public », il faut les concentrer dans les mêmes mains; le pouvoir temporel maître de la puissance spirituelle, les prêtres simples officiers de morale et ces fonctions aux mains des magistrats, cette solution seule peut assurer le bonheur public. *Ibid.* Il rêve « la religion universelle », couronnement de la morale universelle fondée sur la vraie nature de l'homme, créée comme cette morale par le pouvoir législatif : « C'est uniquement du corps législatif que l'on peut attendre une religion bienfaisante et qui n'aurait que la félicité des peuples pour objet, » sect. I,

c. xv. Son unique dogme serait : « La volonté d'un Dieu juste et bon, c'est que les fils de la terre soient heureux et jouissent de tous les plaisirs compatibles avec le bien public, » et son unique précepte, que le citoyen « cultivant sa raison parvienne à la connaissance de ses devoirs envers la société... et de la meilleure législation possible ». *Ibid.*, c. xiii. L'on pourrait alors diviser le bien public, c. xv, ou la Renommée qui porterait puissamment au bien public. *Ibid.* Un progrès moral serait même réalisé si les peuples s'en tenaient au déisme, à la condition toutefois que le magistrat veille à ce qu'il ne dégénère pas en superstition. *Ibid.* Helvétius parle cette fois des jésuites; il leur consacre plusieurs chapitres, sect. vii, c. v, x, xi, et il conclut, c. xi : « ... Les jésuites ont été un des plus cruels fléaux des nations, mais sans eux, l'on n'eût jamais parfaitement connu ce que peut sur les hommes un corps de lois dirigées au même but. »

L'*Homme* a les mêmes défauts que l'*Esprit*; ce sont les mêmes paradoxes, les mêmes erreurs fondamentales, à côté de vérités de détail, la même érudition superficielle, la même inintelligence du fait religieux, la même interprétation malveillante de toute l'histoire ecclésiastique d'ailleurs travestie, la même volonté de rabaisser la nature humaine; mais avec une véritable brutalité. Ce livre fut mis à l'Index, par décret du 28 août 1774, et il fut condamné en Espagne l'année suivante. Voir H. Reusch, *Der Index*, t. ii, p. 209. Il n'entraîna pas cependant la même polémique que l'*Esprit*; en 1776, parut cette réfutation : *Les arguments de la raison en faveur de la philosophie, de la religion et du sacerdoce ou examen de l'Homme, d'Helvétius*, par l'abbé Pichon, Londres et Paris, in-12. Au t. ii des *Œuvres* de Diderot, édit. Garnier, 1875, se trouve une *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé de l'Homme*. Les philosophes ne lui ménagèrent pas leurs critiques, mais il grandit encore la gloire d'Helvétius. On donna de l'*Homme* plusieurs éditions françaises successives; deux à Londres et La Haye, 1773 et 1776; une à Amsterdam, 1774; une à Paris, 1776; deux traductions allemandes, l'une par H. August Otto Reichard, Gotha, 1773, l'autre anonyme, Breslau, 1774, et une traduction anglaise par William Hopper, Londres, 1777. Une nouvelle traduction allemande a paru en 1877 : *Von Menschen, mit Einleitung und Commentar*, par G. A. Linden, Vienne.

On a encore d'Helvétius deux *Lettres* à Lefebvre-Laroche, l'une sur la *constitution d'Angleterre*, l'autre sur l'*instruction du peuple*, *Œuvres complètes*, édit. Didot, 1795, t. xiv, p. 77 et 97; des *Pensées et réflexions*, *ibid.*, p. 113-200, du même esprit que l'*Homme*. On a publié comme « ouvrages posthumes de M. Helvétius » plusieurs écrits apocryphes : *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai*, in-8°, Londres, 1773; *Le vrai sens du système de la nature*, in-8°, Londres, 1774, etc.

Helvétius mourut à Paris, le 26 décembre 1771, après avoir, semble-t-il, refusé les secours de la religion. Il fut inhumé le 27 à Saint-Roch. Il faisait partie de la célèbre loge des *Neuf sœurs*. Il n'était pas de l'Académie française; elle lui avait préféré, en 1743, Bignon, secrétaire du roi, et en 1754, le comte de Clermont, cf. Houssaye, *Histoire du 41^e fauteuil*, Paris, 1864, mais depuis 1764 il était de l'Académie de Berlin. Sa bonté naturelle permit au parti philosophique de créer la légende du « bon Helvétius ». Cf. *Helvétius à Voré*, fait historique en un acte et en prose, représenté pour la première fois à Paris sur le théâtre des Amis des arts... le 19 messidor, sans nom d'auteur, mais qui est de Ladoucette, Paris, thermidor an II; *Trait d'Helvétius*, comédie en un acte, an IV; *Helvétius ou vengeance du sage*, comédie d'Andrieux, an IX.

Il laissait ses manuscrits à Lefebvre-Laroche. Déjà ses *Œuvres complètes* avaient été publiées à

Liège, 4 in-8°, 1774; à Londres, 4 in-8° et 2 in-4°, 1777; à Londres également, 5 in-8° et 2 in-4°, 1781; à Deux-Ponts, 7 in-12, 1784, lorsque Laroche publia son édition « d'après les manuscrits » de l'auteur, 4 in-18, Paris, Didot. 1795. Une nouvelle édition fut encore donnée en 1818, 3 in-8°, Paris. Des lettres inédites d'Helvétius ont été publiées dans le *Carnet historique et littéraire* des 15 novembre et 15 décembre 1900. Les plus belles pages de ses œuvres ont été publiées par A. Keim sous ce titre : *Helvétius. De l'Esprit, de l'Homme. Notes, maximes et pensées. Le bonheur. Lettres*, édition du Mercure de France, in-12, Paris, 1909.

La vogue d'Helvétius se prolongea pendant la Révolution. Sa femme ne fut pas inquiétée, même pendant la Terreur; et ses deux filles furent proclamées « filles de la Nation ». Un arrêté du Conseil général de la commune de Paris donna son nom à la rue Sainte-Anne, le 21 septembre 1792. Son buste figura au club des Jacobins du 4 mars 1792 au 5 décembre de l'an I de la République. A l'exception de Marat et de Robespierre, admirateurs de Rousseau, les hommes de la Révolution apparaissent hantés, comme lui, de l'idée que le principe de tous les maux et de tous les vices est dans la mauvaise organisation du gouvernement ou de la société et que, pour être heureux et bons, les hommes n'ont que des lois à renverser et à créer. Il fut un philosophe médiocre, mais « dans la formation de l'esprit de nos démocraties autoritaires, ni Voltaire, ni Rousseau, ni Montesquieu, ni Diderot n'ont exercé d'influence comparable à celle d'Helvétius ». Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, 1905, p. 79. Voir également sur la valeur et l'influence d'Helvétius, *Histoire de la littérature française classique*, t. iii, *Le XVIII^e siècle*, du même auteur, p. 388-389. Il fut un des maîtres des Idéologues et la *Décade* le loua à l'égal de Voltaire, de Montesquieu, de Buffon et de Diderot. Cf. Picavet, *Les idéologues*, in-8°, Paris, 1891. Toutes les mesures religieuses de la Révolution, depuis la confiscation des biens ecclésiastiques jusqu'à la séparation de l'Église et de l'État, et toutes les raisons par lesquelles la Révolution a prétendu justifier ces mesures, sa conception du prêtre officier de morale, ses religions laïques, se trouvent dans Helvétius, comme aussi du reste plusieurs des préjugés actuels contre l'Église, sinon tous.

Sa conception de la morale a fait d'Helvétius un des maîtres de la morale utilitaire : Bentham relève de lui, et le loue en ces termes : « Ce que Bacon fut pour le monde physique, Helvétius le fut pour le monde moral », cf. L. Carrau, *La morale utilitaire*, Paris, 1875, et L. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique. I. La jeunesse de Bentham, II. L'évolution de la doctrine utilitaire, 1789-1815*, Paris, 1900; d'ailleurs, on sait quelle fortune ces idées qu'il proclame, « que les faits moraux ne sont que des faits sociaux » et « que la morale devrait être traitée comme une physique expérimentale », ont eue à notre époque. Il faut signaler aussi l'influence sur Beccaria de sa théorie sur la toute-puissance d'un système bien ordonné de récompenses et de châtements : Beccaria fut comme Bentham le disciple direct d'Helvétius; et de sa théorie de l'amour de soi, sur Nietzsche. Cf. E. Seillière, *Apollon ou Dionysos, étude critique sur F. Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, Paris, 1905.

¹ Archives du château de Voré, *Documents et correspondance*; Saint-Lambert, *Essai sur la vie et les ouvrages de M. Helvétius*, publié pour la première fois sans nom d'auteur dans la première édition du poème *Le bonheur* et qui a servi d'introduction à presque toutes les éditions des *Œuvres complètes*; Chastellux, *Éloge de M. Helvétius*, 28 p., s. l. n. d. (1772); *Mémoires de l'abbé Morellet*, de Marmontel; *Journal de Collé*, de Barbier; Grimm, *Correspondance*, Garnier, 1877, t. ix et x; Voltaire, Diderot, Condorcet, Turgot, d'Alem-

bert, etc., *Correspondance*; lord Broughan, *Voltaire et Rousseau*, ouvrage accompagné de lettres inédites de Voltaire, Helvétius, Hunu, etc., Paris, 1845; Garat, *Mémoires historiques sur le XVIII^e siècle et sur Suard*, in-8°, Paris, 1821; *Dictionnaire philosophique*, art. *Esprit, Homme*; Palissot, *Mémoires sur la littérature*, art. *Helvétius*, t. I, Paris, an XI-1803; Lemontey, *Notice sur Cl.-A. Helvétius*, dans la *Revue encyclopédique*, 56^e cahier, t. XIV, août 1823; Dami-ron, *Mémoire sur Helvétius*, lu dans les séances des 6, 13, 20 et 27 novembre 1852 de l'Académie des Sciences morales et politiques, 2^e série, t. IX; *Biographie universelle* de Michaud, art. *Helvétius* par Saint-Sarin, presque toujours exact; A. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, in-8°, Paris, 1907, et tous les historiens de la littérature ou de la philosophie au XVIII^e siècle, Bersot, Barni, Cousin, Caro, etc.

C. CONSTANTIN.

HELVIDIUS. Vers la fin du pontificat de saint Damase (366-384), parut à Rome un libelle injurieux pour la foi chrétienne, qui ne laissa pas de provoquer quelque scandale et quelque émoi parmi les fidèles. Ce libelle avait pour auteur Helvidius, homme assez rustre, sans grande culture et d'intelligence bornée. Fut-il, comme le déclare Gennade, *De script. eccl.*, 32, P. L., t. LVIII, col. 1077, un disciple d'Auxence, l'évêque arien de Milan, et l'imitateur du sénateur Symmaque, le champion du paganisme expirant? On ne sait d'où Gennade a tiré ce double renseignement, totalement inconnu à saint Jérôme, à saint Ambroise et à saint Augustin, qui ont condamné les erreurs d'Helvidius. Celui-ci eut-il des disciples? Le fait est que saint Augustin range les helvidiens parmi les hérétiques. *Hær.*, 84, P. L., t. XLII, col. 46.

Sur quelques textes de l'Évangile mal compris et interprétés dans un sens contraire à la tradition chrétienne, et à l'aide de certains passages empruntés à Tertullien et à Victorin de Pettau, Helvidius soutenait dans son libelle que la Vierge Marie, après l'enfantement surnaturel du Sauveur, avait eu de Joseph, son époux, plusieurs enfants, ceux que les évangélistes désignent sous le nom de *sœurs* et de *frères* du Seigneur; il affirmait encore que l'état de virginité ne l'emporte nullement sur celui du mariage.

De telles nouveautés, à une époque où moines et vierges se multipliaient avec l'approbation de l'Église, parurent odieuses et fausses. Sollicité d'y répondre par les chrétiens de Rome, saint Jérôme avait hésité quelque temps, non qu'il fût difficile, dit-il, de faire triompher la vérité sur un adversaire aussi médiocre qu'Helvidius, mais de peur d'élever son contradicteur par une réfutation à l'honneur d'une défaite. Devant le scandale et le trouble causés, il se résigna finalement à porter la cognée aux racines de cet arbre infructueux pour réduire au silence celui qui n'avait jamais appris à parler; de là son traité *De perpetua virginitate beatæ Mariæ adversus Helvidium*. P. L., t. XXIII, col. 183-206.

Sur le terrain patristique, Helvidius n'avait trouvé en sa faveur que Tertullien et Victorin de Pettau. Tertullien, il est vrai, s'était prononcé contre la virginité de Marie *in partu et post partum*; saint Jérôme se garde bien de le nier, mais il écarte résolument son témoignage comme celui d'un homme qui n'appartenait pas à l'Église. Quant à Victorin, saint Jérôme se contente de faire remarquer qu'il a parlé dans le même sens que les évangélistes des frères du Seigneur sans jamais dire qu'ils fussent les fils de la sainte Vierge. Et sans insister autrement il se contente d'ajouter : *Numquid non possem tibi totam veterum scriptorum seriem commovere : Ignatium, Polycarpum, Irenæum, Justinum martyrem, multosque alios apostolicos et eloquentes viros, qui adversus Ebionem, et Theodotum Byzantium, Valentinum, hæc eadem sentientes, plena sapientiæ volumina conscripserunt? Quæ si legisses aliquando, plus saperes. De perp. virginitate*, 19.

C'est surtout sur le terrain scripturaire que saint Jérôme insiste, suivant pas à pas Helvidius et lui montrant, non parfois sans quelque ironie, combien il avait mal entendu et interprété les textes évangéliques.

Helvidius alléguait d'abord ces deux textes : *antequam conveniret et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum*, Matth., I, 18, 25, pour en conclure, comme ils semblent le laisser entendre, que Joseph connut Marie après l'enfantement de Jésus. *Imperitiæ arguam, an temeritalis accusam*, demande saint Jérôme? Pas plus *antequam* que *donec* ne permet de conclure à des relations conjugales subséquentes entre Joseph et Marie; c'est là une manière de s'exprimer fréquente dans l'Écriture, et saint Jérôme en rapporte plusieurs exemples, qui équivaient ici à la négation même de tout rapport conjugal dans la suite.

De ce que saint Matthieu et saint Luc qualifient l'enfant Jésus de *primogenitus*, premier-né, Helvidius, dit saint Jérôme, *nilitur approbare primogenitum non posse dici, nisi eum qui habeat et fratres; sicut unigenitus ille vocatur qui parentibus solus sit filius. De perp. virginitate*, 10. Il en est bien ainsi dans le langage ordinaire, un premier-né suppose d'autres enfants; mais tel n'est pas le cas dans le texte sacré. Ici, *primogenitus* a un sens purement légal, qui s'applique au premier enfant mâle né de la femme, même quand cet enfant est seul, comme c'était le cas pour Jean-Baptiste et pour Jésus; la naissance d'un tel enfant mâle imposait aux parents l'obligation de le présenter au Seigneur et de le racheter. Dans ce sens, observe saint Jérôme, *De perp. virginitate*, 12, tout fils, même unique, est *primogenitus*, et par là même soumis à la loi de la présentation et du rachat aussitôt après sa naissance. Et s'il fallait entendre, comme le prétend Helvidius, ce terme de *primogenitus* d'un premier-né qui a des frères, l'obligation de la présentation et du rachat ne s'imposerait à lui qu'à la naissance d'un second fils, chose manifestement contraire au texte même de la loi.

Reste la question des *sœurs* et des *frères* du Seigneur; dans quel sens l'entendre? Dans l'Écriture, on donne ce nom de frères à ceux qui sont unis par les liens de la nature, ou de la parenté, ou de la nationalité, ou de l'affection. Selon la nature, il ne convient qu'à ceux qui sont nés du même père et de la même mère, et tel était le cas pour Pierre et André, pour Jacques et Jean; selon la parenté, il vise ceux qui sont nés d'un même père, mais non d'une même mère, ou réciproquement, que nous appelons des demi-frères, et tel eût été le cas, si saint Joseph avait eu des enfants d'une première femme, hypothèse parfois émise, mais qui n'est pas celle de saint Jérôme ici; ou bien encore ceux qui sont nés de proches parents, comme ceux que nous appelons des cousins germains; ou enfin ceux qui appartiennent à une même famille, comme Abraham et Lot, Laban et Jacob, qui sont parfois appelés frères dans l'Écriture, bien qu'en réalité ils fussent oncle et neveu; selon la nationalité, tous les juifs sont frères; et selon l'affection spirituelle, tous les chrétiens sont frères. Quant à ceux que les évangélistes nomment les frères du Seigneur, ce terme ne doit s'entendre ni de la nationalité, ni de l'affection, mais de la nature ou de la parenté. Or, il faut écarter la fraternité selon la nature, parce que nulle part dans l'Évangile les frères du Seigneur ne sont dits fils de Joseph et de la Vierge Marie; reste donc que Jacques, Joseph, Simon et Jude, en réalité fils d'une sœur de la sainte Vierge, qui s'appelaient Marie comme elle, et qui n'est autre que celle qui est désignée sous le nom de Marie de Cléophas ou Marie d'Alphée, étaient les cousins germains de Jésus. Mais, en divergence avec cette solution de saint Jérôme, Hégésippe avait

appris de la tradition palestinienne que Jacques et Siméon étaient les fils de Cléophas, le frère de saint Joseph. Eusèbe, *H. E.*, iv, 22, P. G., t. xx, col. 380. Cf. Th. Zahn, *Brüder und Vetter Jesu*, dans *Forschungen zur Geschichte des newest. Kanons*, Leipzig, 1900, t. vi, p. 235-238. Voir HÉGÉSIPPE, col. 2119.

Après avoir répondu ainsi à Helvidius sur la question de la virginité de Marie, saint Jérôme réfuta son erreur relative à la supériorité du mariage sur l'état de virginité. *Risimus in te proverbium* : « *Camelum vidimus saltitatem.* » C'est ainsi qu'il débute avant d'interpréter le passage célèbre de saint Paul sur les occupations de la femme mariée et de la vierge, I Cor., vii, 34, l'une pensant aux choses du monde, aux moyens de plaire à son mari, l'autre pensant surtout aux choses de Dieu, aux moyens de plaire à Dieu. En comparant la virginité avec le mariage, il conjure ses lecteurs de ne pas croire qu'il veut relever les vierges en rabaisant les personnes mariées ou qu'il entend blâmer le mariage; nullement, mais comme saint Paul, sans faire de la virginité un précepte, il a le droit de la conseiller comme préférable au mariage; et il termine par ces mots : « Nous venons de faire de la rhétorique et nous avons un peu joué à la manière des déclamateurs. C'est toi, Helvidius, qui nous y as poussé en soutenant, malgré l'éclat de l'Évangile, que la gloire était la même pour les vierges et les femmes mariées. Et comme je suppose que, vaincu par la vérité, tu vas calomnier ma vie et me maudire, je te préviens que tes injures me seront un honneur, puisque tu me déchireras de cette même bouche qui a calomnié Marie et que les aboiements de la même faconde confondront le serviteur de Dieu avec sa Mère. » *De perp. virginilate*, 24.

Il est à croire qu'Helvidius ne répondit rien à cette exécution. Aurait-il été du nombre de ceux qui plus tard, à la suite des deux livres *Adversus Jovinianum*, accusèrent saint Jérôme de condamner le mariage ? Ceux-ci, au dire de saint Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 12, *ad Pammachium*, étaient des hommes diserts et versés dans les études, ce qui semble bien exclure Helvidius; et lorsque, dans cette même lettre, *Epist.*, XLVIII, 18, P. L., t. XXII, col. 508, de dix ans postérieure au *De perpetua virginitate*, paraît le nom d'Helvidius, rien ne permet de croire qu'il soit actuellement visé. « Quand vivait Damase de sainte mémoire, nous avons écrit contre Helvidius sur la perpétuelle virginité de la bienheureuse Marie, et nous avons été dans l'obligation, pour relever le bonheur de la virginité, d'exposer avec une certaine étendue les ennuis du mariage. Est-ce que cet homme éminent, si versé dans les écritures, docteur vierge d'une Église vierge, trouva rien à reprendre dans ce discours ? Dans le livre à Eustochium, *Epist.*, XXII, nous avons dit des choses encore plus dures sur le mariage, et personne qui s'en soit fâché. » Les attaques nouvelles ne venaient donc pas d'Helvidius; peut-être était-il mort à cette époque; mais elles provenaient d'un parti hostile à saint Jérôme et qui n'était pas sans partager les erreurs d'Helvidius.

S. Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariæ adversus Helvidium*, P. L., t. XXIII, col. 183-206; S. Augustin, *Her.*, 84, P. L., t. XLII, col. 46; Gennade, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 32, P. L., t. LVIII, col. 1077; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. I, p. 71, 624; t. XII, p. 81-84; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. VII, p. 595-597, 664; Otto Zöckler, *Hieronymus*, 1865, p. 94 sq.; W. Haller, *Jovinianus*, 1897, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. II, fasc. 2, p. 512 sq.; Grätz-macher, *Hieronymus*, t. I, p. 269-274; J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus*, Munster, 1913; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. V, col. 1757-1759; *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 892; *Realencyclopädie für protestantische*

Theologie und Kirche, t. VII, p. 654-655; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. I, col. 2051.

G. BAREILLE.

HÉLYOT Pierre, en religion P. Hippolyte, fils de Bénigne Hélyot et de Marguerite Musnier, naquit à Paris en 1660. Sa famille, anglaise d'origine, s'était transportée en France pour demeurer fidèle à la foi et se distingua par sa piété. Un des grands-oncles de Pierre, dom Ambroise Hélyot, mourut saintement chez les chartreux de Paris en 1667. Il était neveu de Claude Hélyot, conseiller à la cour des aides († 30 janvier 1686) dont on a des *Œuvres spirituelles*, in-8°, Paris, 1710; une biographie de sa vertueuse femme, écrite par le P. Crasset, S. J., *La vie de M^{me} Hélyot*, in-8°, Paris, 1683, a été plusieurs fois réimprimée. Un autre de ses oncles, Jérôme Hélyot, chanoine de Paris, avait quitté le monde pour aller achever sa vie chez les religieux pénitents du tiers-ordre de Saint-François de la congrégation de France, dits de Picpus, du nom de leur monastère de Paris, dont il fut un bienfaiteur († 1687). On peut croire que c'est lui qui attira son neveu dans cette congrégation; il en revêtit l'habit le 1^{er} août 1683, sous le nom de frère Hippolyte. Ses vertus et son mérite lui concilièrent bien vite l'affection et l'estime de ses confrères et de ses supérieurs, qui par trois fois le choisirent pour secrétaire de la province de France et de Lorraine. Élu définiteur au chapitre de 1710, il ne lui manqua qu'une voix pour être nommé provincial. Ses qualités étaient si bien connues et si totalement appréciées que son supérieur général le déléguait en 1714 pour présider le chapitre de la province de Lyon. Il avait, en effet, été par deux fois envoyé à Rome, pour les affaires de sa congrégation et il profita de ce voyage, ainsi que des autres qu'il avait occasion de faire en accompagnant le provincial dans ses visites, pour recueillir des informations qui devaient lui servir pour le grand ouvrage qui a rendu son nom impérissable. Auparavant le P. Hélyot avait débuté comme écrivain par un petit volume, dont on veut que l'idée lui soit venue pendant une maladie qui le conduisit aux portes du tombeau : *Idee d'un chrétien mourant, et maximes pour le conduire à une heureuse fin, contenant des instructions pour bien mourir et exhorter les malades à la mort*, in-8°, Paris, 1695. Le *Journal des sçavans* du dernier de juin 1708, t. XI, p. 578-590, publiait une *Dissertation du P. Hippolyte Hélyot sur le bréviaire du cardinal Quignon*, dans laquelle il démontrait que le texte primitif avait été interpolé, en particulier pour l'office de l'Immaculée Conception, où l'on avait inséré des passages faussement attribués à saint Dominique et à saint Thomas. Au mois de mars 1711, p. 355, le même journal rendait compte d'une *Lettre du P. Hippolyte Hélyot, sur la nouvelle édition de l'Histoire des ordres religieux de M. Hermant, curé de Maltot en Normandie*, in-4°, Paris, 1710. La première édition de l'ouvrage du curé de Maltot avait paru en 1697, suivant de près celle de Schoonebeck, Amsterdam, 1695, mais elles étaient toutes les deux si incomplètes et souvent si inexactes que le P. Hélyot avait conçu le projet de traiter le même sujet avec plus d'ampleur et d'exactitude. Dans sa *Lettre* de 1710 il promettait un ouvrage in-folio; « il est tout prêt à imprimer, ajoutait-il, et il ne tient qu'aux libraires, » il pria aussi ceux qui avaient « dans leurs cabinets d'anciens habillemens de religieux, de lui en envoyer un dessin ». Coignard, imprimeur et libraire du roi, se chargea de la publication et la mena rapidement; elle portait pour titre : *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent, les événements les plus considérables qui y sont arrivés, la décadence des uns et leur suppression, l'agrandissement des autres par le moyen des différentes réformes qui y ont été intro-*

duites; les vies de leurs fondateurs, avec des figures qui représentent tous les différents habillements de ces ordres et de ces congrégations, 8 in-4°, Paris, 1714-1719. L'auteur n'eut pas la satisfaction de voir la fin de l'impression de ce grand travail, car il rendit son âme à Dieu, au couvent de Picpus, le 5 janvier 1716, âgé seulement de cinquante-six ans. Le *Journal des savants*, en annonçant cette mort, assurait que la publication de l'ouvrage n'en souffrirait aucun dommage, car l'auteur avait laissé les quatre derniers volumes « écrits de sa main ». Ce n'est donc pas, comme on l'a dit et redit, le P. Maximilien Bullot qui acheva le travail; tout au plus fut-il chargé de surveiller l'édition par son provincial, le P. Louis. On trouve des exemplaires de l'*Histoire* portant la date de 1721; faut-il y voir une réédition ou une supercherie? L'abbé Badiche penche pour cette seconde opinion. Une véritable réédition, également en 8 in-4°, parut à Paris en 1792. Avec des modifications peu heureuses l'ouvrage a été réimprimé sous le titre d'*Histoire complète et costumes de tous les ordres monastiques religieux et militaires, et des congrégations de l'un et l'autre sexe*, par le R. P. Hélyot, avec une notice sur ce savant, des annotations et un complément fort étendu par V. Philippon de La Madelaine, ouvrage contenant plus de 600 portraits en pied dessinés par A. Henry, 8 in-4°, Paris, 1838. L'abbé Marie-Léandre Badiche, du clergé de Paris, refondit l'ouvrage du P. Hélyot, disposant les notices par ordre alphabétique et les complétant par d'autres articles, pour lui donner place dans l'*Encyclopédie théologique* de l'abbé Migne (1^{re} série, t. xx-xxiii), Paris, 1847-1859. Le iv^e volume, renfermant des notices sur les congrégations modernes, n'est pas l'œuvre de l'abbé Badiche. De mauvaises planches, placées à la fin de chaque tome, remplacent bien imparfaitement les belles gravures de l'édition originale et une bonne réédition continuée et augmentée du travail d'Hélyot eût été bien préférable à ce Dictionnaire des ordres religieux. Une traduction italienne, *Storia degli ordini monastici, religiosi e militari...*, due au P. Joseph-François Fontana de Milan, clerc régulier de la Mère-de-Dieu, 8 in-4°, parut à Lucques, 1737, sans les gravures, que l'éditeur trouvait trop coûteuses et déclarait tout bonnement inutiles, vu la description exacte de chaque costume. Il en existe aussi une traduction allemande: *P. Hippolyt Helyots ausführliche Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster und Ritterorden für beiderlei Geschlecht*, 8 in-4°, Leipzig, 1753. L'ouvrage du P. Hélyot fait en partie le fond d'une *Histoire du clergé séculier, des congrégations des chanoines et des clercs, et des ordres religieux de l'un et l'autre sexe, qui ont été établis jusqu'à présent, avec des figures qui représentent les différents habillements de ces ordres et congrégations*. Nouvelle édition tirée du R. P. Bonanni, de M. Herman, de Schoonebeck, etc., 4 in-8°, Amsterdam, 1716. Il a aussi été utilisé par tous ceux qui depuis son époque se sont occupés de l'histoire des ordres religieux et de leurs costumes, car, sans être sans défaut, il est ce qui existe de plus complet sur ce sujet; beaucoup cependant se sont servis de lui sans le nommer, comme, par exemple, Wietz et Bohmann, dans leur abrégé historique des congrégations, publié en allemand à Prague, 1821, et traduit en polonais, *Rys historyczny zgrupowania zakonnych*, 3 in-8°, Varsovie, 1848-1849, par le P. Benjamin Szymanski, provincial des frères mineurs capucins de Pologne (†1873, évêque de Poldachie). On a pu critiquer le P. Hélyot, on ne l'a pas encore surpassé, ni même égalé.

Journal des savants, aux endroits cités, puis février et mars 1715, p. 150 et 243; septembre et octobre 1716, p. 322 et 375; juillet et août 1719, p. 73 et 160; *Mémoires de Trévoux*, aux années 1715, 1716, 1719-1721; Moréri, *Dictionnaire historique*; Michaud, *Biographie universelle*;

Badiche, *loc. cit.*; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. iv, col. 903-904.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HÉMATITES. Parmi les hérétiques du II^e siècle qui tiraient leur nom des dogmes qu'ils professaient, Clément d'Alexandrie signale les docètes et les hématites, ὡς ἡ τῶν δοκίτων καὶ αἱματιτῶν. *Strom.*, VII, 17, P. G., t. ix, col. 553. Quels étaient ces hématites, dont ni saint Irénée, ni Tertullien, ni l'auteur des *Philosophoumena* ne parlent, et dont saint Augustin, qui a résumé les hérésiologies de saint Épiphane et de saint Philastrius, ne parle pas davantage? Faut-il y voir ces chrétiens téméraires qui se présentaient spontanément aux juges et affrontaient la mort, oubliant qu'en temps de persécution, le Sauveur a conseillé la fuite pour ne pas se prêter à la perpétration d'un mal. et que Clément d'Alexandrie a blâmés? *Strom.*, IV, 10, P. G., t. viii, col. 1285-1288. Cela n'est guère probable. On en est réduit aux conjectures; et voici celle que propose Le Nourry, *De lib. Strom.*, diss. II, c. xiii, a. 3, P. G., t. ix, col. 1246. D'après Plinie *Hist. nat.*, 16, 20, hæmatides est magnesi sanguine coloris, sanguinemque reddens, si teretur, sed et crocum. Les hématites ne seraient autres que certains gnostiques visés par Clément d'Alexandrie, dans un passage où il affirme que certains hommes, qui n'avaient de chrétien que le nom, οὐχ ἡμέτεροι, μόνου τοῦ ὀνόματος κοινωνοί, affrontaient la mort, par haine du démiurge, pour avoir le titre de martyr, *Strom.*, VI, 4, P. G., t. viii, col. 1229; mais il leur refuse tout droit à ce titre, même s'ils étaient condamnés à mort par une sentence publique: τοὺτους ἐξάγειν ἐαυτοὺς ἀμαρτωρῶς λέγομεν, ἐν, καὶ δημοσίᾳ κολάζωνται. *Ibid.*

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, P. G., t. ix, col. 553; Le Nourry, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, diss. II, c. xiii, a. 3, P. G., t. ix, col. 1246.

G. BAREILLE.

HEMELMAN Georges, théologien espagnol, né à Malaga, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1589. Il enseigna pendant de longues années avec un remarquable succès la philosophie et la théologie, et entreprit un immense commentaire de la *Somme* de saint Thomas, qui l'occupa toute sa vie. Le 1^{er} volume seul put paraître: *Disputata theologica in I^{am} partem S. Thomæ*, in-fol., Grenade, 1637. La plupart des questions traitées relèvent de la haute métaphysique, suivant les tendances de l'esprit théologique qui régnait alors en Espagne. La partie la plus intéressante renferme un traité fort substantiel, riche d'aperçus originaux et profonds, sur la providence divine. Le P. Hemelman publia entre les t. iv et v des *Commentarii in Summam theologiæ S. Thomæ*, du P. Jacques Granado, 2 in-fol., Grenade, 1638, dont l'impression ne fut complètement achevée qu'après sa mort. On lui doit aussi la publication des *Consilia seu opuscula moralia* du P. Th. Sanchez, *ibid.*, 1634. Il mourut à Grenade le 4 juin 1637, après avoir gouverné avec une éminente sagesse les collèges de Grenade et de Séville, puis la province d'Aragon, où il s'appliqua à faire fleurir les études, spécialement les sciences sacrées.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 263 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1907, t. iii, col. 655 sq.

P. BERNARD.

HEMM Jean-Baptiste, bénédictin, mort le 14 septembre 1719. Après avoir enseigné la philosophie à l'université de Salzbourg, il fut, en 1694, élu abbé du monastère de Saint-Emmeran de Ratisbonne, où il avait fait profession. Il publia les ouvrages suivants: *De visione Dei*, in-4°, Ratisbonne, 1676; *De SS. Trinitate*, in-12, Stadtamhof, 1677; *De incarnatione*, in-8°,

Stadtamhof, 1 78; *Mundus triplex controversus, sive disputatio philosophica de triplici acceptione mundi archetypi, microcosmi et macrocosmi*, in-8°, Salzbourg, 1681; *De scientia Dei*, in-4°, Ratisbonne, 1682; *De vitiis et peccatis*, in-8°, Ratisbonne, 1683; *De voluntate Dei*, in-12, Stadtamhof, 1688.

[Dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 1, p. 468; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. iv, col. 646.

B. HEURTEBIZE.

HENAO (Gabriel de), jésuite espagnol, né à Valladolid le 20 juillet 1612, admis au noviciat le 4 juin 1626. Professeur de grammaire et de belles-lettres à Bilbao, de philosophie à Salamanque, il fut chargé ensuite de l'enseignement de la théologie dogmatique et morale à Oviédo et à Valladolid, et ne tarda pas à être regardé comme l'un des plus savants hommes de son temps. Après s'être livré à des recherches philologiques et historiques sur les origines de la littérature et de la civilisation espagnoles, cf. Vinson, *Essai d'une bibliographie basque*, 1891, p. 80; Meusel, *Bibliotheca historica*, t. vi, p. 25 sq., il consacra le meilleur de son activité à des études de théologie spéculative, positive, morale et mystique qui, dans un même traité, embrassaient à la fois tous les aspects du sujet. Son traité du ciel: *Emptologia seu philosophia christiana de empyreo celo*, 2 in-fol., Lyon, 1552, rassemble ainsi toutes les données de la raison et de la foi, toutes les considérations suggérées par le symbolisme scripturaire, par l'ascétisme ou par le mysticisme des maîtres de la vie spirituelle. Le traité de l'eucharistie: *De eucharistiæ sacramento venerabili atque sanctissimo tractatio scholaris diffusa et moralis consistor*, in-fol., Lyon, 1655, est conçu sur le même plan et relève de la même méthode, comme aussi le traité du sacrifice de la messe: *De missæ sacrificio divino atque tremendo*, 3 in-fol., Salamanque, 1658-1661. C'est surtout dans les questions relatives aux théories et aux controverses de la science moyenne que le P. Henao a conquis très justement la réputation d'un théologien de haute marque. Il débuta par une étude historique sur les origines et le développement de cette doctrine et sur les discussions soulevées à son sujet: *Scientia media historice propugnata, seu ventilibrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas*, in-fol., Lyon, 1655. Une édition nouvelle enrichie d'une foule de développements, de notes et de textes, avec une série de *Parerga* contenant la défense de la Compagnie de Jésus et des doctrines de l'auteur, parut à Salamanque en 1685, et fut reproduite dans l'édition de Dillingen, 1687, in-8°. Cet ouvrage d'une immense érudition reste une des sources les plus autorisées pour l'étude de cette question si vivement et si longuement débattue, et plus compliquée encore que complexe. Il fut suivi d'un exposé lucide et magistral de la doctrine elle-même: *Scientia media theologice defensa*, 2 in-fol., Lyon, 1674; le t. I^{er} contient les arguments qui militent en faveur de la thèse et le t. II la réponse aux objections dirigées par les adversaires contre cette théorie. Le P. Henao eut comme théologien une influence considérable sur son époque. De toutes parts il était consulté sur les questions les plus diverses et par les hommes les plus versés dans les sciences théologiques. « Si l'on eût ramassé les réponses qu'il donna par écrit, disent les *Mémoires de Trévoux*, il y aurait de quoi former huit ou neuf gros volumes », 1704, p. 1455 sq.

Vers la fin de sa vie, le P. Henao fut chargé de l'enseignement de l'Écriture sainte à Salamanque et fut recteur du collège de Medina del Campo. Il mourut à Salamanque le 11 février 1704. Toute sa vie il fut un ardent défenseur du probabilisme et s'opposa de tout son pouvoir aux tentatives du P. Thyrsse Gonzalez,

son ancien collègue, pour imposer à la Compagnie de Jésus les doctrines du probabilisme.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv, col. 265-269; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, t. iv, col. 669 sq.; *Mémoires de Trévoux*, 1704, p. 1455 sq.; Meusel, *Bibliotheca historica*, t. vi, p. 25 sq.; *Memorial historico-espagnol*, Madrid, 1862, t. xv, p. 337 sq.; R. de Scoraille, *François Suarez*, Paris, 1913, t. 1, p. 193; t. II, p. 394.

P. BERNARD.

HENNEBEL Jean-Libert naquit, le 20 janvier 1652, au hameau de Bilande, près de Wavre, en Brabant. Il fit ses humanités à Louvain, apparemment au collège de la Sainte-Trinité, et son cours de philosophie à la « pédagogie du Faucon ». En 1670, à la promotion générale de la faculté des arts, il obtenait la septième place. Il fut alors admis, en qualité de boursier, au collège de Bay, ainsi appelé du nom de son fondateur Jacques de Bay, neveu de Michel Baius. Il y suivit les leçons publiques de théologie, dont les plus remarquées à ce moment étaient celles de Nicolas du Bois, sur l'Écriture sainte, et celles de Gérard van Worm et de François van Viane, sur la scolastique. Le 13 octobre 1682, il était proclamé docteur en théologie, en même temps que Barthélemy Pasmans, dont on retrouve souvent le nom uni au sien dans les polémiques de cette époque. D'abord lecteur ou vice-président du collège de Bay, il passa, le 15 juillet 1684, à la présidence du collège de Viglius. A cet emploi il aurait pu, dit Paquot, « joindre quelque bénéfice ou quelque chaire de théologie, s'il n'eût été attaché au parti de ceux qui pensaient, sur la signature du formulaire, comme les évêques d'Angers, de Beauvais, de Pamiers et d'Aleth. » Il s'agit, on l'a compris, du formulaire d'Alexandre VII et des résistances jansénistes auxquelles il se heurta. La controverse sur ces matières battait alors son plein dans toute la Belgique, à Louvain en particulier; et Hennebel était un des hommes les plus en vue parmi les adversaires de l'acceptation pure et simple. Il fut désigné, en 1693, pour aller, au nom de l'université, exposer au saint-père les difficultés et les dangers de la situation. Les circonstances et les résultats de cette députation ont été présentés et appréciés très différemment par les contemporains. Nous savons du moins, de façon certaine, qu'arrivé à Rome le 17 novembre et reçu en audience par le pape le 26 du même mois, Hennebel, après avoir rendu sommairement compte des dissensions et des tiraillements dont le formulaire était l'occasion ou le prétexte, demanda à Sa Sainteté la faveur d'être entendu dans les Congrégations romaines avant que celles-ci prissent une décision. Innocent XII y consentit et tint parole. Le reste des négociations nous échappe en partie. Mais, après un séjour de huit ans à Rome, le négociateur était loin d'avoir assuré l'apaisement des esprits et aplani toutes les difficultés. On constate seulement, à partir de son retour en Belgique, que sa situation personnelle s'est quelque peu améliorée. En 1694, il avait sollicité de la cour de Bruxelles l'emploi de censeur royal et apostolique des livres, avec le canonicat de Saint-Pierre de Louvain, qui y était annexé; ce poste lui avait d'ailleurs été promis par l'électeur de Bavière, gouverneur des Pays-Bas; et pourtant il essuya un refus, motivé par la nature des thèses qu'il avait défendues pour son doctorat et qui avaient déplu en haut lieu. Réinstallé à Louvain à la date du 15 janvier 1701, il se voyait octroyer peu de temps après, au chapitre de Saint-Bavon de Gand, une prébende canoniale, qu'il résigna du reste bientôt en faveur d'un de ses proches. En 1708, il obtenait, à la faculté de théologie, une chaire de docteur-régent, c'est-à-dire de professeur, qu'il avait antérieurement postulé deux fois sans succès. A cette occasion, il souscrivit, en novembre de cette année, à la bulle *Vineam*

Domini. Le 30 avril 1709, il signa, comme doyen de la même faculté, une autre déclaration d'adhésion aux doctrines romaines. Mais, on regrette de devoir l'ajouter, ces deux actes publics, parce que toujours enveloppés de réserves et de réticences, se trahissant dans les paroles et l'attitude subséquente de leur auteur, laissaient encore planer quelque soupçon sur la sincérité de sa soumission. Ce n'est que plus tard qu'il repoussa les erreurs jansénistes avec toute la franchise désirable : la lettre adressée à l'université de Douai par l'étroite faculté de théologie de Louvain, le 8 juillet 1715, était nette et absolue, elle fermait enfin la porte à toute équivoque possible. Hennebel ne survécut guère que cinq années à cet heureux événement. Il mourut, le 30 août 1720, dans ce collège de Viglius dont il avait gardé la présidence pendant trente-six ans, et il fut inhumé dans l'église de Saint-Quentin. En dépit des tendances doctrinales de la plus grande partie de sa vie, c'était, au témoignage de tous ceux qui l'approchèrent, un homme d'un caractère doux et accomodant. Ce sont ces qualités, sans doute, qui lui valurent d'être, en 1710, porté par les suffrages de ses collègues à l'honneur du rectorat : c'est peut-être aussi à elles qu'il dut d'être député à Rome par l'université. Après qu'il se fut déclaré ouvertement et absolument, en 1715, pour la bulle *Unigenitus*, il passa ses derniers jours dans une pieuse et studieuse tranquillité et ne voulut plus rien avoir de commun avec les non-acceptants.

On rattache communément au nom d'Hennebel, comme rédigés par lui, soit seul, soit en collaboration avec d'autres tenants du parti janséniste, un assez grand nombre d'opuscules, dont plusieurs ont paru sous le voile de l'anonymat. La plupart, pris un à un, sont sans grande importance ; mais leur série nous présente, pour ainsi dire en action, une partie des vicissitudes de l'existence et de la pensée d'Hennebel, et tous ensemble peuvent servir très utilement à l'histoire du jansénisme dans les Pays-Bas. Voici les principaux : 1° *Notæ breves ac modestæ in propositiones XXXI S. Inquisitionis decreto nuper proscriptas*, in-4°, Louvain, 1651. Ces *Notæ* furent blâmées et prohibées par l'archevêque Humbert de Precipiano, comme attribuant aux propositions flétries par le Saint-Office un sens absolument fantaisiste et qui aurait fait de leur condamnation un acte ridicule et illusoire. 2° *Responsio ad articulos XLII quos eximii DD. Martinus Harney et Martinus Steyaert attestantur, authoribus Gummario Huygens, alisque, ut loquuntur, illi adherentibus et confœderatis, qua clam, qua palam serpere et circumferri, tradi et inculcari apud scholæ theologicæ alumnos, non sine ingenti periculo infectionis*, in-4°, Louvain, 1691. Cet écrit sera aussi mentionné sous le nom de Huygens, qui paraît y avoir eu une part prépondérante. 3° Il en va de même de la *Refutatio Synopsæ opponendorum responsionum ad articulos XLII Ex. De Huygens et aliorum*. 4° *Apologia pro Jo. Liberto Hennebel, ab Academia Lovaniensi ad S. Sedem deputato, adversus rumorem publicum, qui spargitur in Belgio quasi propositionem aliquam Romæ sustineat aut hæreticam, aut de hæresi suspectam*, in-4°, 1693. 5° *Libelli hispanice editi hoc titulo : Memorial al rey... nomine ac jussu Thyrsi Gonzalez, Soc. Jesu præpositi generalis, oblatis, confutatio per Belgas theologos*, in-8°, Bruxelles, 1699. 6° *Propositiones quadraginta excerptæ ex libro cui titulus : Nodus prædestinationis, adjunctis quibusdam notis*. Le *Nodus prædestinationis* est une œuvre posthume du cardinal Sfondrate. Publiée en 1697, elle fut fort discutée dès son apparition et même accusée, mais à tort, semble-t-il, de pélagianisme. Hennebel se montra l'un des plus ardents à l'attaquer. Sa critique parut, insérée dans un recueil de même esprit, dû, croit-on, du moins en partie, à la plume de Quesnel et

intitulé : *Augustiniana Ecclesiæ romanæ doctrina a cardinalis Sfondrati nodo extricata per varios S. Augustini discipulos*, in-12, Cologne, 1700. 7° *Declaratio circa articulos doctrinæ in Belgio controversæ...*, *Die 10 septembris 1700 coram apostolica in Urbe exhibita*, in-12, Louvain, 1701. Toutes les pièces de ce volume, sauf une, se trouvent reproduites dans les *Opuscula* mentionnés ci-dessous. 8° *Memoriale pacis Romam missum die 4 martii 1701 et ibidem sacræ Congregationi S. Officii exhibitum*, in-12. 9° Plusieurs autres *Mémoires* adressés par Hennebel aux Congrégations romaines pendant son séjour dans la Ville éternelle ont été imprimés dans le *Commonitorium ad orthodoxos* du P. Désirant, ainsi que dans le *Commonitorium* d'Opstraet. 10° *Via pacis seu status controversiæ inter theologos Lovanienses*, in-4°, Liège, 1701. 11° Des *Opuscula*, ainsi détaillés dans le sous-titre : *Eximii viri J. L. Hennebel thesæ theologicæ de gratia et penitentia*; accedit *Declaratio theologorum Belgarum per eundem doctorem coram Sede apostolica exhibita*; item accedunt *Martini Steyaert thesæ de sacerdotale lapsu et assertio censuræ Lovaniensis et Duacensis adversus quorundam hodie objectiones*, in-12, Louvain, 1703. 12° *Declaratio facultatis theologicæ Lovaniensis contra quinque propositiones ab apostolica Sede damnatas* qui n'a été publiée qu'en 1717, à Cologne, dans le *Molinismus profligatus* du carme Henri de Saint-Ignace. 13° *Epistola ad illustrissimum D. Fenelonem, archiepiscopum Cameracensem*. Elle est du 12 mai 1714 et a été, elle aussi, reproduite dans le *Molinismus profligatus*. Enfin, 14° on trouve dans la *Causa quesneliana* plusieurs autres lettres d'Hennebel, adressées au P. Quesnel ou à Brigode, son secrétaire. Ces divers écrits, dont quelques-uns, je l'ai dit, notamment les nos 2, 3 et 5, ne sont pas certainement et exclusivement l'œuvre personnelle d'Hennebel, sont fort différents de portée comme d'étendue ; mais tous ou presque tous ont un trait commun : on y plaide plus ou moins ouvertement soit pour la thèse du « silence respectueux », soit pour la suppression et l'apaisement, par voie d'autorité, de toutes les discussions ; on travaille discrètement à innocenter l'*Augustinus* et ceux qui s'en réclament, et l'on va, par exemple, dans la *Réfutation du mémoire des jésuites espagnols* (n° 5), jusqu'à prétendre, contre l'évidence aveuglante des faits, que les Pays-Bas n'offrent trace ni de jansénisme ni de rigorisme. Le lecteur remarquera du reste qu'aucun n'est postérieur à la date de 1695. Après ce qui a été dit plus haut, cette circonstance s'explique d'elle-même.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, édit. de Louvain, t. xviii, p. 286-303; édit. in-fol., t. iii, p. 628-632; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. iv, col. 725; Reusens, art. *Hennebel*, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. ix, p. 69.

J. FORGET.

HENNEGUIER Jérôme, dominicain né à Saint-Omer en 1633, fit profession dans le couvent de cette ville en 1650. Il fit ses études au collège Saint-Thomas-d'Aquin de Douai, où il enseigna ensuite la philosophie. Maître des étudiants, puis second régent (1667-1669), premier régent (1669-1672), il fut reçu maître en théologie le 8 octobre 1678. Il prit, semble-t-il, le bonnet de docteur à l'université de Douai en 1679. En 1675, il avait été chargé d'organiser à Cambrai une école publique de théologie. Dans son ordre, il fut prieur de Tournai (1672), puis de Saint-Omer (1686-1689), et il fut nommé définiteur de la nouvelle province de Sainte-Rose de Lima au chapitre général de Rome (1686). Il mourut à Saint-Omer le 13 mars 1712. Il prit une grande part aux polémiques qui s'engagèrent vers ce temps sur la prédétermination physique et pour l'administration du sacrement de pénitence ; tous ses écrits sont de circonstance et signalent les

diverses phases du débat. 1^o Le P. Charles de l'Assomption avait publié des dissertations sur l'amour de Dieu, la liberté, la contrition et surtout sur la science moyenne et la prédestination, sous le pseudonyme de Germain Philalèthe : *Scientia media ad eximen revocata et thomistarum triumphus, id est Augustini et Thomæ concordia*, Douai, 1670, 1672, 1694. L'ouvrage, attribué d'abord au jésuite Platet, fit grand bruit. Il fut réfuté d'abord par le dominicain Paul Fasseau, voir Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 738 ; puis le P. Henneguiier publia contre lui : *Vanitas triumphorum quos ab autoritate adversus prædeterminationes physicas pro scientia media erigere nititur Germanus Philalèthes Eupistinus in opere priori, autore amico Philalèthi consensaneo*, Douai, 1670. Ce dernier ouvrage eut un rare succès. Le P. Charles de l'Assomption se rendit lui-même aux raisons d'Henneguiier, répudia la science moyenne qu'il avait défendue et, dans une 2^e édition de son *Thomistarum triumphus*, dirigée contre Baius, Molina et Jansénius, il se fit le champion de la prédétermination physique. 2^o En 1674, le diocèse de Tournai fut agité par des polémiques sur le culte à rendre à la sainte Vierge. Le point de départ de ces querelles avait été l'opuscule d'Adam Widenfeld, *Monita salutaria B. Virginis Mariæ ad cultores suos indiscretos*, Gand, 1673 ; cet ouvrage était tout à fait d'inspiration protestante. Une traduction française, faite par un prêtre du diocèse de Tournai, parut avec l'approbation de l'évêque, Gilbert de Choiseul, fort enclin aux idées jansénistes. De plus il publia une lettre pastorale pour recommander les *Avis salutaires de la B. Vierge Marie à ses dévots indiscrets*, Lille, 1674. Après cette lettre pastorale, on commença une vraie campagne contre les objets de culte de la sainte Vierge et l'on fit disparaître scapulaires et chapelets. Mais bientôt l'opposition se montra aussi violente contre les *Avis salutaires* et l'attitude de l'évêque de Tournai. C'est à ce propos qu'Henneguiier publia : *Cultus Mariæ vindicatus adversus monitorem anonymum*, Saint-Omer, 1674. Cet écrit eut plusieurs éditions latines, françaises et flamandes. Voir F. Desmons, *Gilbert de Choiseul*, Tournai, 1907, p. 417 sq. 3^o En 1679, l'évêque de Tournai publia un traité sur la pénitence intitulé : *Éclaircissements touchant le légitime usage de toutes les parties du sacrement de pénitence adressés aux pasteurs et autres confesseurs tant séculiers que réguliers du diocèse de Tournai*, Lille, 1679. Les conclusions de l'évêque étaient entachées de rigorisme et de jansénisme. Le P. Charles de l'Assomption lui répondit, puis le P. Henneguiier fit paraître contre Gilbert de Choiseul : *Dissertatio theologica de absolutione sacramentali percipiendi et impertiendi, ad sacrosancti concilii Tridentini necnon scholarum, Angelî sensum expressa atque in duas partes distributa*, Saint-Omer, 1682. Dans cet écrit, Henneguiier se montrait d'un avis tout différent de celui de l'évêque sur la définition et les qualités de l'attrition ; avec le P. Charles de l'Assomption, il se montrait beaucoup plus conciliant sur les signes de contrition à exiger par le confesseur de la part du pénitent. Voir Desmons, *op. cit.*, p. 449 sq. Choiseul répondit dans une lettre pastorale du 23 février 1683 par l'interdiction absolue dans son diocèse, sous peine d'excommunication, de lire les ouvrages des PP. Charles de l'Assomption et Henneguiier. Ce dernier répondit à cette censure par une lettre : *Epistola apologetica R. P. Fr. Hieronymi Henneguiier, ord. FF. præd., sac. theol. doctoris, ad illustriss. episcopum Tornacensem super recidivorum absolutione*, Saint-Omer, 1684 ; en même temps un pamphlet était dirigé contre l'évêque, que l'on accusait de partialité : *Epistola responsoria ignoti auctoris ad amicum super justitiam proximam episcopi Tornacensis adversus librum P. Henneguiier Parisiis, 2^o idus junii 1683. Ex corde amicus et famu-*

lus. P. K. S. L'évêque répondit par une lettre, où il mettait le P. Henneguiier au défi de répondre sans se contredire à six objections qu'il lui proposait : *Responsus illustr. ac rev. episcopi Tornacensis ad apologeticam R. P. Hieronymi Henneguiier... epistolam*, Lille, 1683. Voir Desmons, *op. cit.*, p. 459, 519. La querelle continuait très acerbement le P. Charles de l'Assomption et l'évêque de Tournai, p. 459 sq. A l'occasion d'une soutenance de thèse, une conférence eut lieu au collège Saint-Thomas-d'Aquin de Douai, le 14 décembre 1683, entre les deux adversaires. Henneguiier, à ce propos, adressa une lettre très vive à l'un des deux théologiens de son ordre qui présidaient cette soutenance : *Epistola expositulatoria P. Fr. Hieronymi Henneguiier... ad suum quondam discipulum super thesibus et disputatione de recidivorum absolutione*, Saint-Omer, 1684. Choiseul prit leur défense dans une autre lettre du 26 mai 1684 : *Epistola Tornacensis episcopi ad RR. PP. Cornelium Mullet et Michælem Roipin*. Sur les entrefaites, Nicolas de La Verdure, professeur de théologie à l'université de Douai, se fit le champion des idées de Choiseul et publia en 1684 un ouvrage pour défendre son traité *De probabilitate, contritione et recidivis*, 1681, qui avait été attaqué par Henneguiier. Ce nouvel ouvrage de M. de La Verdure était intitulé : *Defensio tractatus de modo quo se debet gerere confessarius, respectu horum pœnitentium qui sæpius in eadem peccata relabuntur*, Douai, 1684. Il était dirigé surtout contre le P. Charles de l'Assomption et le P. Henneguiier. Celui-ci lui répondit d'abord par deux lettres, *quarum prima satisfacit vindictis eximii domini D. de La Verdure...*, *altera respondet sex questionibus ab illustriss. Tornacensium episcopo propositis* (1685). Ces lettres furent bientôt suivies de *Tractatus theologicus quo d. moralistrat uti eximius ac reverendus admodum D. D. de La Verdure, S. theologiæ doctor et ordinarius Duaci professor, contra seipsum dimicet in controversia de recidivorum absolutione*, Saint-Omer, 1685. L'évêque répondit encore par une autre lettre du 16 avril 1685. Voir Desmons, *op. cit.*, p. 467, 521. Toutes ces disputes troublèrent profondément le diocèse de Tournai ainsi que toute la province ecclésiastique et le jansénisme en reçut une nouvelle impulsion.

Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, XVIII^m sæc., Paris, 1911, p. 159 ; Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai, 1671-1689*, Tournai, 1907, *passim*.

R. COULON.

HENNO François, frère mineur récollet, appartenait par sa profession à la province monastique de Saint-André, qui était formée des couvents de l'Artois et du Hainaut. Il y remplit la charge de professeur et mérita le titre de *lector jubilatus*, qui chez les récollets équivalait à celui de docteur. C'est le peu que nous savons de sa vie ; les éditions de ses livres témoignent qu'il enseignait au commencement du XVIII^e siècle. Il publia d'abord séparément divers traités qu'il réunit ensuite en un seul cours de théologie : *Tractatus triplex de restitutione, jure et justitia ac de statu religioso*, in-8°, Douai, 1706, 1713 ; Tournai, 1708 ; *Tractatus moralis in Decalogi præcepta*, in-8°, Douai, 1706, 1711 ; Tournai, 1707 ; *Tractatus de actibus humanis, eorumque regulis et principiis*, in-8°, Douai, 1710 ; Tournai, 1711 ; *De vitiis et virtutibus*, in-8°, Douai, 1708 ; Tournai, 1720 ; *De sacramentis*, 2 in-8°, Douai, 1711 ; Tournai, 1712 ; *De Verbi divini incarnatione*, in-8°, Douai, 1711 ; Tournai, 1718 ; *De Deo uno et trino*, in-8°, Douai, 1713 ; Tournai, 1719. Éditions collectives : *Theologia dogmatica, moralis ac scholastica, opus principiis thomisticis et scotisticis, quantum licuit, accomodatam, complectensque casus omnes obvios ac firmis Scripturæ, conciliorum, canonum et sanctorum Patrum sententiis resolutos*, 8 in-8°, Douai, 1706-1713, 1718, 1720 ; Cologne, 1718 ; 2 in-fol., *ibid.*, 1718 ; Venise, 1719 ; 9 in-18, Venise, 1719. Comme le

titre l'indique, le P. Henno s'efforce de concilier les deux enseignements thomiste et scotiste, et ce, dit-il, afin d'unir d'une franche amitié les franciscains et les dominicains, trop souvent divisés par suite de discussions d'école. La théologie du P. Henno fut longtemps employée comme manuel classique en Espagne.

Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 362; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 647.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HÉNOTIQUE (Ἐνωτικόν) de Zénon (482). — L'Hénotique est un édit soi-disant d'union ou de conciliation promulgué, en 482, par l'empereur byzantin Zénon, sous l'inspiration d'Acace, patriarche de Constantinople, en vue de réconcilier adversaires et partisans du concile de Chalcédoine, monophysites et dyophysites. On y anathématise Nestorius et Eutychès, on y affirme la divinité et l'humanité de Jésus-Christ, mais on y évite le mot *un* et les termes *deux natures*; en outre, une incidente malheureuse condamne « quiconque a pensé autrement, soit à Chalcédoine, soit ailleurs ». Ainsi, le concile de Chalcédoine se trouvait lui-même indirectement condamné par l'Hénotique; l'on y déclarait, du reste, que la règle de foi comprenait seulement le symbole de Nicée avec l'addition qu'y avait faite le concile de Constantinople, les douze anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les décisions d'Éphèse. Aussi le dessein que paraît avoir eu Zénon, « le premier des empereurs qui se mêla des questions de la foi » (Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, XI^e époque) de mettre fin aux dissensions religieuses, en publiant cette formule et en lui donnant force de loi, échoua-t-il misérablement : loin de les apaiser, l'Hénotique ne fit que les accroître. Le pape saint Félix III, en 484, ayant excommunié le patriarche Acace, véritable auteur de l'Hénotique, il s'ensuivit, entre l'Orient et Rome, un schisme qui dura trente-cinq ans et ne se termina que par un édit de l'empereur Justin I^{er} en 519.

L'affaire de l'Hénotique se trouve être ainsi un des épisodes des longues luttes christologiques touchant la doctrine du concile de Chalcédoine, en même temps qu'une des premières manifestations de cet esprit d'intrigue des patriarches byzantins qui, sous Photius et Michel Cérulaire, aboutira à la scission définitive avec l'Occident.

Pour étudier utilement un tel épisode et pouvoir le juger au point de vue théologique, il est indispensable de le situer aussi exactement que possible dans son cadre historique. Les faits et les textes fourniront eux-mêmes au théologien la conclusion qu'il devra en tirer.

I. De l'opposition chalcédonienne à l'Hénotique : l'attitude du patriarche Acace. II. La formule de l'Hénotique. III. Les conséquences de l'Hénotique : le schisme acacien. IV. La réconciliation avec Rome (519) : le véritable Hénotique orthodoxe ou formule du pape Hormisdas. V. Conclusion. Justification du point de vue catholique et de l'attitude des papes dans l'affaire de l'Hénotique.

I. DE L'OPPOSITION CHALCÉDONIENNE A L'HÉNOTIQUE : L'ATTITUDE DU PATRIARCHE ACACE. — Aussitôt après le concile de Chalcédoine (451), les monophysites ou partisans de l'hérésiarque Eutychès s'agitèrent partout à la fois. « Puisque la théologie de Cyrille est condamnée, pensaient-ils, puisque Chalcédoine rejette l'ένωσις φυσική, c'est donc que les nestoriens ont pris leur revanche et affermi leur erreur; Jésus-Christ est dédoublé : à côté du Verbe éternel, il y a en Jésus une autre personnalité différente; c'est une quatrième personne qui s'ajoute à la Trinité divine. Voilà le blasphème horrible que les monophysites repoussent, voilà le crime des nestoriens, voilà le crime de tous ceux qui ne suivent pas Cyrille, des Pères de Chalcédoine par

conséquent. C'est ce qu'explique aux moines de Palestine l'Alexandrin Théodose; et la Palestine chasse l'évêque chalcédonien Juvénal. C'est ce qu'explique aux Égyptiens Timothée Élure (*Ailouros*, le Chat); et l'Égypte massacre l'évêque chalcédonien Protérius. C'est ce que Pierre le Foulon explique enfin aux habitants d'Antioche; et la Syrie oblige son patriarche Martyrius à donner sa démission. Les monophysites revisent les prières liturgiques afin d'en bannir toute expression malsonnante; Pierre le Foulon répond à la passion religieuse de son peuple en modifiant le chant sacré qu'adressent les fidèles au Dieu trois fois saint : pour mieux marquer que l'homme Jésus est vraiment une des trois personnes de la Trinité et qu'il ne fait réellement qu'un avec elle, il ajoute aux paroles traditionnelles qui la glorifient, ἄγιος ὁ Θεός, ἄγιος ἱσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος (*Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis*), des mots qui reportent sur elle le sacrifice de la croix : ὁ σταυρωθείς δι' ἡμᾶς (*qui crucifixus es pro nobis*). Le Crucifié ne fait qu'un avec la Trinité ! La foi des Orientaux, plus ardente que réfléchie, ne s'arrête pas à ce que la formule contient, sinon d'inexact, au moins d'imprécis au regard de la théologie traditionnelle; leur piété enthousiaste ne voit que le blasphème nestorien, négateur de la divinité de l'homme Jésus. Et les empereurs ont beau s'entre-mettre, Marcien, puis Léon; ils ont beau défendre Chalcédoine; ils ne convainquent personne, ils finissent même par perdre le trône. Basiliskos s'en empare : usurpateur, il s'est présenté comme le champion de la foi; par un édit, il a annulé le concile de Chalcédoine, et le peuple l'a reconnu. » A Dufourcq, *Histoire de l'Église du III^e au XI^e siècle : le christianisme et l'empire*, 4^e édit., Paris, 1910, p. 270-272. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 857-859; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1912, t. III, p. 104-107.

Ajoutons, pour expliquer plus complètement cette participation de la foule à des disputes théologiques, que l'opposition chalcédonienne était exploitée par le groupe d'habiles intrigants qui étaient parvenus à occuper les principaux sièges épiscopaux d'Orient. Sous l'empereur Léon I^{er} (457-474), Timothée Élure (457-460) fut élu patriarche d'Alexandrie, et Pierre le Foulon, vers 470, patriarche d'Antioche. « Ils ne firent que passer, une première fois; mais ce passage eut néanmoins de graves conséquences, car il laissa les dispositions les plus fâcheuses dans les esprits... Après la mort de Marcien, Timothée et Pierre le Foulon remontèrent sur leurs sièges, avec la protection de Basiliskos (476-477). » Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, 8^e édit., Paris, 1911, t. I, p. 233. Il faut ajouter aussi, les lignes précédentes l'ont déjà insinué, que la protection ou la faiblesse de la cour contribua pour beaucoup au maintien de ces luttes doctrinales et de ces divisions ecclésiastiques. L'empereur Léon I^{er} avait exilé Timothée Élure en 460, d'abord à Gangres, puis en Chersonèse, et on l'avait remplacé sur le siège d'Alexandrie par un dyophysite ou chalcédonien modéré, Timothée Salophakialos, qu'Évagre appelle aussi Timothée Basilikos, *H. E.*, I, II, c. XI, P. G., t. LXXXVI, col. 2533, et qui est également appelé par d'autres Timothée le Blanc (*Liberatus*, Théophane le Chronographe, Cedrenus, *P. G.*, *ibid.*, note 74). Le même prince avait déposé Pierre le Foulon et donné à Antioche un pasteur catholique. Mais avec la mort de Léon I^{er} (474), « la girouette dogmatique de la cour byzantine se retourna de nouveau vers les monophysites », selon l'expression de Th. Pressel, art. *Monophysiten*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog, Stuttgart et Hambourg, 1858, t. IX, p. 745. Léon II, petit-fils de Léon I^{er}, mourut lui-même peu après (474), et cette mort livra le trône

à l'Isaurien Zénon, époux de la princesse Ariadne et père de Léon II. Mais dès l'année 475, Zénon fut renversé par l'usurpateur Basiliskos, qui se montra aussitôt ardent protecteur des monophysites. Il promulgua un *Enkyklion* (encyclique ou circulaire), adressé à Timothée Élure, qui en était l'inspirateur : cet édit portait condamnation du concile de Chalcédoine et de la lettre de saint Léon, et élevait le monophysisme à la dignité de religion d'État seule tolérée. Voir le texte dans Évagre, *H. E.*, l. III, c. iv, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2600-2604. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Venise, 1732, t. xvi, p. 294-295.

Ici commence le rôle d'Acace, patriarche de Constantinople, et il est nécessaire de s'y arrêter un instant pour comprendre son attitude ultérieure dans toute l'affaire de l'Hénotique. Voir t. I, col. 288-289.

La plupart des évêques orientaux, au nombre de 500 environ, souscrivirent le formulaire de Basiliskos. « Un homme lui résiste, en qui s'incarne et qui organise le parti byzantin, le patriarche de Constantinople, Acace. Ce n'est pas lui qui s'exagère l'importance des formules dogmatiques ; c'est lui qui discerne avec une perspicacité étrange le parti qu'il faut suivre afin d'établir l'autonomie ecclésiastique de Constantinople. Prendre la tête du mouvement populaire monophysite qui répudie Chalcédoine, c'est adopter une politique qui réhabilite Alexandrie et restaure sa domination : le patriarche de Constantinople ne le peut pas. Prendre la tête du mouvement orthodoxe dont Chalcédoine est le mot d'ordre, c'est suivre, c'est donc reconnaître la direction donnée par Rome : le patriarche de Constantinople ne le veut pas. Se présenter comme un arbitre, donner tort à la fois à Alexandrie et à Rome en semblant vouloir les concilier, voilà la politique que recommande l'intérêt byzantin. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 272-273. Sur la foi des témoignages fournis par les écrivains byzantins, Tillemont a tracé de ce personnage le portrait suivant : « C'était un esprit flatteur et complaisant, qui savait gagner l'affection des princes, en louant tout ce qu'ils faisaient (Suidas). Aux bassesses de la flatterie, Acace joignait une violente ambition. Il aimait à gouverner, et n'en était pas incapable. Il donnait aisément, servait tous ceux qui avaient besoin de lui, avait un extérieur très vénérable et qui inspirait du respect. Mais on l'accusait de vanité et d'aimer l'honneur. » *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Venise, 1732, t. xvi, p. 285. « Acace était un homme de caractère fier et ambitieux, chancelant dans sa position entre orthodoxes et hérétiques selon ses intérêts du moment, habile et avisé dans la poursuite de ses plans, sous plus d'un rapport précurseur de Photius. » J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 110.

Successeur de Gennade sur le siège de Constantinople, de 471 à 489, Acace avait incliné d'abord à l'antichalcédonianisme de Timothée Élure : les moines byzantins s'en plaignent au pape Simplicius, vers la fin de l'année 475. Simplicius, *Epist.*, IV-VIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 38-44 ; Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 974 sq. Voir P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. XI, p. 118-119. Puis il se ravisa, résista à Basiliskos, appelle contre lui saint Daniel le Stylite, dont la grande popularité entraîne les fidèles. Non seulement Acace refuse d'accepter l'édit de l'usurpateur ; mais encore, au témoignage de Théodore le Lecteur, *H. E.*, l. I, n. 32, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 181, en signe de protestation et de deuil il se revêt lui-même de vêtements noirs et couvre pareillement de voiles noirs le trône épiscopal et l'autel. Cf. Tillemont, *Mémoires*, note v sur Acace de Constantinople, t. xvi, p. 757.

Cette conduite d'Acace était-elle inspirée par le seul souci des intérêts de la foi catholique ? On voudrait

pouvoir l'affirmer. Mais il semble plutôt, au dire des historiens (Théodore le Lecteur, I, 32 ; Théophane, *Chronographia*, an. 467-468, Bonn, 1839, t. I, p. 188-189 ; *P. G.*, t. CVIII, col. 304-305 ; Cedrenus, Bonn, 1838, t. I, p. 617-618 ; *P. G.*, t. CXXI, col. 672), avoir été entraîné par le mouvement général du clergé, des moines et des fidèles de Constantinople. Lorsqu'on apprit que Basiliskos voulait obliger le patriarche à promulguer l'*Enkyklion*, le peuple se porta en masse compacte à l'église, y compris vieillards, femmes et enfants, pour empêcher cette promulgation. Acace « suivit le troupeau, qu'il aurait dû précéder », écrit Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 112. Du moins, une fois entré dans la résistance, il la soutint sans faiblir. Dans un discours public, du haut de la chaire, il s'éleva contre le tyran. Théophane, *loc. cit.*

« L'empereur punit le rebelle en travaillant à relever Alexandrie : il convoque à Éphèse, théâtre des victoires de Cyrille et de Dioscore, un nouveau concile dont il donne la présidence au successeur des fameux patriarches, Timothée Élure. Et Timothée fait voter par les Pères une adresse à l'empereur ; on y demande l'abrogation des décrets de Chalcédoine, l'abolition des privilèges de Constantinople, la reconnaissance des droits de la vénérable Église d'Éphèse, et la déposition d'Acace. Enfin — et ceci montre avec force le véritable caractère de cette histoire — Timothée veut alléger son parti du poids gênant des controverses doctrinales : le but de ses efforts, il n'y a pas à s'y tromper, c'est la résurrection d'Alexandrie et l'abaissement de Constantinople. Évagre, *H. E.*, l. III, c. III-VIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2597-2613. S'il a rejeté Chalcédoine afin de satisfaire aux passions populaires qui le soutiennent, il se refuse à défendre le monophysisme : comme des moines eutychiens implorent son secours, il se prononce contre eux et déclare que « la chair du Christ » (c'est-à-dire son humanité) est de même nature que « la nôtre ». Déjà Basiliskos l'avait formellement déclaré en condamnant le Tome de Léon. C'était la politique d'Acace retournée contre lui. Le patriarche eût peut-être été vaincu par Timothée, sans une révolution de palais à laquelle, sans doute, il prêta la main. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 273-274. Sur le concile d'Éphèse et l'attitude de Timothée Élure, voir Tillemont, *Mémoires*, Acace de Constantinople, a. 9, t. xvi, p. 299-300 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 912.

Évagre, il est vrai, raconte, sur la foi de Zacharie le Rhéteur, que, devant la résistance inattendue d'Acace et de toute la communauté de Constantinople, Basiliskos avait décidé de rapporter sa première ordonnance et de promulguer un *Antenkyklion* ou contre-édit pour confirmer la doctrine de Chalcédoine (477). Voir le texte dans Évagre, *op. cit.*, l. III, c. VII-VIII, col. 2609-2611. Mais il était trop tard. La même année 477, Zénon renversa l'usurpateur, et prit aussitôt le contrepied de sa politique. Lors de l'entrée de Zénon, Basiliskos se réfugia dans une église, avec sa femme et ses enfants ; Acace le livra à son rival, « ce que saint Chrysostome n'aurait pas fait », remarque le judicieux Tillemont, *op. cit.*, a. 11, p. 304.

La chute de Basiliskos passa généralement pour une victoire de l'orthodoxie et valut à Acace une grande autorité en Orient. De son côté, Zénon chercha à gagner la faveur des catholiques. Il adressa au pape Simplicius une irréprochable profession de foi, avec la promesse de maintenir la définition de Chalcédoine et de mettre fin aux menées des hérétiques. Simplicius, *Epist.*, VIII, ad Zenonem, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 980-982.

Timothée Élure étant mort en 477 (sur cette mort, voir Liberatus, *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. xvi, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1020), le parti

monophysite alexandrin lui donna pour successeur l'archidiacre Pierre Monge (μογγός, l'enroué). Zénon considéra cette élection comme une révolte, et l'intrus n'échappa que par la fuite à la peine de mort portée contre lui. Timothée Salophakialos fut rétabli sur le siège d'Alexandrie. Évangre, *H. E.*, I, III, c. xi, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2616. Clercs et laïques eurent ordre de le reconnaître dans l'espace de deux mois, sous peine de se voir privés de leurs dignités, de leurs églises, et frappés d'excommunication. Liberatus, *op. cit.*, col. 1020.

Avec Zénon et par lui, Acace est maître. Les évêques d'Asie s'empresrent de lui écrire pour s'excuser d'avoir souscrit à l'*Enkyklion* de Basiliskos : ils ne l'ont fait qu'à contre-cœur, disent-ils, et ils se déclarent fermement attachés aux décisions de Chalcédoine. Évangre, *op. cit.*, c. ix, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2613. Le concile de Constantinople, présidé par Acace en 478, « dépose Pierre le Foulon, lequel a « eutychnianisé » le Trisagion et, pour cette raison, s'est vu condamner par le pape Simplicius; Acace en profite pour installer à Antioche un homme à lui, Calandion. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 274. Calandion succédait aux courts patriarcats d'Étienne II, tué par les monophysites en 479, et d'Étienne III, qui, contrairement à la discipline ecclésiastique, avait été consacré par Acace à Constantinople.

À Alexandrie, les choses se compliquèrent à la mort de Timothée Salophakialos (481). Les catholiques élurent pour lui succéder Jean Talaïa, appelé aussi Jean le Tabennésioté, moine tabennésien du monastère de Canope. Évangre, *H. E.*, I, III, c. xii, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2617. Ce prêtre, économiste de l'église d'Alexandrie, était venu peu auparavant à Constantinople, envoyé par Timothée Salophakialos, et avait reçu de l'empereur des assurances qu'un successeur catholique serait donné à Timothée. Évangre, *loc. cit.*; Liberatus, *Breviarium*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1020. Zénon avait même fait à cette occasion l'éloge de Talaïa, que l'on considérait dès lors comme devant être patriarche d'Alexandrie. Félix III, *Epist.*, I, n. 10; II, n. 4. Acace avait dit de lui comme prêtre, qu'il était digne de recevoir une plus haute dignité. Pourquoi Acace ne voulut-il pas accepter l'élection de Talaïa et pourquoi soutint-il alors Pierre Monge? Bien qu'il soit difficile de donner une réponse précise à cette question, les historiens nous en fournissent divers éléments qui nous permettent d'esquisser la psychologie du patriarche byzantin.

On nous signale, comme cause du mécontentement d'Acace, le retard accidentel avec lequel lui arrivèrent les lettres synodales de Talaïa. Celui-ci les avait fait passer par l'intermédiaire d'Illus, maître des offices, sur la protection duquel il comptait auprès de l'empereur. Or, il se trouva qu'au moment où le courrier d'Alexandrie parvint à Constantinople, Illus était à Antioche. La lettre de Talaïa dut lui être portée dans cette ville; de la sorte, tandis que Zénon était directement informé de l'ordination de Talaïa par la lettre personnelle qui lui était adressée, celle destinée à Acace prenait le chemin d'Antioche sans lui avoir été remise : d'où froissement du prélat byzantin. Liberatus, *Breviarium*, c. xvii, col. 1022-1024.

D'autres nous indiquent, comme motif de l'insuccès de Talaïa, le fait qu'il perdit bientôt, avec le ministre impérial Illus, un puissant appui auprès de Zénon. « Et comme jusque-là, faisant fond sur ce personnage, il avait négligé le très influent Acace, il fut d'autant plus facile au rusé Pierre Monge d'obtenir accès auprès de ce dernier et, grâce à lui, auprès de l'empereur, par un plan habile visant à une réunion des partis en lutte, en vue de se raffermir ainsi sur le trône patriarcal. » Th. Pressel, art. *Monophysiten*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1913, t. IX, p. 746.

Quoi qu'il en soit, Acace se joignit à Gennade d'Hermopolis, qui prétendait avoir des griefs contre Jean Talaïa. Liberatus, *Breviarium*, c. xvi, col. 1020. Tous deux se concertèrent pour l'accuser auprès de l'empereur d'avoir obtenu par brigue le siège d'Alexandrie après avoir juré de n'y jamais prétendre, et d'avoir menacé de faire un schisme du vivant de Timothée Salophakialos, à qui il avait fait rétablir dans les diptyques le nom de Dioscore. Évangre, *H. E.*, I, III, c. xii, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2617, sur la foi de Zacharie le Rhéteur, a consigné le premier de ces griefs à la charge de Jean Talaïa. Cf. Liberatus, *Breviarium*, c. xvii, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1022. Théophane, *Chronographia*, an. 473, Bonn, t. I, p. 199; *P. G.*, t. cviii, col. 316-317, non seulement ne mentionne point d'intrigue de Talaïa, mais au contraire signale son ordination comme celle d'un homme vertueux et défenseur de l'orthodoxie : ἐγειροτονήθη Ἰωάννης ὁ Ταβεννησιώτης, ὁστος ἀνὴρ καὶ τῶν ὁρθῶν δογματῶν ἐπὶ ῥεμαχος. Voir aussi Nicéphore, *H. E.*, I, XVI, 11, *P. G.*, t. cxlvii, col. 136. Quant à l'insertion du nom de Dioscore dans les diptyques par Timothée Salophakialos en un moment de faiblesse, elle est mentionnée dans une lettre du pape Simplicius répondant à Acace le 13 mars 478 : *quando ei ut damnati Dioscori nomen inter altaria recitaretur extortum est*, sans que nous puissions connaître si Talaïa y eut ou non quelque part. Salophakialos avait, sur ce point, adressé des excuses à Rome et une demande en grâce. Simplicius, *Epist.*, ix, xi, xii, xiii, *ad Acacium*, dans Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 983 et 985. Cf. Liberatus, *Breviarium*, c. xvii, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1025.

Toujours est-il que, prenant parti ouvertement contre Talaïa, Acace représenta à l'empereur Pierre Monge comme l'évêque voulu par les fidèles d'Alexandrie et capable de réunir les deux groupements qui depuis longtemps divisaient cette Église, chalcédoïens catholiques et monophysites eutychiens. Monge, lui-même, mis au courant, offrit d'opérer cette réunion et représenta à l'empereur que son autorité courait de grands dangers en Égypte si l'on y établissait un patriarche autre que celui voulu par le peuple. En conséquence, Zénon écrivit au pape qu'il regardait Jean Talaïa comme indigne de l'épiscopat, et que, en vue de procurer la réunion des Églises d'Égypte, il jugeait plus opportun de rétablir Pierre Monge sur le siège d'Alexandrie. Le pape Simplicius, qui avait reçu les lettres synodales de Jean Talaïa, était prêt à confirmer son ordination, lorsqu'il reçut la lettre de l'empereur. Comme Talaïa y était accusé de parjure, le pape sursit à l'envoi des lettres de communion; mais il ne voulut pas, d'autre part, consentir au rétablissement de Pierre Monge. Ce dernier, disait Simplicius, « a été complice et même chef des hérétiques, et j'ai demandé plusieurs fois qu'il fût chassé d'Alexandrie. La promesse qu'il fait maintenant de professer la vraie foi peut bien lui permettre de rentrer dans la communion des fidèles, mais ne permet pas de l'élever à la dignité du pontificat, de crainte que, sous le prétexte d'une feinte abjuration, il n'ait la liberté d'enseigner l'erreur. » *Epist.*, xvii, dans Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 992-993. Cf. Liberatus, *Breviarium*, c. xvi. Selon Liberatus, *op. cit.*, c. xviii, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1026-1027, Pierre Monge avait lui-même adressé au pape une lettre dans laquelle il professait hypocritement une entière adhésion au concile de Chalcédoine.

En même temps qu'il répondait à l'empereur Zénon, le 15 juillet 482, le pape écrivait dans le même sens à Acace, à qui il exprimait sa surprise et sa peine de n'avoir pas été renseigné par lui sur une affaire aussi grave. « Vous y étiez engagé, lui disait-il, et par l'amitié qui nous unit, et par le soin que votre charge vous oblige de prendre de ce qui touche la foi et la vérité. » *Epist.*, xvii, Mansi, t. vii, col. 992. Puis, ne soup-

çonnant encore en rien le patriarche de Constantinople, il le pria de travailler sans relâche à maintenir l'empereur dans la disposition de défendre l'orthodoxie, et de lui mander ce qu'il apprendrait concernant cette affaire.

Nous saisissons ici la véritable attitude d'Acace et tout le danger qu'elle présentait pour l'avenir des relations de l'Église d'Orient avec Rome.

Le 6 novembre 482, Simplicius se plaint de nouveau à Acace du silence gardé par lui au sujet du siège d'Alexandrie. Les efforts tentés contre cette Église, disait le pape, ne lui permettaient point de repos : *cogitationum ferias non habemus*, et il pensait sans cesse au compte qu'il devrait en rendre à Dieu. *Epist.*, xviii, dans Mansi, t. vii, col. 995.

Bien loin de satisfaire aux désirs et aux ordres du pape, Acace s'était concerté avec Pierre Monge sur un édit religieux qui devait résumer ce qu'il y avait de commun dans toutes les confessions, et il l'avait fait sanctionner par le complaisant empereur sous le nom d'*Hénotique* ou formule d'union.

II. LA FORMULE DE L'HÉNOTIQUE. — C'est une lettre adressée, au nom de l'empereur Zénon, aux évêques, aux clercs, aux moines et aux peuples d'Alexandrie, de l'Égypte, de la Libye et de la Pentapole. Mais, remarque Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, a. 24, Venise, 1732, t. xvi, p. 327, « elle ne parle qu'à ceux qui étaient séparés de l'Église, c'est-à-dire aux acéphales ou demi-eutychiens. » Après y avoir protesté de son zèle pour la foi et des efforts qu'il avait faits pour réunir tous les chrétiens dans une même communion, Zénon dit que des archimandrites, des ermites et d'autres personnes vénérables l'ont supplié d'essayer une nouvelle tentative dans ce but. Tillemont, *loc. cit.*, pense que ces instigateurs étaient sans doute les envoyés de Pierre Monge. L'empereur déclare ensuite, au nom de toutes les Églises (« qui ne l'en avouaient nullement », note en passant Tillemont), qu'il n'y avait point d'autre définition de foi reçue ou à recevoir que celle des Pères de Nicée, confirmée par ceux de Constantinople; que si quelqu'un en recevait une autre, il le regardait comme séparé et ennemi de l'Église.

« On pouvait dire en un véritable sens, écrit Tillemont, *loc. cit.*, que l'Église ne recevait point d'autre symbole que celui de Nicée. Mais on ne pouvait pas dire qu'elle ne reçût point d'autre définition de foi, sans rejeter celle du concile de Chalcédoine. Néanmoins, Zénon rejette encore plus ouvertement ce concile, lorsqu'il a la témérité de prononcer un anathème à quiconque tiendra ou aura tenu rien de plus que ce qui est dans son Hénotique, en quelque temps et en quelque lieu que ce soit, soit à Chalcédoine, soit en quelque autre concile. » Du reste, les contradictions et les incohérences sont nombreuses. En même temps qu'il rejette toute définition de foi autre que celle de Nicée-Constantinople, l'empereur-théologien reçoit les douze chapitres ou anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie. « Il traite de saints et de véritables disciples des Pères de Nicée ceux qui se sont assemblés à Éphèse pour condamner non seulement Nestorius, mais encore ceux qui se sont engagés depuis dans son erreur, c'est-à-dire qu'il approuve tous les deux conciles d'Éphèse, le faux comme le véritable... Il veut néanmoins qu'on anathématise Eutychès, et qu'on reconnaisse que Jésus-Christ s'est véritablement incarné de la sainte Vierge, Mère de Dieu, sans confusion, réellement et non en fantôme; qu'il nous est consubstantiel selon son humanité. Mais hors l'anathème d'Eutychès, dont la plupart des eutychiens ne faisaient pas de difficulté, il ne dit rien en cela qui ne fût presque aussi positivement dans la circulaire de Basile, et ce sont des choses que les catholiques et les hérétiques avouaient

également. » Tillemont, *op. cit.*, p. 327-328. Quant aux deux natures, l'expression même est soigneusement évitée.

Tillemont, qui a parfaitement analysé l'Hénotique, conclut en ces termes : « C'est après avoir ainsi renversé la foi de l'Église, qu'il (Zénon) exhorte les eutychiens à rentrer dans sa communion, comme si la confusion faisait l'unité de l'Église, et qu'il fallût y rappeler les hérétiques, non pour les convertir en leur faisant quitter leurs erreurs, mais pour pervertir plus aisément les catholiques par le commerce qu'ils auraient ensemble... Il s'imaginait vainement pouvoir gagner les hérétiques en supprimant la vérité. » Tillemont, *loc. cit.*

Cette rapide analyse et ces quelques remarques faciliteront la compréhension du texte de l'Hénotique, dont nous donnons ci-après l'original grec, tel qu'il nous a été conservé par l'historien Évagre, *H. E.*, l. III, c. xiv, P. G., t. LXXXVI, col. 2620-2625, avec la traduction latine de Henri de Valois qui l'accompagne dans l'édition de Migne.

Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Ζήνων, εὐσεβής, νικητής, τροπαιοῦχος, μέγιστος, ἀσιεῖσθαις, Αὐγουστος, τοῖς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην καὶ Πεντάπολιν εὐλαβεστάτοις ἐπισκοποῖς καὶ κληρικοῖς καὶ μοναχοῖς καὶ λαοῖς.

Ἀρχὴν καὶ σύστασιν, δύναμιν τε καὶ ὅπλον ἀνάταμχτον τῆς ἡμετέρας εἰδότες βασιλεῖας τὴν μονὴν ὀρθὴν καὶ ἀληθινὴν πιστὴν ἡγεῖναι διὰ τῆς θείας ἐπιροιτῆσεως ἐξετέλεστο μὲν οἱ ἐν Νικαίᾳ συναθροισθέντες τῇ ἁγίᾳ Πατρί, ἐβεβαίωσαν δὲ καὶ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει πν', ὁμοῖως ἁγίᾳ Πατρί, συνελθόντες, νύκτωρ τε καὶ καθ' ἡμέραν, πάσῃ προσευχῇ (Henri de Valois proposo de lire plutôt προσοχῇ, note 89, P. G., col. 2621) καὶ σπουδῇ καὶ νόμοις κεκρήμεθα, πληθύουσθαι δι' αὐτῆς τὴν ἀπανταχόσε ἁγίαν τοῦ Θεοῦ καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀτελεύτητον μητέρα τῶν ἡμετέρων σκήπτρων, εἰρήνην τε καὶ τῇ περὶ Θεοῦ ὁμονοίᾳ τοὺς εὐσεβεῖς λαοὺς διαμένοντας. εὐπροσδέκτους τὰς ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας Βασιλείας ἡμετέρας προσφέρειν, σὺν τοῖς θεοφιλεστάτοις ἐπισκοποῖς καὶ θεοσεβέστατοις κληρικοῖς, καὶ ἀρχιμανδρίταις καὶ μονάχουσι. Τοῦ γὰρ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου καὶ Θεοτόκου Μαρίας σκαρουνθέντος καὶ τεχθέντος, τὴν ἐκ συμφωνίας δοξολογίαν τε καὶ λατρίαν ἡμῶν ἐπαινουῦντος καὶ ἐτοιμῶς δεχομένου, τὰ μὲν τῶν πολεμίων ἐκτριβήσεται καὶ ἐξαλειφθήσεται γένῃ, πάντες δὲ τὸν οἰκεῖον ὑποκλινοσὶν αὐτῷ, τῷ ἡμετέρῳ μετὰ Θεοῦ κράτει εἰρήνῃ δὲ, καὶ τὰ ἐκ ταύτης ἀγαθὰ, ἀέρων τε εὐχάριστα, καὶ τῶν καρπῶν εὐφορία, καὶ τὰ ἄλλα δὲ τὰ λυσιτελοῦντα τοῖς ἀνθρώποις φιλοτιμηθήσεται.

Imperator Cæsar Flavius Zeno, pius, victor, triumphator, maximus, semper Augustus, reverendissimis episcopis et clericis ac monachis et populis, per Alexandriam et per Ægyptum et Libyam ac Pentapolim constitutus.

Cum initium et confirmationem, vim et scutum inextinguibile imperii nostri esse intelligamus solam rectam ac veram fidem, quam trecenti quidem et octodecim sancti Patres, Nicææ congregati, divina inspiratione exposuerunt, centum vero et quinquaginta itidem sancti Patres Constantinopoli collecti confirmarunt, diu nocturne, omni studio ac diligentia et legibus nostris id agimus (une traduction plus ancienne, conservée par Liberatus, *Breviarium*, c. xviii, présente ainsi ce passage : Noctibus ac diebus oratione et studio et legibus nitimur), ut ubique locorum sancta catholica et apostolica Dei Ecclesia, que incorrupta atque immortalis est mater sceptrorum nostrorum, per illam quam dixi fidem multiplicetur; utque pii populi, in pace et in ea que circa Deum est concordia perseverantes, una cum Deo charissimis episcopis, et religiosissimis clericis, et archimandritis et monachis, acceptas Deo preces offerant pro imperio nostro. Quamdiu enim magnus Deus et Servator noster Jesus Christus, qui ex sancta Virgine ac Dei Genitrice Maria incarnatus et natus est, concinentem omnium nostrum glorificationem cultumque approbaverit et benigne susceperit, omnes quidem hostes contentur ac delebuntur; universæ autem gentes nostræ que secundum Deum est potestati colla submittent; Pax denique, et que ex pace proveniunt bona, cæli tem-

Οὕτως οὖν τῆς ἀμωμήτου πίστεως ἡμᾶς τε καὶ τὰ Ῥωμαῖκα περιστοιχίζουσας πράγματα, δεήσει ἡμῖν προσεκομισθῆσαν παρὰ θεοσεβῶν ἀρχιεπισκόπων καὶ ἐρημιτῶν, καὶ ἐτέρων ἀιδεσιμῶν ἀνδρῶν, μετὰ δακρύων ἱκετευόντων, ἐνωσιν γενέσθαι ταῖς ἀγιωτάταις Ἐκκλησίαις, συναφθῆναι τε τὰ μέλη τοῖς μέλεσιν, ἥπερ ὁ μισόκαλος ἀπὸ πλείστον χρόνων χωρίσαι κατηπείχθη, γινώσκων ὅς ἐι ὁλοκληρῶ τῇ τῆς Ἐκκλησίας σῶματι πολεμῶν, ἡττηθήσεται. Συμβαίνει γὰρ ἐκ τούτου καὶ γενεαὶς ἀναριθμήτους εἶναι, ὅσας ὁ χρόνος ἐν τοσούτοις ἔτει τῆς ζωῆς ὑπεξήγαγεν καὶ τὰς μὲν τοῦ λοτροῦ τῆς παλιγγενεσίας ἐσπερημένης ἀπελθεῖν, τὰς δὲ τῆς βίαις κοινωνίας μὴ μετασχούσας, πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀπαράτητον ἐκδομίαν ἀπαχθῆναι φάνουσ τε τολμηθῆναι μυρίους, καὶ αἰμάτων πλήθει μολυνθῆναι μὴ μόνον τὴν γῆν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀέρα. Ταῦτα τίς οὐκ ἀνείτῃ το ἀγαθὸν μετασκευασθῆναι προσεύχεται; Διὰ τοῦτο τοῦτο γινώσκουσιν ἡμᾶς ἐσπουδάσαντες, ὅτι καὶ ἡμεῖς καὶ αἱ πανταχοῦ Ἐκκλησίαι ἕτερον σῶμα ἢ μᾶθημα, ἢ ὅρον πίστεως, ἢ πίστιν πλὴν τοῦ εἰρημένου ἀγίου Συμβόλου τῶν τῶν τῶν ἁγίων Πατέρων, ὅπερ ἐβεβαίωσαν οἱ μνημονεύοντες ὅν ἅγιοι Πατέρες, οὔτε ἐσχηκαμεν, οὔτε ἔχομεν, οὔτε ἔξομεν, οὔτε ἔχοντες ἐπιστάμεθα. Εἰ δὲ καὶ ἔχοι τις, ἀλλότριον αὐτὸν ἡγοῦμεθα. Τοῦτο γὰρ καὶ μόνον, ὡς ἔφαμεν, τὴν ἡμετέραν περισώζειν τεβαρῆκαμεν βασιλείαν. Καὶ πάντες δὲ οἱ λαοὶ τοῦ σωτηριώδους αἰτουμένου φωτισματος, αὐτὸ καὶ μόνον παραλαμβάνοντες βαπτίζονται. Ὡς καὶ ἐξηκολούθησαν οἱ ἅγιοι Πατέρες οἱ ἐν τῇ Ἐρεσίᾳ συνελθόντες, οἱ καθελόντες τὸν ἀσεβῆ Νεστόριον, καὶ τοὺς τὰ ἐκείνου μετὰ ταῦτα φρονοῦντας. Ὅντινα καὶ ἡμεῖς Νεστόριον ἅμα Εὐτυχεῖ τάναντία τοῖς εἰρημένοις φρονοῦντας, ἀναθεματίζομεν, δεχόμενοι καὶ τὰ ἐξ κεφαλῆαι τὰ εἰρημένα παρὰ τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης Κυρίου γενιμένου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἀλεξανδρείας ἁγίας καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ὁμολογοῦμεν δὲ τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Υἱὸν καὶ Θεόν, τὸν κατὰ ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσαντα τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ Θεοτόκου, ἕνα τυγχάνειν, καὶ οὐ δύο. Ἐνὸς γὰρ εἶναι φάμεν τὰ τε θαύματα καὶ

peries, frugum ubertas, et quaecumque alia commoda, hominibus donabuntur.

Cum ergo irreprehensibilis fides, et nos et republicam Romanam ita conservet, preces nobis oblatæ sunt a religiosissimis archimandritis et eremitis et aliis reverendis hominibus, qui cum lacrymis supplicabant, ut unitas fieret sanctissimis Ecclesiis, et membra membris conjungerentur, quæ boni totius inimicus jamdudum a se invicem disjungere conatus est : sciens se, si integrum Ecclesiæ corpus impugnaverit, facile esse superandum. Ex hoc enim contigit, ut innumerabilis hominum multitudo, quam tot annorum spatii temporis longinquitas ex hac luce subtraxit, partim regenerationis lavacro fraudata interierit, partim absque divinæ communionis perceptione ex hac vita migraverit : utque innumera cædes perpetrata sint, et effusi sanguinis copia non terra solum, sed etiam aer ipse sit contaminatus. Quæ quidem, quotusquisque est qui non optaverit in meliorem statum commutari ? Quapropter scire vos volumus, nec nos, nec eas quæ ubique sunt Ecclesiæ, aliud symbolum aut mathema, aliame definitionem fidei aut fidem, præter supra memoratum sanctum symbolum trecentorum et octodecim sanctorum Patrum, quod a jam dictis centum et quinque sanctis Patribus confirmatum est, habuisse, vel habere, vel habituros esse, nec scire quosquam qui habeant. Quod si quis habeat, hunc extra-neum esse judicamus. Hoc enim symbolo solo, ut jam dictum est, imperium nostrum servari confidimus. Sed et omnes populi qui salutarem baptismum percipiunt, hoc solo accepto symbolo baptizantur. Idem etiam secuti sunt sancti Patres qui Ephesi convenerunt, et qui impium Nestorium una cum iis qui ejus sententiam postea amplexi sunt, deposuerunt. Quem quidem nos simul cum Eutyche, utpote contraria memoratis Patribus sentientes, anathematizamus, suspicientes etiam duodecim capitula, quæ a sanctæ memoriæ Cyrillo, sanctæ catholicæ Alexandrinorum Ecclesiæ quondam archiepiscopo, dictata sunt. Confitemur autem unigenitum Dei Filium et Deum, vere hominem factum, Dominum nostrum Jesum Christum, consubstantialem Patri secundum Deitatem, eundemque nobis consubstantialem quoad humani-

τὰ πάθη ἅπερ ἐκουσίως ὑπέμειν σαρκί. Τοὺς γὰρ διαιρούντας ἢ συγχέοντας, ἢ φαντασίαν εἰσάγοντας, οὐδὲ ὅλους δεχόμεθα· ἐπεὶ ἡ ἀναμάρτητος κατὰ ἀλήθειαν σάρκωσις ἐκ τῆς Θεοτόκου, προσθήκην Ἰοῦ οὐ ποιεῖτο. Μεμνήκει γὰρ Τριάς ἡ Τριάς, καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου. Εἰδότες οὖν ὡς οὐτε αἱ ἅγιοι πανταχοῦ τοῦ Θεοῦ ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, οὐτε οἱ τούτων προῖστάμενοι θεοφιλέστατοι ἱερεῖς, οὐτε ἡ ἡμετέρα βασιλεῖα ἐτέρου συμβόλου ἢ ὅρου πίστεως παρὰ τὸ εἰρημένον ἅγιον μᾶθημα ἡνέσχοντο ἢ ἀνέχοντα, ἡνώσαμεν ἑαυτοὺς, μηδὲν ἐνδοιάζοντες. Ταῦτα δὲ γεγράφαμεν οὐ καινίζοντες πίστιν, ἀλλ' ὑμᾶς πληροφοροῦντες. Πάντα δὲ τὸν ἑτερόν τι φρονήσαντα, ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν, ἢ πώποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι, ἢ οἱαδήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν· ἐξαιρέτως δὲ τοὺς εἰρημένους Νεστόριον, καὶ Εὐτυχή, καὶ τοὺς τὰ αὐτῶν φρονοῦντας. Συνάρθητε τοίνυν τῇ πνευματικῇ μητρὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς αὐτῆς ἡμῖν ἐν αὐτῇ θείας ἀπολαύοντες κοινωνίας κατὰ τὸν εἰρημένον ἕνα καὶ μόνον ὅρον τῆς πίστεως τῶν τῶν ἁγίων Πατέρων. Ἡ γὰρ παναγία μήτηρ ἡμῶν ἡ Ἐκκλησία καὶ γνησίους υἱὰς υἱοὺς ἀπεκδέχεται περιπτύξασθαι, καὶ τῆς χρονίας καὶ γλυκείας ὑμῶν ἐπιθυμῆς φωνῆς ἀκροάσασθαι. Ἐπεῖτα οὖν ἑαυτοὺς. Ταῦτα γὰρ ποιοῦντες, καὶ τὴν τοῦ Δεσποτοῦ καὶ Σωτῆρος καὶ Θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εὐμένειαν πρὸς ἑαυτοὺς ἐφελκύετε, καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἐπικινεήσεθε.

Il n'est guère douteux que l'Hénotique ne soit l'œuvre du patriarche Acace. Évangé, H. E., l. III, c. xiii, P. G., t. lxxxvi, col. 2620, l'insinue : ταύτην τὴν οἰκονομίαν γνώμῃ συντελεμένην Ἀκακίου τοῦ τῆς βασιλείας ἐπισκόπου ; et Théophane, *Chronographia*, an. 476, Bonn, p. 202, se fait l'écho de l'opinion qui lui en attribuait expressément la rédaction : τότε καὶ ἐνοτικὸν ἐποίησε Ζήνων καὶ πανταχοῦ ἐξέπεμψεν, ὑπὸ Ἀκακίου τοῦ Κωνσταντινουπόλεως ὑπαγορευθῆν, ὡς φασί τινες. On peut dire que le génie d'Acace s'y retrouve tout entier. « Confusion, incohérence, contradiction, abus de pouvoir, tels sont les traits qui frappent tout d'abord à la lecture de cet édit. L'empereur affirme que toutes les Églises ne reconnaissent avec lui d'autre définition de foi que celle de Nicée. Il confond deux choses essentiellement distinctes. Sans doute, le symbole de Nicée était alors comme aujourd'hui l'expression de la vérité

tatem : qui descendit et incarnatus est ex Spiritu Sancto de Maria Virgine ac Dei Genitrice, unum esse, non duos. Unius enim esse dicimus, tum miracula, tum passiones quæ sponte sua in carne sustinuit. Eos vero [qui dividunt aut confundunt, aut phantasiam introducunt, nullatenus suscipimus. Siquidem vera illa et peccati experti incarnatione ex Dei Genitrice accessionem alterius Filii non effecit. Trinitas enim semper mansit Trinitas, etiamsi unus ex Trinitate, Deus scilicet Verbum, incarnatus sit. Scientes itaque sanctas et orthodoxas quæ ubique sunt Ecclesiæ Dei, et qui illis præsent Dei amatissimos episcopos, nostrum denique imperium, nullum aliud symbolum aut definitionem fidei præter supra memoratum sanctum mathema admisisse vel admittere, absque ulla cunctatione nos adunavimus. Hæc autem scripsimus vobis, non innovantes fidem, sed ut vobis satisfaceremus. Quicumque vero aliter sentit aut sensit, vel nunc vel quando-cumque alias, sive Chalcedone, sive in alia qualibet synodo, eum anathematizamus : præcipit tamen Nestorium et Eutychem, et eos qui idem cum illis sentiunt. Conjugimini igitur matri spiritali Ecclesiæ, ut in ea, una eademque nobiscum divina communione fruamini, juxta memoratum fidei definitionem trecentorum et octodecim sanctorum Patrum, quæ una ac sola est fidei definitio. Sanctissima enim mater nostra Ecclesia vos tanquam proprios filios expectat ut amplectatur, et post diuturnum tempus suavem vocis vestræ cunctum audire desiderat. Festinate igitur concito cursu. Quod si feceritis, tum Domini et Servatoris ac Dei nostri Jesu Christi benevolentiam vobis conciliabitis, tum a nostra majestate maximam laudem referetis.

«... mais il n'était pas l'expression unique de cette vérité, puisque des évêques de toutes les parties du monde réunis à Chalcedoine avaient formulé une profession de foi plus détaillée, plus étendue en certains points que celle de Nicée, et que tout l'univers chrétien avait adopté la formule de Chalcedoine. L'empereur commença par protester qu'il veut s'en tenir exclusivement au symbole de Nicée, et, quelques lignes plus loin, il reconnaît encore pour expression de la foi la définition du concile d'Éphèse, les deux chapitres ou anathématismes de saint Cyrille. Il ne veut pas admettre le concile de Chalcedoine, et il s'adresse contre Eutychès une définition qui est en substance celle de Chalcedoine. L'incohérence et la contradiction peuvent-elles être plus flagrantes ? » Darras, *Histoire générale de l'Église*, Paris, 1869, t. XIII, p. 485. Cf. Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, t. XLII, édit. Guillaume, Lyon, 1872, t. IV, p. 59.

Ce sont ces incohérences et ces contradictions qui caractérisent l'Hénétique. Doit-on lui infliger la note d'hérésie ? Baronius l'affirme, *Annal. eocl.*, an. 482 ; Noël Alexandre, *Hist. eocl.*, sec. V, c. III, a. 19, § 4, Venise, 1771, t. V, p. 86, soutient l'opinion contraire, à savoir que l'Hénétique n'enseigne pas l'hérésie, mais qu'il la favorise seulement par ses réticences. Sous ce titre : *Zeno imperator odio Henotico synodum Chalcedonensem compingit, non fidem in ea confirmatam*, l'historien-théologien analyse l'édit et aboutit à cette conclusion : *Ex his evidens est, Henoticum Zenonis eutychianam heresim non adstruere, immo ipsam impugnare et damnare; nec fidem duarum in Christo naturarum a Chalcedonensibus Patribus confirmatam contemnere, sed asserere potius. Unde cardinalis Baronius Zenonem semper hereticum et perfidum traxit, enotasse catholica dogmata, pessum dedisse funditus christianam religionem, falso scribit, ad ann. 482. Nam et ex ipsis Henotici verbis et ex epistola Zenonis ad Felicem pontificem maximum, cujus fragmentum refert Eusebius, l. III, c. XX, rejellitur eminentissimus auctor. Verba epistolae Zenonis, post editum Henoticum datae, haec sunt : Pro certo habere debes, et pietatem nostram, et super incanotum sanctissimum Petrum (Pierre Monge), et universas sanctissimas Ecclesias sanctissimum Chalcedonense concilium amplecti atque venerari, quod cum fieri Niceni concilii prorsus convenit. Et Noël Alexandre termine en disant : Non diffiteor tamen Henoticum Zenonis causae fidei nocuisse, et fuisse heresim, solum cum de S. Leonis epistola, cum de synodi Chalcedonensis definitione, tum denique de his vocabulis : *Ex duabus et in duabus naturis, quae catholicae fidei contra eutychianam perfidiam nota singularis erant*.*

Il semble que l'on puisse se rallier à cette conclusion de Noël Alexandre : d'une part, l'Hénétique ne professant point explicitement de doctrine hérétique, condamnant par ailleurs les hérésies de Nestorius et d'Eutychès; d'autre part, une lettre ultérieure de l'empereur Zénon au pape Félix III admettant explicitement le concile de Chalcedoine. Aussi l'Église catholique n'a-t-elle point expressément condamné l'Hénétique. Sans doute, on voulut alors éviter d'exaspérer l'empereur et de provoquer des schismes plus graves ou des maux plus difficiles à guérir; mais ces motifs n'auraient pas suffi à écarter la condamnation, si la formule avait été jugée proprement et directement hérétique. Voir en ce sens la remarque d'un annotateur d'Évagre, l. III, c. XVII, P. G., t. LXXXVI, col. 2405-2406.

Cependant, du seul point de vue doctrinal et indépendamment même des conséquences déplorables qu'en a fait l'Hénétique, le théologien catholique ne saurait être trop sévère contre cet édit qui « tournait les questions, au lieu de les résoudre, et qui, s'il avait été

accepté, aurait eu pour résultat infaillible d'arrêter le développement de la doctrine chrétienne ». H. Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles*, t. II, p. 865-866. De ce chef, notons-le en passant, l'Hénétique préluait à la méthode qui devait être celle de Photius, de Michel Cérulaire et de leurs successeurs, consistant à restreindre à tel nombre de conciles œcuméniques et à clore à telle époque donnée le développement du dogme catholique. C'est un trait de plus, ajouté à tant d'autres, qui font du patriarche Acace un triste précurseur dans l'histoire des schismes orientaux. En somme, l'évêque africain Victor de Tunes († 566) résumait assez bien en ces termes le jugement que devait porter sur l'Hénétique de Zénon la postérité catholique : *Zenon imperator eutychianum poculo erroris sopitus, Acacium Constantinopolitanum episcopum damnatoribus concilii Chalcedonensis Petro Alexandrino et Petro Antiocheno episcopis per Henoticon socians, eorum communione polluitur, et cum eis a catholica fide recessit. Chronicon*, an. 482, P. L., t. LXVIII, col. 945, cité par Henri de Valois dans ses annotations au texte d'Évagre, l. III, c. XIII, P. G., t. LXXXVI, col. 2619. En effet, le mal de l'Hénétique, ce par quoi se fit la déviation de la doctrine catholique, ce furent ses conséquences, lesquelles sont toutes représentées par la communion établie du fait de l'Hénétique entre Acace et les hérétiques Pierre Monge d'Alexandrie, Pierre le Foulon d'Antioche.

III. LES CONSÉQUENCES DE L'HÉNOTIQUE : LE SCHISME ACACIEN. — De fait, le schisme naquit presque aussitôt de cette soi-disant formule d'union. L'Hénétique était adressé spécialement aux Églises d'Égypte; mais en réalité son but était beaucoup plus général, il visait à faire la réconciliation des chrétiens sur toute l'étendue de l'empire. Comme il arrive souvent en pareil cas, surtout quand on prétend imposer des concessions à la vérité, il eut un résultat diamétralement opposé et ne contenta personne. Les monophysites proprement dits demandaient un rejet plus explicite du concile de Chalcedoine et du dyophysisme; les nestoriens et ceux d'Antioche furent scandalisés de l'approbation donnée aux anathèmes de saint Cyrille; enfin les orthodoxes furent blessés du sans-gêne avec lequel on traitait le concile de Chalcedoine, de ce qu'il y avait de peu précis dans l'exposition dogmatique de l'édit, et surtout de ce que l'empereur s'établissait juge de la foi. » Leclercq, *op. cit.*, p. 867. C'est probablement à ce dernier grief qu'il faut rapporter cette plainte du pape saint Gélase quelques années plus tard : « Ils (les grecs) ont rejeté les dogmes des apôtres et se glorifient des doctrines des laïques. » *Epist.*, XLIII, édit. Thiel, p. 478.

L'Hénétique fut d'abord souscrit par Acace et par Pierre Monge. D'après le récit de Liberatus, l'édit fut porté à Alexandrie par l'abbé Ammon et les apocryphes de Monge. Ceux-ci étaient en même temps porteurs d'une lettre impériale ordonnant à Pergame, duc d'Égypte, de chasser Jean Talaia et de rétablir Pierre Monge. L'expulsion de Talaia eut lieu aussitôt. Le 24 octobre 482 (c'est la date admise par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Venise, 1732, t. XVI, p. 331), Pierre Monge se rendit dans l'église de Saint-Marc, à Alexandrie, adressa un discours au peuple, donna lecture de l'Hénétique et admit à sa communion les orthodoxes. D'autre part, il anathématisa ouvertement le concile de Chalcedoine et la lettre dogmatique de saint Léon; il raya des diptyques les noms des catholiques Protérius et Timothée Salophakialos, pour y inscrire ceux des hérétiques Dioscore et Timothée Élure. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II, où est fournie pour ces faits la date du 14 mai 482.

L'Hénétique fut souscrit aussi par Pierre le Foulon, qui retourna à Antioche en remplacement du pa-

triarche orthodoxe Calandion, déposé pour des raisons politiques; par Martyrius de Jérusalem et par un certain nombre d'autres évêques, dont plusieurs ne signèrent que par faiblesse et par crainte de l'empereur.

En dépit de ces adhésions, « il arriva ce qui était inévitable : la division ne fit qu'augmenter. Les monophysites rigoureux devaient, comme les vrais catholiques, rejeter l'Hénotique; et quant aux esprits plus souples, dans l'un et l'autre parti, cette formule ne suffisait pas pour les unir dans une croyance commune. » Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 261. Malgré l'union apparente proclamée à Alexandrie par Pierre Monge, un bon nombre de monophysites intransigeants « ne lui pardonnèrent pas sa modération relative vis-à-vis du concile de Chalcedoine », Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1912, t. III, p. 108, se séparèrent de lui et reçurent le nom d'acéphales (sans chef) : ils reconnaissaient Timothée Élure comme le dernier patriarche légitime d'Alexandrie. Eustathe, *Epist. ad Timotheum Scholasticum*, dans Mai, *Nova collectio*, t. VII A, p. 277. Voir t. I, col. 308-309. Beaucoup d'évêques et de prêtres catholiques égyptiens se rendirent à Constantinople, espérant y trouver quelque appui. Ils avertirent Acace des désordres d'Alexandrie. Liberatus, *Breviarium*, c. XVIII. « Mais ils n'y reçurent de lui que des rebuts et de mauvais traitements, et trouvèrent qu'il soutenait Mongus en toutes choses; de sorte qu'ils souffrirent à Constantinople une persécution très cruelle. » Tillemont, *op. cit.*, p. 331. Un document nous apprend, en effet, qu'il y eut beaucoup de protériens (c'était le nom donné en Égypte aux catholiques, du nom du patriarche saint Protérius) qui combattirent pour la vérité jusqu'à la mort : πολλοὶ δὲ καὶ μέγρι θανάτου ὑπὲρ τῆς ἀληθείας διηγωνίσαντο. *Eclogæ hist. eccl.*, dans Cramer, *Anecdota græca e codd. manuscriptorum Bibliothecæ regiæ Parisiensis*, Oxford, 1839, t. II, p. 106.

Ces champions de la vérité devaient nécessairement trouver auprès du pape l'appui et l'encouragement qu'ils n'avaient pas trouvés à Constantinople. Acace, au contraire, ne pouvait obtenir de Rome que désapprobation et condamnation; en conséquence, s'il persistait, provoquer le schisme. C'est ce qui arriva. On peut, avec Dufourey, *Histoire de l'Église du III^e au XI^e siècle : le christianisme et l'empire*, 4^e édit., Paris, 1910, p. 276, résumer ainsi les faits qui aboutirent à ce triste résultat : « Acace prévoit que l'Hénotique ne contentera tout à fait personne. Il escompte la situation d'arbitre que lui feront les partis extrêmes. L'affaire de Jean Talaïa précipite la crise. Depuis Chalcedoine, Rome et Constantinople ont marché de concert; le nom de Marcien est béni par les papes, il entre dans la légende; quant à Basiliskos, qu'est-ce autre chose qu'un vil usurpateur? Acace n'a-t-il pas donné des gages en déposant Pierre le Foulon? Simplicius pourtant n'est pas sans inépuables : il a refusé de condamner Jean Talaïa et d'accepter Pierre Monge. Talaïa arrive à Rome (483); il précise les soupçons du pape, et lorsque celui-ci meurt (mars 483), il guide son successeur Félix III. Une ambassade romaine conduite par les évêques Vitalis et Misenus s'achemine à Constantinople : elle doit fortifier l'attachement de l'empereur pour Chalcedoine et régler la question d'Alexandrie. Mais les légats pontificaux, en butte tour à tour aux menaces et aux promesses, trahissent indignement leur maître. Félix, prévenu, les dépose; il excommunie Acace et Pierre Monge, 28 juillet 484, il somme Zénon de choisir entre Pierre Monge et Rome. »

Du récit de Liberatus, *Breviarium*, c. XVIII, P. L., t. LXVIII, col. 1026, il ressort que Talaïa avait fait appel au pape par lettre, dès avant son arrivée à Rome. Simplicius écrivit aussitôt à Acace. Celui-ci répondit qu'il ignorait Jean Talaïa comme évêque d'Alexandrie,

et qu'il avait reçu dans sa communion Pierre Monge en vertu de l'Hénotique de Zénon, pour obéir aux ordres de l'empereur concernant l'union des Églises. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, a. 28, p. 335-336, et notes 20-22, p. 763.

Déjà plusieurs moines orthodoxes, principalement les acémètes de Constantinople, et plusieurs évêques expulsés de leurs sièges s'étaient adressés au pape. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1137. Parmi ces évêques, dit Tillemont, *op. cit.*, a. 45, p. 368-369, nous ne connaissons « que ceux dont Théophane nous a conservé la mémoire, qui sont Nestor de Tarse, Cyr d'Hiéruple, Jean de Cyr, Romain de Chalcedoine ou peut-être de Chalcede, comme l'a mis M. Valois, car tous les autres sont du patriarcat d'Antioche; Eusèbe de Samosate, Julien de Mopsueste, Paul de Constantinople, Mane d'Himère, André de Théodosiople : Zénon les fit chasser de leurs églises, sous prétexte qu'ils avaient favorisé les tyrans Léonce et Illus, mais en effet à cause de son Hénotique, dit Théophane. » Ces prélats, affirme explicitement Théophane, s'adressèrent au pape Félix, après la mort de Simplicius, et lui déclarèrent que le vrai responsable de tout le mal était Acace. *Chronographia*, an. 478, Bonn, p. 204; P. G., t. CVIII, col. 321.

C'est alors que Félix III envoya à Constantinople en qualité de légats les évêques Vital de Tronto dans le Picenum et Misenus de Cume en Campanie : ils avaient pour mission d'obtenir de l'empereur que Pierre Monge fût chassé d'Alexandrie, et d'inviter Acace à se justifier, dans un concile romain, des plaintes portées contre lui par Jean Talaïa. *Epistolæ et acta Felicis papæ III*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1028-1032, 1108. Le pape leur manda plus tard d'avoir à s'entendre avec Cyrille, archimandrite des acémètes. Arrivés à la cour byzantine, les légats se laissèrent gagner par la ruse et la violence, acceptèrent la communion d'Acace et de Pierre Monge, signèrent un jugement favorable à ce dernier, en un mot, trahirent leur mandat. Voir les détails circonstanciés de cette trahison, dans Tillemont, *op. cit.*, a. 34, p. 348-350. Cf. Théophane, *Chronographia*, an. 482, P. G., t. CVIII, col. 325.

Les lettres confiées par Zénon aux deux légats lors de leur départ renfermaient les éloges les plus excessifs à l'adresse de Pierre Monge, dont la condamnation antérieure était effrontément mise en question. Un fragment des lettres impériales a été conservé par Évagère, *H. E.*, I, III, c. XX, P. G., t. LXXXVI, col. 2637. Zénon renouvelle ses plaintes contre « le parjure » Talaïa; il affirme que personne ne songe à toucher au concile de Chalcedoine, lequel s'accorde entièrement avec celui de Nicée; que Pierre Monge a solennellement accepté le IV^e concile, qu'il y est sincèrement attaché; que lui, empereur, a traité les affaires ecclésiastiques avec la plus grande modération, et qu'il s'est pleinement conformé aux instructions du patriarche Acace. Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 123.

Quant au contenu de la lettre d'Acace, nous le connaissons par les lettres subséquentes du pape Félix III, *Epist.*, VI, IX, X, *Tractatus super causa Acacii*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1053-1089; par le synode romain de 484, *ibid.*, col. 1105-1109; par la correspondance du pape saint Gélase, *Epist.*, XIII, *ad episcopos Dard.*; *Epist.*, XV, *ad episc. Orient.*, dans Mansi, t. VIII, col. 49-63; par Liberatus, c. XVIII; par le *Breviculus historiæ eulychianorum*, dans Mansi, t. VII, col. 1060-1065. Le patriarche byzantin soutient la légitimité de Pierre Monge, accuse de nouveau Talaïa, sans réfuter aucunement les accusations portées contre sa propre personne; et il prétexte, pour se couvrir, la volonté de l'empereur, que d'autre part il se glorifiait d'avoir complètement en son pouvoir. Félix III, *Epist. ad Zenonem, Tractatus super causa*

Acace; S. Gelase, *Epist.*, xiii. Hergenröther, *Photius*, t. 1, p. 123, note très justement que le patriarche de Constantinople se posait, de fait, en chef ecclésiastique de tout l'empire oriental et ne paraissait pas se soucier désormais du siège de Rome. Il perdit ainsi le dernier reste de confiance de la part des catholiques, surtout des moines acémètes, qui se séparèrent de sa communion. L'infidélité des légats romains souleva dans ce milieu orthodoxe la plus éclatante indignation. Voir le récit de Théophane le Chronographe, an. 480, Bonn, p. 205; P. G., t. cviii, col. 324. L'acémète Siméon fut envoyé à Rome pour rapporter au pape ce qui s'était passé et pour démasquer les légats infidèles. Évangé, H. E., l. III, c. xxi, P. G., t. lxxxvi, col. 2640.

Félix III réunit à Rome un concile de 67 évêques (juillet 484), reprit lui-même toute l'affaire, cassa la sentence des légats, les destitua de leur dignité, et les priva même de la communion eucharistique. Il renouvela la condamnation déjà portée contre Pierre Monge, et prononça contre Acace, qui dans l'intervalle avait été une fois encore inutilement averti et exhorté, l'excommunication et la déposition : *Acacium, qui secundo a nobis admonitus statutorum salubrium non destitit esse contemptor, meque in meis credidit carcerandum, hunc Deus cœlitus prolata sententia de sacerdotio fecit extorrem. Ergo, si quis episcopus, clericus, monachus, laicus post hanc denunciationem eidem communicaverit, anathema sit, Spiritu Sancto exsequente*. Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 1065.

Parmi les nombreux crimes d'Acace, ceux-ci étaient spécialement relevés : 1° contre les canons de Nicée, il s'est arrogé des droits étrangers; 2° non seulement il a reçu dans sa communion les hérétiques, mais encore il leur a procuré des évêchés, comme notamment à Jean d'Apamée l'archevêché de Tyr; 3° il a soutenu Pierre Monge dans l'occupation du siège d'Alexandrie, il persiste à le soutenir et à rester en communion avec lui; 4° il a entraîné les légats romains à transgresser leurs instructions, il les a trompés et fait mettre en prison; 5° loin de se justifier des plaintes de Talaia contre lui, il s'est montré obstinément rebelle aux avertissements du siège apostolique, et il a donné à toute l'Eglise orientale le plus grand scandale. Félix III, *Epist.*, vi, ad Acacium, 28 juillet 484, dans Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 1053-1055.

L'exemplaire de la sentence contre Acace, destiné à être envoyé à Constantinople, fut souscrit par le pape seul. C'était, d'une part, comme le remarque Hergenröther, *op. cit.*, p. 124, se conformer à un usage ancien, et, d'autre part, faciliter la transmission secrète et plus sûre à la capitale byzantine. Si, en effet, la sentence eût été souscrite aussi par les évêques du synode, il eût fallu, selon la coutume alors régnante, que deux évêques au moins allassent la porter à Constantinople : ce qui, après le triste exemple de la précédente légation, paraissait très dangereux. Souscrite par le pape seul, elle put être confiée à un simple clerc, nommé Tutus, honoré de la dignité de *defensor* de l'Eglise romaine. Cette forme moins solennelle mettait d'avantage à l'abri des embûches ou des violences impériales. Car « Zénon faisait garder tous les chemins par mer et par terre, pour empêcher qu'on apportât rien de Rome contre Acace. Ainsi il n'y avait pas moyen d'envoyer la sentence rendue contre lui, par une voie publique et solennelle, et par des évêques; mais il fallait l'envoyer secrètement, de peur qu'elle ne fût prise et ne demeurât sans effet. » Tillemont, *op. cit.*, a. 42.

Dans une lettre adressée à l'empereur le 1^{er} août 484, Félix III se plaint des indignes procédés employés contre ses légats; il déclare avec fermeté que l'hérétique Pierre Monge ne saurait avoir aucun espoir d'être reconnu par le saint-siège; qu'il lui reste, à lui, empereur, à choisir entre la communion de Pierre l'apôtre

et celle de Pierre l'hérétique. Il rappelle enfin le souverain aux limites de son pouvoir et lui annonce la sentence portée contre Acace. *Epist.*, ix, dans Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 1065-1066.

En même temps, dans une lettre au clergé et au peuple de Constantinople, le pape cherchait à réparer le scandale donné par ses légats, à démontrer la justice du jugement porté et à en assurer l'exécution, *Epist.*, x, col. 1067.

Un peu plus tard, en octobre 485, à la nouvelle de la déposition de Calandion à Antioche et du rétablissement de l'intrus Pierre le Foulon, Félix III tint encore, avec 43 évêques, un synode qui renouvela l'anathème à la fois contre Pierre le Foulon, contre Pierre Monge et contre Acace. Mansi, t. vii, col. 1139.

Sur les deux synodes romains de 484 et 485 et la condamnation d'Acace, voir Tillemont, *Mémoires*, t. xvi, a. 36-40, p. 351-359; a. 48, p. 373-374, et note 25, p. 764-766; B. M. de Rubéis, *De una sententia damnationis in Acacium episcopum Constantinopolitanum post quinquennium silentii lata in synodo Romana Felicis papæ III, dissertatio*, in-8°, Venise, 1729; H. de Valois, *De duobus synodis romanis in quibus damnatus est Acacius*, appendice à l'édition de l'*Historia ecclesiastica* d'Évangé, Paris, 1673, réimprimé dans P. G., t. lxxxvi, col. 2895-2906 (cette dissertation de H. de Valois est inséparable de celle qui la précède dans le même ouvrage, à savoir : *De Petro Antiocheno episcopo qui Fullo cognominatus est, et de synodis adversus eum collectis*, col. 2885-2895, et toutes deux forment les deux livres des *Observationes in Historiam ecclesiasticam Evagrii*); Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. ii, p. 868-870.

Un grand chagrin était encore réservé à Félix III : l'infidélité du *defensor* Tutus, qui se laissa séduire à prix d'argent, après avoir toutefois accompli la plus grande partie de sa mission et remis en mains sûres la sentence portée contre Acace. H. de Valois, dans la dissertation signalée plus haut, c. v, P. G., t. lxxxvi, col. 2902, explique ainsi en quoi consista la défection de Tutus : *His omnibus fideliter peractis, sicut in mandatis acceperat, dolis Acacii circumventus est. Missus enim ad eum senex quidam Maronas nomine, magnam vim pecuniæ pollicitus est, si Acacio consentire vellei, eique omnia quæ Romæ contra ipsum agebantur aperire. Quod quidem Tutus, amore pecuniæ corruptus, scriptis litteris se facturum respondit. Verum Rufinus et Thalassius archimandrite, et ceteri monachi Constantinopoli et per Bithyniam constituti, simul atque Tutus Romam reversus est, litteras scripserunt ad Felicem papam, quibus eum de proditione Tuti certiores fecerunt, missis etiam Tuti ipsius litteris*. De tels détails offrent, en quelques lignes, un véritable tableau de la triste situation créée par l'Hénotique et les intrigues d'Acace.

Tutus fut, lui aussi, frappé de déposition perpétuelle. Félix III, *Epist.*, xi, ad presbyteros et archimandritas, an. 485, dans Mansi, t. vii, col. 1068.

Le schisme était commencé entre Constantinople et Rome. Acace n'était pas homme à céder. « Il lutta contre les orthodoxes, tantôt avec ruse et fourberie, comme notamment par l'assurance fallacieuse que le pape avait reconnu Pierre Monge (Évangé, H. E., l. III, c. xxi, P. G., t. lxxxvi, col. 2640), tantôt aussi par la violence ouverte, qu'eurent spécialement à éprouver de la manière la plus lourde les moines acémètes étroitement unis à Rome. » Hergenröther, *Photius*, t. i, p. 125.

Ce furent ces moines qui, ayant reçu de Tutus la lettre du pape, se chargèrent de la faire tenir à Acace. Tillemont raconte ainsi la chose : « Tute s'acquitta fort bien de sa commission. Il se sauva de ceux qui gardaient le détroit d'Abyde, et se rendit dans le mo-

nastère de Saint-Die. On savait bien qu'Acace, qui se tenait appuyé par Zénon, ne recevrait jamais la lettre du pape. Mais quelques moines de Saint-Die la lui firent tomber entre les mains un dimanche lorsqu'il était à l'autel (Théophane, an. 480, *P. G.*, t. cviii, col. 324 ; Nicéphore, l. XVI, c. xvii, *P. G.*, t. cxlvii, col. 152), ou qu'il y entraît pour célébrer les saints mystères (Liberatus, *Breviarium*, c. xviii), en l'attachant à son pallium. D'autres (Évagre, *H. E.*, l. III, c. xviii, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2636) disent que cela se fit par un ou plusieurs moines acémètes... Victor de Tunes dit qu'Acace reçut la sentence de sa condamnation par les moines acémètes des monastères de Bassien et de Die. Ceux qui étaient autour d'Acace ne pouvaient souffrir la hardiesse de ces moines, en tuèrent plusieurs, en blessèrent d'autres et en mirent quelques-uns en prison, comme Nicéphore nous en assure sur l'autorité de Basile de Cilicie, et Théophane dit à peu près la même chose. De sorte que ce n'est pas sans fondement que Baronius (an. 483, § 34) a mis ces moines au rang des martyrs. » *Op. cit.*, a. 42, p. 361-362.

Les évêques orientaux tremblaient devant la puissance de l'empereur et les intrigues de son patriarche, qui agissait, dit Tillemont, *op. cit.*, a. 45, p. 367, « avec une violence de tyran ». Théophane assure, *Chronographia*, an. 480, *P. G.*, t. cviii, col. 324, que Zénon, poussé par Acace, força les évêques à signer l'Hénotique et à communier avec Pierre Monge. Victor de Tunes, an. 485, écrit que tous les évêques de l'Orient, hors un fort petit nombre, renoncèrent au concile de Chalcédoine par l'Hénotique et prirent part aux fautes des deux Pierre (Monge et le Foulon) et d'Acace, en entrant dans leur communion. Cf. Théodore le Lecteur et la Chronique de Nicéphore.

« Le schisme acacien commence, qui consacre et organise l'autonomie byzantine. L'Hénotique devient le mot d'ordre du parti ; sous ce prétexte doctrinal, l'Église byzantine commence de se former ; le personnel épiscopal est renouvelé, vaincu, comme Vitalis, par les promesses ou les menaces ; la juridiction de Constantinople s'étend, s'affermir, se régularise ; durant les trente années que cette situation dure, Constantinople devient la vraie métropole de l'Orient : elle hérite d'Antioche comme elle a hérité d'Alexandrie. L'empereur et le patriarche maintiennent l'unité de la foi sur les bases établies par l'édit de 482 ; ils tentent de tenir la balance égale entre les monophysites, tout-puissants dans les vieux pays de Syrie et d'Égypte, et les catholiques, très solidement organisés dans la capitale et en Grèce. » A. Dufourcq, *Histoire de l'Église du III^e au IX^e siècle*, 4^e édit., Paris, 1910, p. 276. C'est, d'une manière générale, tout l'Orient séparé de Rome, à la réserve, écrit Tillemont, *op. cit.*, a. 43, p. 363, « d'un petit nombre de personnes, qui demeuraient cachées sous la multitude des autres. »

Acace mourut en automne de l'année 489 (Cuper, *Series patriarcharum Constantinopolitarum*, n. 234, dans *Acta sanctorum*, august. t. i ; Le Quien, *Oriens christianus*, t. i, p. 218), hors de la communion de l'Église romaine. Il laissa son diocèse dans un grand trouble. « Sans doute, écrit Hergenröther, *Photius*, t. i, p. 126, il n'avait pas été condamné précisément comme hérétique, mais seulement comme fauteur d'hérésie ; toutefois il parut difficile de pouvoir expliquer sa conduite autrement que par une propension couverte au monophysisme, et c'est pourquoi il a mérité aussi le nom d'hérétique, qui lui a été attribué non seulement en Occident, S. Avit de Vienne, *Epist.*, iii, ad Gundebaldum ; Ennodius de Pavie, p. 483, mais aussi maintes fois en Orient. Liberatus, *loc. cit.* ; Nicéphore, *Chron.* ; Justinien, *Confessio fidei secunda*, dans Labbe, t. v, p. 587 ; Éphrem, moine, *Chron.*, v, 9744, édit. Mai, p. 230 *P. G.*, t. cxliiii. Son ambi-

tion sans limites, pour qui tout moyen, moral ou immoral, observation et violation des canons, semblait être tout à fait indifférent, S. Gélase, *Epist.*, xiii, a servi d'exemple à beaucoup de ses successeurs, et il apparaît comme le véritable fondateur du patriarcat byzantin au point de vue de la juridiction réelle, telle qu'elle a été comprise dans les temps ultérieurs. » Hergenröther, *loc. cit.* Cf. Le Quien, *Oriens christianus*, t. i, c. x, § 6 ; c. xi, § 5, p. 60-64.

Son successeur, Flavita ou Fravitas, désigné aussi parfois sous le nom de Flavien II, sur l'élection duquel, d'après certains auteurs, Nicéphore, *Chron.*, xvi, 18 ; cf. Cuper, *loc. cit.*, n. 235-237, pèse un soupçon de fraude ou d'imposture, chercha à se faire reconnaître par Rome, en même temps qu'il entraît en relations avec Pierre Monge. Le pape Félix III exigea que les noms d'Acace et de Pierre Monge fussent rayés des diptyques. *Epist.*, xiii, ad Zenonem ; xiv, ad Flavitanum ; xv, ad Vetranum episcopum, dans Mansi, *Concil.* t. vii, col. 1097-1100, 1103. Mais Flavita mourut avant d'avoir reçu la lettre du pape, après un peu plus de trois mois d'épiscopat, au début de l'année 490. Cf. Cuper, *loc. cit.*, n. 240 ; Le Quien, *op. cit.*, t. i, p. 219. Le moine Éphrem, dans sa *Chronique*, *P. G.*, t. cxliii, v, 9743-9744, l'appelle : ἀνέρος, βλάστημος, οὐλοφύτης, Ἀναξίω σύμπνοος καὶ σύμφρον σέβας.

Euphémios (490-496), qui lui succéda, reconnu, il est vrai, le concile de Chalcédoine, rétablit dans les diptyques le nom du pape, et renonça à la communion de Pierre Monge († en 490) ; mais il refusa d'effacer des diptyques les noms de ses deux prédécesseurs, qui avaient été des fauteurs de l'hérésie. L'empereur Zénon étant mort en 491, son successeur Anastase (491-518) maintint l'Hénotique ; suspect lui-même d'hérésie, il favorisa les monophysites, quoiqu'il eût promis, le jour de son couronnement, de défendre les décrets de Chalcédoine. Le pape saint Gélase (492-496), qui succéda à saint Félix III, maintint toutes les justes exigences du saint-siège. Les négociations d'Euphémios avec Rome furent vaines ; vaines aussi les tentatives du pape pour gagner l'empereur. Celui-ci fit déposer Euphémios par des évêques de cour, qui durent à cette occasion confirmer l'Hénotique, et le remplaça, en 496, par Macédonius II, qui dut, lui aussi, signer l'Hénotique. Le pape saint Anastase II (496-498) envoya à l'empereur des lettres et des légats pour le conjurer de ne point permettre que l'unité de l'Église fût rompue en considération d'un mort légitimement condamné. Tout en maintenant la radiation du nom d'Acace sur les diptyques, il reconnut la validité et la légitimité des baptêmes et des ordinations conférés par lui. Mansi, t. viii, col. 190 ; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 169 (saint Félix III, *Epist.*, xiv, c. iv, et saint Gélase, *Epist.*, iii, xii, avaient déjà parlé de la condescendance dont il fallait user envers ceux qui avaient été baptisés ou ordonnés par Acace) ; enfin Anastase II demanda que l'on mit fin à la tyrannie dogmatique, et que l'on rétablît la foi catholique à Alexandrie.

L'empereur, de plus en plus attaché à l'hérésie, écarta les légats et n'accéda à aucun des vœux du pape. Il tenta même audacieusement de mettre la main sur le siège de Rome, en poussant à la tiare l'archidiacre Laurent, « qui promettait de reconnaître l'Hénotique, c'est-à-dire de prendre le mot d'ordre à Byzance. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 277. Il échoua de ce côté, et ce fut le pape légitime, saint Symmaque, qui triompha, mais le basileus prit sa revanche en Orient par la protection qu'il accorda aux deux chefs fort habiles que le parti monophysite trouva alors : Sévère et Xénaïas ou Philoxène.

Bien que l'opinion fût alors très répandue en Orient, qu'un clerc peut régulièrement succéder à un évêque,

chassé de son siège par la violence, si l'Église devait autrement demeurer sans pasteur — opinion contre laquelle le pape saint Gélase s'était très fermement élevé, *Epist.*, xiii, *ad episcopos Dardaniæ*, Mansi, t. viii, col. 49 sq. — le patriarche Macédonius sentit néanmoins l'illégalité réelle de son élection. Il s'efforça dans la suite de se faire pardonner cette illégalité, et montra, selon l'expression de Tillemont, *op. cit.*, c. sur Euphème de Constantinople, a. 10, p. 661, qu'il eût été « digne assurément de cet honneur, s'il y fût monté par une autre voie ». Il se déclara très nettement contre les eutychiens, dans un synode tenu en 497 ou 498, et renouvela les décrets de Chalcédoine, soit totalement, soit partiellement. Évagre, *H. E.*, l. III, c. xxxi, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 2657 sq.; Théophane, *Chronographia*, an. 491, *P. G.*, t. cviii, col. 340; *Libellus synodicus*, dans Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 374; Cedrenus, *Chron.*, *P. G.*, t. cxxi, col. 684. Victor de Tunes ne s'accorde qu'en partie avec les auteurs précités. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. ii, p. 913-919. L'empereur Anastase se posant de plus en plus en protecteur des monophysites, Macédonius lui résista ouvertement. Le peuple se rangea du côté du patriarche. Mais l'hypocrite souverain eut recours à des intrigues pour se maintenir sur le trône dont la fureur populaire l'avait déclaré indigne. Il fit alors venir à Constantinople le fameux Sévère avec des bandes de moines de son parti. La lutte avec Macédonius se poursuivit, signalée tour à tour de la part du basileus par d'injustes vexations, puis par des concessions hypocrites, jusqu'au jour où, en 511, enlevé de son palais à la faveur des ténèbres, le patriarche fut emmené à Chalcédoine d'abord, puis à Euchaïtes en Paphlagonie, où Euphémios avait précédemment été exilé. Théodore le Lecteur, ii, 26-28; Théophane, an. 504, *P. G.*, t. cviii, col. 364-368; Liberatus, *Breviarium*, c. xix; Marcellinus Comes, *Chronicon*, an. 511, *P. L.*, t. ii, col. 937; Nicéphore, xvi, 26, *P. G.*, t. cxvii, col. 164-168; Victor de Tunes, *Chronicon*, an. 501, *P. L.*, t. lxxviii, col. 949; Évagre, *H. E.*, l. III, c. xxxi-xxxii. Cf. Cuiper, *Historia chronologica patriarcharum Constantinopolitanorum*, n. 289-291.

En dépit de son incontestable bonne volonté et de l'énergique résistance qu'il opposa aux menées de l'empereur, Macédonius, pas plus que son prédécesseur, n'avait pu réussir à rétablir la communion avec Rome.

Son successeur, Timothée (511-518), fut l'homme du basileus, tour à tour sévissant avec lui contre les orthodoxes, s'inclinant hypocritement devant le danger des menaces populaires, puis, le danger passé, reprenant la protection des hérétiques et la persécution des catholiques. Après l'expulsion de Flavien d'Antioche et d'Élie de Jérusalem en 511, le siège d'Antioche fut occupé, en 513, par l'hérétique Sévère; celui de Jérusalem, par Jean, qui, contrairement à ce qu'on attendait de lui, se rallia les moines orthodoxes. *Vita S. Sabæ*, c. lxxvii, lxxix, lxxx; Théophane, *Chronographia*, an. 505, col. 368-373; Marcellinus Comes, *op. cit.*, an. 512, 513, col. 937-938; Victor de Tunes, *loc. cit.*

Les évêques d'Isaurie et de Syrie II^e s'opposèrent à l'usurpateur d'Antioche; deux d'entre eux, Cosmas et Sévérien, lui envoyèrent même un écrit de déposition. La résistance orthodoxe se manifestait donc encore assez forte. C'est alors, en 514, qu'éclata la révolte du général Vitalien; elle avait pris pour occasion les mauvais traitements infligés aux catholiques et le bannissement de leurs plus éminents pasteurs, et menaçait de devenir une guerre de religion. Hergenröther, *Photius*, t. i, p. 141. Effrayé par la marche victorieuse de Vitalien, qui venait sur la capitale, l'empereur demanda la paix et promit par serment de rap-

peler les évêques expulsés, notamment Macédonius de Constantinople et Flavien d'Antioche, de réunir un concile général sous la présidence du pape à Héraclée de Thrace, et de soutenir désormais les orthodoxes. Évagre, *H. E.*, l. III, c. xliii, *P. G.*, lxxxvi, col. 2696; Théophane, *Chronographia*, an. 506, *loc. cit.*, col. 373.

La réalisation de ces promesses eût été de fait le rétablissement des relations avec Rome, après une longue interruption. Déjà maints évêques orientaux, dans une lettre très respectueuse, avaient adressé au pape Symmaque (498-514), avec une profession de foi orthodoxe, un touchant appel. *Epist. episc. Orient.*, dans Labbe, *Concilia*, t. v, p. 433 sq.; Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 221-226; réponse de S. Symmaque, *Epist.*, viii, Mansi, col. 218-220. Voir P. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. vi, p. 120-121.

A saint Symmaque succéda saint Hormisdas (20 juillet 514-6 août 523). L'empereur Anastase lui exprima en deux lettres successives, fin décembre 514 et janvier 515, le désir de voir la paix ecclésiastique rétablie et un concile général assemblé à Héraclée de Thrace. Voir la réponse du pape, 4 avril 515, dans Mansi, t. viii, col. 385. Après mûre réflexion, Hormisdas envoya à Constantinople (515) les évêques Ennodius de Pavie et Fortunat de Catane, le prêtre Venance, le diacre Vital et le notaire Hilaire, avec des instructions précises : *Indiculus qui datus est Ennodio*, etc., dans Mansi, t. viii, col. 389-393. Son but était surtout d'éprouver la bonne foi d'Anastase, précaution que les événements ultérieurs devaient pleinement justifier. Dans de nouvelles lettres, juillet et août 515, le pape recommanda au prince ses envoyés et indiqua avec précision les conditions de la paix ecclésiastique : l'empereur devait souscrire la formule qui lui serait présentée, accepter le concile de Chalcédoine et la lettre dogmatique de saint Léon; condamner Nestorius, Eutychès, Dioscore et leurs partisans, entre autres notamment Acace, rétablir les prélats qui avaient été déposés pour leur attachement à l'orthodoxie et à la communion avec Rome, enfin, abandonner au siège apostolique la cause de chaque évêque. Mansi, t. viii, col. 388.

Le basileus essaya de nouveau ses anciennes habiletés, et mit tout en œuvre pour se gagner les légats. A ceux-ci, lors de leur retour à Rome, ainsi qu'aux deux fonctionnaires de la cour envoyés par lui, il donna des lettres pleines d'honneurs pour le pape. Il conviait Hormisdas à prendre part personnellement au concile projeté, et cherchait à le rassurer entièrement par une profession de foi orthodoxe où le synode de Chalcédoine était expressément reconnu. C'est seulement sur l'unique point concernant Acace qu'il déclara ne pas pouvoir céder, malgré sa disposition personnelle, parce que, disait-il, à cause de ce patriarche défunt, des vivants se verraient chassés de l'église, qu'il s'ensuivrait de grands troubles et d'inévitables effusions de sang. Cf. Baronius, *Annales eccl.*, an. 516, n. 4-6.

Dans sa réponse, le pape, tout en louant le zèle montré par Anastase, exprima le désir que les faits répondissent aux paroles. Il ne pouvait, ajoutait-il, dissimuler son étonnement que l'ambassade promise eût tardé si longtemps, et que l'empereur, au lieu de lui envoyer des évêques, lui eût dépêché deux fonctionnaires laïques, Théopompe et Sévérien, dans lesquels il avait vite reconnu des partisans du monophysisme. Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 398. Voir aussi la lettre d'Hormisdas à saint Avit de Vienne, 15 février 517, *ibid.*, col. 409-411, où le pape montre qu'il avait deviné la ruse grecque qui se cachait derrière les belles paroles et promesses du basileus : *Sed quantum*

ad Græcos, ore potius proferuntur pacis vota quam pectore, et loquuntur magis justa quam faciunt; verbis se velle iactant quod operibus nolle declarant. Quæ fugiunt, professione diligunt; et quæ damnaverint, hæc sequuntur.

Cependant, saint Hormisdas se décida, en 517, à envoyer à Constantinople une nouvelle ambassade, à la tête de laquelle se trouvaient les évêques Ennodius et Peregrinus. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 412-418.

L'empereur fit traîner les choses en longueur, jusqu'à ce qu'il se sentit de nouveau assez fort. En ce qui concernait spécialement la mémoire d'Acace, il avait d'ailleurs avec lui la plupart des Byzantins. Après la mort de son épouse Ariadne, qui avait été attachée au patriarche Macédonius et avait souvent intercédé en faveur des orthodoxes, Théophane, *Chronographia*, an. 504; Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Sabæ*, c. LXXIII; Marcellinus Comes, *Chronicon*, an. 515, Anastase donna aux 200 évêques réunis à Héraclée l'ordre de se séparer sans avoir rien fait. Théophane, *P. G.*, t. CLIII, an. 506; Cedrenus, *P. G.*, t. CXXI, col. 689. Il chercha à corrompre les envoyés du pape, et, n'y ayant point réussi, il les congédia injurieusement. Les hérétiques purent alors de nouveau persécuter impunément les orthodoxes. Cedrenus, *loc. cit.*, col. 692; Zonaras, XIV, 4; Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 425. Voir P. Bernardakis, *Les appels au pape*, etc., dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 121-122.

Le saint-siège retira néanmoins de ses démarches un résultat appréciable : les évêques orthodoxes d'Orient et un bon nombre d'hommes influents se rattachèrent plus fortement à lui, et le formulaire dogmatique imposant l'obéissance aux décisions romaines trouva de nombreux souscripteurs. Hormisdas, *Epist. ad Casarium Arelatensem; Jean de Nicopolis et le synode d'Épire à Hormisdas*. Cf. Baronius, *Annales eccl.*, an. 516.

IV. LA RÉCONCILIATION AVEC ROME (519) : LE VÉRITABLE HÉNOTIQUE ORTHODOXE OU FORMULE DU PAPE HORMISDAS. — L'empire se trouvait dans la plus grande confusion, lorsqu'Anastase mourut subitement, en 518, précédé d'ailleurs dans la tombe par les patriarches Jean II Nikaiotès d'Alexandrie et Timothée de Constantinople. Théophane, *Chronographia*, an. 509, *P. G.*, t. CVIII, col. 377-380.

La fermeté des moines et du peuple avait, grâce à l'action persistante de Rome, conservé, en dépit des troubles et des schismes, la foi catholique par Byzance. C'est ce qui permit au nouvel empereur, Justin, d'amener bientôt un complet revirement.

Déjà, lors de l'ordination du patriarche Jean II (17 avril 516), les fidèles de Constantinople avaient exprimé bien haut le désir d'un entier rétablissement de l'orthodoxie. Théophane, an. 510, *loc. cit.*, col. 381; Cuper, *op. cit.*, n. 298. Lorsque, peu de temps après, le nouveau basileus Justin I^{er}, ardent catholique, Théophane, *loc. cit.*; Cedrenus, *P. G.*, t. CXXI, col. 693; Théodore le Lecteur, III, 27, parut pour la première fois à l'église, le peuple réclama à grands cris l'abolition du schisme, la destitution de Sévère d'Antioche et le rétablissement du concile de Chalcédoine. Le nouveau patriarche proclama du haut de l'ambon cette destitution et ce rétablissement, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 1057-1066. Voir P. Bernardakis, *loc. cit.*, p. 122-123.

Restait à abolir le schisme et à renouer les relations avec Rome. L'empereur Justin, secondant les efforts du patriarche, ordonna le retour des évêques orthodoxes précédemment exilés, et l'expulsion des prélats hérétiques. Les chefs des monophysites, Sévère et Julien, s'enfuirent en Égypte où leur secte continuait à avoir le dessus. Liberatus, *Breviarium*, c. XIX; Théophane, *loc. cit.*; *Vita S. Sabæ*; Cedrenus, *loc. cit.*; Zonaras, XIV, 5. De l'Hénotique il ne fut plus question désormais.

Le peuple et les moines de Constantinople poussaient vivement au rétablissement de la communion avec Rome. L'empereur et le patriarche y étaient tout à fait disposés. Dès son avènement, Justin avait écrit au pape, 5 août 518; un mois plus tard, 7 septembre, il lui demanda d'envoyer des légats à Constantinople pour le rétablissement de l'union, appuyant et confirmant, d'ailleurs, la requête du patriarche et du synode.

Saint Hormisdas félicita le nouveau basileus et le loua de son zèle pour la cause de l'union. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 434-435. Au patriarche Jean II il exprima son approbation pour la profession de foi présentée, mais il demanda avec énergie, comme exigée par cette profession de foi elle-même, la condamnation d'Acace avec ses successeurs Euphémus et Macédonius. En effet, disait le pape, accepter le concile de Chalcédoine avec la lettre de saint Léon, et en même temps défendre le nom d'Acace, c'est soutenir chose contradictoire : quiconque condamne Dioscore et Eutychès ne saurait soutenir l'innocence d'Acace. Mansi, *ibid.*, col. 437. Il exigea, en outre, la signature du formulaire déjà présenté à d'autres évêques et souscrit par eux, stipulant un complet accord avec la doctrine de l'Église romaine et l'obéissance à ses décisions. *Ibid.*, col. 451.

Le comte Gratus, envoyé de l'empereur, avait reçu la mission spéciale de traiter la question de la mémoire d'Acace, sur laquelle on n'avait pas encore voulu céder. À côté de la condamnation d'Acace, le saint-siège demandait aussi celle de ses deux successeurs Euphémus et Macédonius, qui, malgré leurs faiblesses, étaient demeurés orthodoxes de doctrine et avaient même souffert l'exil pour leur orthodoxie. Ces dernières circonstances rendaient plus délicate la condamnation d'Euphémus et de Macédonius, dont les noms venaient, du reste, d'être rétablis dans les diptyques par Jean II. Pour atténuer cette difficulté, l'on eut recours à un expédient, que le pape a consigné dans l'instruction à ses légats. Dans le cas où l'empereur et le patriarche consentiraient à la condamnation d'Acace, mais non à celle d'Euphémus et de Macédonius, les envoyés pontificaux devraient d'abord déclarer n'être point autorisés à modifier la formule mentionnant les partisans du condamné avec le condamné lui-même. Si les grecs persistaient dans leur manière de voir, les légats devaient faire cette concession : dans l'anathème spécial contre Acace, les noms de ses successeurs ne seraient point mentionnés, mais ils seraient pourtant rayés des diptyques. Quant aux évêques orientaux en général, le pape tenait avant tout à ce qu'ils souscrivissent sa formule : les légats ne devaient aucunement demeurer en communion avec ceux qui refuseraient de la signer. *Indiculus « Cum Deo propitio »*, dans Mansi, t. VIII, col. 441.

La cour byzantine eût désiré la présence d'Hormisdas en personne. Le pape se contenta de députer, selon l'usage de ses prédécesseurs, une légation spécialement solennelle, composée des évêques Germain et Jean, du prêtre Blandus, des diacres Félix et Dioscore. Il adressa en même temps des lettres à l'empereur, à l'impératrice Euphémie, au très influent comte Justinien, au patriarche. À ce dernier il recommanda de sceller l'œuvre de la paix ecclésiastique par la condamnation d'Acace avec ses adhérents (*cum sequacibus*). *Epist.*, XXVIII, XXIX, dans Mansi, t. VIII, col. 445-446. Il insistait, avant tout, sur cette idée qu'il ne demandait rien de nouveau, ni d'insolite, ni d'injuste, puisque l'antiquité chrétienne avait toujours évité ceux qui s'étaient attachés à la communion avec les condamnés. Quiconque enseigne la même doctrine que Rome doit condamner ce qu'elle condamne; quiconque révère ce que révère le pape doit abhorrer ce qu'il abhorre. Une

paix parfaite ne laisse derrière elle aucune divergence, et l'adoration d'un seul et même Dieu ne peut avoir sa vérité que dans l'unité de la profession de foi. *Epist.*, xxviii, *loc. cit.* Il serait difficile de ne pas admirer la claire logique de ces instructions pontificales.

Les légats romains furent partout bien accueillis au cours de leur voyage, et trouvèrent partout les évêques disposés à souscrire le formulaire d'Hormisdas. C'est en mars 519 qu'ils arrivèrent à Constantinople, où ils furent reçus avec le plus grand empressement. Le patriarche Jean II accepta le formulaire; il lui donna seulement la forme d'une lettre, celle-ci lui paraissant plus honorable pour lui que celle d'un libellus. Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 449 sq., 453 sq. C'est pourquoi il plaça en tête de la profession de foi un prologue très respectueux à l'égard du pape, où il affirmait que les Églises de l'ancienne et de la nouvelle Rome n'en faisaient plus qu'une. Mansi, *ibid.*, col. 451. Quant à la formule elle-même, elle fut entièrement acceptée. Acace y était condamné en même temps que « ceux qui avaient persisté dans sa communion », expression où étaient implicitement compris Euphémios et Macédonius, en conformité avec les dernières concessions permises sur ce point aux légats. En présence de ceux-ci, les noms des patriarches Acace, Flavita, Euphémios, Macédonius, Timothée, ceux des empereurs Zénon et Anastase, furent effacés des diptyques. Lorsque tous les évêques présents, les archimandrites, les sénateurs eurent aussi souscrit la profession de foi, à la grande joie du peuple, un office solennel fut célébré le dimanche de Pâques, 24 mars 519, pour achever publiquement l'acte de la réconciliation. Deux mille cinq cents évêques avaient souscrit la formule d'Hormisdas. Rusticus, *Disput. contra acephalos*, dans Galland, *Bibliotheca Potrum*, t. xii, p. 75; cf. P. L., t. lxxvii.

C'était la victoire complète de Rome, et la thèse était solennellement reconnue, que quiconque ne reste pas et ne meurt pas dans la communion romaine n'a aucun droit à la commémoration ecclésiastique dans les diptyques.

La formule d'Hormisdas est dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, n. 171-172. Nous ne la reproduisons pas entièrement ici, bien qu'elle constitue en fait le véritable *Hénotique* orthodoxe, qui rétablit l'union rompue par le soi-disant *Hénotique* de Zénon. Nous en citerons seulement la phrase concernant Acace, puis l'alinéa final, qui accentue toute l'importance de la communion romaine :

¶ Condemnamus etiam et anathematizamus Acacium Constantinopolitanum quondam episcopum ab apostolica Sede damnatum, eorum (c'est-à-dire de Timothée Éluire et de Pierre Monge précédemment nommés) complices et sequaces, vel qui in eorum communione societate permanserint: quia Acacii quorum se communioni miscuit, ipsorum similem jure meruit in damnatione sententiam...

Suscipimus autem et probamus epistolas beati Leonis papae universas, quas de christiana religione conscripsit, sicut praedicimus, sequentes in omnibus apostolicam Sedem, et praedicantes ejus omnia constituta. Et ideo spero, ut in una communione vobiscum, quam Sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax christianae religionis et perfecta soliditas: promittens in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiae catholicae, id est non consentientes Sedi apostolicae, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quodsi in aliquo a professione mea deviare tentavero, his quos damnavi complices me mea sententia esse profiteor. Hanc autem professionem meam ego manu mea subscripsi, et tibi Hormisdæ sancto ac venerabili papae urbis Romae direxi.

Saint Hormisdas, qui attendait avec impatience le résultat des négociations, et qui, dans l'intervalle, avait encore envoyé le *defensor* Paulinus avec des lettres à destination de Constantinople, Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 460-461, s'empressa, dès qu'il eut connais-

sance de l'œuvre accomplie, d'en féliciter l'empereur, 9 juillet 519. *Ibid.*, col. 462. Les légats prolongèrent jusqu'en 520 leur séjour à Byzance, où leur présence paraissait nécessaire pour la pleine consolidation des nouvelles mesures ecclésiastiques.

Le patriarche Jean II mourut en réputation de sainteté, au début de l'année 520. Son successeur Épiphane, prêtre orthodoxe et vertueux, fut confirmé par Hormisdas, qui l'établit même son vicaire en Orient et s'en remit à lui du soin de recevoir dans la communion catholique les ecclésiastiques isolés. La paix et l'union se raffermirent ainsi de plus en plus. Le danger hérétique n'existait plus qu'à Alexandrie et à Antioche.

Les circonstances, peu de temps après, amenèrent à Constantinople le pape lui-même, Jean I^{er}, successeur de saint Hormisdas (depuis août 523). À la suite du dissension survenu entre l'empereur Justin et le roi des Visigoths ariens Théodoric, par suite de la persécution infligée aux ariens dans l'empire byzantin, le pape Jean I^{er} se trouva dans une position extrêmement difficile. En 524, Théodoric le contraignit à faire le voyage de Constantinople. Théophane, *Chronographia*, Bonn, p. 261; Marcellinus, *Chron.*, an. 525, P. L., t. li, col. 490-941; S. Grégoire le Grand, *Dial.*, iii, 2 sq. Ce fut la première fois qu'un pape fit son entrée dans la capitale byzantine: il y reçut de l'empereur, du patriarche et du peuple le plus brillant accueil. Le dimanche de Pâques, 30 mars 525, Jean I^{er} célébra solennellement à la grande église selon le rite romain. Sa primauté fut reconnue publiquement à cette occasion: un trône plus élevé que celui du patriarche Épiphane lui fut dressé. *Dexter dextrum ecclesiae insedit solium, diemque Domini resurrectionis plena voce romanis vocibus celebravit*, écrit le comte Marcellin. *Chronicon*, *loc. cit.* Cf. *Liber pontificalis*, Vita Joannis I; Théophane, *loc. cit.*; Nicéphore, xvii, 9, P. G., t. cxlvii, col. 241.

V. CONCLUSION : JUSTIFICATION DU POINT DE VUE CATHOLIQUE ET DE L'ATTITUDE DES PAPES DANS L'AFFAIRE DE L'HÉNOTIQUE. — L'auteur grec d'une récente étude historique sur les causes du schisme entre l'Église romaine et l'Église orientale, Mgr Nectaire Képhalas, métropolite de Pentapole, après avoir résumé à sa manière l'histoire de l'Hénotique et du schisme acacien, ose poser les questions suivantes : « Nous le demandons, où apparaît dans toute cette histoire la puissance du pape? où voit-on la reconnaissance de l'infaillibilité du pape? où est le droit divin? où est la docilité et la soumission des autres Églises? où sont tous ces privilèges que le pape d'aujourd'hui prétend lui avoir été attribués par les Pères antérieurs au schisme de Photius? » Μελέτη ιστορική περί τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος, περί τῆς διατωλίσσεως αὐτοῦ, καὶ τοῦ ὄντος τοῦ ἡ ἀδυνατοῦ τῆς ἐνώσεως τῶς δύο Ἐκκλησιῶν, τῆς Ἀνατολικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς, ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου Πενταπόλεως Νεκταρίου, Athènes, 1911, t. i, p. 150.

De telles questions, sous une plume épiscopale, montreront l'importance pratique qu'a aujourd'hui encore l'étude impartiale de cette affaire de l'Hénotique. On aura la même impression, en parcourant les divers articles de la *Grande encyclopédie*, aux mots *Acace*, *Félix III*, *Monophysisme*, etc., où E.-H. Vollet rejette tous les torts sur les prétentions des papes « à une juridiction souveraine sur toutes les Églises ». Voir aussi le jugement, entièrement favorable à Acace et à Zénon, porté par H. Gelzer, dans le court résumé d'histoire byzantine qu'il a rédigé en supplément de Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2^e édit., Munich, 1897, p. 921.

Pareilles interprétations des faits légitiment l'éten-

due donnée à cet article, où le lecteur de bonne foi trouvera les réponses les plus catégoriques aux rai-

insinuations tendancieuses du collaborateur de la *Grande encyclopédie*. On y a vu l'attitude toujours identique de tous les papes qui se succédèrent pendant le schisme acacien, depuis saint Simplicius jusqu'à saint Hormisdas et à saint Jean I^{er} : fermeté constamment semblable à elle-même, sur la doctrine et sur la discipline générale, logique rigoureuse et esprit de suite continu, dont l'aboutissant fut le triomphe définitif de l'Église romaine après trente-cinq années de la plus déplorable séparation : triomphe, au surplus, reconnu par l'Orient, en 519, lors de la souscription de la formule d'Hormisdas, où il était dit au début : *quia in Sede apostolica citra maculam semper est catholica servata religio*. Denzinger-Bannwart *Enchiridion*, n. 171.

En face de ces heureux résultats de l'attitude des papes, les funestes conséquences de l'Hénotique continuent, aujourd'hui encore, à juger devant l'histoire l'attitude du patriarche Acace, de l'empereur Zénon et de ceux qui furent leurs partisans. L'Hénotique avait, en réalité, partagé l'empire romain en deux communions ennemies. Lorsque, à l'avènement de Justin I^{er}, la paix fut rétablie entre Constantinople et Rome, cette reprise des relations ne put guérir le mal sur tous les points. « Les arrangements pris à Constantinople étaient une chose, l'exécution dans les provinces orientales, une autre chose. Nous ne savons trop comment on s'y prit en Égypte ; ce qui est sûr, c'est que le concile de Chalcédoine n'y fut pas proclamé alors. En Syrie, avec quelques tâtonnements et beaucoup de prudence, on parvint à éliminer les évêques antichalcédoniens ; mais la plupart des moines résistèrent et se laissèrent chasser de leurs couvents plutôt que d'accepter les décrets impériaux... Telles furent les conséquences, directes ou indirectes, de l'Hénotique de Zénon. Hénotique veut dire édit d'union. On voit combien le nom répond à la chose. En deux patriarchats sur quatre, des organisations dissidentes, chancres ecclésiastiques dont on put constater les ravages quand Mahomet parut à l'horizon. Hors de l'empire, les trois Églises nationales de Perse, d'Arménie, d'Éthiopie, séparées de l'unité catholique. » Mgr Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*, Paris, 1896, c. II, § 2 ; réédition de 1905, p. 44, 57.

Rien ne saurait prouver plus péremptoirement combien Rome avait raison de ne point accepter l'Hénotique et les essais de conciliation entre orthodoxes et hérétiques. Les faits n'ont que trop confirmé ce que la vigoureuse logique des papes n'avait cessé de répéter à Acace et à ses partisans, à savoir que ce n'est pas en taisant la vérité que l'on étouffe l'erreur. Il n'est point besoin de chercher ailleurs la justification de la constante sévérité des pontifes romains à l'égard d'Acace et de ses successeurs, même orthodoxes, qui ne consentaient pas à rayer son nom des diptyques comme ayant été un fauteur d'hérésie. Les documents et les lettres des papes fourniraient ample matière au développement de cette justification ; on peut en voir quelques extraits dans Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. P. Bélet, Paris, 1880, t. II, p. 264-269, sous ce titre : *Apologie d'Acace ; Défense du saint-siège*.

Sans répéter ici toutes les références semées au cours des pages qui précèdent, nous nous bornerons à signaler un petit nombre de travaux qui peuvent être regardés comme de véritables monographies, même lorsque les titres ne semblent pas formellement l'indiquer.

H. de Valois, *Observationes in Historiam ecclesiasticam Evagrii*, I. I, *De Petro Antiocheno episcopo qui Fullo cognominatus est*, et de synodis adversus eum collectis ; I. II, *De duabus synodis romanis, in quibus damnatus est Acacius*, Paris 1673, en appendice à l'édition d'Évagre, P. G., t. LXXXVI, col. 2885-2906 ; Bebelto, *De Henotico Zenonis*, Strasbourg, 1673, cité par Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1843, au mot *Enotico*, t. XXI,

p. 283 ; G. Wernsdort, *De Henotico Zenonis imperatoris*, in-4°, Wittemberg, 1695 ; Berger, *Henotica orientalia*, Wittemberg, 1723 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1712, t. XVI, p. 285-388, 756-769 ; *Histoire des empereurs*, Paris, 1738, t. VI, p. 472-530, 645-647 ; B. M. de Rubéis, *De una sententia damnationis in Acacium episcopum Constantinopolitanum post quinquennium silentii lata in synodo romana Felicis papæ III, dissertatio*, in-8°, Venise ; P. E. Jablonski, *De Henotico Zenonis*, in-4°, Francfort-sur-l'Oder, 1739 ; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, sæc. V, a. 14, § 4 ; a. 16, *De schismate Acacii* ; diss. XVIII, *De Zenonis imperatoris Henotico* ; XIX, *De causa Acacii*, Venise, 1771, p. 86, 88-90, 265-273 ; J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel : Sein Leben, seine Schriften und das Griechische Schisma*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 110-153, a un excellent chapitre sur Acace et le schisme acacien ; Wilh. Berth, *Kaiser Zeno (Inaug.-Dissert.)*, in-8°, Bâle, 1894 ; E. Revillont, *Le premier schisme de Constantinople, Acace et Pierre Monge*, dans la *Revue des questions historiques*, 1877, t. XXII, p. 83-134.

L. SALAVILLE.

1. HENRI, hérésiarque. — I. Vie. II. Doctrine. III. Disciples.

I. Vie. — La vie d'Henri est mal connue. Rien ne prouve qu'il ait été d'origine italienne, comme on l'a affirmé et comme le répète encore G. Bonet-Maury, *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XI^e au XV^e siècle*, Paris, 1904, p. 32. Un passage de saint Bernard, *Epist.*, CCXLI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 435, a porté à croire qu'il naquit à Lausanne et lui a valu l'appellation, assez fréquente, d'Henri de Lausanne ; en réalité, ce texte indique seulement qu'Henri dut quitter Lausanne dans les mêmes conditions peu flatteuses qui marquèrent ensuite son départ du Mans, de Poitiers, de Bordeaux. Divers auteurs, tels que Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912, t. v, p. 710, et T. de Caumont, *Histoire de l'Inquisition en France*, Paris, 1909, t. I, p. 244, le nomment Henri de Cluny ; or, d'après Albéric des Trois-Fontaines, *Chronica*, an. 1148, dans les *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, Hanovre, 1874, t. XXIII, p. 839, et l'*Exordium magnum cisterciense*, dist. II, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1025, 427, Henri fut un « moine noir », ce qui peut convenir à un clunisien, mais aussi à d'autres qu'aux clunistes. Saint Bernard le qualifie de moine apostat, ayant laissé l'habit de son ordre ; de même le biographe de saint Bernard, Geoffroy d'Auxerre, *Sancti Bernardi vita*, c. VI, n. 16, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 312. Les *Actus pontificum Cenomanensis in urbe degentium*, dans Mabillon, *Vetera analecta*, Paris, 1682, t. III, p. 312, en font un pseudo-ermite, et Hildebert de Lavardin, *Epist.*, l. II, epist. XXIV, *P. L.*, t. CLXXI, col. 242, le montre simulant par son habit la vie religieuse. Moine noir en rupture de vie religieuse et se vêtant d'un costume religieux d'ermite, en ces mots se résume tout ce que nous savons de ses origines.

Sur sa science les documents contemporains s'expriment diversement. Albéric des Trois-Fontaines le regarde comme un illettré. Hildebert de Lavardin dit qu'il se donna pour avoir des connaissances littéraires qu'il ne possédait point : les Actes des évêques du Mans précisent que c'était un beau parleur, dont on vantait la science, et que l'évêque du Mans, Hildebert de Lavardin, de retour de Rome, ayant su le prestige qu'il exerçait, le convainquit d'ignorance sur des choses élémentaires ; que, le novateur ayant répondu à une question d'Hildebert qu'il était diacre, celui-ci lui proposa de réciter ensemble le bréviaire, et Henri dut avouer qu'il en était incapable. Saint Bernard, de son côté, dit que le moine apostat et gyrovague se mit à mendier, *cumque mendicare cœpisset, posuit in sumptu Evangelium (nam litteratus erat) et, venale distrahens verbum Dei, evangelizabat ut manducaret*. A travers ces textes on discerne que, s'il avait été

moine, Henri n'avait pas reçu les ordres sacrés et probablement ne s'était guère livré aux études; mais il avait, avec une lecture telle quelle de l'Évangile, un talent de parole remarquable servi par un extérieur séduisant, ce qui explique sa réussite. Plus encore que les dehors de la science il affectait ceux de la sainteté. D'après les Actes des évêques du Mans, il prétendait que Dieu lui avait conféré, par une bénédiction, l'esprit des anciens prophètes qui lui permettait, à la seule inspection du visage, de découvrir les péchés les plus cachés des mortels. Il posait pour l'austérité rigide; mais, sur ce point, les textes du temps s'accordent à dire que la réalité ne correspondait pas aux apparences. Les protestants, qui saluent en lui un précurseur de la Réforme, s'inscrivent en faux contre leurs affirmations; Hauck lui-même, qui déclare pourtant que c'est une question de savoir si la belle image d'Henri dessinée par le protestantisme est plus ressemblante que la sombre peinture des écrivains du moyen âge, traite de « calomnie » l'accusation d'immoralité. *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1899, t. VII, p. 606. Ce jugement paraîtra sommaire et non exempt de parti pris, si l'on songe à la convergence des témoignages défavorables à Henri et aux circonstances dans lesquelles ils se produisent. Hildebert dit que la honte de sa vie devint manifeste et que *serpens ille crepuit apud nos patefacta pariter et ignominia vitæ et veneno doctrinæ*. Les Actes des évêques du Mans parlent d'entretiens dégénérant en libertinage. Leur récit ne s'impose pas au même degré. Mais nous apprenons de Geoffroy d'Auxerre, *loc. cit.*; cf. sa lettre sur divers miracles de saint Bernard, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 412, que saint Bernard n'eut, pour ruiner l'action d'Henri, qu'à démasquer sa « vie très mauvaise ». La lettre de saint Bernard, déjà citée, au comte de Toulouse et de Saint-Gilles nous offre un échantillon de cette polémique. *Frequenter siquidem*, écrit-il, *post diurnum populi plausum, nocte insecuta cum meretricibus inventus est prædicator insignis, et etiam cum conjugatis*. Et il invite le comte à rechercher comment Henri est sorti de Lausanne, du Mans, de Poitiers, de Bordeaux, *nec patet ei usquam reversionis aditus, utpote qui fæda post se ubique reliquerit vestigia*. Évidemment ici, comme dans le texte d'Hildebert, il est question de faits de notoriété publique. Ni Bernard ni Hildebert n'étaient capables de les inventer; ils ne formulent pas un grief imaginaire, ils rappellent ou racontent ce qui est connu de beaucoup.

Les renseignements font défaut sur le rôle d'Henri à Lausanne. Le mercredi des cendres 1101, deux de ses disciples arrivèrent au Mans et proposèrent leur maître pour prêcher le carême. Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, accepta; se rendant en Italie, il chargea son archidiacre de l'accueillir. Henri s'attira vite les sympathies du peuple et l'hostilité du clergé. Dès sa rentrée au Mans, Hildebert l'éconduisit de son diocèse (juillet 1101). Cf., sur cette date, E. Vacandard, *Revue des questions historiques*, Paris, 1894, t. LV, p. 68, note 3. Nous ignorons les incidents qu'amena le passage d'Henri dans le Poitou et en Aquitaine. En 1135, arrêté par l'archevêque d'Arles, il comparut devant le concile de Pise, et y abjura ses erreurs. Saint Bernard, à qui il fut confié, lui écrivit, de Clairvaux, *ut ibi monachus fieret*, dit Geoffroy d'Auxerre. *Epist.*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 412. Il ne semble pas qu'Henri se soit rendu à Clairvaux. S'il y alla, il n'y resta guère. Il reprit son existence vagabonde. Ce fut probablement à cette époque, peut-être même avant le concile de Pise, qu'il rencontra Pierre de Bruys et subit son influence doctrinale. Pierre le Vénérable dénonça Pierre de Bruys et son « pseudo-apôtre » Henri, dans le *Tractatus adversus petrobrusianos hæreticos*, entre 1137 et 1140. Voir, sur cette date,

BRUYS (*Pierre de*), t. II, col. 1152; G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1909, p. 196-198. Henri parcourut le Languedoc; sa prédication eut un succès prodigieux. Saint Bernard, sollicité à plusieurs reprises d'aller le combattre, céda à de nouvelles instances du cardinal-légit Albéric d'Ostie (1145). Il se dirigea sur Bordeaux, et, de là, en passant par Bergerac, Périgueux, Sarlat et Cahors, sur Toulouse. Henri, qui s'y trouvait, prit la fuite. Bernard, ayant pour programme de visiter les principaux endroits où l'hénricanisme s'était implanté, visita encore Verfeil et Albi. Des miracles, dont il ne mit pas en doute la réalité malgré l'extrême défiance qu'il avait de lui-même, ajoutèrent à l'effet de ses paroles. Cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 226, 228-229, 232-233. Il revint à Clairvaux, après un espace de temps qu'il qualifia de « court, mais non infructueux ». *Epist.*, CCXLII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 436. Henri fut bientôt saisi et livré à l'évêque de Toulouse, qui le condamna à la prison. Une détention perpétuelle fut vraisemblablement sa peine. On a prétendu, à tort probablement et par suite d'une confusion entre Henri et Éon de l'Étoile, qu'Henri fut jugé au concile de Reims (1148) et puni de la réclusion perpétuelle dans la prison de l'archevêque de cette ville. Cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 233, note 2.

II. DOCTRINE. — Henri commença par jouer au réformateur. Il attaqua les vices des prêtres et amenta contre eux le peuple. Les Actes des évêques du Mans racontent que, en l'absence d'Hildebert, le clergé de cette ville reprocha par lettre au fougueux prédicateur d'avoir excité l'animosité populaire, déclaré les clercs hérétiques, et émis plusieurs propositions, qui ne sont pas spécifiées, contraires à la foi catholique; en outre, Henri, sans parler d'autres innovations relatives au mariage, aurait enseigné que *nec curarent sive caste sive incestu connubium sortirentur*. Si l'on pouvait admettre, avec l'éditeur d'Hildebert, dom Beaugendre, qu'Henri est le destinataire d'une lettre d'Hildebert, l. II, *epist.* XXIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 237-242, où est combattue l'erreur que les âmes des saints ignorent ce qui se passe dans cette vie et que, par conséquent, les prières qu'on leur adresse sont inutiles, on connaîtrait une des idées de l'hérésie. Mais tout contribue à rendre cette hypothèse bien invraisemblable : le ton de cette longue pièce; le fait qu'Hildebert, ayant appris que le novateur lui attribuait son propre sentiment, avait d'abord résolu, fort du témoignage de sa conscience, de se taire, et qu'il ne parle que pour arrêter les progrès de la théorie incriminée, ce qui suppose plus de temps qu'il n'y en eut entre le retour d'Hildebert et l'expulsion d'Henri; surtout le silence complet sur les agissements d'Henri au Mans. A partir de la rencontre d'Henri avec Pierre de Bruys, sa dogmatique se compléta d'emprunts faits à ce dernier. Il ne le copia point, cependant, de façon servile. Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus petrobrusianos*, *præf.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 723, dit : *Hæres nequitie ejus* (Pierre de Bruys) *Henricus cum nescio quibus aliis doctrinam diabolicam non quidem emendavit sed immutavit*, et il mentionne un volume qu'on prétend reproduire l'enseignement oral d'Henri et qui renferme plus que les cinq chefs d'erreur de l'enseignement de Pierre de Bruys; mais, parce qu'il n'est pas encore pleinement sûr de l'authenticité de ces doctrines, Pierre le Vénérable diffère leur réfutation jusqu'à ce qu'il ait acquis là-dessus une entière certitude (il ne paraît pas avoir donné suite à ce projet). Henri n'avait aucunement partagé, au moins à ses débuts, l'horreur de Pierre de Bruys pour la croix; les Actes des évêques du Mans nous apprennent que ses disciples portaient, *ex doctoris consuetudine*, en guise d'étendard, des bâtons qui se

terminaient par une croix de fer. Les principes qu'ils lui attribuent après le concile de Pise cadrent substantiellement avec le pétrobrusianisme : à son instigation, les fidèles n'entrent pas dans les églises, rejettent l'eucharistie, dévient aux prêtres les dîmes, les offrandes, la visite des malades et le respect accoutumé. Saint Bernard s'accorde avec les Actes et ajoute quelques traits, *Epist.*, cccxli, *P. L.*, t. clxxxii, col. 434 : « Les basiliques sont sans fidèles, les fidèles sans prêtres, les prêtres sans l'honneur qui leur est dû, et enfin les chrétiens sans Christ. Les églises sont réputées des synagogues, le sanctuaire de Dieu ne passe plus pour saint, les sacrements ne sont plus estimés sacrés, les jours de fête sont frustrés de leurs solennités. Les hommes meurent dans leurs péchés; les âmes, hélas ! sont précipitées au tribunal terrible n'étant ni réconciliées par la pénitence ni munies de la sainte communion. Les petits enfants des chrétiens sont exclus de la vie du Christ, puisque la grâce du baptême leur est refusée. » Rejet du baptême des enfants, de l'eucharistie, du culte des églises, tels sont les points qu'Henri possède en commun avec Pierre de Bruys; il accentue l'antisacerdotalisme de Pierre et son antisacramentalisme.

III. DISCIPLES. — Henri séduisit les foules. Au Mans, il tourna le peuple contre le clergé; quand l'évêque Hildebert revint dans sa ville épiscopale et donna sa bénédiction, la multitude s'écria : « Nous ne voulons pas de tes bénédictions; bénis des ordures, si tu veux; nous avons un autre père, un autre pasteur, qui vaut beaucoup mieux que toi. » Cette effervescence tomba après le départ d'Henri, mais il en resta quelque chose. Les Actes des évêques du Mans disent : *eos enim Henricus se sibi illecebat quod vix adhuc memoria illius et dilectio a cordibus eorum deleri valeat vel depelli*. Tous n'imitèrent donc pas jusqu'au bout l'exemple de deux jeunes clercs, Cyprien et Pierre, qui avaient adhéré au pseudo-prophète, « grand piège du démon et écuyer célèbre de l'Antéchrist », mais qui « abandonnèrent cet ange des ténèbres » aussitôt qu'on lui enleva son masque. Cf. Hildebert, *Epist.*, xxiv, *P. L.*, t. clxxi, col. 242.

En Languedoc et dans l'Albigeois, l'influence d'Henri fut considérable; la lettre de saint Bernard au comte de Toulouse et de Saint-Gilles révèle qu'il avait, pour ainsi dire, déchristianisé cette province. Les voies lui avaient été frayées, du reste, par ces hérétiques qu'avait condamnés le concile de Toulouse, en 1119, et qui rejetaient le baptême des enfants, le sacerdoce et le mariage. Cf. Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. x, col. 857. Parmi les henriciens figurèrent des gens du peuple, des tisserands, et aussi des notables, des gens d'épée médiocrement soucieux de dogmatisme, mais hostiles aux clercs et enchantés d'accueillir une prédication qui les dégageait des pratiques religieuses. La grande parole de saint Bernard secoua ces populations du Midi essentiellement mobiles. Sauf à Verfeil, *ubi sedes est Satanæ*, dit Geoffroy d'Auxerre, *Epist.*, n. 6, *P. L.*, t. clxxxv, col. 414, il fit de nombreuses conversions. Le saint, de retour à Clairvaux, reçut des nouvelles si bonnes du Languedoc qu'il put croire à l'extinction prochaine de l'hérésie. Cf. *Epist.*, ccxlii, *P. L.*, t. clxxxii, col. 436. Geoffroy d'Auxerre qui narre, non sans s'illusionner sur leur étendue, les succès de cette mission, dans la *Vita*, c. vi, n. 17, *P. L.*, t. clxxxv, col. 313, écrite à distance des événements, avait compris, sur l'heure, qu'il aurait fallu des prédications prolongées pour consolider les résultats obtenus. *Terra tam multiplicibus errorum doctrinis seducta opus habet longa prædicatione*, écrivait-il en annonçant le retour de Bernard à Clairvaux. *Epist.*, n. 5, *P. L.*, t. clxxxv, col. 412. L'hérésie henricienne proprement dite disparut peu à peu, mais pour revivre,

transformée, dans l'albigéisme. C'étaient de vrais albigeois, et non des henriciens tout court, que les hérétiques dont il est question dans une lettre de Raymond de Toulouse au chapitre général de Cîteaux (1177). Vic et Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, nouv. édit., Toulouse, 1879, t. vi, p. 77-78, qui ont publié des fragments de cette pièce, confondent à tort, ici et ailleurs, par exemple p. 218, henriciens et albigeois. Cependant le nom d'henriciens subsista. Le 25 juillet 1236, les consuls d'Arles s'engageaient par serment à punir les vaudois, les henriciens, et leurs croyants et fauteurs. Cf. Papon, *Histoire générale de Provence*, Paris, 1778³, t. ii, Preuves, p. lxxviii.

Les historiens ne manquent pas qui ont vu dans les henriciens des albigeois avant la lettre et dans leur chef Henri, ainsi que dans Pierre de Bruys, des partisans du dualisme manichéen, qui est la principale caractéristique de l'albigéisme. Voir t. ii, col. 1154. Quelques textes semblent favoriser cette opinion. Geoffroy d'Auxerre, *Epist.*, n. 4, *P. L.*, t. clxxxv, col. 411, nous apprend qu'Henri eut, à Toulouse, des adeptes parmi les tisserands *quos arianos ipsi nominant*; or, les albigeois furent appelés tisserands et ariens. Voir t. i, col. 677. Albéric des Trois-Fontaines, *Chronica*, an. 1148, regarde Henri comme le chef des poplitains, et le terme de poplitains ou poplicains servit à désigner les albigeois. Enfin, l'*Exordium magnum cisterciense*, dist. II, c. xvii, *P. L.*, t. clxxxv, col. 427, dit que saint Bernard se rendit à Toulouse *pro confutanda hæresi manichæorum*. En dépit de ces textes, il n'est pas prouvé qu'Henri, non plus que Pierre de Bruys, ait professé le néo-manichéisme des albigeois. Nulle part nous n'apercevons qu'il ait admis deux principes, ou qu'il ait condamné l'usage de la viande et le mariage; à ce dernier point de vue, les hérétiques anathématisés par le concile de Toulouse (1119) ont été plus que lui les précurseurs de l'albigéisme. L'auteur de l'*Exordium*, qui écrivait en pleine crise néo-manichéenne, vers 1210, a bien pu taxer faussement de manichéisme la doctrine d'Henri et ne pas la distinguer de l'albigéisme qui l'avait remplacée en bénéficiant de ses efforts et qui, tout en la complétant, s'était inspiré d'elle. Albéric des Trois-Fontaines, de date également postérieure, ne sait pas différencier des éonistes les poplitains auxquels il donne Henri pour chef; son témoignage est trop confus pour avoir de la valeur. Quant aux tisserands et aux « ariens » de Toulouse, ils ont été henriciens d'abord et plus tard albigeois; ceci était préparé par cela, sans qu'il faille identifier l'un et l'autre. L'albigéisme ou catharisme fut le grand confluent de la plupart des hérésies du moyen âge. L'hérésie henricienne, et d'autres qui présentent avec elle des ressemblances, celles de Pierre de Bruys, d'Eon de l'Étoile, de ce Pons de Périgueux que nous fait connaître le moine Héribert (vers le milieu du XII^e siècle), cf. *P. L.*, t. clxxxii, col. 1721-1722, etc., se sont fondues avec le catharisme et ont facilité son expansion. Aucune d'elles n'avait soutenu le principe essentiel du catharisme, qui est le dualisme manichéen. Mais, en s'attaquant à l'Église et à sa hiérarchie, en rejetant, dans une mesure variable, les sacrements, elles avaient travaillé pour la cause cathare. Personne ne fit plus dans ce sens qu'Henri; il remua et commença d'ensemencer le terrain où l'hérésie cathare devait recueillir ses plus abondantes récoltes.

I. SOURCES. — Hildebert de Lavardin, *Epist.*, I, II, *epist.* xxiii-xxiv, *P. L.*, t. clxxi, col. 237-242 (il n'est pas sûr que la lettre xxiii concerne Henri); les *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, dans Mabillon, *Vetera analecta sive collectio veterum aliquot operum et opusculorum*, Paris, 1682, t. iii, p. 312-320; Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus petrobrusianos hæreticos*, *P. L.*, t. clxxxix, col. 723, 728, 729; S. Bernard, *Epist.*, cccxli-ccxlii, *P. L.*,

t. CLXXXII, col. 434-437; Geoffroy d'Auxerre, *Sancti Bernardi vita*, c. vi-vii; *Epistola quedam sancti Bernardi miracula recensens*, P. L., t. CLXXXV, col. 312-315, 410-416; Alain d'Auxerre, *Sancti Bernardi vita*, c. xxvi-xxvii, P. L., t. CLXXXV, col. 514-516 (reproduit, en grande partie, la *Vie* du saint par Geoffroy d'Auxerre); l'auteur de l'*Exordium magnum cisterciense*, dist. II, c. xvii, P. L., t. CLXXXV, col. 1025, 427-428; Albéric des Trois-Fontaines, *Chronica*, an. 1148, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, *Scriptores*, Hanovre, 1874, t. xxiii, p. 839-840; Matthieu de Paris, *Hist. Angl.*, an. 1151, dans P. L., t. CLXXXIX, col. 723-724; Guillaume de Puy-Laurens, *Historia albigensium*, c. i, cf. c. viii, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1833, t. xix, p. 195-196, 200.

II. TRAVAUX. — Mabillon, *Sancti Bernardi opera omnia*, *Prefatio generalis*, § 6, P. L., t. CLXXXII, col. 47-52; Hecker, *Dissertatio de petrobrianis et henricianis tanquam testibus veritatis*, Leipzig, 1728; J. Fuesslin, *Neue und unpartheische Kettersgeschichte der mittlern Zeit*, Francfort, 1770, t. i, p. 211-234; Pastoret, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1814, t. xiii, p. 91-94; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. i, p. 438-458; A. Sevestre, *Dictionnaire de patrologie*, Paris, 1854, t. iii, p. 75-76; N. Peyrat, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au XI^e siècle*, Paris, 1860, p. 77-78, 92-115, 376-389; L. Bourgain, *La chaire française au XI^e siècle d'après les manuscrits*, Paris, 1879, p. 157-161; Knöpfler, *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1888, t. v, col. 1714-1716; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of middle ages*, Londres, 1888, t. i, p. 69-72; trad. S. Reinach, Paris, 1903, t. i, p. 78-82; I. von Dollinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. i, p. 75-97; E. Vacandard, *Les origines de l'hérésie albigeoise*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1894, t. lv, p. 65-83; *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. ii, p. 217-234; Hauck, *Realencyklopädie*, 3^e édit., 1899, t. vii, p. 606-607; G. Bonet-Maury, *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XI^e au XV^e siècle*, Paris, 1904, p. 32-35; T. de Caumont, *Histoire de l'Inquisition en France*, Paris, 1909, t. i, p. 244-248.

F. VERNET.

2. HENRI VIII (1491-1547), roi d'Angleterre, fils et successeur d'Henri VII. — I. Le fils soumis de l'Église. II. Autour du divorce. III. Le chef suprême de l'Église d'Angleterre.

I. LE FILS SOUMIS DE L'ÉGLISE. — Henri VIII a toujours eu un goût prononcé pour les questions théologiques. On a dit que son père le destinait à l'archevêché de Cantorbéry, mais on n'en peut donner aucune preuve; si ce projet a jamais existé, la mort du prince Arthur vint le mettre à néant en 1502, en faisant d'Henri l'héritier de la couronne. Il est certain toutefois qu'il était très précoce, et qu'il reçut une éducation très soignée dès son bas âge. Érasme le remarqua lorsqu'il n'avait que neuf ans, et lui adressa un poème latin pour répondre à une lettre très bien tournée où le prince lui demandait quelque chose de sa plume. Et plus tard Érasme témoignait qu'il avait étudié saint Thomas, Scot et les autres théologiens scolastiques.

Lorsqu'il monta sur le trône en 1509, il était tout prêt à exécuter les dernières recommandations de son père, qui l'adjurait d'être fidèle au pape, et en fait il entretenait des relations d'amitié avec Jules II, qui lui envoya la rose d'or, et plus tard avec Léon X, qui récompensa ses bons offices en créant Wolsey cardinal en 1515. Ce fut à la demande du même pontife qu'il fit brûler publiquement les livres de Luther (1521), et Wolsey l'engagea à entrer en lice pour réfuter le traité *De captivitate babylonica Ecclesie*, où l'hérésarque attaquait l'autorité du pape et tout le système de la théologie scolastique, et ne gardait que trois sacrements. La réponse d'Henri VIII parut en juillet 1521 sous ce titre : *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum, edita ab invictissimo Angliæ et Franciæ rege, et domino Hiberniæ, Henrico ejus nominis octavo*. Luther y est réfuté point par point, dans un latin élégant, et le raisonnement est bien conduit, quoiqu'un peu faible parfois. Henri est-il vrai-

ment l'auteur de ce livre? La question a été traitée, t. v, col. 2558. Nous dirons seulement qu'Érasme le croyait, tout en pensant qu'il avait été aidé considérablement, et le dernier éditeur de cet ouvrage, L. Donovan, dont le travail a paru à New York en 1908, est arrivé à la même conclusion après un examen approfondi du pour et du contre. Quoi qu'il en soit, le livre fut présenté à Léon X le 2 octobre de la même année, et le pape accordait aussitôt une indulgence de dix ans et dix quarantaines à tous ceux qui le liraient. Le jour suivant était publiée la bulle qui conférait au roi d'Angleterre le titre de *défenseur de la foi*. Henri aurait voulu que le titre de *Roi très chrétien* lui fût donné, au préjudice du roi de France, et Jules II avait déjà consenti *in petto* à sa requête lors du concile de Pise, mais Léon X, avec lequel Louis XII s'était réconcilié, ne voulut pas exécuter l'acte de son prédécesseur, et l'autre titre fut trouvé. Clément VII le confirma plus tard. Il est intéressant de remarquer que ce titre n'était pas héréditaire, mais Henri le conserva après sa séparation de Rome, et il fut déclaré prérogative de la couronne d'Angleterre par un acte du parlement en 1543.

Luther répondit avec sa richesse habituelle de langage; le roi, piqué au vif, chercha à faire supprimer la brochure par l'électeur de Saxe, mais n'en reçut qu'une fin de non-recevoir. Dédaignant d'écrire lui-même, il mit en œuvre les théologiens qu'il avait à son service, en Allemagne, le franciscain Mnener, en Angleterre, Fisher et Thomas Moore, et même Érasme, qui se décida à sortir de son prudent silence, et publia son opuscule *De libero arbitrio* (1524), où il attaque le point central du luthéranisme. Mais bientôt l'hérésarque fournit à son adversaire une nouvelle occasion d'exercer son activité théologique. Christian II de Danemark lui avait dit que le roi d'Angleterre devenait favorable au protestantisme. La nouvelle était fautive mais ce fut assez pour que Luther écrivît à son ennemi une humble lettre où il offrait de rétracter tout ce qu'il avait dit contre lui. Malheureusement il s'avisait de dire que l'*Assertio* n'était pas l'œuvre d'Henri, et d'appeler Wolsey un monstre détesté de Dieu et des hommes. Le roi irrité composa (1526) un opuscule où il reproduisait en s'en moquant la lettre de Luther, tout en l'accusant d'avoir causé la révolte des paysans, et de vivre dans le péché avec une religieuse, puis il attaquait ses erreurs avec plus de force que dans le livre précédent, surtout la justification par la foi seule et la négation du libre arbitre. Luther répondit avec colère, mais Henri ne continua pas la discussion; il se contenta de faire représenter l'hérésarque et sa femme sur la scène par des bouffons. Mais déjà un projet se formait dans l'esprit du roi, qui allait bientôt le faire recourir à son adversaire.

II. AUTOUR DU DIVORCE. — La passion d'Henri VIII pour Anne Boleyn changea l'orientation de sa vie. La jeune fille ne voulait pas se contenter d'être la maîtresse du roi; elle aspirait à partager son trône, et le seul moyen d'en arriver là était de faire déclarer invalide le mariage d'Henri avec Catherine d'Aragon. On a dit que ce moyen avait été suggéré au roi par Wolsey, mais on n'en a pas de preuves péremptoires. Quoi qu'il en soit, le souverain se sentit pris de scrupules à la pensée que Catherine avait été la femme de son frère. Il est vrai que Jules II avait accordé une dispense de l'empêchement d'affinité, mais le pape pouvait-il dispenser de ce qui est de droit divin? Alors on joua la comédie. Wolsey, en vertu de son autorité de légat, cita Henri devant un tribunal composé de lui-même et de l'archevêque de Cantorbéry, Warham aux fins de prouver que son mariage avec Catherine d'Aragon était valide. Le tribunal ne siégea qu'une fois, sans prononcer de sentence; Henri signifia à la

reine qu'à cause du doute il ne pouvait plus cohabiter avec elle. Mais Catherine déclara solennellement que son mariage avec Arthur n'avait pas été consommé, et que par conséquent l'empêchement d'affinité n'existait pas. Wolsey fut d'abord embarrassé, mais il lui vint bientôt à l'esprit que dans ce cas restait l'empêchement d'honnêteté publique, et comme la bulle ne le mentionnait pas, le mariage n'en était pas moins invalide. Malheureusement pour sa théorie il se trouva que le bref envoyé par Jules II à Henri et à Catherine avait prévu cette circonstance.

Et cependant il fallait obtenir de Rome la déclaration que le mariage était invalide. Les négociations avec Clément VII ont été fort bien résumées, t. III, col. 73, jusqu'à l'excommunication du roi en 1533; nous n'y reviendrons pas, mais nous rappellerons que pendant ce temps Henri exerçait aussi son activité d'un autre côté.

L'appel de Catherine à Rome avait mis un terme à l'autorité des légats, et le roi lui-même semblait avoir abandonné toute idée de poursuivre le divorce, lorsqu'un théologien de Cambridge, Cranmer, voir t. III, col. 2026, lui donna l'idée de se passer du pape, en s'adressant à un certain nombre d'universités, dont l'opinion en cette matière lui donnerait une autorité suffisante pour se prononcer. Henri saisit cette idée avec empressement; sans doute il n'avoua pas le véritable but de Cranmer, car la rupture avec le saint-siège n'eut pas lieu, et même Clément VII promit de laisser toute liberté aux universités d'Italie. Il fut impossible de tirer une conclusion des réponses données par les universités. Quelques-unes dirent que le mariage était valide, d'autres qu'il était nul; d'autres le disaient contraire à la loi de Dieu, sans dire pour cela que la dispense de Jules II fût invalide. De ce nombre étaient Oxford et Cambridge, et cependant on avait exercé une pression considérable sur ces deux universités pour leur faire donner un avis conforme aux désirs du roi. Voir t. VI, col. 1156. D'ailleurs en aucun pays les universités n'étaient indépendantes. En France, François I^{er} tenait à rester en bons termes avec le roi d'Angleterre; en Italie, malgré la promesse du pape, l'empereur était tout-puissant, et on se garda bien de consulter les universités de ses États. Quant aux luthériens d'Allemagne, ils étaient prévenus contre Henri à cause de ses démêlés avec leur patriarche et même l'un d'eux publia en 1530 un livre en faveur de la reine. Ceci n'empêcha pas le roi de s'adresser à eux en 1531, par l'entremise de Simon Gryneus, un humaniste recommandé par Érasme. Mélanchthon dit que la prohibition du Lévitique appartenait à la loi positive, dont on peut être dispensé, tandis que le divorce est opposé à la loi naturelle. Il concluait en conseillant la polygamie. Ceci ne plut pas à Henri. Il envoya ambassade sur ambassade à Wittemberg, afin d'arracher aux théologiens de cette ville l'approbation du divorce; tout ce qu'il put obtenir fut une déclaration (1535) que le mariage avec une belle-sœur était contraire à la loi divine, mais les théologiens demandaient à être dispensés de donner une réponse sur le cas du roi. Zwingle répondit carrément que le mariage en question était contraire à la loi divine, dont aucun pape ne peut dispenser; Œcolampade fut du même avis. A Strasbourg, on partagea plutôt l'avis de Wittemberg, tout en reconnaissant que le divorce était un remède pire que le mal, et en conseillant la polygamie. Bucer fut ici comme ailleurs « le grand architecte des subtilités »; il oscilla entre Luther et Zwingle, et finit par ne prendre aucun parti.

Cependant Henri employait d'autres moyens pour s'adresser à Luther lui-même. Dès 1529, il s'était radouci à l'égard de son ennemi, et l'avait même loué dans une conversation avec Chapuis, ambassadeur de Charles-

Quint, disant que, s'il avait mélangé l'hérésie à ses ouvrages, ce n'était pas une raison pour rejeter les nombreuses vérités qu'il avait mises en lumière. En 1531, il le fit approcher par Robert Barnes, ancien augustin qui avait dû fuir l'Angleterre à cause de ses opinions hétérodoxes, et s'était fixé à Wittemberg, où Luther lui donnait l'hospitalité. La réponse de l'hérésiarque est identique à celle de Mélanchthon. Il se préoccupe peu du pouvoir du pape, mais quand même le roi aurait péché en épousant la veuve de son frère, il commettrait un péché plus atroce en la répudiant cruellement. Il ferait beaucoup mieux de prendre une seconde femme, suivant l'exemple des patriarches.

L'idée de la polygamie ne souriait pas à Henri. Un enfant de la seconde femme n'aurait jamais été reconnu comme légitime en Angleterre, et comme la raison qu'il donnait pour le divorce était l'absence d'héritier mâle de la couronne, tout prétexte honnête lui échappait. Il fit coup sur coup deux tentatives près de Luther l'année suivante, mais sans plus de succès. Alors il se repentit d'avoir écrit contre le professeur de Wittemberg, et il alla jusqu'à publier une traduction de la lettre que celui-ci lui avait écrite en 1525, disant en même temps qu'il avait été poussé à écrire son livre par Wolsey. Mais ceci n'adoucit pas Luther. Une nouvelle ambassade en 1535 ne réussit pas mieux que les précédentes, et la réaction contre le protestantisme qui eut lieu après le divorce d'Anne de Clèves irrita les réformateurs allemands. Mélanchthon souhaita qu'un régicide vînt délivrer la terre de ce monstre. Luther se contenta de l'invective, où il était passé maître; Henri VIII, écrivait-il en 1540, n'est pas un homme, mais un démon incarné.

Dès 1529, Henri avait été lancé dans une autre voie, qui allait le mener à la rupture complète avec Rome. Thomas Cromwell, fils d'un forgeron de Putney, qui ajoutait à ce métier celui de foulon, tout en tenant une hôtellerie, entra à son service après la disgrâce de Wolsey, qu'il servait habilement depuis plusieurs années. Il fut le premier à suggérer au roi l'idée d'abolir la juridiction papale en Angleterre, et de mettre ainsi fin à l'anomalie qui résultait de l'existence de deux juridictions dans le même royaume. Henri n'était pas prêt, mais l'idée fit son chemin dans son esprit, et la consultation des universités à propos du divorce fut un avertissement donné au pape qu'on pourrait bien se passer de lui, si sa décision n'était pas celle qu'on attendait. En 1531, il fit un pas de plus. Il demanda à la convocation ou assemblée du clergé de la province de Cantorbéry de le reconnaître comme « protecteur et seul chef suprême de l'Église et du clergé en Angleterre ». L'assemblée, qui venait de se laisser imposer une amende de cent mille livres sterling, trouva la prétention exorbitante, et chercha à adoucir les termes, mais le roi ne voulut rien entendre : tout au plus permit-il d'insérer le mots *post Deum* après *supremum caput*. L'archevêque Warham trouva un moyen de sortir de la difficulté, en employant une phrase élastique qui peut avoir bien des sens; il ajouta à la formule proposée par le roi : « autant que la loi du Christ le permet ». Et comme personne n'élevait la voix pour seconder sa proposition, l'archevêque la déclara votée d'après le principe : Qui ne dit rien consent. La convocation d'York imita celle de Cantorbéry, et ainsi Henri acquit un nouveau titre qui lui donnait toute l'autorité nécessaire en cas de rupture avec Rome. Il ne tarda pas à réclamer tous les droits que lui conférait ce titre. L'année suivante, il fit écrire sous ses yeux une *supplication* au nom de la Chambre des Communes. On s'y plaignait entre autres choses de ce que le clergé réuni en convocation pût faire des lois et des constitutions sans l'assentiment du roi, et de ce que les laïques fussent tenus de se soumettre à ces lois

sans qu'elles leur eussent été déclarées en langue vulgaire. Les ordinaires répondirent en rappelant leurs privilèges, fondés sur l'Écriture et les canons, et en appelèrent même au livre du roi contre Luther, où il soutenait les mêmes principes. Ils consentirent cependant à lui soumettre les canons qu'ils pourraient faire, pourvu qu'il ne s'agit pas de matières de foi. Mais Henri entendait bien être chef suprême, même en matière de foi, et il fit tenir au clergé trois articles qui, après quelques tergiversations, furent acceptés. Le 16 mai, l'archevêque Warham, la mort dans l'âme, remit au roi le document connu sous le nom de *Soumission du clergé*. Les évêques y promettaient : 1^o de ne porter ni canons, ni lois, ni ordonnances sans l'assentiment du roi ; 2^o de soumettre à une commission royale les canons déjà existants, et de supprimer ceux qui seraient reconnus contraires aux lois de Dieu ou du royaume ; 3^o de soumettre à l'assentiment du roi ceux des anciens canons maintenus par la commission. Le même jour, Thomas Moore donna sa démission de chancelier.

Ce n'était pas encore la rupture définitive ; Henri comptait bien y arriver, mais il n'était pas prêt. Pour le moment il se contenta de réduire les annates à 5 0/0 du revenu des évêchés, et de favoriser en sous-main l'introduction et la publication dans le royaume de certains livres entachés d'hérésie, tout en condamnant à mort les hérétiques. Cependant l'appel à Rome de la reine laissait suspendue sur sa tête l'obligation de comparaître en personne devant le tribunal du pape ; il chercha par tous les moyens à y échapper. Il fit plaider que la citation était contre les privilèges du royaume, et obtint que les universités de Paris et d'Orléans la déclarassent invalide. François I^{er} promit d'épouser sa cause ; il ne s'imaginait pas que son allié pût aller aussi loin qu'il irait.

Warham étant mort le 22 août 1532, Henri donna l'archevêché de Cantorbéry à Cranmer, sûr de trouver en lui un instrument docile. Voir t. III, col. 2026. Les bulles furent obtenues de Rome le 22 février 1533 ; le 25, le nouvel archevêque déclarait invalide le mariage du roi avec Catherine, puis le 28, il proclama la validité de celui que le roi avait contracté secrètement avec Anne Boleyn le 25 janvier précédent. La prétendue reine fut couronnée le 1^{er} juin, jour de la Pentecôte. Le 11 juillet, le pape excommunait Henri. Celui-ci ne rompit pas encore ouvertement avec le saint-siège, car il consentit à ce que le roi de France négociât avec Clément, qui vint le voir à Marseille en octobre, et envoya même deux ambassadeurs, Bonner et Pierre Vannes. Mais Bonner en appela au concile général, ce qui offensa Clément VII et François I^{er} ; cependant l'un et l'autre se radoucirent, et du Bellay, évêque de Paris, fut envoyé à Rome dans l'espoir d'arranger les choses. Malgré son optimisme, le consistoire du 2 mars 1534 décida que le mariage d'Henri et de Catherine était valide. Le pape se rallia à l'avis des cardinaux, et prononça dans ce sens une sentence définitive.

Mais il était trop tard pour arrêter le roi d'Angleterre. Déjà, vers la fin de l'année précédente, le conseil royal avait décidé que le pape n'avait pas plus d'autorité en Angleterre qu'aucun autre évêque étranger, et dorénavant il fut désigné sous le nom d'évêque de Rome. La sentence du 2 mars ne fit que précipiter les événements. On imposa à tous le serment de maintenir l'acte de succession. More et Fisher refusèrent de jurer, à cause du préambule qui déclarait invalide le premier mariage du roi ; ils furent enfermés à la Tour, d'où ils ne sortirent que pour aller au supplice.

Cranmer n'eut pas de peine à faire admettre la suprématie royale par le clergé séculier et régulier ; il

trouva cependant de la résistance chez les religieux mendiants, les chartreux et les brigittins.

III. LE CHEF SUPRÊME DE L'ÉGLISE D'ANGLETERRE. — Voici donc Henri chef suprême de l'Église d'Angleterre ; ce fut le titre qu'il prit, titre qui scandalisa même Luther, il fit Cromwell son vicaire général, et Cranmer, aussi bien que les autres évêques, durent s'incliner devant ses ordres.

Alors commença la persécution sanglante. Les premiers martyrs furent trois prieurs chartreux et un religieux brigittin (4 mai 1435), exécutés pour leur fidélité au pape, tandis qu'un mois plus tard quatorze anabaptistes hollandais étaient brûlés dans diverses villes du royaume pour le crime d'hérésie. Bientôt Fisher, voir t. V, col. 2558, et More furent décapités, ce qui remplit d'horreur l'Europe entière. Paul III, qui avait créé Fisher cardinal et n'avait réussi par là qu'à rendre le roi plus furieux, prépara une bulle d'excommunication dans laquelle il déposait Henri et déliait ses sujets du serment de fidélité. Mais comme il ne pouvait trouver d'assistance parmi les souverains d'Europe pour en assurer l'exécution, il en retarda la publication, qui eut lieu seulement trois ans plus tard, et la bulle n'entra jamais en Angleterre.

Cependant Henri craignait un mouvement contre lui de la part de l'empereur, et il fit faire des démarches auprès des protestants d'Allemagne. Ceux-ci consentirent à l'aider pourvu qu'il acceptât la Confession d'Augsbourg ; mais le roi n'était pas décidé à abandonner la doctrine catholique pour celle de Luther, et Gardiner lui fit remarquer que ce n'était pas la peine de rejeter l'autorité du pape pour se soumettre à celle des hérétiques allemands. La tentative de rapprochement n'eut pas de suite, et Henri consacra son activité à exercer sa suprématie en Angleterre. Ce fut une véritable tyrannie. Personne ne songeait à lui résister. La noblesse avait perdu son indépendance, le peuple n'avait pas de chef, les évêques tremblaient devant lui, aussi bien les partisans des nouvelles doctrines que ceux qui avaient accepté la séparation d'avec Rome à leur corps défendant. Cromwell, comme nous l'avons vu, était déjà vicaire général, et comme tel siégeait avant l'archevêque de Cantorbéry ; mais cela ne lui suffit pas, et, sur le conseil de deux de ses créatures, il décida de faire un pas de plus, pour porter à son comble la dégradation des évêques. Le 18 septembre 1535, l'archevêque, par une circulaire, informait les autres prélats que le roi, ayant l'intention de faire une visite générale, avait suspendu les pouvoirs de tous les ordinaires du royaume. Les évêques se soumièrent humblement, et au bout d'un mois présentèrent une pétition à l'effet d'être rétablis dans leur autorité. En conséquence, chacun d'eux reçut une commission qui l'autorisait, suivant le bon plaisir du roi et comme son représentant, à exercer ses pouvoirs épiscopaux... dans son diocèse. Tout cela devait se faire sous la surintendance du vicaire général, et comme il ne pouvait être partout à la fois, on devait obéissance à ses délégués comme à lui-même.

Cromwell se mit alors en devoir d'exécuter un dessein qu'il entretenait depuis plusieurs années : nous voulons parler de la dissolution des monastères. Henri accepta avec enthousiasme, parce qu'il voyait là un moyen de remplir ses coffres, et Cranmer ne fut pas moins favorable à une mesure qui le débarrassait des plus fermes soutiens de l'ancienne croyance. L'opération commença par une visite générale des monastères, faite par Cromwell et ses émissaires, sous prétexte de les réformer, mais en réalité pour trouver des raisons de les supprimer, afin de s'emparer de leurs biens. Aussi les rapports des visiteurs représentent-ils les monastères comme des repaires de paresse et d'immoralité. Exception était faite pour les maisons les

plus importantes, dont les supérieurs siégeaient au Parlement et pouvaient se défendre, tandis que les autres ignoraient le plus souvent les accusations portées contre eux. Une loi fut votée qui dissolvait environ trois cent quatre-vingts monastères, tout en laissant au roi la faculté de les rétablir. Il en rétablit une centaine, en ayant soin de se faire payer cette faveur par d'abondants subsides. Les supérieurs des maisons supprimées reçurent une pension; quant aux moines, ceux qui n'avaient pas vingt-quatre ans furent déliés de leurs vœux; les autres furent dispersés dans divers monastères s'ils voulaient rester en religion, sinon, on leur promit des emplois suivant leur capacité. Les religieuses reçurent pour toute indemnité une robe, et on leur dit de se tirer d'affaire comme elles pourraient.

Le résultat de cette suppression fut un formidable soulèvement dans les comtés du nord, où les gens étaient demeurés attachés aux anciennes doctrines, et où ils étaient soutenus par leur clergé, que l'éloignement de la cour rendait plus indépendant. Henri réussit à pacifier l'insurrection en faisant des promesses qu'il ne tint pas, et lorsque les révoltés prirent de nouveau les armes pour exiger l'exécution des promesses, le roi avait eu le temps de réunir des troupes de manière à intercepter leurs communications, et il les défit facilement. Il n'en devint que plus excité à détruire les monastères; les grandes abbayes eurent maintenant leur tour, et il faut avouer que les abbés, dont vingt-huit siégeaient au Parlement, n'osèrent même pas élever la voix pour chercher à détourner le coup qui les menaçait. Ils livrèrent leurs monastères sans trop de difficulté, et leur lâcheté ne fait que rendre plus dignes d'admiration les trois abbés de Glastonbury, Reading et Colchester, qui furent martyrisés (1539) et sont maintenant honorés comme bienheureux.

Le 7 janvier 1536, Catherine d'Aragon était morte. Henri s'en réjouit fort, car cette mort faisait disparaître un danger de guerre avec l'empereur, et Anne Boleyn fut heureuse d'être débarrassée d'une rivale, mais elle ne jouit pas longtemps de son bonheur. Le roi commençait à se lasser d'elle, et il avait jeté les yeux sur une de ses demoiselles d'honneur, Jane Seymour. Des imprudences d'Anne donnèrent occasion de l'accuser d'adultère, et, sur l'ordre d'Henri, Cranmer, qui avait en 1533 déclaré leur mariage valide, le déclara nul trois ans après. Anne fut décapitée le 19 mai 1536, et, le 30 du même mois, le roi épousait Jane Seymour, qui mourut le 24 octobre de l'année suivante, quelques jours après avoir mis au monde un fils, le futur Édouard VI.

Pendant ce temps, Henri n'oubliait pas qu'il était le chef suprême de l'Église; nous avons dit, t. I, col. 1283, quelle fut son activité théologique à cette époque. Jusque là il s'était opposé à la diffusion de la Bible en langue vulgaire, et il en donnait d'excellentes raisons, lorsqu'en 1530 il commanda qu'on remit aux autorités toutes les traductions anglaises des saintes Écritures. « A cause de la malignité des temps, disait-il, il vaut mieux laisser aux docteurs le soin d'expliquer la Bible, que d'en permettre la lecture à tout venant. » Cette sévérité avait été excitée par une traduction du Nouveau Testament faite sous la direction de Luther par l'ex-franciscain Tyndal, et publiée en 1526. Mais dans cette même proclamation le roi donnait à espérer qu'une traduction officielle par des savants catholiques pourrait être publiée quand les opinions erronées auraient cessé d'avoir cours. Cranmer ne laissa pas tomber cette promesse; il la rappela souvent à Henri, et enfin, aidé par le vœu de l'assemblée du clergé et par la recommandation de Cromwell, il obtint l'autorisation de faire imprimer une version anglaise de la Bible. Cette édition parut en 1537 sous le nom de Thomas

Matthew, qui n'était qu'un pseudonyme. En réalité, elle contenait le Nouveau Testament de Tyndal avec quelques parties de l'Ancien Testament du même traducteur; le reste était l'œuvre d'un ex-augustin du nom de Coverdale. Cromwell ordonna qu'un exemplaire de cette Bible fût mis dans toutes les églises, afin que chacun pût y avoir libre accès.

Les protestants d'Allemagne avaient été choqués par les six articles de doctrine promulgués en 1536. Voir t. I, col. 1284. Pour les adoucir, Henri, sur le conseil de Cromwell, décida en 1539 d'épouser Anne, sœur du duc William de Clèves, ce qui, en le rapprochant des princes protestants, le mettait à l'abri d'une alliance possible contre lui-même l'empereur et le roi de France. Mais il vit bientôt qu'une telle alliance n'était pas à craindre, et qu'une tendance vers le protestantisme ne servirait guère ses intérêts en Europe. Il y eut donc une réaction, dont le résultat fut la rupture du mariage du roi avec Anne de Clèves, et la disgrâce de Cromwell, qui était le principal soutien de l'hérésie en Angleterre. Il fut enfermé à la Tour, et décapité le 28 juillet 1540. Le 30 du même mois, Henri accentua le caractère qu'il voulait donner à son Église en faisant exécuter six victimes, dont trois favorisaient le luthéranisme, tandis que les trois autres refusaient de reconnaître la suprématie royale : il voulait rester catholique sans le pape. Il continua jusqu'à la fin de faire mourir d'un côté des papistes comme la vénérable Marguerite Pole, comtesse de Salisbury, et de l'autre des hérétiques comme Anne Askew. Pendant ce temps ses affaires domestiques lui créaient des soucis. Catherine Howard avait succédé à Anne de Clèves, mais le roi apprit bientôt qu'elle avait mené jadis et menait encore après son mariage une vie dissolue; il eut bientôt fait de la faire décapiter, le 12 février 1542. L'année suivante, il épousait sa sixième femme, Catherine Parr, qui lui survécut, non sans avoir couru quelques dangers à cause de ses tendances protestantes. Le concile de Trente était assemblé lorsqu'Henri VIII mourut, le 28 janvier 1547.

Voir les ouvrages cités aux articles ANGLICANISME, t. I, col. 1301; CRANMER, t. III, col. 2031; et surtout GARDINER, t. VI, col. 1156.

A. GATARD.

3. HENRI DE BAUME, frère mineur, est surtout connu par ses relations avec sainte Colette, dont il fut le directeur pendant trente-cinq ans. Fodéré, qui était assez bien placé pour être renseigné, le dit « natif de la Franche-Comté, de noble et illustre famille. » Il mentionne « noble Alard de Baume, frère du vénérable P. Henry. » Alard est appelé aussi de La Roche. Une de ses filles entra chez les colettines et, devenue sœur Perrine de Baume, elle fut la compagne de la sainte, dont elle a écrit l'histoire. On ignore la date de la naissance du P. Henri et celle de son entrée en religion. On sait seulement qu'en 1406, il prêchait à Bray-sur-Somme, à quatre lieues de Corbie, quand sainte Colette, encore recluse, lui demanda de venir la trouver. Ensemble ils allèrent à Nice, où était le pape Benoît XIII, qui reçut Colette dans l'ordre de sainte Claire, encouragea ses projets de réforme et la recommanda au P. Henri. Depuis lors, la vie de celui-ci se confond avec celle de la réformatrice : il l'accompagne dans ses voyages, la suit dans ses fondations et meurt pieusement en sa présence, dans la chapelle du monastère de Sainte-Claire à Besançon, le 23 février 1439, laissant après lui la réputation d'un directeur expérimenté et d'un saint religieux.

La vie du P. Henri est donc assez peu connue; la question des écrits qu'on lui a attribués, longtemps obscure, semble aujourd'hui définitivement tranchée. Le premier, qui a pour titre : *De mystica theologia*

seu de triplici via ad sapientiam, avait trouvé place dans les anciennes éditions des œuvres de saint Bonaventure. Les critiques le regardaient comme apocryphe et les derniers éditeurs du docteur séraphique leur donnent raison. Il n'est pas davantage du P. Henri, car, nous disent-ils, sur plus de cinquante manuscrits qui sont connus, le plus grand nombre l'attribuent à Hugues de Balma, en ajoutant à son nom le qualificatif de chartreux. Voir ce nom. C'était la conclusion à laquelle était arrivé Mgr Douais, dans son étude sur l'auteur du *Stimulus amoris*.

Ce second opuscule avait également figuré dans plusieurs éditions de saint Bonaventure; maintes fois il avait été édité sous son nom, quelquefois sous celui d'Henri de Baume. Les nouveaux éditeurs l'ont également rejeté; toutefois ils l'ont publié à part, en lui rendant sa forme originale et en le restituant à son véritable auteur, frère Jacques de Milan, qui vivait à la fin du XIII^e siècle. Ce *Stimulus* original est, à première vue, bien différent de celui qui était connu. C'est que ce dernier n'est qu'un remaniement de l'opuscule de Jacques de Milan, dont on a bouleversé l'ordre des chapitres, et auquel on a fait des additions empruntées pour la plupart à saint Bonaventure. Quel est l'auteur de ce recueil? La question est sans grand intérêt, puisque nous ne sommes pas en présence d'un ouvrage nouveau. On trouve encore dans ce *Stimulus* remanié un autre petit opuscule, également attribué à Henri, sous le titre de *Meditationes ante et post missam*, ou bien *Qualiter sacerdos debet esse ordinatus in missa*. Ce n'est qu'une adaptation d'un opuscule authentique de saint Bonaventure et non un travail personnel.

Inutile de parler du *Liber de consolatione interna*, qu'on a également attribué à Henri : la question est depuis longtemps définitivement jugée. Que nous reste-t-il donc de lui, puisque le livre *De revelationibus et gratiis B. Colette a Deo acceptis*, qu'il avait composé, dit-on, fut brûlé par ordre de la sainte? Tout ce qui reste, ce sont quelques lettres autographes conservées aux monastères des clarisses de Gand et de Besançon. Le sceau original du P. Henri existe au musée franciscain du couvent généralice des capucins à Rome.

Fodéré, *Narration historique des couvens de l'ordre de Saint-François en la province de Bourgogne. Description des monastères de Sainte-Claire*, Lyon, 1619; Silvère d'Abbeville, *Histoire chronologique de la B. Colette*, Paris, 1628; Ubald d'Alençon, *Documents sur la réforme de sainte Colette en France*, dans *Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1909, t. II; *Les deux Vies de sainte Colette par Pierre de Vaux et sœur Perrine de Baume*, Paris, 1911; Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 392 sq.; Bonelli, *Proromus ad opera omnia sancti Bonaventuræ*, Bassano, 1767; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Douais, *De l'auteur du Stimulus amoris*, Paris, 1885; S. Bonaventure, *Opera omnia*, Quaracchi, 1898, t. VIII, p. XI; *Stimulus amoris Fr. Iacobi Mediolanensis*, Quaracchi, 1905; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3^e édit., Innsbruck, 1906, t. II, col. 870.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

4. HENRI DE GAND, surnommé le *Doctor solemnus*, occupe une place de première importance parmi les penseurs belges du moyen âge. A côté de saint Thomas, qui le précède de quelques années à l'université de Paris, et de Duns Scot, qui le suivra de près et attestera son mérite en combattant ses opinions plus souvent encore que celles du docteur d'Aquin, il est un des représentants les plus originaux de la scolastique. Mais autant ses doctrines, de tout temps prisées, étudiées et commentées, retinrent l'attention sur ses œuvres, autant les détails de son existence furent vite négligés et livrés à l'oubli, au point que, comme il arrive en

pareil cas, la légende prit bientôt la place que l'histoire laissait inoccupée. Aujourd'hui nous ne possédons, de sa biographie, qu'un très petit nombre d'éléments certains.

Henri naquit à Gand, au commencement du XIII^e siècle. Les plus anciens manuscrits l'appellent *Henricus de Gandavo*. Un de ses contemporains, le chroniqueur Gilles li Muisis, le nomme *Magister Henricus ad plagam de Gandavo*. Des documents postérieurs le désignent encore *Henri Goethals* ou, en latinisant ce dernier nom, *Henricus Bonicollis*. En 1567, pour le curé Meyerus, il est *Henricus Mudanus*, *Henricus a Muda*. L'année de sa naissance est inconnue. En 1267, il était à Tournai, où il semble qu'il ait habité une maison appartenant au chapitre, rue de la Lormerie. D'après un écrivain de cette époque, Jean de Thiebrode, il fut distingué et élevé aux dignités ecclésiastiques par l'évêque Philippe Mouskes (1274-1282). Il était déjà archidiacre de Bruges quand, en 1276, il prononça sa première *Disputatio de quodlibet*. Dans les milieux théologiques de Paris, il jouissait d'une grande considération, car on le voit mêlé à toutes les questions importantes qui s'y agitaient alors. Lui-même atteste qu'il assista, dans cette ville, à une réunion de théologiens, où il eut l'occasion de s'associer à une condamnation de doctrines erronées, prononcée au nom de l'évêque. En 1282, nous le rencontrons de nouveau délibérant avec les théologiens de la Sorbonne sur les privilèges octroyés aux ordres mendiants par rapport à la confession; et dans ce débat, qui passionnait les esprits, il n'hésite pas à se ranger résolument du côté des ordinaires et à entrer en lice avec saint Bonaventure. La renommée d'Henri était arrivée jusqu'à la cour de Rome. Dans un procès pendant entre le chancelier de Paris et l'université, le pape Martin IV, en tranchant lui-même quelques points du litige, remet la décision de plusieurs autres aux évêques d'Amiens et de Périgueux, assistés d'Henri: *Discretus vir magister Henricus de Gandavo, archidiaconus Tornacensis*. Dans ces qualificatifs, deux traits sont à relever: Henri est *magister*, c'est-à-dire docteur en théologie, et, depuis 1277, il prend ce titre en tête de ses écrits; de plus, vers le même temps, entre Pâques de 1278 et Pâques de 1279, il fut promu de l'archidiaconat de Bruges à celui de Tournai, qui ressortissait d'ailleurs au même ordinaire. A partir de 1284, il dut faire plusieurs fois le voyage de Tournai à Paris et *vice versa*, car nous le retrouvons tour à tour dans l'une et dans l'autre de ces deux villes. Jean de Thiebrode assigne l'an 1293 comme date de sa mort, mais sans en indiquer le lieu. Nous savons d'ailleurs, par un document non suspect, qu'elle arriva le 29 juin. Son quinzième et dernier *Quodlibetum* est de la fête de Noël 1291 ou de la fête de Pâques 1292.

Telles sont, d'après les travaux les plus récents, ceux surtout du P. Ehrle et du P. Delehaye, les seules données sûres concernant la vie d'Henri de Gand. Tout ce que la foule des biographes, gent moutonnière, y ajoute depuis des siècles est purement fantaisiste ou controversé. Fantaisiste et sans aucun fondement sérieux, la fixation de sa naissance à l'année 1217; fantaisiste également, son stade d'études à Cologne, où il se serait rencontré avec saint Thomas aux leçons d'Albert le Grand. A-t-il enseigné en Sorbonne, comme on l'a souvent affirmé? Ce point reste douteux. En revanche, il est faux qu'il ait appartenu à l'ordre des servites, ainsi qu'on l'admettait naguère presque universellement; à plus forte raison faut-il tenir pour légendaire son voyage en Italie avec saint Philippe Benizzi, entrepris, disait-on, pour défendre auprès de Martin IV (1281-1285), puis d'Honorius IV (1285-1287), l'ordre naissant, déjà menacé de suppression. Dans un endroit des *Quodlibeta*, Henri dit clairement

que la règle de saint Augustin, adoptée par les servites, lui est étrangère; et nous possédons, des dépenses de voyages faites par le général de l'ordre pendant la période 1285-1300, un *Diarium* très détaillé, où le nom d'Henri n'est pas même mentionné. Il n'y a plus personne qui admette comme authentique une bulle d'Innocent IV par laquelle il aurait été nommé « protonotaire apostolique du saint-siège avec des pouvoirs s'étendant non seulement à Paris et à tous les diocèses de France, mais encore à celui de Tournai ». Or, c'est de cette pièce apocryphe qu'on tirait jadis une foule de détails biographiques, notamment la naissance en 1217 et la promotion au doctorat en 1245 ou 1246. Enfin, la famille et le nom de famille du docteur solennel demeurent pour nous une énigme. Il résulte des dernières recherches que ses rapports avec la noble lignée des Goethals ou Bonicollis ont été, selon toute vraisemblance, inventés par des généalogistes complaisants. D'autre part, les deux appellations de *Gandavensis* (a *Gandavo*) et *Mudanus* (a *Muda*) ne paraissent point être des désignations patronymiques, mais de simples indications d'origine : elles s'expliquent tout naturellement par l'usage, cher aux lettrés, de prendre, surtout lorsqu'ils s'expatriaient, le nom de leur lieu de naissance.

Parmi les ouvrages d'Henri de Gand, il faut surtout mentionner : 1° les *Quodlibeta*, au nombre de quinze. Ce sont autant de dissertations ou de conférences sur les problèmes les plus variés. Ils nous donnent un aperçu intéressant des sujets agités dans les écoles de Paris et leurs annexes vers la fin du XIII^e siècle. La plupart de ces sujets se rapportent à la psychologie, mais il y a aussi nombre de thèses de cosmologie et de métaphysique, sans compter des chapitres de nature purement canonique ou théologique. Il arrive parfois, bien que rarement, que l'auteur, entraîné par l'esprit du temps, tombe dans des minuties d'une subtilité excessive. Le recueil des *Quodlibeta* a été édité à Paris, en 1518 (c'est le premier texte imprimé où se rencontre le nom de Goethals); à Venise, avec les commentaires de Zuccolius, en 1608; dans la même ville, 2 in-fol., 1613. On annonce que M. A. Pelzer en prépare une nouvelle édition. 2° Une *Summa theologica*, qui est restée inachevée et ne contient en réalité qu'un prologue et une théodicée. Mêlant, comme on le faisait alors, la philosophie à la théologie, elle débute par une étude remarquable sur les fondements ontologiques de la vérité. Elle a été imprimée à Paris en 1520, et réimprimée à Anvers, en 1639, puis à Ferrare en 1646. 3° *Liber de scriptoribus illustribus*, édité pour la première fois à Cologne, en 1580. Hauréau en a contesté l'authenticité; *Mémoire sur le livre De viris illustribus, attribué à Henri de Gand*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, t. xxx, 2^e partie, p. 319 sq.; *Notices extraites de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1895, p. 162-173; mais ses arguments, purement internes, n'ont pas convaincu tout le monde. 4° Un *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, et 5° un *Traité de logique*. Ces deux ouvrages n'ont pas été imprimés. La Bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire des *Commentarii in VIII libros Physicorum*, n° 16609, mais il est incomplet et ne contient que des parties relatives aux l. IV-VIII. Quant au *Traité de logique*, il en existe un exemplaire à la bibliothèque de la ville de Bruges et un autre à la bibliothèque d'Erfurt. Il nous reste aussi, en manuscrit, plusieurs ouvrages d'exégèse, de morale et d'ascétisme, notamment : 6° des *Sermons* (mss de Saint-Omer et de la Bibliothèque nationale); 7° une explication *Super prima capita Genesis*; 8° un traité *De virginitate* (mss de la bibliothèque royale de Bruxelles et de la bibliothèque royale de Berlin); 9° un traité *De pœnitentiâ*;

10° *Quæstiones super Decretalibus* (ms. de Vienne). Notons enfin qu'on a attribué à Henri de Gand un *Commentaire sur le livre des Sentences* et un *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*; mais, eu égard aux nombreuses confusions dont la personne du docteur solennel a été l'objet, l'authenticité de ces écrits est douteuse.

M. de Wulf, *Études sur Henri de Gand*, in-8°, Paris et Louvain, 1897; Franz Ehrle, *Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker, Heinrich von Gent*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, 1885, t. I, et traduction française de ce travail par Raskop, dans le *Supplément* au t. xx des *Bulletins de la Société historique et littéraire de Tournai*; A. Wauters, contre l'authenticité de la bulle d'Innocent IV, dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 1875, 2^e série, t. XI, p. 356; Delehaye, *Nouvelles recherches sur Henri de Gand*, dans le *Messenger des sciences historiques*, 1886 et 1888; N. de Pauw, *Note sur le vrai nom du docteur solennel Henri de Gand, et Dernières découvertes concernant le docteur solennel*, dans les *Bulletins de la Commission royale d'histoire*, 1888 et 1889; Hagemann, *De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo*, Munster, 1898; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1895, t. II, p. 227-246; U. Berlière, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1890, p. 384-388; Hurter *Nomenclator*, Innsbruck, 1906, t. II, col. 396-400.

J. FORGET.

5. HENRI DE HESSE (de Hassia), théologien chartreux, surnommé le jeune pour le distinguer de ses homonymes Henri de Heyerburg de Langestein († 1397), Henri de Hassia, augustin († 1317) et de plusieurs autres savants ainsi nommés. Le chartreux Henri de Hesse naquit à Mayence et fit ses études à Paris, où cependant il ne prit pas les grades. C'est à Cologne qu'il fut fait maître ès arts et, en 1400, il fut agrégé à l'université d'Heidelberg, où il remplit les charges de recteur, vice-recteur et de doyen (1401-1411), enseigna les *Sentences* (1405-1410) et prit la licence le 18 décembre 1411. En 1414, il se fit chartreux à Fribourg-en-Brisgau, et dix ans après, sur la demande des religieux de Monichusen, près d'Arnheim, dans la Gueldre, le chapitre général l'y institua prieur. Il fut aussi visiteur de la province du Rhin et mourut le 12 août 1427 avec la réputation d'un saint. Il a écrit : 1° sur les *Sentences*, et son commentaire est conservé à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, à celle de l' Arsenal à Paris, à celle d'Alençon, n. 144, et autrefois à Strasbourg; cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. I, col. 1202, 1383; t. II, col. 860; une autre copie a été mise en vente par M. L. Rosenthal, libraire à Munich (Bavière), dans ses catalogues 31^e et 40^e; 2° sur la Genèse, l'Exode, les Proverbes et l'Apocalypse. Possevin, dans l'*Apparatus sacer*, au mot *Salomon*, met Henri de Hesse au nombre des commentateurs du Cantique des cantiques. 3° Un recueil de ses *Sermones de sanctis*, écrit en 1464, in-4°, se trouve mentionné dans le catalogue de la vente des livres provenant de la chartreuse supprimée de Buxheim, dans la Souabe, p. 139, n. 2605. Plusieurs autres sermons se trouvent éparpillés dans divers recueils mss. Cf. Migne, *op. cit.*, t. II, col. 680; L. Rosenthal, *cat. al.*, 40^e, p. 14, n. 211, etc. 4° *Dialogus inter episcopum et presbyterum de celebratione missarum*, ms.; 5° *Tractatus de contractibus emptoris et venditoris*, dans le codex ms. n. 719 de la bibliothèque Palatine au Vatican, à la bibliothèque Mazarine, de Paris, n. 943 (1081), et aussi à la bibliothèque de l'université de Bâle, A. IV, 20; A. IX, 19; C. III, 32; G. V, 36; autrefois à la bibliothèque de Strasbourg ainsi qu'à celle de la chartreuse de Buxheim; 6° *Regulæ ad noscendum discrimen inter peccatum mortale et veniale*, opusculé imprimé plusieurs fois au XV^e siècle; cf. Hain, *Repertorium*, n. 1190-8400; 7° Aubert Le Mire attribue à H. de Hesse le jeune l'ouvrage suivant, qui a eu beaucoup d'éditions : *Secreta sacerdotum quæ sibi*

placent vel displicent in missa per egregium sacræ theologiæ et juris canonici doctorem magistrum Michaellem Lochmayer (ou Lochmair) correctæ et in hanc formam redacta. Dans son *Repertorium*, n. 8375-8388, Hain a signalé les éditions antérieures à 1501, auxquelles il faut ajouter l'édition d'Augsbourg, 1489, notée par Panzer, *Annales*, t. I, p. 126, n. 164, note; Deventer, 1501; Leipzig, 1501, 1503; Strasbourg, 1502, 1505, 1508, 1516; Augsbourg, 1503-1511; Nuremberg, 1507; *Collibus Vallistrumpiæ*, 1516. 8° Selon M. Roskovany, dom Henri de Hesse, chartreux, a écrit contre les adversaires de l'immaculée conception de la sainte Vierge qui s'appuyaient sur l'autorité de saint Bernard. Son travail traite le même argument que son homonyme, H. de Hesse Langestein, avait déjà traité. Cf. B. V. Maria in suo conceptu immaculata, t. I, p. 259. D'autre part, Simler, Purbach, Possevin et Mabillon, *Opera S. Bernardi*, Paris, 1719, t. II, col. 1368, sans faire de distinction entre les deux homonymes et leurs ouvrages, attribuent à dom H. de Hesse, chartreux, les *Epistolæ IV contra decertationes et contrarias prædicationes F. F. mendicantium super conceptione Mariæ Virginis et contra maculam S. Bernardi mendaciter impositam*, Milan, 1480; Strasbourg, 1500; Bâle, 1500; Strasbourg, 1516. Autrefois, l'ouvrage de dom Henri de Hesse était conservé ms. à la bibliothèque de la chartreuse de Cologne, cf. *Opera S. Bernardi*, Lyon, 1679, t. I, p. 102; la bibliothèque de l'université de Bâle possède deux exemplaires ms. in-fol. du traité *De reprehensione eorum, qui dicunt D. Bernhardum post mortem apparuisse cum macula*, S. V. 18 et T. V. 27. Cf. Migne, *op. cit.*, t. II, col. 1536-1604. Enfin, dans le catal. 40° de M. L. Rosenthal, p. 16, n. 238, on a signalé un codex ms. du xv^e siècle, in-fol., qui, entre autres ouvrages, comprend aussi : *Henricus de Hassia, Contra disceptationes fratrum mendicantium de conceptione B. Mariæ*. 9° Purbach et Possevin attribuent à dom Henri de Hesse un ouvrage sur la théorie des planètes et d'autres écrits sur l'astronomie. Il y a plusieurs autres traités imprimés ou inédits qui sont d'Henri de Hesse, mais à cause de l'homonymie, il est difficile de préciser le véritable auteur de chaque ouvrage en particulier.

Trithème, Possevin, Sixte de Sienne, Bellarmin, Petrus, Morozzo, dom Le Couteux, *Annales ord. cartus.*, t. VII, 561; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. II, p. 272; *Kirchenlexikon*, t. V, p. 1710; Hurter, *Nomenclator*, 1906, t. II, col. 691, note.

S. AUTEUR.

6. HENRI DE SAINT-IGNACE, théologien carme, naquit à Ath, en 1630. Il appartenait à l'ancienne famille d'Ayméries, dite d'Aumerie ou Daumerie, dont plusieurs membres se qualifiaient seigneurs ou chevaliers d'Aymeries et dont on a retrouvé des ascendants jusqu'en 1169. Il entra chez les carmes en 1646 et il se distingua dans son ordre. Il enseigna la théologie pendant plusieurs années. Le *Speculum carmelitanum*, publié en 1680, le fait régent au couvent de l'université de Douai; en 1700, il était professeur émérite. Il fut trois fois vicaire provincial, notamment en 1685 et en 1700. Il obtint que la province wallonne, récemment constituée, eût siège et voix au chapitre général, et il travailla à accroître le nombre de ses maisons. Le 8 novembre 1685, il acheta aux religieux du Saint-Sépulcre le couvent de la Xhavée, à Souverain-Wandre-lez-Liège, et il'en prit possession le 24 du même mois. Voir le bref d'union et de translation d'Innocent XI, du 7 août 1688, dans le *Bullarium carmelitanum*, t. II, p. 644. Il en fut le second prieur, 1690-1693. Très instruit et très ardent, il attaqua avec violence la morale des casuistes et il adopta, quoiqu'il s'en défendit, la doctrine janséniste. En 1699, il approuva et loua des opuscules de

Henri Denys, professeur au séminaire, et de Joseph Navens, chanoine de Saint-Paul à Liège, bien qu'ils fussent accusés de jansénisme. En 1702, il fut un des six religieux qui appuyèrent la requête de plusieurs curés de Liège, signalant à l'évêque la doctrine enseignée au séminaire par les jésuites et le priant d'en faire un examen sérieux. Il séjourna à Rome pendant les premières années du pontificat de Clément XI et il se concilia la considération et l'amitié du pape et des cardinaux. Commissaire général de son ordre un peu avant 1709 et définiteur à plusieurs reprises, il mourut le 1^{er} avril 1719, au couvent de la Xhavée, à l'âge de 89 ans, après 73 années de vie religieuse.

Voici la liste de ses ouvrages : 1° *Theologia vetus, fundamentalis, speculativa et moralis, ad mentem resoluti doctoris J. de Bacone, carmeliticæ doctrinæ principis, adjuncto ei lumine angelico solis D. Thomæ Aquinatis*, t. I, *De Deo uno et trino*, in-fol., Liège, 1677 (le seul paru); 2° *Theologia sanctorum veterum et novissimorum circa universam morum doctrinam adversus novissimas juniorum casuistarum impugnationes strenue propugnata*, t. X, *Circa solemniores hodie controversias de usu sacramentorum pœnitentiæ et eucharistiæ*, in-8°, Paris et Liège, 1700; il reparut en 1702 sous un nouveau titre; 3° *Appendix ad theologiam moralem abbreviatam sanctorum seu molinismus profligatus per triumphatum de eo prophetiam, evangelicam, apostolicam, ecclesiasticam sanctorum Augustini et Thomæ Aquinatis de gratia doctrinam; retunduntur molinianorum maxime Henrici Henrart et Livini de Meyer S. J. de jansenismo accusationes*, 2 in-8°, Cologne, 1700; 4° *Ethica amoris sive theologia sanctorum, magni præsertim Augustini et Thomæ Aquinatis circa universam amoris et morum doctrinam, adversus novitias opiniones strenue propugnata et in materiis principaliter hodie controversis, fundamentaliter discussa*, 3 in-fol., Liège, 1709. C'est le principal ouvrage du Père Henri de Saint-Ignace. Approuvé par les jansénistes, il fut condamné par l'évêque de Liège, dont le vicaire général n'avait pas donné l'approbation publiée en tête, par le parlement de Paris et l'électeur de Cologne. Le Saint-Office le condamna aussi dans ses décrets du 21 août 1714, du 21 août 1715 et du 27 mai 1722. Les carmes de la province wallonne le firent réfuter par l'un d'eux. Au chapitre tenu à Notre-Dame de Bonne-Espérance auprès de Valenciennes, le 2 octobre 1713, la doctrine de cet ouvrage fut écartée des écoles de théologie de l'ordre. Un confrère, Ambroise Gardebosc, la jugea sévèrement dans son *Historiæ ecclesiasticæ synopsis*, Toulouse, 1713. Elle fut réfutée dans les *Mémoires de Trévoux*, juillet 1713, t. III, et juillet 1715, a. 100. Le Père de Colonia la blâma. Dans cet ouvrage, Henri de Saint-Ignace reprenait souvent le carme Alexandre de Sainte-Thérèse (van der Berghe), auteur de la *Tempestas novaturiensis*, in-4°, 1686; 5° *Gratiæ per se efficaciæ seu augustini-thomisticæ adversus jansenismi accusationem defensio, ubi etiam theologia moralis sanctorum adversus injustos detractores defenditur*, Louvain, 1713. L'auteur se défendait de l'accusation de jansénisme portée contre lui par le Père H. Henrart, O. M. (1650-1717), dans son court traité sur les 31 propositions condamnées par Alexandre VIII, le 7 septembre 1691, in-12, Namur, 1692. Le jésuite Livin de Meyer répondit à la défense d'Henri de Saint-Ignace. Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1047; 6° *Molinismus profligatus*, 2 in-8°, Liège, 1715; avec l'*Appendice*, 2 in-8°, Cologne, 1717. Le cardinal de Noailles avait refusé la dédicace de cet ouvrage. Le Père Henri de Saint-Ignace avait publié sous des pseudonymes des écrits violents contre les casuistes jésuites. Sous le nom d'Aletophilus Christianus : *Artes jesuiticæ in sustinendis pertinaciter novitatibus damnabilibusque*

sociorum laxitatis, in-12, Salzbourg, 1703 (au nombre de 660); proscrit par l'université de Louvain, le 7 septembre 1703 et mis à l'Index le 19 juillet 1707; trad. flamande, 1704, édition complète (plus de 1000 nouveautés), Liège, 1709; in-12, 1710; Strasbourg, 1717. Le Saint-Office condamna ce pamphlet le 2 décembre 1711, et le Père Alphonse Huylenbroucq le réfuta, Gand, 1711. Sous le nom de Liberius Candidus, le carme publia d'autres pamphlets : *Tuba magna mirum clangens sonum ad S. D. N. papam Clementem XI, imperatorem, reges, principes, magistratus omnes orbemque universum de necessitate longe maxima reformati Societatem Jesu*, in-12, Strasbourg, 1712; *Tuba altera majorem clangens sonum*, etc., 1714, 1715, 3^e édit., 2 in-12, Liège, 1717; 4^e édit., 1760. Voir H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 665-666. Sur les *Vindicationes* du P. Alphonse Huylenbroucq, voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 539-541.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, in-fol., Orléans, 1752, t. I, col. 625-627; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1910, t. IV, col. 942-944, 410, 1071; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 219; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1911, t. XXI, col. 96-103 (avec une longue bibliographie).

E. MANGENOT.

HENRICI Thomas, théologien du XVII^e siècle, protonotaire apostolique et chanoine de la cathédrale de Bâle, enseigna les lettres sacrées à l'université de Fribourg. On a de lui : *Doctrina moralis*, in-12, Fribourg, 1628; *Anatomia confessionis Augustanæ, instituta per omnes articulos cui centum abhinc annis in lucem editæ et a parente in incunabulis extinctæ securum nuper jubulum pro lesso accinuerunt*, in-4^e, Fribourg, 1631 et 1677; *Catena biblica*, in-4^e, Lucerne, 1631; *Irenicum catholicum*, in-4^e, Fribourg, 1639, attaqué par Frereisen et Hanneken.

Dupin, *Table des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, in-8^e, Paris, 1704, t. I, col. 1906; Walch, *Bibliotheca theologica*, in-8^e, Iéna, 1757, t. I, p. 350; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1907, t. III, col. 1022-1023.

B. HEURTEBIZE.

1. HENRIQUEZ Henri, théologien portugais, né à Oporto en 1536, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1552 et se distingua de très bonne heure par la subtilité de son talent et en même temps par l'étendue de son savoir dans l'étude des questions philosophiques et théologiques. Chargé de l'enseignement de la philosophie, puis de la théologie à Cordoue et à Salamanque, où il fut le maître de François Suarez, il publia une Somme de théologie morale sur la fin de l'homme et les sacrements : *Theologiæ moralis summa*, Salamanque, 1588, t. I; 1590, t. II; 1593, t. III; rééditée à Venise, 1597; 2 in-fol., 1600. Déjà l'indépendance de son esprit et l'agitation irréfléchie de son caractère l'avaient entraîné dans une série d'intrigues contre le gouvernement du général Claude Aquaviva et il avait obtenu de Sixte-Quint l'envoi d'un visiteur apostolique en Espagne pour les provinces de son ordre. Lui-même dirigeait le parti des mécontents. Aquaviva déjoua l'intrigue. En 1593, vivement affecté par des observations qui lui avaient été adressées par le général de la Compagnie, relativement à certains passages de son livre désapprouvés par les reviseurs et maintenus néanmoins par l'auteur, le P. Henriquez fit d'abord retomber son dépit sur François Suarez et le dénonça par lettres du 4 mai 1593 au conseil de l'inquisition de Madrid, puis à celui de Valladolid, sans aucun succès d'ailleurs. Sommé par la Congrégation générale de se présenter à Rome devant elle pour rendre compte de sa conduite, il refusa et fut mis en demeure de se soumettre ou de se retirer. Finalement, en 1594, il obtint du pape la permission de quitter son ordre et d'entrer

chez les dominicains, dont les doctrines lui étaient chères. Il se montra opposé sur certains points à Molina et à Lessius. Aussi les adversaires du molinisme l'ont-ils exalté comme le plus grand théologien de la Compagnie de Jésus. Cette même année parut son traité sur le pouvoir du pontife romain : *De pontificis romani clave*, in-fol., Salamanque, 1593, dont les thèses relatives aux immunités ecclésiastiques furent jugées par le nonce injurieuses à l'Église. Bien que dédié à Philippe II, dont il exagérait les droits, l'ouvrage fut saisi et brûlé à la suite de la condamnation portée par l'Index, décret du 7 août 1603. Il n'est plus dans les récentes éditions de l'*Index librorum prohibitorum*. Cédant aux conseils du P. Grégoire de Valencia, son ancien élève de Salamanque resté son ami, Henriquez demanda et obtint de rentrer dans la Compagnie. Il mourut à Tivoli le 28 janvier 1608. Comme moraliste, il fut tenu en grande estime par saint Alphonse de Liguori. Suarez l'avait désigné au choix du général Éverard Mercurian pour l'enseignement de la casuistique au collège de Valladolid.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 275 sq.; Richard Simon, *Bibliothèque critique*, Amsterdam, 1708, t. IV, p. 255-270; Clément, *Bibliothèque curieuse*, t. IX, p. 405; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, t. III, col. 591 sq.; R. de Scoraille, *François Suarez*, Paris, 1914, t. I, p. 88; t. II, p. 262; Crétineau-Joly, *Histoire de la C^{ie} de Jésus*, Paris, 1851, t. I, p. 2-9; A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, Madrid, 1913, t. III, p. 360 sq.; t. IV, p. 132 sq.; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 309.

P. BERNARD.

2. HENRIQUEZ DE VILLEGAS André, premier professeur de théologie à l'université d'Alcala et censeur des livres publiés sur la foi, chanoine de l'église principale de Saint-Juste et théologien du gymnase de la même ville, a publié un ouvrage de controverse : *De Deo uno, id est de Dei scientia et ideis ac voluntate; de prædestinatione item ac reprobatione hominum*, in-fol., Alcala, 1618.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1783, t. I, p. 75; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1907, t. III, l. 398-399.

E. MANGENOT.

HÉRACLÉON, gnostique du II^e siècle. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — 1^o *Ce qu'on en sait*. — La vie d'Héracleon n'est guère connue; rien de positif ne nous est parvenu sur le lieu et la date de sa naissance et de sa mort, sur les circonstances du rôle qu'il a joué et de l'influence qu'il a exercée. Ce que l'on peut tenir pour certain, sur l'autorité de quelques témoignages, c'est qu'il vécut au II^e siècle, sinon à Rome, du moins en Italie, qu'il fut dans le gnosticisme valentinien l'un des chefs de l'école italique et qu'il est le premier commentateur connu du Nouveau Testament.

C'est à peine si saint Irénée, *Cont. hæc.*, II, 4, 1, P. G., t. VII, col. 719, et Tertullien, *Adv. Valent.*, 4, P. L., t. II, col. 546, le nomment. Mais le pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 49, P. L., t. II, col. 69, et l'auteur des *Philosophoumena*, VI, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 279, le rangent après Secundus et Ptolémée, avant Marc et Colorbasus, sans exposer son système. Après avoir observé qu'à l'exemple de toute l'école valentinienne, Héracleon relevait de Pythagore et de Platon, l'auteur des *Philosophoumena* précise qu'il fut avec Ptolémée le chef de l'école italique. *Philosoph.*, VI, 29, 35, p. 279, 296.

A en croire l'auteur quelque peu suspect du *Prædeterminatus*, c'est en Sicile qu'Héracleon aurait propagé sa doctrine hétérodoxe; mais deux évêques, Eustathe de Lilybée et Théodose de Palerme, l'auraient fait comparaître devant un concile et dénoncé au pape

Alexandre pour être condamné. Le pape aurait confié sa réfutation écrite au prêtre Sabinianus, qui, s'étant rendu en Sicile, aurait si bien confondu l'hérétique que celui-ci, se voyant perdu, aurait quitté l'île pendant la nuit et disparu sans qu'on ait jamais su depuis ce qu'il était devenu. *Prædest.*, 16, P. L., t. LIII, col. 592. Ces détails sont très précis, mais ils semblent être une fausse attribution à Héracléon de ce qui concerne un tout autre personnage, de beaucoup postérieur, l'antipape Héraclius, du commencement du IV^e siècle, qui *veluit lapsos peccata dolere*; telle est du moins la conjecture de Sbaralea, signalée par De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 207, puis par Lipsius, *Chronologie der röm. Bischof.*, Kiel, 1869, p. 253. En effet, outre que la tenue d'un tel concile est inconnue dans l'histoire ecclésiastique du II^e siècle, il y a lieu de croire, comme l'avait déjà observé Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. II, p. 604, que le pape Alexandre était mort avant qu'Héracléon eût commencé à jouer un rôle, peut-être même avant qu'il fût né. Ce n'est guère que dans la seconde moitié du II^e siècle, un peu avant 180, que se place l'activité littéraire de ce gnostique.

2^o *Sa secte.* — A l'exemple de la plupart de ses émules, Héracléon introduisit dans le système valentinien quelques vues personnelles. Il eut des partisans qui formèrent la secte qui porte son nom. Saint Épiphane, *Hær.*, xxxvi, P. G., t. XLI, col. 633-642, saint Philastrius, *Hær.*, 41, P. L., t. XII, col. 1158-1159, et saint Augustin, qui les résume, *Hær.*, 16, parlent des héracléoniens, dont ils signalent quelques pratiques caractéristiques. Voici comment ils en usaient envers les mourants : ils oignaient leur tête avec un mélange d'huile ou de baume et d'eau et prononçaient une suite de mots hébreux, dont le sens nous échappe, mais qui devaient avoir une signification ésotérique uniquement connue des initiés. Cette coutume rappelle celle que saint Irénée attribue à certains gnostiques, dont il ne donne pas le nom, mais qui peuvent bien être les héracléoniens. *Cont. hær.*, I, 21, n. 45, P. G., t. VII, col. 644-665. Cette formule avait pour but, note saint Épiphane, *Hær.*, xxxvi, 2, P. G., t. XLI, col. 636, de soustraire le mourant à l'action des principautés et des puissances supérieures (celles du démiurge) et de permettre à l'homme intérieur, qu'ils prétendent dériver du plérôme, de se dégager et de remonter à son lieu d'origine sans être vu de personne. Une fois en présence de ces principautés et de ces puissances, le défunt n'avait qu'à dire : « Je suis le fils du Père.. Mon origine vient de celui qui existe avant tous les autres, et maintenant je retourne à la source d'où je suis sorti. » Au démiurge il devait dire : « Je suis un vase plus précieux que la femme qui vous a fait. Si votre mère ignore son origine, je me connais moi-même, et je sais d'où je suis. J'invoque la Sagesse incorrompue, qui est dans le Père, et qui est la mère de votre mère, sans avoir elle-même de mère ou d'époux. Née d'une femme, une femme vous a produit, sans connaître sa mère et se croyant seule. Mais moi, j'appelle sa mère. » *Ibid.*, xxxvi, 3, col. 636. C'est ainsi, d'après les héracléoniens, que l'homme, c'est-à-dire le pneumatique, opère son salut et reprend sa place dans le plérôme au-dessus du démiurge. Tout cela cadre bien avec la théorie gnostique du retour final des éléments divins dans le centre d'où ils sont sortis ou de la reconstitution finale, ἀποκατάστασις.

Ces héracléoniens avaient un signe extérieur pour se reconnaître entre eux : l'oreille brûlée au fer rouge. C'était là le baptême de feu, dont avait parlé saint Jean-Baptiste : « Il vous baptisera dans l'Esprit et dans le feu. » *Matth.*, III, 11. Et telle était leur manière d'interpréter ce passage. *Eclogæ ex script. prophet.* 25,

P. G., t. XI, col. 709. D'après la logique des systèmes gnostiques, tout membre de la secte devait être assuré de son salut, quoi qu'il fit; et c'est là ce qui rend très vraisemblable ce renseignement du *Prædestinatus*, d'après lequel tout baptisé, juste ou pécheur, est réputé saint, les péchés disparaissant en lui comme la neige ou la glace se fond au contact du feu. *Prædest.*, 16, P. L., t. LIII, col. 592. On peut soupçonner par là les conséquences immorales qui devaient en être la suite, bien qu'elles n'aient pas été nommément attribuées aux héracléoniens.

II. ŒUVRES. — 1^o *Commentaires des Évangiles selon saint Luc et saint Jean.* — Qu'Héracléon, à l'exemple de tant d'autres, ait consigné par écrit le gnosticisme valentinien, tel qu'il le concevait, rien d'in vraisemblable à cela; mais nous n'en possédons pas la preuve. A défaut d'une exposition théorique de son système, il est certain qu'il a beaucoup écrit et que, chose nouvelle pour son temps, il ne s'est pas borné à choisir dans l'Écriture tels ou tels textes en faveur de sa doctrine, mais a entrepris le commentaire suivi de certains livres du Nouveau Testament, notamment de l'Évangile selon saint Luc, dont Clément d'Alexandrie cite un passage sur le martyre, *Strom.*, IV, 9, P. G., t. VIII, col. 1281-1284, et de l'Évangile selon saint Jean, dont Origène, dans la partie parvenue jusqu'à nous de son commentaire du même Évangile, ne cesse de relever et de transcrire des passages, quelquefois pour les approuver, plus souvent pour les contredire et les réfuter, parfois aussi pour en signaler d'un mot l'impudence ou la sottise. Il est regrettable que cette œuvre d'Héracléon soit perdue; mais ce qu'il en reste, et cela forme plus de la moitié de toute la littérature gnostique qui a survécu, permet de constater que ce commentaire, d'ordre plus pratique que théorique, tout en poursuivant un but apologétique intéressé, ne visait pas exclusivement la controverse doctrinale. Ce qui le rend intéressant, c'est la méthode employée, à la fois littérale et allégorique.

2^o *Critique qu'en fait Origène.* — Origène n'entre pas dans des détails sur l'ensemble de la doctrine d'Héracléon; il la supposait connue ou, s'il l'a exposée, cette exposition ne se trouve plus dans la partie de son commentaire qui nous est parvenue. On voit qu'au fur et à mesure qu'il avance lui-même dans le commentaire de l'Évangile selon saint Jean, il rappelle ce qu'en avait écrit le chef de l'école italique. Entre autres choses, il reproche à Héracléon d'ajouter parfois, de son autorité privée, quelques mots au texte sacré qui en dénaturent le sens. *In Joa.*, t. II, 8, P. G., t. XIV, col. 137; de parler comme s'il avait le pouvoir de dogmatiser et d'imposer la foi à sa parole : ὡς ἐξουσίαν ἔχων τοῦ δογματίζειν καὶ πιστεῦσθαι, *In Joa.*, t. VI, 12, col. 236; d'inventer que Jésus, pour former le fouet dont il se servit contre les vendeurs du temple, avait attaché des cordes à un morceau de bois, et de prétendre que ce fouet était l'image de la puissance et de l'opération du Saint-Esprit, et que ce bois représentait la croix, *In Joa.*, t. X, 19, col. 365-367; d'interpréter d'une manière à la fois trop subtile et répréhensible ce passage : *Je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa chaussure*, *In Joa.*, t. VI, 23, col. 268; de faire une fausse application de cet autre passage : *Le zèle de votre maison me dévore*, *In Joa.*, t. X, 19, col. 369; d'attribuer à Salomon, au mépris de l'histoire, la construction du temple en quarante-six ans, *In Joa.*, t. X, 22, col. 380; de donner aux récits de l'entrevue de la Samaritaine et de la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm une interprétation inadmissible, *In Joa.*, t. XIII, 10-15, 59, col. 413, 421, 513-516; de se servir du Κήρυγμα Πέτρος, *In Joa.*, t. XIII, 17, col. 424; de se contredire lorsque, à propos de ces mots du Sauveur : *Où je vais, vous ne*

pouvez venir, *In Joa.*, t. xix, 3, col. 561, il se demande comment peuvent devenir incorruptibles ceux qui sont dans l'ignorance, l'infidélité et le péché, alors que les apôtres, qui furent dans l'ignorance, l'incrédulité et le péché, sont devenus immortels. Nous n'avons là, de la part d'Origène, qu'un certain nombre de critiques, qui rendent fort suspect le travail d'Héracléon, mais qui n'incriminent en rien la méthode elle-même d'interprétation, puisqu'elle était celle dont se servaient les orthodoxes.

3° *Interprétation littérale.* — Il est à noter que, tout comme un partisan de l'inspiration verbale, Héracléon mettait un soin particulier dans l'examen des moindres expressions du texte sacré. On en trouvera plus loin des exemples, soit à propos du texte : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, *Joa.*, t. 3, où il insistait sur la préposition διὰ, employée au lieu de ὑπό, *In Joa.*, t. II, 8, P. G., t. xiv, col. 137; soit au sujet de la différence qui existe entre ὁμολογήσει ἐν ἡμοῖς et ἀρνησάμενός με, *Luc.*, xii, 8, 9, la confession du Sauveur impliquant, dans celui qui la fait, une relation étroite avec Jésus. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, P. G., t. viii, col. 1281-1283. En voici d'autres exemples. Dans ce texte de saint Jean : κατέβη εἰς Καφarnaούμ et ἀνέβη εἰς Ἱερουσόλυμα, *Joa.*, II, 12, 13, où la différence des verbes se justifie par la situation topographique des deux villes, Héracléon dit que κατέβη signifie la descente vers les choses matérielles, βλικά, tandis que ἀνέβη représente l'ascension vers les choses psychiques, ψυχικά. *In Joa.*, t. x, 19, col. 365-367. Il remarque ailleurs que c'est ἐν τῷ ἱερῷ, et non ἐν τῷ ναῷ, que Jésus trouva les marchands qu'il dut chasser, *ibid.*; qu'il passa deux jours chez les Samaritains παρά, et non ἐν αὐτοῖς, *In Joa.*, t. xiii, 51, col. 496; et que, si le salut vient des Juifs, ἐκ τῶν Ἰουδαίων, c'est simplement parce que Jésus a été engendré et est né en Judée ou parce que le mot juifs représente là ceux qui appartiennent au plérôme. *In Joa.*, t. xiii, 19, 20, col. 429-431.

4° *Interprétation allégorique.* — L'allégorie offrait un moyen plus facile à Héracléon pour étayer sa doctrine. Les nombres avaient à ses yeux une signification symbolique et probante : c'est celle qu'il dégage, par exemple, des quarante-six ans de la construction du temple, *In Joa.*, t. x, 22, col. 380; des six maris de la Samaritaine, *In Joa.*, t. xiii, 10, col. 413; des deux jours passés par le Sauveur à Samarie, *In Joa.*, t. xiii, 51, col. 496; de la septième heure qui marqua la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm. *In Joa.*, t. xiii, 54, col. 516. Où Jésus avait dit : *Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours*, *Joa.*, II, 19, il disait le troisième jour, parce que le premier, selon lui, étant le jour terrestre, γοική, et le second le jour psychique, ψυχική, ce troisième jour représentait le jour pneumatique, πνευματική, celui de la résurrection. *In Joa.*, t. x, 21, col. 376.

Plus riches encore en applications gnostiques étaient les scènes de l'Évangile. Dans celle du puits de Jacob, Héracléon montre la division de l'humanité en trois classes : celle des hyliques, représentée par les cinq premiers époux de la Samaritaine; celle des psychiques, représentée par la Samaritaine elle-même, et celle des pneumatiques, par son dernier mari qui, appartenant au plérôme, était son complément nécessaire pour le salut. *In Joa.*, t. xiii, 10, 15, col. 413, 420. A propos de cette parole de Jésus : *L'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père*, *Joa.*, IV, 21, il observe qu'il ne s'agit point là du culte de la création visible, de la matière ou du royaume du démon, comme chez les païens, ni, comme chez les juifs, du culte du créateur ou du demiurge. *Ibid.*

Dans le récit de la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm, Héracléon soutient que cet officier est

l'image du demiurge qui, étant incapable de sauver les siens, a besoin du Sauveur et n'hésite pas à recourir à lui; que son fils malade est celle des psychiques, enfoncés dans la matière, mais susceptibles d'être sauvés. Cet enfant allait mourir, dit le texte sacré; bonne preuve, remarque Héracléon, que son âme n'était pas immortelle et allait périr avec le corps sans l'intervention de Jésus. Quant aux serviteurs de l'officier, ils représentent les anges du demiurge. *In Joa.*, t. xiii, 54, col. 513-516.

On voit le procédé : il a ses avantages et ses inconvénients; Héracléon en a abusé dans l'intérêt de sa propre doctrine; mais tout n'est pas à réprover, ainsi qu'en convient Origène. Notamment, dans le passage relatif au martyre, Clément d'Alexandrie écrit : καὶ τὰ μὲν ἄλλα φαίνεται ὁμοδοξεῖν ἡμῖν κατὰ τὴν περικοπήν ταύτην. *Strom.*, IV, 9, P. G., t. viii, col. 1284. C'est avec raison qu'Héracléon distinguait deux sortes de confession du Christ, l'une par la foi et la pratique de la vie, πίστις καὶ πολιτεία, l'autre par la parole, φωνή, en présence des pouvoirs judiciaires; mais il insistait sur la première comme sur la seule efficace, au détriment de la seconde, à laquelle il déniait toute valeur. Certains gnostiques, en effet, regardaient comme un suicide la mort subie pour avoir confessé le Christ devant les juges; ils conseillaient en conséquence la fuite devant le martyre ou toléraient même le reniement. Héracléon ne remarque pas, disait Clément, que le témoignage en face des tribunaux n'est pas purement une confession de bouche, mais encore pratiquement un témoignage réel qui implique la foi, une pénitence complète, une vraie confession du Christ, qui efface tout péché : ἀθρόα κατὰ τὴν πρᾶξιν μετάνοια καὶ ἀληθὴς εἰς Χριστὸν ὁμολογία. Et Clément de conclure contre Héracléon que le martyre est une purification glorieuse des péchés : ὅμοιον οὖν τὸ μαρτύριον ἀποκάθαρσις εἶναι ἀμαρτιῶν μετὰ θύτης. *Ibid.*, col. 1284.

III. DOCTRINE. — 1° *Ses deux caractéristiques.* — L'enseignement d'Héracléon n'étant exposé par aucune des hérésiologies anciennes et ses ouvrages étant perdus, il est impossible de le reconstituer dans son ensemble. Le fond n'en était autre que le gnosticisme valentinien; mais il offrait quelques différences. Car nous savons d'abord qu'Héracléon fit subir à la doctrine de son maître une évolution caractéristique. Jusqu'à lui, en effet, remarque Mgr Duchesne, *Les origines*, Paris, 1886, p. 248, les abstractions célestes s'étaient groupées par paires; les continuateurs de Valentin avaient donné des ancêtres au groupe primordial du système primitif, à l'Abîme et à la Sige; mais Héracléon introduisit la monarchie dans le plérôme, en plaçant à son sommet un être unique sans compagne, duquel procédaient le premier couple et tous les couples successifs. C'est bien ce qui ressort des témoignages de saint Philastrius et du pseudo-Tertullien, avec cette différence toutefois que, d'après Philastrius, *loc. cit.*, le premier principe s'adjoignait sa première émanation et formait avec elle le premier couple, tandis que, d'après le pseudo-Tertullien, ce premier principe, restant sans compagne, donnait naissance à la première syzygie, puis à toutes les autres. *De præscript.*, 49, P. L., t. II, col. 69. Nous savons en second lieu que l'école italique, dont Héracléon était l'un des chefs, se distinguait de l'école orientale, en soutenant que le corps de Jésus était, non point pneumatique, mais psychique. *Philosoph.*, VI, 35, p. 296.

2° *Quelques points du système.* — 1. *La création et le demiurge.* — Dans ce qui reste d'Héracléon, il n'est question ni de la composition du plérôme ou de l'économie, ni du nombre des syzygies : *introducitur totum Valentinum*, dit le pseudo-Tertullien. *Loc. cit.* La distinction du Verbe et du demiurge est nettement établie; c'est au demiurge que revient la création du

cosmos et de toute la nature inférieure. Saint Jean avait beau l'attribuer au Verbe, quand il dit : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, Joa., I, 3, Héracléon de sa propre autorité complétait ce texte par ces mots significatifs : τὸν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει, soustrayant ainsi au Verbe la création du cosmos. L'expression δι' αὐτοῦ se rapporte bien au Verbe, mais Héracléon l'expliquait ainsi : c'est le Verbe qui est la cause de cette création, mais c'est le démiurge qui l'opère : οὗχ ὡς ὑπ' ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ Λόγος, ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος ἕτερος ἐποίει ; de telle sorte que le démiurge avait servi d'instrument au Verbe. Mais alors, observait Origène, *In Joa.*, t. II, 8, P. G., t. XIV, col. 137, il faudrait dire : διὰ τοῦ δημιουργοῦ πάντα γεγονέναι ὑπὸ τοῦ Λόγου et non διὰ τοῦ Λόγου ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ.

2. *Les anges et les démons.* — Héracléon a cru à la fable du commerce de certains anges avec les filles des hommes et s'est demandé si ces anges seraient sauvés. *In Joa.*, t. XIII, 59, col. 516. Il a cru aussi que la nature des démons différerait de celle des anges et était essentiellement mauvaise. D'après saint Jean, le diable « n'est pas demeuré dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui », Joa., VIII, 44 ; c'est donc, concluait Héracléon, que sa nature, contraire à la vérité, était faite d'ignorance, de mensonge et d'erreur. Bien à tort, remarquait Origène, car si le diable est mauvais par nature, il n'a ni liberté ni responsabilité, et il le mérite d'être plaint plutôt que d'être blâmé. *In Joa.*, t. XX, 22, col. 640.

3. *Le Sauveur.* — D'après la gnose valentinienne, Jésus est né de la Vierge Marie, διὰ Μαρίας, non ἐκ Μαρίας. Le texte évangélique porte : Πνεῦμα Ἄγιον ἐπέλευσται ἐπὶ σέ, καὶ δύναις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Luc., I, 35. Mais, pour les valentiniens, ce Πνεῦμα n'est autre que Σοφία, et cet Ὑψίστος n'est autre que le δημιουργός ; de telle sorte que Jésus relève à la fois du plérôme et du démiurge : c'est à l'Esprit-Saint, dénommé Verbe de la Sagesse, qu'il doit sa nature supérieure, mais c'est au démiurge qu'il doit son corps. Et ce corps n'est ni hylique, ni pneumatique, au dire d'Héracléon, mais psychique ; c'est en lui qu'au jour du baptême l'Esprit, Verbe de la Sagesse, est descendu sous forme de colombe, et c'est lui que ce même Esprit a ressuscité d'entre les morts. *Philosoph.*, VI, 35, p. 295-296.

Ce Jésus, ainsi formé, est désigné parfois dans l'Évangile sous le nom de *Fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ; mais Héracléon distingue arbitrairement deux Fils de l'homme, celui qui sème et celui qui moissonne. *In Joa.*, t. XIII, 48, col. 487. Il est venu sauver l'humanité ; il sauve même, comme nous l'avons vu, les enfants que le démiurge ne peut pas sauver lui-même.

Au grand scandale d'Origène, Héracléon interprète mal ce passage : « Est-ce qu'il va se tuer lui-même, puisqu'il dit : Où je vais, vous ne pouvez venir ? » Joa., VIII, 22. Il prétend, en effet, que les juifs, en parlant ainsi, se montraient supérieurs au Sauveur, puisqu'ils croyaient aller, eux, à Dieu dans le repos éternel, tandis que Jésus parlait d'aller, par le suicide, à la mort et à la corruption. *In Joa.*, t. XIX, 3, col. 561.

4. *Le salut.* — Tout en reconnaissant à Jésus un rôle éminent dans le salut des hommes, Héracléon restait fidèle à l'explication gnostique de la rédemption et à la distinction de l'humanité en trois classes : celle des hyliques, des psychiques et des pneumatiques.

Les *hyliques* étaient ceux en qui domine l'élément matériel et qui, mauvais par essence, sont incapables d'immortalité et ne sauraient bénéficier en rien de la rédemption. Tels sont les fils du diable, qui ont même nature que le diable, et diffèrent ainsi des psychiques et des pneumatiques. *In Joa.*, t. XX, 18, 20, col. 616,

625. Dans cette catégorie, si étrangement exclue du salut, Héracléon, comme les autres gnostiques, devait ranger les païens.

Les *psychiques* étaient l'œuvre du démiurge ; leur ψυχὴ, naturellement mortelle, ne pouvait revêtir l'immortalité qu'à la condition qu'ils deviennent les enfants de Dieu et qu'ils soient rachetés par le Sauveur. Cette parole de Jésus aux juifs : « Le père dont vous êtes issus, c'est le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père, » Joa., VIII, 44, est adressée, selon Héracléon, non aux hyliques, qui sont fils du diable par nature, mais à des psychiques passés volontairement sous le joug du diable ; elle explique pourquoi ces juifs étaient incapables d'entendre la parole du Sauveur et de comprendre son enseignement. Selon qu'ils s'assujétissent au diable par le seul fait de leur volonté, en s'appliquant à réaliser ses désirs, ou qu'ils se rangent parmi les enfants du Dieu suprême, les psychiques participent à l'anéantissement des hyliques ou au salut des pneumatiques. *In Joa.*, t. XX, 20, col. 629. Tel l'enfant de l'officier de Capharnaüm : fils d'un père qui représentait le démiurge et qui ne pouvait le sauver, il dut son salut à Jésus ; son âme n'était pas immortelle ; il possédait simplement ce quelque chose de mortel et de corruptible, qui peut revêtir l'immortalité et l'incorruptibilité, à la condition d'être sauvé par Jésus. Car la parole de l'Évangile : οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, Matth., VIII, 12, signifie la perte des hommes qui sont les enfants du démiurge, c'est-à-dire des psychiques. *In Joa.*, t. XIII, 55, col. 513-516.

Enfin les *pneumatiques* étaient ceux qui, possédant un élément divin du plérôme, sont assurés de leur salut, quoi qu'ils fassent. Ceux-ci sont dans le Verbe, demeurant en lui, ne faisant qu'un avec lui, *In Joa.*, t. II, 15, col. 149 ; ce sont les adorateurs de Dieu en esprit et en vérité, et possédant la même essence que Dieu, τῆς ἐαυτῆς φύσεως. *In Joa.*, t. XIII, 25, col. 416. A eux s'applique ce passage de Jésus : πᾶς ὃς ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοί. Luc., XII, 8. Ἐν ἐμοί, remarquait Héracléon, et non pas ἐμὲ, chose bien différente ; car quiconque est avec le Sauveur ne saurait le renier : οὐδεὶς γάρ ποτε ὦν ἐν αὐτῷ ἀρνεῖται αὐτόν. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, P. G., t. VIII, col. 1281-1283. Telle quelle la phrase dit qu'en fait il ne le renie pas ; mais la logique du système va plus loin et laisse entendre qu'en droit il ne peut le renier. Le dernier époux de la Samaritaine, celui que Jésus lui dit d'aller chercher, représente le pneumatique, qui appartient au plérôme. *In Joa.*, t. XIII, 10, col. 413. Et naturellement appartenait à cette catégorie privilégiée tous les initiés de la gnose.

Tels sont les quelques points du système d'Héracléon qui ressortent des passages cités ou réfutés par Origène ; ils seraient apparemment plus nombreux si le commentaire d'Origène nous était parvenu intégralement ; mais ils suffisent pour montrer la relation étroite de sa doctrine avec le gnosticisme valentinien. On y voit que le premier commentateur connu des livres du Nouveau Testament recourait, tout comme les orthodoxes, mais dans un but opposé, à l'interprétation littérale et allégorique.

Éditions. — Les fragments d'Héracléon ont été réunis par Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et hereticorum*, Oxford, 1698-1699, t. II, p. 85 sq., par Massuet, dans son édition des œuvres de saint Irénée, P. G., t. VII, col. 1291-1321, et par Brooke, *The fragments of Heraclion*, Cambridge, 1891, dans *Texts and studies*, t. I, n. 4.

Sources. — S. Irénée, *Cont. hær.*, P. G., t. VII ; pseudo-Tertullien, *De præscriptionibus*, 49, P. L., t. II, col. 69 ; *Philosophoumena*, VI, 35, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 296 ; S. Philastrius, *Hær.*, 41, P. L., t. XII, col. 1158-1159 ; S. Épiphane, *Hær.*, XXXVI, P. G., t. XLI, col. 633-642 ; *Prædestinationatus*, 16, P. L., t. LIII, col. 592.

Travaux. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, t. II, p. 264, 604; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. II, p. 536; Duchesne, *Les origines*, Paris, 1886, p. 248; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. V, col. 1782-1783; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 897-901; U. Chevalier, *Répertoire, Biographie*, t. I, col. 2108.

G. BAREILLE.

HERBET Jean, théologien lorrain du XVI^e siècle, publia un traité : *De cæna Domini, seu demonstratio veritatis corporis Christi*, Paris, 1578.

A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, in-fol., Nancy, 1751, col. 495; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 1823, t. XII, p. 54.

B. HEURTEBIZE.

HERBORN (Nicolas Ferber de), frère mineur de l'observance, ainsi appelé du nom de sa ville natale, publia un traité : *De cæna Domini*, au jour vers 1480. On rencontre une première fois son nom, avec le titre de gardien du couvent de Marbourg, au bas d'une lettre qu'il adressait, le 10 janvier 1525, à Philippe, landgrave de Hesse, le suppliant de suivre les traces de ses ancêtres, en particulier de sainte Élisabeth, et de rester fidèle à la religion de ses pères. C'était en vain que le P. Nicolas avait fait appel aux sentiments religieux du landgrave; l'année suivante, à la fin d'octobre, celui-ci réunissait à Homberg une conférence à laquelle le gardien de Marbourg fut invité, mais il refusa d'entamer devant des juges incompetents une controverse avec son confrère apostat, François Lambert d'Avignon, venu pour soutenir et développer ses « Paradoxes ». Une fois rentré dans son couvent, le P. Nicolas publia les *Assertiones trecentæ ac viginti sex fratris Nicolai Herbornei guardiani Marpurgensis, veræ orthodoxæ adversus Francisci Lambertii excommunicati paradoxa impia ac erroris plena*, in *Hombergiana Hessorum congregatione proposita, ac plus quam hæreticissime deducta et exposita*, in-8°, Cologne, 1526. Dans ce petit volume Herborn reprend les *Paradoxes* de son adversaire et y répond par une ou plusieurs *Assertions*. Dans les trois dernières il donne les motifs pour lesquels il refusa d'entrer en discussion avec Lambert. Celui-ci fit alors paraître une *Lettre aux habitants de Cologne*, en date du 15 février 1527, à laquelle le P. Nicolas, qui avait été transféré au couvent de Brühl comme gardien, répondit au mois de novembre par l'*Epistola ad Coloniensem felicissimam urbem, qua hortatur eandem, ut pergat majorem suorum inherere vestigiis... qua item paucis respondet impudentissimis Francisci Lambertii seductoris Hassiæ mendaciis*, Cologne, 1527. Cette lettre était bientôt suivie d'un opuscule en langue vulgaire sur les obligations des clercs, accompagné des raisons pour lesquelles il refusait de soumettre ses écrits au jugement des protestants : *Eyn kurzer Berycht von den dreien gelobten der Geystlichen... Item Ursach, warum ich Bruder Niklas Herborn meine Schrifften den lutherischen Richtern Lehre und Urtheil nicht unterwerfen wil und sol*, Cologne, 1527. Bien que gardien de Brühl, il demeura à Cologne en qualité de prédicateur ordinaire, comme on le lit sur le titre de son autre opuscule : *Locorum communium adversus hujus temporis hæreses enchiridion*, *ibid.*, 1528. L'année suivante il en donnait une autre édition augmentée de deux opusculs nouveaux : *Tractatulus de notis veræ Ecclesiæ ab adultera dignoscendæ; Methodus prædicanti verbi divini concinatoribus cum utilis tum accomoda*. Il éditait encore un livre apologétique et ascétique, que défigurèrent malheureusement les injures contre les novateurs, intitulé : *Monas sacrosanctæ evangelicæ doctrinæ ab orthodoxis patribus in hæc usque sæcula, veluti per manus tradita. Absterge sunt fœculentiores Francisci Lamperti Aven. apostatæ aspergines, quibus immaculatam Christi sponsam impudentius fœdere admolitus*

est, auquel fait suite une *Epistola ad minoritas, quod optima apologia est veteris vitæ emendatio*, Cologne, 1529. La même année il faisait encore paraître, *In psalmum LXXVIII enarratio lamentatoria pro miseranda populi christiani depopulatione instituta ac edita*, et un opuscule allemand, *Ob eyne weltliche Oberkeyt es mæge halten wie sie bedunkelt zu verantworten vor Gott*. Pendant que le P. Nicolas se livrait à ces travaux, il était nommé ministre de la province religieuse de Cologne, au mois d'août 1529. Onze mois après, il en partait pour se rendre à Copenhague sur l'invitation de l'évêque d'Aarhus, afin de prendre part à une conférence dans laquelle catholiques et protestants devaient exposer et soutenir leurs raisons (2 juillet-2 août 1530). Fidèle à ses principes, le P. Nicolas écrivit un opuscule à présenter au roi, *De non agenda disputatione religiosa coram populo judice*. Pour répondre aux raisons que faisaient valoir les ministres protestants, aidé peut-être par un carme, le P. Paul Hélie, notre infatigable controversiste écrivit une réfutation, dont une partie seulement fut alors imprimée, traduite en danois : *Menige Danmarkis Rigis Biscoppers och Prelaters christelige oc retsindige geenswar till the Lutheriansche artikelte*, in-4°, Aarhus, 1533. En 1902, le P. Louis Schmitt, S. J., qui avait déjà publié une étude sur l'auteur, l'édition, d'après le manuscrit de la bibliothèque royale de Copenhague : *Confutatio lutheranismi Danici, anno 1530 conscripta a Nicolao Stagefyr seu Herborneo*, in-8°, Quaracchi. Stagefyr ou Stagebrand était un surnom que les protestants danois donnaient dans leurs écrits au P. Herborn. Wadding, *Annales*, t. XVI, p. 304, rapporte qu'il composa et fit imprimer un traité dans lequel il établissait la validité du mariage du roi d'Angleterre, Henri VIII, traité déjà fort rare de son temps. Il publia aussi une *Oratio extemporale coram clero Groningensis oppidi*, Cologne, 31 mai 1531. Un an plus tard nous trouvons le P. Nicolas à Toulouse, où il s'était rendu pour prendre part au chapitre général de son ordre, le 18 mai 1532. Il y était élu commissaire général pour les provinces cismontaines, soit la presque totalité des provinces sises hors d'Italie. L'année suivante, par suite de la déposition du ministre général, il en était nommé vicaire général. Ces fonctions l'avaient retenu en France, où nous le trouvons pendant les dernières années de sa vie, qui s'acheva à Toulouse, le 15 avril 1534. Jusqu'à la fin le P. Nicolas avait continué ses publications, dont voici les dernières qui nous restent à mentionner. Comme commissaire général chargé des missions de son ordre en Amérique, il donna une lettre pastorale aux religieux : *Epitome convertendi gentes Indiarum ad fidem Christi adeoque ad Ecclesiam sacrosanctam catholicam et apostolicam*, Cologne, septembre 1532, reproduite dans le volume intitulé : *Novus orbis, id est navigationes primæ in Americam*, Rotterdam, 1616, puis par Wadding dans ses *Annales*, t. XVI, p. 311-22. On a encore de lui les *Enarrationes latinæ evangeliorum quadragesimalium*, Anvers, 1533; Paris, 1543, augmentées dans cette seconde édition du *Monotessaron passionis Domini nostri Jesu Christi*. A Toulouse il avait fait la connaissance d'une noble et pieuse femme, Catherine de Byron, alias de Adurantia, à laquelle il dédiait ses *Paradoxa theologica seu theologicæ assertiones divinis eloquiis adversus neotericos hæreticos doctissime simul et elegantissime roboratæ*, que publiait le P. Jean Azafra, in-8°, Paris, 1534. On attribue encore au P. Herborn des *Commentaires sur les psaumes*, qui auraient été édités à Paris. La *Relatio de novis insulis*, que l'on dit manuscrite, pourrait bien n'être autre chose que l'*Epitome* que nous avons citée, ainsi que le 1^{er} livre, qu'il aurait écrit, d'un *Opus tripartitum de conversione gentium*.

Wadding et Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Nebe, *N. Herborn*, 1862; Louis Schmitt, S. J., *Der*

Kolner Theologe Nikolaus Stagesyr und der Franziskaner Nikolaus Herborn, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg-en-Brigau, 1886, et son édition de la *Confutatio*, Quaracchi, 1902; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1255-1256; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 42-45; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 1348; t. XI, col. 704.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HÉRÉSIARQUE. — I. Définition. II. Législation canonique.

I. DÉFINITION. — D'après l'étymologie, αἵρεσις et ἀρχός, hérésiarque signifie chef d'hérésie. Selon la définition verbale, l'hérésiarque est donc soit le promoteur d'une hérésie, soit le chef d'une secte hérétique, soit même simplement un chef d'hérétiques. C'est la signification constante de ce terme dans le langage courant et dans nombre de documents ecclésiastiques. Nous trouvons de cet emploi du mot hérésiarque un exemple typique dans les règles de l'Index, promulguées autrefois par Pie IV, en vertu de la décision du concile de Trente, sess. XVIII.

^F Hæresiarcharum libri, tam eorum qui post prædictum annum hæreses inveniunt vel suscitavit, quam qui hæreticorum capita aut duces sunt vel fuerunt, quales sunt Lutherus, Zwinglius, Calvinus, Balthasar Pacimontanus, Schwenkfeldius et his similes, cujuscumque nominis, tituli aut argumenti existant, omnino prohibentur in regula.

Sont absolument prohibés les livres des hérésiarques tant de ceux qui postérieurement à cette date (1515) ont inventé ou suscité des hérésies, que de ceux qui ont été ou sont les chefs des hérétiques, tels que Luther, Zwingle, Calvin, Balthasar Pacimontanus (Huebmaier), Schwenkfeld et autres semblables, quels que soient les noms, les titres ou les objets de ces livres (Tr. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, s. d. [1899], p. 67).

Les canonistes et principalement les inquisiteurs entrent dans plus de précision et, en dehors des hérétiques proprement dits, c'est-à-dire professant simplement pour leur compte personnel une croyance différente de celle de l'Église sur quelque point de la foi catholique, ils distinguent trois classes d'hérésiarques, c'est-à-dire d'hérétiques se proposant de prêcher, de défendre, de propager l'hérésie. Tout d'abord, soumis à la même discipline que les simples hérétiques, ceux qui, d'une manière toute privée et dans quelques cas particuliers, entraînent l'un ou l'autre dans l'hérésie. Ensuite, ceux qui, sans être auteurs d'hérésie, s'emploient néanmoins à enseigner et à propager l'hérésie. On peut les appeler déjà hérésiarques, cf. Décret de Gratien, c. 32, *Qui aliorum*, Causa XXIV, q. III; mais, en langage plus strict, on doit les appeler *dogmatiseurs*. Cf. Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1578, part. II, q. xxxix; Pegna, Commentaire du *Directorium* d'Eymeric, Rome, 1587, comm. 64; Simanca, *De catholicis institutionibus*, Ferrare, 1692, tit. xxxi. Il est nécessaire toutefois, pour mériter le nom de dogmatiseur, d'enseigner, de défendre, de propager l'hérésie d'une façon occulte ou publique, habituellement et pour ainsi dire par manière de principe. Cf. Suarez, *De fide*, disp. XXIII, sect. II, n. 11. Enfin, dans le langage des inquisiteurs, l'épithète d'hérésiarque doit être strictement réservée à ceux qui sont à la fois les auteurs et les propagateurs de l'hérésie. Suarez, *loc. cit.*, donne comme exemple d'hérésiarques, au sens strict du mot, Arius et Luther.

II. LÉGISLATION CANONIQUE. — L'ancienne législation était très dure à l'égard des hérésiarques et des dogmatiseurs. En cas de conversion de leur part, on discutait entre inquisiteurs s'il fallait les accueillir ou les livrer impitoyablement au bras séculier, voir INQUISITION; et Suarez, *loc. cit.*, n. 9, rapportant les opinions des principaux auteurs, incline lui-même, sauf en certains cas extrêmement rares, vers l'opinion la plus sévère, n. 11.

Le droit actuel ne distingue plus, quant aux peines dont ils sont frappés, entre hérésiarques, dogmatiseurs et simples hérétiques. Tous sont atteints d'après le nouveau Code, can. 2314, § 1, 1°, d'une excommunication, réservée d'une manière spéciale au souverain pontife. En fait cependant, les hérésiarques et dogmatiseurs sont nommément frappés, par le pape ou le Saint-Office, de peines plus sévères et notoires. Quant à leurs livres, la 2^e règle de l'ancienne législation de Pie IV, en 1564, avait été modifiée par la constitution *Officiorum*; il n'est plus question aujourd'hui que des « livres des apostats, des hérétiques, des schismatiques et des autres écrivains *propagant l'hérésie, ou s'attaquant de quelque façon aux fondements de la religion* ». Néanmoins, il subsiste, dans les dispositions actuelles, un vestige de l'ancienne législation. Au point de vue des personnes, les dogmatiseurs sont exclus des pouvoirs concédés par la S. Pénitencerie, d'absoudre, au for interne, les hérétiques, même publics. Voir HÉRÉSIE, col. 2254. Au point de vue des livres, le nouveau Code, can. 1399, 2°, reprend l'énumération de la constitution *Officiorum*, en passant sous silence la qualité des auteurs : il vise « les livres de *n'importe quels auteurs*, propagant l'hérésie ou le schisme, ou s'attaquant, etc. ». Quant aux sanctions, le canon 2318, § 1, restreint l'excommunication, réservée spécialement au saint siège, aux *éditeurs* de livres écrits par des hérétiques propagant l'hérésie, aux *défenseurs, lecteurs et détenteurs* de ces livres et des livres nommément condamnés par lettres apostoliques. Voir HÉRÉSIE, col. 2249. On remarquera l'évolution suivie par la législation. Aujourd'hui « les prohibitions générales, basées sur la qualité des auteurs, hérésiarques ou hérétiques, ont disparu et chacun de leurs livres doit être jugé exclusivement d'après son objet et sa nature », Boudinhon, *op. cit.*, p. 68; cependant, il faut observer que l'excommunication prévue au canon 2318, § 1, vise plus particulièrement la lecture et la détention de livres qui, en fait, sont la plupart du temps écrits par des hérésiarques ou des dogmatiseurs. L'ancienne législation de l'Index, dans la 10^e règle, formulait ainsi la sanction de l'Église : « Si quelqu'un lit ou garde des livres des hérétiques ou des ouvrages d'un auteur quelconque, *condamnés et prohibés pour cause d'hérésie ou soupçon d'un dogme erroné*, qu'il encoure aussitôt la sentence d'excommunication. » La bulle *Cænæ*, voir A. Arndt, *De libris prohibitis commentarii*, Ratisbonne, 1895, p. 220-222, contient des expressions semblables : « Sont frappés d'excommunication... ceux qui sciemment lisent ou gardent, impriment ou défendent n'importe comment les livres desdits hérétiques, *contenant l'hérésie ou traitant de la religion*. » Mais tandis qu'il s'agissait autrefois de tout livre d'hérétique *contenant l'hérésie ou traitant de religion*, aujourd'hui il s'agit uniquement des livres d'hérétiques *soulignant l'hérésie*, c'est-à-dire *écrits en vue de la défendre et de la propager*. Or, c'est bien là la caractéristique des livres écrits par les hérésiarques ou les dogmatiseurs. Cf. Boudinhon, *op. cit.*, p. 281-282.

A. MICHEL.

HÉRÉSIE. HÉRÉTIQUE. Nous traiterons en un seul article la question de l'hérésie et celle des hérétiques. Il est impossible, en effet, de les disjoindre sans s'exposer à des répétitions inutiles. D'ailleurs, les théologiens les ont toujours étudiées simultanément. Il faut toutefois distinguer le problème *dogmatique*, qui se rapporte à l'hérésie considérée comme *doctrine*, le problème *moral*, qui se rapporte à l'hérésie considérée comme *péché*, et le problème *canonique*, qui se rapporte à l'hérésie considérée comme *délit*. Le premier problème est celui de l'hérésie considérée *objectivement*; dans les deux autres, l'hérésie est considérée *formellement*.

Salmanticensis, *De fide*, disp. IX, dub. iv, n. 37; De Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XX, n. 1. — I. Problème dogmatique : l'hérésie-doctrine. II. Problème moral : l'hérésie-péché. III. Problème canonique : l'hérésie-délit.

I. PROBLÈME DOGMATIQUE, L'HÉRÉSIE-DOCTRINE. — 1^o *Étymologie*. — Ἀῖρεσις, étymologiquement action de prendre, par exemple : prendre une ville, Hérodote, *Hist.*, IV, 1; Thucydide, *Hist.*, II, 28, est devenue par métaphore choix, préférence, Gen., XLIX, 3; Lev., XXII, 18; I Mach., VIII, 30, surtout dans l'ordre doctrinal, d'où la signification d'école philosophique, littéraire ou politique, Athénée, *Quæst.*, 38, de *parab.*; Diogène Laërce, *De vitiis, dogmatibus*, etc., I, 19, et de secte religieuse, Josephé, *Ant. jud.*, XIII, v, 9; *De bell. jud.*, II, VIII, 1, 2, sans idée de désapprobation ou de blâme. Par rapport à la vraie religion, αἵρεσις comporte nécessairement un sens péjoratif; sont appelées *hérésies*, dans le Nouveau Testament, la secte des pharisiens, Act., xv, 5; xxvi, 5, et celle des sadducéens, v, 17. L'Église naissante est appelée *hérésie* par les juifs, xxiv, 14, mais l'apôtre saint Paul rejette cette qualification, comme peu en rapport avec la nature même de l'Église catholique, ouverte à tous. L'apôtre distingue l'*hérésie*, différence de vue radicale, du *schisme*, simple dissentiment passager. I Cor., xi, 19; cf. Joa., vii, 43; x, 49. C'est, du moins, au sujet de I Cor., xi, 19, l'interprétation communément admise par les Pères latins et les exégètes contre quelques Pères grecs, notamment S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. xxvii, P. G., t. LXXI, col. 225; Théodoret, *Comm. in I Cor.*, P. G., t. LXXXII, col. 316; Théophylacte, *In I Cor.*, P. G., t. CXXIV, col. 701, et contre quelques commentateurs modernes, Cajetan, *Litteralis expositio*, Rome, 1529; Benoît Giustiniani, *Explanationes*, Lyon, 1612, et contre quelques auteurs récents, A. Maier, *Commentar über den ersten Corinthierbrief*, Fribourg, 1857; V. Loch et W. Reischl, *Die heilige Schriften des N. T.*, Ratisbonne, 1857, etc. Cf. Cornely, *Comm. in S. Pauli priorem Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 330. Dans l'Épître aux Galates, v, 20, saint Paul marque une différence analogue en gradation ascendante, ἐριθείαι, rivalx, διχοστασίαι, dissensiones, αἵρεσις, sectæ. Dans la II Pet., ii, 1, le sens péjoratif est plus fortement encore indiqué; il y est question « des faux docteurs qui introduisent des hérésies de perdition, αἵρεσις ἀπολείας, et qui renieront le Maître, τὸν δεσπότην ἀρνούμενοι, qui les a rachetés, attirant sur eux une prompt perdition. » Dans cette phrase, saint Pierre décrit déjà l'hérésie avec les caractères qu'on lui attribue aujourd'hui : 1^o ce sont des *hérésies de perdition*, par lesquelles la voie de la vérité sera blasphémée et beaucoup d'hommes seront pervertis, 2; 2^o elles consistent dans une *perversion de doctrine*, puisqu'elles seront le fait de faux docteurs, ψευδοδιδάσκαλοι; 3^o la perversion de la doctrine n'est autre que la négation de la divinité du Sauveur, sous une forme ou sous une autre. Cf. Jud., i, 4. Le fauteur de ces erreurs est un αἱρετικός, un hérétique, Tit., iii, 10, et « il doit être évité après un ou deux avis », parce qu'un tel homme est perverti et qu'en péchant son propre jugement le condamne. L'hérétique de saint Paul correspond plutôt à ce que nous appellerions un *hérésiarque*. Voir ce mot. Bien que le mot d'hérésie ne soit pas prononcé, ce sont les caractères de l'hérésie que décrit saint Paul dans son discours de Milet. Act., xx, 29, 30. Cf. S. Jérôme, *In Epist. ad Titum*, iii, 10, P. L., t. XXVI, col. 598.

Αἵρεσις se lit neuf fois dans le Nouveau Testament; ce mot est traduit dans la Vulgate quatre fois par *hæresis*, Act., v, 17; xv, 5; xxiv, 14; I Cor., xi, 19; les cinq autres fois, Act., xxiv, 5; xxvi, 22; Gal., v, 20; II Pet., ii, 1, par *sectæ*. Αἵρετικός ne se lit qu'une fois, Tit., iii, 10. Cf. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigou-

roux, art. *Hérésie, Hérétique*, t. III, col. 607-609; *Lexicon-biblicon (Cursus Scripturæ sacræ)*, Paris, s. d., au mot *Hæresis*; Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, au mot Αἵρεσις, p. 16.

À l'âge apostolique, le mot *hæresis* a déjà le sens que lui conservera l'usage ecclésiastique universel. Saint Ignace félicite les Éphésiens de ce que chez eux il n'y ait point de place pour l'hérésie, c'est-à-dire pour la fausse doctrine, Jésus-Christ les enseignant en vérité, *Ad Eph.*, vi, 2; il recommande aux Tralliens de fuir le docétisme, « cette plante étrangère qui est une hérésie, » *Ad Trall.*, vi, 1. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 218, 246. Ce sens se conservera désormais sans altération. Pour saint Irénée, les hérétiques falsifient la parole de Dieu, *Cont. hæ.*, I, I, c. I, n. 1; I, III, c. XI, n. 9, et préfèrent leurs vues personnelles à la doctrine de l'Évangile, c. XII, n. 11-12; pour rester dans la vérité, il faut retenir l'enseignement des apôtres et de leurs disciples et la prédication de l'Église, n. 13. P. G., t. VII, col. 438, 890, 905, 906. Tertullien est plus précis encore : *Hæreses taxat (apostolus) quarum opera sunt adulteræ doctrinæ, hæreses dictæ græca voce ex interpretatione electionis qua quis, sive ad instituendas, sive ad suscipiendas eas utitur. De præscript.*, c. VI. La règle qu'il faut suivre est donc celle que l'Église a reçue des apôtres pour nous la livrer, que les apôtres ont reçue du Christ, que le Christ a reçue de Dieu; et c'est précisément parce que les hérétiques se sont placés en dehors de cette règle de la foi qu'ils ne peuvent être admis à discuter sur l'interprétation des Écritures, c. XXXVII. P. L., t. II, col. 18, 50-51. Moins didactique, saint Cyprien ne manque pas cependant de faire remarquer, spécialement dans le *De unitate Ecclesiæ*, que, pour tenir la vraie foi, il faut reconnaître l'autorité de l'Église et faire partie de son unité : *hanc Ecclesiæ unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?* P. L., t. IV, col. 500. Les Pères de l'Église, polémique contre les fauteurs d'hérésies, s'occupent plus de combattre les hérétiques eux-mêmes et leurs perverses doctrines que de donner une étymologie du mot hérésie; voir Klée, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. franç., Liège, 1850, c. VII; toutefois, au milieu de leurs attaques, souvent très vives, on constate que, pour eux aussi, l'hérésie est une corruption de la vraie doctrine, corruption provenant de ce que l'hérétique substitue son jugement propre au jugement de l'Église. Cf. saint Ambroise, appelant les hérétiques *veritatis inimici, impugnatores fidei*, *In ps. CXVIII*, serm. XIII, P. L., t. XV, col. 1381; saint Épiphane, parlant des hérésies comme de dogmes perverses, *Hæ.*, I, I, n. 1-2, P. G., t. XLI, col. 173-176. Saint Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, P. L., t. XXVI, col. 417, donne l'étymologie d'*hæresis* : Αἵρεσις... ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. Il répète en substance cette explication dans son commentaire *In Epist. ad Titum*, col. 598, et distingue, avec saint Paul, l'hérésie du schisme : *Inter hæresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod hæresis perversum dogma habeat; schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separat.* Cf. S. Augustin, *De baptismo contra donatistas*, I, V, c. XVI, P. L., t. XLII, col. 186-187. On retrouve les mêmes idées dans saint Isidore, qui décrit ainsi les hérétiques, *Etym.*, I, VIII, c. III, P. L., t. LXXXII, col. 296 : *perversum dogma cogitantes, arbitrio suo de Ecclesia recesserunt.* Cf. Raban Maur, *De clericorum instit.*, I, II, c. LVIII, P. L., t. CVII, col. 371.

Parmi les auteurs plus récents, presque tous canonistes et inquisiteurs, ayant exposé l'étymologie du mot hérésie, citons A. de Castro, *Adversus omnes hæreses*, Paris, 1534, I, I, c. I; *De justa hereticorum punitione*, Lyon, 1566, I, I, c. I; M. Cano, *De locis*

theologicis, l. XII, c. ix; Simanca, *De catholicis institutionibus*, Ferrare, 1692, tit. xxx; Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1578, part. II, q. i; Pegna, Commentaire du *Directorium* d'Eymeric, Rome, 1587, loc. cit., comm. 26; Farinacci, *Tractatus de hæresi*, etc., Rome, 1616, q. clxxviii, § 1, n. 29-41. Cf. Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. 1, n. 1; Thesaurus, *De pœnis ecclesiasticis*, au mot *Hæresis*; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Hæresis*; Ojetti, *Synopsis*, au mot *Hæresis*.

2^e Définition et conditions. — Toute doctrine opposée à la vraie foi, d'une façon soit négative (nescience), soit privative (ignorance), soit positive (doctrine contraire) constitue en soi une infidélité. Voir ce mot. Cf. Kilber, dans la théologie des jésuites de Wurzburg, *De fide*, n. 219; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. II, tr. I, n. 17; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. x, a. 1. L'hérésie étant, d'après l'étymologie même du mot, un choix, une sélection faite par l'esprit humain dans les vérités révélées par Dieu, comporte donc une véritable infidélité positive. Mais toute infidélité positive n'est pas une hérésie; l'infidélité est le genre, l'hérésie est l'espèce. Saint Thomas, loc. cit., q. xi, a. 1, explique que l'hérésie, étant un choix dans la doctrine, se rapporte non à la fin même de la foi, mais aux moyens proposés pour atteindre cette fin. Dans le domaine de la foi chrétienne, la fin, c'est l'autorité divine du Christ, à laquelle nous adhérons par la foi; les moyens, ce sont les vérités révélées dont l'acceptation soumet notre intelligence à l'autorité divine. Or, en rejetant cette autorité elle-même, on tombe dans l'infidélité positive proprement dite (naturalisme, paganisme, judaïsme); en maintenant, d'une part, une certaine foi au Christ, mais, d'autre part, en corrompant par une sélection humaine le dogme révélé, on tombe dans l'hérésie: *ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt*. S. Thomas, loc. cit. Cf. Bouquillon, *Institutiones theologiæ moralis*, Bruges, 1878, *De virtutibus theol.*, n. 211-214.

Cette analyse sommaire nous aide à expliquer la définition que nous proposons de l'hérésie: une doctrine qui s'oppose immédiatement, directement et contradictoirement à la vérité révélée par Dieu et proposée authentiquement comme telle par l'Église. Deux éléments principaux sont à retenir dans cette définition:

Premier élément: l'hérésie s'oppose à la vérité révélée, immédiatement, directement et contradictoirement. — 1. L'hérésie s'oppose à la vérité révélée. Sélection faite par l'esprit humain dans le dogme, l'hérésie s'attaque nécessairement aux vérités explicitement ou implicitement, mais formellement révélées. Voir DOGME, t. IV, col. 1575; EXPLICITE ET IMPLICITE, t. V, col. 1869. Sur la révélation que suppose la foi, voir FOI, t. VI, col. 122 sq. — 2. Immédiatement, c'est-à-dire sans le secours d'un moyen terme. Par conséquent, avec nombre de théologiens et, en particulier, avec l'école thomiste, voir Molina, *In I^{am} Sum. theol.*, disp. I et II, a. 1; Salmaticenses, *De fide*, disp. I, dub. IV, § 4; Kilber (Wirceburgenses), *De virtutibus theol.*, disp. II, c. 1, a. 3; Montagne, *De censuris seu notis theologicis*, a. 2, § 1, dans Migne, *Cursus theol.*, t. I, col. 1147 sq.; Mazzella, *De virtutibus infusis*, n. 458; Hurter, *Medulla theologiæ dogmaticæ*, n. 409; Billot, *De Ecclesia*, q. x, th. xviii, § 2; Van Noort, *De fontibus revelationis*, n. 196; cf. C. Pesch, *Compendium theologiæ*, t. III, n. 376, on doit refuser de voir une hérésie dans la négation d'une vérité qui n'est que virtuellement révélée, c'est-à-dire d'une simple conclusion théologique, déduite d'une vérité formellement révélée, même si cette conclusion paraît évidente (thèse soutenue par M. Cano, *De locis*, l. VI, c. viii, n. 10, et par Vasquez, *In I^{am} Sum. theol.*, disp. V, c. III), même si cette con-

clusion est définie par l'Église (thèse de Suarez, *De fide*, disp. III, sect. xi, n. 11, reprise par De Lugo, *De fide*, disp. I, sect. xiii, n. 261; par S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, n. 104; par Schifflini, *De virtutibus*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, sect. iv, th. xviii, n. 127; par Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonne, 1897, l. IV, c. iv, a. 2, scholion; par Bouquillon, *op. cit.*, n. 216, etc.). La raison de notre choix est claire: une définition de l'Église ne peut changer la nature des vérités niées par l'hérésie et ne peut faire que ces vérités soient révélées, lorsqu'elles sont de simples conclusions théologiques s'imposant à notre adhésion par la foi ecclésiastique et non par la foi divine. Voir DOGME, t. IV, col. 1576. Il faut observer cependant que l'opinion rejetée peut s'entendre en ce sens que la négation d'une vérité virtuellement révélée pourrait conduire logiquement à l'hérésie, si on voulait la pousser à sa conséquence dernière, ou encore qu'elle pourrait comporter une hérésie concomitante. Voir plus bas, même col. De plus, certains auteurs admettent que l'hérésie peut exister à l'égard de ce qu'ils appellent l'objet de la foi médiate. Cf. Suarez, loc. cit., disp. XIX, sect. II, n. 8, citant Corduba, *Questionarium theologicum*, Venise, 1604, l. I, q. xvii. Avant de rejeter leur manière de voir, il faut s'assurer si l'expression *foi médiate* ne s'applique pas, dans leur pensée, aux vérités formellement quoique implicitement révélées. Suarez, loc. cit., n. 10. L'âme intellectuelle est la forme du corps humain, voilà une vérité implicitement mais formellement révélée; voir FORME DU CORPS HUMAIN, col. 551; c'est donc à bon droit que la doctrine de J. P. Olivi a été qualifiée d'hérésie par les inquisiteurs, le P. Bernard de Côme, Eymeric, Pegna, Albertini, Alphonse de Castro, Ferraris, que cite M. Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie*, Paris, 1913, p. 130 sq., leur reprochant à tort d'avoir fait d'une vérité de foi ecclésiastique une vérité de foi divine. — 3. Directement, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas d'une connexion étroite entre un dogme et une vérité religieuse ou un fait dogmatique, voir DOGME, t. IV, col. 1576; ÉGLISE, col. 2188, nécessaires à la conservation ou à la proposition de ce dogme, pour que la négation de cette vérité religieuse ou de ce fait dogmatique constitue une hérésie. La proposition qui nierait, par exemple, la convenance du terme *transsubstantiation*, convenance d'ailleurs définie au concile de Trente, sess. XIII, can. 2, ou encore l'authenticité de la Vulgate, sess. IV, ne serait pas, par là même, hérétique. Ces deux vérités, en effet, ne sont pas révélées et ne se rapportent au dogme qu'indirectement; la définition de l'Église ne peut pas en changer la nature. Sans doute, en niant une vérité virtuellement révélée et définie par l'Église ou encore un fait dogmatique, on nie indirectement l'infaillibilité de l'Église par rapport à ces objets secondaires de son magistère. Mais l'infaillibilité, en tant qu'elle s'étend à l'objet secondaire, n'est pas encore proposée comme une vérité révélée, quoiqu'elle soit considérée comme une vérité proche de la foi ou tout au moins théologiquement certaine, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2184 sq.; deviendrait-elle un jour vérité définie de foi divine et catholique, il ne s'en suivrait pas encore que nier une conclusion théologique, un fait dogmatique, même définis par l'Église, constituerait en soi une hérésie; cette négation comporterait simplement une hérésie concomitante, à savoir le rejet de l'infaillibilité de l'Église quant à l'objet secondaire de son magistère. Cf. Billot, loc. cit., ad 2^{um}. Les mêmes remarques s'appliquent à toute doctrine qui nierait la convenance des censures doctrinales infligées par l'Église, sauf en ce qui concerne la note d'hérésie. En décrétant le caractère hérétique d'une proposition, l'Église, en effet, définit par le fait même la vérité de la proposition contradictoire: *definiendo propositionem*

esse hæreticam, non excurrit Ecclesia extra ordinem formaliter revelatorum; cum enim affirmatio positivi et negatio contradictorii inter se convertantur, semper proponitur ipsa a Deo revelata veritas, sive sub forma canonis quo exhibetur id quod est a Deo dictum, sive sub forma censure qua notatur id quod est contradictorie ei oppositum. Billot, *De Ecclesia*, q. x, th. xvii, § 2. Donc nier la convenance d'une note d'hérésie infligée par l'Église, c'est formellement commettre une hérésie, parce que cette négation s'oppose directement au dogme défini contradictoirement par la censure infligée. — 4. *Contradictoirement.* Certains auteurs, Salmanticenses, *De fide*, disp. IX, dub. iv, n. 43; Kilber (Wirceburgenses), *De fide theol.*, n. 226; Jansen, *Prælectiones theologiæ fundamentalis*, § 130, n. 2; Franzelin, *De divina traditione*, th. xii, schollon iii, p. 158; Mazzella, *op. cit.*, n. 458; Van Noort, *op. cit.*, n. 259; cf. CENSURES DOCTRINALES, t. II, col. 2105, disent que toute doctrine s'opposant contrairement ou contradictoirement à la vérité révélée est hérétique. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. II, n. 619; Billot, *loc. cit.*, et *De virtutibus infusis*, th. xiii, § 2, note, ne parlent que d'opposition de contradiction. D'autres auteurs enfin, Hurter, *loc. cit.*; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 557, ne parlent que d'opposition, sans spécifier s'il s'agit de contrariété ou de contradiction. On doit préférer la façon de parler de Vacant et de Billot, quoique le langage des autres auteurs puisse facilement s'expliquer. On a rappelé, en effet, que l'Église, par là même qu'elle inflige la note d'hérésie à une doctrine, définit *ipso facto* une vérité de foi divine et catholique. Or, cela n'est possible qu'à la condition que cette vérité soit strictement la *contradictoire* de la proposition condamnée, en vertu de ce principe de logique : *Oppositio contraria... est illa quæ repugnat in veritate, non tamen in falsitate, ita ut dum contrariæ nunquam possint simul esse veræ, bene tamen simul falsæ.* Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus*, t. I, *Summarium*, l. II, c. xvi. Si donc la définition de l'Église porte sur une vérité révélée qu'elle propose comme telle à la croyance des fidèles, les propositions contraires et contradictoires seront nécessairement fausses et hérétiques; exemple, cette vérité : *le Christ est homme-Dieu* étant de foi, seront hérétiques non seulement la contradictoire : *le Christ n'est pas homme-Dieu*, mais encore les contraires : *le Christ est un pur homme*, *le Christ est un ange*. Tel est le point de vue de Franzelin, Mazzella, etc. Mais si la définition de l'Église porte sur le caractère hérétique d'une proposition, par exemple, de celle-ci : *le Christ est un pur homme*, seule la contradictoire sera nécessairement vraie : *le Christ n'est pas un pur homme*; les contraires pourront être simultanément fausses : *le Christ est un pur esprit*, *le Christ est à la fois ange et homme*, etc. Cf. Mazzella, *loc. cit.*

Ce premier caractère de l'hérésie-doctrine n'est pas contredit par saint Thomas, lequel, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. xi, a. 2, affirme que l'hérésie peut exister de deux façons : directement et principalement, lorsqu'une doctrine s'oppose à un article de foi; indirectement et accessoirement, lorsque de la vérité niée découle la corruption d'un article de foi. Dans cette *matière* accessoire de l'hérésie, il ne s'agit, en effet, ni de conclusions théologiques, ni de faits dogmatiques, mais de vérités qui n'appartenant pas, *en soi*, à la foi et aux mœurs, sont néanmoins objet de foi *accidentellement*, en raison de l'Écriture inspirée dont elles font partie; les nier reviendrait à nier le dogme de l'inspiration. Saint Thomas s'explique lui-même clairement à ce sujet, *Sum. theol.*, II^a II^e, q. I, a. 6, ad 1^{um}; q. II, a. 5; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. II, a. 1, ad 6^{um}; *In Epist. I ad Cor.*, c. xi, lect. IV; cf. Billot, *De virtutibus*

infusis, th. x, § 3, et DOGME, t. IV, col. 1596-1597. Le caractère *formel* de l'hérésie, quelle qu'en soit la *matière*, reste donc toujours le même, c'est l'opposition à une vérité révélée. Cf. Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. II n. 6, 7.

Il ne faut également pas trouver d'opposition entre la notion théologique de l'hérésie, telle qu'elle vient d'être exposée, et la façon de parler de certains inquisiteurs et canonistes qui semblent admettre plusieurs sortes ou plusieurs degrés d'hérésie. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 6 sq., et Salmanticenses, *op. cit.*, n. 44. Torquemada, *Summa de Ecclesia*, Venise, 1561, l. IV, part. II, c. viii, distingue sept sortes de propositions de foi, donc sept sortes d'hérésies. Melchior Cano ramène à huit les règles de la foi dans son *De locis*, l. XII, c. viii. On trouve des expressions analogues chez Pegna, dans ses scolies au *Directorium inquisitorum*, part. II, comm. 26, 27, q. II et III; chez Alberghini, *Manuale qualificatorum SS. Inquisitionis*, Palerme, 1642, c. xiii; chez A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. I, c. iv; chez Simanca, *De catholicis institutionibus*, tit. LIV. M. Garzend, *op. cit.*, c. VI, a beaucoup insisté sur la façon de parler des inquisiteurs pour établir sa thèse fondamentale de la distinction théorique de l'hérésie *théologique* et de l'hérésie *inquisitoriale*. A notre avis, c'est à tort. Une simple remarque de Suarez, à qui cette façon de parler n'avait pas échappé, *loc. cit.*, n. 7, éclaire tout le problème et la portée de la terminologie inquisitoriale : *Verumtamen, licet hæc doctrina RECTE EXPLICATA majori ex parte vera sit et ad explicandam diversam gravitatem in peccato hæresis conferre possit, nihilominus, FORMALITER LOQUENDO, de propositione hæretica quoad gradum falsitatis ejus, existimo in eo non distingui plures gradus secundum magis et minus, ut ita dicam, sed omnem propositionem hæreticam esse æque falsam et hæreticam.* Bien interprétée, la doctrine des inquisiteurs est en grande partie vraie; laissant de côté les exagérations et les erreurs de détail toujours possibles, les distinctions introduites restent fondées. Autre chose, en effet, est, dans l'hérésie, l'opposition à la foi — ce qui en constitue l'élément formel, toujours et partout le même — autre chose est le *moyen* par lequel on peut découvrir cette opposition, moyen qui varie selon les cas. Les distinctions introduites correspondent aux différents moyens par lesquels nous prenons connaissance de la vérité révélée : les *lieux théologiques*, redisons-le, ne sont pas les *sources* du donné révélé, comme paraît le supposer M. Garzend, mais les *sources d'argumentation* qui aident à le découvrir. Voir FONDAMENTALE (Théologie), t. VI, col. 523. Plus le moyen de connaissance fait atteindre facilement le donné révélé, plus grave est la faute que doit juger l'inquisiteur : cela ne veut pas dire qu'il y ait des degrés ou des espèces différentes d'hérésie.

Deuxième élément : l'hérésie s'oppose à la vérité révélée authentiquement proposée comme telle par l'Église à la croyance des fidèles. — L'hérésie, d'après le concept général exposé plus haut, ne s'attaque pas directement au principe même de la révélation; elle ne comporte directement qu'une corruption du contenu de la révélation. Le principe de cette corruption réside en ce que l'hérésie se formule à l'encontre de la règle de foi instituée par Jésus-Christ, comme le moyen ordinaire qui doit conserver intact et proposer aux fidèles le contenu de la révélation : *aliunde eligit sibi normam sentiendi de rebus fidei et morum.* Billot, *De Ecclesia Christi*, q. vii, th. xi. Sans doute, l'autorité de l'Église n'entre pas dans le motif essentiel et spécifique de la foi salutaire et théologale, et, par conséquent, même sans la proposition de l'Église, il reste possible de faire un acte de foi divine et salutaire. Voir Foi, t. VI, col. 163-166. Mais l'enseignement de l'Église est la règle proposée communément aux hommes et dont ils ne doivent

pas volontairement s'écarter en matière de foi. Ainsi, la foi communément demandée par Dieu aux hommes est la foi non seulement *divine*, c'est-à-dire ayant pour motif la révélation connue comme telle, mais encore *catholique*, c'est-à-dire ayant pour règle l'enseignement de l'Église. Concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1792. C'est donc à la foi « divine et catholique » que s'oppose l'hérésie. Ne devra en conséquence être réputée hérétique que la doctrine niant une vérité révélée et proposée comme telle par le magistère infaillible de l'Église. Ainsi, les vérités contenues dans la sainte Écriture elle-même doivent être proposées par l'Église à la croyance des fidèles, pour que leur négation devienne une hérésie formelle. Voir DOGME, t. IV, col. 1596-1597. Toutefois, beaucoup de théologiens font observer que les vérités clairement contenues dans la sainte Écriture et spécialement les vérités de fait (naissance du Christ au jour de Noël, passion, mort, résurrection du Sauveur, etc.), même si aucune définition spéciale n'est intervenue pour en attester le caractère révélé, s'imposent à la croyance des fidèles comme de foi divine et *catholique*. Par le fait même que l'Église nous propose la sainte Écriture comme la parole même de Dieu, elle nous atteste le caractère révélé des vérités clairement contenues dans les Livres saints. Cf. Sylvius, *In II^{am} II^{ae}*, q. I, a. 1; De Lugo, *De fide* disp. XX, sect. II, n. 58; Montagne, *De censuris*, dans Migne, *op. cit.*, t. I, col. 1426; Mazzella, *op. cit.*, n. 364, note; Van Noort, *De fontibus revelationis*, n. 207, note.

Relativement à la proposition *authentique* de l'Église, on a déjà observé, voir For, col. 171, qu'il n'est pas nécessaire qu'une telle proposition soit faite par le magistère extraordinaire, c'est-à-dire par une définition conciliaire ou *ex cathedra*, ou encore par une condamnation avec la note d'hérésie; l'enseignement explicite du magistère ordinaire et universel suffit pour qu'une vérité soit authentiquement proposée à l'adhésion des fidèles. Voir MAGISTÈRE.

De cette deuxième considération, il ne faut pas conclure qu'une doctrine s'opposant à une vérité communément considérée comme révélée, mais non encore proposée comme telle par l'Église, n'a rien de commun avec l'hérésie. Cette doctrine est *proche de l'hérésie* ou *sentant l'hérésie*, ou *suspecte d'hérésie*. Voir l'explication de ces termes à CENSURES DOCTRINALES, t. II, col. 2106.

II. PROBLÈME MORAL : L'HÉRÉSIE-PÉCHÉ. — 1^o *Matière*. — Le péché d'hérésie ne peut avoir pour matière que ce qui constitue objectivement l'hérésie, c'est-à-dire une doctrine qui s'oppose à la foi non seulement divine, mais encore catholique, la note caractéristique de l'hérésie étant de chercher ailleurs que dans le magistère de l'Église la règle de foi. On verra d'ailleurs plus loin comment le simple doute volontaire constitue la même matière à hérésie.

Ce principe général, qui découle de la nature même de l'hérésie-doctrine, suffit à montrer que le refus d'adhérer à une vérité révélée par Dieu, et connue comme telle par une de ces révélations privées auxquelles fait allusion le concile de Trente, sess. VI, can. 16, ne saurait constituer un péché d'hérésie. Il y a, en ce cas, péché d'infidélité, parce qu'il y a faute directe contre la foi divine; mais il n'y a pas péché d'hérésie à proprement parler, puisqu'il n'y a pas révolte contre le magistère de l'Église. Certains théologiens, cf. Bouquillon, *op. cit.*, n. 215, appellent cette infidélité une « hérésie au sens large »; l'expression est de nature à engendrer des équivoques. Sur ce péché spécial d'infidélité commis par rapport aux vérités révélées par Dieu et proposées à l'intelligence humaine d'une façon *suffisante* (ainsi s'exprime l'annotateur du 1^{er} schéma de la constitution *De doctrina catholica* du concile du

Vatican, voir *Collectio lacensis*, t. VII, col. 531), mais en dehors du magistère de l'Église, on pourra consulter De Lugo, disp. XX, n. 71; Suarez, *op. cit.*, sect. V, n. 11; cf. disp. III, sect. X; Schmalzgruber, *Jus ecclesiast.*, tit. *De hæresi*, n. 17; Billot, *De virtutibus*, th. X, § 1, note; th. XIII; Vacant, *op. cit.*, t. II, n. 846; Balerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. II, n. 83.

2^o *Acte*. — 1. *Psychologie de l'acte d'hérésie*. — L'acte d'hérésie correspond, en sens contraire, à l'acte de foi. Or, l'acte de foi est formellement un acte de l'intelligence, commandé par la volonté. Voir For, col. 56. L'analyse de l'acte d'hérésie nous amène donc à le concevoir comme un jugement erroné émis par l'intelligence sous l'influence de la volonté.

a) *L'acte d'hérésie est un jugement erroné de l'intelligence*. — Tout en protestant de son attachement à Jésus-Christ, tout au moins par la profession extérieure du caractère baptismal, l'hérétique « corrompt le dogme ». La corruption du dogme ne peut se concevoir que par un jugement erroné touchant la révélation. En effet, la règle qui maintient dans la vérité le jugement de notre esprit en matière de vérités révélées, c'est l'enseignement infaillible de l'Église. C'est donc parce que l'intelligence humaine adhère à cet enseignement qu'elle est assurée de posséder, d'une façon certaine et aussi intégrale que possible, la vérité révélée par le Christ. A l'inverse, c'est donc aussi parce qu'elle refuse d'adhérer à cet enseignement, qu'elle est amenée à rejeter certains points de la foi et à faire une sélection dans le dépôt de la révélation. De sorte que, quelle que soit l'erreur acceptée par l'hérétique en contradiction avec la révélation divine — c'est là l'élément générique, commun à toute espèce d'infidélité — le principe spécifique de cette erreur sera toujours le rejet de l'enseignement de l'Église, c'est-à-dire un *jugement erroné touchant la règle de la foi*. C'est ce qu'expriment, sous des formes différentes, les Pères de l'Église, en parlant de l'hérésie. Voir col. 2210. Ce jugement erroné peut se produire de deux façons : a. par la *négarion* de certains articles de foi (et même de la totalité, pourvu que l'on conserve l'adhésion au Christ par le caractère baptismal, voir plus loin, col. 2224) : « Il est manifeste que celui qui adhère à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible acquiesce à tout ce qu'enseigne l'Église; autrement, si, parmi les vérités enseignées par l'Église, il ne retient que ce qu'il veut et délaisse ce dont il ne veut pas, il n'adhère plus à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible, mais à son propre jugement. Aussi l'hérétique qui rejette avec obstination un seul article de foi n'est pas disposé à suivre, sur les autres, l'enseignement de l'Église;... il n'a donc, en matière de foi, qu'une opinion humaine, dictée par sa volonté, » S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{ae} II^{ae}, q. V, a. 3; cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. V; Becan, *De virtutibus theol.*, c. XIV, q. I, n. 2; b. par le *doute* volontaire et délibéré touchant la vérité des articles de foi. Il ne s'agit pas des doutes involontaires qui sont compatibles avec la fermeté de la foi. Voir For, col. 97, 98; cf. col. 281, 282, 284, 286, 287, 513. Il s'agit du doute volontaire et délibéré. Or, on distingue deux sortes de doutes, l'un purement *négatif*, où l'esprit suspend tout jugement, l'autre *positif*, « qui ne va pas sans doute jusqu'à l'acte positif d'affirmer, mais qui l'accompagne, le modifie et l'affaiblit. » Voir For, col. 92; S. Thomas, *De veritate*, q. XIV, a. 1. Par le doute positif, la certitude devient simple opinion. L'un et l'autre doute, dès lors qu'ils sont pleinement délibérés, font perdre la vertu de foi, voir INFIDÉLITÉ, car ils s'opposent directement à la foi considérée dans un acte premier et principal qui est d'adhérer à toute vérité divinement révélée. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, th. XXIII, XXIV, note. Mais le doute négatif, suspendant tout jugement, ne comporte pas encore de révolte formelle contre la règle de la foi et,

en conséquence, ne s'oppose pas directement à la foi catholique; il a sa source plutôt dans l'ignorance de ce qu'est en réalité la règle de la foi que dans le rejet de cette règle; aussi le doute négatif, pour les théologiens, constitue plutôt une infidélité négative, qui peut être, sans doute, gravement coupable, mais ne constitue pas encore le péché d'hérésie. Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. iv, n. 8. Le doute positif, volontaire et délibéré, comporte en réalité un jugement positif et erroné relativement à la règle de la foi : celui qui doute positivement se croit en droit, pour des motifs suggérés par son jugement personnel, de ne point adhérer pleinement à une vérité que le magistère de l'Église lui propose cependant comme certaine et révélée par Dieu; en définitive, il n'adhère donc plus, selon la remarque très juste de saint Thomas, à la doctrine de l'Église comme à une règle infaillible, mais à son propre jugement. Et c'est là la note caractéristique de l'hérésie. Tous les théologiens, à part quelques-uns, comme M. Cano, *De locis*, l. XII, c. ix, n. 4; Sanchez, *Opus morale in præcepta decalogi*, l. II, c. vii, n. 12; Malderus, *De virtutibus theologicis*, Anvers, 1616, q. xi, a. 2, m. iv, admettent que le doute positif équivaut à l'hérésie. *Est hæreticus qui affirmative de aliquo articulo fidei dubitat, hoc est judicial esse dubium*, dit saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, tr. I, c. iv, dub. iii. Tout comme le rejet d'un article de foi, le doute positif repousse la règle de foi et, par elle, atteint et blesse la révélation elle-même : il est, en effet, de l'essence de la foi d'être ferme et indubitable. Voir Foi, col. 206, 207. Les théologiens et canonistes qui défendent l'opinion de saint Alphonse sont légion. Cf. Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 89. Suarez, *loc. cit.*, n. 20, cite les noms de ses principaux devanciers : dans leurs commentaires sur la II^a II^e, q. x, a. 5; q. xi, a. 1, Cajetan, Pierre d'Aragon, Bañez et Grégoire de Valencia; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, a. 1, note 3; l. III, dist. XXIII, q. ii, a. 1; Adrien VI, *Quæstiones quodlibetales*, Lyon, 1547, quodl. II, q. i; A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. I, c. vii, ix; *Adversus hæreses*, l. I, c. x; Corduba, *op. cit.*, l. IV, part. II, c. xii; Tolet, *Summa*, l. IV, c. iv, n. 3; Azor, *Institutiones morales*, Lyon, 1625, part. I, l. VIII, c. ix, q. v; Sa, *Summa*, au mot *Hæresis*, n. 1 (la 1^{re} édition, Naples, 1748, semblait favoriser l'opinion de Sanchez; la 2^e édition corrigée, Naples, 1753-1755, indique que l'opinion opposée est *communis sententia quæ tenenda est*; cf. S. Alphonse, *op. cit.*, édit. Gaudé, *loc. cit.*, t. i, p. 310, note). On peut encore ajouter Pirhing, *Jus canonicum, Decretal.*, l. V, tit. vii, 4, Venise, 1759, t. iv, p. 50; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, tit. vii, n. 10; Ferraris, *op. cit.*, au mot *Hæreticus*, n. 4, 14. Le cardinal Billot, *De virtutibus infusis*, th. xxiv, dit simplement que la vertu de foi est perdue par un doute pleinement délibéré. Cette doctrine commune s'appuie sur l'enseignement explicite de l'Église. Voir les Décrétales de Grégoire IX, c. *Dubius*, i, X, *De hæreticis : dubius in fide infidelis est* (donec, concluent les théologiens, si le doute est émis par un baptisé, il engendre l'hérésie); de Clément V, c. *Firmiter*, § 1, *De summa Trinitate*, déclarant ennemie de la foi catholique toute doctrine... révoquant en doute la vérité définie de l'âme forme du corps humain. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 481. On trouve des expressions identiques dans le V^e concile de Latran : *Damnatus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse et hoc in dubium vertentes*, n. 738; dans le symbole d'Athanas : *nisi fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit*, n. 40. Le concile du Vatican, *Constitutio de fide catholica*, c. iii, déclare que les fidèles qui ont reçu la foi du magistère de l'Église ne peuvent jamais avoir une juste cause de changer cette foi ou de la révoquer en doute, n. 1794; cf. can. 6, n. 1815. C'est aussi la doctrine des Pères. Saint Augustin déclare qu'on ne peut,

sans pécher contre la foi catholique, dire : *Peut-être le Christ est né de la Vierge*, *De Trinitate*, l. VIII, c. v, P. L., t. XLII, col. 952; ce « peut-être » marque le doute. De même, saint Bernard : *Fides ambiguum non habet, et si habet, fides non est. De consideratione*, l. V, c. iii, P. L., t. CLXXXII, col. 790. Hugues de Saint-Victor : *Ubi dubitatio est, fides non est. De sacramentis*, l. I, part. X, c. ii, P. L., t. CLXXVI, col. 327-331. Voir Foi, col. 88-98.

Notons que la distinction établie par les théologiens entre doute négatif et doute positif paraît à plusieurs bien subtile : comment concevoir un doute qui soit simplement la suspension de tout jugement? Aussi ne faut-il pas s'étonner d'entendre les moralistes faire la remarque pratique suivante : « On doit observer que, si quelqu'un suspend son jugement d'une façon délibérée et avec pertinacité, parce qu'il juge que les motifs de ne pas croire rendent incertaine la vérité de foi, il doit être tenu pour hérétique. Son doute, en ce cas, est vraiment positif, à l'égard de la vérité de foi, puisqu'il juge avec délibération et pertinacité que ne sont point certains tous les dogmes que l'Église propose cependant comme tels. » S. Alphonse, *op. cit.*, l. VII, c. ii, n. 302; cf. De Lugo, *De fide*, disp. XX, n. 16; Sylvius, *In II^{am} II^{as}*, q. xi, a. 1; Wigandt, *Tribunal confessoriorum et ordinandorum*, Venise, 1754, tr. VII, n. 49; Antoine, *Theologia moralis universa*, Rome, 1748, *De fide*, c. iii, q. vi; Salmanticenses, *Cursus moralis*, tr. X, *De censuris*, c. iv, n. 54 sq., etc. Voir S. Alphonse, *op. cit.*, édit. Gaudé, Rome, 1912, t. iv, p. 428.

Une première conclusion à tirer de cette doctrine, c'est que, lorsque le jugement erroné ne porte pas sur la règle de la foi, mais, l'adhésion à cette règle restant sauve, sur l'objet matériel de la foi, il ne saurait plus être question d'acte d'hérésie. Si un homme baptisé, tout en professant explicitement ou implicitement sa soumission à l'égard du magistère de l'Église, nie un article de foi parce qu'il ignore que cet article a été défini, ou bien s'il tient pour révélée une doctrine qu'à tort il croit proposée comme telle par l'Église, « il commet une simple erreur de fait sur ce que commande la règle de la foi », mais il ne commet aucune erreur touchant la règle de foi elle-même; il n'y a donc pas, en cet acte, de péché d'hérésie. Toutefois, cette erreur de fait peut être coupable dans la mesure où est coupable l'ignorance qui en est la cause. Cf. S. Alphonse, *op. cit.*, l. II, tr. I, c. iv, dub. iii, n. 19; Laymann, *Theologia moralis*, Venise, 1630, l. II, tr. I, c. xiii, n. 2; Coninck, *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere et fide, spe ac charitate*, Lyon, 1624, *De fide*, disp. XVIII, n. 97 sq.; Billot, *De virtutibus infusis*, th. xxiii; *De Ecclesia Christi*, th. xi. Bouquillon, *loc. cit.*, appelle *hæresis late dicta* cette erreur de fait. On ne peut approuver cette terminologie.

Une seconde conclusion s'impose : en l'absence de jugement formulé par l'intelligence, il ne peut y avoir hérésie proprement dite. Quelqu'un qui extérieurement feindrait l'hérésie, sans donner à cette simulation de consentement intérieur, se rendrait coupable d'un acte par ailleurs gravement répréhensible, cf. De Lugo, *op. cit.*, disp. XIV, n. 31-44, mais non d'un acte d'hérésie. Voir Filucci, *Quæstionum moralium*, Lyon, 1634, tr. XXII, n. 162-163; Lessius, Sanchez, *Opus morale, in præcepta Decalogi*; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. iv, § 4; Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, sect. vi, n. 4; disp. XXI, sect. ii, n. 1; *De virtutibus et statu religiosi*, tr. II, l. II, c. vi, n. 20; S. Alphonse, *loc. cit.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{as}, q. xii, a. 1, ad 2^{am}.

Voici enfin une troisième conclusion : l'homme baptisé qui adhère à une vérité de foi, croyant que cette vérité est condamnée par l'Église comme proposition hérétique et qui y adhère par esprit d'opposition au magistère de l'Église et d'une manière consciente,

est formellement hérétique. Sans doute, il ne sera pas soumis aux peines qu'inflige l'Église aux hérétiques externes, voir plus loin, col. 2245, puisque extérieurement et en fait il croit que l'Église croit et enseigne, mais il n'en commet pas moins réellement un acte dont la note caractéristique est la révolte contre la règle de la foi et qui, par là même, devient acte d'hérésie.

b) *L'acte d'hérésie est un jugement commandé par la volonté.* — Les théologiens, voir Suarez, *De fide, loc. cit.*, sect. III, n. 1, en donnent trois raisons : a. l'acte d'hérésie s'oppose à l'acte de foi; or, il est de l'essence de l'acte de foi d'être volontaire; donc la volonté aura pareillement sa part dans l'acte d'hérésie; b. l'hérésie peut devenir un péché; or, il n'y a pas péché sans acte de la volonté; c. l'ignorance invincible excuse du péché d'hérésie, précisément parce qu'elle fait que l'hérésie n'est plus voulue en elle-même.

Laissant de côté la question du volontaire dans le péché d'hérésie, il suffit présentement de considérer les conditions psychologiques de l'acte d'hérésie pour se rendre compte que cet acte est volontaire, en tant que, comme on l'a expliqué pour l'acte de foi, voir Foi, col. 434, le jugement de l'intelligence est commandé par la volonté. En effet, l'acte d'hérésie étant formellement constitué par un jugement erroné en matière de foi divine et catholique, aucun motif cogent ne peut exister qui entraîne l'assentiment de l'esprit. L'assentiment de l'esprit ne peut se produire nécessairement qu'en raison de l'évidence intrinsèque de la vérité (dans le cas de la science) ou, s'il s'agit de vérités inévidentes, qu'en raison de l'évidence de la véracité du témoignage qui les affirme (dans le cas de la foi scientifique). Voir EVIDENCE, t. V, col. 1728-1729. Or, ni l'évidence de la vérité, ni l'évidence de la véracité d'un témoignage ne peuvent exister à la base d'un assentiment erroné en matière de foi. Quelle que soit la théorie psychologique que l'on accepte pour expliquer le rôle de la volonté à l'égard des jugements erronés en général, il est donc trop clair qu'en l'espèce, l'assentiment erroné de l'intelligence dans l'acte d'hérésie requiert l'intervention de la volonté libre.

Cette intervention n'implique pas nécessairement la conscience de l'opposition dans laquelle on se met par rapport à la règle de la foi catholique. Il est possible que cette règle de la foi soit, comme telle, complètement ignorée; il est possible que l'hérétique ait des motifs de crédibilité purement respectifs par rapport à certains prétendus articles de foi admis par lui; il est possible enfin que la volonté soit entraînée par des motifs subjectivement louables : ces cas se rencontrent chez les hérétiques de bonne foi. Nous n'avons pas à faire l'exposé des motifs qui peuvent ainsi incliner la volonté; nous trouverions des motifs variant à l'infini tout autant que les déterminations de la volonté elle-même, l'opposition à la règle de la foi pouvant se manifester d'une infinité de manières. Quant à la règle choisie en opposition avec l'enseignement de l'Église, que ce soit le principe du libre examen, ou le principe des articles fondamentaux, ou le principe des sept conciles œcuméniques, ou simplement l'enseignement des doctrines de la secte à laquelle on appartient, peu importe : la réalité de son opposition avec la véritable règle de la foi suffit à expliquer l'acte d'hérésie. Mais c'est la conscience de cette opposition, si elle existe chez l'hérétique, qui doit servir de critérium pour juger de la culpabilité de cet acte.

2. *Moralité de l'acte d'hérésie : le péché matériel et le péché formel.* — Lorsque la volonté n'intervient dans l'acte d'hérésie qu'à titre d'élément psychologique générateur de cet acte, sans qu'il y ait intention de s'opposer à la règle véritable de la foi, il y a sans doute tous les éléments constitutifs du péché d'hérésie, mais le péché n'existe pas en réalité, car la malice, c'est-à-

dire la volonté du mal, est absente. C'est, appliquée à l'hérésie, la distinction courante du péché matériel et du péché formel. Sur cette distinction, voir Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 220. Pour qu'il y ait péché formel, il ne suffit pas de la liberté de l'acte, il faut encore l'advertance de la malice de cet acte ou tout au moins un doute sérieux à cet égard. S. Alphonse, *op. cit.*, l. V, n. 1. Lors donc que le jugement erroné de l'intelligence se produit sans connaissance de la règle véritable de la foi catholique, telle que l'a instituée le Christ, il y a simplement *hérésie matérielle*; lorsqu'il y a advertance de l'opposition dans laquelle on se met par rapport à l'autorité de l'Église du Christ, il y a *hérésie formelle* : *dividuntur hæretici in formales et materiales. Formales illi sunt, quibus Ecclesiæ auctoritas est sufficienter nota; materiales vero qui invincibili ignorantia circa ipsam Ecclesiam laborantes, bona fide eligunt aliam regulam directivam.* Billot, *De Ecclesia*, th. XI. Le péché n'existe donc que dans l'hérésie formelle, qui est en conséquence seule considérée par les théologiens et les canonistes comme la véritable hérésie. C. *Dixit apostolus*, 29, caus. XXIV, q. III; c. *Damnatus*, 2, *De summa Trinitate*. Cf. Ferraris, *loc. cit.*, n. 3. Ce principe général est en lui-même très clair. Il soulève cependant dans l'application concrète deux problèmes importants :

a) *Quelle connaissance de l'autorité de l'Église comme règle de la foi est requise pour qu'il y ait hérésie formelle?* — Entre la connaissance parfaite et l'ignorance invincible, il y a place à une infinité de degrés. Il y a, en effet, d'une part, plusieurs degrés possibles de connaissance, et, d'autre part, plusieurs degrés d'ignorance invincible ou coupable.

a. Sous son premier aspect, à savoir la possibilité de plusieurs degrés de connaissance, le problème est résolu, en substance, par Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 14, de la manière suivante : il n'est pas nécessaire que l'hérétique soit persuadé et croie que l'Église catholique a une autorité doctrinale telle qu'il faille s'y soumettre comme à une règle infaillible en matière de foi; il suffit qu'il connaisse l'existence de l'Église catholique, et qu'on lui ait proposé cette Église comme étant la vraie Église du Christ. D'ailleurs, il possède sur elle le témoignage des Écritures : ainsi, il sait que l'Église catholique est une autorité doctrinale, qu'elle entend obliger les hommes à croire ce qu'elle enseigne, qu'elle prétend, par cet enseignement, proposer aux hommes la vérité. Il est donc tenu, sous peine d'hérésie formelle, ou de s'y soumettre ou tout au moins de ne pas se refuser à chercher quel est son devoir vis-à-vis d'elle.

b. Pour empêcher l'hérétique d'adhérer à la véritable règle de la foi, il peut se rencontrer, en son esprit, de graves préjugés, provenant d'une ignorance plus ou moins vincible; c'est là le second aspect du problème. Quelle ignorance excuse de l'hérésie formelle? Il ne saurait être question d'ignorance invincible, car l'ignorance invincible, ôtant toute malice à l'acte qui en procède, lui enlève *a fortiori* le caractère d'hérésie formelle. Rappelons tout d'abord les principes : l'ignorance vincible est celle qui peut être chassée de notre intelligence, moyennant un certain effort. Elle peut être affectée, si on la cherche pour elle-même, dans la crainte d'être gêné par la connaissance de la vérité; non affectée, si on reste dans l'erreur, par simple crainte de l'effort nécessaire pour en sortir, par suite d'autres occupations ou obligations, etc. L'ignorance non affectée est crasse, si on ne fait absolument aucun effort pour en sortir; elle est simplement vincible, si l'on fait quelque effort, mais insuffisant. — a. Les théologiens et canonistes sont généralement d'accord pour dire que l'ignorance vincible non affectée, par conséquent même crasse, excuse de l'hérésie formelle. Voir

Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. X, c. iv, n. 50; Tolet, *Summa*, l. IV, c. iii, n. 4; Sanchez, *Opus morale*, l. II, c. vii, n. 19-20; Bonacina, *Opera de morali theologia*, Venise, 1683, *De censuris*, disp. II, q. v, p. 1, n. 6; Azor, *Institutiones morales*, Lyon, 1625, part. I, l. VIII, c. xix, q. vii; Sayrus, *Clavis regia*, Venise, 1605, l. II, c. ix, n. 34, qui, dans sa *Praxis de censuris ecclesiasticis*, Venise, 1627, l. III, c. iv, n. 15, a émis cependant, relativement à l'ignorance crasse, un sentiment opposé. Il faut noter toutefois, avec Suarez, *loc. cit.*, n. 3, que quelques théologiens n'admettent pas l'excuse de l'ignorance, même simplement vincible. Suarez cite Soto, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXII, q. ii, a. 3; L. Lopez, *Instructorium conscientiæ*, part. II, c. xx, tit. *De excommunicationibus reservatis in bulla Cœnæ*, cas. 1. — β. En ce qui concerne l'ignorance affectée, plusieurs théologiens enseignent qu'elle n'excuse pas de l'hérésie formelle, Cano, *De locis*, l. XII, c. viii; Grégoire de Valencia, *In II^{am} II^m Sum. theol.*, q. xi, a. 1; Navarre, *De ablatorum restitutione*, Brescia, 1606, l. II, c. iv, n. 208, et, parmi les modernes, l'auteur anonyme (M. Icard) des *Prælectiones juris canonici* de Saint-Sulpice, t. iii, n. 720, ad 2^{um}. Mais la plupart des théologiens et canonistes enseignent que même l'ignorance affectée excuse du péché d'hérésie formelle (ce qui ne signifie pas qu'elle excuse de tout péché : le péché reste proportionné à la culpabilité de l'ignorance elle-même et c'est là ce qui différencie les hérétiques matériels qui sont dans l'ignorance vincible de ceux qui sont dans l'ignorance invincible et, partant, n'ont aucune faute à se reprocher). Voir Castropalao, *Opus morale*, Venise, 1721, tr. IV, disp. III, p. ii, n. 3; Azor, *loc. cit.*, q. viii; Pierre d'Aragon, *In II^{am} II^m Sum. theol.*, Salamanque, 1584, q. xi, a. 1; Farinacci, *loc. cit.*, n. 52; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 52; Coninck, *op. cit.*, disp. XVIII, sect. iii, n. 18; Suarez, *loc. cit.*, n. 18; Bañez, *In II^{am} II^m Sum. theol.*, q. xi, a. 2. Ces trois derniers auteurs apportent une restriction à leur opinion : l'ignorance affectée excuse du péché formel d'hérésie à condition que le sujet soit prêt à obéir s'il venait à connaître la vérité. Comment concilier psychologiquement l'ignorance affectée avec une telle disposition, c'est ce qui semble à Bañez à peine possible. Parmi les modernes, voir Scavini, *Theologia moralis universa*, Paris, 1853, t. iii, p. 247; cf. p. 283; Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 82; Mazzella, *De virtutibus infusis*, n. 231. Suarez ajoute une remarque importante pour l'interprétation exacte de saint Thomas, *Quodl.* III, a. 10. Cf. Tolet, *Summa*, l. I, c. xix, n. 2. Saint Thomas semble affirmer que l'ignorance n'excuse pas en matière d'hérésie : rappelant la distinction formulée par saint Thomas lui-même, *Sum. theol.*, I^a II^m, q. vi, a. 8, entre l'ignorance antécédente qui est cause de l'acte en soi répréhensible et l'ignorance concomitante qui n'a pas d'influence sur les actions et les dispositions du pécheur, lequel, même instruit de son devoir, accomplirait néanmoins l'acte répréhensible, Suarez, *loc. cit.*, n. 16-18, explique que l'hérésie formelle est excusée, même d'après saint Thomas, par l'ignorance antécédente dont elle est l'effet, quelle que soit la nature de cette ignorance, fût-elle l'ignorance affectée, mais qu'elle n'est pas excusée par l'ignorance concomitante. L'esprit de révolte contre le magistère de l'Eglise, élément formel de l'hérésie, existe, en effet, dans le cas de l'ignorance concomitante de l'acte d'hérésie. Cf. Dolhagaray, *Commentaire de la bulle Apostolicæ sedis*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. lxxi, p. 511-519.

Par tout ce qui précède, on peut conclure qu'en soi, l'hérésie formelle et l'apostasie ne diffèrent pas spécifiquement entre elles. Voir APOSTASIE, t. I, col. 1603. On ne peut, en effet, concevoir l'hérésie formelle que chez celui qui a reconnu ou tout au moins soupçonné

que la règle de la foi véritable se trouve dans le magistère de l'Eglise catholique et qui délibérément a voulu s'en écarter. Toutefois, envisagées dans leurs sujets, l'hérésie et l'apostasie diffèrent notablement : on ne conçoit, comme capable d'apostasie, que le sujet baptisé qui a publiquement fait profession d'obéissance à l'Eglise catholique, voir APOSTASIE, t. I, col. 1603; on peut concevoir comme capable d'hérésie formelle un sujet baptisé dans une secte hérétique, lequel, ament par la réflexion, l'étude, la prédication des autres, la grâce de Dieu à une certaine connaissance de la véritable règle de la foi, refuse cependant de s'y soumettre. Le premier, renonçant à l'obéissance qu'il avait publiquement promise à l'Eglise, règle de la foi, apparaît extérieurement comme coupable d'une défection totale, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^m, q. xii, a. 1; De Lugo, *De fide*, disp. XVIII, n. 95; le second, n'ayant jamais accepté le magistère de l'Eglise, semble ne commettre, à l'égard de la règle de foi, qu'une révolte partielle contre tel ou tel enseignement dogmatique. Au fond, la malice de l'un et de l'autre péché est identique.

b) *Quel acte de révolte requiert l'hérésie formelle?* — L'acte d'hérésie étant un jugement erroné de l'intelligence, il suffit donc, pour commettre le péché d'hérésie, d'émettre sciemment et volontairement ce jugement erroné, en opposition avec l'enseignement du magistère de l'Eglise. Dès l'instant qu'on connaît suffisamment l'existence de la règle de la foi dans l'Eglise et que, sur un point quelconque, pour un motif quelconque et sous n'importe quelle forme, on refuse de s'y soumettre, l'hérésie formelle est consommée. Cf. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. xxxii, a. 4; II^a II^m, q. xi, a. 2, ad 3^{am}, et les commentateurs de ce dernier texte, Cajetan, Bañez, P. d'Aragon; Alexandre de Alès, *Summa*, part. II, q. clxi, m. 1; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIII, q. ii, a. 1, 3; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. v, a. 6; Pierre de la Palu, *ibid.*, q. iii, a. 1, n. 3; A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. I, c. i, ix; l. II, c. cxviii; Corduba, *op. cit.*, l. I, q. xvii, § 7; Vasquez, *In I^{am} II^m Sum. theol.*, disp. CXXVI, c. iii, n. 9; Driedo, *De libertate christiana*, Louvain, 1546, c. xiv; Sanchez, *op. cit.*, l. II, c. vii, n. 2 sq.; Suarez, *loc. cit.*, n. 8; Laymann, *Theologia moralis*, Venise, 1630, l. II, tr. I, c. xiii, n. 1; Coninck, *op. cit.*, *De fide*, disp. XVIII, dub. vii, n. 79, etc. Cette opposition voulue au magistère de l'Eglise constitue la *pertinacité*, que les auteurs requièrent pour qu'il y ait péché d'hérésie. S. Alphonse, *op. cit.*, l. II, tr. I, c. iv, dub. iv, n. 19. Il faut observer avec Cajetan, *In II^{am} II^m*, q. xi, a. 2, et Suarez, *loc. cit.*, n. 8, que cette pertinacité n'inclut pas nécessairement une longue obstination de la part de l'hérétique et des monitions de la part de l'Eglise. Autre est la condition du péché d'hérésie, autre est celle du *délit*, punissable par les lois canoniques, et il est très important d'en faire ici la remarque, afin de conserver, nonobstant les exigences d'une prudente procédure, la vraie notion théologique du péché d'hérésie, notion acceptée par tous les théologiens et inquisiteurs, à l'exception peut-être du seul juriste Alciato, dans ses gloses sur la clémentine *De summa Trinitate*. Citons le texte de Cajetan : *Pertinacia quæ ponitur de ratione hæreseos non importat obdurationem seu obstinationem, ut distinguitur contra infirmitatem, passionem et transitorium consensum, sicut dicimus aliquem fornicari ex passione vel ex cholera consensisse in malum aliquod, et non pertinaciter. Sed sumitur pertinaciter, ut EQUIVALET VERO CONSENSUI, præsupposita notitia quod sit error et quod sit in fide. Sive enim a passione, sive ex quacunque alia causa perveniat ad verum consensum in assensum propositionis contrariæ fidei, cum cognitione quod sit contraria fidei, vera hæresis incurritur a christiano. Nam talis vere pertinax pro tunc est. Quand l'hérésie n'apparaît qu'in-*

directement, voir col. 2212, il faut évidemment montrer à l'hérétique la conséquence de ses affirmations avant de pouvoir le taxer de pertinacité; cf. S. Thomas, *In Epist. S. Pauli I ad Cor.*, c. xi, lect. iv; mais la monition de l'évêque n'est pas suffisante dans tous les cas pour provoquer, au for interne, la pertinacité, cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 20, quoiqu'au for externe elle crée une présomption. *Ibid.*, n. 21.

La pertinacité est indiquée comme une des conditions de l'hérésie par les documents ecclésiastiques. Voir cap. unic., § 1, *De summa Trinitate*, I, 1, dans les *Clémentines*; cap. unic., § 2, *De usur.*, V, v, *ibid.*, Denzinger-Bannwart, n. 481, 479, où le mot *pertinacia* est accolé à la note d'hérésie; IV^e concile de Latran, n. 433, où l'abbé Joachim voit sa doctrine condamnée comme hérétique, mais est absous du péché d'hérésie, parce qu'il soumet ses écrits au jugement de l'Église; Décret de Gratien, c. *Dixit apostolus*, 29, caus. XXIV, q. iii, rapportant sur ce point la doctrine de saint Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. V, c. xvi, *P. L.*, t. xliii, col. 186-187; *De civitate Dei*, l. xviii, c. li, *P. L.*, t. xli, col. 613. Cf. S. Augustin, *Epist.*, xliii, c. i, n. 1; *De gestis Pelagii*, c. vi, n. 18; *De anima*, l. iii, c. xv, n. 23; *De baptismo contra donatistas*, l. iv, c. xvi, n. 23, *P. L.*, t. xxxiii, col. 160; t. xlii, col. 351; *ibid.*, col. 522; t. xliii, col. 169; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. v, a. 3. Parmi les théologiens, en plus des auteurs cités, on pourra consulter, sur la pertinacité, De Lugo, *op. cit.*, disp. XX, n. 153; Ballerini-Palmieri, résumant, *loc. cit.*, n. 84 sq., la doctrine des anciens canonistes : Covarruvias, *Variarum resolutionum*, Francfort, 1578, l. iii, c. i; Simanca, *op. cit.*, tit. xxxi, n. 10; tit. xlviii; Pegna, dans son commentaire du *Directorium*, part. II, c. i, com. 1. Cf. Ferraris, *loc. cit.*, n. 3.

3. *Gravité du péché d'hérésie.* — a) *Par rapport aux autres espèces d'infidélité.* — Voir APOSTASIE, t. i, col. 1604-1605. Parmi tous les péchés d'infidélité, l'hérésie est le plus grave, parce qu'il suppose une connaissance plus complète de la règle de la foi et des vérités à croire, et, partant, une opposition plus radicale avec la révélation elle-même. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. x, a. 6; Suarez, *op. cit.*, disp. XVI, n. 14.

b) *Par rapport aux autres péchés.* — Dans l'ordre des péchés, en raison de son opposition directe à la vertu de foi, le péché d'hérésie est le plus grave qu'on puisse commettre, après la haine de Dieu dont il procède, S. Thomas, *op. cit.*, q. xxxiv, a. 2, ad 2^{um}; il comporte, en effet, une souveraine injure directement adressée à l'autorité de Dieu. Cf. Billot, *De sacramentis*, t. i, q. lxxx, § 2. Cette gravité de l'hérésie apparaît dans les effets de ce péché, qui détruit dans l'âme la vertu infuse de foi, voir col. 2226 : « La foi est le plus précieux de tous les biens, puisqu'elle est le fondement, la racine de toute justification; sans elle, il est impossible de plaire à Dieu, de sauver son âme pour l'éternité. Aussi l'hérésie est-elle un crime abominable et, en un sens, le plus grand de tous. Jésus-Christ, envoyant ses apôtres prêcher l'Évangile, imposait à leurs auditeurs l'obligation de croire, sous peine d'être condamnés : « Allez dans le monde entier, prêchez l'Évangile à toute « créature. Celui qui croira et qui aura été baptisé, sera « sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » Marc., xvi, 15. Obligation facile à comprendre pour quiconque a une exacte notion de Dieu, de l'homme, de leurs mutuelles relations et du prix de la vérité révélée. Les apôtres ont eu pour l'hérésie la même répulsion que leur Maître. Saint Jean y voit l'œuvre de l'Antéchrist, I Joa., iv, 3, et défend de recevoir ou même de saluer les hérétiques, II Joa., 10; saint Pierre et saint Jude en parlent avec une extrême énergie, II Pet., ii, 1-17; Jud., 4 sq.; saint Paul leur dit anathème, Gal., i, 9,

entend les réprimer, les dompter par sa puissance spirituelle, II Cor., x, 4-6. » L. Choupin, *Hérésie*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* de M. d'Alès, t. ii, col. 443; cf. For, col. 512-513; C. Pesch, *Prælectiones theologiæ*, Fribourg-en-Brigau, 1910, t. viii, n. 466; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, *De præceptis*, n. 31.

c) *En lui-même.* — Que le péché d'hérésie soit, dans les multiples matières qu'il peut affecter dans le domaine de la foi divine et catholique, toujours de même espèce, la chose ne peut pas faire de doute. L'objet formel de la foi divine et catholique, l'autorité de Dieu révélateur, manifestée par le magistère de l'Église, se trouve également blessé, que l'on rejette un seul article ou qu'on les rejette tous; l'injure faite à Dieu est égale. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. v, a. 3.

S'appuyant sur ce principe incontestable, plusieurs théologiens pensent qu'il suffirait de s'accuser en confession d'avoir péché par hérésie, sans spécifier quels articles de foi ont été la matière du péché. C'est là, d'après saint Alphonse, *op. cit.*, l. V, c. i, dub. iii, n. 50, l'opinion spéculativement plus probable, dont les principaux défenseurs sont Diana, *Resolutiones morales*, Lyon, 1645-1662, part. I, tr. vii, resol. 30; Oviedo, *Tract. in I^{am} II^{ae} Sum. theol.*, Lyon, 1646, *De vitiis et peccatis*, tr. vi, contr. v, n. 116; Réginald, *Praxis fori penitentialis*, Cologne, 1622, l. vi, n. 114; Escobar, *Universæ theologiæ moralis disquisitiones*, Lyon, 1652, procem., exam. ii, c. vi, n. 55. Mais, en pratique, on peut toujours se demander si, l'espèce du péché demeurant la même, le nombre des fautes ne varie pas selon le nombre des articles niés ou révoqués en doute. Aussi de très graves théologiens, Suarez, *De fide*, disp. XVI, sect. iv, n. 14; De Lugo, *De penitentia*, disp. XVI, n. 291; Grégoire de Valencia, *In II^{am} II^{ae} Sum. theol.*, q. x, p. iii, q. xi, p. i; Sanchez, *Opus morale*, l. ii, c. vii, n. 17, obligent-ils à une confession détaillée.

3^o *Sujet.* — 1. *Le sujet de l'hérésie doit être chrétien, c'est-à-dire baptisé.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. x, a. 5. Cette condition, qui distingue l'hérétique de l'infidèle, est pratiquement la seule exigée pour que, dans le sujet qui la professe, l'infidélité devienne hérésie. Théoriquement toutefois, les théologiens, voir Suarez, *op. cit.*, disp. XIX, sect. v, n. 1, 3, 10, proposent ou du moins discutent trois conditions : Faut-il que l'hérétique ait eu la foi? Faut-il qu'il soit baptisé? Faut-il qu'il ne rejette qu'une partie des vérités révélées et non la totalité? Ces problèmes se posent pour certains thomistes, parce que, suivant la définition de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. xi, a. 1, l'hérétique *intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat*. Il faut donc, semble-t-il, non seulement que l'hérétique ait été baptisé et ait ainsi possédé la vertu infuse de foi, mais encore qu'il ait fait acte d'adhésion explicite à Jésus-Christ tout au moins sur quelques-uns des points que l'Église catholique propose. Toutes les discussions à ce sujet sont solutionnées par une remarque de Cajetan, *In II^{am} II^{ae}*, q. xi, a. 1 : *Contingit christianum recedere etiam a fide ipsius Christi et nec ipsum nec Deum credere. Talis est hæreticus et tamen non supponit Christum; ergo male in littera dicitur. Ad hoc dicitur quod assentire Christo contingit dupliciter, scilicet actu mentis vel professione characteris christiani. Ad hæresim licet sæpe concurrere videatur primum, non tamen est de ratione ejus, sed sufficit secundum, scilicet quod character fidei in baptismo suscepto Christum profiteatur*. Par le fait de son baptême, l'hérétique, tant qu'il n'a pas fait acte d'hérésie notoire, appartient au corps de l'Église catholique; après son apostasie consommée, il retient encore une certaine adhésion au Christ par le caractère baptismal qui persévère, même dans l'hypothèse du rejet de tous les articles de la foi. Donc, en définitive, prati-

quement, le baptême reçu devient la seule condition exigible dans le sujet, pour que le péché d'infidélité devienne spécifiquement un péché d'hérésie.

2. *Première conclusion relative aux catéchumènes.* — Les catéchumènes ne peuvent commettre le péché d'hérésie. L'hérétique est baptisé. *Codex juris canonici*, can. 1325, § 2. « Bien que le baptême soit pas requis pour que quelqu'un se rende coupable devant Dieu d'infidélité, s'il refuse d'adhérer à la vérité révélée suffisamment proposée à son adhésion, cependant celui-là seul peut être dit rebelle à l'Église, qui est le sujet de l'Église, et l'Église ne peut juger et châtier un homme qui ne lui est pas encore soumis par le baptême. » Wernz, *Jus Decretalium*, Prato, 1913, t. VI, n. 284. Ainsi le catéchumène qui, avant d'avoir reçu le baptême, rejetterait la foi catholique, ne peut être dit hérétique et considéré comme tel, quant aux peines encourues. Cette doctrine repose sur le concile de Trente, sess. XIV, c. II, affirmant que l'Église ne peut exercer de jugement à l'égard de celui qui n'est pas baptisé, Denzinger-Bannwart, n. 895; on la trouve esquissée chez quelques Pères, cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XVIII, c. LI, P. L., t. XLI, col. 613; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. III, c. XIX, XX; l. XXIII, c. I, n. 3-4, P. L., t. LXXV, col. 617-618; t. LXXVI, col. 251-254. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. XI, a. 2, et, sur cet article, les commentateurs Cajetan et Pierre d'Aragon; Ugolin, *De censuris romano pontifici reservatis*, Venise, 1609, part. II, c. I, § 1; Sayrus, *op. cit.*, l. III, c. IV, n. 10, 11; Sanchez, *op. cit.*, l. II, c. VII, n. 34; Tolet, *Summa*, l. IV, c. III; De Lugo, *De fide*, disp. XX, n. 138; Schmalzgruber, *Jus ecclesiast.*, tit. *De hæresi*, n. 9. Cf. Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 80; Wernz, *loc. cit.* Quelques théologiens et canonistes cependant, A. de Castro, *De justa hæreticorum punitione*, l. I, c. I; Del Bene, *De officio S. Inquisitionis contra hæresim*, Lyon, 1680, c. I, dub. II, petit. II, n. 1, 2; Sanctarelli, *Tractatus de hæresi*, Rome, 1625, c. I, dub. II, considèrent le catéchumène comme étant déjà sujet de l'Église et, par conséquent, comme capable d'hérésie. Suarez, fidèle à sa conception de la foi, forme essentielle de l'Église, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2161, admet que les catéchumènes appartiennent déjà à l'Église par la foi et peuvent être hérétiques au vrai sens du mot; mais il apporte à sa thèse une restriction importante: leur hérésie n'existe qu'au for interne et n'est pas punissable par l'Église. *De fide*, disp. IX, sect. I, n. 18 sq. C'est par cette restriction que Suarez se sépare d'A. de Castro et des autres: il cite en sa faveur Bafiez, *In II^{am} II^{ae}*, q. x, a. 5, ad 3^{um}; q. XI, a. 2; Azor, *Institutiones morales*, l. VIII, c. IX, q. III; Farinacci, *De hæresi*, q. CLXXXVIII, n. 131-135.

3. *Deuxième conclusion relative à ceux qu'on croit, mais à tort, baptisés.* — Ceux qui n'ont pas reçu en réalité le baptême, ou dont le baptême a été invalide, théoriquement, ne peuvent devenir hérétiques s'ils renient la foi catholique: ils deviennent infidèles. Cette conclusion s'impose dans l'opinion de ceux qui leur refusent la qualité de membres de l'Église. Bellarmin, *Controversiæ*, l. III, c. x; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, n. 393; Palmieri, *De romano pontifice*, Proleg., § 2, n. 4; Billot, *De Ecclesia Christi*, q. VII, th. x, § 2; Van Noort, *De Ecclesia*, n. 152. Pratiquement, il faut bien les admettre dans l'Église, puisqu'on les croit baptisés. Cf. Wilmers, *loc. cit.*; Billot, *loc. cit.* Suarez, *loc. cit.*, n. 7, 8, en appelle derechef, pour ce cas embarrassant, à la distinction du for interne et du for externe; au for interne, ceux qu'on croit à tort baptisés peuvent être coupables d'hérésie, mais, au for externe, ils ne peuvent être poursuivis pour délit d'hérésie. Les inquisiteurs, voir Simanca, *op. cit.*, tit. XXXI, n. 5, professent qu'en fait, dans le cas de doute, il y a présomption en faveur de l'existence ou de la validité du baptême jusqu'à

preuve évidente du contraire, et que l'Église a le droit, au for externe, de punir les « hérétiques » de cette espèce. Cf. Carena, *Tractatus de officio SS. Inquisitionis*, Lyon, 1669, n. 36-40; Dandini, *De suspectis de hæresi*, Rome, 1703, prælim. XVIII, n. 10; Bordini, *Sacrum tribunal judicum in causis sanctæ fidei contra hæreticos et de hæresi suspectos*, Rome, 1648, n. 17-19; Masini, *Sacra arsenalis ovvero pratica dell' officio della santa Inquisizione*, Bologne, 1665, part. X, p. 372. M. Garzend, *op. cit.*, p. 120, a vu dans cette attitude pratique des inquisiteurs une nouvelle preuve en faveur de sa thèse. Il faut cependant se rappeler qu'il s'agit, dans le point de vue des inquisiteurs, non de doctrines à condamner, mais de personnes à poursuivre et à juger et que, dans chaque cas individuel où le doute peut exister, on doit faire appel à la présomption du fait pour appliquer le droit. L'Église agit encore ainsi de nos jours dans ses dispositions canoniques relatives au mariage des hérétiques. Voir Wernz, *Jus Decretalium*, t. IV, n. 507, 508, notes 28-32. Quant à Suarez qui prétend établir la vérité spéculative de son opinion sur le fait que certains canons des anciens conciles et plusieurs Pères de l'Église donnent le qualificatif d'hérétiques à toute une catégorie de personnes qu'on était obligé de rebaptiser, leur premier baptême étant invalide, voir les textes à l'art. BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 352, nous pensons qu'il tombe dans la même confusion que M. Garzend. Le simple fait d'un baptême que ces sectes religieuses tenaient, à tort évidemment, pour valable et considéraient comme une véritable profession de foi au Christ, suffisait pour que pratiquement l'Église pût leur appliquer la dénomination d'hérétiques. Les Pères et les conciles, par cette appellation de fait, n'ont certes pas entendu trancher la question spéculative de la notion d'hérésie.

4^o Effets. — 1. *Par rapport à l'âme de l'Église.* — a) *Effet catholique à tous les péchés mortels.* — C'est la perte de la vie de la grâce. Voir PÉCHÉ. — b) *Effet propre de l'hérésie par rapport à la vertu infuse de foi.* — a. *Destruction de la vertu infuse de foi par l'hérésie formelle.* — Cet effet sera étudié à l'art. INFIDÉLITÉ, parce que toute infidélité, dont l'hérésie n'est qu'une espèce, détruit la vertu de foi. On y exposera que c'est là une vérité théologiquement certaine, reposant sur l'autorité de l'Écriture, I Joa., II, 19; I Tim., I, 18-20; VI, 3-4; Tit., III, 11, 12, du concile de Trente, sess. VI, c. xv, des Pères et des théologiens. Pour s'en tenir ici strictement à ce qui concerne l'hérésie, notons l'opinion singulière de Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, q. IX. D'après cet auteur, l'hérétique conserverait en partie l'*habitus* de la foi, s'il retient comme objet de foi au moins quelques articles. Les théologiens enseignent, au contraire, unanimement, que, là où l'objet formel de la vertu est détruit, la vertu ne peut subsister; or, en repoussant le magistère de l'Église, c'est en réalité l'objet formel de la foi, l'autorité de Dieu révélateur manifestée par ce magistère, que rejette le chrétien baptisé: *Objectum formale fidei sive habitualis sive actualis*, dit Billuart, *est prima veritas in dicendo ut manifestata per Ecclesiam; atqui qui negat pertinaciter unum articulum fidei, non credit alios quos tenet, propter primam veritatem ut manifestatam per Ecclesiam; alioquin et hunc quem negat crederet, cum sit etiam sicut alii revelatus a prima veritate et propositus ut talis ab Ecclesia, sed hunc rejicit et illos tenet ex proprio judicio et propria electione.* *Cursus theologiæ*, tr. *De fide*, diss. IV, a. 2. C'est la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. v, a. 3. Cf. Suarez, *De fide*, disp. VII, sect. IV, n. 1-3; Gonet, *Glypeus theologiæ thomisticæ*, tr. X, *De virtutibus theologicis*, disp. VIII, a. 2, § 1, n. 30; Billot, *De virtutibus infusis*, th. XXI et Prolegomenon, II, § 2, n. 5; IV. A l'objection que l'hérétique peut encore faire des actes

de foi et que, par conséquent, la vertu de foi n'est pas nécessairement détruite en lui, on répond que ces actes de foi, sur certaines vérités, peuvent se produire en vertu d'habitudes acquises et d'une façon purement naturelle. Dieu peut aussi les surnaturaliser par la grâce actuelle. Voir FOI, t. VI, col. 165; Gonet, *loc. cit.*, n. 49; Billot, *op. cit.*, Prolegomenon, II, § 3. — *b. Mode de destruction.* — Est-ce moralement, comme cause démeritoire et dispositive, ou physiquement, comme cause efficiente, et encore, dans cette dernière hypothèse, est-ce médiatement ou immédiatement, qu'agit l'hérésie dans la destruction de la vertu infuse de foi? Ce problème, qui se rattache à la question plus générale de la disparition des vertus, sera étudié ailleurs. L'opinion des thomistes, destruction physique médiata, est exposée par Gonet, *loc. cit.*, § 3, n. 51-55; l'autre opinion, par Suarez, *loc. cit.*, n. 4-10. — *c. La vertu de foi et l'hérésie matérielle.* — L'hérésie matérielle provenant de l'ignorance vincible peut être coupable dans la mesure même où l'ignorance qui la cause est coupable elle-même; mais elle n'entraîne pas la destruction de la vertu de foi : elle ne s'oppose pas directement à cette vertu. C'est l'application logique des principes exposés plus haut. Voir col. 2220. Il est toutefois malaisé, pratiquement, de déterminer où finit l'hérésie matérielle, où commence l'hérésie formelle. Chez ceux qui ont été élevés dans l'Église catholique, il semble bien difficile d'admettre qu'ils puissent, avec une certaine bonne foi, en arriver à croire qu'ils doivent, en matière de foi, résister au magistère de l'Église. Objectivement, ils ne peuvent jamais avoir une juste cause de changer cette foi ou de la révoquer en doute. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1794. Subjectivement, peut-on admettre, en certains cas particuliers, la possibilité de la bonne foi? Voir FOI, col. 290-305, 309-316. Quant aux baptisés, mais élevés dans l'hérésie, on peut faire plusieurs hypothèses : ou bien ils reçoivent avec une crédibilité purement relative, mais de pleine bonne foi, les dogmes qu'on leur enseigne, mélange de vérités et d'erreurs, et alors ils peuvent conserver, même dans l'hérésie matérielle, la vertu de foi infuse et faire des actes de foi salutaires; ou bien ils ont entrevu la vérité, mais librement et délibérément s'en sont détournés, et alors l'hérésie formelle a été consommée en eux, détruisant dans leur âme la vertu de foi infuse; ou bien ils se sont maintenus dans l'ignorance de la vérité, ignorance qu'ils auraient pu d'ailleurs vaincre facilement, et alors, sans perdre la vertu de foi, ils ont péché plus ou moins gravement, selon les circonstances; il leur est encore possible, absolument parlant, de faire des actes de foi salutaires; ils se sauveront donc plus facilement que les précédents si, par ailleurs, ils savent réparer leurs fautes.

2. *Par rapport au corps de l'Église.* — Il ne s'agit pas ici de l'excommunication, qui n'est que la privation de la communion de l'Église, mais de la réelle séparation d'avec le corps de l'Église, lequel est constitué par tous ceux qui, étant baptisés, gardent extérieurement du moins le lien social de l'unité de foi et de communion. A ce point de vue, il faut distinguer les hérétiques occultes et les hérétiques notoires ou publics. L'hérétique occulte est celui qui n'a pas publiquement, officiellement, déclaré sa rébellion; il doute des vérités proposées par l'Église ou même il les rejette, non seulement dans son for intérieur, mais même extérieurement, dans ses conversations avec ses amis, mais enfin il n'a pas fait ostensiblement acte de rébellion et, si on l'interrogeait sur sa religion, il répondrait encore sans nul doute qu'il est catholique. L'hérétique notoire se retire publiquement de la confession catholique et fait ostensiblement acte d'adhésion à une secte hérétique ou à la libre-pensée. Hérésie notoire et hérésie occulte

peuvent être matérielles ou formelles selon que ceux qui en font profession sont de bonne foi ou non.

a) *Hérésie notoire.* — La plupart des théologiens sont d'accord pour enseigner que l'hérésie notoire, même matérielle, suffit à exclure du corps de l'Église celui qui en fait profession. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. VIII, a. 3; Bellarmin, *Controversiæ*, I, III, *De Ecclesia*, c. IV; cf. Suarez, *De fide*, disp. IX, sect. I, n. 20, 21, où l'on trouvera, en grand nombre, d'autres références qu'il est inutile de rapporter en une matière où le sentiment commun des théologiens depuis longtemps a fait loi. L'opinion adverse, aujourd'hui abandonnée, a été soutenue par A. de Castro, *op. cit.*, I, II, c. XXIV, et par Cajetan, *Opus*, I, *De auctoritate papæ*, c. XIV-XXVII. La thèse communément reçue s'appuie : a. sur la sainte Écriture; ce sont les mêmes textes que pour prouver la destruction de la vertu infuse de foi par l'infidélité; b. sur l'autorité des anciens conciles; en décrétant que les hérétiques peuvent être, sous certaines conditions, reçus dans l'Église, ces conciles déclarent implicitement qu'ils ne sont pas dans l'Église; cf. I^{er} concile de Nicée, can. 8, 11, 19; concile d'Elvire, can. 46; concile d'Ancyre, can. 9; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 576, 591, 615, 248, 311; c. sur l'autorité des Pères et des pontifes romains, lesquels excluent positivement de l'Église les hérétiques ou déclarent au sujet des hérétiques convertis qu'ils ont été ramenés, convertis à l'Église. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, III, c. III, n. 4, P. G., t. VII, col. 852; Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XXXVII; Adv. Marcionem, I, IV, c. V, P. L., t. II, col. 50-51, 367-368; S. Cyprien, *Epist. synod.*, P. L., t. III, col. 853 sq.; cf. concile de Carthage, *ibid.*, col. 1013-1078, où saint Cyprien insiste sur cette doctrine qu'il exagère même; *Epist.*, XXXVIII, n. 3; LXXI, n. 1; LXIX, n. 3, P. L., t. IV, col. 331, 409, 402; S. Jérôme, *In Epist. ad Titum*, c. III, v. 10; *Dial. adv. iuciferianos*, n. 28, P. L., t. XXVI, col. 597; t. XXIII, col. 181-182; S. Augustin, *De baptismo contra donatistas*, I, IV, c. X; *De unitate Ecclesiæ*, c. IV, P. L., t. XLIII, col. 163 sq., 395-396; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, I, XII, c. XXXIII; I, XVI, c. XLIV, P. L., t. LXXV, col. 1000, 1148; les papes Sixte II, *Epist.*, I; S. Félix I^{er}, *Epist.*, I, P. L., t. V, col. 83, 145; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, n. 133-142, etc. Ces autorités se rapportent surtout aux hérétiques formels, mais il faut les étendre aux hérétiques matériels, en raison de l'analogie des situations Cf. Billot, *De Ecclesia*, p. II, *De Eccl. membris*, q. VII, th. XI.

b) *Hérésie occulte.* — La question des hérétiques occultes a été traitée ailleurs. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2162-2163.

5^o *Péchés connexes.* — 1. *Péchés qu'implique la faute d'hérésie.* — a) *Apostasie.* — L'hérésie formelle équivaut à une apostasie. Voir APOSTASIE, t. I, col. 1604. Aussi l'Église applique-t-elle les mêmes peines aux apostats et aux hérétiques. — b) *Schisme.* — En soi, le schisme, σχίσμα, déchirure, est une défection volontaire de l'unité de l'Église, en tant que cette unité est constituée par la soumission au pontife romain et par la communion des fidèles entre eux. Cf. Wernz, *op. cit.*, n. 354. Voir SCHISME. Le schisme ne comporte donc pas nécessairement une erreur dans la foi, quoique cependant, en pratique, il soit bien difficile de rencontrer un schisme non compliqué d'hérésie. Mais, à l'inverse, l'hérésie comporte toujours le schisme : par le fait qu'on refuse de se soumettre à la règle de la foi, on rompt l'unité de l'Église, qui suppose l'obéissance à cette règle, concrétisée dans l'enseignement du souverain pontife. Cf. Ferraris, *loc. cit.*, n. 14-16.

2. *Péchés à proprement parler connexes.* — Ce sont les péchés qui, sans être la négation directe d'une vérité de foi authentiquement proposée par l'Église comme révélée par Dieu, préparent néanmoins de près ou de

join, cette négation. — a) En premier lieu, c'est toute adhésion à des doctrines qui ont un lien logique avec la négation d'un article de foi, doctrines reconnues et condamnées pour ce motif comme proches de l'hérésie, erronées ou téméraires, ou inversement c'est le rejet volontaire de doctrines proposées par l'Église comme proches de la foi, théologiquement certaines ou communément admises. Pour l'explication de ces termes, voir CENSURES DOCTRINALES, t. II, col. 2106. C'est encore le refus d'acquiescer aux décisions non infaillibles des Congrégations romaines, voir ce mot, t. II, col. 1110, décisions qui nous indiquent ce qui pratiquement doit être retenu ou rejeté pour que l'on soit, au regard de la règle de la foi catholique, en sécurité actuelle de conscience. Or, ç'a été une grave erreur chez plusieurs contemporains de croire qu'une fois l'adhésion donnée aux vérités proposées comme étant de foi divine et catholique, le chrétien reste libre de discuter et d'adopter n'importe quelles opinions sur les autres points de doctrine religieuse. Sans doute, si on ne nie pas directement une vérité de foi divine et catholique, on ne perd pas la vertu infuse de foi, voir Foi, col. 314, mais on pèche gravement contre la foi. Voir MAGISTÈRE. Les principaux documents en la matière sont les deux suivants :

a. DÉCLARATION DE PIE IX A L'ARCHEVÊQUE DE MUNICH

Cum agatur de illa subjectione qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur... sapientibus catholicis haud satis esse, ut præfata Ecclesiæ dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subijciant tum decisionibus, quæ ad doctrinam pertinentes a pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinæ capitibus quæ communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologice veritates et conclusiones ita certæ ut opiniones doctrinæ capitibus adversæ quamquam hereticæ dici nequeant, tamen aliam theologiam mereantur censuram. Denzinger-Bannwart, n.1684.

Au sujet de la soumission à laquelle sont tenus en conscience tous ces catholiques... (qu'ils se rappellent) que ce n'est point assez pour les savants catholiques d'acquiescer avec respect aux susdits dogmes de l'Église; il est en outre nécessaire qu'ils se soumettent à toutes les décisions doctrinales émanant des Congrégations pontificales et qu'ils acceptent les points de doctrine considérés communément et constamment par les catholiques comme des vérités et des conclusions théologiques tellement certaines que les opinions contraires, quoique ne pouvant être qualifiées d'hérétiques, méritent cependant une autre censure théologique.

b. DÉCLARATION DU CONCILE DU VATICAN.

Quoniam vero satis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii mœnemus servandi etiam constitutiones et decreta, quibus prævæ ejusmodi opiniones, quæ isthic disertè non enumerantur ab hac sancta sede proscriptæ et prohibita sunt. Denzinger-Bannwart, n.1820.

Ce n'est point assez d'éviter le crime de l'hérésie; il faut encore fuir avec soin les erreurs qui s'en approchent plus ou moins : aussi rappelons-nous à tous l'obligation d'obéir encore aux constitutions et aux décrets proscrivant et prohibant, au nom du saint-siège, ces sortes de doctrines pernicieuses, lesquelles ne sont pas énumérées ici explicitement.

La raison intrinsèque de la malice de ces péchés, c'est qu'ils comportent, dans la mesure où ils mettent la foi en péril, un véritable mépris du magistère catholique; de plus, considérés dans leur élément doctrinal, quelques-uns d'entre eux comportent une relation logique avec l'hérésie-doctrine, par exemple, dans le cas de négation d'une doctrine théologiquement certaine ou dans le cas d'adhésion à une erreur théologique. C'est pourquoi ceux qui s'en rendent coupables sont légitimement soupçonnés d'hérésie. Cf. CENSURES DOCTRINALES, t. II, col. 2101; ÉGLISE, t. IV, col. 2196 sq.; MAGISTÈRE.

NALES, t. II, col. 2101; ÉGLISE, t. IV, col. 2196 sq.; MAGISTÈRE.

b) En second lieu, ce sont les péchés résultant de la négligence apportée dans l'accomplissement des devoirs auxiliaires de la foi : études nécessaires et fuite des occasions de perversion, de la recherche des nouveautés scandaleuses, de la fréquentation des hérétiques, de la protection ou du concours qu'on leur accorde, de la lecture des livres dangereux en matière de foi, etc. Voir Foi, col. 313-314. Il n'entre point dans le plan de cet article d'étudier ces sortes de péchés dont les modalités varient à l'infini. Pour les livres hérétiques, il faut distinguer les livres simplement écrits par les hérétiques des livres propageant l'hérésie ou le schisme, quels qu'en soient d'ailleurs les auteurs. Au point de vue moral, est prohibée, de plein droit, la lecture des livres composés par des acatholiques, traitant *ex professo* de matières religieuses, à moins qu'il ne soit démontré que ces livres ne contiennent rien contre la foi catholique. *Codex juris canonici*, can. 1399, 4°. Quant aux livres qui, quels qu'en soient les auteurs, propagent l'hérésie ou le schisme, la lecture en est rigoureusement interdite aux fidèles, can. 1399, 2°. En ce qui concerne les peines prévues par la nouvelle législation, voir col. 2245, il est nécessaire de rappeler les règles tracées par l'Église catholique en vue de réprimer la négligence des catholiques et de leur éviter les occasions de perversion, dans leurs relations avec les hérétiques.

6° Règles de morale concernant les relations des catholiques avec les hérétiques. — 1. *Communication in divinis*. — Nous n'avons pas à envisager la communication interdite aux catholiques même dans les relations purement humaines avec ceux qui sont excommuniés *vitandi*. Voir EXCOMMUNICATION, t. V, col. 1737, et *Codex juris canonici*, canon 2258, § 2. Il ne s'agit que de la communication avec les hérétiques dans les choses sacrées, *in divinis* ou *in sacris*. Quelques notions préalables sont nécessaires. On entend par communication avec les hérétiques dans les choses sacrées une participation avec eux dans la prière ou les rites cultuels : cette communication est interdite et l'interdiction résulte directement de l'excommunication dont sont frappés les hérétiques. Voir col. 2245. La communication *in divinis* est *active* quand les catholiques participent aux fonctions religieuses des hérétiques; *passive*, quand les hérétiques sont admis à participer aux rites catholiques; *privée*, quand l'acte religieux auquel on participe est un acte de dévotion personnelle, par exemple, la récitation d'un *Pater* avec un hérétique; *publique*, quand il s'agit d'une cérémonie du culte. La communication active est *formelle*, quand il y a adhésion intérieure et volontaire aux cérémonies religieuses hérétiques; *matérielle*, quand il ne s'agit que d'une assistance purement extérieure, corporelle et passive. Les règles que nous rappelons valent pour les schismatiques et *a fortiori* pour les infidèles.

Ces règles ont été formulées par le nouveau code du droit canonique, canon 1258, § 1 et 2.

Can. 1258, § 1 : Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum.

Il n'est pas permis aux fidèles de quelque manière que ce soit d'assister d'une façon active, c'est-à-dire de prendre part, aux cérémonies religieuses des acatholiques.

§ 2. Tolerari potest præsentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollempniis,

On peut tolérer leur présence passive, c'est-à-dire toute matérielle, aux funérailles, aux noces et solennités semblables des acatholiques, en raison d'un devoir ou d'un honneur de la vie civile, pour un motif

dummodo perversionis et grave, laissé, en cas de doute, scandali periculum absit. à l'appréciation de l'évêque, et à condition que soit écarté tout danger de perversion et de scandale.

a) *Communication passive.* — Le principe général est celui-ci : la communication passive est interdite en principe, parce que faire participer les hérétiques à nos cérémonies sacrées, c'est leur laisser croire qu'il y a unité de croyances religieuses entre eux et nous; c'est donc chose intrinsèquement mauvaise, qui revient à supprimer toute différence entre le culte catholique et les cultes hérétiques. Mais dès que les circonstances extérieures suffisent à exclure cette signification condamnable, le mal intrinsèque disparaît et l'on peut, en raison de sérieuses difficultés à agir autrement et en l'absence de scandale, tolérer la présence des hérétiques à nos cérémonies.

Passons aux applications. — a. Défense d'accorder aux hérétiques, même s'ils sont dans la bonne foi et s'ils les demandent, les sacrements, à moins qu'au préalable ils n'aient été réconciliés avec l'Église après rejet de leurs erreurs. *Codex juris canonici*, can. 731, § 2. Les théologiens exceptent cependant, en cas de danger de mort, l'absolution secrète et même, si l'on doute de la validité de leur baptême, le baptême sous condition. Noldin, *De sacramentis*, n. 295. A part ce cas exceptionnel, il n'est pas permis de leur donner l'absolution, même, s'ils sont de bonne foi. Saint-Office, 20 juillet 1898, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 2 in-4°, Rome, 1907, n. 2012. En ce qui concerne le mariage, une fois la dispense accordée par l'Église à la partie catholique, il y a obligation pour les contractants de se présenter devant le ministre catholique; le scandale et le danger de confusion de foi religieuse sont écartés par le fait de la dispense demandée et des promesses faites par la partie non catholique. *Codex juris canonici*, can. 1099, § 1, 2° — b. Défense d'admettre les hérétiques comme parrains et marraines dans les baptêmes catholiques, ni à la confirmation. S. C. de la Propagande, septembre 1869, n. 47; Saint-Office, 3 mai 1893, *Collectanea*, n. 1346, 1831; *Codex juris canonici*, can. 760, 8°, 795, 2°. En cas de difficulté grave, on peut les admettre comme simples témoins, sans leur permettre le contact physique avec l'enfant baptisé. Noldin, *op. cit.*, n. 79. Lehmkühl, *Casus conscientie*, t. II, n. 84 sq., accepte que, pour éviter un mal grave, on puisse admettre l'hérétique, simple témoin du baptême, au contact réservé au parrain. — c. « Il n'est pas licite d'admettre les hérétiques à prendre place au chœur, pendant les fonctions saintes, de psalmodier avec eux, de leur donner la paix, les cendres, les palmes et les cierges bénits, en un mot de leur accorder, dans les rites cultuels, une participation qui paraîtrait à bon droit le signe d'un lien intérieur et de l'unité religieuse. » Instruction du Saint-Office, 2 juin 1859, *Collectanea*, n. 1176. — d. Défense d'accueillir dans les chœurs de musiciens les hérétiques, même les très jeunes garçons et filles, pour chanter pendant les fonctions liturgiques, Saint-Office, 1^{er} mai 1889, *Collect.*, n. 1705; cependant, en l'absence de scandale et en raison de difficultés graves, l'Église a toléré dans ces chœurs la présence de schismatiques, Saint-Office, 24 janvier 1906, *Collectanea*, n. 2227; le simple fait de jouer de l'orgue pendant les cérémonies sacrées n'est pas assez significatif par lui-même pour être absolument interdit aux hérétiques, s'il n'y a pas scandale. Saint-Office, 23 février 1820, ad 3^{um}, *Collect.*, n. 739. — e. Défense d'admettre les hérétiques à porter des cierges ou des lumières pour accompagner les fonctions saintes. Saint-Office, 20 novembre 1850, *Collect.*, n. 1043, ad 1^{um}. Dans tous ces actes, en effet, il y aurait une part trop personnelle prise par les hérétiques aux

offices, laquelle pourrait engendrer la confusion regrettable que veut éviter l'Église. Mais dès qu'il ne s'agit plus que de permettre aux hérétiques d'entendre les sermons, d'assister aux offices, d'être présents d'une présence matérielle aux fonctions liturgiques, la même crainte ne peut exister et aucune prohibition n'est portée. — f. On peut dire la messe pour la conversion des hérétiques vivants et même à une intention rétribuée par eux, s'il est certain que cette intention est de demander la lumière de la foi. Saint-Office, 19 avril 1837, *Collect.*, n. 854. Cette règle ne souffre qu'une exception, c'est le cas où l'hérétique serait *vitandus*. On peut toujours offrir le saint sacrifice pour des princes régnants hérétiques; c'est, en réalité, pour la prospérité de leur royaume qu'on l'offre. — g. En ce qui concerne l'application de la messe aux hérétiques défunts, le droit ecclésiastique s'oppose à ce que cette application soit faite *publiquement*. En principe, l'application *secrète*, connue du prêtre seul et de celui qui demande la messe, est également interdite. Saint-Office, 7 avril 1875, *Collect.*, n. 1440; cf. brefs de Grégoire XVI à l'évêque d'Augsbourg, 16 février, et à l'abbé de Scheyer, 9 juillet 1842. Nombre d'auteurs cependant, cf. Aichner, *Compendium juris ecclesiastici*, Brixen, 1900, § 51; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. II, n. 176; *Casus conscientie*, t. II, n. 196; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. II, n. 221, regardent comme probable l'opinion permettant de célébrer en secret la messe pour les défunts non catholiques, morts avec les signes vraiment probables de la bonne foi et de l'état de grâce. Marc, *Institutiones morales alphonsiennes*, t. II, n. 1601, q. II, conseille, en ce cas, au prêtre de déclarer qu'il célèbre la messe pour les défunts, en général, avec l'intention de soulager tel défunt, si cela plaît à Dieu. Cf. Noldin, *De sacramentis*, n. 176. — h. Il n'est pas permis d'admettre un enfant né de parents schismatiques à servir la messe. Saint-Office, 20 novembre 1850, ad 2^{um}, *Collect.*, n. 1053.

Cependant, à moins d'interdiction spéciale, il est permis de donner aux non-catholiques les bénédictions de l'Église pour les amener au seuil de la foi et aussi en même temps pour leur procurer la santé du corps. Il est permis encore de faire sur eux des exorcismes. *Codex juris canonici*, can. 1149, 1152.

b) *Communication active.* — Rappelons les principes : la communication active *formelle* est toujours interdite, puisqu'elle équivaut à une négation de la foi catholique; elle peut être *explicite*, si elle comporte l'intention arrêtée de participer réellement aux rites hérétiques; elle est simplement *implicite*, si elle est constituée simplement par l'accomplissement du rite extérieur emprunté aux hérétiques. Explicite ou implicite, elle ne peut être tolérée et, s'il s'y ajoute un assentiment intérieur à l'hérésie elle-même, le coupable encourt l'excommunication portée contre les *credentes*. Voir plus loin, col. 2245. La communication active *matérielle* et *privée* n'est pas illicite, pourvu qu'elle ne porte pas sur une chose intrinsèquement mauvaise. La communication active *matérielle* et *publique* est, en soi, prohibée par la loi ecclésiastique, cf. c. *Quicumque*, 2, *De hæreticis*, l. V, tit. II, dans le Sixte, et par la loi naturelle, sous peine de péché grave, et cela pour plusieurs motifs : péril de perversion dans la foi, scandale des fidèles, apparence d'approbation d'une religion fausse ou de négation de la vraie religion. Cependant, quand la communication avec les hérétiques n'a plus cette signification et ne présente plus ces dangers, elle peut être tolérée pour des motifs proportionnés à son importance. Voir l'instruction de la Propagande de 1729, *Collect.*, n. 311, et celle du 6 août 1764, n. 455. — *Applications.* — a. *Réception des sacrements.* — On ne doit jamais demander, hors le cas de nécessité, un sacrement à un

ministre hérétique ou schismatique; ceux qui contreviendraient à cette défense tomberaient sous le coup de l'excommunication portée contre les *credentes*. En cas d'extrême nécessité, danger *prochain* de mort, il n'est permis de demander que les sacrements nécessaires, Saint-Office, 10 mai 1753, ad 3^{um}; 7 juillet 1864, ad 6^{um}, *Collect.*, n. 389, 1257, baptême ou absolution ou, à défaut d'absolution, extrême-onction. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VI, c. v, n. 2, Venise, 1792, t. 1, p. 134; S. Alphonse, *op. cit.*, l. VI, n. 89. S'il y a péril de perversion, il faut se contenter d'un acte de contrition parfaite. Noldin, *op. cit.*, n. 43. Une législation particulière règle le cas des mariages entre catholiques et hérétiques. Voir MARIAGE. — *b. La participation à l'administration des sacrements* est un acte de communication active formelle; elle est donc strictement prohibée. Défense à un catholique d'assister aux sermons et à l'administration des sacrements des hérétiques et particulièrement d'être parrain ou de se faire représenter comme tel au baptême conféré par un ministre hérétique, Saint-Office, 10 mai 1770, *Collect.*, n. 478; 30 juin et 7 juillet 1864, n. 1257, ad 4^{um}; est tolérée cependant, à titre de démarche de convenance, la simple assistance matérielle au baptême des hérétiques. Noldin, *De præceptis*, n. 39, admet de plus qu'un catholique puisse, en certaines circonstances, être présent comme parrain *honoraire*. Défense aux parents catholiques de faire baptiser leurs enfants par le ministre hérétique, hors le cas d'extrême nécessité; par crainte d'un mal grave, ils peuvent permettre un tel baptême, avec la résolution d'élever l'enfant dans la religion catholique. Par assimilation, certains auteurs interdisent aux sages-femmes de porter les enfants au baptême du ministre hérétique. Voir *Ami du clergé*, t. XII, p. 544. Défense aux catholiques d'assister, en qualité de témoins aux mariages des hérétiques, contractés devant le ministre de la secte, ou d'y remplir n'importe quelle fonction qui serait une participation effective à la cérémonie. Défense aux catholiques d'appeler au chevet d'un moribond le ministre hérétique, en vue d'administrer un rite hérétique. Voir plus loin, col. 2239. — *c. L'assistance aux offices religieux des hérétiques* est interdite en principe et ne peut être tolérée que pour une cause grave proportionnée au danger de perversion et au scandale possible. Pour légitimer l'assistance purement passive des catholiques aux mariages et aux funérailles des hérétiques, même si ces offices sont accompagnés de sermons, les raisons de convenances familiales et de politesse suffisent, mais non celles de simple curiosité. Saint-Office, 13 janvier 1818, *Collect.*, n. 727. Bien plus, le Saint-Office, 14 janvier 1874, *Collectanea*, n. 1410, déclare qu'on peut tolérer, par raison de convenances, la présence matérielle des catholiques au mariage d'un catholique avec une hérétique (ou réciproquement) contracté devant le ministre hérétique, à la condition qu'il n'y ait ni scandale, ni danger de perversion, ni mépris de l'autorité ecclésiastique. Les prêtres catholiques, en l'absence du ministre hérétique ne doivent jamais accepter de *présider* un convoi hérétique. Si des raisons de convenances familiales ou d'amitié réclament la présence d'un prêtre aux funérailles d'un hérétique, il faut que ce prêtre soit sans ornement, ne participe en aucune façon aux rites hérétiques et que les liens de parenté ou d'amitié qui l'unissent au défunt et justifient sa présence aux funérailles, soient tellement connus que le scandale ne puisse exister. Saint-Office, 30 mars 1859, 8 mai 1889, *Collect.*, n. 1705. On peut tolérer, mais passivement seulement, que les non-catholiques soient inhumés dans les tombeaux de leurs parents catholiques. Saint-Office, 30 mars 1859, 4 janvier 1888, *Collect.*, n. 1173. Les catholiques eux-mêmes ne peuvent accompagner le convoi d'un hérétique

jusqu'à la porte du cimetière que si leur présence est purement matérielle, pour honorer le défunt, mais ils ne peuvent se mêler aux rites hérétiques, porter des cierges ni offrir leurs suffrages pour l'âme du défunt. Saint-Office, 13 janvier 1818; 30 juin et 7 juillet 1864, ad 1^{um}; 14 janvier 1874, ad 3^{um}; *Collect.*, n. 727, 1257, 1410. Pour légitimer la présence des catholiques aux offices ordinaires, sermons ou autres cérémonies religieuses des hérétiques, les raisons de politesse et de convenances sociales sont insuffisantes; la crainte d'un mal grave, une raison d'ordre public, le bien de la religion catholique sont des motifs suffisants: une domesticité peut accompagner au temple sa maîtresse qui lui impose cette démarche, à condition toutefois qu'il n'y ait pas danger de perversion; des soldats, des captifs catholiques peuvent assister à une cérémonie hérétique où ils ont reçu l'ordre de se rendre; des hommes doctes ont, sous certaines conditions, le droit d'aller entendre des prêches hérétiques afin de les réfuter: le texte du code, canon 1258, § 2, indique, en effet, expressément les *trois* conditions qui légitiment la présence matérielle des catholiques à certains offices des hérétiques: *civilis officii vel honoris causa — ob gravem rationem — dummodo perversionis et scandali periculum absit*. Sur le dernier point, il existe toute une législation de fait, dont il faut tenir compte. Il est, en effet, défendu d'entrer en conférences publiques avec des hérétiques, sans l'autorisation du siège apostolique. Voir CONTROVERSE, t. III, col. 1731 sq. Il faut tenir compte également des législations diocésaines. Si l'assistance aux fonctions religieuses hérétiques était prescrite par l'autorité civile en haine du catholicisme, ou en faveur d'une secte, comme cela est arrivé en Russie à l'égard des enfants fréquentant les écoles publiques, elle ne pourrait, sous aucun prétexte, être autorisée. Saint-Office, 26 avril 1894, *Collect.*, n. 1868. Toute cette législation a été rappelée dans une circulaire du cardinal-vicaire de Rome, 12 juillet 1878, *Acta sanctæ sedis*, t. XI, p. 168 sq., *strictissime autem velatur ingredi mera curiositate et scienter aulas et templa protestantium, tempore collationum, et graviter peccant omnes, qui mera curiositate collationes protestantium auscultant et adstant, quamvis materialiter, cæremoniis acatholicis*. — *d. La participation aux offices des hérétiques* est absolument interdite: défense à un catholique de jouer de l'orgue, de chanter aux offices hérétiques, S. C. de la Propagande, 8 juillet 1889, *Collect.*, n. 1713; ce serait une véritable communication active formelle. Le cardinal-vicaire, *loc. cit.*, juge coupables de péché grave *omnes artifices qui etiam sola lucrî ratione cantant aut sonant in protestantium templis*. Sur l'autorité de cette circulaire, voir plus loin, col. 2245. — *e. En dehors des offices*, « entrer dans les temples des hérétiques est un acte en soi indifférent, qui ne devient mauvais qu'en raison de la fin mauvaise qu'on se propose ou des circonstances dans lesquelles on l'accomplit. Il devient en effet mauvais si l'on visite le temple avec l'intention d'assister aux fonctions liturgiques des hérétiques; si, en dehors de cette intention, une telle démarche peut paraître une communication dans les choses sacrées avec les hérétiques et par là causer du scandale; si cette démarche est commandée par un gouvernement hérétique, qui marque par là son intention d'établir la confusion de foi et de religion entre catholiques et non-catholiques; si enfin cette démarche est considérée communément comme la marque d'une communion de foi entre catholiques et non-catholiques. » Saint-Office, 13 janvier 1818, ad 2^{um}, *Collect.*, n. 727. — *f. La simultanéité des offices catholiques et hérétiques* dans la même église est interdite en principe, S. C. de la Propagande, 13 août 1627; Saint-Office, 10 mai 1753, ad 1^{um}, *Collect.*, n. 36, 389, mais peut être tolérée pour des

motifs graves, et sous certaines conditions qui rendent impossible la confusion des religions. Saint-Office, 12 avril 1704, *Collect.*, n. 265. Il est interdit, en outre, aux prêtres catholiques de célébrer le saint sacrifice de la messe dans un temple des hérétiques, même s'il avait été autrefois consacré ou béni. *Codex juris canonici*, can. 823, § 1.

2. *Coopération matérielle aux cultes hérétiques.* — Sur la notion, les conditions de licéité de la coopération matérielle, voir COOPÉRATION, t. III, col. 1763-1767 sq. La coopération matérielle aux cultes hérétiques consiste surtout dans la part prise par les catholiques à la construction, à la réparation, à l'ornementation des temples et à l'entretien des ministres; il s'agit du travail accompli ou de l'argent versé dans ce but. Une réponse de la S. Pénitencerie, donnée en 1822, voir Bucceroni, *Enchiridion morale*, n. 192, accorde que les catholiques puissent contribuer par leur argent à la construction d'un temple destiné aux hérétiques, dans l'unique but de se libérer de la promiscuité que leur impose la simultanéité des offices. Cette réponse laisse donc supposer que l'action de donner de l'argent pour l'édification d'un temple hérétique et, par voie de conséquence, celle de travailler à sa construction ne sont pas intrinsèquement mauvaises; de plus, la S. Pénitencerie ne reconnaît, comme motif légitimant cette coopération, que la raison du dommage public provenant de la simultanéité de culte. Mais des auteurs sérieux, cf. Génicot, *op. cit.*, t. I, n. 237, pensent qu'un motif grave de dommage privé peut aussi légitimer cette coopération matérielle. De plus, la coopération n'existe pas au même degré chez les simples ouvriers et chez les entrepreneurs et architectes; il faut, pour légitimer l'intervention de ceux-ci, une raison plus grave; et, ordinairement, en dehors du cas prévu par la S. Pénitencerie, les entrepreneurs et architectes catholiques des temples hérétiques pèchent gravement, tandis que les simples ouvriers sont excusés de toute faute, s'il n'y a pas de scandale donné en raison de leur travail et s'ils n'agissent pas avec un sentiment de mépris pour la religion catholique. Cf. circulaire du cardinal-vicaire et Saint-Office, 14 janvier 1818, 7 juillet 1864, ad 8^{um}, 9^{um} et 10^{um}, *Collect.*, n. 1733, 1257. Les mêmes principes solutionnent le problème de la coopération au culte hérétique pour l'ornementation des temples. C'est une coopération matérielle très éloignée que celle du marchand catholique vendant ce qu'il possède en magasin : le motif du gain suffit à la légitimer; c'est une coopération moins éloignée que celle de l'artisan qui, à la demande des hérétiques, fabrique les objets et les meubles destinés à leur culte : il faut un motif plus grave pour la rendre licite.

La question la plus délicate est peut-être celle de la coopération que les détenteurs catholiques du pouvoir civil, à tous les degrés de la hiérarchie sociale, sont appelés à donner aux cultes hérétiques, en vertu même de leurs fonctions. La solution des difficultés pratiques, lesquelles varient selon les circonstances, nous paraît relever d'un problème d'ordre plus général, celui de la tolérance en matière religieuse. Là où la tolérance est licite, licite aussi sera cette espèce de coopération officielle des pouvoirs publics à l'entretien des cultes hérétiques; il faudrait une raison plus grave pour légitimer la tolérance relative à l'extension de ces cultes, et, partant, pour autoriser une coopération des pouvoirs publics à cette extension. On ne peut guère invoquer que le motif de la paix ou de l'extension de la religion catholique elle-même, qu'on ne peut souvent, en fait, assurer dans les sociétés modernes qu'à la condition de ne pas paraître injuste à l'égard des autres cultes. La coopération des pouvoirs publics se traduit surtout dans la répartition des subventions provenant des fonds publics; il est utile de rappeler que les catho-

liques peuvent, en conscience, payer un impôt obligatoire dont ils savent cependant qu'une partie est destinée à la subvention des cultes hérétiques; citoyens et magistrats devront toutefois laisser entendre qu'ils ne veulent pas prendre parti pour l'hérésie. Cf. Saint-Office, 21 avril 1847, ad 4^{um}, *Collect.*, n. 1016.

3. *Œuvres interconfessionnelles.* — Ce sont les œuvres dans lesquelles catholiques et hérétiques se rencontrent poursuivant un but commun, mais non religieux. Nous examinerons brièvement trois points principaux : a) les syndicats (et, par analogie, les œuvres sociales); b) les hôpitaux (et par analogie, les œuvres de bienfaisance); c) les écoles.

a) *Syndicats.* — « L'Église n'interdit pas absolument l'entrée (des syndicats non confessionnels) à ses fidèles, parce que, très souvent, surtout dans les pays protestants, le nombre des ouvriers catholiques est si minime qu'il leur serait impossible de former un syndicat catholique. Il pourrait alors y avoir dommage grave pour les intérêts de l'ouvrier catholique à rester dans l'isolement et à ne pas pouvoir bénéficier des avantages temporels résultant de l'association. L'Église ne peut vouloir compromettre les intérêts temporels de ses enfants. Partout donc où la création des syndicats catholiques n'est pas possible, l'Église permet à ses enfants l'entrée dans les syndicats non confessionnels, à moins cependant que ces syndicats, nonobstant leur étiquette de neutralité, ne professent des doctrines absolument mauvaises et tellement subversives de l'ordre public que la fréquentation de ces sociétés, malgré les avantages matériels qu'elles peuvent procurer à leurs adhérents, ne devienne une cause de grave dommage spirituel pour l'ouvrier, ou de grave dommage temporel pour des tiers et pour la société tout entière; auquel cas, il ne serait pas permis à un ouvrier catholique d'entrer dans ces syndicats. C'est pourquoi l'Église veut absolument que, partout où la chose est possible, on crée des syndicats catholiques... Les motifs qui ont inspiré l'Église... sont évidents et bien connus. La question des rapports entre le travail et le capital relève de la morale. Les principes de la morale catholique sur ces matières sont en opposition formelle avec les principes du socialisme qui compènetrent de toutes parts ces sociétés soi-disant neutres. Dans les syndicats non confessionnels, le conflit entre les maximes catholiques et les théories socialistes est fatal. Or, l'expérience a démontré que dans ce conflit l'avantage demeure la plupart du temps au socialisme. Alors même que ce conflit des doctrines ne se produit pas à l'état aigu, il y a toujours d'ailleurs pour l'ouvrier catholique, à un certain degré, péril de perversion intellectuelle et morale et danger de verser dans l'erreur socialiste, souvent même sans s'en rendre compte. C'est pourquoi l'Église veut que les ouvriers catholiques se groupent ensemble pour défendre leurs intérêts professionnels sous la sauvegarde des règles de la doctrine catholique et la direction des pasteurs de l'Église chargés de les leur enseigner, non pas seulement d'une façon théorique, mais dans les applications de détail.

« Dans la pratique, il appartient aux évêques de spécifier les cas où il est permis à des catholiques d'entrer dans les associations neutres, les cas où, au contraire, l'entrée dans les associations neutres leur est interdite. Les décisions épiscopales sur ce point dépendent de deux circonstances déjà signalées : 1° du nombre des catholiques dans la localité et, partant, de la création possible d'un syndicat catholique; 2° si la création d'un syndicat catholique est impossible, le syndicat neutre présente-t-il des garanties suffisantes d'honnêteté morale permettant de croire qu'il n'y a pour ses membres aucun danger grave de perversion intellectuelle et morale? » P. Mothon, *Les sociétés de*

laïques dans l'Église catholique, c. II, § 1, dans les *Questions ecclésiastiques*, 1912, t. II, p. 194 sq. Cf. L. Durand, *Pourquoi et comment les œuvres sociales doivent être catholiques*, Nevers, 1913; Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, 1914.

Le principe général qui domine toute la question a été posé par Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei*. Le pape rappelle aux catholiques « qu'il n'est pas permis d'avoir deux manières de se conduire : l'une en particulier, l'autre en public... ; ce serait là allier ensemble le bien et le mal et mettre l'homme en lutte avec lui-même, quand, au contraire, il doit toujours être conséquent et ne s'écarter en aucun genre de vie ou d'affaires de la vertu chrétienne ». *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. de la *Bonne Presse*, t. II, p. 51. C'était déjà affirmer implicitement qu'il fallait traiter toujours chrétiennement, c'est-à-dire confessionnellement, les questions ouvrières et sociales. Aussi, il n'est pas étonnant d'entendre le même pontife déclarer, dans sa lettre *Permoti nos*, *ibid.*, t. IV, p. 229, au cardinal Goossens, que « la question sociale... tient surtout de très près à la morale et à la religion », ou encore ailleurs, lettres *Præclare gratulationis*, *ibid.*, t. IV, p. 103, que, « pour résoudre les [questions sociales] sagement et conformément à la justice, si louables que soient les études, les expériences, les mesures prises, rien ne vaut la foi chrétienne réveillant dans l'âme du peuple le sentiment du devoir et lui donnant le courage de l'accomplir ». Le perfectionnement religieux, tant recommandé dans l'encyclique *Rerum novarum* comme moyen de perfectionnement social, la religion « constituée comme fondement de toutes les lois sociales », cf. t. III, p. 65-67, sont nécessaires aux ouvriers comme à ceux qui dirigent les destinées de la société elle-même : aux premiers, afin de leur enseigner la patience et la résignation en même temps que la religion du devoir qui attireront sur eux la bienveillance publique; aux seconds, afin de leur donner l'autorité qui manque forcément à la législation simplement humaine. *Encycl. Quod apostolici muneris*, *ibid.*, t. I, p. 41; cf. *Rerum novarum*, t. III, p. 69; *Ezeunte jam anno*, t. II, p. 234-235; lettre à M. G. Decurtins, t. III, p. 219.

Léon XIII a fait une application directe de ces principes aux associations d'ouvriers : « Il nous paraît opportun, dit-il, d'encourager les sociétés d'ouvriers et d'artisans, qui, instituées sous le patronage de la religion, savent rendre tous leurs membres contents de leur sort et résignés au travail et les portent à mener une vie paisible et tranquille. » *Encycl. Quod apostolici muneris*, t. I, p. 41. L'encyclique *Longinqua Oceani* est plus expressive : « En ce qui concerne la formation des sociétés, il faut bien prendre garde à ne point tomber dans l'erreur, et nous voulons adresser cette recommandation aux ouvriers nommément. Assurément, ils ont le droit de s'unir en associations pour le bien de leurs intérêts : l'Église les favorise et elles sont conformes à la nature. Mais il leur importe vivement de considérer avec qui ils s'associent; car, en recherchant certains avantages, ils pourraient parfois, par là même, mettre en péril des biens beaucoup plus grands... Si donc il existe une société dont les chefs ne soient pas des personnes fermement attachées au bien et amies de la religion, et si cette société leur obéit aveuglément, elle peut faire beaucoup de mal dans l'ordre public et privé; elle ne peut pas faire de bien. De là une conséquence, c'est qu'il faut fuir non seulement les associations ouvertement condamnées par le jugement de l'Église, mais encore celles que l'opinion des hommes sages, principalement des évêques, signale comme suspectes et dangereuses. Bien plus, et c'est un point important pour la sauvegarde de la foi, les catholiques doivent de préférence s'associer à des catholiques, à moins que la nécessité ne les oblige à faire autrement. » *Ibid.*,

t. IV, p. 175. Enfin, dans l'encyclique *Graves de communi*, le même pontife, affirmant à nouveau que toute action sociale doit être revêtue « d'un caractère chrétien », rappelle ses enseignements antérieurs : « Nous n'avons jamais engagé les catholiques à entrer dans des associations destinées à améliorer le sort du peuple ni à entreprendre des œuvres analogues, sans les avertir en même temps que ces institutions devaient avoir la religion pour inspiratrice, pour compagne et pour appui. » *Ibid.*, t. VI, p. 175-221.

Pie X n'a fait que reprendre la doctrine de Léon XIII. Les *Instructions de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires sur l'action populaire chrétienne*, l'encyclique *Pieni l'animo*, la *Lettre sur le Sillon* sont basées sur les mêmes principes, condamnant « ceux qui se flattent de pourvoir au bonheur de la société sans le secours de la religion ». Cf. *Allocution aux patrons chrétiens du Nord*, 8 février 1904, dans *Lettres de Pie X*, édit. de la *Bonne Presse*, t. I, p. 217. Le même Pie X, s'adressant, le 9 mars 1904, au comte Medolago Albani, président de l'œuvre italienne des congrès, l'adjure de « mettre tout en œuvre pour éloigner ses membres de ces institutions neutres qui, destinées en apparence à la protection de l'ouvrier, ont un autre but que le but principal de procurer le vrai bien moral et économique des individus et des familles ». *Ibid.*, t. I, p. 113. En 1910, il écrit à la *Fédération italienne des caisses rurales* et à M. Louis Durand, président de l'*Union des caisses rurales de France*, deux lettres parallèles qui se résument dans l'éloge adressé aux procédés d'action sociale qui « s'écarteraient résolument du pernicieux principe de la neutralité religieuse et revêtent un caractère catholique plein de précision et de netteté, dans une union disciplinée ». En même temps, Pie X donnait à l'*Union economico-sociale des catholiques italiens* la règle suivante : « Que le non *erubescio Evangelium* soit imprimé en grands et ineffaçables caractères sur le drapeau de toutes les institutions catholiques et qu'une profession chrétienne, ouverte et franche, forme leur devise glorieuse et la synthèse lumineuse du caractère qui les informe et les dirige. » Cf. *Lettres du cardinal Merry del Val*, secrétaire d'État, à Mme la baronne de Montenach, mai 1912; à Mgr Bougoïn, évêque de Périgueux, 29 juillet 1912.

La question des associations interconfessionnelles s'est posée devant l'Église avec plus d'acuité à propos des syndicats allemands école de Berlin, école de Cologne. A Berlin, les syndicats d'ouvriers s'affichaient confessionnels et catholiques; à Cologne, interconfessionnels et simplement chrétiens. Le 28 mai 1912, Pie X télégraphiait aux premiers, réunis en congrès à Berlin, ses *approbations* et ses *éloges*; aux seconds, réunis en congrès à Francfort, ses *exhortations* « à adhérer très fidèlement à la doctrine du saint-siège, non seulement dans la vie privée, mais aussi dans l'action publique et sociale ». La nuance était visible; une polémique s'engagea, qui provoqua un document officiel, l'encyclique *Singulari quadam*, 24 septembre 1912, où Pie X, après avoir rappelé les principes, loua les syndicats purement confessionnels et catholiques, concéda aux syndicats interconfessionnels d'être tolérés en Allemagne, sous certaines conditions capables de prémunir les ouvriers catholiques contre les dangers de perversion possible. L'encyclique n'ayant pas apporté l'apaisement, Mgr Schulte, évêque de Paderborn, fit publier un commentaire de cinq points en litige, cf. *Westfälisches Volksblatt*, 28 novembre 1912, et les évêques de la province de Cologne, le 13 février 1914, résumèrent en six points les principes relatifs aux œuvres interconfessionnelles et à l'autorité de l'Église et les applications pratiques qu'ils jugeaient opportunes en leurs diocèses. Voir les documents dans les *Questions ecclésiastiques*, 1912, t. II, p. 67 sq.,

565 sq.; 1914, t. I, p. 321 sq. Cf. *Questions actuelles*, t. CXIII, n. 8; Mgr Fichaux, *L'encyclique Singulari quadam de Pie X sur les syndicats catholiques d'Allemagne*, dans les *Conférences d'études sociales de N.-D. du Haut-Mont*, février 1913.

b) *Hôpitaux*. — Les principes qu'on vient d'exposer résument dans le même sens la question des œuvres philanthropiques interconfessionnelles, considérées en général. Faute de mieux, les catholiques peuvent s'unir aux hérétiques pour fonder et soutenir ces sortes d'œuvres, à condition qu'il soit bien établi que leur collaboration ne puisse en aucune façon favoriser l'hérésie elle-même et devenir une source de perversion ou de scandale pour les fidèles. Ce concours des catholiques est plus facile à concevoir lorsqu'il s'agit d'œuvres ayant en vue le soulagement des misères *physiques* : la bienfaisance est seule ici en jeu. Lorsqu'il s'agit de misères *morales* à guérir, la religion catholique impose des règles qu'il n'est point permis de transgresser; il faut donc que les catholiques, avant de s'engager dans des œuvres philanthropiques de ce genre, s'assurent que leur concours financier ou autre n'ira pas augmenter l'influence et l'action de ceux qui travaillent dans un sens favorable à l'hérésie. Les *hôpitaux* occupent une place à part parmi les œuvres philanthropiques : parmi les soins d'ordre moral que l'on est appelé à y donner aux malades, se trouve la préparation à une mort chrétienne. Or, dans les hôpitaux interconfessionnels, il se rencontre des moribonds hérétiques, lesquels désirent se préparer à la mort avec les secours religieux de leur secte. En face de ce désir, dicté souvent par la plus entière bonne foi, quel est le devoir des infirmiers catholiques, et, en général, des personnes catholiques chargées de la direction de l'hôpital ?

Le Saint-Office, consulté à ce sujet par un aumônier de Neutz, diocèse de Cologne, répondit, le 14 mars 1848, qu'il n'était pas permis aux religieuses employées dans un hôpital où étaient soignés des hérétiques, d'appeler le ministre de la secte auprès des moribonds. L'attitude *passive* leur est prescrite. La même réponse doit être faite dans le cas où un malade hérétique serait soigné dans une maison particulière : nul catholique n'a le droit d'appeler au chevet du malade le ministre hérétique. Le *passive se habeant* du décret du 15 mars 1848 a été expliqué dans une réponse du 5 février 1872, donnée à la demande du vicaire apostolique d'Égypte pour les hospices mixtes de ce pays :

(Notificetur) monialibus vel aliis personis catholicis addictis directioni vel servitio hospitalis, non licere operam suam directe prestare infirmis acatholicis pro advocando proprio ministro, et bene erit, si data occasione, id declarant; sed... adhiberi potest pro advocando ministro, ministerium alicujus personæ pertinentis ad respectivam sectam postulativam. Et ita salva manet doctrina relate ad vetitum communicationem in divinis.

Les religieuses et les personnes catholiques chargées de la direction dans un hôpital ne peuvent s'entreprendre directement pour procurer un ministre de leur religion aux malades non catholiques, et elles feront bien de le dire à l'occasion; mais rien n'empêche d'employer pour faire venir ce ministre une personne professant la même religion que le malade. Ainsi l'on évite la communication *in divinis*, qui est détendue.

Le 14 décembre 1898, les précédents décrets étaient communiqués aux petites sœurs des pauvres pour leur gouverner à l'égard des vieillards de leurs hospices : ils ont donc, par là même, valeur universelle. Voir les documents dans les *Analecta ecclesiastica*, mars 1899, p. 98-99.

De ces décrets, on peut tirer les quatre règles suivantes : a. Les catholiques ne peuvent, sans faire une

communication *in divinis* interdite, proposer d'eux-mêmes un ministre hérétique, mais ils peuvent toujours inciter un hérétique à faire des actes d'amour de Dieu et de contrition pour le préparer à la mort. — b. Au cas où le malade demande lui-même un ministre de sa religion, les catholiques ne peuvent prévenir ce ministre eux-mêmes ni le faire prévenir par un catholique. Ce serait encore une communication *in divinis*. — c. Toutefois, autre chose est de demander au ministre hérétique de venir administrer un rite religieux, autre chose est de le prévenir simplement « que le malade désire sa visite ». Appeler le ministre en ces derniers termes, c'est sans doute coopérer prochainement, quoique matériellement, à un rite religieux, que, d'ailleurs, les circonstances semblent appeler. Cette coopération peut être rendue parfois (rarement) licite « pour éviter un plus grand mal, le désespoir du moribond, des récriminations contre l'Église, des blâmes, le scandale des autres malades », etc. Cf. Marc, *op. cit.*, t. I, n. 450. — d. Rien n'empêche un catholique, si le malade demande un ministre hérétique, de lui conseiller de faire appeler le ministre par une personne de la même religion, ou bien de transmettre lui-même le désir du malade à une personne qu'il sait ne pas appartenir à la religion catholique. Cf. *Ami du clergé*, 1904, p. 112, 879; 1907, p. 287.

Les *orphelins* interconfessionnels offrent, pour les catholiques, une difficulté spéciale, relativement à l'instruction et à l'éducation des enfants catholiques. Cette difficulté doit être résolue d'après les principes concernant les écoles interconfessionnelles.

c) *Écoles*. — On a rappelé, à l'art. ÉCOLE, t. IV, col. 2083, les raisons pour lesquelles l'Église ne peut se désintéresser de l'école. On comprend, vu le danger plus grave qu'un enseignement profane donné par des maîtres hérétiques peut faire courir à la foi des enfants, que l'Église mette en garde les parents catholiques contre les écoles où enseignent des hérétiques plus encore que contre les écoles neutres. Dans les écoles où les maîtres sont catholiques, mais dont la population scolaire renferme des enfants non catholiques, le danger peut venir du côté des élèves eux-mêmes. Voici les règles que l'on peut dégager des documents pontificaux sur la matière. — a. Défense, en principe, aux catholiques de subventionner les écoles hérétiques, soit d'une façon passagère, soit habituellement : une telle coopération ne pourrait être légitimée que pour éviter un mal grave et à la condition que le but poursuivi par l'école fût uniquement un but d'instruction, non de propagande, et ensuite qu'il n'y eût pas scandale. Cf. *Instruction de la Propagande aux archevêques et évêques d'Irlande*, 7 avril 1860, *Collect.*, n. 1190; *Concil. plénier de l'Amérique latine*, tit. IX, c. I, n. 677-679; cf. II, n. 687; Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 660. — b. Défense, en principe, aux parents catholiques d'envoyer leurs enfants dans les écoles où enseignent des maîtres hérétiques. Voici, sur ce point important, le texte du décret du Saint-Office, 17 janvier 1866, aux évêques de Suisse.

An liceat parentibus liberos suos hujusmodi scholis instituendos committere? — Generatim loquendo, non licere; sed in casibus particularibus judicio et conscientie ordinarii id esse relinquendum; cujus tamen erit officii diligenter curare, ut non modo a se, et a parochis, verum etiam a singulis genitoribus opportuna remedia adhibeantur, quibus periculum perversionis ab alumnis removeatur, simulque

Est-il permis aux parents de confier l'instruction de leurs enfants à ces sortes d'écoles? — D'une manière générale, cela n'est pas permis; mais dans les cas particuliers, la décision est laissée au jugement et à la conscience de l'ordinaire. Le devoir de l'ordinaire est de s'appliquer à employer lui-même et de faire employer par les curés et les parents les remèdes opportuns pour écarter le danger de perver-

eniti apud magistratus et præsidēs, ne vis inferatur conscientie catholicorum, adhibendo libros, qui religioni catholice sint infensi, ac denique assidue et instantè monere et hortari omnes atque eos præsertim, quibus facultas est, ut liberos suos in alias regiones mittant, ubi catholice educentur.

sion des élèves. Il devra en même temps faire des démarches auprès des magistrats et des présidents, pour que la conscience des catholiques ne soit pas violentée par l'usage de livres hostiles à la doctrine catholique, et enfin avertir et exhorter assidûment et instantamment tous les parents, et spécialement ceux qui le peuvent, d'envoyer leurs enfants en d'autres pays pour les y faire élever chrétiennement. Trad. de Mgr Nègre, dans *Les écoles*, Documents du saint-siège, Paris, 1911, p. 20.

Ce texte est le plus clair qui ait été donné sur la matière, mais l'Église a promulgué son enseignement touchant la fréquentation des écoles où professent des maîtres hérétiques en maintes circonstances. Voir, en particulier, l'*Instruction du Saint-Office*, 24 novembre 1875, aux évêques des États-Unis, *Collect.*, n. 1449; la *Lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons*, 31 mai 1893; le *Concile plénier de l'Amérique latine*, tit. ix, c. 1, n. 677; l'*Instruction de la S. C. de la Propagande aux évêques d'Irlande*, 7 avril 1860, *Collect.*, n. 1190. On peut résumer la discipline de l'Église dans les points suivants : α. défense est faite aux parents catholiques d'envoyer leurs enfants dans des écoles où professent des hérétiques; β. si les parents n'ont pas d'école catholique à leur disposition, ils doivent, dans la mesure de leurs moyens, envoyer leurs enfants dans une autre région, où existe une école catholique; γ. en cas d'impossibilité et pour des raisons qu'appréciera l'évêque, on peut tolérer que les enfants fréquentent l'école non catholique, mais à la double condition qu'il n'y ait pas de livres hostiles à la foi et que tout péril prochain de perversion soit écarté; δ. au cas où ces conditions ne pourraient être réalisées, défense est faite aux parents, absolument et sans restriction, de laisser leurs enfants fréquenter pareilles écoles; une faiblesse de leur part sur ce point les rendrait fauteurs de l'hérésie. Voir plus loin, col. 2244. Parmi les exceptions autorisées par le saint-siège ou les évêques, signalons le cas des écoles catholiques de Faribault et de Stilwater, dans l'État de Minnesota, pour lesquelles Mgr Ireland accepta le contrôle des autorités académiques non catholiques, cf. *Lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons*, et celui des universités d'Oxford et de Cambridge, dont la fréquentation fut autorisée aux jeunes Anglais catholiques, après avoir été d'abord interdite. Cf. Circulaire de la Propagande aux évêques d'Angleterre, 6 août 1867, *Collect.*, n. 1312; Saint-Office, et S. C. de la Propagande, décrets du 26 mars et 17 avril 1895 à l'archevêque de Westminster. — c. Au sujet de la coopération que peuvent apporter les prêtres à la direction des écoles mixtes, c'est-à-dire où des hérétiques enseignent à côté de maîtres catholiques, lorsque ces écoles sont tolérées en raison des circonstances par les évêques, voici la règle formulée par le Saint-Office, dans sa réponse du 17 janvier 1866, aux évêques suisses :

An liceat sacerdoti in prædictis scholis fidei christianæ documenta tradere, aut capellani munere fungi? — Affirmative, et ad mentem. Mens est, ut non modo fidei tradendæ, verum etiam disciplinarum scholis, quotquot fieri potest, præfici sacerdotes, aut honestos perspec-

Est-il permis au prêtre d'enseigner la doctrine chrétienne dans ces écoles et d'accepter le titre d'aumônier? — Affirmativement, sauf explications. C'est-à-dire qu'il faut avoir soin de confier non seulement l'enseignement religieux, mais encore la direction des écoles

tæque religionis laicos curandum sit: quo vero omnis cesset scandali formido, monendum esse populum, id fieri, ut mala, quæ ex hujusmodi scholis dimanant, quantum fieri potest, avertantur; idque proinde nemini excusatione esse debere, quominus liberos suos mittant ad scholas mere catholicas, in quibus eorum fides ac mores nullo modo periclitentur.

à des prêtres autant que possible ou à des laïques honnêtes, chrétiens exemplaires. Pour que toute crainte de scandale cesse, il faut avertir le peuple qu'on agit ainsi pour écarter, autant que faire se peut, le mal de ces écoles, et que, par conséquent, ce ne doit être pour personne une excuse le dispensant d'envoyer ses enfants à des écoles purement catholiques, dans lesquelles la foi et les mœurs ne sont exposées à aucun danger; Mgr Nègre, *op. cit.*, p. 22-23.

Ces règles s'appliquent, *a pari*, au cas de l'école simplement neutre. — d. Le péril pouvant venir des condisciples, l'Église impose une sévère réglementation aux écoles catholiques fréquentées par des élèves hérétiques (ou schismatiques). Les documents les plus importants, relatifs à cette question, sont les décisions suivantes émanées du Saint-Office : instructions du 21 mars 1866, du 18 octobre 1883, n. 11; décrets du 6 décembre 1899, du 22 août 1900; instruction de la S. C. de la Propagande, 25 avril 1868. *Collect.*, n. 1286, 1606, 2070, 2093, 1329. Voici quelles règles pratiques on peut en tirer : α. défense absolue de recevoir les enfants d'apostats soit comme internes, soit comme externes; β. on autorise l'admission, simplement comme externes, des enfants hérétiques et schismatiques qui ont un bon naturel; pour chaque cas particulier, cette autorisation doit être demandée au missionnaire de l'endroit, lequel préviendra l'évêque; γ. à l'évêque de veiller pour écarter des enfants catholiques le péril de perversion; δ. le nombre des enfants hérétiques ou schismatiques admis comme externes ne doit pas dépasser le tiers; ε. toutes discussions sur les matières religieuses sont rigoureusement interdites entre élèves catholiques et non catholiques; ζ. l'assistance aux offices catholiques est permise, non imposée aux enfants hérétiques et schismatiques; les schismatiques peuvent prendre part aux chants; η. les maîtres catholiques ne peuvent conduire ni faire conduire en leur nom au temple leurs élèves non catholiques, ni pour les offices, ni pour les sacrements; s'ils y sont contraints, ils doivent se tenir purement passifs; θ. l'instruction religieuse intégrale doit être donnée aux enfants catholiques, même si les non catholiques, dûment autorisés par leurs parents, assistent à la leçon; en tous cas, est réprouvé un enseignement commun de la religion sur les principes dits fondamentaux; si les parents l'exigent, les enfants non catholiques pourront recevoir l'instruction religieuse de leur secte par des maîtres de cette secte, dans un local séparé, le tout aux frais des parents; ι. les maîtres et les livres non catholiques, en matière de sciences profanes, peuvent être tolérés, s'il n'y a aucun danger de perversion et si les circonstances l'exigent. Cf. *Ami du clergé*, 1908, p. 444; 1900, p. 1604; 1907, p. 600.

III. PROBLÈME CANONIQUE : L'HÉRÉSIE-DÉLIT. — On se contentera d'indications brèves, suffisantes pour le dictionnaire de théologie.

1^o *Notion et extension de l'hérésie-délit.* — 1. *Notion.* — a) On connaît les caractères du délit ecclésiastique : c'est une action ou une omission non seulement coupable et perturbatrice de l'ordre de l'Église, mais encore, à cause de cette nocivité même, externe. Voir DÉLIT, t. iv, col. 258. En conséquence, pour constituer un délit, il faut que l'hérésie soit extériorisée par des actes ou des paroles; l'hérésie purement interne, quelque grave qu'elle puisse être au regard de la doc-

trine et de la morale, n'est pas un délit passible des peines ecclésiastiques. De Lugo, *De fide*, disp. XXIII, n. 11 sq.; Suarez, *De fide*, disp. XXI, sect. II, n. 4; d'Annibale, *Commentarius in constitutionem Apostolicæ sedis*, n. 31. L'hérésie externe suffit pour caractériser le délit, alors même qu'il ne s'agirait pas d'hérésie notoire, même si, par ailleurs, l'hérésie est rendue externe par un simple signe, sans que personne en puisse être témoin; en ce cas, c'est, en effet, tout à fait accidentellement qu'elle demeure occulte et qu'elle perd sa nocivité. Tel est le sentiment commun des théologiens et des canonistes. Cf. Suarez, *De fide*, loc. cit., n. 6. La distinction entre hérésie interne et hérésie externe ne correspond donc pas à la distinction entre hérésie occulte et hérésie publique ou notoire. Voir col. 2227.

b) L'extériorisation doit réaliser une double condition pour donner à l'hérésie son caractère délictueux : a. la manifestation extérieure doit être faite par un signe, parole ou acte, suffisamment caractérisé pour indiquer qu'il s'agit bien d'un acquiescement à une doctrine hérétique, Suarez, loc. cit., n. 9; b. elle doit, en outre, être gravement coupable et, par là, on exclut toute manifestation qui ne comporterait pas une adhésion extérieure volontaire à l'hérésie, par exemple, celle qu'on peut faire pour demander un conseil, soumettre un doute, etc. S. Alphonse, *op. cit.*, l. VII, n. 303-305; Sanchez, *Opus morale*, l. II, c. VIII; Suarez, loc. cit., n. 12.

2. *Extension.* — L'Église, croyons-nous, n'a jamais admis, même simplement dans la procédure des tribunaux d'inquisition, deux notions spécifiquement distinctes de l'hérésie, l'une théologique, l'autre inquisitoriale. Si le délit d'hérésie paraît souvent, dans le droit pénal ecclésiastique, déborder les limites de l'hérésie théologique, c'est que, la plupart du temps, il ne s'agit plus, en matière d'inquisition, de définir une proposition comme hérétique (le Saint-Office lui-même n'a aucune qualité pour porter sur ce point un jugement infaillible), mais bien de découvrir les personnes qui propagent, professent ou favorisent l'hérésie, de les condamner de ce chef et d'éloigner par là, pour les fidèles, le danger de perversion doctrinale. Partant, l'Église peut légitimement déclarer coupables du délit d'hérésie, non seulement les hérétiques et hérétiques publics proprement dits, mais encore, pourvu que leur délit soit suffisamment caractérisé, tous ceux qui se font complices des hérétiques, tous ceux qui, par leurs actes et leurs paroles, montrent qu'ils ne font pas de cas des enseignements de l'Église, et sont véritablement, par leurs attitudes, suspects d'hérésie. Cette explication ressort avec netteté du nouveau code le droit canonique, canons 2314, 2315, 2316; voir plus loin le texte de ces canons. Sur la prétendue distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale, voir Garzend, *op. cit.* Les idées de M. Garzend ont été discutées, par M. Villen, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 septembre 1913, p. 886-889, et par M. Boudinhon, dans le *Canoniste contemporain*, 1913, p. 633-648.

En bref, le droit actuel prévoit comme punissables du chef de délit d'hérésie : a) les hérétiques proprement dits, hérésiarques et a fortiori relaps, voir ce mot; b) les suspects d'hérésie; c) les propagateurs et défenseurs de doctrines connexes à l'hérésie; d) les éditeurs, défenseurs, lecteurs, détenteurs de livres hérétiques. Et le code prend soin de préciser la notion de l'hérétique et de cataloguer les cas de suspicion d'hérésie.

Voici la définition de l'hérétique :

Can. 1325, § 2. Post receptionem baptismi si quis non retinens christianum, conservant le nom de chré-

pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat, aut de ea dubitat, hæreticus. tien, nié avec pertinacité ou révoque en doute quelque-une des vérités qu'il faut croire de foi divine et catholique, il est hérétique.

Ce canon, à notre avis, tranche la question de savoir si celui qui doute positivement d'un point de la foi catholique tombe sous le coup des peines ecclésiastiques. Ce point était controversé par quelques auteurs, Struggl, *Theologia moralis*, Linz, 1875, tr. IV, q. II, n. 12 : le doute positif, dit-il, n'étant pas l'hérésie complètement affirmée et consommée. Cf. Noldin, *De pœnis ecclesiasticis*, n. 502. Le canon 1325, § 2, consacre la doctrine commune; cf. Capello, *De censuris juxta codicem juris canonici*, Turin, 1919, n. 64. Notons toutefois que des auteurs, écrivant postérieurement à la publication du nouveau droit, semblent penser que le doute ne suffit pas pour encourir les peines ecclésiastiques. Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1919, n. 610.

Au sujet de la suspicion d'hérésie, les anciens canonistes et théologiens ne s'entendaient pas tous sur les délits qui pouvaient engendrer cette suspicion. Voir les cas prévus, Lehmkühl, *Theologia moralis*, t. I, n. 813; t. II, n. 899, 902. Il semble bien que le nouveau code, passant sous silence l'ancienne énumération des complices de l'hérésie, (*credentes*), *fautores*, *receptores*, *defensores*, dont faisait mention la constitution *Apostolicæ sedis*, ait rangé, par le canon 2316, tous ces coupables, sauf les *credentes*, voir plus loin, parmi ceux qu'il appelle désormais, d'un mot, les suspects d'hérésie :

Can. 2316. — Qui quocumque modo hæresim propagationem sponte et scienter juvat aut qui communicat in divinis cum hæreticis contra præscriptum can. 1258, suspectus de hæresi est.

Celui qui, d'une façon quelconque, sciemment et spontanément, aide à la propagation de l'hérésie; ou bien celui qui communique dans les choses sacrées avec les hérétiques, contrairement à la défense du can. 1258, est suspect d'hérésie.

La première partie de ce canon désigne les suspects d'hérésie d'une manière générale; la deuxième partie précise un cas de suspicion; mais ce n'est pas le seul qu'ait prévu explicitement le code. D'après le nouveau droit, sont suspects d'hérésie, sans discussion possible sur leur mauvais cas : a. ceux qui communiquent in divinis avec les hérétiques (can. 2316); b. ceux qui contractent mariage, avec le pacte explicite ou implicite d'élever tout ou partie de leur progéniture en dehors de l'Église catholique (can. 2319, § 1, 2°); c. ceux qui sciemment osent présenter leurs enfants à baptiser au ministre acatholique (*ibid.*, 3°); d. les parents ou leurs remplaçants qui, sciemment, font instruire et éduquer leurs enfants dans une religion acatholique (*ibid.*, 4°; cf. *ibid.*, § 2); e. ceux qui profanent en les projetant les saintes espèces, les emportent ou les conservent dans un but criminel (can. 2320); f. ceux qui en appellent des décisions du souverain pontife au concile général (can. 2332); g. ceux qui persévèrent, le cœur endurci, pendant un an sous le coup d'une excommunication (can. 2340); h. ceux qui sciemment auraient promu d'autres ou bien auraient été eux-mêmes promus aux ordres par simonie, et ceux qui, par simonie, auraient administré ou reçu les sacrements (can. 2371).

2° *Peines ecclésiastiques.* — On laisse de côté ce qui se rapporte au droit coercitif de l'Église, à l'histoire, à la nature, à la légitimité des peines infligées par les tribunaux ecclésiastiques, à la procédure judiciaire, etc., tous ces points relevant de sujets plus généraux et spécialement du droit canon. Voir INQUISITION

Les peines fulminées dans les droits antérieurs à la promulgation du code canonique n'ont qu'un intérêt rétrospectif; voir les principaux points du droit exposés à l'article APOSTASIE, t. I, col. 1609. L'exposé du droit actuel comporte quatre parties : 1. peines portées contre les hérétiques; 2. peines infligées aux suspects d'hérésie; 3. peines frappant les propagateurs de doctrines condamnées, mais simplement connexes à l'hérésie; 4. peines prononcées à propos de livres propageant l'hérésie.

1. Les peines portées contre les hérétiques sont exposées au can. 2314, § 1.

Can. 2314, § 1. — Omnes a christiana fide apostatæ et omnes et singuli heretici aut schismatici :

1° Incurrunt ipso facto excommunicationem ;

2° Nisi moniti resipuerint, priventur beneficio, dignitate, pensione, officio aliove munere, si quod in Ecclesia habeant, infames declarantur, et clerici, iterata monitione, deponantur ;

3° Si sectæ acatholicæ nomen dederint vel publice adhererint, ipso facto infames sunt et, firmo præscripto canone 188, n. 4, clerici, monitione incassum præmissa, degradantur.

Tous ceux qui apostasient la foi chrétienne, tous les hérétiques et schismatiques et chacun d'eux :

1° Encourent par le fait même l'excommunication ; 2° S'ils ne viennent pas à résipiscence, après une monition, ils seront privés de tout bénéfice, dignité, pension, office ou autre charge qu'ils posséderaient dans l'Église; ils seront déclarés infames, et les clercs, après une seconde monition, seront déposés ;

3° S'ils adhèrent publiquement ou s'inscrivent à une secte acatholique, ils sont, par le fait même, frappés d'infamie et, tout en maintenant la prescription du canon 188, n. 4, les clercs, après une seconde monition demeurée sans effet, seront dégradés.

Dans le nouveau droit, trois aspects de la pénalité prévue pour les hérétiques ont été envisagés. — a) Pour tous les hérétiques indistinctement, l'excommunication (réservée spécialement au souverain pontife, cf. can. 2314, § 2) est la peine encourue *ipso facto*. La constitution *Apostolicæ sedis*, voir t. I, col. 1069, ajoutait aux hérétiques et désignait comme atteints par l'excommunication spécialement réservée au souverain pontife, non seulement les hérétiques, mais encore ceux qui pèchent formellement par un acte intérieur d'hérésie, manifesté extérieurement, sans adhésion à une secte déterminée, c'est-à-dire les *credentes*; ceux qui, sans commettre peut-être le péché d'hérésie formelle, coopèrent formellement à l'hérésie des autres, *receptores, fautores, defensores*. Le nouveau droit élimine par préterition les trois dernières catégories de pécheurs, qui semblent bien rentrer d'ailleurs dans ceux que le droit qualifie de suspects d'hérésie; quant aux *credentes*, si leur croyance hérétique est manifestée extérieurement, ils sont hérétiques et excommuniés : le droit suppose en effet explicitement qu'il existe des hérétiques à titre individuel, n'ayant adhéré à aucune secte déterminée. La définition de l'hérétique étant donnée par le droit, il n'est plus permis d'étendre à d'autres les pénalités qui frappent les *heretiques*; ce serait donc un abus que de désigner sous le nom de *credentes* et, partant, d'hérétiques ceux qui communiquent *in divinis* avec les hérétiques, sans faire un acte extérieur d'hérésie. Les enseignements antérieurs et les décisions en ce sens doivent être modifiés. — b) Une deuxième peine à infliger aux hérétiques, s'ils appartiennent, au moment de leur délit, à l'Église catholique et s'ils y possèdent quelque bénéfice, dignité, pension, office ou charge, c'est de les dépouiller de ces avantages; mais la peine n'est valable qu'à la condition d'avoir été précédée d'une monition demeurée sans effet.

La privation des charges, fonctions, bénéfices ou dignités n'est pas suffisante : l'hérétique, après une monition demeurée sans effet sera déclaré *infâme* : l'infamie canonique n'est plus, comme l'excommunication, une peine médicinale, c'est une peine *vindicative*. Cf. can. 2291, n. 4. C'est l'infamie de droit, cf. can. 2293, § 1 et 2, dont seule une dispense apostolique détermine la cessation, can. 2295, et dont les effets canoniques sont l'irrégularité *ex defectu*, can. 984, n. 5, l'inhabilité aux bénéfices, pensions, offices, dignités ecclésiastiques, à l'exercice des actes ecclésiastiques légitimes, voir plus loin, et enfin l'éloignement de tout ministère dans les fonctions ecclésiastiques, can. 2294, § 1. La transmission de l'irrégularité aux fils et petits-fils de pères hérétiques, aux fils de mères hérétiques, admise par l'ancien droit, Sexte, l. V, tit. II, *De hæreticis*, 2, *Quicumque*, 15, *Statutum*; cf. Saint Office, 4 décembre 1890, *Collectanea*, n. 1744, n'est plus reconnue dans le nouveau droit, les fils des acatholiques étant simplement empêchés d'accéder aux ordres, tant que dure l'erreur de leurs parents, can. 987, n. 1, et l'infamie canonique ne se transmettant pas aux consanguins, can. 2293, § 4. Notons toutefois que l'irrégularité dont sont atteints les hérétiques n'est pas l'irrégularité *ex defectu* annexée à l'infamie canonique, mais l'irrégularité *ex delicto*, can. 985, 1°; cette irrégularité, avant la sentence déclaratoire, n'atteint que les hérétiques reconnus tels, c'est-à-dire ceux qui le sont notoirement et appartiennent à une secte condamnée. Cf. Noldin, *De pœnis*, n. 157. Si l'hérétique est un clerc, il sera, après une deuxième monition infructueuse, soumis à la dégradation. — c) Enfin, le droit nouveau envisage plus expressément l'hypothèse des chrétiens qui, publiquement, adhèrent ou s'affilieraient à une secte acatholique. Les mêmes peines sont encourues par eux, avec cette différence toutefois que l'infamie canonique (et, nous l'avons vu, l'irrégularité) les atteint par le fait même, sans monition préalable de l'évêque, sans sentence déclaratoire. Le clerc coupable recevra cependant une monition, qui entraînera, si elle n'est pas suivie d'effet, la peine de la dégradation. Le canon 188, 4°, auquel renvoie le texte du droit, stipule de plus que le clerc qui abandonne publiquement la foi catholique perd, par une tacite renonciation admise par le droit lui-même, par le fait même, et sans aucune déclaration, tous les offices dont il pouvait être chargé.

2. Les peines dont sont frappés les suspects d'hérésie sont formulées dans le canon 2315 :

Can. 2315. — Suspectus de hæresi, qui monitus causam suspicionis non removeat, actis legitimis prohibetur, et clericus præterea, repetita inutiliter monitione, suspendatur a divinis; quod si intra sex menses a contracta poena completos suspectus de hæresi sese non emendaverit, habeatur tanquam hereticus, hæreticorum poenis obnoxius.

Le suspect d'hérésie qui, après une monition, ne supprime pas la cause de la suspicion, sera privé du droit d'exercer les actes ecclésiastiques légitimes; s'il est clerc, en outre, après une deuxième monition, il sera suspens *a divinis*; si, après six mois complets d'infliction de peine, le suspect d'hérésie ne s'est pas amendé, il sera tenu pour hérétique et soumis aux peines des hérétiques.

Notons tout d'abord que cet énoncé général du traitement infligé aux suspects d'hérésie n'infirme en rien un traitement plus sévère imposé à certains cas plus graves de suspicion d'hérésie. La communication *in divinis* avec les hérétiques comporte toujours la suspicion d'hérésie, mais lorsqu'elle consiste précisément dans le mariage contracté devant le ministre acatholique, elle devient un délit, frappé d'une excom-

munication, *latæ sententiæ*, réservée à l'ordinaire (can. 2319, § 1, 1^o). De même, la suspensio *a divinis*, réservée au siège apostolique est encourue *ipso facto* par ceux qui reçoivent les ordres des mains d'un hérétique. Si l'ordinaire était de bonne foi, qu'il soit privé de l'exercice de l'ordre reçu, de cette sorte, jusqu'à ce qu'il ait obtenu dispense. Can. 2372. L'excommunication réservée à l'ordinaire frappe aussi les suspects d'hérésie, que nous avons énumérés plus haut, sous les numéros *a, b, c* et *d*. Le profanateur des saintes espèces (n. 1) est non seulement suspect d'hérésie, mais il encourt l'excommunication, réservée d'une façon très spéciale au souverain pontife ; il est par le fait même infâme de droit, et, s'il est clerc, il doit être déposé (can. 2320). Ceux qui font appel des décisions du souverain pontife au concile général (n. 1) sont excommuniés de l'excommunication réservée spécialement au saint-siège (can. 2332), enfin les simoniaques clercs sont suspens et l'absolution de cette censure est réservée au siège apostolique. Ces cas spéciaux mis à part, il reste vrai que le simple fait d'être suspect d'hérésie n'entraîne par lui-même que la prohibition de l'exercice des actes légitimes ecclésiastiques, et ce encore, seulement après une monition infructueuse. Toutes les spéculations des théologiens, voir Suarez, *De fide*, disp. XXIV, sect. II, doivent être abandonnées en face des précisions du droit actuel. Les actes ecclésiastiques prohibés sont énumérés dans le code, can. 2256, § 2 : la charge d'administrateur de biens ecclésiastiques, les fonctions de juge, d'auditeur, de rapporteur, de défenseur du lien, de promoteur de la justice et de la foi ; de notaire et de chancelier, de curseur et d'appareteur, d'avocat et de procureur dans les causes ecclésiastiques ; de parrain dans les sacrements de baptême et de confirmation ; la participation aux élections ecclésiastiques et l'exercice du droit de patronage. Une deuxième monition doit être faite aux clercs suspects d'hérésie avant de les suspendre *a divinis*. Au bout de six mois complets de coupable persévérance dans le délit qui cause la suspicion, nonobstant la peine infligée, le droit canonique déclare que le suspect d'hérésie doit être traité comme un véritable hérétique et soumis aux mêmes peines, à commencer par l'excommunication : « On ne saurait voir dans cette censure une nouvelle excommunication réservée ; elle n'est autre que la première encourue par le suspect d'hérésie, qui ne s'est pas amendé dans le délai de six mois. » Boudinhon, *Canoniste contemporain*, 1917, p. 489 ; cf. Cappello, *op. cit.*, n. 72.

« L'antique législation, dit M. Boudinhon, si compliquée, concernant les *credentes, receptores, fautores, defensores*, est remplacée par le canon 2316 (celui qui définit le délit de suspicion d'hérésie, voir plus haut) qui constitue un très notable adoucissement. Non seulement on passe sous silence les actes qui ont pour objet la personne des hérétiques, pour se borner à punir ceux qui favorisent la propagation de l'hérésie, mais encore on ne vise que le délit caractérisé, puisqu'on dit *sponte et scienter juvat* ; et ces coupables, on ne les frappe pas aussitôt en hérétiques ; on les déclare suspects d'hérésie, ce qui laisse place à la petite procédure prévue par le canon précédent et on ne les expose à l'excommunication que si, après monition, ils ne se sont pas amendés dans le délai de six mois. » *Ibid.*, p. 490. On remarquera pareillement que la communication *in divinis*, sauf le cas spécial du mariage devant le ministre acatholique, ne comporte plus aucune excommunication, et se résout canoniquement en une simple suspicion d'hérésie.

3. L'affirmation obstinée d'une erreur théologique ou d'une doctrine notée comme proche de l'hérésie

était autrefois un des cas de suspicion d'hérésie, noté comme tel par les théologiens. Voir Lehmkühl, *op. cit.*, t. II, n. 302. Le code actuel précise ce point particulier et lui impose une législation spéciale, au canon 2317.

Can. 2317. — *Pertinaciter docentes vel defendentes sive publice sive privatim doctrinam, quæ ab apostolica sede vel a concilio generali damnata quidem fuit, sed non uti formaliter hæretica, arceantur a ministerio prædicandi verbum Dei audiendi sacramentales confessiones et a quolibet docendi munere, salvis aliis poenis quas sententia damnationis forte statuerit, vel quas ordinarius, post monitionem, necessarias ad reparandum scandalum duxerit.*

Ceux qui enseignent ou défendent avec pertinacité, soit publiquement, soit en particulier, une doctrine réprouvée par le saint-siège ou par le concile général, mais non comme formellement hérétique, seront éloignés du ministère de la prédication et des confessions sacramentelles et privés de toutes fonctions d'enseignement, sans préjudice des autres peines qui peuvent être portées par la sentence même réprouvant cette doctrine, ou que l'ordinaire, après monition, estimerait nécessaires pour réparer le scandale.

Il semble que, sur le point particulier que vise ce canon, l'Église ait instauré une discipline plus précise et plus ferme à la fois. Les nécessités de l'époque ne l'y invitaient-elles pas ? Notons tout d'abord que les coupables ici visés enseignent ou défendent avec *pertinacité* les propositions condamnées ; il ne saurait donc être question d'appliquer la règle proposée aux auteurs qui errent de bonne foi et accepteraient avec empressement les décisions de l'Église si ces décisions parvenaient à leur connaissance. De plus, il faut remarquer qu'il s'agit ici de doctrines condamnées par le siège apostolique ou le concile général. La condamnation portée par un évêque ou un concile particulier ne suffirait donc pas pour justifier l'application du canon 2317 à ceux qui, avec pertinacité, ne voudraient pas se soumettre à cette décision. En troisième lieu, il ne fait pas de doute que le saint-siège, c'est non seulement le pape, mais encore les Congrégations romaines portant des condamnations doctrinales. Enfin, on ne devra pas négliger de considérer l'extension de cette expression : une doctrine réprouvée par le saint-siège ou le concile général : il s'agit de toute doctrine réprouvée, à quelque titre que ce soit, quoique non formellement condamnée comme hérétique. Bien d'autres motifs que l'erreur ou la témérité peuvent, en effet, justifier la condamnation. Voir CENSURES DOCTRINALES, t. II, col. 2105. Voilà pourquoi le code, sans parler ici de suspicion d'hérésie, porte une peine différente de celles que nous avons étudiées, soit à propos du délit d'hérésie, soit à propos de la suspicion d'hérésie. Toutefois, comme la faute, en raison même de la variété de son objet, peut revêtir des caractères bien différents, le texte du droit laisse complète liberté à l'ordinaire d'infliger les peines qui lui paraissent nécessaires pour réparer le scandale causé. En toute hypothèse, l'Église, à l'égard de ceux qui enseignent ou défendent des doctrines réprouvées, mais non formellement hérétiques, impose des mesures bien propres à sauvegarder la pureté de la foi dans le peuple chrétien et à éviter la contagion. Les coupables devront être écartés du ministère de la prédication, de la confession, de tout enseignement. Il va sans dire qu'ils demeurent sujets à toutes les autres peines canoniques que le saint-siège ou le concile général aurait pu porter, en condamnant les doctrines en question, contre ceux qui contreviendraient à leur décision. Le canon 2317 laisse expressément intactes toutes ces pénalités. Aux peines complémentaires que l'ordinaire pourrai

juger nécessaires pour réparer le scandale causé, le code ne met qu'une condition, une monition préalable et demeurée sans effet.

4. La constitution *Apostolicæ sedis* promulguait une excommunication réservée spécialement au saint-siège contre « tous ceux et chacun de ceux qui sciemment lisent sans autorisation du siège apostolique les livres des apostats et des hérétiques, propageant l'hérésie, et pareillement les livres de n'importe quel auteur nommément condamnés par lettres apostoliques, ou encore contre ceux qui conservent, impriment et défendent de quelque façon que ce soit ces mêmes livres ». Voir le texte latin, *APOSTASIE*, t. I, col. 1609. Le texte du code, canon 2318, modifie assez considérablement les dispositions de la constitution de Pie IX : il s'agit toujours d'une excommunication réservée spécialement au saint-siège, mais il n'est plus seulement question des livres écrits par les apostats et les hérétiques et propageant *ex professo* l'hérésie ; le code envisage les livres écrits par les apostats, les hérétiques et les *schismatiques* dans l'intention de propager l'*apostasie*, l'hérésie et le *schisme* : de plus, l'incise *scienter*, qui affectait tous les coupables visés par la constitution *Apostolicæ sedis*, cf. Bucceroni, *Commentarius de constitutione Pii IX Apostolicæ sedis*, n. 13, affecte désormais uniquement les *lecteurs* et les détenteurs des livres visés par le canon 2315 : enfin, toutes les discussions relatives aux *imprimés* sont supprimées par le fait qu'il n'est plus que *tio* que des *éditeurs*. Cet adoucissement apporté à la législation canonique était imposé par les conditions de l'industrie et du commerce modernes. Seuls, en effet, les éditeurs des livres mauvais peuvent être pleinement rendus responsables de leur publication.

Voici le texte du canon 2318, § 3 :

Can. 2318, § 1. — In excommunicationem sedi apostolicæ speciali modo reservatam ipso facto incurrunt, opere publici juris facto, editores librorum apostatarum, hæreticorum et schismaticorum, qui apostasiam, hæresim, schisma propugnant ; itemque eosdem libros aliove per apostolicas litteras nominatim prohibitos defendentes aut scienter sine debita licentia legentes vel retinentes.

Tombent sous le coup de l'excommunication réservée spécialement au siège apostolique, par le fait même de la publication de ces ouvrages, les éditeurs des livres des apostats, des hérétiques et des schismatiques propageant l'*apostasie*, l'hérésie et le schisme ; et pareillement tous ceux qui défendent ou sciemment lisent ou conservent, sans l'autorisation nécessaire, ces livres ou d'autres livres nommément condamnés par lettres apostoliques.

L'excommunication prévue par le canon 2318, § 1, frappe donc *ipso facto*, dès l'instant de la publication des livres propageant l'hérésie et écrits par un hérétique, l'*éditeur* de ces ouvrages. Ceux qui défendent ces livres ou des livres condamnés nommément par lettres apostoliques sont frappés, et pareillement *ipso facto*, de la même peine ; enfin les lecteurs et détenteurs non dûment autorisés, s'ils agissent sciemment, sont excommuniés, au même titre que ceux précédents.

Deux observations pour finir. 1. La restriction *sine debita licentia* indique que le saint-siège, par lui ou par ses délégués, peut accorder l'autorisation de lire et de retenir ces livres. L'ancienne formule, *sine auctoritate sedis apostolicæ* est remplacée par la formule plus vague à dessein, *sine debita licentia*, parce que le droit confère à ce sujet aux ordinaires certains droits. Cf. can. 1402, § 1. Le code, canon 1401, a, de plus, consacré l'opinion commune affirmant que la prohibition apostolique de certains livres n'obligeait pas les cardinaux, les évêques, même titulaires, et

les ordinaires. — 2. D'après le texte de la prohibition, il s'agit de *livres* et non pas de manuscrits ou de feuilles volantes. Il s'agit de livres écrits par des auteurs notoirement hérétiques (apostats ou schismatiques) ou que leurs livres révèlent tels : le livre d'un infidèle ne tomberait donc pas sous le coup de la prohibition avec censure. Il s'agit enfin de livres propageant intentionnellement l'hérésie : un livre contenant *obiter* quelques propositions hérétiques ne rentrerait donc pas dans cette catégorie ; cf. S. C. de l'Index, 27 avril 1880 ; notons toutefois qu'il n'est pas nécessaire que le livre traite de questions religieuses. A ce sujet, rappelons deux décisions : la lecture des *journaux* rédigés par des hérétiques ne tombe pas sous le coup de l'excommunication, Saint-Office, 27 avril 1880, *Collect.*, n. 1533, à moins qu'il ne s'agisse de publications périodiques reliées en fascicules, ayant pour auteur un hérétique et propageant l'hérésie. Saint-Office, 13 janvier 1892, ad 1^{um}, *Collect.*, n. 1777. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 75-79. Sur la portée exacte des mots *legentes, retinentes, defendentes*, voir *APOSTASIE*, t. I, col. 1609-1610.

5. Il faut, en dernier lieu, mentionner une peine spéciale : le *refus de sépulture ecclésiastique*. Cette interdiction, formulée au rituel romain tit. VI, *De exsequiis*, c. II, n. 2, est précisée par le code, can. 1240. Le rituel prévoyait le refus de sépulture ecclésiastique *hæreticis et eorum fautoribus* ; le droit nouveau ne parle que des hérétiques, et encore de ceux qui notoirement appartiennent à une secte hérétique (1°) ; les fauteurs d'hérésie sont passés sous silence et ne sont exclus de la sépulture ecclésiastique qu'à la condition qu'ils soient *excommuniés*. On sait d'ailleurs que le refus de sépulture ne concerne les excommuniés qu'après une sentence condamnatrice ou déclaratoire (2°). De plus, l'interdiction n'existerait plus, si, avant de mourir, l'hérétique avait donné des signes de repentir, can. 1240, § 1, 1°, § 2. Dans le doute, il faudrait, si on en a le temps, consulter l'ordinaire.

Il est donc interdit d'ensevelir les hérétiques dans les tombeaux des catholiques et réciproquement. La première interdiction est la plus sévère, à cause de l'apparence d'adhésion à l'hérésie qu'impliquerait sa transgression. Toutefois, s'il n'y a pas scandale et s'il apparaît clairement qu'on ne fait qu'obéir à des raisons de convenance, étrangères à la communication *in divinis*, et lorsqu'il n'est pas facile de s'en tenir aux règles ecclésiastiques sur ce point, on peut tolérer ces sortes de sépulture. Cf. instruction du Saint-Office, 30 mars 1859, aux évêques de l'Amérique du Nord, *Collect.*, n. 1173, insérée dans les actes du II^e concile de Baltimore, n. 389, renouvelée le 14 novembre 1888 ; réponse de la S. C. de la Propagande, 16 avril 1882. Dans ces documents, il est question de sépultures de personnes unies par les liens de parenté et appartenant, les unes à la religion catholique, les autres aux sectes protestantes.

L'interdiction de sépulture ecclésiastique aux hérétiques donne lieu, dans le droit ecclésiastique, à une pénalité portée contre ceux qui contreviennent à cette défense. La constitution *Apostolicæ sedis* déclarait frappés de l'excommunication *latæ sententiæ*, non réservée, ceux qui ordonnent ou contraignent de donner la sépulture ecclésiastique aux hérétiques *notoires* ou bien à ceux qui sont *nommément* excommuniés ou interdits. » Excommunications non réservées, n. 1. Le code, can. 2339, reprend substantiellement la même législation, mais avec quelques nuances qui précisent la volonté du législateur :

Can. 2339. — Qui ausi Ceux qui oseront ordonner ou contraindre d'accorder la sépulture ecclésiastique

turæ infideles, apostatas a fide, vel hæreticos, schismaticos, aliosve sive excommunicatos sive interdictos contra præscriptum can. 1240, § 1, contrahunt excommunicationem latæ sententiæ nemini reservatam; sponte vero sepulchrum eisdem donantes, interdictum ab ingressu ecclesiæ ordinario reservatum.

tique aux infidèles, aux apostats de la foi, ou aux hérétiques, schismatiques et autres, soit excommuniés soit interdits, contrairement à la prescription du canon 1240, § 1, encourrent une excommunication non réservée; ceux qui spontanément accordent la sépulture aux mêmes encourrent l'interdit par rapport à l'entrée de l'église, réservé à l'ordinaire.

Il s'agit ici, en premier lieu, de ceux qui ordonnent ou contraignent d'accorder la sépulture ecclésiastique à tous ceux que vise le canon 1240, § 1. Parmi ceux-là se trouvent nommément les hérétiques appartenant à une secte — et ainsi le code précise ce qu'il faut entendre par hérétiques notoires dans la constitution de Pie IX — et les excommuniés après sentence condamnatoire ou déclaratoire. En second lieu, il faut remarquer que la constitution *Apostolicæ sedis* excommunie absolument *mandantes seu cogentes*; le canon 2339 apporte une nuance adoucissant la pénalité : *qui ausi fuerint mandare seu cogere*. Enfin, le canon précité reprend la discipline de la constitution *Apostolicæ sedis* relative à ceux qui accordent indûment la sépulture ecclésiastique : l'interdit porté par la constitution (part. III, n. 2) affectait ceux qui *sciement... admettaient* à la sépulture ecclésiastique... et, de plus, la levée de l'interdit était réservée à celui dont le coupable avait méprisé la sentence. Le mot *sciement* est enlevé du nouveau texte : mais le terme *sponte*, indiquant la responsabilité personnelle du délinquant, explique la portée de l'interdit. Enfin, l'absolution est toujours attribuée à l'ordinaire.

3^o *Absolution des hérétiques*. — L'absolution des hérétiques, aux premiers siècles de l'Église, soulève, quant à son rite, des difficultés d'ordre théologique. C'est la question de la *reconfirmation*, déjà envisagée aux art. BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES, t. II, col. 229, et CONFIRMATION, t. III, col. 1049. Cf. P. Galtier, dans *Recherches de science religieuse*, Paris, 1914; d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 446, qui donne la bibliographie relative à la controverse théologique que suscite la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains. Nous renvoyons la question de la procédure inquisitoriale à l'art. INQUISITION. Il nous reste donc à considérer uniquement l'absolution du délit d'hérésie, dans le droit canonique actuellement en vigueur.

1. *Absolution au for interne et absolution au for externe*. — Voir FOR, t. VI, col. 526. — a) *Principes*. — a. En soi, l'absolution d'une censure, et par conséquent de l'excommunication qu'entraîne le péché d'hérésie externe, devrait être donnée au for externe. En effet, la censure est un lien pénal imposé au délinquant, d'une façon externe, publique, par le pouvoir coercitif que l'Église possède en propre, en tant que société, sur chacun de ses membres; c'est donc par l'exercice de ce même pouvoir social, c'est-à-dire externe, que ce lien peut être brisé. Toutefois, d'une part, la censure peut être encourue à cause d'un délit occulte, sans aucune procédure judiciaire, c'est-à-dire comme peine résultant d'une sentence déjà portée, *tanquam poena latæ sententiæ*; d'autre part, les censures privent ceux qui en sont frappés de beaucoup de biens spirituels nécessaires au salut, par exemple, de l'usage des sacrements, ou encore elles empêchent l'exercice des pouvoirs ecclésiastiques, exercice que les fidèles sont en droit de demander aux ministres sacrés; enfin, un ministre sacré peut encourir une censure à l'insu des fidèles : lui ôter, en ce cas, l'exercice de ses pouvoirs serait en quelque sorte l'obliger à se diffamer. Aussi

l'Église, tout en conservant aux censures leur caractère pénal, a cependant décidé que le délinquant pourrait, sous certaines conditions, se faire relever des censures encourues assez à temps pour ne pas être privé des secours spirituels ou perdre son droit à l'exercice de ses pouvoirs sacrés. En certains cas déterminés, l'Église accorde donc une absolution *au for interne* des censures encourues, absolution qui, relativement aux pénalités prévues, n'aura son *plein* effet que lorsque l'absolution aura été reçue au for externe, mais qui du moins, en attendant, permettra l'usage des sacrements et l'exercice des fonctions sacrées. Wernz, *op. cit.*, n. 174; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. VII, tr. II, n. 136. — b. L'absolution donnée au for interne, lequel n'est pas nécessairement le for sacramental, Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 194 sq., cf. can. 2250, § 3, peut être envisagée, quant à la connexion de son effet avec le for externe, dans trois hypothèses : a. Si la censure est *notoire*, l'absolution reçue au for interne ne libère pas le délinquant de l'obligation de se considérer, vis-à-vis de l'Église, comme toujours lié par la censure, jusqu'à ce que soit intervenue sa réconciliation publique : le juge a, en effet, le droit d'exiger une constatation publique de la réconciliation faite au for interne, tout comme il peut ratifier simplement, pour le for externe, cette réconciliation secrète. — β. S'agit-il de délit et de censure *occultes*, le délinquant, absous au for interne, *peut* se considérer, *même publiquement*, comme en règle avec l'Église, en vertu du principe que tout ce qui n'est pas notoire n'est pas censé déduit au for externe; mais son cas peut toujours être déféré au for externe et lui attirer, de la part du juge ecclésiastique, la punition que comporte, en dehors de la censure, le délit pardonné en secret. Cf. canon 2251. — γ. S'agit-il enfin d'un cas déjà porté devant le juge ecclésiastique, l'absolution au for interne ne peut être donnée tant que la cause est pendante : il résulterait de la pratique contraire une véritable diminution du pouvoir judiciaire et un conflit apparent d'autorités. Cf. Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 206; Benoît XIV, *Constit. Inter præteritos*, § 61-63. — b) *Applications*. — a. *Hérésie interne*. — Pas de délit, donc pas de censure; donc pas d'absolution au for externe. Tout confesseur peut absoudre ce péché d'hérésie, quelle qu'en soit d'ailleurs la gravité. — b. *Hérésie externe occulte*. — Seule, l'hérésie formelle entraîne la censure; donc, non seulement l'entière bonne foi, mais encore l'ignorance, même affectée, excusant de l'hérésie formelle, voir col. 2221, excusent de la censure. La censure encourue par l'hérétique occulte est l'excommunication réservée *speciali modo* au souverain pontife. L'absolution peut en être obtenue, soit au for externe, en déférant le cas à l'évêque, comme l'a décidé le nouveau code de droit canonique, soit au for interne, d'un confesseur muni de pouvoirs spéciaux *ad hoc*. L'absolution au for interne, en vertu des principes énoncés plus haut, est, à la rigueur, suffisante. Mais, afin d'être tranquille au for externe, le coupable *pourra*, en outre, solliciter de l'ordinaire une absolution au for externe. Cf. Saint-Office, *Réponse à un vicaire apostolique*, 7 mai 1822, *Collect.*, n. 771. Enfin, en l'absence de confesseurs munis des pouvoirs nécessaires, tout prêtre peut absoudre, dans les circonstances prévues et aux conditions posées par les décrets du Saint-Office, 23-30 juin 1886 et 16 juin 1897, voir CENSURES ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 2134, rappelées par les termes du canon 2254, § 1. Rappelons toutefois, comme il s'agit ici d'hérésie *externe*, que le confesseur doit exiger du coupable une réparation convenable du scandale donné et la promesse de ne plus participer désormais à l'hérésie en aucune façon. Si l'on doit, conformément aux décrets précités, user du recours à Rome *infra mensem*, il faut, lors de l'absolution sacramentelle,

imposer, outre la pénitence sacramentelle, une pénitence particulière et indiquer dans le recours à Rome cette pénitence pour éviter au coupable réconcilié l'imposition d'une nouvelle pénitence. Cf. *Ami du clergé*, 1903, p. 953. — c. *Hérésie notoire*. — « Celui qui a publiquement adhéré à une secte hérétique, à plus forte raison celui qui est né dans l'hérésie, n'est pas libre de se contenter de l'absolution *pro foro conscientiae*; il doit recevoir celle du *for externe*. » *Diverses décisions sur les hérétiques* (sans nom d'auteur), dans la *Nouvelle revue théologique*, 1894, t. xxvi, p. 44; cf. S. Alphonse, *op. cit.*, |1. VII, n. 129; Cl. Marc, *op. cit.*, t. I, n. 443, 1884, 1382; Thesaurus, *De pœnis*, c. xxii; Stremier, *Traité des peines ecclésiastiques*, Paris, 1860, p. 244. Cette doctrine, la seule conforme à la pratique de l'Église, résulte de nombreuses décisions du Saint-Office, 18 juillet 1630, 29 novembre 1725, *Collect.*, n. 56, 304, 8 avril 1786. Cf. Bulot, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, p. 196. En ce cas, l'absolution au *for externe* doit précéder normalement l'absolution au *for interne*. Si cependant le recours à l'évêque, dont il va être question, pour obtenir une délégation, est trop long et présente des inconvénients graves pour le pénitent, le confesseur pourra procéder comme il a été indiqué dans les décrets du Saint-Office du 23-30 juin 1886 et du 16 juin 1897. Voir CENSURES ECCLÉSIASTIQUES, t. II, col. 2134.

Notons qu'en certains cas, temps de jubilé ou de de guerre, en vertu de pouvoirs conférés spécialement par Rome, de simples prêtres ont le droit d'absoudre au *for interne* le péché d'hérésie ou d'apostasie même *notoire*. Mais c'est toujours à la condition d'une *réparation publique*, soit une abjuration, soit une absolution au *for externe* subséquente. Voir les Instructions pour les confesseurs à l'occasion du jubilé de 1886, *Canoniste contemporain*, 1886, p. 268; les déclarations de la S. Pénitencerie pour le jubilé de 1900, *ibid.*, 1900, p. 364; le texte d'indiction de Pie X pour le jubilé de 1913, *ibid.*, 1913, p. 246; le décret du Saint-Office du 1^{er} mai 1779, relatif aux apostats du Thibet, *Collect.*, n. 553; le décret du 28 septembre 1672, relatif aux hérétiques en général, *Collect.*, n. 204; ces deux derniers décrets expliquant la nature des pouvoirs conférés aux missionnaires de la Propagande. Cf. *Ami du clergé*, 1907, p. 1016 sq. Cette exigence d'une réparation publique est de droit naturel : là où il y a eu scandale, il faut également une réparation. C'est aux prêtres à consulter, en chaque cas particulier, la teneur de leurs pouvoirs spéciaux. Voir, pour plus de détails, l'art. ABJURATION, t. I, col. 74.

Le code résume brièvement toutes ces dispositions de la discipline canonique au canon 2314, § 2.

Can. 2314, § 2. — Absolutio ab excommunicatione de qua in § 1, in foro conscientiae impertienda, est speciali modo sedi apostolicæ reservata. Si tamen delictum apostasie, hæresis vel schismatis ad forum externum ordinarii loci quovis modo deductum fuerit etiam per voluntariam confessionem, idem ordinarius, non vero vicarius generalis sine mandato speciali, respicientem prævia abjurationem iuridice peracta alisque servatis de jure servandis, sua auctoritate ordinaria in foro exteriori absolvere potest; ita vero absolutus, potest deinde a peccato absolvi a quolibet confessario in foro conscientiae. Abjuratione vero habetur

L'absolution de l'excommunication prévue au § 1, accordée au *for* de la conscience, est réservée d'une façon spéciale au siège apostolique. Si toutefois le délit d'apostasie, d'hérésie ou de schisme est défini, de quelque façon que ce soit, même par un aveu volontaire, au *for externe* de l'ordinaire du lieu, ce même ordinaire, mais non pas son vicaire général sans mandat spécial, peut, en vertu de son autorité ordinaire, absoudre au *for externe* le délinquant venu à résipiscence, à condition de recevoir son abjuration préalable et de suivre toutes les prescriptions que de droit. Le pécheur ainsi absous peut ensuite, au *for* de la con-

iuridice peracta, cum sit coram ipso ordinario loci vel ejus delegato et saltem duobus testibus.

science, recevoir le pardon de son péché de n'importe quel confesseur. L'abjuration est considérée comme juridiquement faite, lorsqu'elle a lieu devant l'ordinaire du lieu ou son délégué et devant au moins deux témoins.

L'absolution reçue au *for interne*, dans ces conditions spéciales, remet le péché et la censure, mais elle ne peut faire qu'il ne soit plus possible, si l'évêque en avait la volonté et le moyen, de poursuivre l'hérétique au *for externe*. Il serait donc utile de solliciter une absolution au *for externe*, alors même qu'elle ne serait pas exigée; mais, en règle générale, on ne l'impose pas, car aujourd'hui, la plupart du temps, les évêques sont dans l'impossibilité de poursuivre les hérétiques et, le pourraient-ils, ils n'intenteraient aucune action contre un hérétique qui, dans l'hypothèse, se serait réconcilié avec l'Église et aurait donné par une réparation publique, une marque certaine de sa conversion. Voir *Ami du clergé*, 1905, p. 90; J. Besnon, *Le jubilé, ses conditions et ses privilèges*, dans la *Revue théologique française*, 1904, t. ix, p. 224. Cf. Thesaurus, *op. cit.*, au mot *Censuræ*, c. I, n. 22; Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. v, n. 26; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, n. 206; Wernz, *op. cit.*, n. 174, etc.

2. *Ministre de l'absolution*. — a) *Absolution au for interne du péché d'hérésie externe, occulte ou publique*. — Quand les conditions, prévues par les décrets du 30 juin 1866 et du 16 juin 1897, et par le *Codex juris canonici*, can. 2314, § 2, sont réalisées, tout prêtre ayant le pouvoir de confesser peut absoudre. En dehors de ce cas, il faudrait avoir reçu soit du saint-siège, soit de l'ordinaire, délégué lui-même *ad hoc*, des pouvoirs spéciaux. Les évêques ont, dans leur diocèse, en vertu d'une délégation quinquennale, le pouvoir d'absoudre, soit par eux-mêmes, soit par leurs délégués, les fidèles coupables du péché d'hérésie externe occulte. Saint-Office, 8 juin 1900, *Collect.*, n. 2084. La S. Pénitencerie a même déclaré, le 26 mars 1894, *Collect.*, n. 1864; *Canoniste contemporain*, 1895, p. 311, que ce pouvoir d'absoudre s'étendait aux hérétiques publics, mais non dogmatisants. — b) *Absolution au for externe*. — a. Le ministre normal de cette absolution est l'ordinaire, c'est-à-dire l'évêque ayant juridiction sur le délinquant, lorsque la cause est, de quelque façon que ce soit, déferée à son autorité. Saint-Office, 2 janvier 1669, 21 décembre 1895, 8 juin 1900, *Collect.*, n. 2084. Il peut se faire remplacer par un délégué. Saint-Office, 28 mars 1900, *Collect.*, n. 2079, qui renvoie à une instruction donnée le 8 avril 1786.

Le vicaire général n'est pas qualifié, sans délégation spéciale, pour donner, au nom de l'évêque, cette absolution. Ce pouvoir ordinaire des évêques, cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. iv, n'a pas été supprimé par la constitution *Apostolicæ sedis*. Voir tous les commentateurs et, en particulier, Bucceroni, *Commentarius de constitutione Pii IX Apostolicæ sedis*, n. 9. Cf. Hilarius a Sexten, *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, Mayence, 1898, p. 109; Marc, *op. cit.*, t. I, n. 443; Bulot, *op. cit.*, t. II, n. 941. Il est expressément reconnu par le *Codex juris canonici*, can. 2314, § 2. — b. Lorsque la cause n'est pas déferée au *for épiscopal*, en vertu même de la réserve portée par la constitution *Apostolicæ sedis*, et par le nouveau code, c'est au pape ou au cardinal pénitencier qu'il faut s'adresser pour obtenir, soit directement, soit par un délégué, l'absolution au *for externe* du péché d'hérésie occulte ou publique. — c. En vertu de la concession faite par Pie X, 29 décembre 1912, au Sacré-Colège, les cardinaux ayant le pouvoir de

remettre les censures encourues et réservées même *speciali modo* au souverain pontife, ont, par le fait même, le pouvoir de relever de l'excommunication encourue pour le crime d'hérésie.

3. *Manière d'absoudre du péché d'hérésie externe.* — Voir les principes généraux posés pour l'absolution des censures, t. II, col. 2135. Ajoutons simplement que, lorsque l'absolution est donnée *in foro interno*, l'abjuration ou la rétractation publique qui est imposée et qui est destinée à réparer le scandale donné, doit se faire d'après la formule indiquée par le Saint-Office, le 20 juillet 1859, à l'évêque de Philadelphie. *Collect.*, n. 1178. Voir, pour plus de détails sur ce document, *ABJURATION*, t. I, col. 75. Afor externe, il faut prendre la formule du rituel, tit. III, c. III. La publicité exigée suppose toujours au minimum deux témoins. Saint Office, 28 mars, 1900; *Codex juris canonici*, can. 2314, § 2. La marche à suivre est indiquée dans l'instruction du 20 juillet 1859, et a été rappelée à l'ART. ABJURATION.

Les auteurs à consulter ont été cités au cours de l'article, où l'indication des différents ouvrages concernant l'hérésie, au triple point de vue dogmatique, moral, et canonique, a été donnée.

I. SOURCES. — 1° *Ouvrages des Pères.* — 1. Saint Justin avait composé un *Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* (I Apol., n. 23, P. G., t. VI, col. 368-370), perdu aujourd'hui. 2. Saint Irénée, *Contra omnes hæreses*, P. G., t. VII, col. 437-1224. 3. Saint Hippolyte avait écrit un *Σύνταγμα πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις*, que Photius avait lu, *Bibliotheca*, cod. 121, P. G., t. CII, col. 401-404, et qui commençait par l'hérésie de Dosithée pour finir à celle de Noët; cet ouvrage perdu a été utilisé par le pseudo-Tertullien, par saint Épiphane et saint Philastre. Il fit ensuite un recueil bien plus important, les *Φιλοσοφούμενα*, dont les quatre premiers livres exposent la sagesse antique, P. G., t. XVI, col. 3017-3124; les livres V-X exposent les hérésies, P. G., t. XVI, col. 3124-3454. Cf. *Contra hæresim Noeti*, t. X, col. 803-830. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. xxx-xxxi, 71-104. 4. Pseudo-Tertullien, *Catalogus hæreticorum*, P. L., t. II, col. 61 (dans le *De præscriptionibus*, c. XLVI). 5. S. Épiphane, *Κατὰ αἱρέσεων ὀνόματι παναρίων seu κλειστός*, P. G., t. XLI, col. 173-1200, t. XLII, col. 9-833. 6. Saint Philastre, *Liber de hæresibus CLVI*, P. L., t. XII, col. 1111-1302. 7. Saint Augustin, *De hæresibus*, P. L., t. XLII, col. 21-93. 8. Théodoret, *Αἱρετικῆς κακοουσίας ἐπιτομή*, P. G., t. LXXXIII, col. 335-556. 9. *Prædestinationis*, dont le I^{er} livre parle de 90 hérésies, depuis celle de Simon le Magicien jusqu'à celle des prédestinatens, qu'il combat dans les deux livres suivants, P. L., t. LIII, col. 587-672. 10. Léonce de Byzance ou plutôt l'auteur du *De sectis*, P. G., t. LXXXVI, col. 1193-1268. 11. S. Jean Damascène, *Liber de hæresibus*, P. G., t. XCIV, col. 677-780.

2° *Ouvrages modernes sur les hérésies.* — Alphonse de Castro, *Adversus omnes hæreses*, au nombre de plus de 40, Paris, 1534, etc., voir t. I, col. 905-906; trad. franç., par J. Hermant, *Histoire des hérésies*, 3 in-12, Rouen, 1712; 3^e édit., 4 in-12, Rouen (le IV^e vol. est sur le schisme d'Angleterre); Gottfried Arnold, *Unpartheische Kirchen-und Ketzerhistorie*, en 17 livres, depuis le début jusqu'en 1688, in-fol., Francfort-sur-le-Mein, 1729; 3 in-fol., Schaffhouse, 1740; Wilh. Walch, *Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzerien*, inachevé, et conduit jusqu'à la querelle des images, Leipzig, 1769; Jean Conrad Fueslin, *Kirchen und Ketzerhistorie der mittlern Zeit*, sur les hérésies de la Suisse, 3 vol., Francfort, Leipzig, 1770-1774; Ch. Ulr. Hahn, *Geschichte der Ketzerim Mittelalter* (hérésies des XI^e, XII^e et XIII^e siècles), Stuttgart, 1845-1847; Hilgers, *Kritische Darstellung der Häresien und der orthodoxen Hauptrichtungen* (inachevé), Bonn, 1837; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884; Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vol., Madrid, 1880; Alexis Lombard, *Pauliciens, bulgares et bonshommes en Orient et Occident*, Genève, Bâle, 1870; Du rôle des hérésies dans le développement du christianisme au moyen âge, dans la *Revue politique et littéraire*, 1879, t. XVII, p. 1195; Ph. Fritz, *Ketzerlexicon*, 3 vol., Ratisbonne, 1838; Pluquet et J.-Jh. Claris, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XI et

XII, 2 in-4°, Paris, 1847; Louis Vallée, *Dictionnaire du protestantisme*, ibid., Paris, 1858, t. XXXVI; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vol., Munich, 1890; Blunt, *Dictionary of sects*, Londres, 1903.

II. AUTEURS. — 1° *Problème dogmatique.* — S. Raymond de Pennafort, *Summa*, Rome, 1603, l. I, c. De hæreticis; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, II^a II^a, q. x, et les commentateurs, Cajetan, Bañez, Grégoire de Valencia, Pierre d'Aragon, Silvius, Suarez, *De fide*, disp. III, sect. XI; disp. XIX, sect. II, dans *Opera omnia*, Paris, 1856, t. XII; De Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1868, t. I, *De fidei divinæ virtute*, disp. XX; cf. disp. XXIII, XXV; Tanner, *De fide*, q. XI, traitent *ex professo* la question de l'hérésie. Voir également Vasquez, *In I^{am} p. Sum. theol. S. Thomæ*, Venise, 1608, disp. V, c. II; Bellarmin, *Controversiæ*, Lyon, 1590, l. III, t. IV, c. xx; Bécán, *De virtutibus theologicis*, c. XIV, dans *Summa theologicæ scholasticæ*, 4 in-4°, Mayence, 1612; Turcercemata, *Summa de Ecclesia*, Venise, 1651, l. IV, p. II; Kilber, *De fide*, n. 226, dans les *Wirczburgenses*, Paris, 1880, t. v; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVII, *De fide*, disp. IX, dub. II; cf. disp. I, dub. IV, Paris, 1879, t. x; Montagne, *De censuris seu notis theologicis*, a. 2, § 1, dans Migne, *Cursus theologicæ completus*, t. I, col. 1120-1161; Bouquillon, *Institutiones theologiæ moralis*, Bruges, 1878, *De virt. theol.*, n. 211 sq.; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, n. 526-530; Perrone, *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, Turin, 1867, part. I, c. IX, a. 2; J. Didot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertus théologiques*, Paris, 1897; Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brigau, 1904, n. 187, 194, 195; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1885, t. I, n. 408, 675; Billot, *De Ecclesia Christi*, Rome, 1898, th. XI; *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, th. xxiii, xxiv; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonne, 1897, n. 397-399; *Prælectiones theologiæ fundamentalis*, n. 130; Franzelin, *De divina traditione*, Rome, 1870, th. XII, scholion III; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brigau, 1899, t. I, n. 557; t. VIII, n. 377; Van Noort, *De fontibus revelationis*, Amsterdam, 1911, n. 259 sq.; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1885, t. II, n. 856.

Parmi les inquisiteurs, A. de Castro, *Adversus omnes hæreses*, Paris, 1534; *De iusta hæreticorum punitione*, Lyon, 1566; Simanca, *De catholicis institutionibus*, Ferrare, 1692, tit. XXX, LIV; Del Eene, *De officio S. Inquisitionis contra hæresim*, Lyon, 1680; Sanctarelli, *Tractatus de hæresi*, Rome, 1625; Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1578; avec les scolies de Pegna, Rome, 1616; Farinacci, *Tractatus de hæresi*, Rome, 1816; Dandini, *De suspectis de hæresi*, Rome, 1703; Bordoni, *Sacrum tribunal judicum in causis sanctæ fidei contra hæreticos et de hæresi suspectos*, Rome, 1648; Alberghini, *Manuale qualificatorum SS. Inquisitionis*, Palerme, 1642. A côté des indications relatives à la procédure inquisitoriale, on trouve dans ces ouvrages d'intéressantes notions dogmatiques, morales et canoniques touchant l'hérésie.

On consultera également avec profit : Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Venise, 1770, aux mots *Hæresis*, *Hæreticus*; Thesaurus, *De panis ecclesiasticis*, Ferrare, 1761, au mot *Hæresis*; Granderath, dans le *Kirchenlexikon*, au mot *Hæresis*, t. V, col. 1442-1451; Ojetti, *Synopsis*, Prato, 1904, au mot *Hæresis*; Choupin, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (d'Alès), art. *Hérésie*, t. III, col. 607-609; ainsi que quelques ouvrages plus spéciaux sur l'Inquisition, mais où la notion d'hérésie se trouve exposée soit historiquement, soit doctrinalement : Garzend, *L'Inquisition et l'hérésie*, Paris, 1913; Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893; Vacandard, *L'Inquisition*, Paris, 1907, c. VIII.

2° *Problème moral.* — 1. Sur le péché d'hérésie, voir la plupart des auteurs déjà cités, et, au traité de la foi, les manuels de d'Annibale, Buceroni, Ballerini-Palmieri, Scavini, Noldin, Génicot, Gury-Dumas, Gury-Ballerini, Gury-Ferrères, Cl. Marc, Tanquerey, etc. Voir plus spécialement Lehmkühl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. II, n. 298 sq.; t. II, n. 921 sq., et surtout S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. Gaudé, Rome, 1907, t. I, p. 310, où l'on trouvera les références aux anciens auteurs cités au cours de l'article, Malderus, Sanchez, Azor, Sa, Sayrus, Antoine, Filiucci, Laymann, Coninck, etc. Cf. Suarez, *op. cit.*, disp. XIV, XXI; Badet, *Le péché d'incroyance*, Paris, Lyon, 1899. — 2. Sur les relations des catho-

liques et des hérétiques, voir les documents du saint-siège, dans *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. Bonne Presse, t. I, p. 41; t. II, p. 51, 234-235; t. III, p. 65-67, 69, 219; t. IV, p. 175, 221, 229; *Lettres de Pie X* (*ibid.*), t. I, p. 113, 217; *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, in-4°, Rome, 1907, *passim*; *Analecta ecclesiastica*, Rome, 1899, p. 98-99. Cf. *Questions ecclésiastiques*, Lille, 1912, t. II, p. 194 sq.; *Ami du clergé*, Langres, 1900, p. 1604; 1904, p. 112, 879; 1907, p. 287, 600; 1908, p. 444; Mgr Nègre, *Les écoles*, Paris, 1911.

3° *Problème canonique*. — 1. Sources : Décret de Gratien, c. 4, dist. XXX; c. 32, dist. L; Causa I, q. VII; Causa XXIII, q. VII; Causa XXIV, q. I, III; c. 37, 118, dist. IV, *De consecr.*; Complément I, l. V, tit. VI, *De hæreticis*; III, l. V, tit. IV; IV, l. V, tit. V, *De hæreticis et manichæis*; V, l. V, tit. IV, *De hæreticis*; Décrétales de Grégoire IX, l. V, tit. VIII; Décrétales de Clément VIII, édit. Sentis, p. 163 sq.; Pie IX, const. *Apostolicæ sedis*. — 2. Auteurs : outre les grands commentaires de Schmalzgruber, Reiffenstuel, Pirhing, Ponsius, etc., et les manuels classiques de Devoti, De Angelis, Sanguinetti, Cavagnis, Santl, Soglia, Aichner, Laurentius, Grandclaude, Bouix, Deshayes, Wernz, on consultera avec profit, sur les peines infligées aux hérétiques dans le droit moderne, les commentateurs de la bulle *Apostolicæ sedis*, voir ce mot, t. I, col. 1617-1618; Hilarius a Sexten, *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, Mayence, 1894; Gennari, *Consultazioni morali-canoniche-liturgiche*, Rome, 1902; trad. Boudinhon; Heiner, *Katholisches Kirchenrecht*, Paderborn, 1909; *Die kirchenlichen Censuren*, Paderborn, 1884; Kober, *Der Kirchenban*, Tubingue, 1857; Stremmler, *Traité des peines ecclésiastiques*, Paris, 1860; Muenchen, *Die canonischen Gerichtsverfahren und Strafrecht*, Cologne, 1865; Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, t. IV, p. 844; t. V, p. 157 sq., 449 sq.; Cappello, *De censuris juxta codicem juris canonici*, Turin, 1919.

On trouvera aussi beaucoup de notions utiles dans Suarez, *op. cit.*, disp. XX-XXIII, et dans de Lugo, *op. cit.*, disp. XXV. Sur la question des livres hérétiques, voir Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, Paris, 1899; Hollweck, *Das kirchliches Bucherverbot*, Mayence, s. d.; A. Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, Tournai, 1898; Lega, *Praelectiones de judiciis ecclesiasticis*, Rome, 1896-1902, t. III, p. 485; Hilarius a Sexten, *op. cit.*, p. 110; Devoti, *Institutiones canonicae*, Gand, 1822, l. IV, tit. IV, t. II, p. 243-261; Périès, *L'Index, commentaire de la constitution apostolique Officiorum*, Paris, 1898, et les autres auteurs cités au cours de l'article.

A. MICHEL.

HERGENRÖTHER Joseph, historien allemand et cardinal, vit le jour à Wurzburg, où son père était professeur de médecine, le 15 septembre 1824. Il fit avec succès ses premières études au gymnase de sa ville natale; puis il suivit les cours de philosophie et de théologie à l'université, de 1842 à 1844. L'évêque Stahl l'envoya ensuite au Collège germanique de Rome. Ordonné prêtre le 28 mai 1848, il ne put achever son cours de théologie à cause des troubles de la Révolution. Il rentra à Wurzburg, où il continua ses études. Au mois de mars 1849, il fut nommé chapelain à Zelligen. Il soutint sa thèse de doctorat en théologie le 18 juillet 1850; elle est intitulée : *Die Lehre von göttlichen Dreieinigkeit nach dem h. Gregor von Nazianz, dem Theologen, mit Berücksichtigung der älteren und neueren Darstellungen dieses Dogma's*, Ratisbonne, 1850. Les examinateurs furent si satisfaits de la soutenance qu'ils demandèrent que le jeune docteur devînt *privat-docent* à l'université de Wurzburg. Au mois de mai 1851, il présenta sa thèse d'habilitation : *De catholicæ Ecclesiæ primordiis recentiorum protestantium systemata*, *ibid.*, 1851. Il fut nommé professeur extraordinaire le 3 novembre 1852. Le 15 mai 1855, il obtint la chaire de droit canon et d'histoire ecclésiastique, qu'il illustra. Ses premières publications historiques, si on excepte un article sur les *Philosophoumena*, récemment découverts, dans *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1852, portèrent sur Photius et le schisme grec. Il donna la première édition critique du *Liber de Spiritu Sancti mystagogia*, de Photius, Ratisbonne, 1857 que Migne reproduisit,

P. G., t. CII, col. 263-542. Dans l'introduction et les notes, il résolut toutes les difficultés que le patriarche de Constantinople avait soulevées contre la procession du Saint-Esprit *ex Filio*. Il étudia les *Amphilochia* de Photius dans *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1858. En 1860, il reprit le même sujet dans P. G., t. CI, col. 1-20, et il fournit des collations du texte pour l'édition des œuvres de Photius par l'abbé Migne. Sur l'Église grecque et Photius, il publia successivement : *Entalma græcum Patrum spiritualium officium describens*, avec un commentaire, Ratisbonne, 1865; *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, nach handschriftlichen und gedruckten Quellen*, 3 in-8°, Ratisbonne, 1867-1869; *Monumenta græca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, *ibid.*, 1869. Sa connaissance de l'histoire du schisme lui permit de critiquer l'ouvrage d'Aloys Piepler, *Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864, dans le *Chilitanum*, 1864-1865, t. V-VII, et dans *Archiv für Kirchenrecht*, 1864, 1865, t. XII, XIV. Il publia aussi dans diverses revues allemandes des articles d'histoire ou de droit canon, et il prit part aux discussions théologiques qui surgirent alors en Allemagne. Notons aussi son étude sur l'histoire de l'exégèse : *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetische Gebiete*, Wurzburg, 1866. Dans l'audience du 28 novembre 1867, Pie IX le désigna comme consultant, devant alder à la préparation du concile du Vatican. Prévenu par le nonce de Munich, il accepta avec reconnaissance le concours qu'on lui demandait, mais à la condition formelle qu'il ne cesserait pas son enseignement à Wurzburg. Il pourrait aller à Rome aux mois de mars et d'avril et à l'automne, dès le début de septembre jusqu'à la mi-novembre. Le 5 février 1868, la Congrégation directrice le nomma consultant de la Commission de la discipline ecclésiastique. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brigau, 1890, t. VII, col. 1045, 1058; Ceconi, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 361. Pendant la tenue du concile, Hergenroether prit part à la lutte que souleva en Allemagne la proposition de définir l'infailibilité pontificale. Il rédigea avec Hettinger la réponse que la faculté théologique de Wurzburg fit, le 2 juillet 1869, aux questions posées par le prince de Hohenlohe aux facultés de théologie et de droit des universités bavaroises, publiée dans *Der Katholik*, 1871, et traduite en français dans Ceconi, *op. cit.*, t. III, p. 460-524. Quand parut la brochure : *Der Papst und das Concil*, par Janus (attribuée à Doellinger), il y répondit au bout de quelques semaines par son *Antijanus*, Fribourg-en-Brigau, 1869; trad. italienne par Tallani, Turin, 1872. Il faisait une critique historique et théologique des idées de Janus. Voir Ceconi, *op. cit.*, t. II, p. 438-441. Quand Doellinger attaqua ouvertement l'adresse de la majorité des membres du concile sur l'infailibilité pontificale, Hergenroether lui répondit : *Die Irrtümer von mehr als vierhundert Bischöfen und ihr theologischen Censor*, Fribourg-en-Brigau, 1870. Cf. Th. Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., Bruxelles, 1911, t. II, p. 295-302. Il publia encore des articles polémiques : *Die Concilsbriefe der allgemeinen Zeitung*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. LXV-LXVI; *Die päpstliche Unfehlbarkeit vor den vaticanischen Concil*, Passau, 1871; *Ueber das vaticanische Concil, ein theologisches Votum*, Mayence, 1871; *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart*. *Historisch-theologische Essays und zugleich ein Anti-Janus vindicatus*, Fribourg-en-Brigau, 1872; 2^e édit., 1876. Il avait publié aussi : *Die Mariaverehrung in den 10 ersten Jahrhun-*

de lui donner, il l'obtiendra du concours ou de la rencontre de deux d'entre elles; et nous saisissons ainsi, sur cet exemple frappant, où il se justifie le mieux, la véritable raison du rapport inverse qui existe, en Dieu, pour la production de tous les effets, entre son entendement et sa puissance. Sa puissance se trouve-t-elle atteinte par cette désaffection manifeste qu'elle témoigne vis-à-vis des effets prévus par sa sagesse? Au contraire, Dieu fait tout et agit en tout, comme créateur et moteur de toutes choses. Mais le triomphe de sa sagesse consiste précisément à soustraire à l'action directe de sa puissance des effets qu'elle peut faire aboutir par les seuls moyens des causes naturelles; et voilà comment se découvre, de la façon la plus évidente, la présence de l'Esprit dans le monde. Bien loin de la contredire, le hasard l'atteste plus que tous les autres effets, de telle sorte qu'on puisse finalement se demander si ceux qui en ont pris peur se sont seulement préoccupés de savoir à quoi ils avaient affaire. Non seulement aucune des objections qui sont prises du hasard n'ont, en effet, rien de rare ni d'exceptionnel; mais on peut dire qu'en lui restituant sa vraie notion, elles se retournent toutes contre ceux qui les avancent; et il ne suffisait donc ici, comme partout ailleurs, que de ne pas suivre nos adversaires sur la position qu'ils voulaient nous imposer; on ne sert jamais la vérité, mais on la compromet plutôt, si on la quitte seulement d'un pas; et aucune question ne peut être véritablement dégagée des difficultés dont on l'embarrasse qu'en la remettant à sa véritable place. Nous en avons ici une excellente démonstration. Me permettra-t-on de dire qu'on obtiendra le même résultat, sur tous les sujets, même les plus rebelles, où l'on voudrait en faire l'épreuve, en revenant aux explications que saint Thomas en a proposées jadis, qui sont toujours les plus souples et les plus précises, à la fois si simples et si profondes, tellement consistantes et liées dans toutes leurs parties, que les objections les plus spécieuses tombent d'elles-mêmes devant elles? Il se trouve, en effet, que, par une rencontre merveilleuse, la philosophie thomiste rejoint tout ensemble le plus simple bon sens et la philosophie la plus savante; et, grâce à cet accord admirable elle a raison de tout, même du temps.

I. **OUVRAGE.** — Aristote, *Physic.*; Albert le Grand, *Physic.*, I. II, tr. II, c. xiv; *Metaphys.*, I. V, tr. VI, c. xv; S. Thomas, *Physic.*, I. II, lect. viii; *Metaphys.*, I. XI, lect. viii; *Cont. gentes*, I. II, c. xxxix; *Sum. theol.*, I^a, q. cxv, a. 6; q. cxvi, a. 1; La Placette, *Traité des jeux du hasard*, La Haye, 1714; Montmort, *Essai de l'analyse sur les jeux du hasard*, Paris, 1713; Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, 3^e édit., Paris, 1820; A. Cournot, *Théorie des chances et des probabilités*, Paris, 1843; *Essai sur les fondements de nos connaissances*, Paris, 1851; Stuart Mill, *Système de logique*, trad. Peisse, 2^e édit., Paris, 1880, t. II, p. 47-75; P. Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876; Th. de Régnon, *Métaphysique des causes*, Paris, 1886; J. Bertrand, *Le calcul des probabilités*, Paris, 1888; A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, 3^e édit., Paris, 1890; A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, Paris, 1890; L. Favre, *Le hasard*, Paris, 1912; E. Borel, *Le hasard*, Paris, 1914.

II. **REVUES.** — 1^{re} *Revue néo-scholastique*: J. Huys, *Le hasard*, t. II, p. 272-285; J. Lottin, *Le calcul des probabilités*, t. xvii, p. 23-52. — 2^{de} *Revue de métaphysique et de morale*: G. Milhaud, *Le hasard chez Aristote et chez Cournot*, t. x, p. 687-681; H. Piéron, *Essai sur le hasard*; la psychologie d'un concept, t. x, p. 682-695; E. Boutroux, *Hasard ou liberté*, t. xviii, p. 137-146. — 3^{de} *Revue de philosophie*: F. Mentré, *Rôle du hasard dans les inventions et découvertes et Le hasard dans les découvertes scientifiques d'après Cl. Bernard*, 4^e année, t. I, p. 426-439, 672-678; G. Tarde, *La notion du hasard chez Cournot*, 4^e année, t. II, p. 497-515. — 4^{de} *Revue philosophique*: J. Maldidier, *Le hasard*, t. xliii, p. 561-598; G. Milhaud, *La définition du hasard de Cournot*, t. lxxii, p. 136-159; A. Darbon, *Hasard et déterminisme*, mars 1914, p. 225-265.

III. **DICTIONNAIRES.** — E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1874, t. II, p. 1987-1988; *Diction-*

naire des sciences philosophiques, 2^e édit., Paris, 1875, p. 682-683; *La grande encyclopédie*, Paris, t. xix, p. 900.

J. BOUCHÉ.

HATTEM (Olivier van), théologien et médecin, né à Utrecht vers 1570, mort à Anvers le 23 décembre 1610. Il appartenait à une noble famille protestante et, après avoir fait ses premières études dans sa ville natale, vint à Leyde où il étudia les belles-lettres et la théologie. En 1593 il se fit recevoir ministre. Après en avoir exercé les fonctions pendant quatorze ans, il abjura le calvinisme et amena avec lui à la foi catholique sa femme et ses enfants. Il étudia ensuite la médecine à Louvain, puis vint habiter Anvers. On a de lui : *Apologie contre les ministres de la religion réformée* : c'est peut-être la première édition de l'ouvrage suivant : *Justification d'Olivier Hattem, tirée des marques de l'Église de Dieu, par où chacun saura comment distinguer, non seulement à présent, mais en tous temps, la véritable Église d'avec les synagogues des hérétiques*, 2^e édit., in-12, Louvain, 1610; *Apostille sur une requête calomnieuse présentée au pape contre Olivier Hattem*, in-12. Tous ces ouvrages sont écrits en flamand.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 707; Foppens, *Bibliotheca belgica*, in-4^e, Bruxelles, 1739, t. II, p. 653; *Théâtre sacré de Brabant*, in-fol., La Haye, 1729, t. II, p. 127; Paquet, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. IX, p. 96; Hurter, *Nomenclator*, 1907, t. III, col. 419, note.

B. HEURTEBIZE

HAUNOLD Christophe, théologien allemand, né à Altenhaus, en Bavière, le 18 octobre 1610, d'une ancienne et illustre famille, fut d'abord page à la cour de Bavière. Entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 25 avril 1630, il professa ensuite les humanités et consacra le reste de sa vie à l'enseignement de la philosophie et surtout de la théologie à Dillingen, à Fribourg et à Ingolstadt. Ses ouvrages philosophiques attirèrent de bonne heure sur lui l'attention du cardinal de Lugo. Il convient de citer entre autres : *Philosophia de animalium rationalium*, Dillingen, 1645; *Philosophia de animalium sensitiva*, *ibid.*, 1645; *Quæstio an acutior hodie philosophia plus lædat ingenia quam excolat ad alias facultates*, Ingolstadt, 1645; *Logica practica in regulas digesta*, *ibid.*, 1646; Cologne, 1688; Ingolstadt, 1696, etc.; *De ortu et interitu animæ rationalis*, Ingolstadt, 1694. En théologie, Haunold ne tarda pas à être regardé comme une des gloires de l'université d'Ingolstadt. Par la pénétration de sa pensée et la clarté de l'exposition, il reste un des maîtres de son temps. Ses *Institutiones theologicæ* en quatre livres, in-8^e, Ingolstadt, 1559, n'étaient qu'une préparation sommaire à son grand ouvrage : *Theologiæ speculative scholasticæ prælectionibus et exercitiis accommodatæ libri IV*, in-fol., *ibid.*, 1670, conçu sur le plan de la *Somme* de saint Thomas, mais adapté aux besoins de l'époque et se référant toujours, pour les soumettre à l'analyse et en suivre les progrès, aux données les plus neuves de la théologie contemporaine. Le traité qui a mis surtout en relief le savoir étendu et précis, le sens théologique profond et sûr, la méthode simplifiée et claire du P. Haunold, est le *De justitia et jure* dont le 1^{er} volume parut en 1671 à Ingolstadt sous ce titre : *Controversiarum de justitia et jure privatorum universo nova et theoretica methodo in decem tractatus et quatuor tomos digestarum*. Finalement l'ouvrage eut six volumes et fut achevé en 1674 : il est de ceux qui font honneur à la théologie et il garde aujourd'hui encore son intérêt, sinon son autorité. Haunold a laissé aussi un écrit de controverse : *Pro Ecclesiæ romanæ infallibilitate notæ responsoriæ seu succincta defensio*, in-4^e, Ingolstadt, 1654. Il mourut à Ingolstadt le 22 juin 1689. La faculté de théologie fit inscrire son éloge sur les murs de la grande salle des cours.

buta, 4 in-fol., Anvers, 1660-1663. Le P. Hérincx était alors ministre provincial, et comme tel il se rendait à Rome l'année suivante, pour assister au chapitre général de son ordre. Sa réputation de théologien était si bien établie qu'il fut invité à diriger une soutenance publique devant le chapitre, et il dédiait alors à dom de Cardenas les *Theses ex universa theologia... quas propugnabit fr. Guilielmus Van Sichen*, in-4°, Rome, 1664. Sa théologie, dans laquelle il avait soutenu le probabilisme en s'appuyant sur les grands docteurs, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Antonin, Scot, demandait à être revue et rendue conforme aux décrets d'Alexandre VII, publiés en 1665 et 1666; le P. Guillaume van Goorlaeken en fut chargé par le chapitre de sa province. Il s'en acquitta de concert avec l'auteur, et la seconde édition, *ab auctore recognita*, fut imprimée à Anvers, 1672-1675. On en trouve des exemplaires avec la date de 1680 et l'auteur y est qualifié d'évêque d'Ypres, dignité qui lui avait été conférée en 1677. Consacré le 24 octobre, il se rendit aussitôt dans son diocèse et commença à le visiter, mais il mourut avant de s'être entièrement acquitté de ce devoir de sa charge, le 17 août 1678. Une 3^e édition de sa théologie parut après sa mort, Anvers, 1702-1704. On trouve encore une courte lettre d'Hérincx, adressée à un apostat de son ordre, Pierre Valois, publiée par celui-ci dans son livre, *Causa Valesiana epistolis ternis prælitata*, in-8°, Londres, 1684. Le P. Hérincx se distingue entre tous les théologiens par sa concision et sa clarté. Il fut scotiste par devoir, comme tous les écrivains franciscains de cette époque, mais il le fut modestement, ne combattant les opinions thomistes qu'avec respect pour le docteur angélique et ne se séparant qu'à regret de saint Bonaventure. Une onction toute particulière se fait jour dans ses pages, car, disait-il, l'enseignement théologique ne doit pas se borner à la recherche de la vérité, mais il doit encore servir à la sanctification de celui qui étudie pour travailler à celle de son prochain.

Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographie des frères mineurs de l'obéissance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 256-260; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. iv, col. 48-49.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HERLUISSON Pierre-Grégoire, théologien janséniste, né à Troyes le 4 novembre 1759, mort près de cette ville, à Saint-Martin-des-Vignes, le 19 janvier 1811. Ayant terminé ses études grâce à la protection de Mgr Claude de Barral, évêque de Troyes, il fut ordonné prêtre à l'âge de vingt-trois ans. Quelques années plus tard, à la suite de discussions sur les doctrines jansénistes et sur le bréviaire, il s'abstint, et jusqu'à sa mort, de toute fonction sacerdotale. Il fut professeur à l'école militaire de Brienne, bibliothécaire de l'école centrale de l'Aube et de la ville de Troyes. Parmi les divers écrits de Herluison, nous avons à mentionner : *La théologie réconciliée avec le patriotisme ou lettres théologiques sur la puissance royale et sur l'origine de cette puissance*, in-12, Troyes, 1790; 2 in-12, Paris, 1791 : l'auteur veut établir que les nations ont le droit de se choisir le gouvernement qui leur convient; *Le fanatisme du libertinage confondu, ou Lettres sur le célibat des ministres de l'Église*, in-8°, Paris, 1792, réponse à une adresse contre le célibat des prêtres, que Dubourg, curé de Saint-Benoît-sur-Seine, avait remise à l'Assemblée nationale. Professeur de rhétorique, Herluison prononça le 2 septembre 1807 un discours sur *Le fanatisme envisagé au point de vue religieux et philosophique*. Il est aussi l'auteur d'un ouvrage *De la religion révélée ou de la nécessité des caractères et de l'authenticité de la révélation*, in-8°, Paris, 1813, publié par Th.-P. Boulage.

L. Séché, *Les derniers jansénistes*, in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 160; Quérard, *La France littéraire*, t. iv, p. 89; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1912, t. v a, col. 582.

B. HEURTEBIZE.

1. HERMANN Amand, franciscain originaire de Silésie, enseigna la théologie dans son ordre. Il s'appliqua surtout, avec une science peu commune des Écritures et des Pères, à ramener l'enseignement théologique et philosophique à l'esprit de Duns Scot. On a de lui : *Sol triplex in universo, id est, universæ philosophiæ cursus Augustini, Bernardi et Scoti menti conformatus*, in-fol., Soultzbach, 1676; *Ethica sacra scholastica speculativo-practica seu tractatus et disputationes morales de virtutibus theologicis et moralibus, ad mentem Joannis Duns Scoti*, 2 in-fol., Wurzburg, 1698. Ses *Tractatus theologici ad mentem subtilis doctoris* parurent à Cologne, 1690-1694, in-fol. Hermann mourut le 26 novembre 1700.

Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. iv, col. 337; Greiderer, *Germania franciscana*, I. IV, p. 309, 316.

J. B. BESSE.

2. HERMANN Ambroise-Célestin, bénédictin, abbé du monastère de Saint-Trutpert, dans l'ancien diocèse de Constance, vivait dans la première partie du XVIII^e siècle. Il a publié : *Theologia selecta secundum Scoti principia scholastica de Deo ut uno et trino, de angelis, de incarnatione Verbi, de gratia, justificatione et merito*, 3 in-4°, Augsbourg, 1720; *Idæa exacta de bono principe divisa in V partes, scilicet de cura religionis, de cura regni, de religione controversiæ bono principi necessaria, de jure belli et obligatione subditorum, de lege æterna, jure naturali et gentium*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1740.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. iv, p. 122-265; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 479; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. iv, col. 1340.

B. HEURTEBIZE.

3. HERMANN Georges, théologien allemand, né à Schwandorf, dans le Palatinat, le 6 janvier 1693, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 29 septembre 1710, enseigna d'abord la grammaire et les humanités, puis la philosophie et la théologie à l'université d'Ingolstadt. Il porta son attention sur certaines questions soulevées par les tenants de l'atomisme contre la philosophie aristotélicienne, entre autres sur le problème de l'éduction des formes et celui de la diversité des espèces. Dans ses deux traités : *Regula fideliter indicans diversitatem rerum specificam*, Munich, 1725, et *Lapis offensionis atomisticæ*, Ingolstadt, 1730, on reconnaît la marque d'un esprit pénétrant, mesuré et parfaitement maître de son sujet. Ses travaux théologiques reçurent également, des discussions alors en cours, leur orientation. Le P. Hermann a laissé deux traités excellents sur la science et sur la volonté divines : *De Deo scientie disputatio theologica*, Ingolstadt, 1737; *Tractatus de Deo volente*, *ibid*, 1659. Devenu maître des novices, recteur de Dillingen, d'Ingolstadt et de Munich, provincial de Germanis, il consacra ses efforts à ranimer et à renouveler les études supérieures dans les maisons confiées à ses soins. Les mesures prises par lui dans ce but et les considérations émises sur l'esprit et les méthodes de ces études marquent une date dans l'histoire de la pédagogie. Elles sont du 4 août 1755. Le P. Pachtler les a publiées sous ce titre : *Ordinationes circa studia literarum tam superiorum quam inferiorum*, dans les *Monumenta Germaniæ pedagogica*, Berlin, 1890, t. ix, p. 435 sq. Le P. Hermann mourut à Ratisbonne le 12 novembre 1766.

Somnervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. iv col. 302 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1912 t. v, col. 21; Mederer, *Annales Academiæ Ingolstadtensis* Ingolstadt, 1782, t. III, p. 208.

P. BERNARD.

1. HERMANT Godefroy naquit à Beauvais le 6 février 1617. Il fut d'abord élevé par un oncle, chanoine de la cathédrale en cette ville. L'évêque Potier, frappé des heureuses dispositions de l'enfant, l'envoya à Paris en 1630. Il fit sa rhétorique au collège des jésuites, sa philosophie à Navarre et sa théologie en Sorbonne. Revenu à Beauvais, il professa les humanités. Mais, dès 1639, il retourne à Paris pour diriger les études du neveu de son bienfaiteur, Potier d'Oquerre. Déjà il collabore à des travaux scientifiques. Il surveille en particulier l'impression du texte grec de la Polyglotte de Vitré, qui parut seulement en 1645. Il enseigne la philosophie au collège de Beauvais, devient bachelier de théologie en 1640, *socius* de Sorbonne en 1642, chanoine de Beauvais en 1643, prieur de Sorbonne l'année suivante, enfin licencié et recteur de l'université en 1646.

Ces honneurs récompensaient une activité incessante en faveur des privilèges universitaires. Le conflit toujours prêt à éclater entre la Sorbonne et les jésuites venait de se manifester une fois de plus. A la fin de 1642, le recteur Gorin de Saint-Amour avait refusé d'admettre la candidature de leurs élèves du collège de Clermont aux grades universitaires. Les pères firent requête, le 11 mars 1643, au conseil privé, contre cette décision. Hermant entre alors en lice avec une *Apologie pour l'université de Paris contre le discours d'un jésuite par une personne affectionnée au bien public*, Paris, avril 1643. C'était une réponse aux bruits répandus, prétendait-il, par les jésuites, contre l'enseignement de l'université. A quelques jours de là, il lance un nouveau factum : *Observations importantes sur la requête présentée au conseil du roy par les jésuites, tendante à l'usurpation des privilèges de l'université*, Paris, 1643. Enfin, passant à l'offensive, il donne au public : *Véritez académiques, ou réfutation des préjugés populaires dont se servent les jésuites contre l'université de Paris*. L'achèvement d'imprimerie est du 8 juin 1643. Dans les *Observations*, il discutait les deux demandes de ses adversaires : admission de leurs élèves aux grades, et incorporation du collège de Clermont à l'université. Ici, il faisait une critique de l'enseignement tel que les pères le pratiquaient, et leur opposait la conception des maîtres de l'université. Cette critique est intéressante à plus d'un titre. Ainsi, dans les développements sur les rapports de la philosophie et de la théologie, elle fait pressentir certaines idées de Pascal.

Tous ces ouvrages avaient été publiés sans nom d'auteur. Ils prétendaient représenter la pensée officielle de l'université. Les jésuites firent de même. Ainsi dans l'anonyme *Response au livre intitulé Apologie pour l'université de Paris contre le discours d'un jésuite*, qui parut au mois de juillet 1643, Hermant s'empresse alors de faire paraître la *Seconde Apologie pour l'université de Paris, imprimée par le mandement de monseigneur le recteur donné en Sorbonne le 6 octobre 1643*. Mais bientôt, comme il devait arriver, la polémique dégénérait en personnalités. Au collège de Clermont, un professeur, le P. Airault ou Héreau, avait hasardé certaines propositions sur le sujet toujours brûlant du régicide et du duel. L'occasion était trop belle. Aussitôt paraît un *Advertissement contre une doctrine préjudiciable à la vie de tous les hommes et particulièrement des rois et princes souverains, enseignée dans le collège de Clairmont*, Paris, 1643. Bientôt après, probablement au commencement de 1644, vient s'ajouter, sur le même sujet, un second *Advertissement*, s. l. n. d. Ces deux ouvrages, publiés sans nom d'auteur, semblent bien être le résultat de la collaboration de Hermant et du recteur Gorin de Saint-Amour. Les jésuites, ainsi pourchassés, répondirent par la plume de l'un des leurs, dont les fonctions étaient bien faites pour en imposer, sinon à leurs adversaires, du moins au public.

Le P. Caussin, confesseur du roi, fit paraître, en 1644, contre tous ces écrits, une *Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus*. Mais le champion de la Sorbonne ne se tint point pour battu. Il composa rapidement une *Response de l'université de Paris à l'apologie pour les jésuites qu'ils ont mise au jour sous le nom du P. Caussin*. Elle porte la date de 1644. Pourtant le titre même ajoute : « imprimée par l'ordre de la même université, pour servir au jugement tant de la requête présentée à la Cour le 7 décembre 1644, que des précédentes. » De plus elle se complète de deux extraits des registres du parlement datés des 5 et 7 janvier 1645. Elle parut donc dans les premiers jours de cette dernière année.

Mais la polémique se croisait dans les sens les plus divers. Arnauld venait de publier son traité *De la fréquente communion*. Ce fut alors un véritable déluge d'attaques. Dans le nombre, Hermant nota les *Remarques judicieuses sur le livre de la fréquente communion*, 1644, que l'on attribue tantôt au prêtre François Renard, tantôt au P. de La Haye, tantôt, avec plus de probabilité, au P. Sesmaisons. C'est contre cet ouvrage qu'il publie, en 1644, une *Apologie pour M. Arnauld docteur de Sorbonne, contre un libelle intitulé : Remarques judicieuses*. En même temps, sur le fond de la doctrine, il essayait de mettre les jésuites en opposition avec eux-mêmes. C'est l'objet des *Réflexions du sieur du Bois sur divers endroits du livre de la fréquente communion du P. Pétiau*, Paris, 1644. A la même controverse se rapportent encore deux autres ouvrages qui lui sont attribués par Moréri : *Response à la remontrance à la reine du P. Yves, capucin*, 1644, et *Défense des prélats approbateurs du livre de la fréquente communion*, s. l. n. d. Mais il est difficile d'établir la part exacte qui revient à Hermant dans la composition de tous ces ouvrages, rédigés plus ou moins en commun par tout le groupe des « arnauldistes ».

Il en est de même pour les ouvrages qui suivent et qui représentent un aspect tout différent, mais non moins instructif, de la lutte de l'université contre la Compagnie de Jésus. C'est d'abord la *Réponse aux moyens d'opposition que les jésuites ont fait signifier aux prieurs, docteurs et bacheliers de la maison de Sorbonne*, lundi 24 décembre 1646, pour empêcher la clôture de la rue des Poirées, 1647. Puis le *Mémoire apologétique pour les recteurs, procureurs, etc., de l'université de Paris contre l'entreprise des Hibernois*, 1651. Enfin, les *Faussetez contenues dans une requête présentée au parlement par M. Amyot*, 1651. Ces écrits, qui tendent à défendre surtout les intérêts matériels et les privilèges de l'université, durent être rédigés en collaboration avec Gorin de Saint-Amour. Mais ces soucis matériels ne détournèrent pas Hermant de ses devoirs essentiels de recteur. En 1648, il promulguait une ordonnance sur la discipline des études, en particulier des études philosophiques. Cette ordonnance fixe le règlement des cours en même temps que la conduite à suivre dans la tenue des collèges. Ici encore, le recteur marque ses préférences et ses antipathies. Il critique ouvertement les méthodes de la Compagnie de Jésus, même sur des points de détail, comme sur la question des comédies que peuvent jouer les étudiants.

A ce moment, le parti janséniste est fortement organisé, dans l'université et au dehors. L'affaire des « cinq propositions » permet de compter les « disciples de saint Augustin ». Hermant reste l'un des plus actifs. Il publie en 1650 la *Défense des disciples de saint Augustin contre un sermon du P. Bernage, jésuite*; en 1651, la *Réponse à un écrit du P. Mathieu, jésuite, publié à Dijon contre les lettres qu'il attribue au P. Parisot de l'Oratoire*. Puis il se retourne contre des adversaires d'un autre genre. Un ancien chanoine d'Amiens, passé au protestantisme, Jean Labadie, avait lancé, on

devine dans quel esprit, son *Grand chemin du jansénisme au calvinisme*, Montauban, 1651. Hermant, sous le pseudonyme de sieur de Saint-Julien, lui répond par la *Défense de la piété et de la foy de la sainte Église catholique, apostolique et romaine contre les mensonges impieitez et blasphèmes de Jean Labadie, apostat*, Paris, 1651. Toujours pour laver les jansénistes de l'accusation de calvinisme, il donne l'année suivante *Fraus calvinistarum relecta, sive catechismus de gratia ab hæreticis Samuelis Maresii corruptelis vindicatus, theologicis aliquot epistolis Hieronymi ab Angelo forti ad Jacobum de Sainte-Beuve*. Cet ouvrage était dirigé contre Samuel des Marets, ministre de Groningue, qui avait essayé la même démonstration que Labadie.

La nomination de Nicolas Choart de Buzenval au siège de Beauvais, en 1651, vint ouvrir à Hermant un nouveau champ d'action. Ce prélat partageait toutes les idées du parti janséniste. Le recteur de l'université devint son homme de confiance, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune. Dès 1653, il publie un *Discours chrétien sur l'établissement du bureau des pauvres à Beauvais*, qui eut du retentissement bien au delà des limites du diocèse et qui fut plusieurs fois réimprimé. Il s'occupe de l'administration diocésaine et de la conduite du séminaire et s'attire par là des oppositions qui allaient trouver occasion de se manifester. La querelle janséniste venait de se rouvrir avec le procès d'Arnould. Hermant prend une part importante aux délibérations de l'université sur cette affaire et défend éloquentement, mais inutilement, la personne et les idées de son ami. Il est mêlé de très près à tout le mouvement d'où sortent les *Provinciales*. Aussi lui attribue-t-on un rôle dans la série des publications qui accompagnent les *Petites Lettres*. Il aurait eu part, avec Pascal et Périer, à la rédaction du *Factum pour les curés de Paris contre l'Apologie des casuistes*, Paris, 1658; du *Factum pour les curés de Rouen*, 1659, contre la même apologie. Il est certainement le rédacteur de la *Requête de trois cents curés du diocèse de Beauvais*, 1658, présentée à Choart de Buzenval contre l'œuvre du P. Pirot. De même on retrouve sa plume, ses idées et ses passions dans les nombreux mandements et ordonnances de son évêque sur le sujet des casuistes. Mais la condamnation d'Arnould et son exclusion de la faculté de théologie furent pour lui un coup sensible. Aussi dit-il adieu à l'université et renonça-t-il volontairement aux privilèges de la maison et société de Sorbonne.

D'autres épreuves l'attendaient. Le chapitre de Beauvais, se mettant résolument en opposition avec l'évêque, dressa un statut qui exigeait de ses membres la signature de la bulle d'Alexandre VII et du formulaire de l'Assemblée du clergé relatifs aux cinq propositions. Hermant et quelques autres chanoines, conseillers de Choart, refusèrent cette signature. Après un procès fertile en incidents, ils furent de ce fait exclus du chapitre et privés de leurs bénéfices par un arrêt du conseil en date du 21 juillet 1659. Hermant chercha des consolations dans la retraite et dans l'étude de l'antiquité chrétienne. Il publie, en 1656, la *Traduction d'une épître de S. Basile à des solitaires qui avaient été persécutés par les ariens*, et, en 1658, le *Traité de la providence composé par S. Chrysostome pendant son exil pour l'édification de ceux qui avaient été scandalisés des afflictions de l'Église*. Ce n'étaient là que des travaux préparatoires. L'exemple de Le Nain de Tillemont, alors réfugié à Beauvais, et peut-être aussi, comme l'affirme Sainte-Beuve après Ellies Dupin, ses manuscrits le poussent à des œuvres plus approfondies. C'est d'abord une *Vie de S. Jean Chrysostome*, par le sieur Ménart (anagramme de Hermant), qui paraît en 1664; la *Vie de S. Athanase*, en 1672; la *Vie de S. Basile* et de S. Grégoire de Nazianze, en 1674;

enfin la *Vie de S. Ambroise*, en 1678. Ces ouvrages, qui eurent un grand succès, forment une véritable histoire de l'Église au temps des grands docteurs. Pagis s'en est souvent inspiré dans ses *Critica in Baronium*.

A cette époque, Clément IX avait rendu, provisoirement au moins, la paix à l'Église. Hermant avait été réintégré dans ses fonctions et revenus, le 31 octobre 1668. Mais il n'oubliait ni ses études, ni l'intérêt pratique qu'elles pouvaient avoir. Il avait publié, en 1668, en collaboration avec Arnould, et sous leur double prénom d'Antoine Godefroi, un petit traité de *La conduite canonique de l'Église pour la réception des filles dans les monastères*. Il y ajoutait, en 1673, une traduction des *Ascétiques, ou traités spirituels de S. Basile le Grand*, publiée cette fois sous son nom. Enfin, en 1690, paraissaient les trois volumes de ses *Entretiens spirituels sur S. Mathieu*. Ces ouvrages semblent avoir été composés plus spécialement pour les religieuses de Port-Royal, auxquelles Hermant s'intéressait au point que Moréri lui attribue l'*Éloge de la mère Angélique de S. Jean Arnould*, qui se trouve dans le *Nécrologe de Port-Royal*. Il était du reste en relations d'amitié avec les hommes les plus éminents de l'Église de France : Bossuet et du Cange étaient en correspondance avec lui. Mais, depuis la mort de Choart de Buzenval, en 1679, il n'exerçait plus aucune action directe dans le diocèse de Beauvais. Il vécut dans le silence et la retraite jusqu'à sa mort, survenue, à Paris, le 11 juillet 1690.

Il avait laissé de nombreux manuscrits, dont quelques-uns ont vu le jour. En 1693, Auger publiait, à Lille, une *Clavis ecclesiasticæ disciplinæ*, remaniée par l'éditeur, et pour cela, déclarée indigne d'Hermant par les critiques contemporains. Il en fut de même pour la *Tradition de l'Église sur le silence chrétien et monastique*, donnée par Muguet en 1697. Tout récemment, M. Gazier publiait les *Mémoires de Godefroi Hermant sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e siècle*, 6 vol., Paris, 1905-1910. Enfin, son *Histoire de Beauvais et du Beauvaisis*, restée manuscrite (Bibliothèque nationale, fonds français, n^o 8579-8583), a été largement utilisée par tous ceux qui depuis se sont occupés du même sujet.

A. Baillet, *La vie de Godefroy Hermant*, Amsterdam, 1717; Mézenguy, *Idée de la vie et de l'esprit de messire Nicolas Choart de Buzenval*, Paris, 1717; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. III, p. 127 sq.; t. IV, p. 227 sq.; C. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 150 sq.; J. Gaillard, *Un prélat janséniste : Choart de Buzenval*, Paris, 1902; Bliard, *Études religieuses des Pères de la Compagnie de Jésus*, 1908, p. 637-664; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1837; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 497-499.

A. HUMBERT.

2. HERMANT Jean, historien, né à Caen en février 1650, mort en octobre 1725. Cet ecclésiastique, curé de Saint-Pierre de Maltrot et chanoine de Bayeux, composa de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Histoire des conciles contenant en abrégé ce qui s'est passé de plus considérable dans l'Église. Ensemble les canons de l'Église, l'abrégé chronologique de la vie des papes et leurs décisions. Avec des notes pour l'intelligence des canons obscurs et difficiles ou qui méritent quelques observations particulières. Les déclarations des Assemblées générales du clergé de France sur les points de discipline et celles du roy sur la même matière ou pour le maintien de la juridiction ecclésiastique. Avec les édits et déclarations touchant les mariages*, in-12, Rouen, 1695; 4 in-12, 1704; 4^e édit., 1730; cf. *Mémoires de Trévoux*, 1704, p. 1735-1743; *Histoire des ordres religieux et des congrégations régulières et séculières de l'Église, avec l'éloge et la vie en abrégé de tous les patriarches et de ceux qui y ont mis la réforme selon*

l'ordre des temps; le catalogue de toutes les maisons et couvens de France, le nom des fondateurs et fondatrices et les années de leur fondation, in-8°, Rouen, 1697; 4 in-12, Rouen, 1710; Histoire des religions ou ordres militaires de l'Eglise et des ordres de chevalerie, in-12, Rouen, 1698, 1725; cf. Acta eruditorum, Supplementum, Leipzig, t. II, p. 532-585; Histoire du diocèse de Bayeux, 1^{re} partie, contenant l'histoire des évêques, avec celle des saints, des doyens, et des hommes illustres de l'église cathédrale ou du diocèse, in-4°, Caen, 1705; les deux autres parties qui devaient comprendre cette histoire n'ont pas été imprimées; cf. Mémoires de Trévoux, 1706, p. 1117-1192; Histoire des hérésies et des autres erreurs qui ont troublé l'Eglise et de ceux qui en ont été les auteurs, avec un traité qui résout plusieurs questions générales touchant l'hérésie, traduit du latin d'Alphonse de Castro, 3 in-12, Rouen, 1712; dans la 3^e édition, 4 in-12, Rouen, 1717, un volume a été ajouté pour l'histoire du schisme d'Angleterre, et a pour titre: Religion anglicane; cf. Mémoires de Trévoux. En outre Jean Hermant, à la demande de M. de Pibrac, vicaire général du diocèse de Bayeux, fit imprimer: Homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année pour le soulagement de ceux qui sont chargés de la conduite et de l'instruction des âmes, 2 in-12, Rouen, 1705; Sermons sur les mystères avec plusieurs panégyriques des saints, 2 in-12, Rouen, 1716.

Moréti, Dictionnaire historique, t. v b, p. 630; Quérard, La France littéraire, t. IV, p. 91; Hurter, Nomenclator, Inspruck, 1910, t. IV, col. 1196-1198.

B. HEURTEBIZE.

HERMAPHRODITE. On nomme ainsi, en histoire naturelle, un être qui réunit en soi les deux sexes; plusieurs plantes sont dans ce cas. Au sens humain, voici comment le définit J. Antonelli, *Medicina pastoralis*, t. I, n. 150 sq.: *Hermaphrodita, stricto sensu, dicitur qui simul habet organa essentialia generationis maris et feminae bene evoluta.* En ce sens, ajoute-t-il, *veri hermaphrodites, ita intellecti, in specie humana minime exstant. Verum quidem est in specie humana aliquando inventum fuisse hermaphroditismum completum; at hoc tantum in partibus exterioribus corporis apparebat, intus vero reliqua organa deerant; quapropter hermaphroditismus tantum apparens erat et non realis.* L'étude de ces phénomènes rentre de soi dans la tératologie humaine. Toutefois, comme la discipline ecclésiastique s'est plus d'une fois occupée de cette question, il peut être utile d'en traiter au moins brièvement. Les anciens, dont on peut voir de nombreuses citations dans les auteurs, par exemple, dans la *Bibliotheca canonica* de Ferraris, croyaient à l'existence de vrais hermaphrodites, mais surtout dans les pays lointains comme la Floride, sur laquelle couraient les récits les plus invraisemblables. Cependant, la science même que l'on nomme la tératologie ne s'expliquerait pas si quelques êtres anormaux et dont l'existence a été bien contrôlée n'avaient pas quelquefois apparus. L'apparition de ces êtres anormaux suffit à expliquer que la discipline s'en soit occupée. Ce qu'elle a considéré, ce sont moins les êtres dans leur constitution intime que dans leurs apparences. Ces apparences justifiaient une réglementation pratique.

Ferraris donne lui-même, à côté de sa crédulité, le vrai sens des lois sur l'hermaphroditisme: il ne le définit pas par ses caractères intimes, mais par l'extérieur: *Hermaphroditi, seu androgyni sic dicuntur eo quod in ipsis uterque sexus appareat. Bibliotheca canonica*, au mot *Hermaphroditus*, n. 1. Des hermaphrodites apparents ont été constatés à notre époque, c'est-à-dire des êtres humains chez qui apparaissent à la fois des caractéristiques de l'un et de l'autre sexe, non pas toutes les caractéristiques, mais quelques-unes. Qu'il s'agisse de ce qu'Antonelli nomme *androgynia* et dont les méde-

cins relatent plusieurs exemples récents, par exemple, deux cas connus en 1869; ou *gynandria*, dont deux furent aussi constatés en 1864 et 1865; ou *hermaphroditismus neuter*, et dont le savant Orfila, entre autres, a étudié un phénomène célèbre, sans compter beaucoup d'autres exemples que l'on rencontre ici ou là, l'hermaphroditisme apparent, celui seul dont s'occupe la discipline ecclésiastique, a existé et il existe encore.

Au point de vue canonique, l'hermaphrodite est considéré comme irrégulier en vue de l'ordination. Monacelli, *Formularium*, part. III, tit. I, form. 36, n. 30. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II (1906), n. 80, n. 2: *judicio medicorum definiendum est quis sit verus ordinandi sexus. Quod si medici in favorem sexus virilis certam ferunt sententiam, non obstante extrinseca quadam apparentia in contrarium hujusmodi hermaphroditus saltem capax valide ordinationis est dicendus, licet tanquam monstruosus inter irregulares recenseretur soleat...* — S'il s'agit de mariage, il faut s'en remettre à l'avis des médecins, et le mariage pourrait même parfois être frappé de nullité pour impuissance. Voir la cause introduite devant la S. C. du Concile, le 22 décembre 1898, dans *Annuaire ecclésiastique*, 1899, p. 239 sq. — Quant à la profession religieuse, on peut lire en particulier dans Schulte et Richter, *Canones et decreta concilii Tridentini*, dans les notes et décisions de la S. C. du Concile à la suite du c. XVII, sess. XXV, *De regularibus*, n. 4, toute une dissertation rédigée et la solution de la S. C. touchant un cas précis et concret et de laquelle résulte que l'hermaphroditisme peut entraîner la nullité de la profession. *Dubium professionis*, 22 novembre 1721, Schulte et Richter, *op. cit.*, p. 421-422. — Le *Codex juris canonici* ne s'occupe pas des hermaphrodites.

La question de la réalité et des caractères de l'hermaphroditisme est avant tout une question médicale sur laquelle il faut interroger les ouvrages des médecins comme Debievre, Brouardel, Bédard, P. Garnier, L. Guinard, etc. Quant à la législation canonique, consulter les commentateurs des Décrétales sur le titre *De corpore vitialis*, Décrétales, I, I, tit. xx, par exemple, Schmalzgruber, Sanchez, Pignatelli, t. IV, consult. xxxiv, et une longue dissertation avec citations abondantes de canonistes dans Monacelli, *Formularium*, part. III, tit. I, form. 36, n. 24-31; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, au mot *Hermaphroditus*.

A. VILLIEN.

HERMAS. — I. Sa personne. II. Son ouvrage. III. La doctrine.

I. SA PERSONNE. — 1^o *Autobiographie.* — On ne sait de l'auteur du *Pasteur* que ce qu'il a dit de lui-même dans son ouvrage. Et voici les quelques renseignements qu'il donne. Son nom est Hermas; c'est ainsi qu'il se désigne à plusieurs reprises. *Vis.*, I, 1, 4; 2, 2; 4, 3; II, 2, 2. Esclave de naissance, vendu à Rome à une femme nommée Rhoda, il dut être affranchi par elle. Marié, père de famille, mais commerçant peu scrupuleux, il réussit à s'enrichir; car, porté au mensonge et à la dissimulation, il avoue n'avoir jamais dit la vérité. *Mand.*, III, 3, 3. La fortune jeta le désordre dans sa famille; lui-même devint un grand pécheur, *Mand.*, IV, 2, 3; sa femme fut une mauvaise langue et ses fils tournèrent mal au point de renier leur foi et de dénoncer leurs parents. *Vis.*, II, 2, 2. Il perdit sa fortune, *Vis.*, I, 3, 1; II, 3, 2; III, 6, 7, et il ne lui resta plus qu'un champ à cultiver sur la route de Rome à Cumes. *Vis.*, III, 1, 2; IV, 1, 2. Il était donc chrétien ainsi que toute sa famille, mais ils avaient tous péché et devaient faire pénitence pour se relever; et c'est ce qu'ils firent. Comment donc fut-il amené à écrire le *Pasteur*?

Un jour, comme il longeait le Tibre, il aperçut Rhoda, qu'il aimait comme une sœur, se baignant dans le fleuve; il lui tendit la main pour l'aider à sortir de l'eau, non sans se dire à lui-même: « Que je serais

heureux d'avoir pour épouse une femme de cette beauté et de ce mérite ! » Pensée mauvaise pour un homme marié et père de famille; il devait en faire pénitence. Un peu plus tard, comme il se rendait à Cumès, il fut transporté par l'Esprit de Dieu dans un endroit inaccessible; et là il vit dans le ciel Rhoda, qui lui apprit que Dieu était irrité contre lui à cause de sa mauvaise pensée. « Prie le Seigneur, lui dit-elle, et il guérira tes péchés, ceux de ta maison et de tous les tiens. » Réfléchissant alors au moyen d'apaiser Dieu et d'assurer son salut, il eut successivement, à intervalles plus ou moins longs, la vision quatre fois répétée d'une femme, qui représentait l'Eglise, qui lui lut et lui confia un livre, avec l'ordre de le transcrire en double exemplaire, l'un pour Clément, qui, selon le devoir de sa charge, devait le transmettre aux villes étrangères, l'autre pour Grapta, qui devait en instruire les veuves et les orphelins. *Vis.*, II, 4, 3. Lui-même devait l'interpréter à Rome avec ceux qui présidaient à l'Eglise. Dans la suite, ce fut la visite d'un homme qu'il reçut; celui-ci, habillé en pasteur, la besace à l'épaule et la houlette à la main, se dit chargé de lui rappeler les visions qu'il avait eues et de lui faire écrire des préceptes et des similitudes : c'était l'ange de la pénitence, *Vis.*, V : de là le livre du *Pasteur*.

Tels sont les renseignements autobiographiques fournis par Hermas sur sa vie et sur l'origine de son ouvrage. Il se présente donc comme un contemporain du pape saint Clément, à la fin du I^{er} siècle. Mais qu'y a-t-il de vrai dans tout cela ? Hermas s'est-il imaginé avoir eu ces visions ? A-t-il voulu faire croire qu'il les avait eues réellement ? N'a-t-il pas plutôt recouru à un simple artifice littéraire pour faire entendre d'une manière saisissante la leçon de morale qu'exigeait une période de relâchement ? Sa personne est restée dans une ombre discrète; mais, en revanche, son livre a joui, dès la seconde moitié du I^{er} siècle, d'une assez grande célébrité; car il fut lu publiquement dans les églises, tout au moins à titre d'instruction et d'édification, et il passa même, aux yeux de quelques Pères, pour un livre inspiré. Il importe donc de savoir ce qu'en pensa l'antiquité chrétienne.

2^o *Tradition primitive chez les grecs.* — Le *Pasteur* a été connu, apprécié et cité par certains Pères grecs. Saint Irénée, par exemple, en a reproduit un passage, en le faisant précéder de ces mots assez significatifs : καλῶς εἶπεν ἡ γραφή. *Cont. her.*, IV, 20, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1032. De même Clément d'Alexandrie, qui admet la réalité et le caractère divin des révélations d'Hermas, cite fréquemment le *Pasteur* et le qualifie d'Écriture. *Strom.*, I, 17, 29; II, 1, 9, 12, 13; VI, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 800, 928, 933, 980, 994; t. IX, col. 357. Mais ni saint Irénée, ni Clément d'Alexandrie ne disent formellement qu'Hermas ait été un contemporain des apôtres. Origène, au contraire, qui croit à l'inspiration du livre, identifie son auteur avec l'Hermas nommé dans l'Épître aux Romains : *Puto quod Hermas iste* (celui de l'Épître aux Romains) *scilicet scriptor libri illius, qui Pastor appellatur, quæ scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata.* *In Rom.*, X, 31, *P. G.*, t. XIV, col. 1282. Il n'ignore pourtant pas que son opinion n'est pas celle de tout le monde, *In Matth.*, XIV, 21, *P. G.*, t. XIII, col. 1240, et que certains ont peu d'estime pour cet ouvrage. *De princ.*, IV, 11, *P. G.*, t. XI, col. 365. Quatre fois même, quand il en parle, il use de cette précaution oratoire : *Si cui tamen placeat eum legere ut recipere.* *P. G.*, t. II, col. 823-826. Il n'y avait donc pas unanimité chez les grecs, du temps d'Origène, sur la question de savoir s'il fallait tenir pour inspiré le livre du *Pasteur*, mais on s'accordait à lui reconnaître une utilité et une valeur morale de quelque importance. Au commencement du IV^e siècle, Eusèbe constatait qu'il était lu publiquement dans les

églises et servait à l'instruction des catéchumènes, mais que certains mettaient en doute son inspiration. Dans ces conditions, il le retranche des *ὁμολογούμενα* avec les *Πράξεις Παύλου*, l'*Αποκάλυψις Πέτρου*, l'*Ἐπιστολή Βαρνάβα* et les *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*. *H. E.*, III, 3, *P. G.*, t. XX, col. 217; il le range parmi les *νόθα*. *H. E.*, III, 25, *ibid.*, col. 269. Plus tard saint Athanase, tout en l'excluant lui aussi du canon des Écritures, *De decr. Nic. syn.*, 18, *P. G.*, t. XXV, col. 456, le range parmi ceux qu'on doit lire aux catéchumènes : « Pour plus d'exactitude, écrit-il, je suis obligé de dire que nous avons d'autres livres qui ne sont point dans le canon, mais qui, selon l'institution des Pères, doivent être lus à ceux qui veulent être instruits des maximes de la foi. » Et il signale, parmi ces derniers, le *Pasteur* ainsi que des livres de l'Ancien Testament, tels que la *Sagesse de Salomon*, la *Sagesse de Sirach*, *Esther*, *Judith*, *Tobie*, qui n'étaient pas encore reçus dans le canon des Écritures par un consentement unanime. *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437. Il n'hésite pas, quant à lui, à s'appuyer sur le *Pasteur* pour réfuter les ariens qui l'exploitaient à leur profit. *De incarnatione Verbi*, 3, *P. G.*, t. XXV, col. 101. Didyme l'Aveugle cite de même *Vis.*, III, 2, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1141. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthæum* (fin du IV^e siècle), XIX, 28, *homil.* XXXIII, *P. G.*, t. LVI, col. 829, cite *Sim.*, IX, 15. Il est à noter que, dans le *Codex Sinaiticus*, le *Pasteur* se trouve avec l'Épître du pseudo-Barnabé à la suite des livres du Nouveau Testament. Somme toute, jusqu'au IV^e siècle, le *Pasteur* d'Hermas a joui parmi les grecs d'une grande autorité, puisqu'on en faisait la lecture publique et qu'on s'en servait pour l'instruction des catéchumènes. Mais bientôt son influence déclina. Il est pourtant encore cité par quelques écrivains. Et tandis que Nicéphore l'exclut de la liste des livres canoniques, l'interprète éthiopien en fait un si grand cas qu'il le regarde comme de la main de saint Paul. Voici, en effet, ce qu'on lit en appendice dans la version éthiopienne, traduite en latin par Antoine d'Abbadie dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1860, t. II : *Finitæ sunt visiones et mandata et similitudines Hermæ, qui est Paulus.*

3^o *Tradition primitive chez les latins.* — Beaucoup moins favorable a été le jugement chez les latins. Vers 180, l'auteur du fragment de Muratori attribue formellement le *Pasteur* au frère du pape Pie, et refuse d'admettre son caractère inspiré : *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris, in urbe Roma, Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo, fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo, neque inter prophetas completum (completos) numero, neque inter apostolos in fine temporum potest.* Tertullien, encore catholique, la traitait, il est vrai, de *scriptura*, *De orat.*, 16, *P. L.*, t. I, col. 1172; mais, devenu montaniste, il le qualifia de *Pastor mæchorum* et le repoussa comme un livre apocryphe, *De pudicit.*, 11, 20, *P. L.*, t. II, col. 1000, 1021; sans nul doute parce que la pénitence y était accordée aux adultères, et vraisemblablement parce que le pape Zéphirin avait dû s'appuyer sur le *Pasteur* pour décider l'admission des adultères à la pénitence. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1903, p. 228. Mais cela n'empêcha point l'auteur du *De aleatoribus*, c. IV, édit. Hartel, t. III, p. 96, de le citer comme Écriture. Au commencement du IV^e siècle, le décret attribué au pape Pie par le pseudo-Isidore en appelait à Hermas pour réfuter les quartodécimans. Hardouin, t. I, col. 95; Mansi, t. I, p. 672. C'est qu'en effet on prétendait alors que la célébration de la Pâque le dimanche avait été prescrite par l'ange à Hermas. Et le *Liber pontificalis*, dans la notice consacrée au pape Pie, s'est fait l'écho de cette tradition : *Sub hujus*

episcopatum, Hermis librum scripsit, in quo mandatum continet quod ei praecepit angelus Domini, cum venit ad eum in habitu pastoris, et praecepit ut Pascha die dominico celebraretur. Liber pontificalis, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 132. Mais, d'une part, le *Pasteur* ne contient pas la moindre allusion à la Pâque, et, d'autre part, l'usage romain de célébrer la Pâque le dimanche était antérieur au pape Pie, puisque, au témoignage de saint Irénée, dans Eusèbe, *H. E.*, v, 24, *P. G.*, t. xx, col. 505, Hygin, Télesphore et Xyste le pratiquaient déjà. Le *Liber pontificalis*, qui confond l'auteur du *Pasteur* avec le livre lui-même, s'accorde du moins, quant à la date, avec le fragment de Muratori. Ce titre *Liber Pastoris* a fait croire à quelques écrivains que *Pastor* était un nom d'auteur. L'auteur du poème contre Marcion présente déjà cette confusion, *Adv. Marc.*, III, 9, *P. L.*, t. II, col. 1078; et Rufin tout autant, *In symb.*, 38, *P. L.*, t. XXI, col. 374, ainsi que plus tard (vers. 530) l'auteur de la *Vie de sainte Geneviève*, *Acta sanctorum*, januarii t. I, p. 139. Saint Jérôme, après avoir rappelé les témoignages d'Origène et d'Eusèbe, affirme que le *Pasteur* était presque inconnu chez les latins, *De vir. ill.*, 10, *P. L.*, t. XXIII, col. 625; qu'il ne faisait point partie du canon, *Præf. in libr. Sam. et Malach.*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 556; et il accuse Hermas de folie ou de sottise au sujet de ce qu'il avait dit relativement à l'ange Tyri (Thegri). *In Habac.*, I, 14, *P. L.*, t. XXV, col. 1286. On en appelait encore malgré tout au *Pasteur*; c'est ainsi que Cassien s'appuyait sur lui pour soutenir que chaque homme a deux anges. *Collat.*, VIII, 17; XIII, 12, *P. L.*, t. XLIX, col. 750, 929. Mais saint Prosper répliquait à Cassien: *Nullius auctoritatis est testimonium, quod disputationi suæ de libello Pastoris inseruerit. Concl. Collat.*, XIII, 6, *P. L.*, t. LI, col. 250. Le *Pasteur* se trouve cité dans l'appendice de la liste des Livres saints reproduite dans le *Codex Claromontanus*; mais le décret de Gélase, Hardouin, t. II, col. 941; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, 1868, t. I, p. 463, le rejette parmi les apocryphes. Il ne resta pourtant pas inconnu; il fut même utilisé encore dans l'Église latine, comme en témoignent, vers 530, l'auteur de la *Vie de sainte Geneviève*, qui cite un passage selon la version latine du manuscrit palatin, *Acta sanctorum*, januarii t. I, p. 139, et Sedulius Scotus, au IX^e siècle, qui partageait l'opinion d'Origène sur le caractère inspiré de ce livre. *Collect. ad Rom.*, XVI, 14, *P. L.*, t. CIII, col. 124. Quelques manuscrits contiennent la version latine du *Pasteur* parmi les livres de l'Ancien Testament. Des auteurs du moyen âge en citèrent quelques passages.

4^e La critique moderne. — Du XV^e siècle à la moitié du XVIII^e, la plupart des critiques continuèrent à voir dans Hermas un contemporain des apôtres et plaçaient la date du *Pasteur*, les uns avant la ruine de Jérusalem, les autres vers l'an 92. Mais, en 1740, la découverte et la publication du fragment de Muratori, si précis relativement à l'époque où vécut et écrivit Hermas, firent abandonner cette opinion par la plupart des critiques. On admit qu'Hermas n'avait vécu qu'au II^e siècle. Et c'est aujourd'hui l'opinion à peu près unanime. Mais à ce compte, dit-on, l'auteur du *Pasteur* nous a trompés en se donnant comme le contemporain du pape Clément. Rien de plus vrai. Or, en dehors du témoignage si formel du fragment de Muratori, il y a des raisons internes qui favorisent l'opinion nouvelle. A considérer, en effet, les idées du *Pasteur*, sa composition vers le milieu du II^e siècle, note Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 91, est sinon hors de conteste, du moins très vraisemblable. « Le *Pasteur* se plaignait si fort à traiter la grave question du pardon des péchés graves, il y déployait une si étonnante insistance, qu'on se prend naturellement à penser qu'Hermas est au courant et tient compte des premiers

pas au moins de l'agitation montaniste. En tout cas, les gnostiques, pour lui, sont déjà l'ennemi. » L'auteur écrit pendant une longue période de paix, qui semble bien être celle d'Antonin le Pieux (138-161); le sens chrétien s'est affaibli chez beaucoup de fidèles; l'esprit du monde reprend de l'empire. *Vis.*, II, 2, 3. Une tempête a précédé ce calme, et les circonstances signalées, *Sim.*, IX, 28, désignent la persécution de Trajan (98-117) plutôt que celle de Domitien (81-96). L'Église se trouve dans un état de crise morale ou de relâchement, qui nécessite un retour à une discipline sévère pour assurer le salut de ses membres. Les apôtres sont morts, *Vis.*, III, 5, 1; *Sim.*, IX, 15, 4; on n'est donc plus aux temps apostoliques.

Si Hermas nous a trompés sur la date, faut-il récuser toute son autobiographie? Comment accorder ce qu'il dit de lui-même avec l'idée qu'en donne son livre? Certes, tous les détails cadrent admirablement avec la tendance de l'ouvrage, et laissent l'impression d'une histoire vraie. Hermas et sa maison figurent les plaies de l'Église; aussi est-il visé le premier, ainsi que les siens, par l'appel à la pénitence. La forme apocalyptique qu'il donne à son ouvrage n'a pas lieu d'étonner. Ce n'est l'œuvre ni d'un naïf, ni d'un imposteur. Mgr Freppel, qui s'en tient malgré tout à l'opinion ancienne quant à la date, écrit: « J'incline à penser que nous sommes en présence d'un traité didactique, d'une sorte de trilogie morale qui, sans se donner pour une révélation proprement dite, se développe sous la forme d'une apocalypse, dans une série de communications entre le ciel et la terre. » *Les Pères apostoliques*, 4^e édit., Paris, 1885, p. 269. Et c'est encore ici, note Bardenhewer, *op. cit.*, p. 92, une de ces fictions, un de ces artifices littéraires, que goûte et prodigue la littérature des apocryphes, et dont la critique ne saurait être dupe.

Signalons pourtant une troisième opinion, celle de Gaab, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866, et de Th. Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, d'après laquelle le *Pasteur* n'aurait été composé ni par le frère du pape Pie, ni par l'Hermas de l'Épître aux Romains, mais par un personnage de même nom, contemporain du pape saint Clément. Ce fut aussi l'opinion de Peters, *Theolog. Literaturblatt*, 1869, p. 854 sq., de Mayer, *Die Schriften der apost. Väter*, 1869, p. 255 sq., de Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, 1875, t. III, p. 298, et de Nirschl, *Patrologie*, 1881, t. I, p. 80-88. D'après Salmon, *Dictionary of christian biography*, t. II, p. 912-921, cet Hermas aurait été un prophète comme Quadrat, et son ouvrage ne serait autre qu'un spécimen de l'enseignement des prophètes au début du II^e siècle.

Quant à l'opinion de Champagny, *Les Antonins*, Paris, 1863, t. I, p. 134, n. 1; t. II, p. 347, n. 3, partagée par dom Guéranger, *Sainte Cécile*, 2^e édit., p. 132 sq., 197 sq., et d'après laquelle le *Pasteur* aurait deux auteurs, l'Hermas de l'Épître aux Romains pour les *Visions*, et le frère du pape Pie pour les *Préceptes* et les *Similitudes*, elle ne mérite pas, dit Funk, *Opera Patr. apostol.*, Proleg., p. CXX, d'être réfutée, tellement s'impose l'unité d'auteur.

E. Spitta a cru remarquer que le *Pasteur* avait été composé sous Claude (41-54) ou même auparavant par un juif, mais qu'il avait été interpolé en beaucoup d'endroits par un chrétien, vers l'an 130. *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingue, 1896, t. II, p. 241-447. Daniel Völter, *Die Visionen des Hermas, die Sybille und Clemens von Rom*, 1900, et H. A. van Bakel, *De compositie van den Pastor Hermas*, 1900, ont plus ou moins adhéré à ce sentiment, qui doit être absolument rejeté. Voir Funk, dans *Theologische Quartalschrift*, 1899, p. 321-360. Cf. A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912, p. XXXIX-XLVI.

C'est donc au témoignage du fragment de Muratori, corroboré d'ailleurs par des arguments d'ordre interne, qu'il convient de s'en tenir avec Lipsius, *Bibbellexikon*, 1871, t. III, p. 20 sq.; Heyne, *Quo tempore Hermæ Pastor scriptus sit*, Königsberg, 1872; Behm, *Ueber den Verfasser der Schrift, welche den Titel « Hirt » führt*, Rostoch, 1876; Harnack, *Patrum apost. opera*, Leipzig, 1876, t. I, p. LXXVII sq.; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 63 sq.; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 224; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. XXV-XXIX; Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. CXVII sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 98-92.

Hermas fait allusion à l'amour des richesses; bonne preuve que l'Église avait joui d'un temps de paix. Mais des persécutions avaient eu lieu; il y eut des martyrs et aussi des apostats; mais quelques chrétiens s'en tirèrent par la seule perte de leurs biens. Hermas lui-même avait été dénoncé par ses fils et ruiné; au moment de ses visions, il ne lui restait plus qu'un champ. Peut-être avait-il été, au temps de sa jeunesse, à l'âge de 30 ou 35 ans, l'une des victimes de la persécution de Domitien auxquelles Nerva, d'après Dion Cassius, 68, 2, avait fait rendre les biens confisqués. Dans ce cas, sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161), contemporain du pape Pie (140-155), il aurait été plus que septuagénaire. Il écrit dans un temps où le gnosticisme existe, mais ne paraît pas encore un danger grave pour l'Église; il combat le relâchement des chrétiens, mais sans signaler des erreurs doctrinales. Le seul passage qui se rapporte à un enseignement gnostique est celui où il est question de ceux qui abusent de la chair, *Sim.*, v, 7; mais les faux docteurs visés par Hermas semblent appartenir encore à l'Église et n'en avoir pas été rejetés, comme ils ne tardèrent pas à l'être. Dans le passage plus particulièrement relatif aux gnostiques, *Sim.*, ix, 22, 2, il est encore question de fidèles, πιστοί, qui « veulent tout savoir et ne connaissent rien, » « être des maîtres, quand ils ne sont que des insensés. » Parmi eux beaucoup ont été rejetés, mais d'autres, reconnaissant leurs fautes, ont fait pénitence; à ceux qui restent la pénitence est proposée comme moyen de salut, car ils n'ont pas été mauvais, mais plutôt fous et sans esprit : οὐκ ἐγέγοντο γὰρ πονηροί, μᾶλλον δὲ μωροὶ καὶ ἀσύνετοι. *Sim.*, ix, 22, 4. Ce n'est pas ainsi que se serait exprimé Hermas, si de son temps le gnosticisme avait été pour l'Église le danger qu'il devint peu après; il pouvait parler de la sorte avant l'explosion du gnosticisme vers le milieu du II^e siècle.

Était-ce un montaniste? Il n'y paraît guère, malgré certaines affinités de sa morale avec celle du montanisme. Il considère, en effet, l'Église comme étant en droit une société de saints, mais étant en fait un mélange de justes et de pécheurs; il regarde comme imminente la parousie du Seigneur; il a des visions et des révélations. Mais la solution d'Hermas diffère de celle du montanisme et porte la marque d'une date antérieure. Tandis que les montanistes refusaient le pardon aux grands pécheurs, Hermas leur accorde au moins une fois la pénitence et promet le salut aux pénitents. Montaniste, il n'aurait pas loué le mari d'une épouse adultère de la reprendre, si elle venait à faire pénitence, et il aurait condamné les secondes noces. Les montanistes ajoutaient des jeûnes aux jeûnes prescrits par l'Église; Hermas se contente de jeûner les jours de station, sans voir dans cette pratique une obligation et en insistant sur le côté spirituel du jeûne. Il y a donc dans le *Pasteur* moins de rigorisme que dans le montanisme, et il n'y a rien de ce qui est spécial au montanisme. A. Stahl, *Patristische Untersuchungen...* III. *Der « Hirt » des Hermas*, Leipzig, 1901, a même prétendu que l'auteur combattait les montanistes, mais il date

son œuvre des années 165-170. Le témoignage du fragment de Muratori a plus d'autorité que les arguments de Stahl n'ont de valeur.

II. SON OUVRAGE. — 1^o *Texte et versions.* — Le *Pasteur* a été composé en grec, mais le texte original ne nous est point parvenu dans son intégrité. Le premier quart, *Vis.*, I - *Mand.*, iv, 3, 6, se trouve dans le *codex Sinaiticus* de la Bible du IV^e siècle, découvert en 1859; deux autres morceaux se trouvent dans un papyrus du V^e siècle rapporté de Fayoum et conservé à Berlin; un manuscrit du mont Athos, XIV^e-XV^e siècle, publié à Leipzig par Tischendorf, en 1856, le contient dans sa presque totalité; trois feuilles de ce manuscrit, comprenant *Mand.*, xii, 4, 7 - *Sim.*, viii, 4, 3, et *Sim.*, ix, 15, 1, - 30, 2, dérobées par Constantin Simonide, ont été acquises par la bibliothèque de Leipzig. C'est à l'aide de ces manuscrits qu'ont été faites les éditions du texte grec par Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1866; 2^e édit., 1881; 3^e, 1887; Gebhardt-Harnack, *Hermæ Pastor*, Leipzig, 1877. En 1880, Lambros découvrit au Mont-Athos un manuscrit contenant une partie du texte grec du *Pasteur* et il constata plus tard qu'il était la source du manuscrit de Leipzig. Robinson fit la collation du texte, *A collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas*, 1888, p. 25-29. Henner fut le premier qui utilisa ce manuscrit dans son édition des Pères apostoliques en 1891. Photographie par K. Lake. Oxford, 1907.

La même année, U. Wilcken découvrit une feuille manuscrite sur papyrus, du IV^e siècle, reproduisant *Sim.*, II, 7-10; iv, 2-8, et il en publia le texte. *Tafeln zur älteren griechischen Paläographie*, Leipzig et Berlin, 1891, tab. III. Diels et Harnack rééditèrent et commentèrent ce fragment, trouvé au Fayoum et conservé au musée de Berlin, dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1891, p. 427-431; Albert Ehrhard, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1892, p. 294-303, et K. Schmidt et W. Schubart, *Altchristliche Texte*, Berlin, 1910, p. 13-15. Une feuille de papyrus, contenant une courte citation de *Mand.*, xi, 9 sq., a été publiée par Grenfell et Hunt, en 1899. Des fragments de sept feuilles de papyrus ont été publiés par les mêmes savants papyrologistes, *The Amherst papyri II*, Londres, 1901, p. 195 sq. (*Vis.*, I, 2, 2-3, 1; III, 12, 3; 13, 3, 4; *Mand.*, xii, 1, 1, 3; *Sim.*, ix, 2, 1, 2, 4, 5; 12, 2, 3, 5; 17, 1, 3; 30, 1-4). Cf. A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. ciii. Un fragment (*Sim.*, x, 3, 3-6) a encore été publié par les mêmes. Cf. *ibid.*, p. ciii-civ. Une feuille de parchemin, trouvée en Égypte et conservée à la bibliothèque municipale de Hambourg, du IV^e au V^e siècle, contient la fin de *Sim.*, iv, et le commencement de *Sim.*, v. Cf. K. Schmidt et W. Schubart, dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 28 octobre 1909; A. Lelong, *op. cit.*, p. xciv-cii. Un papyrus du VI^e siècle donne le début de *Sim.*, viii, 1, 1-12, publié par K. Schmidt et W. Schubart, *Altchristliche Texte*, p. 17-20.

Jusqu'en 1856, le *Pasteur* n'était connu que par une version latine, dite Vulgate, publiée pour la première fois par Lefèvre d'Étaples, *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Paris, 1513, et reproduite dans leurs éditions des Pères apostoliques par Cotelier, Fell, Gallandi, Migne, Hefele. Hilgenfeld en a donné une édition critique insuffisante, *Hermæ Pastor*, Leipzig, 1873. Une autre version latine, dite palatine, en a été publiée par Dressel, à Leipzig, en 1857 et en 1863, puis par Hollenberg, à Berlin, en 1868, d'après un manuscrit du fonds palatin du Vatican, du XIV^e siècle. Ces deux versions sont indépendantes l'une de l'autre; la première doit avoir suivi de près l'apparition de l'original grec; Tertullien parle du *Pasteur*, non du *Ποιμήν*; la seconde, déjà connue de l'auteur de la *Vie de sainte Geneviève*, vers 530, remonte au V^e siècle et a eu très

vraisemblablement la Gaule pour berceau, Cf. I. Haussleiter, *De versionibus Pastoris Hermæ latinis*, Erlangen, 1884; Ph. Thielmann, dans *Archiv für lat. Lexikographie*, 1885, p. 176; Still, dans *Jahresbericht für Allertumswissenschaft*, 1887, t. xvii, p. 35.

En 1860, Antoine d'Abbadie découvrait en Abyssinie une version éthiopienne du *Pasteur*; il la traduisit en latin et la publia dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1860, t. II, n. 1. Dillmann démontra qu'elle avait été faite directement sur le grec. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1861, t. xv, p. 111-118.

On possède aussi de courts fragments d'une version copte. Voir A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. cv-cvi.

F. X. Funk, profitant des travaux antérieurs et les améliorant encore, a publié le texte grec avec une traduction latine faite à l'aide de celles qui existaient déjà; à partir de *Sim.*, ix, 30, 3, où l'original grec fait défaut jusqu'à la fin, il a transcrit, d'une part, le texte de la version Vulgate et, d'autre part, la version latine d'Antoine d'Abbadie. C'est à cette édition que nous nous référons, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881. Une seconde édition a paru en 1901 sous le titre : *Patres apostolici*. Voir aussi sa petite édition : *Die apostolischen Väter*. Tubingue, 1906.

Photographie du *codex Sinaiticus* par K. Lake, Oxford, 1911.

2^e Division. — Par l'étendue des matières, la richesse du fond et l'originalité de la forme, le *Pasteur* constitue un ouvrage à part dans la littérature chrétienne du II^e siècle. Il comprend cinq *Visions*, ὁράσεις, douze *Préceptes*, ἐντολαί, et dix *Similitudes*, παραβολαί; et c'est sous ces trois titres distincts qu'il est divisé dans les éditions actuelles, contrairement aux indications de l'auteur, qui ne signale que deux parties, la première comprenant les quatre premières *Visions*, et la seconde, tout le reste avec la cinquième *Vision* pour préface et la dixième *Similitude* pour épilogue. Cette division de l'auteur correspond aux deux personnages qui sont les interprètes ou les organes des révélations : dans la première partie, c'est l'Église qui paraît et parle à Hermas sous les traits d'une femme; dans la seconde, c'est le *Pasteur* qui lui notifie les *Préceptes*, propose et explique les *Similitudes*. Le tout forme un ensemble cohérent qui accuse nettement l'unité d'auteur; et le titre, Πτομαίν, donné à l'ouvrage, lui vient du personnage qui entre en scène dès la première partie, bien qu'il n'y joue qu'un rôle secondaire, *Vis.*, II, 4, 1; III, 10, 7, mais qui paraît ensuite comme le personnage chargé de faire connaître les *Préceptes* et les *Similitudes* à Hermas.

Les *Visions* indiquent la raison d'être de l'ouvrage et en tracent l'esquisse; les *Préceptes* et les *Similitudes* en sont le développement. Tout s'y ramène à l'idée fondamentale de pénitence ou de réforme morale. Et cette discipline se dessine dans les *Visions* sous forme apocalyptique, se développe d'une manière plus nette et plus précise dans les *Préceptes* et s'achève sous forme de parabole dans les *Similitudes*. C'est cette pénitence qu'Hermas doit s'appliquer à lui-même, et qu'il doit prêcher ensuite aux membres de sa propre famille, à l'Église, aux fidèles et au clergé. Et la raison de cet appel général à la pénitence n'est autre, comme Hermas le donne à entendre, que l'imminence de la persécution et l'approche de l'avènement du souverain juge.

On a discuté l'unité du livre. Le comte de Champaigny a soutenu que l'ouvrage actuel est formé de deux livres très différents, comme il a été dit plus haut. Haussleiter a émis une opinion analogue : le *Pasteur* serait composé d'un premier livre, *Vis.*, v-Sim., x, œuvre d'Hermas, frère du pape Pie (un peu avant 150), et d'un second, *Vis.*, I-IV, œuvre d'un inconnu publiée sous le nom d'Hermas, personnage apostolique, à la

fin du II^e siècle. *De versionibus Pastoris Hermæ latinis*, Erlangen, 1884. A. Hilgenfeld a discerné trois écrits : un écrit de pastorale, *Vis.*, v-Sim., VII, antérieur au règne de Trajan, une apocalypse, *Vis.*, I-IV, rédigée sous Adrien (117-138), un écrit secondaire, *Sim.*, VIII-X; *Vis.*, V, 5, avec quelques autres additions, joint aux deux premiers par le frère du pape Pie. *Hermæ Pastor*, 2^e édit., 1881, p. XXI-XXIX. Ces opinions n'obtinrent aucun succès. Elles furent réfutées par A. Link, *Die Einheit des Pastor Hermas* Marbourg, 1888, et par P. Baumgartner, *Die Einheit des Hermas-Buchs*, Fribourg-en-Brisgau, 1889. Ce dernier toutefois soutint que l'auteur rédigea d'abord séparément *Vis.*, I-IV et *Vis.*, v-Sim., IX, qu'il réunit ensuite en un seul livre. A. Harnack entra dans ces vues et détermina l'ordre successif de la composition des parties. *Geschichte der altchristl. Litteratur*, t. II a, p. 260-263. Ses arguments n'ont pas paru concluants.

1. *Les Visions*. — C'est sous forme d'apocalypse ou de révélation que débute le *Pasteur*; et ce procédé rappelle, parmi les auteurs sacrés, les visions d'Ézéchiël et de saint Jean, et, parmi les apocryphes, l'*Ascension d'Isaïe*, le *Livre d'Hénoch* et surtout le *IV^e livre d'Esdras*. L'entrée en matière est faite pour piquer la curiosité.

Hermas raconte, en effet, comme nous l'avons vu dans son autobiographie, les incidents qui donnèrent lieu à la rédaction de son livre et à sa mission de prêcher la pénitence : c'est l'objet de la première *Vision*. Dans la seconde *Vision*, il aperçoit encore l'Église sous la forme d'une vieille femme, qui lui confie son livre pour qu'il le transcrive en double exemplaire, et qui lui apprend que ses fils ont péché contre Dieu et blasphémé le Seigneur, qu'ils ont trahi leurs parents et sont tombés dans une grande iniquité, que sa femme a beaucoup péché par la langue, mais qu'ils seront tous pardonnés s'ils font de tout leur cœur une sincère pénitence. Hermas se met à pratiquer le jeûne. Dans la troisième *Vision*, la vieille le fait asseoir, non à sa droite, car c'est la place réservée à ceux qui ont souffert pour Dieu, mais à sa gauche, et lui montre, s'élevant sur les eaux, une tour construite par des anges avec des pierres tirées du fond de l'abîme ou du sein de la terre, qui s'adaptaient si bien entre elles qu'on aurait dit un monolithe. Elle lui conseille de conserver la paix, de secourir les indigents et lui prescrit de recommander aux chefs de l'Église d'éviter les dissensions et d'observer la discipline. — Vingt jours après, comme il se rendait à son champ, priant le Seigneur de lui faire comprendre le sens de ces visions et de lui accorder, ainsi qu'à tous les serviteurs de Dieu, la pénitence, il rencontre une bête énorme et horrible, qui soulevait des flots de poussière. A sa vue, il se met à pleurer et à prier, quand lui apparaît la femme comme une vierge parée, vêtue de blanc. Il reprend aussitôt courage et apprend qu'il a échappé au monstre grâce à la fermeté de sa foi et à la protection de l'ange Thééri. Le monstre annonçait une grande tribulation, à laquelle on n'échappera que par la pénitence et la conversion, par la pureté de la vie et la persévérance, par la confiance en Dieu. — Dans la cinquième *Vision*, qui n'est à vrai dire qu'une transition et l'amorce de la seconde partie, Hermas est dans sa demeure; il vient de prier et est assis sur son lit quand se présente à lui un homme, à l'habit de pasteur : c'est l'ange de la pénitence, qui lui est déjà apparu sous une autre forme, *Vis.*, II, 4; III, 10, 7, et qui se dit chargé de lui rappeler les visions précédentes et de lui faire écrire les *Préceptes* et les *Similitudes*.

2. *Les Préceptes*. — Cette partie n'est pas sans offrir quelques traits de ressemblance avec l'apocryphe connu sous le nom de *Testament des douze patriarches*. C'est un petit traité de morale en douze préceptes,

renfermant la plupart des devoirs de l'homme envers Dieu, envers le prochain et envers lui-même. Il a pour point de départ et pour fondement la foi en un seul Dieu, créateur de toutes choses, et pour but le retour à la vertu par le moyen d'une crainte salutaire et d'un ascétisme bien compris. Dès le début, en effet, sont recommandées la foi, la crainte et la continence, πίστις, φόβος, ἐγκράτεια, trois vertus dont la force et l'efficacité sont montrées à partir du vi^e précepte. Le second précepte recommande la simplicité et l'innocence, ἀπλότης, ἀκακία; il interdit la médisance parlée ou écoutée, καταλαλιά, et prescrit l'aumône sans acception de personnes. Le troisième ordonne l'amour et la pratique de la vérité, la fuite du mensonge. Le quatrième prescrit la pureté, ἀγνεία, et proscrit toute pensée ou désir d'éshonnête, ce qui provoque, de la part d'Hermas, certaines questions sur le mariage, l'adultère et la pénitence. Pour pratiquer la justice, est-il dit dans le cinquième, il faut posséder la longanimité et la prudence, et éviter l'irascibilité, ὀργολία, qui chasse le Saint-Esprit et appelle le diable; c'est une sorte de démençe qui engendre l'amertume, πικρία, la colère, θυμός, la passion, ὁρμή, et la fureur, μῆνις; cette dernière est un péché inguérissable.

Relativement à la *foi*, il faut croire que l'homme a deux anges, celui de la justice et celui de la malice : les inspirations du premier sont à suivre, car elles sont bonnes; les tentations du second sont à repousser, car elles sont perverses. Relativement à la *crainte*, il faut distinguer celle de Dieu de celle du diable : la première est à pratiquer parce qu'elle est salutaire, la seconde à éviter parce qu'elle est pernicieuse. Relativement à la *continence*, il faut distinguer le mal auquel on doit se soustraire, et le bien dont on ne doit pas s'abstenir.

Le neuvième précepte recommande la prière, une prière inspirée par la foi et la confiance, car Dieu est plein de miséricorde, une prière dénuée du moindre doute, quelque temps que s'en fasse attendre le résultat, car le doute est d'inspiration diabolique. Il faut en outre fuir la tristesse, sœur du doute, et revêtir la joie, qui est toujours agréable à Dieu et favorable au bien, *Mand.*, x.

Il existe des prophètes; mais, parmi eux, quelques-uns sont faux et troublent les sens de ceux qui les consultent. Ils n'ont pas l'esprit de Dieu : orgueilleux, sensuels, loquaces, avides, intéressés, on les reconnaît à leurs œuvres, et on doit absolument s'en garder. *Mand.*, xi.

Reste enfin l'ἐπιθυμία, qui est bonne ou mauvaise selon que les désirs qu'elle inspire sont bons ou mauvais; il faut donc éviter la mauvaise concupiscence, qui donne la mort spirituelle, et, pour lui résister avec succès, il convient d'embrasser le désir de la justice et de s'armer de la crainte de Dieu. *Mand.*, xii.

3. *Les Similitudes*. — Cette dernière partie du *Pasteur* a le même caractère que la première, celui d'une apocalypse, et se rattache à certaines paraboles évangéliques. Des comparaisons et des tableaux, qui ne sont pas sans charme, servent à mettre en relief quelques points de doctrine et de morale.

Dans les deux premières similitudes, il s'agit du bon emploi de la fortune. N'ayant pas ici-bas de cité permanente, l'homme ne doit pas s'attacher exclusivement aux biens de la terre; ces biens sont donnés par Dieu pour en faire bénéficier les indigents. *Sim.*, i. Le riche et le pauvre sont l'un pour l'autre comme l'ormeau et la vigne. L'ormeau soutient la vigne, et la vigne pare l'ormeau de ses fruits. Le riche aide le pauvre, mais ne se dépouille pas sans profit, car sa pauvreté spirituelle est secourue par le pauvre, qui par sa prière, enrichit spirituellement le riche. *Sim.*, ii.

Une comparaison non moins gracieuse sert, dans les deux similitudes suivantes, à expliquer le mélange en ce monde des justes et des pécheurs, et leur séparation dans le siècle futur. C'est ainsi qu'en hiver les arbres, dépouillés de leurs feuilles, se ressemblent; mais, vienne l'été, tandis que les uns se parent de feuilles et de fruits, les autres ne changent pas et sont morts. De même sur la terre, qui est l'hiver pour eux, bons et mauvais sont confondus; mais le siècle futur, comme l'été, est révélateur des uns et des autres : les justes, chargés de fruits, seront récompensés; les pécheurs, restés stériles, seront punis.

Dans la cinquième similitude s'accuse le caractère profondément spiritualiste de l'ascétisme chrétien, les pratiques extérieures ne devant être qu'un moyen pour opérer la réforme morale. Voici la vraie notion du jeûne : « Ne fais pas le mal dans le cours de ta vie, dit le Pasteur à Hermas, mais sers Dieu avec un cœur pur, observe ses commandements, entre dans la voie de ses préceptes, et repousse jusqu'au désir coupable qui cherche à se glisser dans l'âme. Aie pleine confiance en Dieu; car si tu acceptes ces choses, si tu t'abstiens de tout par crainte de lui déplaire, il te donnera la victoire : voilà le véritable jeûne, celui que Dieu agré. » Et cela n'est point la condamnation du jeûne pratiqué par Hermas, car l'ange de la pénitence ajoute : « Le jour où tu jeûneras, tu ne goûteras d'aucune nourriture pour te borner au pain et à l'eau. Tu mettras de côté la quantité d'aliments que tu as coutume de prendre chaque jour, et tu la donneras à la veuve, à l'orphelin et aux pauvres; c'est ainsi que tu consommeras la mortification de ton âme. » Telle est la notion complète du jeûne.

À côté de ce précepte, il y a le conseil. Dans la similitude, imitée de l'Évangile, le Maître et le serviteur de la vigne, ce dernier ne se contente pas d'exécuter les ordres reçus, il va au delà, et, ce faisant, il mérite et reçoit une récompense plus grande, il est adopté par le Maître.

Dans la sixième similitude, Hermas voit deux bergers et deux troupeaux : l'ange de la volupté et l'ange de la peine; l'un respirant la douceur et la joie mais perdant les âmes parce qu'elles ne font pas pénitence; l'autre, d'un aspect rude et repoussant, menant ses brebis, le bâton levé, au milieu des ronces et des épines, et leur faisant faire pénitence pour leur salut.

Dans la septième similitude, Hermas demande que l'ange de la peine soit éloigné de sa maison; mais le Pasteur lui montre la nécessité d'expier ses fautes et de faire pénitence, car la pénitence bien acceptée mérite la réconciliation.

Dans les deux similitudes suivantes, viii^e et ix^e, l'Église reparait sous le double symbole du saule et de la tour. Le saule est ébranché; chaque fidèle en reçoit une tige qu'il devra représenter, et selon l'état de cette tige, sera récompensé ou puni; c'est une manière de faire entendre que chacun sera traité selon ses œuvres. Les pécheurs seront soumis à la pénitence et, s'ils l'accomplissent de tout leur cœur, obtiendront le pardon, sinon ils seront condamnés. Quant au symbole de la tour, il reparait avec un ensemble de circonstances qui sert à caractériser ceux qui entrent dans la construction pour leur fidélité persévérante ou pour leur sincère pénitence, et ceux qui en sont écartés.

La dernière similitude sert de conclusion : à Hermas de faire pénitence et de persévérer; à Hermas d'enseigner aux autres ce moyen de salut. Puisque le salut est assuré par la pénitence, chacun doit prendre ce moyen tant que la tour est en construction, car après il serait trop tard.

III. SA DOCTRINE. — 1^o *Trinité et incarnation*. — Le *Pasteur* est avant tout l'œuvre d'un moraliste préoccupé de remédier aux maux de la société chré-

tienne, et non celle d'un polémiste qui entend réfuter certaines erreurs ou celle d'un théologien exposant avec preuves à l'appui quelqu'une des vérités de la foi. Il n'en affirme pas moins avec netteté certains dogmes, tels que l'unité divine et la création *ex nihilo*, *Mand.*, I, 1, p. 388; cf. *Sim.*, v, 5, 2; vii, 4; mais il est loin d'être aussi catégorique sur la Trinité et la christologie. Là, sa pensée est nuageuse et son langage déconcertant. Ce n'est point sans quelques subtilités que certains critiques ont défendu son orthodoxie; entre autres Jackman, *Der Hirt des Hermas*, Königsberg, 1835, p. 68-73; Hefele, *Opera Patrum apost.*, 4^e édit., Tubingue, 1855, p. 386, n. 3; Dorner, *Lehre von den Person Christi*, 2^e édit., 1845, p. 190-205; Gaab, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866, p. 77-82; Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 253-282; Donaldson, *The apostolical Fathers*, 2^e édit., Londres, 1874, p. 353-358; Freppel, *Les Pères apostoliques*, 4^e édit., Paris, 1885, p. 318; Rambouillet, *L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880; *Un dernier mot sur l'orthodoxie d'Hermas*, Paris, 1880, dans la *Revue du monde catholique*, 1880, p. 21 sq.; A. Brüll, *Der Hirt des Hermas*, 1882; J. Schwane, *Dogmengeschichte der vorchristlichen Zeit*, 2^e édit., 1892, p. 61; trad. franç., Paris, 1903, t. I, p. 65; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1895, t. I, p. 22; d'autres, par contre, Lipsius, *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1865, p. 277-282; 1869, p. 273-285; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1893, t. I, p. 94; Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 458; 1901, t. I, p. cxxi-cxxiii, ont accusé Hermas d'identifier la seconde personne de la Trinité avec le Saint-Esprit, et même, d'après Harnack, dans ses notes, *Vis.*, v, 2; *Sim.*, v, 5, 2; 6, 5; viii, 1, 2; ix, 1, 1; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, édit. lith., Paris, 1885, p. 198, avec l'archange saint Michel. Mgr Duchesne ne parle plus de cette identification, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 232-234. Cf. Lueken, *Michael*, Göttingue, 1898, p. 87, 148-154; E. Hückstadt, *Der Lehrbegriff des Hirten*, 1889; O. Bardenhewer, *Christi Person und Werk in Hirten des Hermas*, 1886; Funk, *Patres apostolici*, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 532-540. Ce que l'on doit reconnaître à tout le moins, c'est que sa terminologie laisse beaucoup à désirer.

Voici, en effet, un premier passage qui permettra d'en juger : il est relatif aux trois personnes divines. Un homme, dit le Pasteur, *Sim.*, v, 2, p. 450-452, possède un domaine et de nombreux serviteurs. Il sépare une partie de ce domaine et y plante une vigne. Puis choisissant un serviteur fidèle et honorable, il le charge d'échalasser cette vigne, en lui promettant la liberté. Le maître parti, ce serviteur se met à l'œuvre, et non seulement il échasse la vigne, mais encore il en arrache les mauvaises herbes, chose qui ne lui avait pas été prescrite. A son retour, le maître est informé du zèle de son serviteur, et voyant que celui-ci avait fait plus qu'on ne lui avait demandé, il convoque en conseil son fils et ses amis; d'accord avec eux, il décide que le bon serviteur partagera son héritage avec son fils. Ayant fait un festin, il envoie des provisions au serviteur fidèle qui, après en avoir pris sa part, donne le reste à ses compagnons de servitude.

Il y a bien là trois personnages distincts : le maître, son fils et son serviteur. Mais qui sont-ils? Le champ, explique le Pasteur, *Sim.*, v, 5, 2-3, p. 460, représente ce monde, dont le maître est Dieu, créateur de toutes choses. Le fils du maître est le Saint-Esprit. *Filius autem Spiritus Sanctus est*, porte la version Vulgate. Ces mots, il est vrai, ne se trouvent ni dans le texte grec ni dans la version palatine; ils n'en représentent pas moins la pensée de l'auteur, puisqu'il dit ailleurs : « Je veux te montrer ce que t'a montré l'Esprit-Saint,

qui t'a parlé dans la personne de l'Église; car cet Esprit est le fils de Dieu : *ἐκείνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Sim.*, ix, 1, 1, p. 498. Quant au serviteur, il est le fils de Dieu; *ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Sim.*, v, 5, 2, p. 460. Or ce serviteur, nommé fils de Dieu, prépose des anges à la garde de l'Église; il extirpe les mauvaises herbes ou déracine les péchés par ses labeurs et ses souffrances; et il partage les reliefs du festin avec les autres serviteurs. Telle est son œuvre : œuvre de rédemption, sans que soit mentionnée la mort expiatoire, et œuvre de communication de la grâce par la prédication évangélique. Pas une seule fois l'auteur ne le signale sous le nom de Verbe, de Christ ou de Jésus. pas plus qu'il ne songe à dire la différence qu'il y a entre sa filiation divine et celle du Saint-Esprit.

Voici un autre passage relatif à l'Incarnation :

« Le maître a appelé en conseil son fils et les anges glorieux pour délibérer sur la participation du serviteur à l'héritage; cela veut dire : l'Esprit-Saint qui préexistait, qui a créé toute créature, Dieu l'a fait habiter dans une chair choisie par lui. Cette chair, dans laquelle habitait le Saint-Esprit, a bien servi l'Esprit en toute pureté et toute sainteté, sans jamais lui infliger la moindre souillure. Après qu'elle se fut ainsi bien et saintement conduite, qu'elle eut aidé l'Esprit et travaillé avec lui en toute action, se montrant toujours forte et courageuse, Dieu l'a admise à participer avec l'Esprit-Saint. La conduite de cette chair a plu à Dieu, car elle ne s'est pas souillée sur la terre pendant qu'elle possédait l'Esprit-Saint. Il a donc consulté son fils et ses anges glorieux afin que cette chair, qui avait servi l'Esprit sans aucun reproche, obtint un lieu d'habitation et ne perdît pas le prix de son service. » *Sim.*, v, 6, 4-7, p. 462. « Que conclure de là, demande Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 94, sinon que, visiblement, la distinction entre le Saint-Esprit et le Fils de Dieu découle de l'Incarnation; le Fils de Dieu avant l'Incarnation et le Saint-Esprit ne font qu'un. » Et Bardenhewer ajoute : « C'en est donc fait de la Trinité, dans la pensée d'Hermas, tant que Jésus n'a pas achevé l'œuvre de la rédemption; la Trinité ne se constitue que lorsque l'humanité du Sauveur s'élève au rang du Père et du Saint-Esprit. »

Il est question plusieurs fois, *Vis.*, v, 2; *Mand.*, v, 1, 7; *Sim.*, v, 4, 4; vii, 1, 5; viii, 1, 1, p. 384, 402, 456, 474, 476, 478, d'un ange qui est au-dessus des six anges supérieurs qui forment le conseil de Dieu; et cet ange est tour à tour qualifié de très vénérable, de saint, de glorieux, *σεμνότατος, ἅγιος, ἔνδοξος*, dans lequel la plupart des interprètes ont vu le Christ. Mais Hermas finit par le nommer, et il l'appelle Michel. *Sim.*, viii, 3, 3, p. 484. Serait-ce qu'il identifie le Fils de Dieu avec l'archange saint Michel? La réponse semblerait devoir être affirmative à raison de multiples ressemblances que le Pasteur relève entre l'un et l'autre dans leurs fonctions. L'un et l'autre, en effet, sont investis de la toute-puissance sur le peuple de Dieu, *Sim.*, v, 6, 4; viii, 3, 3, p. 462, 484; l'un et l'autre prononcent sur le sort des fidèles, *Sim.*, viii, 3, 3; ix, 5, 2-7; 6, 3-6; 10, 4, p. 484, 508, 510; l'un et l'autre remettent les pécheurs à l'ange de la pénitence pour les amender. *Sim.*, viii, 2, 5; 4, 3; ix, 7, 1-2, p. 480, 484, 510, 512. Mais cette analogie de situations et de missions n'a point paru suffisante à Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 263-278, et à Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 95, pour en induire l'identité des personnes, d'autant plus que des différences de dénominations et d'attributs sont caractéristiques. C'est ainsi que saint Michel est toujours qualifié d'ange et que le Fils de Dieu ne porte jamais ce nom; si saint Michel a pouvoir sur le peuple, le Fils de Dieu n'est pas seulement le maître du peuple, *Sim.*, v, 6, 4, p. 462,

il est encore le maître de la tour, son propriétaire, son possesseur; il en dispose souverainement: ἀθύντης, δεσπότης, *Sim.*, ix, 5, 2, 6, 7; ix, 7, 1, p. 508, 510; et tandis que saint Michel grave simplement la loi dans le cœur des fidèles, « cette loi est le Fils de Dieu, tel qu'il a été prêché jusqu'aux extrémités du monde, » *Sim.*, viii, 3, 3, p. 484. Cf. Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de S. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Lyon, 1900.

2° *Les anges.* — Hermas, sans parler de la nature des anges, fait allusion surtout à leur nombre considérable et à leurs diverses fonctions. Il distingue, comme nous l'avons déjà observé, les anges supérieurs des anges inférieurs; ceux-ci sont chargés de la vigne ou des membres de l'Église, *Sim.*, v, 5, 3, p. 460; ils travaillent à la construction de la tour mystique, sous la direction des six anges glorieux. *Sim.*, ix, 6, 2, p. 510. Les anges glorieux font partie du conseil de Dieu et assistent à la délibération qui doit donner au serviteur l'héritage divin et à son corps la récompense céleste. *Sim.*, v, 6, 4-7, p. 462. Diverses sont les fonctions des anges: il y a l'ange de la pénitence, qui joue un si grand rôle dans le *Pasteur*; il y a l'ange Thégri, Θεγρί, préposé à la garde des bêtes sauvages, *Vis.*, iv, 2, 4, p. 382; il y a surtout saint Michel, dont nous avons vu le rôle prépondérant. Chaque homme a son ange gardien, ἄγγελος δικαιοσύνης, dont il doit suivre les inspirations et les conseils pour pratiquer la justice et se préserver du mal. *Mand.*, vi, 2, 1-3, p. 406. Mais il a aussi un autre ange, ἄγγελος πονηρίας, *ibid.*, qui n'est autre que le diable, dont il doit se méfier, car celui-ci est l'inspirateur et l'instigateur du péché; toutes ses œuvres sont mauvaises, *Mand.*, vi, 2, 10, p. 408. Il est donc à redouter, car il pourrait empêcher l'accomplissement des préceptes et faire ainsi manquer le salut. Mais il ne peut rien sur les serviteurs de Dieu, car il est dominé par l'ange de la pénitence: ἐγὼ γὰρ ἴσομαι μεθ' ὑμῶν, ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας, ὁ κατακυριεύων αὐτοῦ, *Mand.*, xii, 4, 7, p. 436; il les tente, mais ceux qui sont pleins de foi lui résistent avec succès, et il s'éloigne, faute de trouver place en eux, pour entrer dans les hommes vains, dont il fait ses esclaves. *Mand.*, xii, 5, 4, p. 436.

3° *L'Église.* — Hermas donne peu de renseignements sur l'organisation de l'Église. Il fait allusion à l'épiscopat quand il dit de Clément qui enverra son livre aux villes du dehors selon le devoir de sa charge: ἐκεῖνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. *Vis.*, ii, 4, 3, p. 350. Il parle des presbytres qui président l'Église. *Ibid.* Parmi les pierres qui s'adaptent parfaitement à la tour, il signale celles qui figurent les apôtres, les évêques, les didascales et les diacres. *Vis.*, iii, 5, 1, p. 360. Il recommande aux προηγούμενοι et aux πρωτοκαθεδρίταις, d'éviter toute dissension, d'observer la discipline pour pouvoir faire avec fruit la leçon aux autres, *Vis.*, iii, 9, 7-10, p. 370; car ils étaient peut-être du nombre de ces fidèles ambitieux qui luttait pour la première place et les honneurs. *Sim.*, viii, 7, 4, p. 492. A une époque où le charisme de prophétie avait ses contrefaçons, il met en garde les fidèles contre les faux prophètes qui n'étaient que des exploiters de la crédulité publique, *Mand.*, xi, 1-4, p. 424, tandis que le prophète selon Dieu se fait reconnaître à la probité de sa vie, à son humilité, à son ascétisme, à sa discrétion, ne parlant pas en secret, ne répondant pas à quiconque l'interroge, mais s'exprimant en public, dans l'assemblée, sous l'inspiration de l'esprit prophétique. *Mand.*, xi, 7-10, p. 426. Hermas fait enfin allusion au rôle des diaconesses, quand il nomme Grapta, chargée du soin des veuves et des orphelins. *Vis.*, ii, 4, 3, p. 350.

Ce qui retient surtout l'attention d'Hermas, c'est l'Église considérée comme une société de saints parfaitement une. Par deux fois il la compare à une tour dont la construction ne forme qu'un monolithe. Une pre-

mière fois, *Vis.*, iii, cette tour est représentée comme bâtie sur les eaux, par une allusion transparente au baptême; et cette tour figure l'Église, qui ne comprend que des saints, les uns déjà sortis de ce monde, les autres vivant encore sur la terre. Il n'y a pour s'adapter parfaitement à elle que les matériaux appropriés, tels que les pierres cubiques et blanches, c'est-à-dire les apôtres, les évêques, les didascales et les diacres, qui ont marché dans la sainteté et ont bien rempli leur ministère, les martyrs et les justes. Quant aux autres pierres, les uns gisent au pied de la tour, les autres sont brisées et rejetées au loin, en attendant qu'une préparation convenable les mette à même d'être utilisées. Une seconde fois, *Sim.*, ix, la tour est bâtie sur un immense roc, dans lequel est pratiquée une porte; allusion au Christ qui est la pierre et la porte de l'Église. Mais cette fois les pierres qui entrent dans la construction à titre provisoire représentent toutes sortes de baptisés, les pécheurs aussi bien que les justes; car, avant d'être achevé, l'édifice doit subir l'inspection du maître qui, éprouvant les pierres employées, écartera celles qui ne sont pas de bon aloi pour les livrer à l'ange de la pénitence. Et celui-ci, selon qu'elles seront devenues aptes ou non à la construction, reste chargé de les utiliser ou de les rejeter définitivement. De telle sorte qu'à la fin l'Église ne comprend plus que des saints et forme un corps, pareil à un monolithe brillant, dont les membres n'ont qu'une pensée, qu'un sentiment, qu'une foi, qu'une charité. Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante*, 2^e édit., Paris, 1909, p. 222-224.

4° *Le baptême et la vie chrétienne.* — Nature, nécessité, effets du baptême, obligations qu'il impose, autant de points signalés par Hermas. C'est au baptême par immersion qu'il est fait allusion: « On descend mort dans l'eau (baptismale), et on en remonte vivant. » *Sim.*, ix, 16, 4, p. 532. Ce sacrement assure la rémission de tous les péchés antérieurs. *Mand.*, iv, 3, 1, p. 395. Il imprime un sceau tellement nécessaire pour faire partie de l'Église que les justes de l'Ancien Testament n'ont pu prendre place dans la construction de la tour et en former les trois premières assises qu'après l'avoir reçu. Et comme c'était la seule chose qui manquait à leur justice, c'est aux apôtres qu'ils ont été redevables d'en connaître l'existence et la nécessité comme aussi d'en recevoir l'impression. *Sim.*, ix, 16, 3-7, p. 532. Cette opinion singulière d'une mission posthume des apôtres auprès des justes de l'Ancien Testament en vue de leur prêcher et de leur conférer le baptême, a bien été partagée par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, ii, 9; vi, 6, *P. G.*, t. viii, col. 980; ix, col. 268-269, mais elle est restée sans autre écho parmi les Pères. Voir t. ii, col. 212. Or, « celui qui a reçu le pardon de ses péchés (dans le baptême) ne doit plus pécher, mais persister dans la pureté (baptismale), » ἐν ἀγνείᾳ κατοικεῖν. *Mand.*, iv, 3, 2, p. 398. Il est pleinement justifié, et cette justification confère une sainteté positive, faisant de l'âme la demeure même du Saint-Esprit. « Conservez votre chair pure et sans tache, afin que l'Esprit, qui réside en elle, lui rende témoignage et que votre chair soit justifiée. Gardez-vous de laisser monter dans votre cœur la pensée que votre chair est périssable et d'en abuser par vos souillures (comme faisaient certains gnostiques), car, en souillant votre chair, vous souillez aussi le Saint-Esprit, et si vous outragez le Saint-Esprit, vous ne vivrez pas. » *Sim.*, v, 7, 1-2, p. 464. Tel était le magnifique idéal proposé au baptisé.

La foi, cela va sans dire, et aussi la crainte de Dieu sont recommandées au chrétien par le *Pasteur*, mais tout particulièrement la continence. « Quiconque l'observe (cette continence) sera heureux dans cette vie, et aura la vie éternelle pour héritage. » *Vis.*, iii, 8

4, p. 368. Il ne faudrait pas croire que ce soit là un écho de la doctrine outrée des encratites. Car être continent, aux yeux du *Pasteur*, c'est s'abstenir de tout mal et faire le bien : et les maux dont il faut s'abstenir sont l'adultère et la fornication, l'ivrognerie, l'orgueil, le mensonge, le blasphème, l'hypocrisie, le vol, le dol, le faux témoignage, l'avarice, la concupiscence mauvaise et tout ce qui lui ressemble. *Mand.*, viii, 2-6, p. 412. Être continent, c'est aussi pratiquer la foi, la crainte de Dieu, la charité, la concorde, la justice, la vérité, la patience, et c'est secourir les veuves, les orphelins et les pauvres, exercer l'hospitalité. *Mand.*, viii, 9-10, p. 412. Tout autant de devoirs qui incombent à la vie ordinaire du chrétien, où il n'est nullement question de l'ascétisme encratite, mais qui montrent bien qu'à la foi on doit joindre les œuvres. Nous avons déjà dit comment le *Pasteur* entendait le jeûne.

Dans l'état de justification, tel qu'il est constitué par le baptême, l'homme peut acquérir des mérites, observer les commandements, suivre même les conseils et pratiquer des vertus héroïques dignes d'une récompense spéciale. Ceci n'est autre que l'affirmation du dogme catholique relatif aux œuvres surrogatoires. Pour avoir procédé à l'arrachement des mauvaises herbes, opération qui ne lui avait pas été prescrite, le serviteur a été adopté comme cohéritier du Fils de Dieu. « Observez les commandements du Seigneur, et vous plairez à Dieu, et vous serez inscrit au nombre de ceux qui observent ses commandements. Mais si vous faites quelque bien qui dépasse les commandements de Dieu, vous vous acquerez à vous-même une gloire suréminente et vous jouirez auprès de Dieu d'un crédit plus grand que vous ne pouvez l'espérer. » *Sim.*, v, 3, 1-3, p. 454.

Il est vrai que l'observation des commandements paraît très difficile à Hermas, *Mand.*, xii, 3, 4, p. 432. Elle n'est pourtant pas impossible, observe le *Pasteur* : il suffit de se persuader qu'elle est possible pour en rendre l'accomplissement aisé, *Mand.*, xii, 3, 4-5, p. 432. En tout cas elle est obligatoire, car « si tu ne les observes pas, dit le *Pasteur* à Hermas, *Mand.*, xii, 3, 6, p. 432, il n'y aura de salut ni pour toi, ni pour tes enfants, ni pour ta maison, » c'est-à-dire pour personne. Mais il y a le diable, remarque Hermas, *Mand.*, xii, 5, 1; et le *Pasteur* de répondre : On n'a qu'à lui résister, car s'il peut lutter, il ne peut vaincre; l'ange de la pénitence est là pour soutenir les efforts du chrétien tenté.

5° La pénitence et le salut. — Comment conserver intact le sceau baptismal, pratiquer la chasteté de la vérité, ἀγνότης τῆς ἀληθείας, et atteindre cet idéal de perfection, quand la fragilité humaine est si grande? Il faut tenir compte d'une chute toujours possible, trop souvent réelle. Le chrétien qui succombe doit-il désespérer de son salut? Ici deux solutions se présentaient, radicalement opposées l'une à l'autre; celle des gnostiques relâchés et celle des rigoristes outrés. Les premiers tenaient pour indifférente toute faute commise après le baptême; mais c'était là « une doctrine étrangère, un enseignement d'hypocrites, » de nature à pervertir les serviteurs de Dieu, surtout les pécheurs, en ne leur laissant pas faire pénitence et en les rassurant par des propos insensés. *Sim.*, viii, 6, 5, p. 490. Par réaction contre ce cynique relâchement, d'autres prêchaient un rigorisme outré et cherchaient à imposer un ascétisme complet. Comme on peut le voir dans les *Acta Thomæ*, Bonnet, *Acta Thomæ*, Leipzig, 1883, p. 11-13, 55-73, et dans d'autres pièces apocryphes, tels que les *Actus Petri cum Simone*, Lipsius, *Acta Petri*, Leipzig, 1891, p. 85-87, 228-234, et l'*Évangile selon les Égyptiens*, Nestle, *Novi Testamenti supplementum*, Leipzig, 1896, p. 72, l'idéal d'une pureté intégrale, d'une continence absolue, devait être la règle

à suivre. L'auteur de la *II^e Clementis*, 7, 8, 9, 13, 15, Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1881, t. i, p. 152, 154, 158, 160, 162, préconise cet ascétisme. La solution d'Hermas est plus humaine; elle est opposée à ceux qui soutenaient déjà, comme devaient le faire les montanistes, l'impossibilité pour le chrétien failli de reconquérir l'innocence baptismale et d'obtenir après le baptême le pardon de ses péchés.

« Dieu est plein de longanimité, et il veut que l'appel adressé par son Fils ne soit pas frustré. » *Sim.*, viii, 11, 1, p. 496. « Il connaît l'infirmité de l'homme et l'astuce du diable, et il a pitié de sa créature. » *Mand.*, iv, 3, 4-5, p. 398. Lui seul assure la guérison du pécheur. *Mand.*, iv, 1, 11, p. 396. Comment? Par la μετάνοια. A la volonté divine de sauver les baptisés, à la miséricorde de Dieu prête à pardonner et à guérir, doit correspondre de la part du coupable un acte, ou mieux une conduite morale qui accepte ce moyen et s'y soumette. Or, il ne s'agit ici ni du sacrement de pénitence, dont Hermas ne parle pas, ni du processus canoniquement institué pour la réconciliation officielle des pécheurs, tel qu'il ne tarda pas à fonctionner, mais d'un exercice de la vertu de pénitence, comportant beaucoup plus que ce que signifie le mot latin de *pœnitentia*, à savoir, un changement de l'âme, une réforme intérieure, un renouvellement moral, une transformation des idées, des sentiments et des mœurs, en un mot, une vraie conversion, car telle est la force du mot grec μετάνοια. Et cela comprend, avec le regret du passé et le ferme propos pour l'avenir, c'est-à-dire avec la contrition, l'expiation pénible du péché, c'est-à-dire la satisfaction. « La μετάνοια est une grande prudence; car celui qui l'accomplit comprend qu'il a péché, se repent de son acte, ne fait plus le mal, s'applique à faire le bien, humilie et tourmente son âme parce qu'il a péché. » *Mand.*, iv, 2, 2, p. 396.

Cette μετάνοια s'applique à tous les péchés sans distinction, même à ceux qui, pour un temps assez court, vont être regardés comme des cas réservés, l'apostasie, l'adultère et l'homicide. Hermas ne parle pas, il est vrai, de l'homicide, mais il signale les adultères et les blasphémateurs. L'épouse adultère, dit-il, *Mand.*, iv, 1, 7, p. 394, doit être reçue par son époux, si elle a fait pénitence de son péché. Quant aux apostats, ceux-là peuvent bénéficier de la μετάνοια qui ont renié de bouche et non de cœur. *Sim.*, ix, 26, 5, p. 546.

Mais cette μετάνοια, si elle s'étend à tous les péchés, ne convient pas indistinctement à tous les pécheurs : elle ne sert qu'aux chrétiens anciens, et non à ceux qui viennent d'être baptisés ou le seront dans la suite. Ceux-ci ont bien la rémission de leurs péchés (par le baptême), mais ils n'ont pas la μετάνοια. *Mand.*, iv, 3, 3, p. 398. Cette restriction arbitraire accuse bien le rigorisme de l'époque, mais elle n'est pas seule, car il est spécifié que celui qui a profité de la μετάνοια ne peut y recourir qu'une seule fois : μίαν μετάνοιαν ἔχει. *Mand.*, iv, 3, 6, p. 398. Si donc il retombe dans le péché, il n'y a pas à compter sur le secours efficace d'une seconde μετάνοια, et il vivra difficilement : ἀσύμφορόν ἐστι τοῦ ἀνθρώπου τῷ τοιοῦτῳ, δυσκόλως γὰρ ζήσεται. *Ibid.* C'est ainsi que, pendant quelque temps, l'Eglise introduira dans le régime pénitentiel une restriction de ce genre en n'accordant qu'une seule fois au chrétien pécheur le bienfait de la pénitence canonique.

Ces deux points établis, le *Pasteur* énumère par trois fois les pécheurs qui peuvent recourir efficacement à la μετάνοια. Une première fois, au sujet de la tour bâtie sur les eaux. Il n'y a ici de définitivement rejetés de la construction, c'est-à-dire de l'Eglise, et privés de salut, que les fils d'iniquité : ils ont exaspéré le Seigneur. *Vis.*, ii, 6, 1, p. 362. Parmi les pierres non encore utilisées, les unes gisent près de la tour, les autres sont

brisées et rejetées au loin. Les premières ne sont que momentanément délaissées parce qu'elles sont encore impropres à la construction. Il en est de *noires* : ce sont ceux qui ont connu la vérité, mais n'y ont point persévéré. Il en est de *fendues* : ce sont ceux qui n'ont pas gardé la paix vis-à-vis les uns des autres. Il en est d'*ébréchées* : ce sont ceux qui ne possèdent pas la justice intégrale. Il en est de *rondes* et *blanches* : ce sont les croyants asservis à la fortune, qui, au moment de l'épreuve, ont renié le Seigneur en vue de conserver leurs richesses; et tel fut le cas d'Hermas. Mais toutes ces pierres pourront, après une appropriation nécessaire, faire partie de la tour : les pécheurs qu'elles figurent pourront, après avoir fait pénitence, prendre rang dans cette société de saints qu'est l'Église. Parmi les pierres brisées et rejetées au loin, les uns roulent *hors du chemin* : ce sont ceux qui ont eu la foi, mais qui, par le doute, ont perdu la voie. D'autres sont tombées *dans le feu* : ce sont ceux qui se sont éloignés de Dieu sans songer encore à se repentir. D'autres enfin sont tombées *près de l'eau*, mais sans pouvoir y entrer : ce sont ceux qui ont entendu la parole (de vérité) et ont voulu recevoir le baptême, mais n'ont pas osé le demander afin de pouvoir se livrer à leurs mauvais desirs. Les pécheurs de cette triple catégorie pourront-ils recourir à la *μετάνοια* et prendre place dans la tour ? A cette question précise d'Hermas le *Pasteur* répond : « Ils ont la *μετάνοια*, mais ils ne peuvent point prendre place dans cette tour; ils seront dans un lieu bien inférieur, mais après avoir été châtiés. Ils seront transférés pour avoir eu part à la parole du juste. Et il leur arrivera d'être transférés de leurs tourments, s'ils ont au cœur le repentir de leurs iniquités, sinon ils ne seront pas sauvés à cause de la dureté de leur cœur. » *Vis.*, III, 7, 5-6, p. 366. Autrement dit, ces pécheurs n'ont pas encore la justice requise pour faire partie de la société des saints, mais ils sont en voie de purification par la pénitence, et ils restent assurés de leur salut.

Une seconde fois, dans la *Similitude* du saule, tous les chrétiens reçoivent une branche de saule qu'ils devront représenter; l'état de cette branche servira à distinguer ceux qui ont mérité le salut. Or, sur treize catégories de chrétiens, trois représentent les justes et dix les pécheurs. Ceux-ci sont livrés à l'ange de la pénitence; mais tous ne font pas également pénitence d'une manière utile à leur salut. Dieu a prévu ceux qui en profiteraient et ceux qui feraient semblant d'y recourir. *Sim.*, VIII, 6, 2, p. 488. Or une seule de ces dix catégories de pécheurs est rejetée, celle des apostats et des traîtres : ceux-là sont morts définitivement à Dieu. Pourquoi ? Parce que, parmi eux, « aucun ne s'est repenti, bien qu'ils aient entendu ce que je t'ai prescrit de leur prêcher (relativement à la *μετάνοια*), dit le Pasteur à Hermas; la vie n'est plus en eux. » *Sim.*, VIII, 6, 4, p. 490. Toutes les autres seront sauvées : « Tous ceux qui se seront soumis à la *μετάνοια* de tout leur cœur et se seront purifiés de leurs iniquités sans en ajouter de nouvelles, auront le remède de leurs péchés et vivront à Dieu; et tous ceux qui ajouteront à leurs péchés et marcheront selon les desirs du siècle se condamneront à la mort, » *θανάτῳ ἑαυτοῦ κατακρίνουσιν. Sim.*, VIII, 11, 3, p. 498.

Une dernière fois enfin, au sujet de la tour bâtie sur le roc, il y a d'abord les quatre premières assises définitivement scellées qui représentent les patriarches, les prophètes et les justes de l'Ancien Testament ainsi que les apôtres et les prédicateurs de l'Évangile. Il y a ensuite des pierres de toute sorte, dont quelques-unes sont écartées et d'autres provisoirement employées jusqu'à l'inspection du maître de la tour, qui ne retiendra que les bonnes et confiera les autres à l'ange de la pénitence. La tour reste inachevée pour permettre aux pécheurs de se préparer par la *μετάνοια* à leur réin-

tégration dans l'édifice. Les pierres sont extraites de douze montagnes, qui représentent le monde entier. Comme plus haut, une seule catégorie, celle des apostats, des blasphémateurs et de ceux qui ont livré les serviteurs de Dieu, est irrémédiablement condamnée : ce sont des endurcis : *τοῖσι δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θανάτος δὲ ἔστι. Sim.*, IX, 19, 1, p. 536. Cinq autres, celle de ceux qui ont conservé la simplicité, l'innocence et la paix, celle des apôtres et des didascales qui ont prêché comme il convenait la parole de Dieu, celle des évêques et des hospitaliers, celle des martyrs, et celle de ceux qui ont gardé la simplicité des enfants, sont assurées de faire partie de cette tour. Pour les six qui restent, la *μετάνοια* est la condition imposée. Plein de confiance, Hermas s'écrie : *Spero quia omnes, qui antea peccaverunt, libenter acturi sunt poenitentiam, vitam recuperantes. Et le Pasteur de répondre : Quicumque mandata efficiunt, habebunt vitam... Quicumque vero mandata non servant, fugiunt a sua vita, morti se tradunt, et unusquisque eorum reus fil sanguinis sui. Sim.*, X, 2, 3-4, p. 560.

Somme toute, parmi les anciens baptisés, tout pécheur peut obtenir le pardon et la guérison de ses péchés, à la condition de recourir sérieusement à la *μετάνοια*.

Cette *μετάνοια* comporte, chez le pécheur, le repentir sincère du péché, le ferme propos pour l'avenir, et une purification laborieuse. Dieu donne alors la guérison, *ἰασις*. Mais de la part de Dieu, cette *μετάνοια* constitue une grâce; et le bon usage qu'en fait le pécheur en est une autre. Dieu, en effet, accorde la *μετάνοια* à ceux qu'il voit disposés à purifier leur âme et à le servir de tout leur cœur, tandis qu'il la refuse à ceux dont il prévoit la duplicité, la malice, l'hypocrisie. *Sim.*, VIII, 6, 2, p. 488. C'est pour avoir reçu l'Esprit de Dieu que les uns en profitent, et c'est par leur faute que les autres la rendent inutile. Le *Pasteur* dit à Hermas : « Tu vois combien ont fait pénitence et ont été sauvés; c'est afin que tu comprenes combien grande et digne d'être glorifiée est la miséricorde du Seigneur, lui qui a rempli de son esprit ceux qui ont été dignes de la *μετάνοια*. » *Sim.*, VIII, 6, 1, p. 488. Mais le Seigneur ne se contente pas de leur donner cet esprit, il les assiste encore dans l'accomplissement de leur acte, *Sim.*, V, 3, 4, p. 454; il écoute favorablement leur prière. *Sim.*, V, 4, 4, p. 456.

Voilà déjà en germe les éléments satisfaisants du régime pénitentiel futur. L'Église doit être une société de saints. Elle croit possible la conservation intacte de la pureté baptismale, mais elle sait aussi combien est grande la fragilité humaine. Au pécheur, elle offre après le baptême un moyen de salut. Et de même qu'elle règle l'initiation et administre le baptême, elle entend régler l'administration de la pénitence et intervenir à la fin de l'épreuve satisfaisante par un acte juridique pour réconcilier officiellement le pécheur converti. Mais dans ce développement de la discipline pénitentielle, les distinctions arbitraires du *Pasteur* disparaîtront, et son rigorisme fera place de plus en plus à un régime de bénignité et d'indulgence. Cf. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles*, trad. franç., Paris, 1910, p. 139 sq.; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, p. IV-VII, LX-LXXV; A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 52-113.

6° *Le mariage*. — Relativement au mariage chrétien, l'indissolubilité du lien conjugal, même dans le cas d'adultère, est nettement affirmée, et la question des secondes noces résolue dans un sens nullement prohibitif. Voici, en effet, les cas de conscience proposés par Hermas et résolus par le *Pasteur*. — 1. L'époux pécheur s'il vit avec sa femme coupable d'adultère ? Non, s'il ignore sa faute; oui, s'il vient à la connaître, car alors il se rendrait complice de son péché. — 2. Que

doit-il faire dans le cas où sa femme persévère dans le péché? Il doit la quitter et rester seul, car s'il contractait alors un nouveau mariage, il commettrait lui-même un adultère. *Mand.*, iv, 1, 4-6, p. 392-394. — 3. Si l'épouse adultère, après avoir été renvoyée, a fait pénitence, non pas souvent mais une fois, μή ἐπὶ πολὺ δέ τοις γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοια ἐστὶν μία, l'époux doit la reprendre, sans quoi il commettrait une faute grave. *Mand.*, iv, 1, 7-8, p. 394. — 4. Mêmes solutions pour la femme, quand c'est l'époux qui tombe dans l'adultère. *Ibid.* — 5. Si l'un des deux époux vient à mourir, le survivant pêche-t-il en se remarquant? Non, mais il acquerrait plus d'honneur et de gloire auprès de Dieu, en restant dans le veuvage. *Mand.*, iv, 4, 1-2, p. 378-400.

7° *Les subintroducæ*. — Dans la *Similitude* ix, 10, 6, p. 518, Hermas reçoit du Pasteur l'ordre de rester près de la tour pour attendre l'arrivée du maître; il est confié à la garde des vierges. Mais, la nuit approchant, il voudrait se retirer; et les vierges de lui dire : μεθ' ἡμῶν κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνὴρ. *Sim.*, ix, 11, 3, p. 520. Elles affirment qu'elles l'aiment, et l'une d'elles l'embrasse. Est-ce une allusion à la coutume des femmes vivant avec les clercs sous le nom de *sorores, subintroducæ, ἀδελφαί, ἀγαπηταί, συνείσκατοι*? Hefele l'a cru, *Opera Patrum apost.*, 4^e édit., Tubingue, 1855, p. xcvi; mais ni Gaab, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866, p. 56-59, ni Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 179-181, ne sont de cet avis. Harnack trouve suspect l'emploi de ces termes κοιμηθήσῃ, ἀγαπῶμεν, καταφιλεῖν, sans regarder comme vraisemblable l'introduction de cette coutume avant le III^e siècle. Funk, à son tour, *Opera Patrum apost.*, p. 518-519, rote, sans nier que le Pasteur y fasse allusion, estime que l'usage des *subintroducæ* s'est introduit au II^e siècle, et il appuie son opinion sur le langage tenu par Tertullien, *De jejunis*, 17; *De virginibus velandis*, 14, et par saint Cyprien, *De habitu virginum*, 19; *Epist.*, iv, 2. Il se peut fort bien, quoiqu'on n'en puisse pas donner une preuve positive, que le langage du Pasteur ait favorisé cette coutume, qui ne devait pas tarder à montrer ce qu'elle renfermait de choquant et de dangereux pour les mœurs et à provoquer, dès la fin du III^e siècle et au commencement du IV^e, son interdiction catégorique. Cf. concile d'Ancyre, c. 19; concile de Nicée, c. 3, dans Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altchr. Concilien*, Leipzig, 1896, p. 34, 38. Pour le concile d'Elvire, c. 27, voir t. iv, col. 2388.

I. ÉDITIONS. — Lefèvre d'Étaples, *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Paris, 1513; Cotelier, *Patres ævi apostolici*, Paris, 1672; Leclerc, *Patres ævi apostolici*, Anvers, 1698; Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1765-1767; Migne, P. G., t. II; Hefele, *Opera Patrum apost.*, 4^e édit., Tubingue, 1855; Tischendorf, *Hermæ Pastor græce*, Leipzig, 1856; Anger et Dindorf, *Hermæ Pastor græce*, Leipzig, 1856; Dressel, *Patrum apost. opera*, Leipzig, 1857; Hilgenfeld a publié la version latine dite Vulgate, *Hermæ Pastor*, Leipzig, 1873; 2^e édit. à part, et le texte grec dans *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1866; *Hermæ Pastor græce*, Leipzig, 1881; 3^e édit., 1887; Hollenberg, *Pastor Hermæ*, Berlin, 1868; Gebhardt, Harnack et Zahn, *Patrum apost. opera*, Leipzig, 1877; 2^e édit., 1894; Funk, *Opera Patrum apost.*, Tubingue, 1881; 2^e édit., 1901; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912 (texte grec, trad. française et introd.); Ant. d'Abbadie a publié une traduction latine de la version éthiopienne d'Hermas, *Hermæ Pastor*, dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1860, t. II.

II. TRAVAUX. — Outre les prolégomènes et les notes qui accompagnent la plupart des éditions, on peut consulter : Weinrich, *Disquisitio in doctrinam moralem ab Hermas in Pastore propositam*, 1804; Jachmann, *Der Hirt des Hermas*, Königsberg, 1835; Gaab, *Der Hirt des Hermas*, Bâle, 1866; Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868; Freppel, *Les*

Pères apostoliques, Paris, 1859; 4^e édit., 1885, p. 257-322; Lipsius, *Der Hirt des Hermas und Montanismus in Rom*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1865, t. VIII, p. 266-308; 1866, t. IX, p. 27-81; Heyne, *Quo tempore Hermæ Pastor scriptus sit*, Königsberg, 1872; Donaldson, *The apostolical Fathers*, 2^e édit., Londres, 1874, p. 351-382; Behm, *Ueber der Verfasser des Schrift weiche den Titel « Hirt » führt*, Rostock, 1876; Ledrain, *Deux apocryphes du II^e siècle, avec une étude sur la date du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1871; Nirschl, *Der Hirt des Hermas*, Passau, 1879; E. Renan, *L'Église chrétienne*, 3^e édit., Paris, 1879, p. 401-425; M. du Colombien, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880; Brull, *Der Hirt des Hermas*, Fribourg-en-Brigau, 1882; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, édit. lith., Paris, 1886; Link, *Christi Person und Werk im Hirt des Hermas*, Marbourg, 1886; *Die Einheit des Pastor Hermas*, Marbourg, 1888; A. Ribagnac, *La christologie du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1887; Hucksstaedt, *Der Lehresbegriff des Hirten*, Anklam, 1888; Baumgartner, *Die Einheit des Hermas Buchs*, Fribourg-en-Brigau, 1889; Taylor, *The witness of Hermas to the four Gospels*, Londres, 1892; Spitta, *Studien zum Hirt des Hermas*, Göttingue, 1896; Fessler, *Institutiones patrologiæ*, édit. Jungmann, Innsbruck, 1890, t. I, p. 178 sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 84-93; *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. I, p. 557-578; J. Bénazech, *Le prophétisme chrétien depuis les origines jusqu'au Pasteur d'Hermas*, Cahors, 1901; P. Batifol, *Les origines de la pénitence, Hermas et le problème moral au II^e siècle*, Paris, 1902 (ou *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 327-351); Wenel, dans Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen*, 1904, p. 277-279; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1839-1844; *Dictionary of christian biography*, t. II, col. 912-921; Richardson, *Bibliographical synopsis*, Buffalo, 1887, p. 30-36; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VII, p. 714-718; *The catholic encyclopedia*, New York, t. VII, p. 268-271; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2132; D. Völter, *Die Visionen des Hermas*, etc., Berlin, 1900; B. Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Lyon, 1900; J. Réville, *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1900; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 225-235; K. Lake, *The Shepherd of Hermas and christian life in Rome in the second century*, dans *Harvard theological review*, 1911, t. IV, p. 25-46; K. O. Macmillan, *The Shepherd of Hermas, apocalypse or allegory?* dans *The Princeton theological review*, 1911, t. IX, p. 61-94; G. Bardy, *Le Pasteur d'Hermas et les livres hérétiques*, dans la *Revue biblique*, 1911, p. 391-407; Baumeister, *Die Ethik des Pastor Hermæ*, Fribourg-en-Brigau, 1912; A. d'Alès, *L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrét.* Paris, 1914, p. 52-113; *A propos du Pasteur d'Hermas*, dans les *Études*, 1912, t. CXXXII, p. 79-94; C. H. Turner, *The Shepherd of Hermas and the problem of ist text*, dans *Journal of théol. studies*, 1920, t. XXI, p. 193-209.

G. BAREILLE.

HERMES. — I. Biographie. II. Doctrine. III. Condamnation.

I. BIOGRAPHIE. — Le philosophe et théologien Georges Hermès naquit en Westphalie à Dreyerwalde sur le Rhin, le 22 avril 1775. Après de premières études à Rhine au collège des franciscains (1787-1792), il fit sa philosophie et ses humanités au gymnase de Munster (1792-1794). Les doctrines de Kant et de Fichte passionnaient alors les esprits. Hermès céda à l'engouement général et sa foi subit une crise très grave. Les cours de théologie qu'il suivit à l'Académie de Munster de 1794 à 1798, loin d'arrêter ses doutes, ne firent que les accroître. Cependant il ne s'abandonna point tout à fait à l'incrédulité. Content d'un attachement provisoire à la foi de l'Église, il résolut d'étudier à fond la religion catholique afin de se démontrer qu'elle répond à toutes les exigences de la raison. Il fut ordonné prêtre en 1799. Avant cette date et pour donner suite à son projet, il accepta la charge de professeur au collège de Munster. Là il mena de front l'étude de la théologie et de la philosophie, il lut assidûment les écrits de Kant et de Fichte et il réussit à se convaincre de l'inanité de leurs objections et de

la vérité intérieure du christianisme. Mais s'il parvint à se débarrasser de ses doutes, il resta tributaire de l'esprit et de la méthode de ces philosophes. Non seulement il n'accepta jamais qu'on déclamât contre eux dans des articles de revue, mais il céda plus tard à la tentation de faire suivre à ses disciples la route qui l'avait acheminé lui-même à une foi sereine. La méthode du doute qu'il devait préconiser si témérairement date sans doute de cette époque. Il consigna le fruit de ses lectures et réflexions dans une brochure qu'il publia à Munster en 1805 et qui fut très remarquée : *Untersuchung über die inn're Wahrheit des Christenthums*. Elle lui fit même obtenir en 1807 une chaire de théologie dogmatique à l'université de Munster. Ses leçons professées en langue allemande, le don qu'il avait d'intéresser, une personnalité imposante, mais surtout son attention à éveiller le doute et à accorder un rôle prépondérant à la raison en tout genre de recherches, comme aussi son dévouement aux intérêts de l'université, lui valurent l'attachement passionné de ses élèves et le premier rang dans le corps professoral. Tant de considération et de succès n'empêchèrent pas des hommes clairvoyants, tels que les frères de Droste-Vischering, de souligner le danger de son enseignement et notamment son esprit de défiance vis-à-vis de la tradition ecclésiastique. Hermès ne recueillait donc pas que des éloges, il fut plus d'une fois contredit.

Plusieurs rapports sur des questions d'études que le ministère prussien lui avait demandés, mais surtout la publication à Munster, en 1819, de l'*Einleitung in die christkatholische Theologie. I Theil, philosophische Einleitung*. 2^e édit., 1831, ouvrage auquel Hermès attachait une valeur exceptionnelle et que l'université de Breslau récompensa par le doctorat en théologie décerné à l'auteur, avaient puissamment accrédité le professeur de Munster. Il y ajouta : *Studiplan der Theologie*, Munster, 1819. Cédant aux offres réitérées du gouvernement royal, Hermès accepta, en 1820, une chaire de théologie à l'université de Bonn, récemment créée pour la province rhénane et la Westphalie. Sa leçon d'ouverture sur les rapports de la théologie catholique avec la philosophie eut un grand retentissement. L'enthousiasme soulevé par le professeur fut tel qu'on s'aperçut à peine des vues erronées du discours. L'enseignement de Hermès à Bonn eut tout de suite beaucoup de vogue. Les étudiants des diverses facultés en grand nombre fréquentèrent assidûment ses cours. Également, les anciens élèves de Hermès à Munster avaient témoigné l'intention de le suivre à Bonn. Ce fut l'occasion d'un incident entre le vicaire général de Droste-Vischering et le gouvernement royal. A la défense que le vicaire général avait faite aux étudiants en théologie du diocèse de Munster de fréquenter les cours d'une université sans sa permission expresse, le ministère prussien répondit en prononçant la fermeture de la faculté de théologie de cette ville, mesure qui fut maintenue jusqu'après la démission de Droste-Vischering. Cependant la haute situation du professeur Hermès à Bonn ne fut pas longtemps sans nuage. Sa popularité même auprès des étudiants lui créa des relations très tendues avec son collègue Leber. Un instant, en 1821, Hermès eut la pensée de passer à l'université de Fribourg-en-Brisgau; et en 1825, il offrit même au ministère royal sa démission avec demande d'être remplacé à Munster. Il ne se décida à rester à Bonn que sur une intervention du gouvernement, et quand Leber, désavoué par la faculté, eut abandonné son poste. Après le départ de Leber, l'influence de Hermès à l'université de Bonn fut absolument prépondérante. Pour accroître son prestige, le nouvel archevêque de Cologne, Mgr Spiegel, le nomma, sans qu'il eût à quitter sa charge de professeur, chanoine de sa cathédrale, membre de son conseil et

examineur synodal. En 1829 Hermès fit paraître la II^e partie, *Positive Einleitung*, de son *Introduction à la théologie chrétienne-catholique*, 2^e édit., 1831. Dans la préface de l'ouvrage, il exprimait l'espoir de terminer sa *Dogmatique* et il formait le projet d'écrire une histoire des dogmes. Déjà, pendant un an, sur les instances du ministère, il avait traité cette matière dans ses cours. Mais, soit goût personnel, soit appréhension de la tâche dont il avait peut-être une idée peu juste, et qu'il estimait en conséquence difficile pour un catholique, il était revenu bientôt à ses travaux favoris sur la philosophie, l'introduction à la théologie et sur la dogmatique. La mort en tout cas l'empêcha de tenir ses promesses. Accablé par ses travaux de jour et de nuit, il mourut, le 26 mai 1831, après une pieuse réception des sacrements, et il fut inhumé à Bonn. Une pierre tombale avec cette simple inscription : Georges Hermès, marque le lieu de son repos.

Les œuvres de Hermès comprennent, outre les écrits déjà mentionnés et qui virent le jour du vivant de leur auteur, un ouvrage posthume, *Christkatholische Dogmatik*, 3 vol., Munster, 1834-1836, publié par les soins de J. H. Achterfeldt.

II. DOCTRINE. — Complaisance manifeste pour la philosophie kantienne, qu'il prétend combattre, mais sans en renier la méthode ni l'esprit, oubli volontaire ou même ignorance de la tradition et de l'enseignement de l'Église dans la façon dont il expose et défend les dogmes, mépris des apologistes anciens et modernes et de toute autorité théologique, voilà ce qui caractérise, en somme, le système de Georges Hermès. Ce théologien se proposait très sérieusement de consolider les fondements de la religion chrétienne-catholique. Poursuivie dans cet esprit particulier, l'intention très louable de Hermès ne pouvait que l'égarer, mettre en péril la foi divine même. En fait, il a erré très étrangement et sur beaucoup de points; par la tactique et les armes dont il a fait choix pour défendre et faire accepter la vérité révélée, il a montré clairement qu'il connaissait mal la règle de notre foi et jusqu'à sa nature.

1^o Méthode. — La méthode hermésienne est celle du doute. Veut-on se démontrer la vérité soit extérieure, soit intérieure de la religion, il faut commencer par en douter, en douter jusqu'à réponse satisfaisante de la raison sur tous les points. Différent du doute cartésien, celui que préconise Hermès s'étend bien au delà et il n'est pas sitôt abandonné. Il ressemble encore moins au procédé du croyant qui, conservant une foi entière, feint de ne pas savoir et tend à établir par le raisonnement ce qu'il croit avec une absolue certitude. Le doute de Hermès est positif, universel, constant et il s'impose à tous. Ainsi il embrasse et très sérieusement les vérités psychologiques, métaphysiques, morales et religieuses, toutes les vérités, sans en excepter aucune, même la vérité évidente, soit de fait, soit de raison : principe de contradiction, existence et réalité objective de notre moi, données immédiates de la conscience, il n'est rien à quoi il ne s'étende. Et c'est à travers un doute persistant, rencontré à tous les détours du chemin, que la démonstration de l'apologiste ou du théologien doit progresser. Ce doute retient leur attention, il les empêche de rien nier, de rien affirmer jusqu'à ce qu'une nécessité absolue de raison les contraigne de tenir et d'admettre quelque chose pour vrai. Non seulement l'infidèle avant de croire, mais le croyant, né et élevé dans la vraie foi, doit s'astreindre à la discipline du doute, condition indispensable d'une croyance prudente et raisonnée. Hermès exige même de ses disciples que, dépouillant toute conviction, toute préférence pour un système théologique ou religieux quelconque, quand ce serait le catholicisme, ils se tiennent, jusqu'à possession certaine de la vérité, dans une indifférence parfaite. « Nous devons être prêt

à suivre l'oracle de la raison, qu'elle soit en contradiction ou non avec les données théologiques ou religieuses enseignées jusqu'ici; autrement nous pécherions contre notre raison. » *Introduction positive*, Munster, 1829, p. 303. Bref, un catholique a le droit et le devoir de mettre sa foi en doute; il ne peut sans cela raisonner sa croyance. Sa méthode, Hermès l'expose au long dans la préface à l'*Introduction philosophique*; il en fait une obligation rigoureuse à ses disciples dans la méthodologie qui précède son *Introduction positive*; loin qu'il la rétracte dans les pages par où débute sa *Dogmatique spéciale*, il en étend l'application à l'étude de chaque dogme en particulier. Voir t. VI, col. 280-284.

Peut-on sortir du doute et parvenir à une vraie certitude? Cette question, Hermès la pose comme il suit: Y a-t-il pour l'homme une détermination sur la vérité qui soit sûre? Quelles voies la font connaître? Peut-on oui ou non en appliquer une à la démonstration du christianisme? *Introduction philosophique*, p. 83. La certitude procède, suivant lui, et de la raison spéculative et de la raison pratique comme d'une double source. Moins radical donc que Kant et Fichte, il ne demande pas à la raison pratique seule de fonder et de garantir toute certitude; bien peu large cependant est la part en ceci qu'il laisse à la raison pure. Au reste, comme ces philosophes, il entend par raison théorique et par raison pratique non deux fonctions d'une même faculté, mais deux facultés absolues. La raison spéculative tient ce qu'elle affirme pour vrai et réel quand elle y est contrainte par une nécessité insurmontable, ne pouvant tenir le contraire; autrement la certitude pour elle est dans cette nécessité qu'elle voit, qu'elle reconnaît subir par une sorte de violence physique. Cependant d'où vient que l'assentiment de la raison pure soit nécessaire? Serait-ce un effet de la perception ou de l'évidence de la vérité, de la réalité objective des choses? Hermès le nie formellement. Il semble bien que dans le *tenir pour vrai* la raison théorique cède à une impulsion aveugle, subjective, que son assentiment prétendu certain se résout en une foi ou croyance à la vérité et réalité de son objet. Hermès avoue par ailleurs que la conviction nécessaire ou le *tenir pour vrai* pourrait bien être en soi un pur phénomène, une illusion; il faut pourtant s'en contenter; car, et il ne trouve à la difficulté d'autre réponse, « soit que ce que je dois tenir pour vrai soit vrai ou faux en soi, dit-il, si je découvre que je dois le tenir pour vrai et que je ne puis pas autrement, alors cela est et demeure vrai pour moi. » *Introduction philosophique*, p. 147. Et ce genre de certitude auquel atteint la raison spéculative n'a lieu que pour les vérités métaphysiquement nécessaires. Il appartient à la raison pratique de nous rendre certains des autres, notamment des faits historiques et des lois de la morale. Elle est dite alors les admettre pour vrais. L'*admettre pour vrai* de la raison pratique consiste en un acquiescement libre ou consentement volontaire à la vérité et à la réalité des choses. Il se produit, non plus comme le *tenir pour vrai* de la raison pure, par une nécessité inéluctable, mais en vertu d'une obligation morale ou de l'impératif catégorique kantien. Conserve en toi et dans les autres la dignité humaine: tel est le suprême impératif catégorique, le but auquel toutes les fins pratiques ou morales sont ordonnées, la source d'où provient leur force obligatoire; tel est aussi le premier critère de certitude pour la raison pratique. La raison pratique est donc la faculté qui admet la vérité en même temps que le caractère obligatoire des choses conformes à la dignité humaine. Soit un devoir quelconque envers Dieu, envers soi ou envers les autres, auquel l'homme ne peut satisfaire s'il n'admet pour vrai et réel tel ou tel objet de connaissance, bien

qu'en lui la raison pure persiste à en douter, la raison pratique aura et gardera la persuasion que la chose est vraie et réelle. Prenons un des exemples invoqués par Hermès, le moins étrange. Nous avons le devoir, pour atteindre notre fin morale, faute de science personnelle, de recourir à l'expérience des autres, notamment à l'expérience des siècles passés. Or comment user de ce moyen nécessaire si nous n'admettons pour vraie la connaissance des temps antérieurs, autrement des faits historiques. Voilà fondée et garantie par la raison pratique une des principales certitudes, celle de l'histoire.

Hermès ne prend pas la peine de dissimuler le conflit toujours possible entre la raison pure et la raison morale, celle-ci commandant une persuasion alors que celle-là autorise à douter. Qu'il le veuille ou non, c'est une cloison étanche qu'il dresse entre la conviction et la pratique. L'impératif catégorique n'oblige directement qu'à vouloir et à faire. Qu'arriverait-il donc si le doute théorique concernait la licéité de l'action ou même la vérité de la foi? Il semble qu'il suffise, conformément aux principes hermésiens, de vouloir et d'agir comme si on tenait la foi chrétienne pour certaine pendant que la raison pure persiste à en douter. Au reste, est-il aisé toujours, en beaucoup de cas n'est-il pas impossible d'établir au regard de la raison pratique que tel sujet de connaissance ou telle persuasion de la vérité est dans un rapport nécessaire avec la dignité humaine, demeure l'unique moyen de la sauvegarder? Quel lien rigoureux y a-t-il, en particulier, entre la réalité d'un événement de l'histoire et la fin morale d'un individu déterminé? Mais, et en ceci tout particulièrement se trahit l'étroite affinité du système hermésien et de la doctrine kantienne, la raison pratique n'est une règle suprême de certitude que parce qu'elle est autonome et législatrice. Tel est le postulat faux que plus d'une fois nous aurons l'occasion de mettre en relief dans les élucubrations théologiques de Hermès. Donc, suivant lui, la raison pratique ne relève que d'elle-même; son impératif catégorique, elle l'énonce en son propre nom. Il n'est pas nécessaire d'établir au préalable que Dieu est le fondement et la source de toute obligation ni même qu'il existe, la raison pratique étant à elle-même sa loi, le point d'attache de tout lien moral. Voir t. VI, col. 234-236. Hermès cherchait le moyen d'asseoir une démonstration véritable du christianisme: il crut le trouver dans la raison pratique. Voici les traits principaux d'une apologétique qu'il fait reposer tout entière sur sa théorie de la certitude morale.

2° *Apologétique*. — L'apologétique a pour objet d'établir la vérité historique et le caractère obligatoire de la révélation divine. Ces deux points, Hermès professe ne vouloir pas les prouver comme toute la tradition catholique avant lui. Il estime que la raison pure ne donne pas du fait de la révélation une certitude véritable, mais une simple probabilité, si grande qu'on la suppose. Probables seulement sont au regard de la raison spéculative tous les miracles et les prophéties qui autorisent la mission et la doctrine de Jésus-Christ, l'institution par lui de l'Église; probables de même toutes les preuves qui garantissent la véracité du Maître ainsi que la véracité des disciples, voire même l'existence du Christ; rien que probable non plus l'historicité des Livres saints qui en témoignent. Ce sont là autant de faits contre lesquels on ne se défendra jamais d'un doute théorique, à propos desquels on se demandera toujours ou s'ils furent surnaturels ou même s'ils ont existé. Le remède à ce doute est dans la raison pratique et le devoir qu'elle impose d'accepter comme vraies et réelles les croyances chrétiennes, nonobstant les répugnances de la raison

pure. Hermès croit donc pouvoir passer du caractère obligatoire de la religion révélée à sa vérité objective. Si l'on demande comment il se fait que nous soyons tenus d'admettre la révélation, il distingue entre le cas du philosophe et celui des ignorants et des simples. L'obligation pour les ignorants et les simples se confond avec le devoir même d'embrasser la vérité. Ils n'y peuvent parvenir d'eux-mêmes et par leur raison propre, mais seulement par le moyen d'une révélation; partant, cette révélation, ils sont moralement contraints de la recevoir et de l'admettre pour vraie. Quant au philosophe, la révélation ne lui est pas nécessaire comme aux autres; il ne trouvera donc pas en soi le motif de pressant besoin qui la lui garantirait comme certaine; c'est en dehors de lui, dans le devoir imposé aux ignorants qu'il apprendra à la reconnaître objectivement vraie. Nous acceptons que la révélation s'impose à notre assentiment, qu'elle nous oblige, à la condition toutefois qu'elle soit vraie. Hermès la déclare vraie parce qu'obligatoire, sa logique procède au rebours de la nôtre. Mais il se flatte en vain d'aboutir par le moyen de la raison pratique à une démonstration certaine de la religion révélée. A vrai dire, il n'échappe à l'écueil du scepticisme et au naufrage des croyances chrétiennes où l'entraînent les sophismes de la raison pure que par un expédient illusoire, un misérable biais : celui d'un acquiescement pratique à des vérités dont il renonce, en somme, à faire la preuve, mais qu'il s'effraie de voir disparaître. Invoquer, comme il le fait, en faveur de notre foi et comme l'argument de fond auquel tous les motifs de crédibilité emprunteraient leur force, l'ignorance et le besoin de croire du grand nombre, c'est tomber dans une grossière erreur. L'édifice entier du christianisme a mieux où s'étayer que cette base étroite et de fortune. L'apologétique hermésienne est non moins étrange que fausse. On s'en aperçoit mieux quand on examine au lieu des grandes lignes les détails de sa contexture. Rien n'est capital, selon l'apologétique traditionnelle, comme la preuve par les miracles. A la suite du Maître, les prêtres, les Pères de l'Eglise et tous les apologistes s'y sont référés comme à un argument certain de la vérité du christianisme. Veut-on savoir comment Hermès s'y prend pour établir que le miracle de la résurrection de Lazare, par exemple, n'est pas douteux ? Il observe avec la science incrédule qu'on ne peut connaître toutes les forces secrètes de la nature, partant qu'en présence d'un événement qui sort des lois ordinaires, il ne sera jamais possible de prononcer avec certitude s'il relève de la nature ou d'une cause surnaturelle. Devant cette difficulté qu'il estime insurmontable la raison pure ne peut que douter. Mais, que s'en suivrait-il si on ne pouvait, en aucun cas, dûment constater le miracle d'une résurrection, autrement une mort réelle suivie d'un retour véritable à la vie ? Il serait impossible de vérifier les décès; de satisfaire à l'obligation d'enterrer les morts; on devrait laisser sans sépulture, au risque d'infecter les airs et de ruiner la santé publique, les cadavres même en putréfaction. Cependant la raison pratique intervient, qui nous contraint au respect de cette loi de l'hygiène, et, conséquence bien inattendue ! nous rend certains du miracle, s'il se produit. Voilà un des nombreux et plaisants tours de force par lesquels Hermès s'évertue à établir entre des faits de l'histoire qui sont à la base du christianisme, afin d'en maintenir la vérité objective, et le devoir moral, tel qu'il s'impose à chacun dans le concret à un moment précis, une connexion nécessaire. Tâche ingrate s'il en fut !

3^e *Nature et règle de la foi.* — L'erreur, pour ainsi dire classique, de Hermès a trait à la foi. De la foi théologique il méconnaît le motif essentiel, il supprime le caractère surnaturel et libre. Voici d'ailleurs la

définition qu'il en donne : « La foi est en nous un état de certitude et de persuasion par rapport à la vérité de la chose connue, état auquel nous sommes amenés par l'assentiment nécessaire de la raison théorique ou par le consentement nécessaire de la raison pratique. » Qu'est-ce à dire ? Science et foi ne se distinguent plus comme choses d'ordre différent. Le témoignage de Dieu qui révèle cesse d'être la raison formelle pour laquelle nous croyons. Ce qui nous détermine à croire, c'est, en définitive, l'évidence naturelle ou la vérité intime des choses perçues. Toute ferme persuasion sur Dieu et les choses divines constitue proprement la foi, par opposition à la science. Ainsi, il n'est pas nécessaire pour croire de s'être démontré au préalable l'existence de Dieu, de savoir qu'il a parlé; être certain qu'un Dieu existe, c'est avoir déjà la foi. Hermès admet sans contredit la révélation surnaturelle. Mais l'assentiment du fidèle à cette révélation n'est qu'une des variétés de la foi divine; quant à l'autorité de Dieu révélateur, elle représente tout au plus un principe spécial de connaissance sous le contrôle de la raison. A l'encontre donc de toute la théologie catholique, Hermès a méconnu la souveraineté du motif formel de la foi; toute foi, suivant lui, est de sa nature rationnelle, en ce sens que toute foi procède d'une nécessité physique ou morale de la raison.

Le système hermésien de la foi ne garde une apparente cohésion que grâce à plusieurs confusions d'idées. Hermès a confondu certes l'assentiment donné au témoignage divin, et qui est proprement l'acte de foi, avec la connaissance préalable qui justifie aux yeux de la raison cet assentiment; car, selon le mot de saint Thomas, la raison ne croirait pas si elle ne voyait qu'il faut croire. Ce sont là deux actes de notre intelligence, non pas de même nature et nécessairement consécutifs, mais d'ordre différent, entre lesquels s'intercale un acte de la volonté libre. La connaissance dont le propre est de rendre l'acte de foi raisonnable et prudent, et que l'apologétique ou science de la crédibilité peut revendiquer comme son fruit, s'arrête au seuil de la foi; elle ne peut être considérée comme son fondement homogène. L'école hermésienne est conséquente avec elle-même, lorsqu'elle appelle l'autorité de Dieu révélant un motif de crédibilité. Hermès s'est mépris non moins grossièrement sur le rôle de la raison dans la foi. L'acte de foi théologique est d'ordre intellectuel; il exige, par conséquent, l'entrée en exercice de l'intelligence humaine. Notre raison a pour fonction non seulement de se prononcer sur la crédibilité de la révélation, mais encore de connaître les vérités révélées. Or Hermès s'imagine à tort que connaître ces vérités, c'est proprement en juger, ou les saisir dans leur évidence même. Et il pensait pouvoir concilier malgré tout cette démarche de la raison avec l'humilité de la foi chrétienne. Quoique très exigeante en matière de preuve, la raison de l'homme fait œuvre encore d'abnégation, elle se livre, toutes les fois que des vérités s'imposent à son adhésion sans perdre toute leur obscurité. Hermès a enfin confondu deux choses que les théologiens distinguent soigneusement : l'évidence de la vérité perçue en elle-même et l'évidence de la crédibilité, le vrai évident et l'évidemment croyable. C'est pourquoi il n'a pas admis qu'on puisse démontrer la crédibilité de la foi chrétienne, en général, ou d'une vérité révélée, en particulier, sans déroger à la liberté et au mérite de la foi. Il a considéré l'assentiment prudent et raisonnable donné à la révélation surnaturelle, comme la conclusion nécessaire d'un syllogisme. Hermès a cru sauvegarder tout de même le caractère moral de la foi chrétienne par sa distinction de la *foi de connaissance* et de la *foi du cœur*. Il n'y a, selon lui, de vraiment théologique et libre que cette dernière. Elle représente la foi que les théologiens appellent commu-

nément la foi vive, la foi opérant par la charité, et qu'il nomme pour sa part la foi efficace. Voici d'ailleurs en quels termes il la décrit : « La seule vraiment théologique, qui nous élève au-dessus des choses terrestres, qui suit la volonté parfaite et le libre désir d'aimer Dieu et qui nous met en possession du domaine parfait de la loi et de l'esprit sur la chair. » — Seule la foi efficace est libre, seule également elle est surnaturelle, elle requiert la grâce. L'assertion est d'ailleurs conforme à la théorie de la grâce admise par Hermès et ses partisans. Selon les théologiens catholiques, la grâce nécessaire à la foi doit affecter tout particulièrement l'intelligence, puisque l'acte de foi est proprement une adhésion de notre esprit et que dans l'intelligence est engendrée et se répand la certitude surnaturelle. Elle n'affecte que la volonté et nullement l'intelligence, au dire des hermésiens.

Comme Hermès a recommandé la méthode du doute et son usage constant, comme il confond d'autre part science et foi, on est curieux de savoir quelle peut bien être, à ses yeux, la règle de la foi catholique. En plus d'un passage, il est vrai, il nomme l'enseignement infaillible de l'Église. Cependant il ne fait aucun cas de l'autorité de l'Église et de la tradition, quand il aborde l'étude détaillée des dogmes. N'exige-t-il pas que la raison, avant de les admettre et comme moyen sûr de les reconnaître, les évoque l'un après l'autre à son tribunal ? A la raison il appartient de décider en dernier ressort, par une démonstration rigoureuse, s'ils sont contenus dans les sources propres de la foi, à savoir dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle. Ce n'est point tout son rôle. Même quand il est établi qu'une vérité est certainement révélée, la raison ne peut ni ne doit lui donner son assentiment, sinon après s'être assurée, par un examen interne de cette vérité, qu'elle n'implique point contradiction. Autant proclamer que la raison humaine, en matière de foi, est la principale ou même l'unique règle.

Hermès a erré sur de nombreux points de la dogmatique spéciale. Il ne pouvait en être autrement, étant donné sa méthode, sa règle de foi et les principes kantien de sa philosophie. Parmi les erreurs que condamne le bref de Grégoire XVI nous ne parcourons que les principales.

4^o Dieu : *existence, essence et attributs*. — Hermès a traité de Dieu en philosophe et en théologien, c'est-à-dire qu'il a eu recours, pour établir son existence et ses attributs, aux démonstrations de la raison spéculative, aux jugements de la raison pratique et au donné révélé. Dans l'*Introduction philosophique*, il déclare ne toucher aux attributs que dans la mesure où l'exigeait l'apologétique chrétienne. Il en traite plus à fond dans sa *Dogmatique*. Au jugement de Hermès, l'unique preuve certaine que Dieu *existe* est la nécessité tenue par la raison théorique d'une cause première qui rende compte de l'existence des êtres contingents. Inopérants sont les autres arguments ; tel, en particulier, l'argument qu'on tire de l'ordre du monde, cet ordre pouvant être l'effet du hasard. Il ne sert même de rien d'en grouper plusieurs sous prétexte de les renforcer les uns par les autres. On ne réussit par là qu'à les rendre tous suspects. On ne peut non plus demander à la raison pratique de prouver l'existence de Dieu : tous les arguments qui se fondent sur l'obligation morale, la nécessité d'un législateur et d'une sanction, sont sans valeur. Du moment que l'obligation de respecter en soi la dignité humaine explique tout le devoir, la raison pratique ou morale est à elle-même sa loi et sa sanction ; elle n'a pas besoin de Dieu. Non moins étrange est la doctrine hermésienne sur l'*essence* et les *attributs* divins. La raison théorique établit que Dieu est une substance existant par elle-même, unique, éternelle, personnelle, distincte de tout ce qui change

dans le monde, d'une puissance, d'une science et d'une bonté incompréhensibles. Mais elle ne peut démontrer que Dieu diffère d'une substance immuable qui ferait partie du monde, tout en restant étrangère aux changements dont le monde est le théâtre, ni davantage que Dieu est un pur esprit ou que ses attributs, notamment sa puissance, sa science, sa sainteté, sa bonté n'ont pas de limites. Autant de vérités dont la révélation seule nous donne la certitude.

Venons aux attributs que la raison pratique, à son tour, exige en Dieu. Nous verrons sans peine en certaines assertions bizarres des conséquences du principe kantien de l'autonomie de la raison morale. Puisque l'homme est à lui-même sa fin, puisqu'il ne peut être rapporté à aucun être, cet être lui fût-il infiniment supérieur, puisque le respect de sa dignité personnelle est pour lui tout le devoir, les positions respectives de Dieu et de l'homme se trouvent essentiellement modifiées. L'homme et non plus Dieu sera le centre où convergent toutes les lignes du créé ; l'homme aura presque tous les droits, et Dieu tous les devoirs ; on devra, pour apprécier les attributs moraux de Dieu et son action au dehors, les considérer du point de vue exclusif de l'homme, de ses propriétés et de son opération morale. N'est-ce pas la règle qu'a formulée Kant : « Si tu veux savoir ce que c'est que Dieu, observe ce que l'homme doit être d'après ce qui est prescrit par la raison pratique ? » On ne peut davantage méconnaître les caractères essentiels de la divinité, renverser plus complètement toute l'économie de la théologie soit naturelle, soit révélée. Voici, par exemple, comment on doit concevoir la *justice* en Dieu. La justice est le principe de la volonté divine qui subordonne toutes les actions de Dieu par rapport aux créatures, au droit absolu et relatif de ces créatures. Elle naît de l'estime que Dieu doit avoir, en toutes les dispositions qui la concernent, de la créature raisonnable ; elle règle sa conduite envers chacune, de manière à ne point blesser son droit ni le droit de quelque autre. Cette mesure s'étend aussi à la dispensation des moyens extérieurs et intérieurs de salut, comme la grâce, la prédication, la foi ou les sacrements. C'est au point que, dans la répartition des dons, Dieu ne pourrait, sans injustice pour autrui, se montrer libéral envers quelqu'un au delà des bornes établies d'une manière générale. De même, Dieu est tenu rigoureusement d'observer dans la répression du mal une parfaite égalité. Il ne pourrait user d'indulgence vis-à-vis de tel ou tel, sans blesser le droit relatif qu'ont les autres à l'exemption des peines et à l'usage non restreint de leur liberté. Les justes notamment peuvent exiger que Dieu punisse les coupables selon la mesure des peines une fois établies. Si cette proportion n'était gardée, ils auraient sujet d'accuser Dieu de les avoir soumis à une loi injuste et arbitraire, en les contraignant à triompher d'eux-mêmes et de leurs passions. Dieu observe donc la justice non par un droit qui lui est propre, mais en vertu d'une obligation toute en faveur de la créature raisonnable. En Dieu aucun droit de punir le mal moral autant qu'il le mérite, ni à cause de sa malice et de son dérèglement essentiels, ni davantage pour l'atteinte qu'il porte à la sainteté divine ; en Dieu, aucun droit d'exiger de l'homme satisfaction pour les offenses qu'il en reçoit. La bonté pleine de sagesse de Dieu, et non sa justice, a primitivement décrété la récompense ou la peine, à proportionnée cette récompense ou cette peine à la grandeur du mérite ou de la faute. La justice n'intervient que dans l'exécution du plan divin, afin de diriger Dieu, l'inclinant à respecter le droit de la créature raisonnable. Cette doctrine, Hermès la présente comme conforme non seulement à la droite raison, mais encore aux Écritures, et il déclare faux et arbitraire tout ce qu'ont

enseigné sur la justice vindicative de Dieu les théologiens catholiques.

La *liberté* essentielle de Dieu dans ses œuvres *ad extra*, non plus que sa bonté libre et gratuite dans la communication de ses dons, ne sont possibles selon les principes de la théologie hermésienne. Dieu doit vouloir à tous les êtres raisonnables, dit Hermès, tout le bien et toute la félicité qu'il connaît possible et dont ils sont capables, et la félicité dans le degré le plus parfait. Autant prétendre que n'importe quel don, voire même l'élévation à l'état et au bonheur surnaturels, est exigible. Hermès fixe pourtant à Dieu, dans la distribution de ses grâces, une mesure qu'il ne doit pas dépasser. Il est permis à Dieu d'en donner à quelqu'un toujours de nouvelles et autant qu'il peut, sans nuire aux autres. Passons sur ce prétendu tort ou dommage à autrui; mais est-ce là l'idée catholique d'un Dieu, qui, n'étant débiteur de ses grâces à personne, les accorde comme il veut, à qui il veut et dans la mesure qu'il lui plaît, selon le dessein toujours juste et droit de sa volonté?

Au détriment de la liberté divine encore, Hermès exalte l'indépendance de l'homme. « Dieu ne peut en aucune façon, prétend-il, par des commandements positifs et révélés, prescrire immédiatement à l'homme ni certaines dispositions de l'esprit ni certains sentiments du cœur. » Par là, Hermès n'entend pas seulement que tout précepte de ce genre présuppose dans l'homme la ferme persuasion d'une révélation divine et l'obligation naturelle d'en accepter les dispositions. Il ne dirait rien que n'aient affirmé et que n'affirment encore tous les théologiens orthodoxes. Au jugement de Hermès, nous avons beau reconnaître qu'un précepte positif émane vraiment d'une autorité et d'une révélation divines, notre raison n'est pas assurée pour autant que son objet est digne de Dieu, juste et vrai. Il faut examiner au préalable le commandement en lui-même, établir s'il a quelque rapport avec notre raison, enfin juger s'il est conforme ou non à la vérité et à la justice. Jusque-là, quoiqu'on sache de science certaine que le précepte est divin, il ne vaudra que comme un encouragement, une instruction, une règle, et non comme une loi obligatoire. Les préceptes positifs révélés n'obligeant plus directement et par eux-mêmes, la morale chrétienne est amputée de ses principes propres; c'est, par le fait, son élimination prononcée. Voilà du moins la conséquence immédiate la plus claire. On n'a pas de peine à reconnaître d'où procède l'erreur. Hermès applique ici aux vérités morales, comme il applique ailleurs aux vérités dogmatiques, sa méthode du doute et sa règle de foi rationaliste.

La raison pratique détermine encore en Dieu, ou plutôt prescrit moralement à Dieu, la fin qu'il a dû se proposer en créant toutes choses. Cette fin n'est pas sa gloire extérieure à procurer, ou la manifestation de ses perfections essentielles, quoi qu'en dise la tradition catholique. Elle ne peut être que la félicité des créatures intelligentes. Dieu créa l'homme pour l'homme, et tout le reste se rapporte à l'homme, à sa félicité et la plus grande possible. Parler de gloire extérieure de Dieu, c'est avancer une chose que nulle part la révélation ne certifie, c'est prêter à Dieu un égoïsme ou une ambition que la raison pratique condamne. Et cependant Hermès ne prouvera jamais qu'agir pour une fin utile et se proposer en agissant une fin digne de soi sont une même chose.

Hypnotisé par son principe de l'autonomie de la raison pratique, Hermès a, en somme, ramené la divinité aux proportions de l'homme, ou même voulu hausser l'homme au niveau de Dieu.

5° *État de l'homme avant la chute; le péché originel.* — Parmi les erreurs de Hermès, le bref de Grégoire XVI

a signalé encore ses vues particulières sur la condition de nos premiers parents et le péché originel. L'homme avant la chute avait avec Dieu une double ressemblance: l'une physico-spirituelle, résultant des facultés d'intelligence et de volonté, essentielles à l'être raisonnable; l'autre morale, consistant dans une rectitude de sa volonté. Au jugement de Hermès, cette dernière est proprement le privilège de l'état d'innocence. Elle impliquait un parfait équilibre des facultés, c'est-à-dire la soumission des sens à la raison, une intelligence sans erreur et une volonté droite dans l'ordre de la moralité. Cette rectitude faisait de la nature de l'homme une nature intègre, ou, ce qui est une même chose pour le théologien allemand, le constituait dans un état de justice et de sainteté, l'homme, en vertu de cette loi droite de ses facultés, étant capable de produire des actes justes et saints. Faut-il regarder cette rectitude comme surnaturelle, un don absolument gratuit? Hermès répond: elle n'est pas essentielle à l'homme, l'idée d'homme subsistant sans elle. Mais on aurait tort de la déclarer surnaturelle, puisqu'elle ne découle pas de la grâce sanctifiante; il faut la nommer morale et rien de plus. Elle est gratuite, car l'homme n'a pu mériter d'être placé dans l'état qu'elle suppose. L'homme eut-il aussi, dès le premier instant, la grâce sanctifiante, une grâce qui l'élevait à un état absolument au-dessus de sa nature? La réponse est affirmative, mais il importe d'en comprendre le sens. La grâce sanctifiante, suivant Hermès, est la bienveillance de Dieu pour l'homme juste et saint, entendons moralement intègre, bienveillance qui lui vaut tous les secours surnaturels pour bien agir. Elle n'est donc pas une réalité surnaturelle, inhérente à l'homme; elle découle rigoureusement, et comme un droit exigible, de la rectitude morale. On voit sans peine les étroites affinités du système hermésien avec les erreurs condamnées de Baïus, Jansénius, Luther et Calvin.

Ces affinités sont non moins visibles dans la conception du péché originel. Le formel de ce péché, prétend Hermès, est tout entier dans la concupiscence désordonnée. La rectitude morale suffisait à elle seule à rendre Adam et Ève justes et saints; leur faute fit cesser le rapport de parfait équilibre entre la raison et les sens, déterminant ainsi un véritable changement de leur nature. Le péché originel dans leur descendance, c'est cette même concupiscence désordonnée dont nous héritons avec la nature humaine. Et la culpabilité transmise à la postérité d'Adam consiste tellement dans ce désordre, qu'il n'y a pas lieu pour la définir d'établir un lien entre le péché originel et la faute actuelle du premier homme ni même faute volontaire quelconque. Dans la définition de la tache héréditaire il ne peut être question non plus de la grâce sanctifiante perdue. Autrement, Adam et Ève, par la disparition de la rectitude morale, devinrent injustes et pervers; ils le furent devenus, même sans aucune faute volontaire de leur part, par le fait seul de la concupiscence; et on peut en dire autant de leur descendance. Si on objecte que le baptême efface le péché originel sans pourtant faire disparaître la concupiscence, Hermès réplique: La concupiscence sans la grâce attire l'homme vers le mal et le rend abominable à Dieu; mais dès l'instant que la grâce est reçue, la concupiscence ne peut nuire, rendre l'homme coupable et un objet de déplaisir à Dieu. Réponse de l'erreur acculée, et qui trahit plus d'un rapport de conformité avec le système protestant. Elle justifie d'ailleurs le mot de Bellarmin: les novateurs, en faisant consister le péché originel dans la concupiscence, ont fini par le réduire à rien. Hermès n'est pas loin de le regarder comme n'étant pas vraiment un péché. N'est-ce pas la raison pour laquelle il le nomme constamment la qualité ou disposition coupable?

6^e *La satisfaction de Jésus-Christ.* — La chute de l'homme a pour pendant sa restauration par le Christ rédempteur. Hermès traite longuement du dogme catholique de la satisfaction de Jésus-Christ. Sous prétexte de ruiner les objections sociniennes, il propose de substituer à l'enseignement des théologiens catholiques un système qu'il estime plus évangélique et non moins orthodoxe. D'accord avec tous, il admet que la satisfaction de Jésus-Christ fut réelle, nécessaire, propre à apaiser Dieu, même en stricte justice. Mais voici où il s'écarte de la pensée commune. En réalité, il n'y avait en Dieu ni offense ni irritation; partant, sa justice ne pouvait exiger et n'exigeait en fait aucune expiation ni de l'homme ni de la victime substituée, le Christ. Les peines immenses que le Christ endura n'étaient ni vraiment dues pour le péché, ni demandées effectivement par Dieu. Jésus-Christ n'a tant souffert que pour faire connaître à l'homme ce que Dieu aurait pu exiger de lui dans l'hypothèse qu'il l'eût voulu, ce qui eût été requis pour apaiser Dieu dans l'hypothèse qu'il se fût tenu pour offensé. Ainsi la passion et la mort du Christ ne seraient qu'une mise en scène propre à instruire l'homme, « lui révélant l'ineffable amour de Dieu, son infinie majesté », de nature aussi à exciter en son âme une vive horreur du péché, l'amour de la vertu et de la sainteté. Ne sont-ce pas là des conséquences du système hermésien sur la justice divine, sur la fin assignée à l'œuvre de la création ? La justice de Dieu n'a pas à intervenir pour venger ses droits méconnus, mais pour protéger et favoriser les droits de l'homme. La félicité de l'homme, c'est tout le but que Dieu, par pur amour et sans aucun égard à soi, s'est proposé en créant toutes choses.

Sur le terrain de la *christologie*, Hermès a plusieurs thèses non moins contraires à la doctrine des théologiens catholiques. Notamment, il explique le *descendit ad inferos* du symbole en ce sens que l'âme du Christ entra dans l'état commun des âmes humaines séparées. Dans cet état elle goûtait le bonheur naturel qui peut convenir à l'âme la plus sainte. Hermès lui refuse d'ailleurs la jouissance, avant l'ascension, de la vision béatifique. Il semble tenir aussi que la divinité se sépara du corps du Christ durant les trois jours passés au tombeau.

7^e *Justification et grâce sanctifiante.* — Hermès professe sur la justification une doctrine bizarre, mais en étroite connexion avec ce qu'il enseigne sur l'état de l'homme avant sa chute, sur le péché originel et sur la rédemption. Il distingue une double justification : l'une habituelle, qui regarde tous les hommes et qui les délivre du péché originel, l'autre actuelle, propre aux seuls adultes. La justification habituelle consiste dans la volonté positive de Dieu d'accorder à l'homme, en temps favorable, à cause de la satisfaction de Jésus-Christ, les secours actuels qui lui seront nécessaires pour vaincre la concupiscence désordonnée, autrement le péché originel. Universelle, elle s'étend à tous les fils d'Adam comme la faute héréditaire; elle se réalise pourtant en chaque individu par le moyen du baptême, qu'il est nécessaire, en vertu d'un ordre positif de Dieu, d'avoir reçu ou de désirer recevoir. Cependant le baptême, par rapport à la justification, n'est qu'une simple condition et non partie intégrante; il est la condition positivement imposée à l'homme d'être réuni extérieurement à l'Eglise du Christ. Nombreuses et déconcertantes sont les questions que soulève cette idée nouvelle de la justification. La justification ne serait-elle plus une régénération intérieure de l'homme, régénération telle que le pécheur n'est pas seulement réputé, mais qu'il est fait véritablement juste ? Le péché originel, dont la grâce actuelle a pour fonction de triompher en temps opportun, subsisterait-il toujours, même en celui qui est baptisé ?

Qu'est-ce que cette justification s'étendant à tous les hommes comme une bienveillance de Dieu, que leur a méritée la satisfaction du Christ, et qui ne s'opère pourtant que par le moyen du baptême ? N'est-ce pas une erreur profonde de considérer le baptême, instrument nécessaire de régénération et de sainteté, source d'un caractère indélébile dans l'âme, comme une simple condition de la justification, c'est-à-dire comme une chose qui lui serait extérieure ? Et peut-on laisser croire que le baptême ne soit qu'un signe de réunion au corps de l'Eglise ?

Ces assertions malsonnantes et fausses ont toutes leur point de départ dans une conception également erronée de la grâce sanctifiante chez Hermès. Qu'il suffise de compléter ce que nous avons dit plus haut. La grâce sanctifiante se distingue de la grâce actuelle comme la bienveillance et le don qui en procède. Elle n'est pas inhérente ou intérieure à l'homme, à la manière d'une forme qui le sanctifierait; elle se réduit à un simple rapport de l'homme avec Dieu. Elle est plutôt un mode d'être en Dieu. On peut la définir : une bienveillance positive de sa part, qui l'incline à accorder à l'homme tous les secours actuels nécessaires pour accomplir le bien moral. Aussi la grâce sanctifiante est le fondement et la condition de la grâce actuelle, et par conséquent, ajoute-t-il, c'est par la nécessité de celle-là qu'on peut mieux prouver la nécessité de celle-ci. N'est-ce pas le renversement de la doctrine catholique sur la grâce ?

Cet exposé sommaire du système hermésien montre à quel point il est contraire à la foi orthodoxe et à la théologie catholique. Tant d'erreurs manifestes, tant d'assertions téméraires et bizarres, tant de contradictions même procédant de sa méthode comme d'une source unique. Il a cru légitime de parcourir tous les détours du doute et d'y faire passer les autres après lui, s'imposant pour règle de n'admettre une chose comme vraie que si sa double raison individuelle l'y contraignait. Il a donc soumis les dogmes catholiques à l'épreuve du doute universel et constant; et ils en sont sortis non pas mieux enchaînés et plus lumineux, mais faussés et méconnaissables. Sans doute, il alimente sa science théologique aux deux sources de l'Écriture et de la tradition qu'il tient d'ailleurs pour infaillibles; mais loin qu'il s'incline respectueusement devant le donné révélé, comme tel, il le plie et l'accommode, selon sa règle suprême, aux exigences de la raison spéculative et pratique. La méthode hermésienne n'était bonne qu'à introduire dans l'enseignement des sciences ecclésiastiques un rationalisme subtil et pernicieux. Il n'en fallait pas davantage pour motiver l'intervention du saint-siège.

III. *CONDAMNATION.* — Du vivant de Hermès, sa doctrine avait été plus d'une fois l'objet de vives critiques. Aussitôt après sa mort, les attaques se répétèrent, et si véhémentes que ses élèves crurent devoir fonder une revue destinée à défendre leur maître. Elle parut à Cologne dès l'année 1832, sous le titre de *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, et dura jusqu'en 1852. Cependant à l'étranger les idées hermésiennes étaient jugées avec défaveur. Rome s'émut des accusations portées contre le système nouveau et Grégoire XVI demanda au nonce de Munich un rapport sur l'affaire. Mais l'archevêque de Cologne, Spiegel, s'entremet et soutint que l'orthodoxie de Hermès était au-dessus de tout soupçon. Cette déclaration d'un évêque en faveur d'un enseignement peu catholique a de quoi nous surprendre. Ce qui l'explique et ne la justifie pas, c'est d'abord l'abaissement général des études ecclésiastiques en Allemagne, à cette époque, c'est ensuite l'affirmation de Hermès, souvent reproduite par ses disciples, qu'il fallait considérer ses écrits comme un simple préambule philo-

phique à la théologie. A vrai dire, Hermès avait eu la prétention de poser les fondements d'une apologétique chrétienne. Comme on taxait le maître de pélagianisme et de socinianisme, ses élèves, après déjà dans la défense, dépassèrent les bornes et se montrèrent agressifs vis-à-vis de leurs adversaires, qu'ils accusaient de renouveler les erreurs de Bautain et de Lamennais. En 1833, quelques prélats allemands dénoncèrent au saint-siège, comme contraire à l'enseignement de l'Église, la méthode hermésienne. C'était au fond la seule marche à suivre; car alors tous les évêques allemands n'étaient pas convaincus du danger de l'hermésianisme. Au reste, la doctrine et l'esprit de Hermès se répandaient avec une rapidité surprenante. Trente chaires de théologie étaient occupées par des hermésiens, et les professeurs de religion dans les gymnases s'inspiraient de leur système. Le pape créa donc une commission dont fit partie le jésuite Perrone, pour examiner les écrits et les doctrines de Hermès. Une circonstance favorisa singulièrement les adversaires de l'hermésianisme; ce fut la publication par Achterfeld de la *Dogmatique* du théologien allemand. Entreprise avec la pensée de servir la cause du maître, elle contribua à le faire condamner. Grégoire XVI saisit la Congrégation du Saint-Office de l'affaire et, sur avis conforme des cardinaux inquisiteurs, il publia le 26 septembre 1835 un bref de condamnation. Vint ensuite, le 7 janvier 1836, une déclaration du souverain pontife par laquelle les deux volumes de la *Dogmatique*, parus après la promulgation du bref, étaient compris dans la condamnation précédente. Le décret pontifical signalait en ces termes les maîtres d'erreur, dont Hermès : « Ils infestent les études sacrées par des doctrines étrangères et dignes de réprobation, ils profanent sans sourcilier l'enseignement public dont ils sont chargés dans les écoles et les académies, et ils altèrent visiblement le dépôt sacré de la foi que pourtant ils se flattent de défendre. Et parmi ces maîtres de l'erreur on compte, d'après l'opinion presque générale et constante de l'Allemagne, Georges Hermès, en ce qu'il s'écarte audacieusement de la voie royale de la tradition universelle et des saints Pères pour expliquer et défendre les vérités de la foi, et qui, la méprisant et la condamnant, ouvre la voie ténébreuse de toutes sortes d'erreurs, et « par le doute positif qu'il a posé » comme base de toute recherche théologique », et par le principe en vertu duquel « il veut que la raison soit « la norme principale et le moyen unique par lequel l'homme peut acquérir la connaissance des vérités « surnaturelles. » — Les livres de Hermès sont dits « contenir beaucoup d'absurdités et d'assertions contraires à la doctrine de l'Église catholique, notamment, en ce qui concerne la nature et la règle de la foi, la sainte Écriture, la tradition, la révélation et le magistère de l'Église, les motifs de crédibilité, les preuves habituelles de l'existence de Dieu, l'essence divine, la sainteté, la justice, la liberté de Dieu, et la fin qu'il s'est proposée dans les œuvres dites *ad extra*, touchant aussi la nécessité et la dispensation de la grâce, la récompense et les châtiments éternels, l'état de nos premiers parents, le péché originel et les forces de l'homme déchu. » Le bref proscriit et condamne ces écrits comme renfermant des doctrines et des propositions respectivement fausses, téméraires, captieuses, conduisant au scepticisme et à l'indifférentisme, erronées, scandaleuses, injurieuses pour les écoles catholiques. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1618-1621.

Le bref de Grégoire XVI eut sur les hermésiens l'effet d'un coup de foudre inattendu. Il ne rencontra pourtant d'opposition sérieuse que de la part d'un groupe de professeurs. Les évêques le reçurent avec soumission et s'employèrent à le faire exécuter. A Cologne seulement il donna lieu à des incidents. Le

vicaire général Hüsgen, qui administrait l'archidiocèse depuis la mort de Mgr Spiegel et qui avait autorisé l'impression du 1^{er} volume de la *Dogmatique*, garda le bref durant huit mois sans le promulguer, sous prétexte qu'il n'en avait pas reçu communication du gouvernement royal. Le nouvel archevêque Clément Auguste publia le décret et exigea la soumission des professeurs de l'université de Bonn et du séminaire ecclésiastique de Cologne, et, sur leur refus d'obéir, il retira l'autorisation épiscopale à leurs cours publics. Le professeur Achterfeld, qui dirigeait le séminaire, répondit par des menaces de renvoi et de retrait de bourses à l'adresse des élèves qui céderaient aux injonctions de l'archevêque. Les étudiants préférèrent quitter tous l'établissement, les moins fortunés s'en remettant à la générosité du prélat, qui en prit soin. Mgr Clément prit une autre mesure énergique. Il fit rédiger des thèses réprouvant les doctrines condamnées par le bref apostolique, et il exigea des ordinands et de tous les candidats aux charges ecclésiastiques qu'ils affirmassent par serment les recevoir. A ce moment les rapports de l'Église avec l'État prussien étaient loin d'être bons. Le gouvernement royal demanda aux professeurs Ritter et Baltzer, deux hermésiens, leur avis sur l'orthodoxie catholique des thèses épiscopales. Évidemment, l'avis fut défavorable. Coupables d'hermésianisme, les opposants se donnèrent encore le tort de courtiser le pouvoir civil et tombèrent dans le libéralisme. Les hermésiens n'eurent pas honte de renouveler la fameuse distinction des jansénistes : ils avouaient que les opinions condamnées par le bref du pape étaient réellement condamnables, mais ils prétendaient en même temps que Hermès ne les avait pas enseignées, que ses écrits ne les contenaient pas. Enfin ils ne cessaient de répéter que le désaveu par le pape du fidéisme de l'abbé Bautain, était une approbation du système de Hermès. Voir Elvenich, *Acta hermesiana*, Goettingue, 1836, et à l'encontre, W. Zell, *Acta antihermesiana*, Sittard, 1836; 2^e édit. plus complète, Ratisbonne, 1838. Persuadés que le saint-siège connaissait mal la doctrine hermésienne, enhardis d'ailleurs et soudoyés par le gouvernement prussien, les deux professeurs Elvenich et Braun demandèrent et obtinrent de Rome l'autorisation de venir se présenter devant le pape. Grégoire XVI ne s'était montré condescendant que par le désir de les convaincre de leur erreur. Pleins de confiance dans le succès de leur cause, ils montrèrent tout de suite qu'ils étaient venus non pour être instruits, mais pour instruire, non pour se soumettre, mais pour obtenir la revision du procès de Hermès. Ils n'eurent pas à se plaindre de l'accueil qu'on leur fit, même des personnages éminents. Malgré des démarches sans nombre, d'habiles menées, ils finirent par se convaincre que la cause de Hermès était jugée, et ils durent, après un an de séjour à Rome, reprendre le chemin de l'Allemagne (1838). Voir leurs *Acta romana*, Hanovre et Leipzig, 1838; *Meletemata theologica*, *ibid.*, 1838. Leur insuccès entraîna la conversion d'un grand nombre d'hermésiens. Les professeurs du séminaire de Trèves donnèrent un bel exemple d'obéissance dans une déclaration publique. Baltzer lui-même se soumit en 1840. Malheureusement il tourna plus tard au gunthérianisme, et il mourut vieux catholique. L'apparition de l'encyclique de Pie IX, *Qui pluribus abhinc annis*, le 9 novembre 1846, parut aux derniers adeptes de l'hermésianisme une occasion de relever la tête. Comme elle traitait des rapports de la foi et de la raison, ils prétendirent que leur système était absolument conforme à l'enseignement de Pie IX, et qu'ainsi le bref de Grégoire XVI se trouvait rapporté. Le coadjuteur de Cologne, Mgr de Geissel, dut informer le pape de l'attitude des opposants. Une réponse de

Pie IX au prélat, où il confirmait, le 25 juillet 1847, la condamnation portée par son prédécesseur, ruina leur espérance, mais sans les persuader. Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1631-1632. Les docteurs Braun et Achterfeld ne répudièrent jamais complètement leur erreur. L'autorité ecclésiastique ne laissa pas cependant de les traiter avec beaucoup d'indulgence. Braun mourut en 1863 et Achterfeld en 1877.

Le concile du Vatican a porté le dernier coup à la théorie de Hermès sur la foi et à sa méthode du doute dans le c. III de la constitution *Dei Filius* et dans les canons 2, 5 et 6 correspondants. Voir col. 117.

G. Esser, *Denkschrift auf G. Hermès* (panégyrique), Cologne, 1832; Droste-Hülshoff, dans *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, 1832, p. 1-29 (éloge); Reusch, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 192-196; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, 1888, t. V, col. 1878-1899; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. VII, p. 750-756; Perrone, *De locis theologicis*, part. III; Id., *Réflexions sur la méthode introduite par Georges Hermès dans la théologie catholique*, dans les *Démonstrations évangéliques de Migne*, Montrouge, 1843, t. XIV, col. 945-1024; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1113; cf. p. 844; Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, 2^e édit., 1889, p. 405-406, 423-424; J.-M.-A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, Lyon, 1895, t. I, p. 120-128; t. II, p. 67-70, 76, 196; Bruck, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland*, t. II, p. 496-497; trad. franç., Paris, 1887, t. III, p. 396-397; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1912, t. V, col. 899-906; *Kirchliche Handlexikon* de Buchberger, Munich, 1907, t. I, col. 1932-1933; *The catholic encyclopedia*, New York (1910), t. VII, p. 276-279. Pour une bibliographie plus complète, voir *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1898-1899; Gla, *Repertorium der katholisch-theologischen Literatur*, Paderborn, 1904, t. I b, p. 355-370.

A. THOUVENIN.

1. HERMIAS, philosophe chrétien. — I. Sa personne. II. Son œuvre.

I. SA PERSONNE. — A la suite des œuvres des apologistes du II^e siècle, se trouve un tout petit traité en dix chapitres, de quelques pages à peine, sous ce titre : *Ερμίου φιλοσόφου διασυρμῆς τῶν ἔξω φιλοσόφων, Hermiæ philosophi gentium philosophorum irrisio*. P. G., t. VI, col. 1169-1180. Ce traité offre tant d'intérêt qu'on s'étonne qu'il ait été passé sous silence par les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles. Il porte le nom d'Hermias. Mais quel est ce personnage ? où et quand a-t-il vécu ? Autant de questions insolubles dans l'état actuel de la littérature chrétienne de l'époque patristique, car les renseignements font défaut et les critères internes se réduisent à bien peu de chose. On en est donc réduit aux conjectures. Les uns ont voulu identifier cet Hermias avec l'historien grec du V^e siècle, Hermias Sozomène, mais la différence de style est trop caractéristique; les autres avec l'hérétique Hermias, disciple d'Hermogène et chef de la secte des hermiens, mais rien ne prouve qu'il ait été hétérodoxe. Aussi ces deux hypothèses ont-elles été abandonnées. Cet Hermias est qualifié de philosophe, et à juste titre, semble-t-il, si l'on entend par là la connaissance des philosophes grecs et de leurs systèmes. En les appelant ceux « du dehors », il donne à entendre qu'il se distingue d'eux. Peut-être même, tout comme saint Justin et Tatien, dont il a certainement connu les écrits, a-t-il déserté leur camp pour embrasser la foi chrétienne; en tout cas, il ne dit pas le moindre mot de cette foi, ni de Jésus-Christ, ni de l'Église. Il montre du moins, et cela dès les premières lignes, qu'il partageait la manière de voir de l'apôtre saint Paul, puisqu'il se propose de justifier cette parole, que la sagesse de ce monde est une folie aux yeux de Dieu : *ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ*. I Cor., III, 19. L'époque où il a vécu est difficile à fixer. L'opinion commune, dit Bardenheuer, *Les Pères*

de l'Église, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 191, le fait vivre à l'âge des apologistes, à la fin du II^e siècle ou au commencement du III^e. On se fonde, d'une part, sur le nom de philosophe donné à l'auteur dans le titre traditionnel des manuscrits, comme c'est aussi le cas pour saint Justin, pour Athénagore et pour d'autres apologistes; et, d'autre part, sur diverses indications de l'opuscule lui-même : la vie et la chaleur du langage annoncent une époque de luttes, où les écoles des philosophes sont encore florissantes, où le christianisme n'a pas encore remporté la victoire. Mais ce sont là des points de repère assez vagues; et Diels, son dernier éditeur, le croit beaucoup plus récent, plutôt du V^e siècle, sinon du VI^e. *Doxographi græci*, Berlin, 1879, p. 259-263. Le champ reste donc ouvert à la discussion.

Ce qui est certain, c'est que l'auteur s'adresse à des personnes qui lui sont chères, ses enfants, des disciples ou des fidèles : *ὦ ἀγαπητοί. Irrisio*, I, P. G., t. VI, col. 1169. Et c'est aussi qu'il peint d'un trait vif, acéré et mordant les philosophes païens et leurs opinions; il rappelle le ton railleur de Lucien dans son *Hermotime* ou le *Choix des sectes* et les *Sectes à l'encan*, avec cette différence qu'il appuie plus légèrement, qu'il ne manifeste pas une préférence pour le système d'Épicure et qu'il n'aboutit pas au scepticisme; mais sa critique est tout aussi virulente et négative. Tandis qu'un saint Justin ou un Clément d'Alexandrie se gardaient de condamner en bloc toute philosophie, parce qu'on trouve partout des parcelles de vérité et que la philosophie a droit à être cultivée, Hermias avoue n'avoir qu'un but, celui de montrer que les philosophes sont en contradiction les uns avec les autres, que la recherche des choses se perd dans la vague et l'inconnu et que le résultat reste inexplicable et inutile, vu qu'il ne repose ni sur l'évidence, ni sur un enseignement certain : *βουλόμενος δεῖξαι τὴν ἐν τοῖς δόγμασιν οὕσαν αὐτῶν ἐναντιότητα, καὶ ὡς εἰς ἄπειρον αὐτοῖς καὶ ἀόριστον πρόεισιν ἢ ζητήσις τῶν πραγμάτων, καὶ τὸ τέλος αὐτῶν ἀτέκμαρτον, καὶ ἀχρηστον, ἔργῳ μὴδενὶ προδηλῶ καὶ λόγῳ σαφεῖ βεβαιούμενον. Irrisio*, 10, *ibid.*, col. 1180. Pour un auteur chrétien, une telle conclusion est insuffisante et laisse une déception, quand il semblait si naturel d'indiquer, au moins d'un mot, sinon que l'impuissance de la raison démontre la nécessité relative d'un enseignement révélé, du moins que ce que la philosophie païenne n'avait pu attendre était pleinement donné par la foi chrétienne. Hermias, comme d'autres aux origines du christianisme, croyait que la prétendue sagesse de ce monde provient des anges déchus et attribuait à cette origine suspecte son impuissance et ses contradictions. *Irrisio*, I, *ibid.*, col. 1169. Peut-être aussi, à l'exemple de Tertullien, affichait-il un superbe dédain pour toute curiosité ou recherche d'ordre philosophique et scientifique : *nobis curiositate opus non est, post Christum Jesum; nec inquisitione, post Evangelium. De præscript.*, 7, P. L., t. II, col. 20. Il aurait fait partie, dans ce cas, du nombre de ces ennemis intransigeants de la philosophie, que Clément d'Alexandrie a cru pouvoir, non sans raison, censurer.

II. SON ŒUVRE. — L'auteur, nous l'avons dit, prétend justifier cette parole de saint Paul : *La sagesse de ce monde est une folie aux yeux de Dieu*. Quant au mode de justification, il s'est manifestement inspiré de ce passage de Tatien : « Vous suivez les enseignements de Platon, mais voici qu'un sophiste de l'école d'Épicure vous résiste ouvertement en face. Vous voulez vous attacher à Aristote, mais c'est alors un sectateur de Démocrite qui se moque de vous. » *Adv. Græcos*, 25, P. G., t. VI, col. 860. Et opposant philosophe à philosophe, opinion à opinion, sans se préoccuper le moins du monde de l'ordre chronologique, de la suite et de l'ensemble des doctrines dont il se moque, Hermias montre que ces doctrines sont con-

tradictoires et s'annulent les unes les autres : οὐδὲ σύμφωνα, οὐδὲ ὁμολογὰ δόγματα. *Irrisio*, 1, col. 1169.

Et cette contradiction se manifeste d'abord sur la nature, le souverain bien et la destinée de l'âme et de l'homme. « Tantôt je suis immortel, et je m'en réjouis; tantôt je redeviens mortel, et j'en pleure. Tantôt je me résous en diverses matières : je deviens eau, air, feu; puis, un instant après, je ne suis plus ni air, ni feu; on fait de moi une bête sauvage, un poisson. Et j'ai pour frères des dauphins. A me regarder, je redoute mon corps et ne sais quel nom lui donner : homme, chien, loup, taureau, oiseau, serpent, dragon ou chimère; car, au gré de ces amis de la sagesse, j'appartiens à toutes les espèces d'animaux... Je nage, je vole, je m'élève dans les airs, je rampe, je cours, je reste assis; mais voici Empédocle : il fait de moi un arbuste. » *Irrisio*, 2, col. 1172. Tel est le ton, spirituel et sarcastique, mais un peu trop superficiel.

Si les philosophes s'accordent si peu sur l'âme et l'homme, comment s'entendraient-ils sur Dieu et le monde, sur les principes des choses? Moins encore. Ce qu'allègue Anaxagore est combattu par Parménide, et Parménide est contredit par Anaximène. *Irrisio*, 3. Préfère-t-on suivre Empédocle, Protagoras vous enlève à lui, et Thalès à Protagoras, et Anaximandre à Thalès. *Irrisio*, 4. Grande fut, certes, la célébrité d'Archélaüs; mais Platon ne pensa pas comme lui, ni Aristote comme Platon. *Irrisio*, 5. Leucippe traite de nuée la doctrine de Phérécyde. *Irrisio*, 6. A Démocrite, qui rit, s'oppose Héraclite, qui pleure. Lequel entendre? Me voilà saturé et enivré de principes; et Épicure me prie de ne point dédaigner sa belle théorie des atomes et du vide. O Épicure, le meilleur des hommes, je n'y contredis pas; mais Cléanthe, mettant la tête hors du puits, se moque de toi. Je n'ai qu'à accepter ses principes, quand accourent à moi, du fond de la Libye, Carnéade et Clitomaque, qui repoussent l'opinion de tous les autres, et qui prétendent que rien ne peut être compris et que toujours à la vérité se mêle une imagination mensongère. Que devenir? La vérité échappe à l'homme et la philosophie tant vantée, loin de posséder la science des choses, n'est qu'une lutte contre des ombres : ἀλήθεια ἐξ ἀνθρώπων οἴχεται, ἡ δὲ ὑπονομένη φιλοσοφία σκιωμαεὶ μᾶλλον ἢ τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην ἔχει. *Irrisio*, 7, col. 1177. Heureusement le grave Pythagore me livre le secret de tout : c'est la monade. Avec des lignes et des nombres, on peut tout mesurer. Je mesure donc le monde, le feu, l'air, l'eau. L'empire de Jupiter et de Neptune, la terre, les étoiles. Et Épicure me crie : Il est d'autres mondes encore. En effet, il en est jusqu'à mille et plus. « Me voilà donc obligé de visiter une multitude d'autres lieux, de nouvelles plaines éthérées, des mondes nouveaux. Partons sans plus tarder; prenons des provisions pour plusieurs jours, et parcourons les mondes d'Épicure. Je vole au delà des limites de Thétys et de l'Océan. Arrivé dans un monde nouveau comme on arrive dans une nouvelle cité, j'ai tout mesuré en peu d'heures. Je passe de là dans un troisième monde, puis dans un quatrième, un cinquième, un dixième, un centième, un millième; et jusqu'où donc irai-je? Ne suis-je pas bien convaincu maintenant que tout n'est que ténèbres, nuit trompeuse, erreur sans fin, conception imparfaite, abîme d'ignorance? Pour qu'il soit dit que mon esprit investigateur n'a rien négligé, je compterai jusqu'aux atomes qui ont donné naissance à tant de mondes. Mais n'y aurait-il pas quelque chose de mieux, de plus essentiel à faire? Est-ce de tout cela que dépend le bonheur de la famille et de la cité? » *Irrisio*, 9, 10, col. 1177-1180.

Telle est cette satire pleine de verve où, dans une exposition rapide, spirituelle et dramatique, et sous une forme ingénieuse et piquante, sont passés en revue

tous les systèmes de la philosophie grecque, du vi^e siècle au ii^e avant Jésus-Christ. Elle mérite d'être lue, à titre d'œuvre littéraire; mais elle ne saurait passer pour une œuvre apologétique, faute précisément d'avoir rendu témoignage d'une manière positive à la vérité du christianisme. Et son auteur n'a pas droit à prendre place au même rang que saint Justin, Athénagore et les autres apologistes du ii^e siècle.

Texte dans Migne, *P. G.*, t. vi, col. 1169-1180, et dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum*, Iéna, 1872, t. ix. La première édition de l'*Irrisio*, texte grec et traduction latine, a été donnée à Bâle, en 1553; la dernière est due à Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 649-656. Sur la tradition du texte, voir Harnack, *Geschichte der alchristlichen Literatur bis Eusebius*, part. I, Leipzig, 1893, p. 782-783.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. iii, p. 67; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1869, t. vi, p. 332-333; Freppel, *Les apologistes chrétiens*, 3^e édit., Paris, 1887, p. 55-74; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. i, p. 190-191; *Geschichte der alchristlichen Literatur*, Fribourg-en-Brigau, 1902, t. i, p. 299-303; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 1899-1900; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. ii, p. 927-928; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. i, col. 2132.

G. BAREILLE.

2. HERMIAS, hérétique. G. Salmon croit, selon toute probabilité, qu'Hermias fait double emploi avec Hermogène. *Dictionary of christian biography*, t. iii, p. 3. Telle est également l'opinion de Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., t. i, p. 191. Mais il y a le texte formel de saint Philastrius, qui, parmi les hérésologues des premiers siècles, est le premier à parler de cet hérétique, et, à vrai dire, le seul, puisque saint Augustin, qui en parle également, n'a fait que le résumer. Or il distingue, à quelques lignes d'intervalle, Hermias d'Hermogène, et les disciples de cet Hermias, les hermiosites ou proclionites, comme il les appelle, des hermogéniens. *Hér.*, 55-56, *P. L.*, t. xii, col. 1169-1171. Il convient donc, semble-t-il, de maintenir la distinction, et de voir en Hermias un disciple d'Hermogène, qui concurremment avec Seleucus, propagea sa doctrine dans la province de la Galatie. C'est dire d'abord qu'il professait, comme Hermogène, la double erreur de croire que la matière est éternelle et que le Sauveur, à moment de son ascension, laissa son corps dans le soleil. Mais, par ailleurs, il prétendait que les âmes sont tirées de la matière par les anges, et non par Dieu; que le baptême d'eau est inutile, parce que l'âme, formée de souffle et de feu, n'a d'autre baptême à recevoir que celui de l'esprit et du feu, dont avait parlé saint Jean-Baptiste; qu'il n'y aura ni résurrection de la chair, ni jugement futur, attendu que la résurrection des corps n'est autre chose que la procréation incessante des enfants; que le Fils de Dieu ne s'est pas réellement incarné. Connaissait-il et réprouvait-il l'application faite par saint Irénée aux évangelistes de la célèbre vision d'Ézéchiël? Nous l'ignorons; mais Philastrius nous apprend, *loc. cit.*, qu'il en faisait une tout autre application. A ses yeux, en effet, le lion représentait le roi des Parthes; le veau ou le bœuf, le roi d'Égypte; l'aigle, les Romains; et l'homme, les gens pieux. Hermias se servait de la *Sagesse de Sirach*.

S. Philastrius, *Hér.*, 55-56, *P. L.*, t. xii, col. 1169-1171; S. Augustin, *De hér.*, 59-60, *P. L.*, t. xlii, col. 41-42.

Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. i, p. 191; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. i, p. 766; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. ii, p. 929; t. iii, p. 3.

G. BAREILLE.

HERMOGÈNE, hérétique de la fin du ii^e siècle et du commencement du iii^e.

1^o *Les sources*. — La principale source de renseignements sur Hermogène est Tertullien, qui ne s'est pas

contenté, vers 205 ou 206, de réfuter par écrit un ouvrage latin où cet hérétique soutenait que la matière est éternelle et que l'âme naît des énergies de la matière et non du souffle de Dieu, mais qui, en outre, chaque fois que l'occasion s'en présentait, l'a nommé en termes peu sympathiques. *De præscript.*, 30, 33; *Adv. Valent.*, 16; *De anima*, 1, 3, 21, 22, 24; *De monogamia*, 16, P. L., t. II, col. 43, 46, 570, 646, 652, 685, 687, 951.

Mais, d'autre part, et antérieurement à l'année 180, les erreurs de ce même Hermogène avaient été combattues, au témoignage d'Eusèbe de Césarée, *H. E.*, IV, 24, P. G., t. XX, col. 389, par saint Théophile d'Antioche dans un traité *Πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους*, qui ne nous est point parvenu. Cf. Bandenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 286-287. On ignorerait donc l'objet de cette première réfutation si l'on n'était fondé à croire que c'est dans le traité de saint Théophile qu'ont puisé soit Clément d'Alexandrie, qui rapporte l'opinion singulière dans laquelle Hermogène soutenait qu'au jour de son ascension le Christ avait laissé son corps dans le soleil, *Ex script. prophet.*, 56, P. G., t. IX, col. 724, soit l'auteur des *Philosophoumena*, qui attribue au même hérétique non seulement l'opinion signalée par Clément d'Alexandrie, mais encore les erreurs réfutées par Tertullien, et quelques autres. *Philosoph.*, VIII, 17, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 417-418.

Longtemps après, de 383 à 391, saint Philastrius, sans faire connaître les sources où il a puisé, ajoute de nouveaux détails totalement inconnus de Tertullien. Il semble, en effet, attribuer la même hérésie, avec une différence de noms, aux sabelliens, aux praxéens et aux hermogéniens, ces derniers ainsi appelés du nom de leurs chefs, Praxéas et Hermogène, qui vécurent en Afrique et furent chassés de l'Église pour cause d'hérésie. Il attribue, en outre, à deux hérétiques de Galatie, Séleucus et Hermias, les erreurs d'Hermogène. *Hæc.*, 54-56, P. L., t. XII, col. 1168-1171. Plus tard encore, au V^e siècle, Théodoret de Cyr signale d'autres erreurs d'Hermogène et note que cet hérétique fut réfuté par Origène. *Hæret. fab.*, I, 19, P. G., t. LXXXIII, col. 369. Si ce dernier renseignement est vrai, et rien ne prouve qu'il soit faux, il en résulterait que la réfutation d'Hermogène par Origène s'est perdue.

D'après ces sources, il est un départ à faire entre ce qui concerne Hermogène en personne et ce qui regarde ses disciples. Des renseignements contemporains il résulte que c'est à Antioche ou dans les environs de la capitale de la Syrie, et du temps de Marc-Aurèle (161-180), qu'Hermogène a répandu d'abord sa doctrine et recruté des disciples, ce qui provoqua l'intervention de saint Théophile. De là il passa dans l'Afrique proconsulaire, où il vivait du temps de Tertullien, qui parle toujours de lui comme d'un personnage encore vivant et bien connu à Carthage.

2^o *Le personnage.* — Aux yeux de l'austère Tertullien déjà passé au montanisme, Hermogène présentait deux tares, celle d'exercer la profession de peintre et celle d'avoir contracté un second ou un troisième mariage. Sa profession trahissait des attaches avec l'idolâtrie et son état d'homme remarié était sans excuse pour les montanistes, adversaires résolus des secondes noces. De là ce portrait peu flatteur que trace de lui la plume mordante et exagérée de Tertullien. « Le génie inquiet d'Hermogène, dit-il, le destinait naturellement à l'hérésie. Il se croit éloquent parce qu'il parle beaucoup; son impudence, il la prend pour de la fermeté; et dire du mal de tout le monde, voilà ce qu'il appelle l'office d'une conscience vertueuse. Ajoutez à cela qu'il peint illicitement et qu'il se marie assidûment : d'un côté, invoquant la loi de Dieu dans l'intérêt de sa passion; de l'autre, la méprisant au profit de son art; deux fois faussaire, et par le pinceau

et par la plume; adultère des pieds à la tête, et dans sa doctrine et dans sa chair, puisqu'il participe à la contagion de ceux qui réitèrent le mariage et qu'il n'a pas plus persévéré dans la règle de foi que cet autre Hermogène, dont parle l'apôtre. Du rang des chrétiens il est passé à celui des philosophes, et de l'Église à l'Académie et au Portique. » *Adv. Hermogenem*, I, P. L., t. II, col. 198.

Bien qu'il n'ait eu affaire qu'à la doctrine erronée d'Hermogène, Tertullien ne peut s'empêcher de décocher de temps en temps quelque trait satirique contre sa personne ou sa profession. C'est, dit-il, un peintre, qui fait de l'ombre sans lumière, *ibid.*, 2, col. 198; qui n'a rencontré la matière éternelle que parmi ses couleurs, *ibid.*, 33, col. 228; qui, habitué à épouser plus de femmes qu'il n'a pu en peindre, *De monogamia*, 16, *ibid.*, col. 951, a fait son propre portrait en représentant la matière à l'état informe et chaotique. *Adv. Hermog.*, 45, *ibid.*, col. 238. Heureusement, cette verve sarcastique cède la place, sous la plume de Tertullien, à une vigoureuse et maitresse réfutation des erreurs d'Hermogène.

3^o *Les erreurs d'Hermogène.* — Tertullien en signale deux, l'une sur l'origine de l'âme, l'autre sur la création du monde, et il a consacré un livre spécial à la réfutation de l'une et de l'autre, le *De censu animæ*, qui ne nous est point parvenu, et le *Adversus Hermogenem*, dont il va être question.

Relativement à l'âme humaine, Hermogène la croyait issue des seules énergies de la matière, et nullement du souffle de Dieu, comme il est raconté dans la Genèse. Il est regrettable que le *De censu animæ* soit perdu; mais voici en quels termes Tertullien y fait allusion : *De solo censu animæ congressus Hermogenem, quatenus et istum ex materiæ potius suggestu, quam ex Dei flatu, constitisse præsumpsit. De anima*, I, P. L., t. II, col. 646. Qui a fait jaillir l'âme humaine de la matière? Ce sont les anges, disent les disciples d'Hermogène, et nullement le Christ. Et ainsi, sur ce point capital de l'origine de l'âme, le désaccord était complet avec la doctrine catholique.

Relativement à l'origine du monde actuel, du *κόσμος*, Hermogène en attribuait bien l'organisation à Dieu mais non la création proprement dite. Il soutenait, en effet, l'existence d'une matière *neque nata, neque facta, nec initium habens omnino nec finem, ex qua Dominus omnia postea fecerit. Adv. Hermog.*, I, P. L., t. II, col. 198. Par là il était du nombre de ces *materia-rius*, comme les qualifie Tertullien à l'aide d'un barbarisme, *ibid.*, 25, col. 219, qui, distinguant la matière informe et confuse de la matière organisée et ordonnée, prétendaient que Dieu n'a fait le monde actuel qu'au moyen d'une matière préexistante et éternelle, de telle sorte qu'au lieu d'en être véritablement le créateur, il n'en aurait été que le démiurge. Une telle manière de concevoir la matière sous deux aspects différents avait pour motif d'expliquer l'existence du mal sans en rendre Dieu responsable. Ce motif était illusoire, et la thèse qu'il prétendait justifier, insoutenable, comme a eu soin de le prouver Tertullien.

Voici l'argumentation d'Hermogène : Dieu a tiré le monde, ou de sa propre substance, ou du néant, ou d'une matière préexistante. Or, il serait absurde de prétendre qu'il l'ait tiré de sa propre substance, parce que les êtres ainsi produits seraient autant de parcelles de lui-même. Dieu n'admet point de partage, étant indivisible et immuable. S'il tirait le monde de lui-même, il serait à la fois complet et incomplet : complet, parce qu'il existe; incomplet, parce qu'il devient. L'autre parlait exclus le devenir, car l'on ne devient que parce qu'on n'est pas tout ce que l'on pourrait être. En outre, Dieu, la bonté même, n'a pu faire que des choses bonnes. Si donc, comme le prouve l'expé-

rience, il existe des choses mauvaises, cela ne peut provenir ni de son choix, ni de sa volonté : il faut nécessairement qu'il ait trouvé un obstacle dans une matière préexistante, où le mal a son origine. *Adv. Hermog.*, 2, *ibid.*, col. 199. De plus, Dieu ne saurait acquérir de nouveaux titres ni de nouvelles perfections. Et de même qu'il n'a jamais cessé d'être Dieu, il a dû être toujours Seigneur; et comment l'aurait-il été sans l'existence d'une matière à dominer? *Ibid.*, 3, col. 200. Donc, concluait Hermogène, des trois hypothèses qui peuvent servir à expliquer l'origine du monde actuel, les deux premières sont à écarter, et la troisième seule doit être retenue. C'était là supprimer l'un des dogmes capitaux du christianisme, celui de la création, inscrit au symbole des apôtres.

Que répond Tertullien? Ceci : en droit, la matière ne peut pas être éternelle; en fait, rien ne prouve que Dieu ait fait le monde avec une matière préexistante. D'où la conclusion : ce monde a été créé par Dieu *ex nihilo* : cette expression de Tertullien est restée dans la langue théologique.

En droit, et directement, la matière ne saurait être éternelle : car, en la déclarant *innata, infecta æterno*, c'est l'égaliser à Dieu et faire deux Dieux, puisque c'est lui attribuer un attribut essentiellement divin. Or, *veritas sic unum exigit Deum, ut solius sit quidquid ipsius est. Ibid.*, 5, col. 202. C'est plus encore, la rendre supérieure à Dieu, puisque, d'après l'hypothèse, Dieu a besoin d'elle et est sous sa dépendance pour organiser le monde. *Ibid.*, 7-8, col. 203-204. En droit, et indirectement, Tertullien prouve encore la non-existence d'une matière éternelle, car cela implique une contradiction; il est contradictoire que ce qui est éternel, étant par là même parfait, puisse être mauvais comme cette prétendue matière; et si la matière est essentiellement mauvaise, le mal est nécessaire; alors pourquoi le combattre? Si Dieu, avec cette matière essentiellement mauvaise, a fait quelque chose de bon, il l'a changée; or ce qui est éternel ne peut changer. *Ibid.*, 11-12, col. 206-208. Quant au mal qui persiste, ou Dieu l'a voulu, ou, ne le voulant pas, il ne l'a pas empêché : dans l'un et l'autre cas, il résulte de graves inconvénients. Quant au bien produit, d'où vient-il? De la matière? c'est impossible, puisque vous la déclarez d'essence mauvaise. De Dieu, par émanation? Pas davantage, puisque vous la niez. Il reste donc qu'il a été créé *ex nihilo. Ibid.*, 14-15, col. 209-210. Si la matière n'apparaît ici que pour justifier Dieu du reproche d'être l'auteur du mal, Dieu n'en est pas moins l'auteur du mal même en présence de cette matière. Conséquemment, la matière une fois exclue par le fait même que disparaît la nécessité de sa présence, il n'y a plus qu'à tirer cette conclusion : Dieu a tout fait de rien, ou, en d'autres termes, aucune raison n'existe d'admettre une matière éternelle. *Ibid.*, 16, col. 211.

En fait, rien ne montre que Dieu ait fait le monde avec une matière préexistante. Sans doute, par une interprétation violente du texte de la Genèse, et notamment du mot *principio*, du terme *terra*, et de l'imparfait *erat*, Hermogène essayait de prouver le bien-fondé de son opinion, mais Tertullien le ramène à une interprétation littérale et obvie qui la ruine. Par son silence relatif à une matière avec laquelle Dieu aurait créé le monde, l'Écriture montre assez qu'il l'a créé de rien. Quant à une matière éternelle, ajoute Tertullien, je la cherche vainement dans le récit mosaïque; Hermogène a pu la rencontrer parmi ses couleurs, il ne la trouvera certainement pas dans les Écritures de Dieu. *Ibid.*, 19-32, col. 214-228. Donc *satis est quod omnia et facta a Deo constet, et ex materia non constet; quæ etiam si fuisset, ipsam quoque a Deo factam credidissetis, quia nihil innatum præter Deum præscribentes, obtineremus. Ibid.*, 33, col. 228.

Avant de finir, Tertullien relève les contradictions d'Hermogène dans les explications qu'il donne sur l'état de cette matière et sur la manière dont Dieu aurait agi sur elle. Et d'abord, de *censu materiæ*, votre matière serait à la fois corporelle et incorporelle, *ibid.*, 35-36; bonne et mauvaise, *ibid.*, 37; localisée et infinie, *ibid.*, 38; immuable et changeante, *ibid.*, 39; douée d'un mouvement confus, désordonné, tel que celui de l'eau qui bout dans une chaudière, *ibid.*, 41-43. Et ensuite, sur le mode d'intervention qu'il attribue à Dieu : Dieu aurait agi sur elle, en lui apparaissant ou en s'en approchant, *apparens et appropinquans*, à la manière de la beauté qui frappe l'esprit ou de l'aimant qui attire le fer. Vraiment, pour un Dieu qui est présent partout, c'est un voyage lointain qu'on prête à Dieu pour apparaître à la matière et se rapprocher d'elle. *Ibid.*, 44, col. 237. Ce n'est pas ainsi que les prophètes et les apôtres ont enseigné que Dieu a fait le monde. Et Tertullien tire la conclusion générale, qui ne va pas seulement à ruiner l'erreur d'Hermogène, mais encore à prouver la création *ex nihilo* : *Igitur in quantum constituit materiam nullam fuisse, ex hoc etiam quod nec talem competat fuisse qualis inducitur, in tantum probatur omnia a Deo ex nihilo facta. Ibid.*, 45, col. 238.

4° Les hermogéniens ou disciples d'Hermogène. — Comme on vient de le voir, Tertullien ne relève que deux erreurs dans Hermogène, sans faire la moindre allusion à un rapport quelconque entre lui et le sabellianisme; et c'est la même erreur sur l'origine du monde que lui attribue l'auteur des *Philosophoumena*. Celui-ci précise que, d'après Hermogène, Dieu n'a pas utilisé toute la matière préexistante, mais seulement une partie, laissant l'autre à son mouvement désordonné; la partie organisée est le *κόσμος*, l'autre reste *ἡ ἄγρία καὶ ἄκοσμος. Philosoph.*, VIII, 17, p. 417. Hermogène, ajoute-t-il, *ibid.*, p. 418, confesse que le Christ est le Fils de Dieu, qui a tout fait; qu'il est né, comme le raconte l'Évangile, de la Vierge et du Saint-Esprit; qu'il est ressuscité après sa mort et qu'il apparut corporellement à ses disciples, *ἐν σάρτει*; et qu'en remontant vers son Père, il laissa son corps dans le soleil. Cette dernière opinion, il l'appuyait sur ce texte mal compris et mal interprété du psalmiste : *In sole posuit tabernaculum suum. Ps. xviii*, 6.

Ces erreurs d'Hermogène se retrouvent naturellement chez ses disciples; mais ceux-ci, non moins naturellement, ont pu en emprunter ou en inventer d'autres, auxquelles leur chef a été étranger. Et par suite, si Hermogène, sur la question de personnes divines, est personnellement à l'abri de tout reproche, on n'en saurait dire autant de ses disciples. Ceux-ci ont été nommément accusés de sabellianisme par saint Philastrius. *Hær.*, 54, P. L., t. XII, col. 1168. Ils habitaient l'Asie Mineure et étaient plus particulièrement cantonnés en Galatie, où deux personnages, Séleucus et Hermias, propagèrent l'hérésie d'Hermogène. *Ibid.*, 55, col. 1169-1170. Parmi les erreurs qui leur sont attribuées on compte les suivantes. D'après eux, le diable et les démons doivent se dissoudre un jour et retourner à la matière première. Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 19, P. G., t. LXXXIII, col. 369. Le mal procède tantôt de Dieu, tantôt de la matière. Il n'y a pas eu de paradis visible. Le baptême d'eau est inutile, car les âmes, ayant été formées de soufflé et de feu, n'ont d'autre baptême à recevoir que le baptême d'esprit et de feu, dont avait parlé saint Jean-Baptiste. Le monde terrestre est à vrai dire l'enfer. La résurrection des corps n'est autre que la procréation de enfants. Philastrius, *Hær.*, 55-56, P. L., t. XII, col. 1170-1171.

La secte des hermogéniens n'a pas laissé d'autre trace dans l'histoire. Saint Augustin, *De hæres.*, 41, en parle comme d'une chose passée, sans rapporter

autre chose que l'accusation de sabellianisme relevée contre elle par saint Philastrius. *Nec tamen istæ (sabelliens, praxéens et hermogéniens) plures sectæ sunt; sea unus sectæ plura nomina, ex his hominibus qui in ea maxime innotuerunt.*

Tertullien, *Adversus Hermogenem*, P. L., t. II, col. 197-238; *Philosophoumena*, VIII, 17, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 417-418; Philastrius, *Hæc*, 54-56, P. L., t. XII, col. 1168-1171; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 19, P. G., t. LXXXIII, col. 369.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 65-68; Freppel, *Tertullien*, 3^e édit., Paris, 1887, t. II, p. 265-287; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. I, p. 321; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, t. I, p. 344; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. II, p. 534-535; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 767-775; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1900-1902; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 1-3; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2132; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 46-50, 104-106, 110, 112, 113, 119, 200.

G. BAREILLE.

HERNHUTES, secte morave. Voir ZINZENDORF.

HERNIO Jacques, dominicain breton, né à Rennes, prit l'habit au couvent de la même ville. Il fut reçu maître en théologie le 7 décembre 1678. Il gouverna pendant quatre ans, en qualité de vicaire général, la congrégation dominicaine dite de Saint-Vincent-Ferrier, comprenant la Bretagne (1678-1682). Il mourut le 4 septembre 1706. Il était particulièrement versé dans les études de droit canonique et publia sur ces matières un *Traité de l'usure, avec les réponses au traité de la pratique des billets et à une dissertation sur les intérêts des deniers pupillaires selon l'usage de Bretagne*, Rennes, 1699. Un jurisconsulte breton, René de Kerhuel, tenta une réponse et publia un *Traité des deniers pupillaires contre le livre précédent*, (Cologne), 1699. Hernio ne répondit pas.

Coulon, *Scriptores ordinis prædicatorum*, XVIII^{um} sæc., 1910, p. 82; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1910, t. IV, col. 961 et note 2.

R. COULON.

1. HERRERA (Alphonse de), dominicain espagnol, du couvent de Léon, étudia la théologie à Saint-Jacques de Paris, où il fut assigné par le chapitre général de Rome, en 1530. Il ne semble pas cependant qu'il y ait, selon la coutume, pris les grades académiques; du moins son nom ne figure pas sur les listes des licenciés. D'après Fernandez, *Concertatio prædicatoria*, Salamanque, 1618, p. 486, de Herrera fut nommé prédicateur ordinaire de Charles-Quint. Il mourut vers 1558. Des auteurs espagnols, cités par Échard, font son éloge, comme d'un homme très versé dans la science des Écritures, et intrépide défenseur de la foi, en même temps que prédicateur éloquent. Il composa un traité, *De valore bonorum operum adversus lutheranos disceptatio*, Paris, 1540. Martinez-Vigil cite aussi comme étant de lui, mais publié probablement après sa mort : *Consideraciones de las amenazas del juicio y pena del infierno sobre el Psalmo XLVIII*, Séville, 1617, Thomassin, dans ses *Mémoires sur la grâce*, Louvain, 1668, p. 268, et dans les éditions qui suivirent, prétend avoir retrouvé dans Herrera ses propres idées sur la grâce et sur la prédétermination physique; mais il ne paraît pas cependant que de Herrera se soit jamais écarté de la doctrine thomiste reçue.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 165; Martinez-Vigil, *La orden de predicadores*, Madrid, 1884, p. 301.

R. COULON.

2. HERRERA (Augustin de), théologien espagnol, né à San Esteban de Gormez le 28 août 1623, reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 mars 1638, s'adonna d'abord à la prédication, puis enseigna la philosophie et la théologie pendant vingt-cinq ans à l'université d'Alcala. Il a publié plusieurs traités importants : *De prædestinatione sanctorum et impii reprobatione*, Alcala, 1671; *Tractatus de scientia Dei*, *ibid.*, 1672; *Tractatus de voluntate Dei*, *ibid.*, 1673; *Tractatus de altissimo Trinitatis mysterio*, *ibid.*, 1674; *Tractatus de angelis*, *ibid.*, 1675. Tous ces ouvrages se font remarquer par une lumineuse précision de termes et de pensée comme aussi par une étonnante subtilité de recherches souvent ingénieuses, toujours curieuses. On a du même auteur un manuel excellent de théologie morale : *Medula de la theologia moral*, Alcala, 1700, et une défense des doctrines du P. Hurtado de Mendoza : *Discursus politicus et apologeticus*, Madrid, 1682. Le P. de Herrera mourut le 18 septembre 1684 au collège d'Alcala, dont il était recteur.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 312 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 361.

P. BERNARD.

3. HERRERA (Pierre de), religieux dominicain, né à Séville en 1548, entra à dix-neuf ans dans l'ordre, au couvent de Salamanque, et fit profession le 24 février 1567. Il enseigna la théologie suivant la doctrine de saint Thomas à l'université de Salamanque et y acquit le renom d'un théologien du premier mérite. En 1593, il occupa la chaire de Scot. Vers la fin de l'année 1604, la première chaire de théologie étant devenue vacante par la mort de Bañez, elle fut mise au concours selon la coutume. Elle fut fortement disputée aux dominicains par Alphonse Curiel, que la plupart des docteurs et des collèges favorisaient. Pierre de Herrera l'emporta cependant sur son compétiteur et fut nommé, le 22 décembre. Clément VIII l'en félicita. Le frère prêcheur occupa cette chaire à la satisfaction entière de l'université jusqu'en 1617, lorsqu'il devint le premier titulaire d'une autre chaire de théologie, fondée par Philippe III. Au mois de février 1621, ce roi le nomma évêque des Canaries. Il fut sacré le 21 novembre de cette année. L'année suivante, il fut présenté au siège de Tuy. En 1630, il fut transféré à Tarragone, mais il mourut à Salamanque, le 31 décembre de cette année, avant d'avoir pris possession de son nouveau siège. Gravina l'a appelé un nouvel Aioth, luttant des deux mains il a loué sa subtilité dans l'interprétation de saint Thomas et sa profondeur dans celle de l'Écriture. *Vox turturis*, part. II, c. XXIII. Un seul de ses ouvrages a été imprimé : *Tractatus de Trinitate D. Thomæ Aquinatis cum commentariis et disputationibus*, in-4^o, Pavie, 1627, édité par J.-B. Rubens. Antonio avait vu à Madrid chez un dominicain un traité manuscrit *De conceptione Deiparæ Virgi is*. Les autres ouvrages manuscrits du P. Pierre de Herrera étaient conservés aux archives de l'ordre à Rome : ils comprenaient un commentaire de toute la *Somme* de saint Thomas, et des explications morales et littérales de l'Écriture entière.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. II, p. 467; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 200-201; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. III, col. 658.

E. MANGENOT.

HERSENT Charles, théologien, né à Paris, mort après 1660 au château de Largoue, en Bretagne. D'après Moréri, il était docteur en Sorbonne, mais il ne prit jamais lui-même ce titre en tête de ses ouvrages. D'ailleurs, il était entré très jeune, vers 1615, à l'Oratoire et s'y fit remarquer par ses prédications véhém-

mentes et claires, à Troyes, à Dijon, à Angers, à Langres et à Paris. Au retour d'un voyage à Rome et à Lorette, qu'il avait fait sans permission en 1624, il abandonna, l'année suivante, sa congrégation, contre laquelle il écrivit : *Avis touchant les prêtres de l'Oratoire, par un prêtre qui a demeuré quelque temps avec eux*, in-12, 1625; et *Articles concernant la congrégation de l'Oratoire en France, aux illustrissimes et révérendissimes cardinaux, archevêques et évêques de l'Assemblée du clergé*, in-4° et in-8°, 1626; réimprimé en 1670; écrit que l'auteur désavoue, peu après, pour se libérer de l'interdit jeté sur lui par l'archevêque de Paris pour un autre sujet, par un autre libelle : *Jugement sur la congrégation de l'Oratoire de Jésus, par un prêtre qui en est sorti depuis quelque temps*, in-12, Paris, 1626. Quelques mois avant, il avait fait imprimer : *In D. Dionysii Areopagitæ de mystica theologia apparatus, interpretatio, notæ, commentarii et paraphrasis*, in-8°, Paris, 1626. L'année suivante, il publiait : *Éloge funèbre de très haute et très puissante princesse Madame Gabrielle de Bourbon, fille naturelle du roi Henri IV, légitimée de France, duchesse de La Valette, première femme de Jean-Louis de Nogaret, duc d'Épernon* (trois discours prononcés à la cathédrale de Metz), in-8°, Paris, 1627, ce qui lui valut apparemment d'être nommé chancelier de l'église de Metz et lui donna l'occasion de faire paraître un traité *De la souveraineté du roi à Metz, pays messin, et autres villes et pays circonvoisins qui étaient de l'ancien royaume d'Austrasie ou Lorraine, contre les prétentions de l'Empire, de l'Espagne et de la Lorraine, et contre les maximes des habitants de Metz qui ne tiennent le roi que pour leur protecteur*, in-8°, Paris, 1632. Il semble qu'à ce moment Charles Hersent fut rentré à l'Oratoire, car il prend le titre de révérend père, mais le P. de Condren, supérieur général de cette congrégation, l'invita en 1634 à en sortir de nouveau, à cause de ses trop fréquentes invectives contre les ordres religieux. Le P. Batterel croit que le titre de révérend père ne prouve rien, et qu'il n'y eut, sous le P. de Condren, qu'un projet de rentrer à l'Oratoire, projet qui ne fut pas réalisé. Le bruit ayant été répandu que Richelieu voulait créer à son profit un patriarcat en France et ainsi acheminer ce pays vers le schisme, Charles Hersent fit paraître : *Optati Galli de cavendo schismate liber paræneticus*, in-8°, Paris, 1640. Cette courte brochure, écrite avec vigueur, fut saisie et condamnée, le 23 mars 1640, à être brûlée par la main du bourreau. Quelques jours plus tard, le 28 mars, les évêques de la province de Paris la condamnèrent. Seize prélats, réunis à Paris, souscrivirent cette condamnation. Cf. H. Reusch, *Der Index der verbotenen*, Bonn, 1885, t. II, p. 362, et quatre théologiens crurent devoir combattre le libelle de Charles Hersent : Rigault, *Apotropticus adversus inanem Optati Galli de cavendo schismate paræneticum*; Isaac Habert, *De consensu hierarchiæ et monarchiæ*; de Marca, dans *Concordia sacerdotii et imperii*; le jésuite Rabardeau, *Optatus Gallus benigna manu sectus*, 1641. Une rétractation de ce libelle se lit dans le ms. français 17623, de la Bibliothèque nationale, fol. 201-224 : *Optati Galli libellus de penitentia ad illi strissimos Ecclesiæ gallicanæ primates, archiepiscopos et episcopos*. Il demande pardon de sa faute, qu'il rejette sur le démon, son instigateur, et il réfute six erreurs qu'il a commises. Les *Notæ ad Optati Galli libellum* se lisent, fol. 223-238. Étant retourné à Rome, Hersent, en 1645, présenta au pape Innocent X un mémoire sur la bulle d'Urbain VIII contre Jansénius : *Super bulla Urbani VIII adversus Jansenium animadversiones quædam*, reproduit dans le *Journal de Saint-Amour*, III^e partie, c. VII, p. 222. En 1650, ayant été invité à prêcher à Saint-Louis-des-Français, il se plut à faire entrer dans l'éloge du saint

les questions controversées de la grâce. Il fit imprimer cet éloge : *L'empire de Dieu dans les saints, ou bien l'éloge de saint Louis de France, etc.*, in-4°, 1651. A la suite de ce discours, il fut, à bon droit, accusé de jansénisme et cité au tribunal de l'Inquisition; il refusa de comparaître et se réfugia à l'hôtel de l'ambassadeur de France. Il échappa ainsi à une arrestation, mais il ne put éviter d'être condamné par contumace et excommunié. Rentré en France, il fit imprimer ce panégyrique avec une apologie de sa conduite, qu'il n'hésita pas à dédier à Innocent X. Hersent se retira ensuite près du marquis d'Asserac, au château de Largoue en Bretagne, où il mourut. Outre les ouvrages déjà mentionnés, Charles Hersent publia : *Discours sur la prise de La Rochelle*, in-8°, Paris, 1629; *La Pastorale sainte, ou paraphrase du Cantique des cantiques selon la lettre et selon le sens allégorique ou mystique*, in-8°, Paris, 1635; *Le sacré monument dédié à la mémoire du très puissant et très invincible monarque Louis le Juste, composé en trois discours prononcés à Saint-Germain-l'Auxerrois, Saint-Gervais et Saint-Jacques-la-Boucherie*, in-8°, Paris, 1643; *De la fréquente communion et du légitime usage de la pénitence, ou observations sur le livre de M. Arnauld*, in-4°, Paris, 1644; *Le scandale de Jésus-Christ dans le monde*, in-8°, Paris, 1644.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold, Paris, 1902, t. I, p. 362-393; R. Simon, *Lettres critiques*, lettres xx-xxviii, t. I; Moréri, *Dictionnaire historique*, t. V B, p. 644; *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600 jusqu'en 1716*, in-12, s. I., 1720, t. II, p. 140-224; [dom Gerberon], *Histoire du jansénisme*, in-12, Amsterdam, 1700, t. I, p. 332; *Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, p. 221; P. René Rapin, *Mémoires sur l'Eglise et la société, la cour, la ville et le jansénisme*, in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 123, 167-170, 322-324; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, Paris, 1907, t. V, p. 343-352.

B. HEURTEBIZE.

HERTZIG François, controversiste et moraliste, né à Muglitz, en Moravie, le 27 janvier 1674, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 9 octobre 1693, enseigna les humanités et la philosophie, puis la théologie et l'Écriture sainte. Il écrivit de nombreux ouvrages, d'une solide doctrine, qui ont trait à la théologie morale ou pastorale, surtout à la controverse, et qui ont rendu son nom très populaire en Allemagne au XVIII^e siècle. Son *Manuale parochi, seu methodus compendiosa munus parochi apostolicum rite obeundi* Augsbourg, 1716, 1717, 1720, 1721; Venise, 1723, etc., fut le manuel classique du clergé allemand et polonais de même que son *Manuale confessarii*, 2 in-8°, Augsbourg, 1717, 1720, 1724; Venise, 1723, etc. Ses ouvrages de controverse embrassent toutes les erreurs en cours à cette époque : protestantisme, jansénisme, quesnellisme, doctrines de Bœhme, de Schwenkefeld : *Calvinus Cornelii Jansenii Iprensis episcopi S. Scripturæ, pontificibus, conciliis, et sanctis Patribus, præsertim Augustino e diametro oppositus*, Breslau, 1716; *Propositiones Quesnellii per bullam Unigenitus justissime damnatæ*, Breslau, 1717; Brunsberg, 1722; *Propositiones Jansenii et Quesnellii*, Breslau, 1718; *Hæresis bonorum, ul se vocant, christianorum a Jacobo Bœhm inventa*, Breslau, 1718; *Hæresis Schwenkfelica etiam nunc per quosdam Silesiæ ducatus inferioris serpens*, Breslau, 1719. Le meilleur de son œuvre se trouve condensé dans un traité devenu rare, mais dont les éditions furent nombreuses dans tout le cours du XVIII^e siècle, le *Manuale controversisticum seu methodus compendiosa veritatem fidei catholicæ contra errores oppositos nervose propugnandi*, Breslau, 1718. On a encore du P. Hertzig un traité ascétique sur la mort : *Scientia sanctorum nosse mori*, Tarnopol, 1731, et des *Meditationes devo-*

tissimæ, Oimutz, 1739. Il mourut à Breslau le 17 février 1732.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^e de Jésus*, t. iv, col. 328-330; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Inspruck, 1910, t. iv, col. 1050.

P. BERNARD.

HERVÉ Noël, surnommé le Breton, dominicain, était issu de la noble famille de Nédellec. Il était né au diocèse de Tréguier, on ne sait à quelle date. Il entra jeune dans l'ordre de saint Dominique au couvent de Morlaix et y fit sa profession religieuse. Il alla ensuite étudier au couvent de Saint-Jacques à Paris. Il professa les sciences humaines et divines en divers lieux de la France. Reçu bachelier, il fut appelé à Paris pour y expliquer les *Sentences*. Vers Pâques de l'année 1307, il obtint le grade de licencié et fut, pendant deux ans, régent et professeur à l'école de la province de France au couvent de Saint-Jacques. Le 14 septembre 1309, au chapitre de Chartres, il fut élu provincial de France. Au chapitre de Lyon, le 10 juin 1310, il devint maître général de l'ordre, le xiv^e, il succédait à Bérenger et il fut choisi à l'unanimité, au premier tour de scrutin. Il remplit cette charge pendant cinq ans et trois mois. Au retour du chapitre général, tenu à Barcelone, il mourut au couvent de Narbonne, dans la nuit du 6 au 7 août 1323. Saint Antonin dit qu'il était très subtil en logique et en philosophie. On a signalé des commentaires manuscrits des *Catégories* et du livre de l'*Interprétation* d'Aristote. *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1762, t. xxiv, p. 459. Ses principaux ouvrages de théologie sont les suivants : *In IV P. Lombardi libros Sententiarum*, in-fol., Venise, 1505; Paris, 1647, avec le traité *De potestate papæ*, déjà publié séparément, Paris, 1500; in-4^o, 1506; *Quodlibeta IV*, in-fol., Venise, 1486; le IV^e est contre Pierre Auriol; ils ont été réédités avec sept autres *Quodlibeta*, qui sont dits *parva* par rapport aux précédents, *majora*, Paris, 1513; on y a ajouté huit traités : *De beatitudine*; *De verbo*; *De eternitate mundi*; *De materia cæli*; *De relationibus*; *De unitate formarum*; *De virtutibus*; *De motu angeli*. Un fragment du traité *De unitate formarum* avait été publié sous le titre *De formis*, dans la *Summa philosophica* de Cosme Alaman, Paris, 1639; il était regardé comme un écrit authentique de saint Thomas. *De secundis intentionibus*, in-4^o, Paris, 1489; Venise, 1513. On a attribué parfois à Hervé l'opuscule XLVIII, publié dans les œuvres de saint Thomas et intitulé : *Totius Aristotelis logicæ summa*. On a mis à tort sous son nom le commentaire des Épîtres de saint Paul, qui est de Hervé de Bourgueil. Voir H. Denifle, *Die abend-ländischen Schriftausleger bis Luther, über Justitia Dei (Rom., I, 17) und Justificatio*, Mayence, 1905, p. 54-56. Noël Hervé est peut-être le premier dominicain qui ait défendu solidement la doctrine de saint Thomas contre les attaques de Duns Scot et de Hervé de Gand et contre les opinions de Durand de Saint-Pourçain. Cependant, il a fait quelques concessions au nominalisme, que le dominicain Jean de Naples a relevées.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. i, p. 533, 536; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. ii, p. 327 sq.; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1896, p. 388-390; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Paris, 1905, t. ii, p. 531-572; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1888, t. v, col. 1916-1917; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. ii, col. 476-477; *Realencyclopædie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1899, t. vii, p. 771-773.

E. MANGENOT.

HERVET Gentian naquit à Olivet, aux portes d'Orléans, en 1499. Il fit ses études dans l'un des collèges de l'université de cette ville. Puis, tout

jeune, il commence la vie de précepteur chez les grands qu'il mènera pendant de longues années. Il entre dans la famille de Laubespine, puis accompagne le savant Thomas Lupset en Angleterre, et, probablement par son entremise, devient le maître des enfants de la comtesse de Salisbury, Arthur et Réginald Pole. Il connaît là Linacre et More. Il suit ses élèves en Italie, à Padoue et à Venise, et noue des relations avec les humanistes les plus célèbres de la péninsule, Egnazio, Andrelini, Thomeo Leonico. Il rentre en France vers 1533, et fait partie du groupe de littérateurs itinérants qui, sous la direction de Jean de Tartas, allaient fonder à Bordeaux, au collège de Guyenne, l'un des foyers de la Renaissance française. Il paraît y avoir enseigné le grec. Mais il se brouille bientôt avec Tartas. Il revient à Orléans, où il est nommé professeur de grec à l'université. Il publie, en 1535, à Paris, son premier ouvrage, *Eruditionis plenus libellus in quo cum multa tum varia notata digna de pilis et barba radenda comprehenduntur*. Il renferme trois déclamations d'école sur un sujet que le pape Jules II avait mis à la mode : le port de la barbe chez les ecclésiastiques. L'année suivante, il dédie à Guillaume du Bellay un nouveau volume, qui reproduit le précédent, y ajoute quelques discours sur des sujets de morale et la traduction d'un opuscule de Plutarque. Tel est le contenu de ce petit volume : *Gentiani Herveti Orationes*, imprimé par Jean Barbours, à Lyon, pour le compte de François Gueiard, libraire à Orléans.

Il ne reste pas longtemps dans ce poste. Mais la raison qu'en donne plus tard un de ses adversaires, Loys Micqueau, paraît être une pure calomnie. Après quelques pérégrinations dans les Flandres, en compagnie du cardinal de Genève, il se fixe pour quelque temps à Lyon. Il y retrouve des amis littéraires, Jean de Gouttes et surtout son compatriote Étienne Dolet. Celui-ci imprime, en 1541, le volume, aujourd'hui très rare, *Sophoclis Antigone tragædia a Gentiano Herveto Aurelio traducta e græco in latinum. Ejusdem epigrammata*. Dans ces dernières, l'auteur exprime déjà très vivement les sentiments d'opposition à la Réforme qu'il manifesterait de plus en plus. Un autre volume sorti des mêmes presses, sous le titre : *Gentiani Herveti quædam opuscula*, Lyon, 1541, ajoute à l'*Antigone* et aux épigrammes quelques discours de Hervet et la traduction de deux sermons de saint Basile. Une dédicace au cardinal de La Baume, archevêque de Besançon, datée de janvier 1541, pourrait faire croire que ce volume est antérieur au précédent.

Il ne semble pas que Hervet ait jamais partagé les idées affichées par Dolet. Au contraire, il paraît préoccupé de combattre le matérialisme plus ou moins avéré du groupe d'humanistes lyonnais avec lesquels il avait été d'abord en relations. Il publie à cette fin, en 1544, *Aristotelis Stagiritæ de anima libri tres*, traduction latine du texte grec et du commentaire de Jean Philopon. Cet ouvrage est dédié à Réginald Pole. La même année paraît *Alexandri Aphrodisiæ de fato et de eo quod est in nostra potestate liber unus*, traduction latine du texte grec dédiée à François I^{er} lui-même. L'immortalité de l'âme et la liberté humaine, voilà les croyances que niaient plus ou moins sourdement les libertins comme Dolet, Rabelais ou même Jean de Gouttes. Ces œuvres de Hervet coïncident avec les poursuites de l'inquisiteur Michel Orry — notre maître Doribus — et de la Sorbonne, contre les partisans ou les suspects de cette doctrine. Mais il y eut probablement entre Hervet et Dolet autre chose qu'une lutte d'idées. Dans les préfaces et les privilèges de ces deux traductions, il y a des plaintes et des précautions contre l'indécatesse de certains imprimeurs dont la pointe paraît bien tournée contre Dolet. Aucun historien n'a d'ailleurs relevé ni expliqué ces allusions.

Mais Lyon, pas plus qu'Orléans ou Bordeaux, ne satisfait les ambitions ou les besoins de Hervet. Il est attiré par l'Italie. Il se retrouve, quelques années plus tard, dans la *famiglia* de Reginald Pole, devenu cardinal. Il exerce à son service ses talents de traducteur, qu'il applique surtout aux écrivains ecclésiastiques. Il prend ainsi sa part des travaux préparatoires aux décrets du concile de Trente. Ainsi paraissent, en 1546, à Venise, *Zachariæ Scholastici dialogus Ammonium*; en 1548, à Venise encore, *Alexandri Aphrodisiensis questiones naturales et de anima morales*; puis, la même année, *Nicolai Cabasilæ de divino altaris sacrificio*. Mais il intervient plus directement dans leur rédaction. Il fait partie des congrégations de théologiens mineurs, où se discute leur première forme. C'est ainsi qu'il donne son opinion motivée, le 28 octobre 1546, sur le projet d'articles concernant la justice imputative et la certitude de la grâce. Il combat la première et il admet la seconde. De même, le 29 janvier 1547, il prend part à la discussion des articles concernant les sacrements en général, et, le 12 février 1547, à celle qui élabore le projet d'articles concernant l'eucharistie. Enfin, en mars, il écrit et peut-être prononce un long discours très intéressant sur les traductions de la Bible en langue vulgaire. Il se déclare nettement pour l'utilité et même la nécessité de semblables traductions. Archives du Vatican. Rex suec. cod. lat. 1570, fol. 88-93 a. Cf. Maichle, *Das Dekret de editione et usu sacrorum librorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1914, p. 73.

Mais le concile est interrompu. Reginald Pole cède son traducteur à son collègue Marcello Cervini, le futur Marcel II. Hervet continue à son service ses publications érudites. C'est, en 1549, à Bâle, *Theodreti episcopi Cyrenensis Eranistes*; la même année, à Venise, *S. Chrysostomi opera*. En 1551, à Florence, paraît l'une de ses traductions les plus importantes et qui est restée célèbre. Pietro Vettori avait donné l'année précédente l'édition princeps du texte grec de Clément d'Alexandrie. Hervet le mit à la portée des théologiens dans *Clementis Alexandrini omnia quæ quidem extant opera latine facta*. Il revint plus tard sur ce travail, auquel il ajouta un commentaire, superficiel du reste, qu'on peut trouver dans l'édition de Potter. L'année suivante paraissent, à Florence, *Theodreti commentarii in quatuordecim S. Pauli epistolas*, et, à Anvers, *S. Joannis Chrysostomi aurea in Psalmos Davidis catena*. Mais le concile reprend ses séances. Hervet prend de nouveau une part importante à ses travaux préparatoires, en particulier pour l'édition authentique de la Bible qui était en projet. Il collationne pour Cervini le codex Beza, que Guillaume du Prat, évêque de Clermont, avait apporté à Trente. C'est même très probablement par lui, selon Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirle's Annotationen zum neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 40, que Robert Estienne put utiliser les variantes du célèbre manuscrit pour l'édition regia du texte grec du Nouveau Testament.

Mais l'occupait aussi des questions dogmatiques et disciplinaires que l'on soulevait au concile. L'une d'entre elles intéressait plus spécialement la France et les théologiens français : la question des mariages clandestins. Hervet lui consacre une *Oratio ad concilium Tridentinum, qua suadet ne matrimonia quæ contrahuntur a filiisfamilias habeantur deinceps pro legitimis*, Paris, 1556. Le concile, transféré à Bologne, n'eut pas alors le temps de la traiter. Hervet soutient, au point de vue théologique, les principes que l'on retrouve dans le célèbre édit d'Henri II sur la nullité des mariages clandestins. Plus tard, en 1561 quand le concile reprendra ses

séances, Hervet donnera de son discours une nouvelle édition, dédiée à Jean de Morvillier, évêque d'Orléans et ambassadeur de France à Trente. La thèse française de la nullité ayant été repoussée par les Pères, l'ouvrage de Hervet figure à l'Index de Quiroga. Il est reproduit dans Le Plat, *Monumenta ad hitoriam concilii Tridentini pertinentia*, t. VI, p. 366-386.

Mais le concile était de nouveau interrompu, Cervini, devenu Marcel II, mourait après un très court pontificat. Heureusement, le rôle joué par Hervet l'avait mis en relation avec de nouveaux personnages, en particulier Jean de Hangest, évêque de Noyon, et Morvillier. Le premier donna à Hervet le titre de vicaire général. Le second le nomma à la cure, alors importante, de Cravant, près de Beaugency. Ces nominations n'interrompirent point ses travaux. Il publie à Paris, en 1555, *Palladii episcopi Helenopolitani historia lausiaca et Theodreti religiosa historia*, et, en 1561, *Canones sanctorum apostolorum*. Toutes ses études convergent alors autour de la discipline ecclésiastique dont la restauration, en France, est à l'ordre du jour. Pour appuyer ces essais de réforme, que la menace protestante exige de plus en plus impérieusement, il publie, en 1561, *De reparanda ecclesiasticorum disciplina*. Il préconise, comme remède infaillible à tous les maux de l'Eglise, la résidence des évêques. C'était aussi la seule solution qu'avaient trouvée les édits royaux du même temps.

La controverse protestante prenait une acuité tous les jours plus grande. Catherine de Médicis essaie de provoquer une entente au colloque de Poissy. Morvillier y députe Hervet. Les actes de la fameuse assemblée n'ont pas gardé trace d'une action immédiate du curé de Cravant. Mais il fit la rencontre de l'homme qui allait décider de son avenir. Charles de Guise, cardinal de Lorraine, l'avait remarqué. Il l'enrôla dans le groupe de théologiens qu'il voulait former pour combattre les progrès du calvinisme. Il lui offrit une stalle de chanoine en son archevêché de Reims, avec la perspective d'une chaire à l'université qu'il y voulait fonder. Avant même de s'y rendre, Hervet avait entamé la polémique avec le groupe de ministres qui allaient faire d'Orléans la capitale protestante de la France. Il publie, en 1561, à Paris une *Épître aux ministres prédicans et supposts de la nouvelle Église de ceux qui s'appellent fidèles et croyans à la parole*. La même année, il traduit, de Guillaume Lindanus, un *Recueil d'aucunes mensonges de Calvin, Melancthon, Bucere et autres nouveaux évangélistes*. Ce volume renferme en outre différentes pièces très intéressantes pour l'histoire de la diffusion du protestantisme dans l'Orléanais, un *Sermon de Gentian Hervet après avoir ouy prescher un prédicant suspect d'hérésie*, une *Épître du mesme Hervet par laquelle est clèrement monstré qu'en la sainte eucharistie est realment et de fait le precieux corps et sang de Jesu-Christ*, et surtout une *Épître du mesme Hervet à un prédicant sacramentaire qui ce caresme mil cinq cens soixante et un a osé publiquement dogmatiser en la ville de Beaugency-sur-Loyre*. Il y ajouta la traduction de trois traités de saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nysse et saint Nicolas de Modon sur le saint sacrement de l'autel, et enfin, « l'oraison » de Gennade, archevêque de Constantinople, « à un dieu en trois personnes ». Les protestants ne laissèrent naturellement pas passer ces attaques sans réponse. Hervet publia de nouveau contre eux un *Brief discours sur certain advertissement au lecteur duquel les ministres de la nouvelle Église réformée d'Orléans ont remparé une gentille response qu'ils ont fait imprimer pour respondre aux epistres de Gentian Hervet*, Paris, 1562. Enfin, il termine cette période orléa-

naïse de sa polémique par une *Épître envoyée à un quidam fauteur des nouveaux évangéliques*, dirigée contre un bourgeois de Beaugency, mais publiée à Reims par Bacquenois, l'imprimeur du cardinal de Lorraine.

En effet, dès le début de 1562, Hervet résigne sa cure de Cravant et se fixe à Reims, qu'il ne quittera plus. Mais il ne lâche pas ses adversaires. Aussitôt arrivé, il publie un *Traité de purgatoire auquel sont confutées les opinions des nouveaux évangélistes de ce temps*. L'épître dédicatoire est datée du 18 février 1562. Puis il donne les *Ruses et finesses du diable pour tascher à abolir le saint sacrifice de Jésus-Christ*, Reims, 1562. Là-dessus, le concile de Trente se réunit à nouveau. Hervet fait partie de la suite des théologiens qui accompagnent le cardinal de Lorraine. De son activité on connaît surtout les deux lettres qu'il écrivit, l'une, le 28 février 1563, au P. Salmeron, l'autre, le 7 juin, au cardinal Hosius, sur la question de la résidence des évêques. Il y soutient énergiquement la thèse française du droit divin des évêques, qui fut du reste repoussée par les Pères. Ces lettres n'ont été publiées qu'au commencement du XVII^e siècle, dans le *Mercurius jésuite*. Mais il est difficile, malgré la vivacité des sentiments qu'elles révèlent, de douter de leur authenticité.

Cependant la guerre religieuse déchirait la France. Mais elle n'avait pas fait taire les polémistes. De Trente, Hervet adressa « au peuple de Rheims et des environs » un *Discours sur ce que les pilleurs, voleurs et brulseurs d'églises disent qu'ils n'en veulent qu'aux moynes et aux prestres*, Reims, 1563. Ce petit livret lui valut, de la part d'un maître d'école, rémois d'origine et fixé à Orléans, une première réplique. *Response au discours de M. Gentian Hervet*, par J. Loys Miqueau, Lyon, 1564. Hervet lui retourna : une *Response de Gentian Hervet contre une invective d'un maître d'escolle d'Orléans, qui se dit de Reims*, Reims, 1564. D'où *Seconde response de J. Loys Miqueau, maître d'escolle à Orléans, aux folles resveries... de Gentian Hervet*, Orléans, 1564. Sur les entrefaites, Hervet était rentré à Reims. Il y prenait une part active aux délibérations du concile provincial de 1564, où le cardinal de Lorraine faisait adopter les décrets de Trente et cherchait à les faire appliquer. Pour seconder ses vues, Hervet publiait une traduction française complète, la première en date, de ces décrets, sous le titre : *Le saint, sacré, universel et général concile de Trente*, traduit de latin en françois par Gentian Hervet, Rheims, 1564.

Au même temps, le cardinal de Lorraine donnait une vive impulsion à son université, qui devait avant tout combattre les nouvelles doctrines. Hervet semble avoir fait partie du corps enseignant. Mais il est difficile de dire à quel titre. D'ailleurs, il continuait inlassablement ses polémiques. En 1561 avait paru un volume de propagande calviniste intitulé : *Sommaire recueil des signes sacrez, sacrifices et sacremens instituez de Dieu depuis la création du monde*. On l'attribuait d'ordinaire à Théodore de Bèze. Hervet y répondit par une *Confutation d'un livre pestilent et plein d'erreurs, nommé par son auteur les signes sacrez*, Reims, 1565. Il composait la même année, contre du Rozier, son *Antihugues*, c'est-à-dire *response aux escrits et blasphèmes de Hugues Sureau, soy disant ministre calviniste à Orléans*. Le volume, en effet, est daté à la fin : de Rheims, le troisieme de juin 1565. Mais il ne dut paraître qu'en 1567. Cette polémique, du reste, se prolongea. Marnix de Sainte-Aldegonde la reprenait en 1580 par son *Commentaire et illustration de l'épistre missive de M. Gentian Hervet aux despoies de la foy*. Le vieil écrivain reprit la plume et donna au public une *Briefve response de Gentian Hervet, chanoine de Reims, à un livre d'un huguenot, asseuré menteur et hypocrite, contrejaisant le catholique*, Douai, 1581. En 1572, il avait traduit la

Cité de Dieu de saint Augustin et cet ouvrage eut plusieurs éditions.

Ses dernières années paraissent avoir été assombries par des querelles canoniales et des dénonciations. Il existe de lui, aux Archives vaticanes, une longue lettre apologétique, adressée, en 1571, au cardinal Sirlet. Hervet se défend en particulier contre le reproche d'avoir écrit en français sur des questions de théologie. C'est peut-être la raison pour laquelle il se contenta, dans ses dernières années, de revoir ses travaux antérieurs et d'en donner de nouvelles éditions. Il travaillait à son Clément d'Alexandrie lorsqu'il mourut en 1584. Il fut enterré à Reims.

Nicéron, *Mémoires*, t. xvii, p. 102; t. xx, p. 108; Debarbouiller, dans *Les hommes illustres de l'Orléanais*, par Brainne, Debarbouiller et Lapiere, Orléans, 1852, p. 364 sq.; *Concilium Tridentinum*, édit. Ehses et Merkle, t. v, p. 566 sq.

A. HUMBERT.

HESER Georges, théologien allemand, né à Weyer, au diocèse de Passau, le 26 décembre 1609, admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 7 août 1625, enseigna quelque temps les belles-lettres et la philosophie, puis la controverse et l'Écriture sainte à Ingolstadt et à Munich, s'adonna spécialement à l'étude de la théologie mystique et publia d'importants ouvrages sur l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* et sur sa doctrine : *Dioptra Kempensis, qua Thomas a Kempis... demonstratur verus auctor IV librorum de Imitatione Christi*, Ingolstadt, 1650, œuvre de rigoureuse critique basée sur l'étude des manuscrits et des sources. Le P. Hesper est le premier qui ait établi un catalogue généralement exact d'une multitude d'éditions de l'*Imitation* des XVI^e et XVII^e siècles et d'un grand nombre de traductions : *Vita et syllabus operum omnium Thomæ a Kempis ab auctore anonymo seu coevo non longe post obitum illius conscripta*, Ingolstadt, 1650; Paris, 1651; *Summula apparatus Constantini Cajetani abbatis ad Joannem Gersen restitutum opposita*, Ingolstadt, 1650. Le P. Hesper ne se contenta point de revendiquer avec des arguments décisifs l'authenticité de l'*Imitation* en faveur de Thomas a Kempis contre les partisans de Gerson, il fit de l'ouvrage lui-même une étude philologique et littéraire : *Lexicon Germanico-Thomæum*, Ingolstadt, 1651; *Obeiscus Kempensis*, Munich, 1669, et surtout une étude doctrinale qui est une véritable somme de théologie mystique : *Summa theologie mysticæ venerabili servi Dei Thomæ a Kempis ex quatuor libris de Imitatione Christi*, Augsburg, 1626, plusieurs fois rééditée même de nos jours et traduite en allemand, en espagnol et en français. Cf. Jacques Brucker, *La doctrine spirituelle de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1880. On a aussi du P. Hesper plusieurs traités spirituels tirés de la doctrine des Pères de l'Église : *Theriaca tuendæ castitatis*, Munich, 1677; *Hebdomas officiosæ pietatis*, Ingolstadt, 1653; Munich, 1699, 1714, etc.; divers commentaires sur les psaumes de David, sur les cantiques du Bréviaire et un recueil de cas de conscience. Le P. Hesper occupa pendant treize ans les grandes chaires de Bavière et mourut à Munich le 9 mai 1686.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cité de Jésus*, t. iv, col. 331-336; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1910, t. iv, col. 144 sq.; de Backer, *Essai sur le livre de l'Imitation*, Liège, 1862.

P. BERNARD.

HESPELLE Augustin, né à Neuville-Saint-Vaast (Pas-de-Calais), le 9 décembre 1731, fut docteur de Sorbonne et chapelain des Quinze-Vingts à Paris jusqu'à la Révolution. On lui doit : *Le jansénisme démontré et condamné*, in-12, Paris; *Le chemin du ciel ou la vie du chrétien sanctifiée par la prière*, in-12, Paris, 1773;

Recueil des prières, dédié aux carmélites de Saint-Denis, in-12, Paris, 1774; *La Théotrescie ou seule véritable religion démontrée contre les athées, déistes et autres sectaires*, 3 in-12, Paris, 1774; 2^e édit., Paris, 1780; *Le dédale des aberrations du chaos français, où l'on démontre qu'on ne peut justifier par un serment la soumission des lois aux caprices des individus sans saper tout principe de morale*, in-8°, Malines, 1797. Cet ouvrage est une réfutation des *Réflexions sur la déclaration exigée des ministres du culte par la loi du 7 vendémiaire an IV*, in-8°, Paris, 1796, dues à la collaboration de Bausset, évêque d'Alais, et de l'abbé Émery; *L'aurore du Fiat lux*, in-8°, Bâle, 1797; *Le Fiat lux du chaos français où l'on voit la déviation de tout principe, de toute vérité et de toute tradition*, in-8°, Bruxelles, 1799; *L'unité et l'indivisibilité des vérités de la religion*, in-8°, Paris, 1800. Ce dernier livre amena l'arrestation de l'auteur.

Quérard, *La France littéraire*, t. iv, p. 102; Hurter, *Nomenclator*, 1912, t. v, col. 307-308.

J. BESSE.

HESSELS Jean naquit en 1522. Il vit le jour, non à Arras, ainsi qu'on l'a dit parfois, mais à Louvain, où son père, Guillaume Hessels, était connu comme un sculpteur habile. Nous en avons la preuve notamment dans son épitaphe, qui débute par ces mots : *Joannes Hessels a Lovanio*. Certains auteurs, à cause peut-être de la forme latinisée et plus connue de son nom, *Hesselius*, l'ont maladroitement confondu avec Léonard-Jean *Hasselinus* ou *Hasselius* (van Hasselt), autre théologien belge, auteur d'une dissertation *De Nectarii Constantinopolitani facto super confessiones*, qui fut député à Trente par Charles-Quint, lors de la première reprise du concile, sous Jules III, et qui mourut en cette ville le 5 janvier 1552.

Jean Hessels put commencer et poursuivre sa formation intellectuelle sans quitter sa cité natale. Après de brillantes humanités, il suivit les cours de philosophie à « la pédagogie du Parc » et sortit premier au concours général de 1541. L'état ecclésiastique l'attirait. Il aborda l'étude des sciences sacrées, et grâce à des qualités d'esprit extraordinaires, fécondées par une application intense, il échangea vite le rôle d'auditeur contre celui de maître. Pendant huit ans, il enseigna la théologie et l'Écriture sainte aux jeunes religieux prémontrés de l'abbaye de Parc, près de Louvain. Le 19 mai 1556, il fut promu au doctorat en théologie, en même temps que Martin Baudewyns, de Rythoven (Martinus Rythovius), qui allait devenir bientôt évêque d'Ypres. Nommé alors à la fois titulaire d'une chaire royale de théologie à l'université, chanoine du chapitre de la collégiale de Saint-Pierre et premier président du « petit collège des théologiens », il s'acquittait de ces diverses fonctions avec zèle et succès quand une mission spéciale l'obligea à les interrompre.

En 1562, Pie IV avait annoncé la réouverture à Trente du concile œcuménique, suspendu déjà deux fois, mais dont la Providence lui réservait l'heureux achèvement. Il désirait vivement que toutes les nations catholiques, et la Belgique en particulier, y fussent représentées non seulement par leur évêque, mais encore par l'élite de leurs théologiens. Telles étaient aussi les intentions de Philippe II et de la gouvernante Marguerite de Parme, en ce qui concernait la Belgique. Après divers pourparlers, trois professeurs de Louvain furent désignés et partirent pour le Tyrol; c'était Corneille Jansen (ou Jansénius), exégète de renom, plus tard évêque de Gand, Michel de Bay (ou Baius), et son ami Jean Hessels. Ce choix, quant aux deux derniers, était sans doute, comme pour Jansénius *Gandavensis*, fondé sur une réputation méritée de piété et de savoir, car tous deux, dit Palavicini, étaient *scientia et exemplo vitæ conspicui*, mais, suivant le

même historien, il s'inspirait en outre, dans la pensée du nonce Commendone, du cardinal Granvelle et des légats-présidents du concile, d'une sage diplomatie. Baius avait déjà commencé à répandre ses opinions à tout le moins hardies sur la liberté, la grâce, les bonnes œuvres; Hessels, lié d'amitié avec lui, partageait jusqu'à un certain point et appuyait ses tendances; on colportait même, sur l'un et sur l'autre, un mot de Ruard Capper, qui aurait démolé et signalé en eux, encore étudiants, l'étoffe d'un schisme. Des discussions bruyantes avaient éclaté; l'archevêque de Malines était parvenu à imposer provisoirement le silence; mais l'atmosphère restait chargée de nuages et d'appréhensions. Or, on pouvait espérer que le fait de vivre en contact intime avec Rome et tous les évêques catholiques et de lutter avec eux contre l'ennemi commun, le protestantisme, serait salutaire aux théologiens louvanistes, en leur inspirant une juste défiance d'eux-mêmes et un sentiment d'attachement plus vif à la tradition et au siège de Pierre. Ajoutons que, à l'égard d'Hessels du moins, il semble que cet espoir n'ait pas été trompé. Quoi qu'il en soit, les députés belges furent bien accueillis à Trente, et leur présence ne fut ni oisive ni inutile. Arrivés seulement après la XXII^e session, ils purent encore prendre une part active aux trois dernières : celles du 15 juillet, du 11 novembre, des 3 et 4 décembre 1563. Tandis que Baius, avec l'évêque d'Ypres, Rythovius, était, par les légats, attaché à la commission préparatoire de la doctrine sur le purgatoire, et Corneille Jansen, avec Havet, évêque de Namur, à la commission des indulgences, Hessels fut, en compagnie de Richardot d'Arras, inscrit dans celle à laquelle incombait l'étude du culte des images. Nous savons de plus que tous concoururent aux travaux préliminaires concernant l'*Index librorum prohibitorum*. Ce sont eux qui rédigèrent, pour le *Catechismus romanus*, l'explication des dernières demandes du *Pater*. C'est également à leur demande que, dans les décrets suppressifs ou restrictifs des exemptions et privilèges en matière de bénéfices, une exception fut faite en faveur des universités; ils étaient justement préoccupés de conserver à Louvain les bienveillantes et utiles concessions de Sixte IV, de Léon X et d'Adrien VI.

De retour dans la vieille cité universitaire, Hessels ne reprit pas seulement son enseignement, mais il s'appliqua plus que jamais à combattre, par la plume autant que par la parole, les erreurs du protestantisme. Nous avons de lui une lettre écrite en 1565 à Cassander, qui, conciliateur et pacificateur à outrance, paraissait par là même pencher du côté de la Réforme. Un extrait de cette lettre montre le zèle pur et franc qui animait son auteur : *Usquequo claudicas in duas partes: Si Dominus est Deus, sequere eum; si autem Baal, sequere eum. Si protestantes, ut aiunt, sunt veritatis et sinceræ fidei præcones, sequere eos aperte. Si autem, ut revera est, Ecclesia catholica, hoc est, papistica est ea quæ fundata est ab apostolis super petram, adversus quam nunquam prævalebunt portæ inferi, sequere eam. Nec confidas te tuo ingenio invenire posse præter eam aliquem tutum portum, in quo securus acquiescas... Plantatio quæ contra hanc insurgit, sive a protestantibus, sive ab his qui, inter catholicos et protestantes veluti medii, utroque extremo se intelligentiores reputant, quia a Patre cælesti non est plantata, eradicabitur*. Au témoignage d'Aubert Le Mire, l'ardent controversiste s'adonnait à sa tâche au point d'accorder à peine à son corps le sommeil nécessaire. Aussi bien a-t-il produit, en une carrière relativement courte, une œuvre considérable, partie exégétique, partie dogmatique ou polémique. Mais une telle contention ne pouvait manquer de ruiner rapidement sa santé. Il souffrait de la gravelle, et une attaque d'apoplexie l'emporta le 7 novembre 1566, au moment où il allait mettre la dernière main à son plus

grand ouvrage, le *Catechismus latinus*. Il avait quarante-quatre ans. Il fut inhumé dans l'église collégiale de Saint-Pierre.

Jean Hessels, nous disent ses contemporains, n'était pas très éloquent. En revanche, la nature l'avait merveilleusement doué sous le rapport de l'esprit, du jugement et de la mémoire. De plus, son entrain et sa force de résistance au labeur studieux tenaient du prodige. Hormis cette inclination ou condescendance, temporaire, semble-t-il, à l'égard du baianisme, que j'ai signalée, tout en lui commandait l'estime et le respect. Le cardinal Bellarmin l'appelle *virum multæ doctrinæ et judicii*, et Nicolas Sanderus le proclame *præclarissimum non Academicæ, sed totius orbis lumen*.

Nombreux sont, je l'ai dit, les livres sortis de sa plume. Nommons les principaux, en commençant par la théologie et l'exégèse. On remarquera que la plupart n'ont été publiés qu'après la mort de l'auteur. Plusieurs ont eu d'ailleurs de nombreuses éditions. Je me bornerai généralement à l'indication des premières. 1° *Catechismus latinus*, in-8°, Louvain, 1571. Il traite successivement du symbole, de l'oraison dominicale et de la salutation angélique, du décalogue, des sacrements. C'est donc la même division quadripartite que dans le *Catechismus romanus*, avec cette seule différence que l'ordre respectif de la deuxième partie et de la quatrième a été interverti. Au reste, il ne s'agit pas ici d'un simple exposé populaire de la doctrine chrétienne, mais bien plutôt d'une grande œuvre catéchétique dans le genre de celle de Pierre Canisius, c'est-à-dire d'une large explication du dogme et de la morale, dont les éléments ont été puisés avec science et discernement aux trésors de la patristique et surtout dans saint Augustin. L'édition originale et cinq autres parurent incomplètes, ne contenant de la troisième partie que ce qui concerne les trois premiers sacrements : c'est là que la plume d'Hessels s'était arrêtée. Une 7^e édition, publiée en 1660, a été complétée, pour les quatre derniers sacrements, d'après les notes du maître. On dit que quelques infiltrations de baianisme ont été éliminées par Henri Gravius, le premier éditeur. 2° *Commentarius in Passionem dominicam*, in-8°, Louvain, 1568. 3° *Commentarius in priorem B. Pauli epistolam ad Timotheum, item in priorem B. Petri canonicam*, in-8°, Louvain, 1568. 4° *In Epistolas canonicas Joannis*, in-8°, Anvers, 1601. 5° *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, in-8°, Louvain, 1572. 6° *De schismaticis templis Judæorum et vero Dei templo, ex historia Josephi*, in-8°, Louvain, 1572. 7° *Confutatio fidei novitiæ, quam specialem vocant, adversus Joannem Monhemium. Adjunctus est Tractatus de cathedræ Petri perpetua perfectione et firmitate*, in-8°, Louvain, 1562. Deux excellents traités, qui furent, dès 1568, réimprimés l'un et l'autre séparément. Au milieu du xviii^e siècle, le savant Zaccaria jugeait encore le second digne de prendre place dans son *Thesaurus theologicus*, t. vii. 8° *De invocatione sanctorum, contra Joannem Monhemium et ejus defensorem Henricum Artopæum*, in-8°, Louvain, 1568. 9° *De communione sub unica specie, adversus Georgium Cassandrum*, 1578. C'est au même Cassander qu'était adressée la lettre dont j'ai reproduit ci-dessus un passage objurgatoire, qui fait honneur à Hessels. 10° *De corporali præsentia corporis et sanguinis Domini in eucharistia*, in-8°, Louvain, 1564 et 1568; Paris, 1583. 11° *Confutatio confessionis hæreticæ teutonice emissæ, qua ostenditur eucharistiam esse sacrificium propitiatorium*, in-8°, Louvain, 1567. 12° *De officio pii viri, vigente hæresi, adversus Cassandrum*, in-8°, Anvers, 1566. Le petit volume de ce titre qui fut mis à l'Index fut condamné sans nom d'auteur; il n'est donc pas l'ouvrage de Hessels, qui porte le même titre. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher* Bonn, 1883, t. i, p. 363. Du reste, il

ne figure pas dans les éditions réformées depuis 1900. 13° *Censura de quibusdam sanctorum historiis*, in-8°, Louvain, 1568. La *Critique*, si nous en croyons Molanus, visait un *Passionale de sanctis per annum*, qui était en usage à l'abbaye de Parc. 14° *Epistola de conceptione Virginis-Deiparæ*, reproduite par Corneille Schulting, au t. ii de sa *Bibliotheca ecclesiastica*. 15° Mentionnons enfin une double étude sur les devoirs propres aux réguliers : *Questio ad quid teneantur religiosi vi voti sui; item de obligationibus religiosorum*.

Valère André, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis*, Louvain, 1635, p. 114; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. xi, p. 658; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1907, t. iv, col. 36-37; Van Even, art. Hessels, dans la *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1886-1887, t. ix, col. 320-322. Sur le rôle de Hessels au concile de Trente, voir surtout la revue *Der Katholik*, 1865, t. i, p. 358 sq.

J. FORGET.

HÉSYCHASTES. Voir PALAMITES.

HETTINGER François, apologiste et théologien allemand, né à Aschaffenburg le 15 janvier 1819. Après ses premières études faites au gymnase de sa ville natale, 1836-1839, il alla, à la rentrée de 1839, suivre les cours de philosophie et de théologie à l'université de Wurzburg. En 1841, il fut envoyé au Collège germanique à Rome et il fréquenta le Collège romain pendant quatre années. Ordonné prêtre le 23 septembre 1843, il prit le doctorat en théologie en 1845. Le 3 octobre de cette année, il fut nommé chapelain à Alzenau; le 25 octobre 1847, assistant au séminaire des clercs de Wurzburg, et le 20 mai 1852, sous-régent. Il publia alors ses premiers ouvrages, destinés à la formation sacerdotale des jeunes clercs : *Das Priesterthum der katholischen Kirche*, Ratisbonne, 1851; 2^e édit. par E. Muller; *Die Idee der geistlichen Uebungen nach dem Plane des h. Ignatius*, Ratisbonne, 1854; 2^e édit. par R. Handmann, 1908; *Die Liturgie der Kirche*, Wurzburg, 1856. A la suite d'un voyage à Paris, il avait composé : *Die kirchlichen und sozialen Zustände von Paris*, Mayence, 1852. Le 1^{er} juin 1856, il fut nommé professeur extraordinaire et, le 16 mai 1857, professeur ordinaire de patrologie et de propédeutique à l'université de Wurzburg. En 1859, cette université lui donna le titre de docteur honoraire de philosophie. Après avoir publié, en 1862, une dissertation : *Organismus der Wissenschaften*, il fit paraître son grand ouvrage : *Apologie des Christenthums*, 5 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1863-1867, qui contient les preuves de la divinité du christianisme et de la vérité de ses dogmes. Voir t. i, col. 861-862, 1568. Il en parut plusieurs rééditions : 1865-1867, 1867-1869, 1871-1873, 1875-1880, 1899-1900, 1906 (les dernières ont été retouchées par notre collaborateur Eugène Muller, professeur à Strasbourg). On en fit une traduction française sur la 3^e édition allemande : *Apologie du christianisme*, 5 in-8°, Bar-le-Duc, 1870; Paris, 1891. Le 1^{er} janvier 1867, Hettinger fut nommé professeur d'apologétique et d'homilétique et il prit la direction du séminaire d'homilétique. Cette année-là il fut recteur de l'université de Wurzburg. Dans l'audience du 28 novembre 1867, Pie IX nomma Hettinger consultant pour travailler à la préparation du concile du Vatican. Le cardinal Caterini l'en informa par l'intermédiaire du nonce de Munich. Comme Hergenrother, il répondit, le 28 décembre suivant, qu'il acceptait cette charge avec reconnaissance, mais à la condition formelle qu'il ne serait pas obligé de cesser son enseignement; il ne se rendrait à Rome qu'aux mois de mars et d'avril et à l'automne, du début de septembre à la mi-novembre. Le 9 février 1868, la Congrégation directrice le nomma membre de la com-

mission théologico-dogmatique. *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brigau, 1890, t. VII, col. 1045, 1052. Il suppléa quelque temps son ami Denzinger dans la chaire de dogmatique et il lui succéda après sa mort. Voir t. IV, col. 450. Il publia alors : *Die kirchliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles*, Fribourg-en-Brigau, 1874, qui est comme l'appendice de son *Apologie*; *David Fr. Strauss, ein Lebensbild*, *ibid.*, 1875. Son *Lehrbuch der Fundamentalthologie oder Apologetik* date de 1879; 2^e édit., 1888: manuel savant, mais peu adapté à l'enseignement scolaire. Voir t. I, col. 862. Une traduction française en a été faite, Paris, 1888. Voir t. I, col. 1568. Léon XIII nomma Hettinger prélat de sa maison, le 21 novembre 1879, et il le chargea plusieurs fois de traduire ses encycliques en allemand. Hettinger fit connaître la triste condition des protestants au point de vue religieux : *Die Krisis des Christentums. Protestantismus und katholische Kirche*, Fribourg-en-Brigau, 1886. Sur la fin de sa vie, l'ancien professeur d'homilétique publia de nouveaux ouvrages pratiques pour le clergé : *Aphorismen für Predigt und Prediger*, Fribourg-en-Brigau, 1888; 2^e édit., 1907; *Timotheus, Brief an einen jungen Theologen*, Fribourg-en-Brigau, 1891 (ouvrage posthume très utile); 2^e édit., 1897; 3^e revue par A. Ehrhard, 1909. Les résultats de ses voyages furent consignés dans cet écrit : *Aus Kirche und Welt*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brigau, 1885; autres éditions, 1887, 1893, 1897; trad. espagnole et anglaise, Fribourg-en-Brigau, 1901, 1902. Il a donné à divers périodiques de nombreux articles, dont plusieurs ont passé dans ses grands ouvrages. D'autres concernent le Dante. Hettinger fut frappé d'apoplexie et mourut le 26 janvier 1890.

Stamminger, *Gedenkblatt in der Hochwurd. Herrn Dr. Franz Hettinger*, 2^e édit., Wurzburg, 1890; Renninger, dans *Der Katholik*, 1890, t. I, p. 385-402; Atzberger, dans *Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1890*, p. 25-29; Kaufmann, *Fr. Hettinger, Erinnerungen eines dankbaren Schülers*, Francfort, 1891; E. Muller, Notice en tête de l'*Apologie* à partir de la 7^e édit., t. I; Lauchert, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1905, t. I, p. 283-284; *The catholic encyclopedia*, New York, t. VII, p. 307-308; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1913, t. V B, col. 1433-1435.

E. MANGENOT.

HEXAMÉRON, récit de la création du monde en six jours dans la Genèse. — I. Le récit lui-même. II. Ses diverses interprétations. III. Son explication littérale.

I. LE RÉCIT LUI-MÊME. — 1^o *Sa place et son rôle dans la Genèse*. — Ce récit, qui comprend Gen., I, 1-II, 3, a été généralement reconnu comme formant l'introduction historique du livre de la Genèse. Voir col. 1187. Il en est, en effet, comme le préambule nécessaire. La Genèse, étant l'histoire de l'humanité primitive et des débuts du peuple juif, devait naturellement commencer par l'exposé de la création de la terre, qui était l'habitation de l'humanité, des astres, qui éclairent les hommes au cours de leur vie, des plantes et des animaux, qui leur servent d'aliments et de compagnons de travail, du premier couple enfin, duquel descendent tous les humains. Ainsi la cosmogonie constitue l'entrée en matière de l'histoire des premiers hommes, et elle forme le début, aussi simple que grandiose, de la Genèse et de la Bible entière. L'auteur de la Genèse l'a rédigé, ou l'a placé en tête de son œuvre, comme un magnifique frontispice. Le récit de la création du monde fait donc partie de l'histoire du monde habité; s'il en est la préface, c'est une préface qui a un lien étroit avec l'ouvrage qu'elle précède et qu'elle prépare. Ce n'est pas une pièce adventice. Aussi on n'a pas admis l'opinion de Mgr Clifford, évêque de Clifton, qui voyait dans ce récit une composition complète en elle-même et absolument distincte du livre, un hymne sacré, ne faisant pas partie intégrante du livre historique qui

le suit. *The days of the week and the works of creation*, dans *The Dublin review*, avril 1881, p. 321-322. La forme poétique du récit était un des arguments que Mgr Clifford faisait valoir en faveur de son sentiment.

2^o *Sa forme littéraire*. — Bien que le récit de la création du monde soit disposé d'une façon ingénieuse et dans un cadre tracé d'avance, il n'a aucun des caractères de la poésie hébraïque; il n'est écrit ni en vers ni en membres parallèles. Il n'a pas même de refrain, comme on l'a prétendu. C'est un récit en prose, rédigé suivant un plan déterminé et dont le ton s'élève seulement à la fin, au sujet de la création de l'homme. Malgré les métaphores et les anthropomorphismes employés, malgré un certain rythme de la phrase, le récit n'est pas une sorte d'ode, d'hymne religieux. Le schéma dans lequel l'auteur a distribué ses matériaux ne laissait aucune liberté à son imagination; il aurait plutôt mis obstacle au souffle poétique nécessaire à la composition d'un hymne ou d'une ode.

L'ordre suivant lequel le sujet est disposé est reconnu par tous les exégètes, sauf quelques nuances. L'auteur débute par l'indication de la création générale du monde, ciel et terre, mais, pour la terre au moins, à l'état élémentaire et non encore organisé, I, 1, 2. C'est l'*opus creationis* des scolastiques. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. LXX, a. 1. La suite n'est que le développement de cette création élémentaire, et comme l'organisation, I, 3-31, puis sa sanctification, II, 1-3. L'organisation du monde comprend l'œuvre des six jours, et elle se termine par le repos divin au 7^e jour et la sanctification du sabbat. L'œuvre des six jours se subdivise en deux triduum, dont le dernier jour, à savoir, le troisième et le sixième, compte deux créations distinctes, tandis que les quatre autres jours n'en ont qu'une seule. Ces deux triduum partagent l'œuvre divine en deux parties, que les scolastiques ont appelées *opus distinctionis* et *opus ornatus*. Dans la première moitié de son œuvre, Dieu sépara la lumière des ténèbres (1^{er} jour), les eaux supérieures des inférieures (2^e jour), les eaux inférieures de la terre (3^e jour); dans la seconde, il orna les diverses parties du monde, en plaçant au ciel le soleil, la lune et les étoiles (4^e jour), dans les eaux et dans les airs les poissons et les oiseaux (5^e jour) et sur la terre les animaux et l'homme (6^e jour). Toutefois, cette division ne répond pas à la réalité, puisque la création des plantes au 3^e jour ne rentre pas directement dans l'œuvre de séparation. Le P. Zapletal a cherché à l'améliorer, en remplaçant le mot *ornatus* que les scolastiques avaient emprunté à la version latine de Gen., II, 1, par celui d'*exercitus*, qui rend mieux le terme hébreu correspondant. Il a, par suite, modifié la division de l'œuvre des six jours en deux parties : la création des régions, et celle des armées d'êtres qui les remplissent. Les régions sont d'abord formées pour recevoir les armées : la lumière, qui est une condition primordiale de toute organisation, est créée au 1^{er} jour; les régions sont ensuite constituées : le ciel pour les astres et l'air pour les oiseaux (2^e jour), l'eau pour les poissons et la terre pour les animaux et les hommes (3^e jour). Les armées sont créées après les régions; les astres pour peupler le ciel (4^e jour), les oiseaux et les poissons pour peupler l'air et la terre (5^e jour) et les animaux vivant sur terre et l'homme (6^e jour). *Le récit de la création dans la Genèse*, trad. franç., Genève, Paris, 1904, p. 105-113. Cette disposition ne rend pas mieux compte de la création des plantes au 3^e jour, et elle introduit la région de l'air qui n'est pas marquée explicitement au 2^e jour. La division de l'hexaméron par les scolastiques, même telle qu'elle est améliorée par le P. Zapletal, ne répond donc pas parfaitement au plan de l'auteur, et on ne peut justifier la création des plantes au 3^e jour que par des considérations étrangères à l'esprit du récit. Il faut

donc se contenter de la simple subdivision en deux tridiums et de la simple idée de commencement et d'achèvement des œuvres, que Schammaï avait déjà remarquée dans le récit mosaïque de la création. Talmud de Jérusalem, traité *Haghiga*, II, 1, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 276-277. La sanctification du 7^e jour par le repos divin et la consécration du sabbat, II, 1-3, termine le récit et fixe l'origine de la semaine.

Mais cette disposition générale n'épuise pas le côté schématique du récit de la création. Chaque jour de la création a sa disposition particulière, qui complète l'ordonnance systématique des œuvres de la création. Cette disposition comprend sept membres qui ne se retrouvent pas tous cependant dans l'œuvre de chaque jour, et sous ce rapport, le schème n'est pas suivi d'une manière uniforme. C'est d'abord l'expression de la volonté créatrice de Dieu, I, 3, 6, 9, 11, 14, 15, 20, 24, 26; elle est redoublée au 3^e et au 6^e jour, dans lesquels Dieu opéra deux œuvres distinctes. Vient ensuite l'accomplissement de la parole divine, exprimé par la forme courte et précise : « Et cela se fit ainsi », I, 7, 9, 11, 15, 24; sa mention est omise au 1^{er} et au 5^e jour comme après la création de l'homme. Cet accomplissement est ensuite décrit dans des termes analogues, sinon identiques à ceux du commandement divin, I, 3, 7, 12, 16, 17, 21, 25, 27; il n'est omis que pour la séparation de la terre et des eaux au 3^e jour. En 4^e lieu, Dieu nomme les œuvres qu'il vient de créer; mais cela n'a lieu que pour les trois premières, la lumière et les ténèbres, I, 5, le firmament, 8, la terre et les mers, 10. Les plantes, les astres, les animaux et l'homme ne reçoivent de Dieu aucun nom. Adam nomme les animaux, II, 19; Dieu nomme Adam, V, 2, qui donne lui-même un nom à sa femme, II, 23. En 5^e lieu, Dieu trouve bonnes ses créatures : la lumière seule au 1^{er} jour, I, 4, la double œuvre du 3^e jour, 10, 12, celles du 4^e, 18, du 5^e, 21, et la première du 6^e, 25. L'œuvre du 2^e jour et la création de l'homme n'ont pas cet éloge; mais la création entière, quand elle est terminée, est dite très bonne, 31. En 6^e lieu, la bénédiction de fécondité est donnée aux poissons et aux oiseaux, I, 22, et à l'homme seulement, 28; elle n'est accordée ni aux plantes ni aux animaux terrestres; mais le 7^e jour, qui n'a aucun des autres membres du schéma, est béni et sanctifié, II, 3. Enfin, chaque jour, sauf le 7^e, se termine par la formule : « Et il y eut soir et il y eut matin », complétée par son chiffre ordinal, I, 5, 8, 13, 19, 23, 31. Il faut noter encore que les parties de ce schème ne se suivent pas toujours dans le même ordre. Il en résulte que la symétrie, quoique voulue et cherchée par l'auteur, n'a été pour lui qu'un accessoire, puisqu'il ne l'a pas établie absolument parfaite et régulière. Il est vrai que la version grecque dite des Septante présente, à l'aide de transpositions et d'additions, une symétrie très régulière. Mais cette régularité même, qu'on ne retrouve pas non plus dans ce qui reste des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, éveille les soupçons et fait craindre que l'arrangement n'ait été fait après coup. Aucune raison intrinsèque ne milite en sa faveur. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 83-84; *Le récit de la création*, trad. franç., Paris, s. d. (1898), p. 15-22, 219-225.

3^e Ses caractères. — On les détermine par le but de l'auteur, qui paraît avoir été double. — 1. L'auteur a voulu raconter des faits réels, ceux de la création du monde. Il enseigne que Dieu a créé toutes choses, le ciel, la terre, la lumière, les astres, les végétaux, les animaux et l'homme. Son récit n'est ni un mythe, ni une fiction, ni même une allégorie; c'est sinon une histoire, du moins une description réelle de faits véritablement accomplis. La forme en est sobre com-

parativement surtout aux autres cosmogonies, claire et aussi précise qu'elle pouvait l'être dans la langue hébraïque et à l'époque reculée où l'auteur écrivait. Quoique celui-ci ait employé des images et des métaphores, il n'a pas composé un poème, où tout aurait été imagé. Son récit est, au contraire, remarquable par l'élévation de la pensée, la précision des termes et la solennité de l'affirmation. D'autre part, l'écrivain n'a pas voulu rédiger un traité savant, faire un exposé scientifique de cosmologie. Son unique dessein étant d'établir que Dieu est le créateur de toutes choses, il s'est mis à la portée de tous, et pour exposer les vérités les plus profondes, il a recouru à un langage populaire et figuré : il a attribué à Dieu la parole comme à un homme, il l'a montré commandant aux créatures de se produire, s'encourageant à créer l'homme, approuvant son œuvre, la trouvant bonne et la bénissant. Mais pour créer, Dieu n'avait pas besoin de parler, sa volonté suffisait; les anthropomorphismes du récit ne nuisent pas à la réalité des vérités essentielles que l'auteur voulait enseigner. La créature est bonne parce qu'elle est conforme à l'idée que le créateur en avait, en l'appelant à l'existence. L'homme pour lequel le monde a été créé est le centre et le roi de la création; quoique formé de matière, il est par son âme l'image de Dieu; il est supérieur au reste de la nature terrestre et il a le droit de la dominer et de s'en servir. Dieu n'a créé qu'un seul couple, duquel dérive toute l'humanité. Ces vérités sont enseignées clairement et simplement, sous une forme concrète et par l'affirmation de faits énoncés sans commentaire ni théorie.

2. L'auteur a eu un second but, celui d'inculquer le précepte positif de l'observation du sabbat, en indiquant l'origine divine de la semaine. Pour cela, il a pris le travail et le repos de Dieu comme modèles du travail de l'homme en six jours et de son repos le septième jour. Il a donc groupé les principales œuvres divines en six jours de vingt-quatre heures, constitués par un soir et un matin. Les actes créateurs qu'il mentionne sont au nombre de huit. Or, pour les introduire dans son cadre de six jours de travail, il réunit deux de ces actes au 3^e et au 6^e jour. Le cadre de la semaine divine est donc factice et ne représente pas la succession réelle des œuvres de Dieu. Aussi bien Dieu aurait pu, s'il l'eût voulu, créer tous les êtres de l'univers en un instant, par un seul acte de sa volonté toute-puissante, et il aurait pu espacer les créations particulières autant qu'il l'aurait voulu. Si le récit de la Genèse les groupe en six jours d'une même semaine, ce n'est pas une raison de penser que les actes créateurs ont été produits dans ce laps de temps. La durée de vingt-quatre heures ne fixe pas les limites de l'action créatrice. La période de six jours de travail, suivie du repos divin, appartient au cadre systématique du récit et ne nous renseigne pas sur la durée de la création du monde. Elle ne sert qu'à faire du travail de Dieu le type du travail de l'homme.

Quant à la disposition des huit actes créateurs dans le cadre des six jours, suit-elle l'ordre historique et chronologique des faits? Les scolastiques y ont vu plutôt un ordre logique, quand ils y ont distingué l'*opus distinctionis* et l'*opus ornatus*. L'auteur n'a pas énoncé toutes les œuvres divines, il n'a pris que les principales. Pour son but d'instruction, il n'avait pas besoin d'être complet. Il a envisagé le monde tel qu'il apparaissait à ses yeux. Il a considéré le ciel et la terre, et il a affirmé qu'ils avaient été créés par Dieu; il a vu qu'ils étaient remplis d'êtres variés, et il a dit que tous ceux qu'il désignait étaient l'œuvre du créateur. Mais son énumération n'est ni complète ni scientifique, et il s'est borné aux grandes catégories des êtres. Il n'a pas parlé des minéraux, et parmi les végétaux, il n'a nommé que le gazon, les plantes et les arbres

fruitiers, c'est-à-dire les espèces les plus utiles à l'homme, celles qui sont à son usage constant. Sa nomenclature des animaux terrestres est aussi simple et d'ordre aussi pratique : elle comprend seulement les animaux qui vivent en troupeaux, les bêtes rampantes et le gibier ; cette classification est faite exclusivement au point de vue des bergers et des agriculteurs. D'autre part, dans la disposition des créatures, l'auteur va toujours du simple au composé. Cette disposition est donc plutôt logique que strictement chronologique ; elle est le résultat d'un raisonnement très simple et très populaire. Elle est ainsi adaptée à la mentalité de lecteurs peu instruits des sciences, auxquels elle apprend clairement, non pas seulement cette vérité idéale que Dieu est le créateur du monde, mais bien ces faits particuliers que tous les êtres visibles de l'univers sont des œuvres de Dieu. Cependant, toute succession régulière n'est pas exclue absolument : Dieu, qui a créé et organisé le monde, ne l'a pas fait au hasard ; dans l'origine des choses il a suivi un ordre de succession réel ; il a procédé du moins parfait au plus parfait ; il a créé les éléments du monde, puis les réceptacles des êtres et enfin les êtres eux-mêmes qui habitent ces réceptacles. Cet ordre de succession est rationnel, et il est digne de la sagesse et de la puissance du créateur. Et ce n'est pas seulement une idée que l'auteur inspiré enseigne par ce moyen ; c'est un fait qu'il affirme, en recourant à un procédé intelligible aux esprits les plus simples. La Commission biblique n'a-t-elle pas reconnu, le 30 juin 1909, qu'en écrivant le 1^{er} chapitre de la Genèse, l'intention de l'auteur sacré n'a pas été d'enseigner scientifiquement la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais plutôt de donner à son peuple une connaissance populaire, telle que le langage commun la comportait à cette époque, accommodée aux sentiments et à la compréhension des hommes ? n. 7. *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1909, t. I, p. 568.

4^e Son origine. — 1. *Origine mythique*. — Pour les critiques rationalistes, le 1^{er} chapitre de la Genèse fait partie du code sacerdotal ou de la source P, qui est d'origine récente et date au plus tôt de la fin de la captivité des juifs à Babylone. Voir col. 1194-1195. Toutefois, s'ils attribuent à l'auteur du code la partie schématique du récit, quelques-uns d'entre eux estiment qu'il a emprunté les matériaux qu'il a introduits dans ce cadre factice à une ancienne tradition d'Israël, dérivée elle-même des mythes babyloniens et phéniciens, à une époque bien antérieure, par voie d'épuration et remaniée et retouchée au cours des siècles, avant d'être enfin mise par écrit dans son état actuel. Ils ont comparé le récit génésiaque aux mythes de la création des Assyro-Babyloniens et des Phéniciens, peuples voisins d'Israël, et ils ont constaté entre eux, à côté de différences qui proviennent de milieux religieux différents, des ressemblances qui prouvent la dépendance du premier vis-à-vis des autres. On connaissait depuis longtemps la cosmogonie des Babyloniens, rapportée par Damascius et par Bérosee. Mais un texte cunéiforme, qui a été découvert en 1873 par George Smith dans les ruines du palais d'Assurbanipal et qu'on a nommé la Genèse chaldéenne, a présenté de nouveaux rapprochements avec le texte de la Genèse. On le nomme aujourd'hui *Enuma Eliš*, de ses premiers mots. Le texte a été reproduit dans les *Transactions of the Society of biblical archaeology*, 1875, t. IV b, p. 363 ; 1876, t. V, p. 426-440 (la 4^e tablette, trouvée par Rassam, a été publiée par Budge, *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, 1887, t. X, p. 86) ; par Fried. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 2^e édit., p. 82 sq. ; dans *Cuneiform texts from Babylonian tablets*, t. XIII ; par King, *The seven tablets of creation*, Londres, 1902, t. I et II ; par le P. A. Deimel, *Enuma Eliš sive Epos*

babylonicum de creatione mundi, Rome, 1912. Il a été transcrit et traduit par G. Smith, *Chaldean account of Genesis*, Londres, 1876, p. 65-67 ; Fox Talbot, *Transactions of the Society of biblical archæology*, t. V, p. 1-21 ; Oppert, dans E. Ledrain, *Histoire d'Israël*, Paris, 1879, t. I, p. 411-421 ; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions orientales*, 2^e édit., Paris, 1880, t. I, p. 507-516 ; Schrader, *Keilinschriften und das Alte Testament*, 2^e édit., p. 1 sq. ; Sayce, *Hibbert lecture*, p. 384 sq. ; *Records of the past*, nouvelle série, t. I, p. 133 sq. ; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.*, Leipzig, 1892, p. 88 sq. ; Zimmer, dans H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingue, p. 401-417 ; F. Vigoureux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6^e édit., Paris, 1896, t. I, p. 218-229 ; Fried. Delitzsch, *Das babylonische Welterschöpfungepos*, Leipzig, 1896, p. 92 sq. ; Jensen, *Mythen und Epen*, dans *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader, Berlin, 1900, t. VI, p. 2 sq. ; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 2-81. Sur ce poème, voir J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2^e édit., Paris, 1905, p. 369-381. On a constaté entre ce poème et le début de la Genèse un certain nombre de ressemblances : les plus frappantes sont la mer primitive ou l'abîme des eaux, dont le nom *Tehôm* se rapproche de *Tiāmat*, la séparation des eaux et la production du firmament, enfin la création des étoiles.

C. Budde fut le premier à émettre l'hypothèse que l'écrivain biblique aurait emprunté son récit de la création au mythe babylonien. *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 485. Jensen fut plus affirmatif, parce qu'il lui parut que la suite des événements était identique dans les deux documents. *Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 306. H. Gunkel fit une étude complète du sujet. Après avoir remarqué d'abord que le chaos primitif et la création des astres avaient été empruntés à une tradition babylonienne, il établit une série de rapprochements entre la Genèse et le poème chaldéen, et il conclut à la dépendance de la première relativement au second. Les différences religieuses qui existent entre les deux documents lui firent reconnaître que l'auteur du code sacerdotal n'avait pas emprunté directement au poème chaldéen les détails communs, ainsi que le prétendait J. Halévy, *Revue sémitique*, janvier et avril 1893. Comme il avait relevé dans plusieurs livres de l'Ancien Testament une série de textes qui lui paraissaient reproduire des données du poème chaldéen, notamment la lutte du dragon ou de Tiamat sous les noms de Rahab, de Léviathan et de Béhémot contre Dieu et l'Océan primitif, il en conclut que la tradition hébraïque avait modifié graduellement le mythe de Mardouk et que l'écrivain sacerdotal l'avait recueillie et consignée par écrit dans cet état de retouche et de remaniement. Il en résultait que le mythe babylonien avait été connu en Israël longtemps avant la captivité à Babylone et que l'emprunt, fait par les Israélites, remontait très haut, qu'il était antérieur à l'époque des prophètes et que rien ne prouvait qu'il ne fût pas contemporain de la venue d'Abraham au pays de Chanaan. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, p. 1-170 ; *Genesis*, 2^e édit., Göttingue, 1902, p. 103-115 ; 3^e édit., 1909, p. 101-131. Zimmern a tenu aussi l'origine babylonienne du chapitre 1^{er} de la Genèse comme démontrée, cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, 3^e édit., Berlin, 1903, p. 506 sq., ainsi que Fried. Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902, p. 35. Voir aussi M. Jastrow, *Hebrew and Babylonian tradition*, Philadelphie, 1914, c. II, qui réduit au minimum l'influence du mythe babylonien de la création sur le chapitre 1^{er} de la Genèse. Cf. *Revue biblique*, 1916, p. 597, 598. Le génie hébreu aurait extrait par voie d'abstraction l'idée de

la création du monde d'un mythe babylonien qui ne la contenait pas.

Quelques catholiques ont accepté l'hypothèse de l'origine mythique et babylonienne du récit mosaïque de la création. La tradition chaldéenne leur a paru plus ancienne que la forme biblique, qui en serait sortie par voie d'épuration. François Lenormant ouvrit la voie. *Les origines de l'histoire*, 2^e édit., Paris, 1880, t. I, p. 1-5. A. Loisy l'a suivi. *Les mythes chaldéens de la création et du déluge*, Amiens, 1892, p. 2-34; *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création*, dans le *Journal asiatique*, 9^e série, 1898, t. XII, p. 44-67. C'était seulement une hypothèse très vraisemblable, que le cadre de la cosmogonie mosaïque avait été fourni en partie à l'auteur du Pentateuque par la tradition chaldéenne. *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 70. Le P. Lagrange admit catégoriquement que le cadre littéraire de la cosmogonie révélée avait été emprunté au poème chaldéen, non sans doute par une imitation littéraire directe, mais par une influence ambiante. *Hexaméron*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 397-407. Holzhey a pensé que l'écrivain sacré, sous l'action de l'inspiration divine, a épuré le mythe païen de toute idée polythéiste et l'a animé de l'esprit monothéiste pour lui faire exprimer les idées théologiques qu'il voulait enseigner. *Schöpfung, Bibel und Inspiration*, Stuttgart, 1902, p. 39-41. Th. Engert a admis aussi l'emprunt indirect du chapitre 1^{er} de la Genèse aux mythes sémitiques. *Die Urzeit der Bibel. I. Die Weltschöpfung*, Munich, 1907, p. 25-53. Il faut observer que ces catholiques n'admettaient pas, comme on le leur a reproché, l'introduction d'un mythe polythéiste dans la Bible; ils prétendaient seulement que l'écrivain inspiré avait emprunté aux mythes païens un simple cadre littéraire dans lequel il avait formulé l'enseignement révélé du monothéisme primitif et de la création de l'univers par le Dieu véritable et unique.

M. Vigouroux avait repoussé d'un mot l'hypothèse de l'emprunt fait par la Bible aux légendes cunéiformes, en s'appuyant sur les différences du récit mosaïque et du poème chaldéen : « Moïse a un tout autre accent et ses paroles ont une tout autre signification. » *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 237. D'autres critiques catholiques, sans nier non plus les ressemblances entre le poème chaldéen et le récit mosaïque, ont noté qu'elles ne portaient que sur des points accessoires et que la différence fondamentale résidait dans l'esprit religieux qui animait les deux documents. Tandis que le début de la Genèse est strictement monothéiste et qu'il enseigne expressément la création de l'univers entier par Dieu, le poème chaldéen n'est pas seulement polythéiste, il est panthéiste et admet l'éternité de la matière première; il est une théogonie autant qu'une cosmologie. Les deux documents représentent donc des vues religieuses sur le monde tout à fait opposées et l'une ne peut dériver de l'autre. Les ressemblances s'expliquent par la communauté de la tradition qui leur a servi de point de départ et qui a été développée dans des sens absolument différents. Zapletal, *Le récit de la création*, trad. franç., p. 116-137; J. Nikel, *Genesis und Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte*, Munster, 1909, p. 8-18; A. Kirchner, *Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht*, Munster, 1910; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, Graz et Vienne, 1910, p. 31-34; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, édit. d'Al's, Paris, 1909, t. I, col. 337-339; cf. col. 345; *Christus*, 2^e édit., Paris, 1916, p. 700-703, 936. Du reste, on n'admet généralement pas que la mythologie chaldéenne ait laissé dans la Bible, même en dehors du chapitre 1^{er} de la Genèse, des traces appréciables. Si la façon

poétique de décrire la lutte de Jahvé contre les monstres Rahab (qui personnifie l'Égypte), Léviathan, et autres monstres qui désignent les puissances ennemies d'Israël, est due à l'influence de quelque poème mythique, la conception du mythe est complètement transformée dans la Bible. Ces monstres n'y sont pas représentés comme des principes premiers (ainsi Tiamat, qui, dans le poème chaldéen, est la puissance du mal et des ténèbres, combattant contre Mardouk à armes égales), mais comme des créatures de Jahvé, dont le Dieu d'Israël triomphe en souverain absolu. Voir, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, les articles *Béhémot*, *Crocodile*, *Léviathan* et *Rahab*. Cf. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 381-383.

D'après le P. Lagrange, rien n'empêche que des métaphores du c. 1^{er} de la Genèse, n'aient été empruntées à des traditions babyloniennes. Ce qui ne leur a pas été emprunté, c'est le fait même de la création totale par un pouvoir spirituel, fait dont ces traditions n'ont pas le moindre soupçon. Cet enseignement est dû à la révélation primitive, qui a pu être renouvelée à des hommes choisis par Dieu, tels qu'Abraham et Moïse. Or, ces chefs religieux des Hébreux, pour faire comprendre des vérités surnaturelles à un peuple grossier, ont pu se servir d'expressions courantes et de traditions populaires empruntées aux Babyloniens. Encore est-il que, pour le c. 1^{er} de la Genèse, les ressemblances se réduisent à presque rien. *Revue biblique*, 1916, p. 538.

2. *Origine directement révélée.* — A l'extrême opposé d'un emprunt direct ou indirect à un mythe païen, se place le sentiment de plusieurs catholiques qui prétendent que le récit biblique de la création a été directement révélé par Dieu. Ils supposent que Dieu a dû révéler à Adam ou à Moïse le fait et le mode de la création, dont personne n'avait été témoin et qui ne sont pas accessibles à la seule raison humaine. Ce mode de révélation directe leur paraît nécessaire pour sauvegarder la réalité des faits racontés et de l'ordre de la création des êtres. Mais tandis que les uns ne se prononcent pas sur la manière dont Dieu a révélé à notre premier père ou à l'auteur de la Genèse le fait et l'ordre de la création, Th. Lamy, *Commentarium in librum Geneseos*, Malines, 1883, t. I, p. 104; L. Murillo, *El Genesis*, Rome, 1914, p. 222-227, d'autres soutiennent que cette révélation a dû être faite par Dieu à Adam au moyen d'une vision extérieure, qui faisait dérouler sous les yeux de notre premier père le tableau des six jours de la création. C'est le protestant I. H. Kurtz qui a imaginé ce sentiment. *Bibel und Astronomie*, Berlin, 1842. Le P. de Hummelauer l'a proposé plusieurs fois. *Der biblische Schöpfungsbericht*, Fribourg-en-Brigau, 1877; dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, 1882, t. XXII, p. 97; *Comment. in Genesim*, p. 69-74; *Le récit de la création*, trad. franç., p. 229, 245, 263-274. Il établit son sentiment sur un argument de parité, tiré de la vision qu'Adam a eue de la création de la femme, Gen., II, 21, et sur cette raison intrinsèque, que le récit si vivant et si coloré du c. 1^{er} de la Genèse est plutôt une narration de choses vues et entendues que la répétition de ce qui a été entendu de la bouche d'un autre. Il en conclut que Dieu a révélé à l'homme le procédé de la création en le lui présentant dans une vision comme une œuvre de six jours, et c'est la seule manière d'expliquer les six jours. Le P. Corluy admit d'abord la vision comme possible, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 188, puis comme vraisemblable. *Science catholique* du 15 juillet 1889. G. Hoberg a adhéré à l'explication du P. de Hummelauer, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1908, p. 1-5. La vision de la création n'a pas été pour Adam purement symbolique;

elle a été littérale pour la série des œuvres révélées, et symbolique seulement pour leur disposition dans les six jours de la semaine. Le P. Méchineau s'est rallié, lui aussi, à l'hypothèse de la vision. *L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse*, Rome, Paris, Louvain, 1910, p. 99-100, 151-152, ainsi que P. Lanier, *La Bible et les origines du monde*, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 541, et le P. Dillmann, oblat, *Erklärungsversuche zum Sechstageswerk*, dans *Pastor bonus*, 1913, t. XXV, p. 723-736. J. Sim, *The drama of creation*, dans *Expositor*, Londres, 1897, t. II, p. 309-320, 387-400, 450-459, a soutenu aussi la théorie de la révélation en songe ou en vision.

Mais l'explication de la révélation par vision n'est pas nécessaire. Le texte du récit ne laisse nullement supposer qu'il a été l'objet d'une vision, et son style vivant et coloré s'explique tout autrement. Si Adam a vu la création d'Eve en vision, le texte l'exprime formellement, et la parité établie entre cette création et celle du monde n'est pas prouvée; il suffisait que Dieu révélât la création du monde au premier homme par n'importe quel moyen. Il n'était pas nécessaire qu'il montrât à Adam en vision comment la création s'était faite, ni qu'un récit de cette vision se transmitt verbalement d'Adam à Moïse. Enfin, la distribution des œuvres divines dans six jours de la semaine s'explique tout aussi bien par une classification de l'auteur du récit, faite sous l'influence de l'inspiration divine.

3. *Origine traditionnelle.* — Bien que le fait de la création soit, d'après le concile du Vatican, connaissable par la raison, voir t. III, col. 2192-2195, et que la raison donne de bons arguments en faveur de la création, *ibid.*, col. 2100-2109, parce que le comment de la création *ex nihilo* reste mystérieux, *ibid.*, col. 2037, les commentateurs catholiques de la Genèse admettent tous que le fait et le mode de la création du monde ont été révélés par Dieu au début de l'humanité; mais ils n'admettent pas pour autant que le récit de la Genèse ait été directement révélé par Dieu à Adam et à Moïse. Quelques-uns trouvent une preuve de la révélation primitive de la création dans l'accord foncier que présentent, malgré de nombreuses divergences de détail et les erreurs polythéistes qui y sont mêlées, les traditions de tous les peuples sur la création du monde. Cf. H. Luken, *Les traditions de l'humanité*, trad. franç., Paris, Tournai, 1862, t. I, p. 42-93. La révélation primitive, altérée chez les polythéistes, se serait conservée pure de toute erreur dans la famille d'Abraham et dans le peuple juif. Un écrivain sacré, soit Moïse lui-même, soit un de ses prédécesseurs si l'auteur de la Genèse a reproduit un morceau antérieur, sous l'action de l'inspiration divine, aurait fixé par écrit le récit traditionnel et nous aurait transmis un récit exempt de toute erreur et vrai dans son objet. J. Selbst, *Das Alte Testament*, dans *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1910, t. I, p. 105-108; M. Hetzenauer, *Comment. in librum Genesis*, p. 34-36. M. Vigouroux, comparant la cosmogonie mosaïque avec la cosmogonie chaldéenne, admet, à cause de leurs ressemblances, qu'elles représentent une tradition commune à l'origine, mais qui a pris des couleurs diverses en passant par des canaux différents. La tradition biblique est plus pure et plus rapprochée de la source que les traditions chaldéennes, qui ont été altérées et défigurées par les idées polythéistes qu'elles expriment; l'écrivain inspiré l'a reproduite sans mélange d'erreur et comme exprimant la vérité révélée par Dieu à l'origine. *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 237-238.

4. *Origine simplement inspirée.* — M. Nikel a suivi une autre voie. Constatant que les traditions cosmogoniques des peuples n'étaient pas d'accord, il a nié qu'elles prouvent l'existence d'une révélation ou d'une

tradition primitive sur la création de l'univers. Bien plus, si Dieu avait révélé aux anciens patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, ou au premier prophète inspiré d'Israël, à Moïse, le mode de la création première, le peuple d'Israël n'aurait eu qu'une seule manière de parler de la création. Or, indépendamment des deux récits de la création qui se suivent dans la Genèse, I, 1-11, 4 a; II, 4 b-25, et qui ne sont pas d'accord dans la manière de décrire la création, on trouve dans l'Ancien Testament d'autres descriptions différentes de la création; ainsi Job, XXXVIII, 3-11; Ps. CIV, 5-9; Prov., VIII, 24-29. Il faut donc en conclure qu'il n'y a pas eu à l'origine de récit révélé de la création du monde, et que le c. 1^{er} de la Genèse est l'œuvre d'un auteur inspiré, qui l'a composé librement, d'après ses connaissances personnelles, en groupant les huit principales actions créatrices de Dieu dans les six jours de la semaine. Bien qu'étant une libre composition d'un écrivain hébreu, le c. 1^{er} de la Genèse n'est pas cependant une œuvre purement naturelle. Par son caractère monothéiste, il a son fondement dans l'idée surnaturellement révélée de Dieu, telle qu'elle était conservée dans Israël sous l'influence des prophètes. Il est donc venu médiatement de la révélation surnaturelle, puisque les idées religieuses et morales qu'il exprime ont été révélées et ont une valeur éternelle, qui est indépendante du progrès des sciences profanes. *Alle und neue Angriffe auf das A. T.*, 2^e édit., Munster, 1908, p. 15; *Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen*. I. *Die biblische Urgeschichte*, p. 19-25.

Pour sauvegarder donc la vérité divine et révélée du récit de la création, quoi qu'il en soit d'ailleurs d'une révélation primitive de la création faite à Adam, il suffit que Moïse ait, par l'effet de l'inspiration divine, rédigé ce récit, cf. S. Chrysostome, *In Gen.*, homil. VII, n. 4, P. G., t. LIII, col. 65, ou même l'ait emprunté à un document antérieur, comme le pensait F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1890, p. 164, et l'ait inséré en tête de son écrit comme un document vrai et digne de croyance. Il en résultera que les faits de la création de l'univers et des êtres qui le peuplent sont garantis par l'inspiration divine, et par conséquent vrais et réels. Il n'en résultera pas que l'ordre de ces faits et leur disposition dans le cadre de six jours, étant une libre composition d'un écrivain hébreu, même inspiré, sont absolument réels et historiques. L'ordre des œuvres de Dieu et leur distribution dans les six jours de travail divin de la semaine pourront être considérés comme une vue particulière de l'auteur; ce sera le cas, par exemple, pour la place donnée à la création du soleil, de la lune et des étoiles au 4^e jour. En dressant son cadre de sept jours, qui ne se retrouve dans aucune cosmogonie païenne, l'auteur y a disposé, sous l'inspiration divine, les principaux actes créateurs, afin de présenter aux Israélites l'œuvre de la création comme le modèle de la semaine. Ainsi entendu, le c. 1^{er} de la Genèse ne contient ni mythe ni erreur, mais la vérité révélée, exposée suivant un plan que l'auteur s'est tracé lui-même, de son propre esprit, mais sous l'inspiration divine. Cette explication, fondée sur l'inspiration de Moïse, garantit la vérité objective des faits racontés aussi bien que la théorie de la vision. Le récit de la création est donc une narration de choses vraiment accomplies, et non pas un récit de choses fabuleuses tirées des mythologies ou des cosmogonies païennes, une série d'allégories et de symboles dépourvus de réalité objective et proposés sous forme d'histoire pour inculquer des vérités religieuses et philosophiques. Cette façon de l'envisager est donc absolument conforme à la décision de la Commission biblique, du 30 juin 1909, et elle correspond entièrement à sa deuxième réponse. *Acta apostolica sedis*, Rome, 1909, t. I, p. 567.

C. Holzey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration*, Stuttgart, 1902; H. Lesêtre, *Les récits de l'histoire sainte. La création*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, du 1^{er} février 1906, t. I, p. 400-401; E. Dennert, *Die Grenzen der Offenbarung im biblischen Schöpfungsbericht*, dans *Glauben und Wissen*, 1906, t. IV, p. 47-57; P. Bachmann, *Der Schöpfungsbericht und die Inspiration*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1907, t. XVII, p. 383-406; *Der Schöpfungsbericht im Unterricht*, *ibid.*, 1907, t. XVIII, p. 743-762; N. Peters, *Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht*, Paderborn, 1907; E. Minjon, *Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes*, Mayence, 1910 (a paru dans *Der Katholik*, 1910, p. 255-272, 345-363, 409-434).

II. LES DIVERSES INTERPRÉTATIONS DU RÉCIT. — Malgré sa clarté et la facilité de sa traduction, le récit de la création a reçu, au cours des âges, diverses interprétations, parce qu'on y a mêlé souvent des idées étrangères, empruntées aux sciences de la nature.

1^{re} Pendant l'antiquité ecclésiastique, le moyen âge et les temps modernes jusqu'au XVIII^e siècle. — Les Pères apostoliques et apologistes ont parlé de la création et du créateur, voir t. III, col. 2057-2064, 2112, ils n'ont pas expliqué l'Hexaméron, ou bien leurs explications ne nous sont pas parvenues. Cf. S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, II, c. XIII, P. G., t. VI, col. 1069-1071; Anastase le Sinaïte, *Contempl. anagog. In Hexaem.*, I, VII, P. G., t. LXXXIX, col. 961 sq.

1. École allégorique d'Alexandrie. — Elle est héritière de l'interprétation allégorique des juifs d'Alexandrie, qui, comme Aristobule et Philon, voyaient dans les jours de la création des symboles et des figures. Clément admettait avec Philon la création simultanée de toutes choses, *Strom.*, VI, 16, P. G., t. IX, col. 369, tenait la distinction des jours non comme une succession réelle du temps, mais comme une manière de parler accommodée à l'intelligence humaine et représentant l'échelle graduée des êtres de l'univers. Le jour dans lequel Dieu crée le monde, c'est le Verbe. *Ibid.*, col. 376. Origène justifiait la même idée sur les jours généalogiques, en s'appuyant sur l'œuvre du quatrième jour. Il est impossible qu'il y ait eu des jours réels avant la création du soleil et de la lune. Les trois premiers jours ne furent donc pas un espace de temps; c'est une figure qui exprime la gradation des êtres. *De principiis*, I, IV, 16, P. G., t. XI, col. 376-377. Origène avait exposé les mêmes idées dans son commentaire sur la Genèse, dont il ne reste que des fragments. Il le rappelle pour répondre à une objection de Celse, et il cite *Gen.*, II, 4, pour montrer que la création n'a pas eu lieu en l'espace de six jours. *Cont. Celsus*, I, VI, 60, P. G., t. XI, col. 1389. Aussi interprète-t-il allégoriquement l'œuvre entière des six jours. *Homil. in Genesim*, P. G., t. XII, col. 145 sq. Saint Athanase enseignait aussi la création simultanée, toutes les espèces ayant été créées ensemble par un seul et même commandement. *Orat.*, II, *cont. arianos*, n. 60, P. G., t. XXVI, col. 276. Saint Cyrille d'Alexandrie interprète plusieurs détails du récit de la création dans un sens allégorique, mais il n'admet pas la création simultanée, *Glaph. in Gen.*, I, I, P. G., t. LXIX, col. 13, 16. Au VII^e siècle, Anastase le Sinaïte, tout en blâmant l'abus qu'Origène avait fait de l'allégorie dans l'interprétation du récit de la création, ne fait que des applications allégoriques de l'Hexaméron à l'Église et il se préoccupe peu de la manière dont le monde a été créé. *In Hexaemeron*, *præf.*, P. G., t. LXXXIX, col. 856.

2. Écoles d'Édesse et d'Antioche. — Saint Éphrem, le chef de l'école d'Édesse, rejette expressément la création simultanée et il admet la réalité des jours de la création, qui ont été des jours de 24 heures. *In Gen.*, *Opera syriaca*, Rome, 1737, t. I, p. 6. Le saint docteur expose donc successivement quelles créatures ont été produites à chacun des jours de l'Hexaméron. *Ibid.*,

t. I, p. 6-18. Cf. Uhlemann, *Die Schöpfung* (d'après saint Éphrem), dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1833, t. III, p. 104-300. L'école exégétique d'Antioche s'en tenait aussi ordinairement au sens littéral et rejetait les allégories forcées. D'après Philopon, *De mundi creatione*, I, I, c. VIII, dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. XII, p. 480, Théodore de Mopsueste admettait la création progressive et il disait en particulier que les ténèbres n'avaient disparu que peu à peu devant l'apparition graduelle de la lumière. Saint Chrysostome repousse la théorie de la création simultanée. *In Gen.*, *homil.* III, n. 3, P. G., t. LIII, col. 35. Dans ses homélies sur la cosmogonie mosaïque, il cherche à expliquer le texte au sens littéral sans prétendre rendre compte de ce qui dépasse sa portée. Sévérien de Gabales a prononcé six discours *De mundi creatione*, dans lesquels il enseigne qu'au 1^{er} jour, Dieu a tout tiré du néant et que les jours suivants, il n'a fait que donner la forme et la beauté à cette matière, *Orat.*, I, n. 3, 4, P. G., t. LVI, col. 433, et il explique l'œuvre des six jours d'après cette vue générale. Théodoret est un des partisans les plus décidés du sens littéral. Dans son interprétation de l'Hexaméron, il admet la distinction des jours et, pour expliquer les œuvres de chaque jour, il cite souvent les opinions de ses prédécesseurs, sans se prononcer lui-même. *Quæst. in Gen.*, inter. VI-VII, P. G., t. LXXX, col. 88-97. Cf. Diestel, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1866, p. 229 sq. Saint Cyrille de Jérusalem fait une belle description de la création. *Cat.*, IX, P. G., t. XXXIII, col. 641-656. Dans ses autres Catéchèses, il dit que l'eau est le principe du monde, *Cat.*, III, col. 433, et que le monde a été créé au printemps. *Cat.*, XIV, col. 836. Au VI^e siècle, Cosmas Indicopleuste emprunte aux auteurs antérieurs ce qui lui paraît de plus plausible sur le c. 1^{er} de la Genèse et il cite souvent Sévérien de Gabales dans sa *Topographia christiana*, P. G., t. LXXXVIII, col. 51 sq. Beaucoup de ses idées scientifiques, notamment sur la forme de la terre et des astres, sont fausses, parce qu'il prenait à la lettre des expressions figurées de l'Écriture.

3. Les Pères cappadociens et leurs imitateurs. — Ils tiennent le milieu entre l'école alexandrine et l'école syrienne, et ils mêlent l'allégorie à la lettre. Tout en admettant le principe de l'allégorisme, ils ne l'appliquent pas à l'œuvre des six jours, qu'ils expliquent au sens littéral. Sous le nom de création simultanée, emprunté aux Alexandrins, ils entendent la création de la matière élémentaire, dont l'élaboration eut lieu pendant les six jours mosaïques. Ils introduisent la science profane dans leur interprétation de l'Hexaméron. Saint Grégoire de Nazianze n'a pas fait un exposé détaillé du c. 1^{er} de la Genèse. Il a seulement expliqué la création de la lumière dans un de ses discours, *Orat.*, XLIV, n. 4, P. G., t. XXXVI, col. 609. Il admettait la création de la matière première, suivie de son organisation. *Ibid.*, et *Orat.*, II, n. 81, P. G., t. XXXV, col. 488. Saint Basile a expliqué l'Hexaméron en neuf homélies, à la fois exégétiques et pratiques. Dès la 1^{re} homélie, il accepte la création simultanée des éléments de la matière et son organisation durant les six jours cosmogoniques, n. 6, 7, P. G., t. XIX, col. 16-17, 20. Ces jours sont de 24 heures et les trois premiers ont été réglés par la lumière primitive. *Homil.* II, n. 8, col. 48-49. Il résume toute la science de son temps dans l'interprétation de chacun des six jours. Son Hexaméron a été traduit par E. Fialon, *Étude historique et littéraire sur S. Basile*, Paris, 1865, p. 301-511. Cf. Cruice, *Essai critique sur l'Hexaméron de S. Basile*, Paris, 1844. Afin d'expliquer certains passages de l'œuvre de saint Basile, saint Grégoire de Nysse composa, à la demande de leur autre frère, saint Pierre évêque de Sébaste, un nouveau com-

mentaire de l'Hexaméron. Il se proposait de faire un travail plus scientifique que les homélies de son frère, qu'il voulait compléter au sujet des trois premiers jours de la création. Il admit, comme lui, la création simultanée de tous les principes des choses, et il expliqua la distinction des jours par la nécessité où Moïse était de mettre de l'ordre dans son récit. Les créatures individuelles ont été produites durant les six jours. *In Hexameron*, P. G., t. XLIV, col. 69, 72, 77. Saint Grégoire donne ensuite une interprétation littérale du récit mosaïque. Ce qui caractérise son explication, c'est qu'il montre comment la matière première évolue selon les lois posées par le créateur et engendre, non au hasard, mais comme Dieu l'avait prévu et voulu, les divers êtres qui apparaissent successivement, la lumière d'abord, séparée des ténèbres, le firmament, la séparation des eaux et de la terre et la condensation de la lumière primitive en astres par sa rotation autour de la terre. C'est donc une tentative d'explication scientifique des trois premiers jours de la création. Sa théorie semble bien exiger un long développement de la matière, selon les lois de la nature; aussi saint Grégoire évite-t-il avec soin de se prononcer sur la durée des jours mosaïques.

On peut rattacher aux Pères cappadociens Procope de Gaza, qui avait recueilli toutes les explications antérieures de l'Hexaméron et qui en publia seulement un abrégé. Il reproduit souvent et presque littéralement le commentaire d'Origène, mais il admet la distinction des jours, le sens littéral du texte et plusieurs des opinions des Cappadociens. Les jours toutefois ne sont que pour l'ordre du récit. *Comment. in Gen.*, I, 5, P. G., t. LXXXVII, col. 60-61. Cependant, la lumière primitive brilla trois jours, avant qu'elle ne soit condensée dans le soleil, I, 15. *Ibid.*, col. 85. A la même époque (VI^e siècle), Jean Philopon emprunta à saint Basile et à saint Grégoire de Nysse ses idées sur le c. 1^{er} de la Genèse. Comme eux, il admet la création simultanée de la matière élémentaire, et il place la production des êtres particuliers dans l'espace des six jours mosaïques. Il adopta ensuite successivement les explications de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, de manière à former un commentaire scientifique de l'Hexaméron. *De mundi creatione libri VII*, dans Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. XII. L'auteur de l'Hexaméron qui porte le nom de saint Eusthate d'Antioche n'a guère fait qu'un extrait des homélies de saint Basile. *Comment. in Hexameron*, P. G., t. XVII, col. 707 sq. Jacques d'Édesse, qui écrivit son Hexaméron en 708 et qui mourut avant de l'achever, compose plutôt une encyclopédie scientifique qu'un commentaire, appelle création première la création des quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu. Il décrit l'état de la terre avant la séparation des eaux. P. Martin, *L'Hexaméron de Jacques d'Édesse*, dans le *Journal asiatique*, 8^e série, 1888, t. XI, p. 401-402, 421. Cf. *In Gen.*, dans S. Ephrem, *Opera syriaca*, t. I, p. 116 sq. Saint Jean Damascène emprunte ses interprétations cosmogoniques aux écrivains antérieurs, soit à ceux de l'école d'Antioche, soit surtout aux Pères cappadociens. Il ne se décide pas aisément dans les questions controversées et il se borne assez souvent au rôle de rapporteur. *De fide orthodoxa*, I, II, c. VI, P. G., t. XCV, col. 880 sq.

4. *Les Pères latins.* — Ils ne se groupent pas en écoles bien tranchées, et ils joignent leurs idées personnelles à celles de leurs devanciers. Saint Victorin de Pettau admet la distinction réelle des jours et il entend le récit biblique littéralement, mais sans donner aucune explication scientifique. *Tractatus de fabrica mundi*, P. L., t. V, col. 301-314. Lactance a touché à la cosmogonie mosaïque dans ses *Institutiones divinae*, I, II, n. 5-13, P. L., t. VI, col. 276-325, mais son exposition est sur-

tout dogmatique. Saint Hilaire de Poitiers a emprunté à la théorie alexandrine la doctrine de la création simultanée. *De Trinitate*, I, XII, n. 40, P. L., t. X, col. 58 sq. Saint Ambroise a prêché à Milan, au carême de 389, sur l'Hexaméron. Il s'est beaucoup servi des homélies de saint Basile, et il a exposé à la fois le sens littéral et le sens mystique du texte. Son *Hexameron* est divisé en six livres, correspondant aux jours de la création. L'évêque de Milan admet la création de la matière élémentaire, qui est ensuite transformée, coordonnée et disposée pendant les six jours de la Genèse, qui sont des jours de 24 heures, P. L., t. XIV, col. 134 sq. L'Hexaméron de saint Ambroise a été traduit par Nourrisson, *Les Pères de l'Église latine*, 1856, t. I, p. 275-278. Saint Jérôme a expliqué quelques points seulement de la cosmogonie mosaïque; il établit surtout le sens littéral. *Quæst. hebraicæ in Genesim*, P. L., t. XXIII, col. 935; *Epist.*, LXIX, ad Oceanum, P. L., t. XXII, col. 659.

Saint Augustin s'y est repris à trois fois pour commenter la Genèse. Voir t. I, col. 2300. On a résumé déjà, t. I, col. 2349-2355, les principales idées cosmologiques de l'évêque d'Hippone, qui fut le chef de l'école que l'on a pu appeler éclectique, parce qu'elle empruntait à tous les autres systèmes d'interprétation. Pour lui, la création a été simultanée, et les jours du récit biblique ne sont que des symboles sur la signification desquels il n'a jamais été bien fixé.

Les idées de saint Augustin ont été acceptées par la plupart des écrivains ecclésiastiques de l'Occident, qui l'ont suivi. La création simultanée et la simple différence des œuvres, disposée en six jours non réels, ont été enseignées par saint Prosper d'Aquitaine, *Sententiæ ex Augustino*, n. 141 sq., P. L., t. LI, col. 146 sq.; par Marius Victor, *Comment. in Gen.*, c. I, v. 1^o-21, P. L., t. LXI, col. 939; *Alethia*, I, 18-27, qui voyait toutefois dans les six jours de la création des œuvres historiques, édit. C. Schen I *Corpus scripto um ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1888, t. XVI, p. 334-355, 441; par le juif Isaac, auteur des *Quæstiones ex V. et N. T.*, P. L., t. XXXV, col. 2213; par Cassiodore, *Div. instit.*, c. I, P. L., t. LXX, col. 1110; par Junilius, *De partibus legis divinae*, II, 2, P. L., t. LXVIII, col. 25; par saint Isidore de Séville, *Quæst. in Gen.*, c. I-II, P. L., t. LXXXIII, col. 209 sq.; *Sent.*, I, I, c. X, *ibid.*, col. 1153; *Etym.*, I, XI-XVII, t. LXXXII, col. 297 sq.; par saint Julien de Tolède, *Αντικειμενων, hoc est Contrariorum*, I, I, q. I, P. L., t. XCVI, col. 595; par un moine de la Grande-Bretagne qui écrivait en 661, *De mirabilibus sac. Scripturæ*, I, I, c. I, P. L., t. XXXV, col. 2151; par saint Grégoire le Grand, qui n'admet la création simultanée que pour les éléments, *Moralia in Job*, I, XXXII, c. XII, P. L., t. LXXXVI, col. 644-645; par le pseudo-Eucher, *Comment. in Gen.*, I, I, P. L., t. L, col. 894; par Alcuin, *Interrogat. et responsiones in Gen.*, P. L., t. C, col. 515; par Scot Érigène, *De divisione naturæ*, P. L., t. CXXII, col. 43^o; et par sainte Hildegarde, *XXXVIII, quæstionum solutiones*, q. I, P. L., t. CXCII, col. 1040.

Les poètes latins du V^e siècle, sauf Marius Victor qui a admis la création simultanée, ont été fidèles à l'opinion commune des Pères et ont interprété le texte du c. 1^{er} de la Genèse dans le sens historique et grammatical. Cyprien, *Genesis*, v. 1-19, début de l'*Heptateuchus*, dans S. Cyprien de Carthage, *Opera*. Appendix, édit. Hartel, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1871, t. III, p. 283-285; édit. R. Peiper, *ibid.*, 1881, p. 1-3; Cl. M. Victor, *Alethia*, I, I, v. 1-220, édit. Schenkl, *ibid.*, t. XVI, p. 364-372; *Comment. in Gen.*, I, I, v. 1-207, *ibid.*, p. 441-446; Hilaire, *Metrum in Gen.*, v. 7-159, P. L., t. L, col. 1287-1290; édit. R. Peiper, *Corpus de Vienne*, t. XXIII, p. 231-237; Dracontius, *Carmen*

de Deo, I, I, v. 112-347, *P. L. t. IX*, col. 694-725; S. Avit, *Poemata*, I, I, *De initio mundi*, édit. R. Peiper, *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi*, Berlin, 1883, t. VI b, p. 203-212; Ul. Chevalier, *Œuvres complètes de saint Avit*, Lyon, 1890, p. 5-15.

Le Vénérable Bède, de son côté, n'accepta pas la théorie de saint Augustin sur la création simultanée, et il adopta la pensée des Pères cappadociens. Trompé par cette idée que la terre occupait le centre du monde, il avait d'abord admis qu'elle avait été à l'origine dans sa forme présente, mais qu'elle était couverte et cachée par les éléments. *Hexaemeron*, I, I, *P. L.*, t. XCI, col. 18-39. Mais il changea d'avis, et dans son commentaire il exposa mieux l'œuvre de la création première. C'est toute la matière élémentaire qui a été créée avant le premier jour et organisée pendant les six jours, qui furent des jours de 24 heures. Les êtres produits alors, à l'exception de l'âme humaine, ont été tirés par Dieu de la matière préexistante. Le temps qui a précédé les six jours a été d'une durée indéfinie. *Comment. in Pentateuchum*, c. I, *ibid.*, col. 191. La même doctrine est exposée dans un ouvrage douteux du même auteur, *Quæst. super Genesim ex dictis Patrum dialogus*, t. XCIII, col. 236. Le Vénérable Bède fut le premier à admettre explicitement un long intervalle entre la création de la matière première et son organisation. Alcuin emprunta à Bède son explication de la matière élémentaire et informe, élaborée dans les six jours, *Quæst. in Gen.*, *P. L.*, t. C, col. 517. Raban Maur transcrivit le commentaire du moine anglo-saxon, *In Gen.*, *P. L.*, t. CVII, col. 439. Walafrid Strabon dépend de Bède, *Glossa ordinaria*, *Genesis*, I, *P. L.*, t. CXIII, col. 67 sq., ainsi que Wicbod, *Liber questionum super librum Genesis*, *P. L.*, t. XCVI, col. 1106 sq.; Haimon d'Halberstadt (ou mieux d'Auxerre), *Expositio in Epist. ad Heb.*, XI, *P. L.*, t. CXVIII, col. 901; Honorius Augustodunensis, *Hexaemeron*, *P. L.*, t. CLXXII; Remi d'Auxerre, *In Gen.*, I, *P. L.*, t. CXXXI, col. 55; Angelome de Luxeuil, *Comment. in Gen.*, I, *P. L.*, t. CXV, col. 13-14; saint Bruno, fondateur des chartreux, *Exposit. in Epist. ad Heb.*, XI, *P. L.*, t. CLIII, col. 551; saint Bruno d'Asti, *Exposit. in Gen.*, I, *P. L.*, t. CLXIV, col. 147-148; Hervé de Bourgdieu, *Comment. in Epist. ad Heb.*, XI, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1644; Hugues d'Amiens, *Tractatus in Hexaemeron*, n. 15-17, *P. L.*, t. CXCI, col. 1253-1254. Mais l'école de Saint-Victor revint à la première explication de Bède. Le ciel et la terre ont été créés avec les quatre éléments, puis organisés. Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatorie in Pentateuchum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 29; *De sacramentis fidei*, t. CLXXVI, col. 173; Richard de Saint-Victor, *Exception.*, I, II, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 207. Cette explication a été adoptée par Pierre Lombard, *Sent.*, I, II, dist. XII, n. 3-8, *P. L.*, t. CXCI, col. 676. Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus eius*, *Genesis*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 199, et Abélard, *Exposit. in Hexaemeron*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 731-734, tout en admettant la création de la matière première avant le premier jour, tiennent les jours de la création pour des jours idéaux.

5. *Les scolastiques.* — Ils ont combiné les différents courants de la tradition ecclésiastique. Ils ont cité les interprétations de saint Augustin, et, à cause de sa grande autorité, ils ne les ont pas condamnées, si on excepte saint Bonaventure. Cependant ils ne les ont pas admises non plus, et en particulier ils ont rejeté les jours idéaux pour conserver les jours réels de 24 heures. S'ils conservent la création simultanée des éléments du monde, ils n'admettent plus, sous l'influence d'Aristote, la matière absolument informe, parce que la matière première ne peut absolument pas exister sans forme; la matière élémentaire était donc pour eux

douée d'une forme imparfaite. Sous la même influence, ils admettent l'incorruptibilité des corps célestes et ils adoptent, sauf saint Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. XII, a. 2, q. 1, que les cieux n'ont pas été formés de la matière première. Seuls, les êtres terrestres ont donc été tirés de la matière première et créés dans leurs espèces propres au cours des six jours de la création, qui sont des jours de 24 heures. Alexandre de Halès, *Sum. theologiæ*, part. II, q. xxxvi sq.; Albert le Grand, *In IV Sent.*, I, II, dist. XII; *Sum. theol.*, part. II, tr. XI, q. XLIV sq.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, I, II, dist. XII, a. 1, q. 1; S. Thomas, *In IV Sent.*, I, II, dist. XII sq.; *Sum. theol.*, I, q. LXXI sq.; Duns Scot, *In IV Sent.*, I, II, dist. XII sq.; *Reportata Parisiensia*, I, II, dist. XII. Vincent de Beauvais joint à la doctrine commune des observations exactes, prises sur la nature. *Speculum naturale*.

La doctrine des princes de la scolastique est répétée par tous les commentateurs du Maître des Sentences, de l'Ange de l'école et du docteur subtil. On la retrouve encore dans Suarez, *De opere sex dierum*, I, I et II, dans *Opera*, Paris, 1856, t. III (pour lui, la terre était cachée sous les éléments), et dans Petau, *De sex primorum mundi dierum officio*, I, I, dans *Theologica dogmata*, Paris, 1866, t. IV. Cependant le cardinal Cajétan, au XVI^e siècle, reprit les idées de saint Augustin et soutint la création simultanée. *Comment. in Gen.*, c. I, Lyon, 1639. Melchior Cano le suivit dans cette voie, sauf qu'il admit la réalité des jours de 24 heures. *De locis theologicis*, I, VII, c. 1, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. I, col. 365.

Les commentateurs de la Genèse, à partir du XVI^e siècle, suivent de très près le texte original et en exposent le sens littéral. Steuchus, dans sa *Cosmopœia*, Lyon, 1535, déclara que les astres avaient été créés au 1^{er} jour avec la lumière, mais qu'ils ne furent visibles qu'au 4^e jour. Ambroise Catharin adopta aussi cette explication, qui devint bientôt la plus commune.

2^e Du XVIII^e siècle à nos jours. — 1. *Systèmes qui tiennent compte des sciences naturelles.* — Les progrès réalisés dans l'astronomie et les sciences physiques amenèrent quelques naturalistes à émettre des hypothèses soi-disant scientifiques sur l'origine du monde. Les premiers attribuaient de différentes manières la conformation actuelle de la terre au déluge de Noé. C'étaient des neptuniens, qui expliquaient l'origine du monde par l'eau. Les ploutoniens l'expliquaient par l'action du feu. Buffon demandait 100 000 ans pour la constitution du monde. Dans la *Philosophie zoologique*, Lamarck supprima l'idée d'époques, de cataclysmes, de déluges, que Buffon avait exposée dans *Les époques de la nature*, et la remplaça par l'idée de continuité des actions naturelles. Rien de soudain; un terrain géologique est la suite d'un autre terrain; rien ne se crée, tout se transforme. Le système cosmogonique de Kant, développé par Laplace, les études géologiques et paléontologiques mirent en conflit la Genèse avec la science. Les apologistes chrétiens, imitant les Pères et les théologiens qui avaient presque tous expliqué le récit biblique de la création par la science de leur temps, tentèrent de concilier avec la Bible les conclusions et même les hypothèses des astronomes, des géologues et des paléontologistes modernes. Ils imaginèrent divers systèmes, plus ou moins heureux, de conciliation.

a) *Le restitutionnisme.* — Le plus ancien de ces systèmes est celui de la restitution, opérée par Dieu en six jours, de la création primitive. Celle-ci, indiquée au verset 1^{er} du récit mosaïque, a eu lieu de la manière qu'expliquent les savants: elle a exigé un temps considérable, et la terre s'est constituée progressivement et lentement, suivant l'ordre des diverses couches géologiques. Elle a été suivie d'un cataclysme épou-

vantable, qui a bouleversé la terre entière et l'a replacée dans l'état de confusion décrit au verset 2^e du même récit. Dieu aurait alors restitué son œuvre première dans l'ordre qu'indique la Genèse et dans l'intervalle de six jours naturels. Les principaux partisans de ce système furent Rosenmüller, *Antiquissima telluris historia*, Ulm, 1776; Hetzel, *Die Bibel A. und N. T.*, Lem3o, 1780; Th. Chalmers, *Review of Cuvier's theory of the earth*, Édimbourg, 1814 (Cuvier enseignait que toutes les époques géologiques avaient été terminées par des catastrophes, qui avaient détruit les formations qui caractérisaient les époques); *Evidence and authority of the divine revelation*, Édimbourg, 1814; Desdoutils, *Les soirées de Monthéry, entretiens sur les origines bibliques*, Paris, 1836; W. Buchland, *Geology and mineralogy considered with reference to natural theology*, Londres, 1838; L. F. Jehan, *Nouveau traité des sciences géologiques*, 1840; N. Wiseman, *Twelve lectures*, III, Londres, 1849; trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Petit-Montrouge, 1843, t. xv, col. 160-172; cf. Note sur les ouvrages de Buckland, *ibid.*, p. 197-216; G. Molloy, *Géologie et révélation*, trad. Hamard, 2^e édit., Paris, 1890.

Si l'exégèse n'a rien à opposer à la catastrophe qui aurait produit le chaos de la Genèse, la géologie ne constate pas l'existence d'un cataclysme qui aurait, vers la fin de l'époque tertiaire, bouleversé le globe terrestre de fond en comble et anéanti la flore et la faune existantes. La transition de l'époque tertiaire à l'époque quaternaire s'est faite sans commotion. Le restitutionnisme est donc abandonné, et l'hypothèse plus récente de Stenzel, *Weltschöpfung, Sintfluth und Gott, Die Ueberlieferung auf Grund der Naturwissenschaften erklärt*, Brunswick, 1894, qui attribue le chaos biblique à l'action du déluge, est encore beaucoup moins fondée.

b) *Le diluvionisme*. — D'autres ont prétendu que les couches géologiques avec les plantes et les animaux fossiles étaient l'œuvre du déluge de Noé, et que la création mosaïque les avait précédées. C. F. Keil, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's*, Leipzig, 1866; P. Laurent, *Études géologiques, philosophiques et scripturales sur la cosmogonie de Moïse*, Paris, 1863; A. Sorignot, *La cosmologie de la Bible*, Paris, 1854; J. E. Veith, *Die Anfänge der Menschewelt*, Vienne, 1865; A. Bosizio, *Das Hexaemeron und die Geologie*, Mayence, 1864; *Die Geologie und die Sündfluth*, Mayence, 1877; V. M. Gatti, *Institutiones apologetico-polemicae*, 1867; A. Trissl, *Sündfluth oder Gletscher; Das biblische Sechstageswerk*, 2^e édit., Munich, Ratisbonne, 1894; G. J. Burg, *Biblische Chronologie*, Trèves, 1894.

Rien dans la Genèse n'autorise cette hypothèse, qui n'est pas admise non plus par les géologues. Les couches sédimentaires ont exigé de longues années pour se former, et elles n'ont pu être produites pendant le déluge, qui n'a duré qu'une année, et toutes d'ailleurs ne se sont pas déposées sous l'action de l'eau. Ce système n'aboutit donc pas à ses fins, et il ne concilie pas la Bible et la géologie. Aussi a-t-il été abandonné.

c) *Système concordiste ou périodiste*. — Les partisans de ce système admettent que les jours de la création ne sont pas des jours de 24 heures, mais qu'ils représentent de longues époques ou périodes, durant lesquelles les œuvres attribuées par la Genèse à chacun de ces jours se sont constituées. Aussi pensent-ils établir par ce moyen l'accord des sciences de la nature avec le récit mosaïque, les uns jusque dans les moindres détails, les autres dans les grandes lignes seulement. Pour justifier leur interprétation des jours-époques, ils prétendent que le mot *yôm* ne désigne pas nécessairement un jour naturel de 24 heures, puisqu'il est employé assez souvent dans l'Écriture dans le sens d'une

durée indéterminée. Ainsi en est-il dans cette formule du récit même de la création : « au jour que », Gen., II, 4, dans des formules analogues, Gen., III, 5, et dans des expressions telles que « le jour du salut », Is., XLIX, 8, « le jour de l'extermination », Ezéch., VII, 7, cette dernière étant synonyme de temps. Les jours génésiaques peuvent donc signifier une époque indéterminée. Les jours-périodes introduits dans le récit mosaïque, on constatait un concordisme frappant entre l'ordre des œuvres de la création et les résultats obtenus dans l'étude des sciences naturelles par les savants modernes. Les premiers concordistes s'attachaient à montrer l'accord de la Genèse avec les données de la géologie, en tenant compte de l'état de la science de leur temps. G. Cuvier, *Discours sur les révolutions du globe*, Paris, 1812, avait distingué dans les couches géologiques six époques qui correspondaient aux six jours de la création, mais qui étaient séparées par des catastrophes violentes, qui avaient bouleversé les œuvres précédentes. Son interprétation fut adoptée, avec des retouches et des précisions, par Marcel de Serres, *De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*, Paris, 1838, par F. Krüger, *Geschichte der Urwelt*, Quedlinbourg et Leipzig, 1822, par Mgr de Frayssinous, *Défense du christianisme*, Paris, 1825, par Auguste Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, Paris, 1842, par le P. J.-B. Pianciani, *In historiam creationis mosaicam commentatio*, Louvain, 1853. Quand la théorie des dépôts sédimentaires fut élaborée par C. Lyell, on constata que les couches géologiques ne correspondaient pas exactement aux œuvres des jours génésiaques, et on en fut réduit à établir l'accord de la Genèse et de la géologie dans les grandes lignes seulement. Si l'âge primaire ou azoïque a précédé l'apparition des êtres vivants, celle-ci ne s'est pas produite exactement dans l'ordre du tableau de la Genèse. Tous les végétaux n'ont pas paru à la même époque, et la faune existe aussitôt que la flore. Les concordistes en furent réduits à dire que le récit mosaïque rapporte tous les végétaux au 3^e jour par anticipation et qu'il ne tient pas compte de la faune primitive parce qu'elle ne comprenait ni grands poissons ni oiseaux ni mammifères, ces représentants de la faune étant reportés aux 5^e et 6^e jours. Sous bénéfice de ces remarques, ils reconnaissaient que l'âge paléozoïque correspondait au 3^e jour, l'âge mésozoïque aux 4^e et 5^e jours, et les âges tertiaire et quaternaire aux 5^e et 6^e jours. Beaucoup de concordistes ne se bornèrent pas à mettre d'accord la géologie et la paléontologie avec la Genèse; ils voulurent encore établir la concordance du récit mosaïque avec l'astronomie, et ils découvrirent la nébuleuse primitive dans le chaos biblique. Mais c'était introduire dans la Bible, qui n'a aucune prétention scientifique, non plus seulement les résultats de l'étude des sciences, mais encore les hypothèses des savants. Aussi le concordisme passa par des variations successives, et il alla de l'accord complet et jusque dans les moindres détails à l'accord dans les grandes lignes seulement ou à un concordisme plus ou moins idéalisé.

Le concordisme a eu de nombreux partisans, surtout en France, où il a été enseigné dans les séminaires. Nous nommerons les principaux seulement : H. Miller, *The testimony of the rocks*, Édimbourg, 1857; J. Ebrard, *Der Glaube an die Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung*, Königsberg, 1861; G. Meignan, *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, Paris, 1869; 3^e édit., 1879; M. Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, Paris, 1874; H. Reusch, *Bibel und Natur*, Fribourg-en-Brigau, 1860; trad. franç. par Hertel, Paris, 1867; J. Fabre d'Envieu, *Les origines de la terre et de l'homme*, Paris, 1873; *La terre et le récit biblique de la création*, Paris, 1874; Marin de Carranrais, *Études sur les ori-*

gines, Paris, 1876, p. 329-500; F. Pfaff, *Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes*, 2^e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1877; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12^e édit., Paris, 1906, t. I, p. 479-534; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5^e édit., Paris, 1890, t. III, p. 240-265; Jean d'Estienne (Ch. de Kirwan), *Comment s'est formé l'univers, exégèse scientifique de l'Hexaméron*, Paris, 1878; 2^e édit., 1881; A. Arduin, *La religion en face de la science*, 3 in-8°, Lyon, 1877-1883; J. Lefèvre, *L'œuvre du quatrième jour de la création selon la Bible et la science*, Rouen, 1882; A. Motais, *Moïse, la science et l'exégèse*, Paris, 1882; Moigno, *Les Livres saints et la science*, Paris, 1884, p. 74-130; *Les splendeurs de la foi*, t. II, c. III; Raingeard, *Notions de géologie, accord de la cosmogonie scientifique avec la cosmogonie sacrée*, 2^e édit., Rodez, 1886, p. 225 sq.; Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse*, Clermont-Ferrand, 1883; 2^e édit., Paris, 1885; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 210-227; A. Castelein, *La première page de Moïse*, Louvain, 1884; P. de Foville, *Encore les jours de la création* (extrait de la *Revue des questions scientifiques*, avril 1884), Bruxelles, 1884; J. Mir, *La creación según que se contiene en el primer capítulo del Génesis*, 2^e édit., Madrid, 1890; Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses*, Paris, 1890, t. I, p. 24-90; Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, 3^e édit., Paris, 1890, p. 90-110, 131-152; P. Hamard, dans Molloy, *Géologie et révélation*, Paris, 1890, p. 342-407, 456-469; art. *Cosmogonie mosaïque*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 1034-1054; Ch. Robert, dans Motais, *Origine du monde d'après la tradition*, Paris, 1888, Introduction; *La création d'après la Genèse et la science*, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 387-401; C. Braun, *Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft*, Munster, 1895; 3^e édit., 1906; A. Gombault, *Accord de la Bible et de la science*, Paris, s. d. (1895); J. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 170-201; J. Guibert, *Les origines*, Paris, 1896, p. 1-21, 226-230; 6^e édit., 1910; W. K. Perce, *Genesis and modern science*, New York, 1897; W. Waagen, *Das Schöpfungsproblem*, 2^e édit., Munster, 1899; G. Gervis, *La gloriosa rivelazione intorno alla creazione del mondo*, Florence, 1902; A. Lépicié, *L'opera Dei sei giorni seconda la tradizione e la scienza*, 2 vol., Rome, 1905; cf. Fabiani, *Isetti giorni della creazione ossia scienza e Bibbia*, 2^e édit., Sienne, 1905; J. Gonzales de Arintero, *Hexameron y la ciencia moderna*, Valladolid, 1901; E. Schöpper, *Geschichte des A. T.*, adaptation franç., par J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 4^e édit., Paris, 1904, t. I, p. 21-44; *Bibel und Wissenschaft*, Brixen, 1896, p. 153-200; Zahm, *Bible, science et foi*, trad. franç., Paris, s. d. (1895), p. 1-104; J. de Abodal, *La cosmogonia mosaica*, Barcelone, 1906; P. Kreichgauer, *Das Sechstageswerk*, Steyl, 1908; J. A. Chiristiadis, *Harmonie, zwischen der biblischen Schöpfungslehre und der neueren wissenschaftlichen Forschung*, dans *Ἡ ἀνάστασις*, Alexandrie, 1918, t. X, n. 23-28.

Les deux principaux fondements du concordisme ne résistent pas à un examen attentif. D'abord, le terme *yôm* n'est employé nulle part dans l'Ancien Testament avec le sens précis d'un long espace de temps, puisqu'on ne le trouve que dans des formules adverbiales ou comme synonyme de temps. Mais eût-il même ce sens ailleurs, on ne peut le lui donner dans le récit de la création, où il est dit que chacun des six jours est formé d'un soir et d'un matin. Les trois premiers eux-mêmes, qui ont précédé l'apparition du soleil, sont fixés par la succession régulière des ténèbres et de la lumière. Les six jours sont donc bien des jours de 24 heures, réglés par la succession du jour et de la

nuit. Quant au 7^e, le jour du repos divin, s'il n'a eu ni soir ni matin, on ne peut en conclure qu'il est une longue période qui dure encore. Ce jour a, dans la perspective de l'auteur, la même durée que les précédents, puisque, avec ces jours de travail de Dieu, il forme le type complet de la semaine humaine, qui comprend six jours de travail et un de repos d'égale durée. Si l'auteur sacré n'a pas répété, au 7^e jour, la formule : « Et il y eut un soir et il y eut un matin », c'est qu'il n'a pas, comme nous l'avons constaté plus haut, appliqué rigoureusement à chaque jour son schéma littéraire, et qu'en particulier il s'en est départi à peu près complètement pour le 7^e jour. Quant à l'accord avec les sciences naturelles, il n'existe pas réellement, et il ne peut même exister, puisque le 1^{er} chapitre de la Genèse ne contient pas un enseignement scientifique. La comparaison de ce chapitre avec les sciences n'a abouti, au cours des âges, qu'à fournir des systèmes de conciliation successifs et divergents, et le concordisme scientifique des derniers temps est aussi caduc que les interprétations des Pères de l'Église, des exégètes et des théologiens du moyen âge. Il n'y a pas eu de périodes géologiques nettement séparées; l'ordre de succession des êtres, tel que les sciences l'établissent, n'est pas celui que Moïse a dressé; la terre n'a pas été créée avant les astres, puisque son mouvement rotatoire dépend du soleil, et les étoiles n'ont pas été formées à une époque spéciale. Le concordisme a donc manqué son but, et il n'a pas réussi à établir entre la Genèse et les sciences l'accord qu'il cherchait. Aussi a-t-il perdu beaucoup de sa vogue, surtout depuis que Léon XIII a déclaré, dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, que les auteurs sacrés n'ont pas pour but d'enseigner les choses de la nature et qu'ils en parlent conformément aux apparences. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947. G. Güttler a réfuté le concordisme. *Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1877, p. 91-101; cf. N. Peters, *Bibel und Naturwissenschaft*, Paderborn, 1906; H. Schell, *Das Siebentageswerk und die moderne Naturwissenschaft*, dans *Aufwärts*, t. I, p. 513 sq.

2. *Systèmes qui font abstraction de la science et veulent expliquer le récit mosaïque par lui-même.* — a) *L'allégorisme.* — Les partisans de l'allégorisme ont repris l'idée de la création simultanée, émise autrefois par saint Augustin. Dans le 1^{er} verset de la Genèse, Moïse affirme que Dieu est le créateur du ciel et de la terre, mais il reprend, dans un long tableau idéal, les diverses œuvres de la création et il les distribue dans le cadre imaginaire des six jours de la semaine, qui sont des jours de 24 heures. Son exposé est donc une pure allégorie, imaginée dans le but de présenter l'acte créateur comme le type de la semaine humaine, et les jours ne sont que six parties logiques de la création. Cette explication a été présentée par Michelis, *Natur und Offenbarung*, Munster, 1855, t. I; par Baltzer, *Die biblische Schöpfungsgeschichte*, Leipzig, 1867, 1872; par H. Reusch, dans la 3^e et la 4^e édition de son livre; *Bibel und Natur*, Fribourg-en-Brigau, 1870; Bonn, 1876; par Stoppani, *Sulla cosmogonia mosaica*, 1887; par le P. Semeria, *La cosmogonia mosaica*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 487-501; 1894, p. 182-199. Le tort de ce système est de présenter le chapitre 1^{er} de la Genèse comme une pure allégorie, sans souci de la vérité historique du récit. De fait, il n'y a, dans ce chapitre, aucune trace d'allégorie; tout y est simple et clair, et l'auteur veut montrer que Dieu a réellement créé toutes les œuvres dont il parle; seul, le groupement en six jours de 24 heures peut être idéaliste.

Abandonnant l'allégorie vulgaire, le P. Lempl a imaginé ce qu'il appelle une allégorie mystique et prophétique. Elle consiste à comparer métaphysiquement les longues époques de la création à des jours de

24 heures et à représenter la création entière comme accomplie en six jours d'une semaine de travail. Par suite, le récit de la création, tout en ayant réellement un caractère historique, n'en est pas moins un récit prophétique et mystique. Aussi le prophète, s'exprimant moins clairement qu'un historien, a employé la métaphore des jours de 24 heures pour désigner les longues périodes de la création. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz, 1898, p. 9 sq., 281 sq. Mais le récit mosaïque de la création n'est pas une œuvre prophétique et il ne présente aucune obscurité mystique. L'allégorie mystique et prophétique, dont aurait usé son auteur, n'a donc aucun fondement.

b) *Le poétisme*. — Le récit mosaïque de la création n'a aucun caractère historique c'est une ode, un hymne religieux, auquel il faut laisser son caractère poétique et ne rien lui demander au point de vue scientifique. C'est la pensée de Mgr Clifford, exposée plus haut, col. 2325 sq. M. Hauser y a vu aussi une prière et un cantique, l'hymne de la création, *Katholische Schweizblätter*, 1896, p. 19 sq. Mais le récit, tout schématique qu'il soit, n'a rien de la poésie, et il se présente comme un récit historique, prélude d'un livre historique. (Voir cependant H. Perennès, *Cantiques de Sion*, Paris, 1919, p. 9-14.)

c) *La théorie de la vision*. — Nous l'avons exposée déjà. Voir col. 2332 sq. Elle aboutit à cette conclusion : le récit de la Genèse n'est pas le récit de la création, mais celui de la révélation que Dieu a faite de l'œuvre créatrice à Adam par le moyen d'une vision. Les jours sont donc des jours naturels dans lesquels Adam a vu s'accomplir la création. Peut-être sont-ils des symboles des périodes géologiques ; peut-être aussi l'ordre des actes créateurs est-il, dans ses grandes lignes, d'accord avec la réalité. Mais on ne peut le conclure avec certitude, puisque le but de la révélation divine était seulement d'apprendre à Adam que l'univers entier est l'œuvre de Dieu et que l'homme doit, comme le créateur, travailler pendant six jours de la semaine et sanctifier le septième jour par le repos.

Conclusion. — Aucun de ces systèmes ne nous paraît répondre au caractère du récit mosaïque de la création. L'auteur sacré ne se proposant pas de donner une leçon de cosmogonie scientifique, son récit n'a rien de commun avec les sciences naturelles, et tout concordisme est par suite exclu de son intention. D'autre part, il n'a recours à aucune allégorie et il parle clairement et simplement le langage de son temps. Son récit, quoique rédigé dans un cadre systématique, n'a aucun caractère poétique, au moins dans sa forme extérieure ; c'est de la prose, dont la métaphore n'est pas exclue. Rien ne prouve enfin que Dieu lui ait révélé directement son exposé de l'œuvre créatrice, surtout au moyen d'une vision, dont le texte ne garde aucune trace. C'est donc simplement un écrivain hébreu qui, sous l'inspiration divine, a exprimé une vérité que Dieu avait pu révéler à l'humanité primitive et qui s'était transmise dans la race d'Abraham, à savoir que Dieu avait créé tous les êtres de l'univers. Les diverses créatures, sorties des mains de Dieu, sont rangées par lui dans un ordre à la fois logique et chronologique, et réparties entre six journées de travail divin, suivies d'un jour de repos, pour montrer que l'institution de la semaine humaine avait été établie sur le modèle de la création divine. Cette répartition est faite et l'œuvre de la création est décrite dans le langage populaire du temps, sans prétention scientifique. Il faut donc expliquer le récit mosaïque comme un exposé populaire, conforme aux apparences extérieures, de l'œuvre divine. Cet exposé, écrit sous l'action inspiratrice de Dieu, énonce une vérité religieuse et la réalité de l'acte créateur, distribué en six jours de 24 heures. Si donc Moïse a écrit selon le langage de son temps et sans pré-

tention scientifique, son récit doit être interprété indépendamment des cosmogonies anciennes et modernes, d'après les idées des Hébreux et non pas d'après celles des savants d'aujourd'hui. Sa pensée, ainsi déterminée, sera celle qu'il a voulu énoncer et qui est garantie par l'inspiration du Saint-Esprit.

Outre les commentaires de la Genèse, de l'époque patristique et du moyen âge, indiqués col. 1206-1207, voir les explications spéciales de l'Hexaméron : un fragment de saint Hippolyte de Rome, *P. G.*, t. x, col. 584 ; S. Victorin de Pettau, *Tractatus de fabrica mundi*, *P. L.*, t. v, col. 301-314 ; S. Basile, *Homiliae IX in Hexaemeron*, *P. G.*, t. xxix, col. 3-208 ; cf. S. Grégoire de Nysse, *In Hexaemeron explicatio apologetica*, *P. G.*, t. xlv, col. 61-124 ; Sévérien de Gabales, *In mundi creatione*, orat. vi, *P. G.*, t. lvi, col. 429-499 ; S. Ambroise, *Hexaemeron*, libri sex, *P. L.*, t. xiv, col. 123-274 pseudo-Eusthate, *Comment. in Hexaemeron*, *P. G.*, t. xviii, col. 707-794 ; J. Philopon, *Comment. in mosaicam mundi creationem*, l. VII, Vienne, 1630 ; Jacques d'Édesse, voir P. Martin, *L'Hexaméron de Jacques d'Édesse*, dans le *Journal asiatique*, 8^e série, Paris, 1888, t. xi, p. 155-219, 401-490 ; Anastase le Sinaïte, *Anagigiarum contemplationum in Hexaemeron ad Theophilum libri XII*, *P. G.*, t. lxxxix, col. 851-1078 ; G. Pisdès, *Hexaemeron sive cosmopœia* (poème), *P. G.*, t. xcii, col. 1425-1578 (cf. *ibid.*, col. 1399-1424) ; S. Bède, *Hexaemeron*, l. IV, *P. L.*, t. xci, col. 9-190 ; Wandelbert, *Libellus de creatione mundi* (poème), dans d'Achéry, *Spicilegium*, t. ii, p. 62 sq. ; *P. L.*, t. ccxi, col. 635-640 ; Hildebert du Mans, *De operibus sex dierum* (poème), *P. L.*, t. clxxi, col. 1213-1218 ; Honorius Augustodunensis, *Hexaemeron*, *P. L.*, t. clxxii, col. 253-266 ; Hugues d'Amiens, *Tractatus in Hexaemeron*, dans Martène, *Anecdota*, t. v, p. 1136 (fragment du 1^{er} livre, Gen., i, 1, 2, reproduit, *P. L.*, t. cxvii, col. 1247-1256) ; Abélard, *Expositio in Hexaemeron*, *P. L.*, t. clxxviii, col. 731-784 ; Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, in-fol., Venise, 1591 ; pseudo-Bonaventure, *Expositio sive Sermones XVII in Hexaemeron* ; A. Steuchus, *Cosmopœia*, Lyon, 1535.

Sur les Hexamérons des auteurs ecclésiastiques, perdus, manuscrits ou imprimés, voir I. Bekker, *Prolegomena à l'Hexaemeron* de G. Pisdès, *P. G.*, t. ccxi, col. 1385-1399. Sur l'interprétation de la cosmogonie mosaïque voir O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Wissenschaft*, Gutersloh, 1877, t. i ; F. Vigouroux, *La cosmogonie mosaïque*, dans *Mélanges bibliques*, Paris, 1882, p. 9-123 ; Al. Motais, *Origine du monde d'après la tradition*, édit. Ch. Robert, Paris, 1888 ; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 49-58 ; S. Gamber, *Le livre de la « Genèse » dans la poésie latine du V^e siècle*, Paris, 1899, p. 86-103 ; A. Veronnet, *La cosmogonie biblique. Étude historique*, dans *L'université catholique*, Lyon, 1905, t. xlvii, p. 370-390 ; F. E. Robbins, *The hexameral literature. A study of the Greek and Latin commentaries on Genesis*, Chicago, 1912 ; E. Minjon, *Zur Geschichte der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes*, dans *Der Katholik*, 1912, t. x, p. 128-135, 336-356, 404-417 ; 1913, t. xi, p. 344-365 ; 1914, t. xiii, p. 188, 200 ; H. Falbesoner, *Geschichte der Schöpfung im Lichte der Naturforschung und Offenbarung*, Ratisbonne, 1913 ; G. Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, trad. Lemonnyer, Paris, 1914, p. 7-16 ; A. Brassac, *Manuel biblique*, 14^e édit., Paris, 1917, t. i, p. 363-373 ; H. W. Schmidt, *Die Schöpfungstage im Lichte der biblischen und naturwissenschaftlichen Forschungen*, Leipzig, 1917.

III. INTERPRÉTATION DU TEXTE. — Le récit de la création se divise naturellement en trois parties : 1^o l'affirmation de la création de l'univers et l'état de la terre avant l'œuvre des six jours, i, 1, 2 ; 2^o l'œuvre elle-même des six jours, 3-31 ; 3^o le septième jour, ii, 1-3.

1^o *L'affirmation de la création de l'univers et l'état de la terre avant l'œuvre des six jours*, i, 1, 2. — La construction de ces deux versets dans le texte hébreu actuel et l'interprétation qui en est généralement admise les présentent comme deux affirmations distinctes. D'après le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, i, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. vi, p. 217, ce serait un des treize passages que les sages auraient modifiés dans la version des Septante pour éviter des discussions dogmatiques. Raschi, Abenesra et beaucoup

d'hébraïsants modernes à leur suite ont adopté une autre construction, en faisant de ces deux versets une phrase circonstancielle dépendant de la phrase principale qui débute au verset 3. Ils aboutissent donc à cette traduction : « Au commencement, lorsqu'Élohim créa le ciel et la terre, et que la terre était vide et déserte..., Élohim dit... » Cette construction est grammaticalement possible, puisqu'elle se trouve en d'autres passages de la Bible, où l'adverbe relatif est omis et où le verbe est au prétérit. Exod., vi, 28; Num., iii, 1; Deut., iv, 15; II Par., xxiv, 11; Job, vi, 17; Ps. lxxxix, 15; Is., xxix, 1. Or, ici, elle s'imposerait, dit-on, parce que le mot *rê'stî* n'est jamais, sauf Is., xlv, 10, employé au sens absolu. Son état construit est donc constitué par la proposition *bârâ' 'elôhîm*. Le verset 2 formerait une parenthèse, ou bien le *vav*, trois fois répété, serait aussi circonstanciel, de sorte que la proposition principale ne commencerait qu'au verset 9. Abenesra la faisait commencer au verset 2. Le sens général du passage n'en serait pas changé; seule, la composition du récit en serait modifiée, en ce qu'elle ferait commencer la création de l'univers par la création de la lumière. Mais on peut fort bien considérer *rê'stî* à l'état absolu et traduire simplement : « Au commencement ».

Ainsi construit, le premier verset a été entendu, ou bien comme un sommaire du récit entier, ou bien comme signifiant la création de la matière première ou élémentaire. Or, si le verset 2 marque l'état de confusion de la terre, il ne dit rien de celui des cieux; par conséquent, le verset 1^{er} ne peut désigner l'état primitif des cieux et de la terre. Les cieux et la terre que Dieu a créés au commencement sont les mêmes que ceux qu'il a ainsi nommés le 2^e et le 3^e jour, 8, 9, et qui ont été achevés le 6^e, ii, 1. Le ciel et la terre, chez les Hébreux, représentent tout le monde visible, dont la création est racontée au chapitre 1^{er} de la Genèse. Le 1^{er} verset de ce chapitre est donc un sommaire du récit entier.

Or, c'est au commencement que Dieu a créé tous les êtres visibles, représentés par le ciel et la terre. Ce commencement doit s'entendre du commencement du monde ou des êtres créés, et par conséquent du commencement du temps. Quant à l'acte divin, c'est la création *ex nihilo*, comme le signifie clairement le verbe *bârâ'*, sinon en lui-même, au moins dans le contexte. Voir t. iii, col. 2042-2046.

Le verset 2 décrit l'état très imparfait de la terre : elle était *tôhû vâbôhû*, c'est-à-dire déserte et vide. L'auteur concentre son attention sur la terre, qui sera l'habitation de l'homme et le théâtre de l'histoire sainte qu'il veut raconter ensuite; il ne parlera des cieux que dans leurs rapports avec la terre. Or, cette terre, dans l'état primitif où Dieu l'avait créée, était sans culture et sans les plantes et les habitants qu'elle eut plus tard, quand Dieu les eut créés. Cf. Is., xlv, 18; Jer., iv, 23-26. La terre existait donc, et il n'est pas question ni du gouffre ou du chaos des gnostiques, ni par conséquent de l'espace vide dans lequel Dieu aurait placé les êtres, comme le veut Gunkel, *Genesis*, p. 91. En même temps, les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme. La lumière n'existait pas encore et il n'y avait que les ténèbres, qui s'étendaient sur le *tehôm*. Le *tehôm* était l'abîme des eaux, l'océan mondial, qui couvrait la terre et l'enveloppait. Et le souffle d'Élohim agitait la surface des eaux. L'esprit de Dieu, ce n'est pas un vent violent produit par Dieu, mais le souffle même de Dieu, qui émanait de lui et qui agissait sur l'abîme des eaux pour le vivifier. Son action était celle d'agiter la surface des eaux plutôt que celle de planer au-dessus ou de la couvrir. Il est de la nature d'un souffle de se mouvoir et de changer de place. Le souffle divin primitif mettait ainsi en mouvement la

surface des eaux, et il les fécondait en quelque sorte par cette agitation pour préparer l'océan à la vie qu'il allait y introduire. Cette description ne représente pas la matière élémentaire, comme l'ont entendue les Pères et les scolastiques, mais un état de confusion la plus entière entre la terre, les ténèbres et l'eau. Cet état primitif et chaotique cessa par l'œuvre créatrice de séparation et d'ornement que Dieu opéra en six jours.

2^e Les six jours de la création, 3-31. — 1^{er} jour.

Séparation de la lumière et des ténèbres, 3-5. — Toutes les œuvres des six jours sont appelées à l'existence par la parole de Dieu. La parole de Dieu est évidemment un anthropomorphisme, la parole étant l'expression de la volonté divine. Voir t. iii, col. 2129. Au milieu des ténèbres universelles, Dieu dit d'abord : « Que la lumière soit. » Et la lumière fut. L'exécution suit immédiatement l'ordre, et elle est exprimée dans les mêmes termes que l'ordre lui-même. La lumière est créée la première, parce qu'elle est la condition fondamentale de tout ordre. Sans elle, en effet, tout est confus et sous les ténèbres rien ne paraît exister. « Et Dieu vit que la lumière était bonne. » C'est un nouvel anthropomorphisme, qui signifie que la nouvelle créature répondait à l'idéal divin et réalisait le décret de sa volonté. « Et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres. » Cette séparation ne laisse pas supposer que Moïse regardait la lumière comme coexistant avec les ténèbres dans le chaos primitif. Dieu ne tire pas, en effet, la lumière du chaos; il la produit par un acte de sa volonté, et sa séparation des ténèbres exprime leur état postérieur. Moïse se représente donc la lumière et les ténèbres comme deux réalités distinctes, qui, une fois séparées, reçurent de Dieu des noms différents : « Et Dieu nomma la lumière jour et les ténèbres nuit. » Les noms leur sont donnés après leur appel à l'existence, et si Dieu leur impose leurs noms, c'est pour attester son domaine suprême sur ses créatures. La lumière est appelée jour, et les ténèbres, nuit. Les ténèbres ne régneront plus constamment sur les eaux. En créant la lumière et en la séparant des ténèbres, Dieu a établi l'alternance régulière du jour et de la nuit. « Et il fut soir et il fut matin, un jour. » La lumière créée huit donc pendant la durée que Dieu lui a fixée. Après son cours naturel, il y eut soir, c'est-à-dire que les ténèbres reprirent leur cours désormais diminué et réglé, et ce cours achevé, il y eut matin. Or, la succession du jour et de la nuit constitua un jour entier, un jour de 24 heures. Le jour régulier et complet va donc du matin au matin, et cette succession constitue le véritable jour officiel de 24 heures; c'est pourquoi l'auteur du récit emploie le nombre cardinal : « un jour ». Mais comme les autres jours sont désignés par un chiffre ordinal, la première succession du jour et de la nuit constitua aussi le premier jour de la création.

2^e jour. *Séparation des eaux et création du ciel*, 6-8.

— « Et Dieu dit : Qu'il y ait un firmament entre les eaux et qu'il sépare les eaux des eaux. Et Dieu fit le firmament et il sépara les eaux qui sont au-dessous du firmament des eaux qui sont au-dessus du firmament, et ce fut ainsi. Et Dieu nomma le firmament ciel. » Le *râqyia'*, que Dieu voulut créer et qui fut fait pour séparer les eaux inférieures des eaux supérieures, paraît être une voûte, une sorte de dôme solide, qui tient séparées en deux compartiments différents les eaux de l'abîme ou de l'océan primordial. Il n'est rien dit de la matière dont il est fait. Les eaux inférieures sont les eaux de la mer, v. 10. Les eaux supérieures ne peuvent être les nuages; elles sont au-dessus du firmament. Ce firmament, ce sont les cieux. D'autres écrivains sacrés se sont représentés les cieux comme une tente que Dieu a étendue pour séparer les eaux, Is., xl, 22; Ps. ciii, 2-3, comme une étendue pareille à un miroir poli, Job, xxxvii,

18, et soutenue par des piliers. Job, xxvi, 11. C'est derrière ce dôme que sont placés les réservoirs des eaux supérieures, Ps. xxxii, 6, 7, et il y a en lui des ouvertures qui, comme des treillis, laissent passer la pluie. Gen., vii, 11; IV Reg., vii, 2-19; Ps. lxxxvii, 23. Il semble bien que l'auteur de la Genèse se représentait le firmament de la même manière. Quelle qu'en soit d'ailleurs la nature, Dieu l'a créé et lui a donné son nom, un nom dont la forme plurielle indique probablement la croyance à la pluralité des cieux.

3^e jour. Séparation des eaux inférieures et de la terre, et création des plantes, 9-13. — Une partie des eaux de l'abîme étant placées au-dessus du firmament, Dieu s'occupa de celles qui recouvraient encore la terre déjà existante, mais invisible. « Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous les cieux s'assemblent en un lieu unique, et que le sec apparaisse. Et ce fut ainsi. Et Dieu nomma le sec terre, et il appela mer la réunion des eaux. Et Dieu vit que cela était bon. » Ainsi, par l'ordre de Dieu, s'est opérée la séparation de la mer et de la terre. Les éléments confus étaient définitivement distincts; il n'y avait plus qu'à orner la terre, le ciel et la mer. Les plantes sont créées le troisième jour. « Et Dieu dit : Que la terre produise du gazon, des plantes portant semence, des arbres fruitiers faisant des fruits selon leur espèce, ayant en eux leur semence sur la terre. Et il en fut ainsi. La terre produisit du gazon, des plantes portant semence selon leur espèce, et des arbres fruitiers faisant des fruits, ayant en eux leur semence selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon. » Dieu commanda donc à la terre de faire pousser les plantes, et la terre les produisit spontanément, comme elle produit l'herbe au printemps, tenant ce pouvoir de la parole divine. Dieu lui avait ordonné de gazonner, et elle fit sortir du gazon. De toutes les plantes, l'auteur du récit ne distingue que trois catégories : le gazon ou l'herbe verte, les plantes à graines et les arbres à fruits. Cette classification est extrêmement simple et elle ne suppose pas de grandes connaissances en botanique. Elle est faite en vue de l'utilité des plantes pour la nourriture des animaux et des hommes, et elle est disposée suivant leur taille. Les plantes à graines et les arbres à fruits paraissent seuls destinés à porter semence, et ils sont distincts d'après le mode de leur production séminale. C'est la simple nomenclature d'un cultivateur et d'un jardinier. L'auteur insiste sur leurs espèces, dont la spécification est le résultat de la volonté divine. Il englobe ainsi équivalement dans sa description la production de toutes les plantes terrestres. Quant à la distinction spécifique, elle n'est pas vraisemblablement établie d'après les principes de la science, mais plutôt d'après les ressemblances extérieures des individus de la même espèce.

4^e jour. Création du soleil, de la lune et des étoiles, 14-19. — La terre ainsi séparée des eaux et couverte de plantes, Dieu s'occupa d'orner le firmament. « Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires au firmament des cieux pour séparer le jour d'avec la nuit, et qu'ils soient pour les signes, pour les temps, pour les jours et pour les années, et qu'ils soient en luminaires dans le firmament des cieux pour luire sur la terre ! Et il en fut ainsi. Dieu fit les deux grands luminaires : le grand luminaire pour présider au jour et le petit luminaire pour présider à la nuit, et les étoiles. Et Dieu les plaça dans le firmament des cieux pour luire sur la terre et pour présider au jour et à la nuit et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu vit que c'était bon. » Dieu créa au ciel, non pas des réceptacles de la lumière, mais des porte-lumière, des lampadaires. Il les y place et il leur assigne d'importantes fonctions à remplir : ils sépareront le jour et la nuit, et ils serviront de signes, de points de repère, pour régler par leur cours régulier les temps, les jours et les années,

en luissant sur la terre. Devenus ainsi les régulateurs attitrés de l'alternance constante de la lumière et des ténèbres, établie au 1^{er} jour, puisqu'ils présideront successivement au jour et à la nuit, ils luiront tour à tour sur la terre et ils serviront ainsi à calculer les saisons et tout le calendrier, jours, mois, années et temps marqués. Ce sont donc des créatures de Dieu et ils ont reçu du créateur une destination qui découle de leur cours régulier. Ces fonctions seront remplies surtout par les deux grands luminaires. Ceux-ci ne sont pas nommés par leurs noms, mais désignés seulement par leur taille et selon les apparences : le plus grand (le soleil) pour présider au jour, le plus petit (la lune) pour présider à la nuit. L'auteur n'omet pas les étoiles, qui sont des astres plus petits, et il les joint à la lune pour présider à la nuit. Il n'a rien affirmé sur la nature des luminaires célestes; il n'a décrit que leur destination par rapport à la terre.

5^e jour. Création des poissons et des oiseaux, 20-23. — Dans l'œuvre de la création, la vie animale suit la vie végétale, et après les luminaires des cieux viennent les habitants de l'eau et de l'air. Il y a ainsi gradation ascendante dans l'apparition des êtres. « Et Dieu dit : Que les eaux pullulent une pullulation d'êtres vivants, et que des oiseaux volent devant la face du firmament des cieux. Et Dieu créa les grands monstres marins et tous les êtres vivants qui se meuvent et dont pullulent les eaux, suivant leurs espèces, et aussi tous les oiseaux ailés selon leur espèce. Et Dieu vit que c'était bon. » Simultanément, l'eau et l'air sont peuplés. Dieu veut que la vie animale se manifeste dans les eaux de la mer, et que les êtres vivants y grouillent; il veut aussi que des oiseaux volent devant la face du firmament des cieux. Dans le récit de l'exécution de la volonté divine, l'auteur énumère d'abord les grands monstres marins, puis tous les êtres qui se meuvent dans l'eau et la font pulluler, par conséquent toutes les espèces des poissons de la mer. Les espèces des volatiles ne sont pas mentionnées en détail. Tous ces êtres ne sont pas attachés au sol comme les plantes; ils se meuvent librement dans leur élément propre. Ils vivent donc d'une vie indépendante, et ils se reproduisent, en se multipliant par eux-mêmes. Aussi, après avoir vu que cette création nouvelle était bonne, Dieu la bénit, en disant : « Soyez féconds, multipliez-vous et remplissez les eaux des mers, et que les oiseaux se multiplient sur la terre. » La bénédiction divine confère donc aux habitants des mers et de l'air la faculté de se reproduire, de communiquer la vie dont ils jouissent, de croître en nombre et de remplir les domaines qui leur sont fixés.

6^e jour. Création des animaux terrestres et de l'homme, 24-31. — Le 6^e jour compte deux œuvres comme le 3^e. Dieu ordonne la création des animaux de la terre, et son ordre est exécuté aussitôt. C'est la terre elle-même qui doit faire sortir les animaux qui vivent à sa surface. Cependant c'est Dieu qui les a faits. Malgré la différence d'expressions que présentent l'ordre divin et son exécution, il est certain que les animaux n'existent que par la volonté de Dieu, quelles qu'aient été la matière ou la manière dont Dieu usa pour les appeler à la vie. Les animaux de la terre sont divisés en trois classes d'après leur forme et leurs relations avec l'homme. Dieu a fait les animaux domestiques ou le bétail ordinaire, les animaux rampants ou les reptiles, et les bêtes sauvages ou proprement les bêtes de la terre. Cette répartition est faite au point de vue des bergers et des agriculteurs; elle n'a rien de scientifique. Son énumération est un peu différente dans l'ordre de Dieu et dans le récit de son exécution, sans qu'il y ait aucune raison spéciale à donner de la disposition suivie. Ces animaux sont aussi créés selon leurs espèces, et Dieu vit que son œuvre était bonne. Cependant, l'auteur n'a pas relaté la bénédiction de Dieu

leur accordant, comme aux poissons et aux oiseaux, la fécondité. On ne peut deviner aucune raison spéciale de cette omission.

La seconde œuvre du 6^e jour est le couronnement de la création du monde visible. Elle est décrite plus longuement que toutes les précédentes, et elle tend à faire ressortir la suprême dignité de l'homme dans l'ordre des créatures terrestres. Dans la parole de Dieu, le ton s'élève et il est très solennel. Dieu prend une décision spéciale au sujet de cette créature, il la fait à son image et à sa ressemblance et il l'établit le roi de la création. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et ressemblance, afin qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, sur le bétail, sur toutes les bêtes de la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. » Dans sa résolution, Dieu emploie le pluriel, comme lorsqu'il veut confondre le langage des hommes qui bâtitassent la tour de Babel. Gen., xi, 7. Dieu ne parle pas aux anges, dont il n'a pas été question dans tout le récit, et à la ressemblance desquels l'homme n'a pas été créé. Dieu se parle à lui-même, non pas sans doute en employant le pluriel de majesté, dont l'usage ne s'est introduit chez les juifs qu'à l'époque de la domination perse, cf. I Esd., iv, 18; I Mac., x, 19, mais plutôt parce qu'il y a en lui une plénitude d'être qui lui permet de délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère des trois personnes divines n'est pas expressément indiqué par ce pluriel de résolution; il le serait tout au plus par une allusion qui n'a pu être saisie qu'après sa révélation explicite. L'homme que Dieu veut créer, ce n'est pas Adam, le premier homme; c'est l'humanité entière dans le premier couple, dont elle descend. Dieu veut la créer à son image, selon sa ressemblance. Les termes d'image et de ressemblance auraient encore été modifiés par les sages dans la version des Septante pour éviter une discussion dogmatique. Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 217-218. Les deux mots hébreux employés sont à peu près synonymes et ils s'emploient indifféremment l'un pour l'autre. Cf. Gen., v, 1-3; ix, 6. Ils ne signifient donc pas par eux-mêmes des similitudes différentes, comme seraient la ressemblance dans l'ordre naturel et la ressemblance dans l'ordre surnaturel. Le second renforce le premier, et tous deux réunis désignent l'image la plus ressemblante. L'auteur du récit n'explique pas en quoi consiste cette ressemblance. Il ne s'agit pas d'une ressemblance purement extérieure et corporelle, puisque Dieu, même dans ce récit tout anthropomorphiste, n'a point de corps. Puisque la ressemblance suppose une nature semblable, c'est dans sa nature spirituelle que l'homme ressemble à Dieu. Or, Dieu, qui est pur esprit, est intelligent, il commande par la parole et il est le maître absolu de ses créatures. L'homme, créé à son image, participe à son intelligence, à son autorité et à sa domination sur les autres êtres vivants. Aussi Dieu ajouta-t-il aussitôt qu'il le crée pour qu'il domine sur les poissons de la mer, sur le bétail et sur toutes les bêtes de la terre comme sur les reptiles. L'exécution fut conforme à la résolution, et Dieu créa l'homme à son image. De plus, il ne créa qu'un seul couple humain, duquel toute l'humanité descend. Dieu ne créa pas plusieurs espèces d'hommes, comme il l'avait fait pour les plantes, les poissons, les oiseaux et les animaux terrestres. L'auteur ne dit pas ici comment Dieu créa le premier couple. Sur la création d'Adam, voir t. I, col. 369 sq.; et sur celle d'Ève, t. v, col. 1640 sq. Les rabbins plaçaient encore le membre de phrase : « Dieu les créa mâle et femelle » parmi les treize passages modifiés par les sages pour éviter des discussions dogmatiques, parce qu'ils voulaient trouver dans leur texte leur opinion sur le premier

homme androgyne. Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 218.

Après avoir créé les premiers hommes, mâle et femelle, le créateur les bénit et leur donna, comme aux poissons et aux oiseaux, la fécondité et le pouvoir de reproduction, mais il ajouta à la multiplication de l'humanité le droit d'occuper la terre et de se l'assujettir, comme celui d'exercer l'empire sur tous les animaux vivants de la création. Puis, pour conserver la vie qu'il a créée, Dieu assigna aux hommes et aux animaux leur nourriture. Le monde végétal est divisé en deux parts : à l'homme, qui est la créature la plus digne, Dieu accorde les plantes les plus nobles, celles qui portent semence, ou les céréales, et les arbres fruitiers; aux animaux, la verdure des prairies. C'est au moins le statut divin pour le temps de la nature innocente. Quand Dieu eut ainsi terminé son œuvre créatrice, il jeta comme un regard sur tout ce qu'il avait fait, et il vit que c'était très bon. Chacune des créations particulières était bonne, leur ensemble était très bon; il répondait très bien à l'idée que Dieu avait voulu réaliser. Et après cela, le 6^e jour s'acheva au matin du jour suivant.

3^e Le 7^e jour, II, 1-3. — Ces trois versets forment le résumé de l'Hexaméron et énoncent le repos sabbatique. « C'est ainsi que furent achevés le ciel et la terre et toute leur armée. » Les cieux et la terre, créés par Dieu, I, 1, ont été achevés, ont eu leur création complète de la manière qui a été racontée dans l'œuvre des six jours. Ils ont été créés avec toute leur armée. L'armée des cieux, ce sont les astres, Deut., iv, 19; xvii, 3; IV Reg., xvii, 16; Is., xl, 62; Jer., viii, 32, etc. Nulle part dans l'Écriture il n'est parlé de l'armée de la terre, et Néhémie, se référant à l'œuvre créatrice, ne rapporte l'armée qu'au ciel. II Esd., ix, 6. On peut donc penser que le mot hébreu n'a un suffixe pluriel que par une simple construction grammaticale qui le rattache aux deux mots précédents. En réalité, il ne s'agirait que de l'armée des cieux et de l'œuvre du 4^e jour. Cet achèvement de l'œuvre créatrice eut lieu, non pas le 7^e jour, comme on lit dans le texte hébreu actuel par une erreur évidente, quoique les rabbins prétendent que le texte a été corrigé dans la version des Septante pour résoudre une difficulté, Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, p. 218, mais le 6^e, conformément au texte samaritain, à la version des Septante et à la version syriaque.

Le 7^e jour, Dieu se repose de son travail. Le repos de Dieu comme son travail sont de véritables anthropomorphismes. Dieu a créé le monde par sa toute-puissance sans perte de forces et sans fatigue; il n'a donc pas besoin de repos. S'il est présenté comme ayant travaillé six jours et se reposant le 7^e, c'était pour signifier que l'homme, dans son activité, doit se régler sur le créateur, travailler six jours de la semaine et se reposer le 7^e. Dieu bénit donc le 7^e jour et le sanctifia. La bénédiction du 7^e jour est une bénédiction spéciale que les autres jours n'ont pas reçue. Elle a consisté dans la sanctification qui en est faite : ce jour a été un jour saint, dans lequel l'homme ne doit se livrer à aucun travail pour imiter le repos de Dieu, et qui sera consacré uniquement au service de Dieu. La cessation de tout travail créateur au premier sabbat a été le motif pour lequel tous les autres sabbats ont été bénis et sanctifiés. Et voilà comment la semaine divine de la création a été le modèle de la semaine humaine : un jour de cessation de tout travail doit suivre les six jours de travail.

Conclusion. — Il est clair que l'auteur inspiré du récit de la création n'a aucune préoccupation scientifique d'astronomie, de géologie, de botanique et de zoologie, qu'il n'a pas voulu donner un enseignement scientifique et qu'il a parlé des choses de la nature

à la manière des hommes de son temps, dans un langage vulgaire et sans portée scientifique. Cette manière de traiter des choses de la nature a été reconnue juste pour tous les écrivains sacrés par Léon XIII, encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1947. Mais si la valeur scientifique du chapitre 1^{er} de la Genèse est nulle, sa portée religieuse n'en est pas diminuée. Moïse y a résumé et pour ainsi dire condensé les vérités théologiques fondamentales, dans un langage intelligible à tous les esprits, même les plus simples. Ses conceptions cosmogoniques sont très élevées et très pures, bien supérieures à toutes les cosmogonies anciennes dont elles condamnent les erreurs. Au lieu des dieux multiples qui se combattent entre eux, la première page de la Bible hébraïque ne présente qu'un seul Dieu, qui a créé toutes choses, même le chaos primitif, d'où est sortie la terre par la seule volonté du Tout-Puissant. Dieu a créé de rien par un acte de volonté. Tous les êtres, formés par lui, dépendent donc de lui, même les ténèbres que les Babyloniens faisaient éternelles, comme le ciel, la terre, les astres, les végétaux, les animaux et les hommes. Dieu a posé aussi les lois de la nature physique en donnant à chaque être sa constitution propre, et il n'a créé que des êtres beaux et bons, qui répondaient à sa volonté, aussi se complaît-il dans son œuvre, qu'il trouve digne de lui. Le Dieu unique, créateur de l'univers entier, est donc tout-puissant, infiniment sage et bon. Les anthropomorphismes, employés pour décrire l'activité divine, ne diminuent pas ses beaux attributs; ils ne servent, au contraire, qu'à les faire comprendre aux intelligences les plus simples, en les mettant ainsi à leur portée. Comme l'homme est le centre et le roi de toute la création visible, cette créature intelligente, la seule qui soit faite à l'image de Dieu, doit garder évidemment cette ressemblance et se montrer digne de sa haute dignité et de sa domination sur la création entière que Dieu a mise à sa disposition. S'il doit travailler six jours de la semaine, il doit se reposer le septième et consacrer ce jour bénit et sanctifié dans le repos au service de Dieu.

En dehors des commentaires modernes de la Genèse, qui sont indiqués, col. 1207, on peut consulter spécialement sur le c. 1^{er} : Gutherlet, *Das Sechstageswerk*, Francfort, 1882; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. 1, p. 163-227; J. Lagrange, *Hexaméron*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 381-407; Fl. de Moor, *Le récit génésiaque de la création*, Louvain, 1890; J. Mir y Noguera, *La creación*, Madrid, 1890; F. de Hummelauer, *Nochmals der biblische Schöpfungsbericht*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brigau, 1898, t. III, fasc. 2; trad. franç. par Eck, *Le récit de la création*, Paris, s. d. (1898); L. Bigot, *Le récit élohiste de la création*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1901, t. XXVIII, p. 42-72; F. Kaulen, *Der biblische Schöpfungsbericht*, Fribourg-en-Brigau, 1902; V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, Fribourg (Suisse), 1902; trad. franç., Genève, Paris, 1904; 2^e édit., Fribourg, 1911; C. Berold, *Die Schöpfungslegende*, Bonn, 1904; A. Netter, *Les six jours de la création*, Paris, 1903; Gnaudt, *Der mosaïsche Schöpfungsbericht*, Graz, 1906; Gockel, *Schöpfungs-geschichtliche Theorien*, Cologne, 1907; F. Schwally, *Die biblischen Schöpfungsberichte*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, t. IX, p. 159-175; F. Bette, *Das erste Blatt der Bibel*, Stuttgart, 1906; G. Lasson, *Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert*, Berlin, 1907; S. Euringer, *Das naturwissenschaftliche Hexaméronproblem und die katholische Exegese*, dans les publications du séminaire historique de Munich, 1907, t. III, p. 25-45; A. Stacul, *Der Schöpfungsbericht. Eine exegetisch-apologetische Abhandlung*, Profsnitz, 1908; J. Guibert, *La cosmogonie mosaïque*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1909-1910, t. IX, p. 271-275; J. Selbst, dans *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, 6^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1910, t. I, p. 113-144; E. Minjon, *Die biblischen Schöpfungstage*, dans *Der Katholik*, 1911, p. 458-465; K. Budde, *Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*,

1915, t. XXXV, p. 65-97; H. Lenski, *Das Hexaméron* dans *Theologische Zeitblätter*, 1915, t. V, n. 4; P. Humbert *Das fünfte Schöpfungswerk*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1916, t. XXXV, p. 137-141; K. Budde, *Zum vierten Schöpfungstag*, *ibid.*, t. XXXVI, p. 198-200; J. Touzard, *Les origines du monde et de l'humanité. La création*, dans *L'École*, Paris, 1917-1918, t. IX, p. 98-99, 123-124, 194-195, 242-243, 266-267.

E. MANGENOT.

HEYENDAL Nicolas, né à Walhorn en 1658 au diocèse de Liège, après avoir terminé ses études au collège des jésuites d'Aix-la-Chapelle, fut arrêté, pendant qu'il allait à Rome faire sa théologie, par des soldats vénitiens, qui l'enrôlèrent de force et il fut retenu quatre ans captif à Corfou. De retour chez lui et ses études faites à Louvain, il embrassa la vie religieuse dans l'abbaye des chanoines réguliers de Rolduc, diocèse de Liège, où il enseigna la théologie et l'Écriture sainte. Ses confrères l'élirent abbé en 1712. Il s'appliqua au maintien de la discipline. Mais sa doctrine passait avec raison pour suspecte. En 1698, il avait publié : *Les jours évangéliques ou trois cent soixante-six vérités tirées de la morale du Nouveau Testament*, in-12, Liège. Une traduction allemande, qui parut sous ce titre : *Pieux désirs de l'âme*, Aix-la-Chapelle, 1704, fut blâmée par le nonce Bussy et attaquée par le P. Désirant, doyen de la faculté de théologie de Louvain (1709). Heyendal publia : *L'orthodoxie de la foi et de la doctrine de l'abbé et des religieux de Rolduc*, Liège, 1710. La polémique continua. L'évêque de Liège prohiba, comme renfermant des doctrines dangereuses, la *Defensio scriptorum theologicorum de gratia Christi dudum a B. D. Nic. Heyendal... luci publicæ data*, Liège, 1712. La faculté de théologie de Cologne put censurer six propositions extraites de cet ouvrage (1714). L'auteur essaya de se justifier par des répliques. Son activité littéraire n'était pas absorbée par ces luttes. On lui doit : *Litteræ ecclesiasticæ de vita et obligationibus ministrorum Ecclesiæ*, in-12, Liège, 1703, et la continuation des *Annales Roldenses ab anno 1118-1700*, qui forme le t. VI de l'*Histoire du duché de Limbourg* de Ernst, éditée par Lavalleye, 7 in-8°, Liège, 1837-1848. Heyendal mourut le 5 mai 1733.

Paris, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège*, Liège, 1863, p. 87-94; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 363; *Biographie nationale de Belgique*, t. IX, col. 340; Hurter, *Nomenclator*, 1910, t. IV, col. 1242-1243.

J. BESSE.

HEYNLIN Jean, docteur et professeur de la Sorbonne à Paris, naquit à Stein, petit village sur le Rhin, au diocèse de Spire, vers l'an 1430. Selon l'usage de son temps, du nom latinisé de son pays natal (*Lapis*), il a été appelé jusqu'à nos jours. Jean de *Lapide*, *Lapideus*, *Lopianus*, etc., et c'est sous ce nom qu'il est justement célèbre. En 1452, il était déjà ecclésiastique et suivait les cours universitaires à Leipzig où il composa à cette époque un traité sur Aristote. Il se rendit de là à Paris, entra à la maison de Sorbonne, y fut reçu maître ès arts et débuta dans la carrière de professeur par l'enseignement de la grammaire. Le fameux humaniste Jean Reuter était au nombre de ses disciples, et le non moins célèbre Jean de Amerbach, imprimeur à Bâle, fit aussi ses études philosophiques et théologiques sous sa direction. Il garda toute sa vie une grande vénération pour son maître, et lorsqu'il imprima la logique de Porphyre et d'Aristote avec le commentaire de Jean Heynlin, il se fit un point d'honneur de se déclarer son ancien disciple dans la souscription finale du volume : *per magistrum Joannem de Amerbach Lapidani quondam discipulum*, etc. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 9919. Vers 1459-1463, Jean Heynlin enseigna avec éclat la philosophie péripatéticienne en Sorbonne et fut un des chefs des réalistes. Appelé à professer les mêmes doctrines en la nouvelle université de Bâle, il se distingua parmi tous

ses collègues dans l'enseignement. Cf. Janssen, *Histoire du peuple allemand*, I, I, c. iv. Il rentra à la maison de Sorbonne en 1466, mais son départ de Bâle ne lui fit point perdre l'estime des savants et la confiance des citoyens qu'il s'était acquises. Aussi, quoique absent, il fut nommé notaire, tabellion public et juge ordinaire de la ville, 14 octobre 1466. C'est probablement à cette époque qu'il reçut le bonnet de docteur à Paris et y enseigna la théologie. Ses collègues le nommèrent en 1467 préteur de la Sorbonne, en 1469 recteur et en 1470 de nouveau préteur. La date de 1469 et le nom de Jean Heynlin font partie de l'histoire de l'imprimerie en général, de l'histoire de la ville de Paris et aussi, en quelque sorte, de l'histoire littéraire de France. En effet c'est Heynlin, alors recteur de Sorbonne, qui fit venir d'Allemagne les trois ouvriers typographes Ulrich Gering, Martin Krantz et Michel Freiburger, les établit dans cette maison et se chargea de corriger lui-même les épreuves de leurs produits. Son collègue Guillaume Fichet, à qui on a voulu faire, à tort, l'honneur de l'établissement de la première imprimerie à Paris et en France, a réfuté lui-même cette erreur par ces paroles imprimées dans une lettre à Heynlin placée en tête du premier ouvrage : *Gasparini Pergamensis Epistolarum opus*, sorti de l'atelier de la Sorbonne : *a tuis quoque Germanis impressoribus... quos... e tua Germania librariorum ascivisti*. En 1472, ou environ, Heynlin alla enseigner la philosophie à Leipzig, et son départ occasionna la sortie de la Sorbonne des ouvriers imprimeurs, qui s'établirent rue Saint-Jacques, *Au soleil d'or* (1473). Il n'entre pas dans notre cadre de spécifier les ouvrages imprimés en la maison de Sorbonne, mais il importe de dire que Heynlin avait gardé un exemplaire de chaque ouvrage, qu'il les donna ensuite avec le reste de sa très riche bibliothèque à la chartreuse de Bâle, où ils restèrent jusqu'à la suppression de ce monastère. Aujourd'hui ils sont conservés à la bibliothèque de l'université bâloise. Heynlin avait vraiment reçu de Dieu le don de la parole, qui, joint à une mémoire très tenace et à sa profonde doctrine, lui fit faire beaucoup de bien dans le peuple chrétien. Il connaissait par cœur à peu près toute l'Écriture sainte et il possédait une vaste connaissance des œuvres des Pères. Aussi sa renommée comme prédicateur eut bientôt franchi les frontières d'Allemagne et de France.

Il prêcha à Bâle pendant quatre années consécutives (1474-1478) et autant de temps à Baden (1480-1484); de 1476-1480, on l'invita à prêcher plusieurs fois à Berne, à Tubingue, à Bâle et à Baden. Il reprit l'enseignement de la philosophie à Tubingue, en 1477, et l'abandonna définitivement trois années après. En 1484, il fut nommé recteur de l'église collégiale de Baden-Baden et se lia d'amitié avec le chanoine Jean de Hochberg, chancelier et protonotaire des princes de Baden, qui, à son exemple, se fit chartreux à Bâle (1487) et mourut prieur de la chartreuse de Strasbourg (1501). L'évêque de Bâle offrit à J. Heynlin un canonicat dans son chapitre et l'emploi d'écolâtre, et celui-ci accepta et vint se fixer dans cette ville, où il ne cessa jamais de prêcher au peuple. Mais après avoir tant travaillé au salut des âmes dans l'enseignement et dans le ministère de la prédication, Heynlin voulut imiter saint Bruno, qui avait aussi été professeur, écolâtre et chanoine. Il se décida donc à quitter le monde et la vie active, et le 15 août 1487, après avoir prêché dans la cathédrale de Bâle, il se retira à la chartreuse qui était près de cette ville. L'ordre apprécia toute la valeur du sujet qui venait d'entrer dans son sein, et lui accorda le privilège de faire les vœux après trois mois de séjour dans le monastère. J. Heynlin fit profession le 17 novembre 1487, il donna à son couvent une bonne partie de ses biens et sa bibliothèque, composée de 233 volumes reliés et de 50 brochés. Dans sa cellule, Heynlin

ne renonça pas à l'étude, ni aux préoccupations littéraires, en coopérant à la publication des bons livres. Il pressa beaucoup son ami Jean Trithème, abbé de Spanheim, de publier les deux grandes œuvres : *De scriptoribus ecclesiasticis* et le *Catalogue des hommes illustres d'Allemagne*. Le premier de ces livres fut imprimé à Bâle en 1494, avec une lettre préliminaire intitulée : *Doct ac præstanti viro domino Joanni de Amerbach in artibus liberalibus Parisiensi magistro; frater Johannes de Lapide, monachus ordinis carthusiensis, sacrum litterarum humilis et indignus ejusdem studii professor, plurimam in Domino salutem optat, etc. Ex Carthusia Basileæ v. calend. septembris 1494*. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 15613. Jean Amerbach profita du voisinage de son ancien maître pour l'engager à s'intéresser aux éditions patristiques qu'il voulait imprimer. Heynlin consentit à revoir ces œuvres autant que l'observance claustrale le lui permettait. C'est ainsi que le célèbre imprimeur put faire paraître en 1489 le *Psalmorum explanatio* de saint Augustin; en 1490, le *De civitate Dei, De Trinitate, De animæ quantitate*, in-fol.; en 1491, le commentaire de Cassiodore sur les Psaumes; en 1492, le *Consolatorium theologicum* de Jean de Dombach et les œuvres de saint Ambroise, en 3 tomes in-fol., cf. Hain, *op. cit.*, n. 896; en 1493, les lettres de saint Augustin, in-fol., le *De compunctione cordis*, ainsi que plusieurs autres opuscules de saint Jean Chrysostome. Cf. Hain, *op. cit.*, n. 5044-5047, 2088. L'édition des œuvres complètes de saint Augustin publiée aussi par Amerbach, en 1506, en 9 in-fol., renferme les traités revus et corrigés par J. Heynlin. Le continuateur de la Chronique de la chartreuse de Bâle, dom Georges Zimmermann, entré au noviciat treize ans après la mort de Heynlin, assure que celui-ci coopéra également à l'édition de la Bible et à la publication des œuvres de saint Grégoire le Grand et de saint Jérôme faites aussi à Bâle par Jean Amerbach. C'est dans ces occupations avantageuses à l'Église et à la science que dom Jean Heynlin termina pieusement sa vie, le 12 mars 1496.

Ses commentaires sur tous les livres d'Aristote, sur la logique de Porphyre et les explications sur les livres des principes de Gilbert de la Porrée furent publiés par Jean de Amerbach, à Bâle, in-fol., s. d., certainement avant la mort de Heynlin, cf. Hain, n. 9919 et 13300, puisque Sébastien Brant lui adressa une poésie : *De logica per eum explanata*. Le commentaire sur les quatre livres *De anima* d'Aristote se trouve manuscrit à la bibliothèque de l'université de Bâle, X, II, 20, F. VIII, 9, F. VII, II; *Expositio prologorum biblicorum Parisiis habita; Forma tractandi tres priores libros Sententiarum; Quæstiones Sorbonicæ sub* (Jo. de Lapide) *et ab eodem disputatæ, maxime de pænitentia; Ejusdem præfationes initio librorum aut disputationum* : recueilli ms. in-4° conservé dans la susdite bibliothèque, A. VII, 13; cinq volumes de *Sermons*, mss in-4°, sont aussi à la bibliothèque de Bâle : A. VII, 8-12; *Epistola ad Jo. Hochberg, Ecclesiæ Badensis cantorem, de qualitate sacerdotis*, ms., *ibid.*, A. V, 26; *Quæstiones theologiæ et expectatoriæ variæ sub et ab eodem doctore Parisiis disputatæ*, etc., ms. in-fol., *ibid.*, A. VI, 12; *Orationes duæ, una in promotione doctorum theologiæ, altera in promotione magistrorum habita*, ms. in-4°, *ibid.*, F. IX, 5; *Sermones de conceptione beatæ Mariæ*, mss à la bibliothèque de la reine Christine de Suède, au Vatican, n. 82. Cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. II, col. 1225. Dom Jean Heynlin a écrit, selon Trithème, *De conceptione immaculatæ Virginis*, mais on ne sait pas au juste quel nom donner à ce travail. Le R. P. Baglioni dit que c'est un livre. Cf. *Dilucidazione cronol. dell'imm. concezione*, Florence, 1852, p. 264, n. 31. Il est plus probable qu'il s'agit des *Sermons* indiqués plus haut et de cette *Præmonitio fratris Joannis de Lapide carthusiensis... circa sermones de conceptione gloriosæ*

Virginis Mariæ per quemdam Meffreth nuncupatum collectos destrans quid in hac materia sentiendum ac tenendum sit, cf. *Sermones Meffret*, édit. de Nicolas Kessler, Bâle, 1488, t. III; Hain, *Repertorium*, n. 11006. On regrette la perte de plusieurs ouvrages de Heynlin signalés par Trithème et les bibliographes allemands, parmi lesquels se trouvaient un *Sommaire de la Passion*, un livre traitant des *qualités du bon prêtre*, un recueil de lettres, etc. Un traité de Heynlin fort utile aux prêtres, intitulé : *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium*, eut un grand succès aux xv^e et xvi^e siècles. Il y eut six éditions in-4^o ou in-8^o, s. l. n. d., dont cinq indiquées par M. Hain, *op. cit.*, n. 9899-9903, et une autre, in-4^o, notée dans le catalogue 98^e, du libraire de Munich, Rosenthal, n. 1130; viennent ensuite les éditions antérieures à 1501, enregistrées par Hain, n. 9904-9918, avec les suivantes : Cologne, Quentell, 1501, 1504, 1506, et Jean Landen, 1506; Paris, 1502, 1508, s. d. (1510?), 1514, 1521, 1659; Venise, 1513, 1516; Cracovie, 1519; Strasbourg, 1520; Tolède, 1527; Dillingen, 1558, 1559; Bologne, 1566; Brescia, 1567; Constance, 1596, 1598; Padoue, 1599; enfin, il convient de rapporter tout le titre de l'édition faite, en 1498, à Périgueux, qui paraît avoir été le premier ouvrage imprimé dans cette ville : *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium per venerabilem patrem dominum Johannem de Lapide, doctorem theologiae Parisiensem, ordinis cartusiensis, ex sacrorum canonum probatorumque doctorum sententiis diligenter collectum*. Impressum Petragoricensis per magistrum Johannem Carant, 1498, in-8^o, caractères gothiques, gravure xylographique. Cette rarissime édition a échappé aux recherches de M. Hain. Le P. Possevin, traitant de J. Heynlin (*de Lapide*) dans son *Apparatus sacer*, dit que ce docteur écrivit aussi des ouvrages concernant les humanités ou les belles-lettres. Voici quelques titres : *Introductorium grammaticæ*, inédit; *Dialogus de arte punctuandi*, publié plusieurs fois, cf. Panzer, *Annales*, t. I, p. 296, 297, 478; t. II, p. 218, 216; t. IV, p. 135, 222; t. IX, p. 223; Gasparini Barzizii *Pergamenis epistolarum opus*, imprimé au moins douze fois, cf. Hain, n. 2668-2679; *Laurentii Vallæ elegantissimæ linguæ latinæ*, imprimé plusieurs fois à Paris et à Cologne; l'Abrégé de Tite-Live, la conjuration de Catilina de Salluste, les œuvres de Térence, de Virgile, de Cicéron et des autres auteurs classiques imprimés dans la maison de Sorbonne. Cf. Auguste Bernard, *De l'origine et des débuts de l'imprimerie en Europe*, II^e partie, Paris, 1853; Taillandier, *Résumé historique de l'introduction de l'imprimerie à Paris*, Paris, 1837; Alfred Franklin, *La Sorbonne, ses origines, sa bibliothèque, les débuts de l'imprimerie à Paris*, 2^e édition, Paris, 1875, et tous les auteurs qui traitent de l'établissement des premiers imprimeurs dans la maison de Sorbonne, à Paris.

Jean Heynlin, comme beaucoup d'autres savants de son époque, fut consulté au sujet d'un aérolithe qui, le 7 novembre 1492, tomba près d'Ensisheim, en Alsace. Il rédigea une dissertation intitulée : *Conclusiones aut propositiones physicales de lapide insigni, pondere duorum centenariorum cum dimidio, qui 7 id. nov. 1492 ex nubibus magno cum fragore prope Ensisheim, oppidum Sunthogæ Alsatiæ superioris, decidit et dein effossus in ejusdem oppidi templo catena in locum sublimem suspensus est*. Dans cette étude, Heynlin réunit les hypothèses qui pourraient éclaircir cet événement, mais il paraît qu'aucun des savants consultés ne satisfait l'attente du peuple, puisque l'on voit encore l'inscription placée sur l'aérolithe ainsi formulée : *De hoc lapide multi multa, omnes aliquid, nemo satis*. La dissertation de Heynlin semble avoir été imprimée. Cf. *Athenas Rauricas* et la *Biographie universelle* de Michaud, au mot *Pierre* (Jean de la Pierre).

Sébastien Brant, ami de Heynlin, écrivit, en son honneur, des poésies dévotives et un petit poème sur saint Bruno et l'ordre des chartreux, et à l'occasion de sa mort, il composa une élégie qui a été publiée dans le recueil de ses *Varia carmina*, Bâle, 1498.

De vita, conversatione, scriptis et obitu domini Joannis de Lapide, sacre pagine doctoris : c'est le c. IV de la continuation de la Chronique de la chartreuse de Bâle par dom Georges Zimmermann, publiée par MM. Vischer et Stern, *Basler Chroniken herausgegeben von der historischen Gesellschaft in Basel*, etc., Leipzig, 1872; *Die Reformations Chronik des Karthäusers Georg*, etc., Bâle, 1849; F. Fischer, *J. Heynlin, gennant a Lapide; akademischer Vortrag*, in-8^o, Bâle, 1851; *Une visite à la bibliothèque de l'université de Bâle, par un bibliophile lyonnais*, Lyon, 1880; Nicklès, *La chartreuse du Val Sainte-Marguerite à Bâle*, in-8^o, Porrentruy, 1903; Trithemius, Sienlerus, Possevin, Petrejus, dans la *Bibliotheca cartusiana*; Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. cartus.*; Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, t. I; Félibien et Lobineau, *Histoire de la ville de Paris*, Paris, 1725, t. II; Gabourd, *Histoire de Paris*, Paris, 1864, t. II; *Biographie universelle* de Michaud et la *Biographie générale* de Didot, aux mots *Fichel*, *Pierre* (Jean) et *Gering* (Ulric); *Kirchenlexikon*, t. V, p. 2003; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XII, p. 379; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 36-37; P. Férét, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1907, t. IV, p. 162-165 (sous le nom de Jean de la Pierre); Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1027-1030.

S. AUTEUR.

HICÊTES. A la suite des hérésies dont il avait emprunté la liste à saint Épiphane, et avant d'énumérer celles dont il eut une connaissance personnelle parce qu'elles lui étaient contemporaines, saint Jean Damascène, puisant à une autre source, signale celle des hicètes, *ixétai*. *Hær.*, LXXXVII, P. G., t. xciv, col. 756. C'était, dit-il, des moines, d'ailleurs orthodoxes, qui avaient pour habitude de danser et de chanter avec des moniales, dans le but d'imiter le chœur formé par Moïse et Marie après le passage de la mer Rouge. Exod., xv, 1, 20, 21. Mais dans ce cas, ce n'est point hicètes qu'ils auraient dû s'appeler, car *ixétai*, de *ixetêsô*, signifie prier, supplier; ils auraient dû s'appeler plutôt χορευταί, danseurs, ou ψάλται, chanteurs. Le mot *ixétai* évoque bien mieux le souvenir de la secte des massaliens ou euchites. Quoi qu'il en soit, l'unique caractéristique qu'en donne saint Jean Damascène ne justifie pas l'inscription des hicètes au nombre des hérétiques; elle marque simplement un usage fort peu recommandable et fort dangereux au point de vue moral, que l'exemple de Moïse ne saurait suffire à justifier, surtout parmi les moines. L'existence de ces hicètes est postérieure à l'empereur Marcien (450-457) et antérieure à l'empereur Héraclius (610-641).

S. Jean Damascène, *Hær.*, LXXXVII, P. G., t. xciv, col. 756; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 759, au mot *Hélicites*; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1878-1882, t. III, p. 23.

G. BAREILLE.

HICKEY (Hiquæus) Antoine, frère mineur réformé, originaire de la baronnie d'Island dans le comté de Clare en Irlande, naquit en 1586. Le 1^{er} novembre 1607, il revêtit l'habit religieux au collège irlandais de Saint-Antoine à Louvain, où il trouva comme maîtres Hugues Mac Bhaird, Wardeus et Hugues Mac Caghwell, Cavellus. A son tour il professa la théologie à Louvain et à Cologne. Il enseignait dans cette ville en 1619, quand son célèbre compatriote, Wadding, le demanda à son ministre général pour l'aider dans les travaux qu'il se proposait d'entreprendre. Hickey se rendit à Rome, où, au couvent de Saint-Pierre in Montorio d'abord, puis au collège de Saint-Isidore, il collabora fidèlement avec son savant ami, qui nous a laissé de

lui ce bel éloge : *Nullus eo affabilior, nullus humilior, nullus in studiis magis assiduus. Per menses integros hærebat domi, per diem universum vel studebat, vel orabat.* Son premier ouvrage fut une apologie de sa famille religieuse : *Nitela franciscanæ religionis et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentavit Abrahamus Bonius*, in-4°, Lyon, 1627, publiée sous le nom de Dermitius Thadeus, qu'il portait avant son entrée en religion. Quand Wadding entreprit l'édition complète des œuvres de Duns Scot, le P. Hickey reçut pour sa part le soin de préparer les *Commentaires sur le IV^e livre des Sentences*. Ils forment 3 in-fol., t. VIII-X, de l'édition de Lyon, 1639. En faisant ce travail il conçut le projet d'écrire de semblables commentaires sur les trois premiers livres, *ut plane et solide ex conciliis et sanctis Patribus Scoti doctrinam corroboraret, et impugnantium rationibus satisfaceret*, dit encore Wadding. Il commença par le III^e livre, mais n'alla pas au delà de la VI^e distinction, prévenu par la mort, le 26 juin 1641. Son maître le fit ensevelir dans l'église de Saint-Isidore, auprès de Mac Caghwel, et plaça sur sa tombe une épitaphe *socio gratissimo et amico optimo*. Il promettait de publier ses écrits inédits sur le III^e livre des *Sentences*, ainsi que des *Responsiones ad pleraque dubia moralia et ascetica*. Le P. Hickey laissait encore un travail *De stigmatibus sanctæ Catharinæ Senensis*, adressé aux cardinaux de la S. C. des Rites, et un ouvrage, qualifié par Maracci *opus insigne atque omnibus numeris absolutum*, dans lequel il traitait *De conceptione immaculata B. Virginis Mariæ*. On conserve au couvent de Dublin plusieurs lettres originales du P. Hickey, relatives aux affaires d'Irlande, car son pays lui demeura toujours cher, et il avait rêvé d'écrire une histoire critique de son île natale en collaboration avec plusieurs savants compatriotes. Quand il mourut, il était définitive général de son ordre, dignité que lui avait conférée le chapitre tenu à Rome, en 1639.

Wadding et Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hippolyte Maracci, *Bibliotheca Mariana*, Rome, 1648; *The catholic encyclopedia*, New York, 1910.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

HIÉRACAS ou **HIÉRAX**, hérétique du temps de Dioclétien, chef de la secte des hiéracites.

1^o *Le personnage*. — C'est surtout à saint Épiphanes, *Hær.*, LXVII, P. G., t. XLII, col. 172-184, qu'on doit la plupart des renseignements sur la personne et les erreurs de ce chef de secte. Hiéracas était né à Léontopolis, en Égypte, dans la seconde moitié du III^e siècle. Il était médecin de profession; sa culture littéraire et scientifique était très étendue; il étudia même l'astronomie et la magie. Il savait la Bible par cœur et avait commenté le commencement du livre de la Genèse. Jusqu'à l'âge de quatre-vingt-dix ans, il ne cessa d'écrire et composa des psaumes ou des cantiques, que devaient chanter ses partisans. Homme d'une très grande austérité et orateur à l'éloquence persuasive, il fit beaucoup de prosélytes, qui prirent son nom.

Il est regrettable que ses ouvrages soient perdus, surtout son Hexaméron, car ils auraient permis de se faire une idée exacte de son exégèse et de sa doctrine. Un simple mot de saint Épiphanes donne à penser qu'il interpréta la Genèse d'une manière allégorique : il l'accuse, en effet, d'avoir nié la réalité du paradis terrestre, mais sans dire pourquoi. On en est donc réduit aux conjectures. Voulait-il, en niant cette réalité, écarter toute objection contre l'idée qu'il se faisait du mariage, puisque c'est au paradis terrestre que Dieu a institué l'union de l'homme et de la femme? N'était-il pas plutôt influencé par la théorie gnostique de la matière, considérée comme essentiellement mauvaise et source du mal? Ceci expliquerait son interprétation allégorique du paradis, lequel ne serait

autre que le séjour du monde des esprits, d'où les anges tombèrent pour s'être trop épris de la matière; et cela cadrerait avec son ascétisme et sa négation de la résurrection du corps; car il n'admettait que la résurrection spirituelle de l'âme, le corps n'étant qu'une prison dont l'âme est délivrée par la mort, et la résurrection du corps ressemblant à un nouvel emprisonnement de l'âme. Mais s'il en est ainsi, Hiéracas devrait être rangé parmi les encratites gnostiques.

On ne saurait le confondre avec le personnage nommé Hiérax, signalé comme l'un des douze disciples de Manès, par Pierre de Sicile, qui vivait au IX^e siècle, *Hist. Manich.*, 16, P. G., t. CIV, col. 1265; ce témoignage est trop tardif pour permettre de faire de l'Égyptien Hiéracas un manichéen. Les auteurs les plus rapprochés de l'époque où parut et se développa le manichéisme, nomment bien trois disciples de Manès, mais aucun d'eux ne s'appelle Hiérax. Du reste, saint Épiphanes, qui a soin de relier entre elles les hérésies dont il parle, ne marque aucune connexion entre celle des hiéracites et celle des manichéens, qui la précède dans son traité.

2^o *Ses erreurs*. — L'enseignement d'Hiéracas contenait quelques erreurs, commandées, semble-t-il, par la conception gnostique de la matière qui est au fond de son système : telle, par exemple, la condamnation du mariage. L'Ancien Testament, observait-il, enseigne la crainte de Dieu et réprouve l'envie, la concupiscence, l'injustice, etc. Qu'est venu enseigner de nouveau le Christ, sinon la continence, la chasteté, la virginité? C'est là, selon l'apôtre, la sainteté, sans laquelle personne ne verra le Seigneur. *Heb.*, XII, 14. Dans la parabole évangélique des dix vierges, si les unes sont sages et les autres folles, toutes du moins sont vierges. Le mariage dès lors n'a plus sa raison d'être; simplement autorisé dans l'ancienne loi, c'est un état d'imperfection supprimé désormais par l'Évangile. On lui objectait le mot de saint Paul : *honorabile connubium in omnibus*. *Heb.*, XIII, 4. Hiéracas répond : J'en appelle à ce que le même apôtre dit plus loin : *Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi*, I Cor., VII, 7, c'est-à-dire célibataires. Paul ne tolère le mariage que comme un moindre mal, en vue d'éviter la fornication. En conséquence, Hiéracas n'admettait au nombre de ses partisans que des célibataires ou des veufs, des vierges ou des veuves. Remarquons qu'il acceptait l'attribution à saint Paul de l'Épître aux Hébreux et qu'il trouvait dans son exemplaire cette Épître avant les Épîtres aux Corinthiens. Il recevait aussi les Pastorales de saint Paul, bien qu'on ne voie pas comment il pouvait en concilier certains passages, tels que I Tim., IV, 2, avec sa propre doctrine. Il s'appuyait notamment sur le passage où il est dit que les femmes doivent se parer de bonnes œuvres, I Tim., II, 10, pour exclure du royaume des cieux les petits enfants, parce qu'ils ne sauraient le mériter par quelque action personnelle dans la lutte contre le mal ou dans la pratique du bien. En outre, il niait, comme nous l'avons déjà dit, la résurrection des corps, et n'admettait qu'une résurrection spirituelle, celle des âmes.

Sur la Trinité, au dire de saint Épiphanes, Hiéracas aurait eu une doctrine conforme à celle de l'Église, mais il ne peut s'agir là que de ce qui concerne le Père et le Fils. Et pourtant saint Épiphanes signale ailleurs, *Hær.*, LXIX, 7, une lettre d'Arius, également citée par saint Athanasie et saint Hilaire de Poitiers, dans laquelle Arius, opposant sa doctrine à celle de Valentin, de Manès, de Sabellius et d'Hiéracas, déjà réprouvés par l'Église, soutenait l'orthodoxie de sa foi : *Nec sicut Hieracas, lucernam de lucerna, vel lampadem in duas partes*. S. Hilaire, *De Trinitate*, IV, 12; VI, 5, P. L., t. X, col. 105, 160. A vrai dire, la formule d'Hiéracas

quoique condamnée par saint Alexandre d'Alexandrie, était susceptible d'une interprétation orthodoxe. Mais Arius, très habilement, ne tenant compte que de la condamnation, en profitait pour décrier le symbole de Nicée, où il est dit du Fils qu'il est lumière de lumière. *Ut fidei hujus (celle de Nicée) intelligentia averteretur, Hieracæ lampas vel lucerna ad crimen confitendi ex lumine luminis objecta est*, comme le remarque saint Hilaire. *De Trinitate*, vi, 12, col. 166.

Quoi qu'il en soit, Hiéracas se trompa sûrement sur la personne du Saint-Esprit. S'appuyant sur un passage du livre apocryphe de l'*Ascension d'Isaïe*, où il est dit que Dieu, dans le septième ciel, est entouré de deux personnes, celle du Fils et celle du Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes, il en concluait que cet Esprit, qui prie pour nous par des gémissements ineffables, Rom., viii, 26, n'était autre que Melchisédech, qui est devenu semblable au Fils de Dieu, et demeure prêtre pour toujours. Heb., vii, 3.

3° *La secte des hiéracites*. — On comprend que, par l'austérité de sa vie beaucoup plus encore que par sa science, Hiéracas en ait imposé à ceux qui voulaient faire profession d'un ascétisme rigoureux. Le nombre en était grand en Égypte; de là, la formation de la secte des hiéracites. Ceux-ci, à l'exemple de leur maître, entendaient mener une vie d'ascètes et se priver de la chair de toutes sortes d'animaux; chez la plupart, ce fut une imitation réelle et effective; chez d'autres, ce ne fut qu'une feinte. Ils cherchèrent à faire des recrues parmi les solitaires d'Égypte. L'un d'eux se rendit au désert près de saint Macaire et menaçait d'ébranler la foi des moines par ses arguments spécieux. Macaire avait beau répliquer, c'était sans succès, car l'hérétique éludait habilement ses réponses et soulevait toujours quelque nouvelle difficulté. De guerre lasse et pour en finir avec un adversaire aussi dangereux, il lui proposa, comme moyen péremptoire de savoir qui avait raison, de tenter l'épreuve de la résurrection d'un mort. L'hérétique accepta, à la condition que Macaire essayât le premier. Macaire se mit donc en prières et ressuscita réellement un mort. Le disciple d'Hiéracas n'en demanda pas davantage et s'enfuit pour toujours. Le récit de ce miracle a été conservé par Rufin, *Vita Patrum*, 28, P. L., t. xxi, col. 452; par Palladius, *Hist. lausiaca*, 19, P. G., t. xxxiv, col. 1049; par Sozomène, *H. E.*, iii, 14, P. G., t. lxvii, col. 1069; et par Cassien, *Collat.*, xv, 3, P. L., t. xlix, col. 996-998. Que la secte des hiéracites ait été combattue par la parole et par la plume, on ne pourrait s'en étonner; mais nous n'en possédons point de preuve positive. Seul, l'auteur du *Prædestinatus*, 47, P. L., t. liii, col. 607, affirme qu'un certain Aphrodisius, évêque de l'Hellespont, personnage d'ailleurs inconnu, aurait écrit contre eux; mais il n'y a pas d'apparence, comme l'a remarqué Tillemont, *Mémoires*, t. iv, p. 413, que leur secte se soit étendue jusqu'aux bords de la mer Noire: en tout cas, elle n'a guère laissé de trace dans l'histoire.

S. Épiphane, *Hær.*, lxxvii, P. G., t. xlii, col. 172-184; S. Augustin, *De hær.*, 47, P. L., t. xlii, col. 38-39.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. iii, p. 73; t. iv, p. 411-413; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1869, t. v, p. 597; t. vi, p. 403-404; Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1762, t. i, p. 815-823; Néander, *Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche*, 4^e édit., Gotha, 1864, t. ii, p. 488-492; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, trad. franç., Paris, 1898-1899, t. i, p. 292-293; *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. ii, p. 215-216; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. i, p. 777-778; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 2005-2006; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. iii, p. 24-25; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. i, col. 2143.

G. BAREILLE.

HIÉRARCHIE. — I. Notion. II. Origines. III. Démonstration de son existence. IV. Exposition et réfutation des erreurs contraires. V. La hiérarchie de l'Eglise est monarchique. VI. Développement de la hiérarchie ecclésiastique.

I. NOTION. — Dans son acception la plus générale, la hiérarchie est la répartition de l'autorité dans un ordre subordonné et pour un but déterminé. Cette définition s'applique à la société civile, comme à la société religieuse. Ainsi, on parle, dans l'ordre civil, de la hiérarchie administrative, judiciaire, militaire, etc.

Néanmoins, d'après sa désignation étymologique, le terme hiérarchie, ἀρχή ἱερά, s'adapte d'une façon spéciale à l'ordre divin et ecclésiastique. C'est ainsi que la définit le pseudo-Denys l'Aréopagite: « La hiérarchie est, d'après nous, une ordination sacrée, science et opération, à reproduire, autant que possible, la déiformité, et à monter, en proportion des illustrations divinement infuses, jusqu'à l'imitation de la divinité. » *Hiérarchie céleste*, c. iii, § 1, trad. de l'abbé J. Dulac, Paris, 1865; P. G., t. iii, col. 161. Comme conséquence, il explique de quelle manière la notion véritable de la hiérarchie requiert la subordination des êtres qui la composent. Il indique les fonctions diverses qui leur sont attribuées dans la purification, dans l'illumination, dans la perfection, dans l'union avec Dieu.

Au point de vue ecclésiastique, la hiérarchie peut être considérée objectivement et subjectivement. Objectivement, la hiérarchie n'est pas seulement un principat sacré: c'est plutôt la surveillance et l'administration des choses sacrées: ἡ τῶν ἱερῶν ἀρχή. Subjectivement, c'est la série des personnes sacrées, ayant la mission coordonnée de diriger vers sa fin surnaturelle la société chrétienne. Comme nous le démontrerons plus loin, la hiérarchie ecclésiastique est constituée en trois degrés, l'épiscopat, le sacerdoce, le diaconat.

Il ne faut pas cependant conclure de cette triple désignation, que cette hiérarchie est multiple. Ce serait une grave erreur. La hiérarchie établie par Jésus-Christ pour régir la société spirituelle est une.

La plénitude du pouvoir repose sur la tête du pontife romain, vicaire visible du divin Maître, l'évêque des évêques. Sont aussi d'institution divine, participent au triple pouvoir de sanctifier, d'instruire et de gouverner, les évêques placés sous la direction du pape. Enfin, en vertu de l'ordre reçu, les ministres inférieurs qui ferment la ligne hiérarchique possèdent, du moins, *in actu primo, in habilitate*, les autres pouvoirs spirituels. Quoique la collation des saints ordres soit le privilège exclusif de l'épiscopat, néanmoins, un simple prêtre, autorisé par le souverain pontife, peut conférer les ordres mineurs, le sous-diaconat, et certains auteurs ajoutent même, le diaconat. Il peut de même conférer le sacrement de la confirmation, qui n'est régulièrement administré que par l'évêque.

Cette unité de la puissance hiérarchique, confiée éminemment au pape, se manifeste non seulement dans la communication du pouvoir de conférer les ordres que le successeur de Pierre peut faire aux clercs inférieurs, mais encore et d'une manière plus accentuée, dans la participation, parfois très large, au gouvernement ecclésiastique qu'il accorde aux clercs inférieurs. Le divin fondateur de l'Eglise a concentré tout pouvoir juridictionnel aux mains de saint Pierre et de ses successeurs, et il n'en a rattaché aucun, d'une façon précise et déterminée, aux deux autres ordres hiérarchiques, sacerdoce et diaconat. Il en résulte qu'il y a des évêques, des prêtres, des diacres, ne possédant aucune juridiction. Néanmoins, en vertu du sacrement de l'ordre qu'ils ont reçu, ils sont tous aptes à recevoir communication du pouvoir juridictionnel.

Le souverain pontife est juge de l'étendue plus ou moins large dont il les en fera bénéficier, suivant les circonstances. Aux évêques, dont le pouvoir est ordinaire, il assignera telle portion de la vigne du Seigneur qu'il jugera convenable de leur attribuer. Il délèguera aux autres membres de la hiérarchie les pouvoirs opportuns. Ainsi, un diacre pourra être supérieur à un prêtre, même à un évêque, en vertu du pouvoir juridictionnel que le chef de l'Église lui aura conféré. Aujourd'hui, les cardinaux, prêtres et diacres, de l'Église romaine, sont au-dessus des évêques, bien qu'ils ne possèdent ni le caractère ni le pouvoir épiscopal.

Il en est de même du pouvoir doctrinal conféré au chef de l'Église. Les membres inférieurs de la hiérarchie n'ont ni l'autorité ni le droit d'enseigner la doctrine, qu'à condition de rester unis au siège apostolique. Le sacrement de l'ordre leur confère bien l'aptitude radicale à devenir les héritiers de l'Évangile, mais ils doivent recevoir du pape ou de l'évêque la mission et le droit de prendre la parole dans la société des fidèles. Ainsi le pape peut inviter un prêtre, un diacre à siéger dans un concile et à y donner son suffrage même en matière de foi. Un évêque peut se faire remplacer dans un concile par un prêtre ordinaire.

La hiérarchie ecclésiastique établie par Notre-Seigneur est donc à la fois une et trine, à l'image de l'auguste Trinité. C'est un fleuve, dont les eaux, jaillissant d'une même source, se répartissent en trois canaux qui sillonneront le monde entier dans tous les moments de la durée. Le sacrement de l'ordre est la base essentielle de cette institution divine, une et non multiple. Il confère au souverain pontife le pouvoir *expeditus*, législatif, judiciaire et coercitif. Comme aucune précision n'a été formulée dans l'Évangile pour la juridiction à attribuer aux autres membres, le chef souverain de l'Église en fait la répartition.

Bref, la hiérarchie se définit : *Ordo sacramentum in Ecclesia personarum quibus sacra alicujus functionis ex officio exercendae potestas committitur*. Les *Conférences d'Angers* disent de même : « La hiérarchie est une principauté ou magistrature spirituelle, composée de divers ordres de ministres, subordonnés les uns aux autres, que Jésus-Christ a instituée pour le gouvernement et le service de son Église. » Conf. I, q. II, édit. de 1830, p. 14.

Le *Codex juris canonici* pose très clairement l'existence et les degrés de la hiérarchie ecclésiastique, en disant des clercs : *Non sunt omnes in eodem gradu, sed inter eos sacra hierarchia est in qua alii aliis subordinantur. Ex divina institutione, sacra hierarchia ratione ordinis constat episcopis, presbyteris et ministris; ratione jurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere*. Can. 108, § 2, 3.

II. ORIGINES. — Divers systèmes ont été formulés pour rendre raison du développement historique de la hiérarchie ecclésiastique, dès le début du christianisme. Un premier système prétend que la hiérarchie nouvelle prit pour cadre les institutions juives. Un second veut que l'organisation cultuelle des Romains ait servi de base à son expansion. Un troisième enfin trouve, dans la manière dont elle s'est répandue, les éléments qui appartiennent aux deux organisations, juvée et romaine.

1^{er} système. — La législation juive comptait, en effet, une hiérarchie composée du grand-prêtre, des prêtres et des lévites. Ces titres et les fonctions de ces ministres étaient déterminés par la loi mosaïque. Depuis le retour de la captivité de Babylone, chaque localité possédait sa synagogue, ou lieu de la prière et de l'enseignement des scribes. La nation avait aussi son

sanhédrin, ou grand conseil, qui siégeait dans la capitale, à Jérusalem. En outre, un sanhédrin inférieur, composé de vingt-trois juges ou arbitres, était constitué dans les villes d'une certaine importance, même dans les provinces situées en dehors de la Judée. Enfin, un petit sanhédrin fonctionnait, pour l'administration de la justice, dans les moindres agglomérations. Le grand sanhédrin étendait sa juridiction sur tous les autres conseils. Le grand-prêtre le présidait. Les sanhédrins des villes importantes étaient placés sous la direction de maîtres ou rabbins, appelés plus tard *primati* et *didascali*. Après la ruine de Jérusalem, le titre de *patriarche* fut conféré au chef suprême de la nation établi à Tibériade. Parmi les primats, ou grands chefs provinciaux, ceux d'Antioche et d'Alexandrie auraient eu, prétend-on, une autorité plus considérable à raison du chiffre élevé de population juive que ces communautés comptaient.

Ce système hiérarchique aurait servi, en substance, de modèle à l'organisation des pouvoirs juridictionnels de la société chrétienne. Jésus-Christ, lui-même, en aurait posé les bases, en confiant autorité aux évêques, aux prêtres et aux diacres. Les Églises de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie continuèrent, sous le nouveau-régime, à jouir du prestige qui leur était précédemment attribué. Aussi, concluent les partisans de ce système, l'organisation des Églises chrétiennes se fit d'après les grandes lignes de l'organisation de la Synagogue. La société mosaïque étant la préparation des institutions chrétiennes, rien d'étonnant que la hiérarchie nouvelle ait été calquée sur l'ancienne. C'est un fait providentiel.

Bacchini, *De ecclesiasticæ hierarchiæ originibus*, Dissertation; Grotius, *In Act.*, VI; Basnage, *Histoire des juifs*, I. VI, c. IV, § 10; Blanc, *Cours d'histoire ecclésiastique*, Paris, t. I, leçon XLVIII.

2^e système. — L'évolution de la hiérarchie catholique a suivi les linéaments de l'organisation romaine. En effet, la constitution des Romains possédait un grand-pontife, *pontifex maximus*, qui avait la prééminence sur tous les autres ministres du culte national. En outre, il existe une grande similitude entre l'organisation politique de l'empire et celle des centres primitifs de la juridiction ecclésiastique. Les tableaux descriptifs rédigés depuis Constantin le démontrent. Les Romains avaient divisé l'univers conquis en provinces : le *præses provinciae*, représentant de l'empereur, tenait tribunal dans les grandes cités, dites métropoles. Il recevait ses directions de Rome, centre de l'unité de tout l'empire.

Les partisans du premier système ne contestent pas le fait de l'adaptation des limites juridictionnelles de l'Église à celles des circonscriptions civiles. Néanmoins, ils maintiennent leur opinion, en établissant que la hiérarchie des sièges épiscopaux et des juridictions était empruntée à l'organisation religieuse hébraïque. Enfin, ils démontrent, en citant à l'appui des faits historiques, que l'Église ne se faisait pas une loi de s'astreindre à la ligne de démarcation politique des provinces de l'empire. Souvent les papes ont agi indépendamment de ces délimitations civiles, lorsque le bien des âmes et l'expansion évangélique en manifestaient la nécessité ou la convenance. Néanmoins, le sentiment contraire a prévalu.

Bennetis, *Privilegium S. Petri*, t. IV, p. 107; Cabassut, *Notitia Eccles.*, dissert. XIV, *De prov. eccles.*, p. 51.

3^e système. — Il tend à concilier les deux opinions précédentes, en utilisant leurs données, pour les fonder dans une unité harmonique. Il relève, dans le progrès de la hiérarchie chrétienne, l'influence des institutions juives et romaines, en proportions équivalentes.

Sans doute, les adhérents de cette opinion admettent, comme les précédents, que l'Église n'avait nul besoin, pour le succès de sa propagation, de s'adapter aux formes politiques des institutions profanes. L'assistance divine devait suppléer à toute faiblesse humaine. Néanmoins, l'action providentielle met fréquemment en jeu les causes secondes. Sous l'inspiration divine, les apôtres adoptèrent un type d'organisation ayant déjà fait ses preuves : ils tinrent compte de l'ordre de choses existant.

Ils empruntèrent à l'organisation mosaïque la pratique d'établissement de grands centres d'influence. Les sanhédrins, dont l'autorité dominait dans les grandes cités, leur servirent de modèle. Les évêques furent installés dans les agglomérations nombreuses, d'où leur prestige rayonnait sur les populations environnantes. Le centre d'unité évangélique succédait au centre d'unité mosaïque. Une nouvelle organisation était substituée simplement à l'ancienne, destinée à disparaître.

Par ailleurs, la circonscription romaine fournit les éléments géographiques de la hiérarchie chrétienne. Des prélats furent institués dans les chefs-lieux provinciaux, avec autorité de centraliser les églises d'un rang inférieur. C'étaient les églises-mères, les églises métropolitaines, installées sur le plan des chefs-lieux des provinces civiles. Ce fut au point que le concile d'Antioche, en l'an 341, établit en principe que les évêques d'une même province devaient reconnaître la prééminence de celui qui occupait le siège de la métropole. Canon 9. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I b, p. 717.

Les traditions pontificales antiques, citées par le pseudo-Isidore, confirment ces faits. Pierre, rapportent-elles, adopta la hiérarchie du culte païen. Il institua des *patriarches* et des *primats* dans les grandes villes où siégeaient les pontifes du paganisme, *primi flamines*, puis, dans les métropoles, des prélats appelés *archevêques*, à la place des *archi-flamines*; enfin, de simples évêques, dans les cités de moindre importance. Dans cet ordre d'idées, on érigea d'abord les trois patriarchats, dits métropoles royales, de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie; plus tard, ceux de Constantinople et de Jérusalem. Dans le cours des siècles, divers autres sièges épiscopaux ont ou obtenu ou usurpé le titre de *patriarchats*. Mais ces dénominations ne répondaient plus aux exigences de l'épanouissement de l'Église. Issues des contingences historiques, elles n'ont eu qu'une durée éphémère, une valeur nominale.

Eupoli, *Prælectiones juris ecclesiastici*, t. II, p. 206; Berardi, *Comment. in jus ecclesiasticum*, t. I, p. 102 sq.; Philipps, *Du droit ecclésiastique*, t. II, l. LXVIII, p. 18; Bianchi, *Della potestà e della politia della Chiesa*, t. IV, p. 17 sq.

Pour la mise au point de ce qu'il peut y avoir de vrai et d'historique dans ces trois systèmes, touchant l'organisation de la hiérarchie catholique et la formation des circonscriptions ecclésiastiques, voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 1-14; *Diction. d'arch. chrét. et de liturgie*, t. IV, col. 1212 sq. Cf. P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 114-121.

III. DÉMONSTRATION DE LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE. — Nonobstant la réalité et le caractère imposant des considérations historiques et doctrinales que nous venons d'indiquer, les hérétiques ont effrontément nié l'existence de la hiérarchie catholique.

1° Méconnaissant la nature, l'action, le but final de l'institution hiérarchique de l'Église, les sectes protestantes ont prétendu qu'elle était *invisible*, comme l'Église elle-même. Elles oublièrent qu'elle avait pour objet l'instruction et la sanctification de l'homme; que ce dernier possède deux éléments constitutifs, le corps et l'âme, la matière et l'esprit, auxquels il

fallait s'adresser. Par ailleurs, l'homme ne pénètre dans le domaine des connaissances que par le moyen d'organes sensibles, par l'étude des objets matériels. Aussi, les sacrements ne sont que les signes sensibles de la grâce invisible; la prédication n'est que le véhicule de la doctrine surnaturelle. Dans l'économie divine, tout est donc admirablement adapté à l'organisme humain. Il n'en est pas autrement de la hiérarchie chrétienne. Organisée pour régir les fidèles par la législation appropriée aux fins dernières, pour exercer la juridiction et ramener les délinquants dans la voie droite, elle ne pouvait être que visible à tous, de sorte qu'il soit plus difficile de l'ignorer que de la connaître.

Aussi Jésus-Christ a établi son Église sous la forme d'une société organisée : il l'appelle, *royaume, cité, bercail, vigne, lumière brillante*. Or un royaume exige un chef suprême qui concentre les forces dispersées, et les oriente vers le but. La cité implique la notion du gouverneur; le bercail appelle le pasteur conduisant le troupeau; la vigne a absolument besoin du vigneron, qui la cultive et la préserve; la lumière est placée sur le candélabre pour qu'elle puisse rayonner. Matth., v, 15; xx, 1; xiii, 11-14.

Jésus a conféré à ses apôtres le droit de parler, et a ordonné aux fidèles d'obéir : *Qui vos audit me audit; et qui vos spernit me spernit*. Luc., x, 16. Il y a donc dans l'Église, de par institution divine, une autorité ayant mission d'instruire et de régir les autres; des hommes préposés à la garde des clefs du ciel, chargés de diriger les brebis et les agneaux constituant le troupeau du Seigneur. Or là où se trouvent des chefs constitués en dignité, et des subordonnés tenus à la déférence, il y a hiérarchie.

Saint Paul ne fait que constater cette disposition divine, lorsqu'il écrit aux Corinthiens, I Cor., xii, 28 : Le Maître a institué dans son Église, d'abord les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs... Qui croira que tous dans l'Église sont apôtres? tous prophètes? tous docteurs? Dans sa lettre aux Éphésiens, iv, 11, il revient sur ce point, avec une insistance significative : « Il nous a donné des apôtres et aussi des prophètes et aussi des évangélistes, et enfin des pasteurs et des docteurs, afin de compléter le nombre des saints par l'œuvre de leur ministère achevant ainsi la formation du corps du Christ. »

2° Sans doute, au point de vue du salut, il n'existe aucune différence entre les membres de l'Église : tous sont appelés à la sanctification et à la glorification. Ainsi, Grecs et Romains, civilisés et barbares, hommes et enfants, vieillards et jeunes gens constituent le sacerdoce royal, l'héritage du Dieu rédempteur. Néanmoins cette société accuse des inégalités de situation, des différences de droits, des variétés de devoirs et de fonctions. L'enseignement des Pères et des docteurs n'a pas varié à ce sujet : ils ont unanimement admis les degrés hiérarchiques établis si clairement par le Christ. D'après eux, rien n'est si clair dans l'Évangile que les paroles établissant cette organisation, si ce n'est les termes formulant la présence réelle dans le sacrement de l'eucharistie. Les évêques ayant Pierre à leur tête, comme confirmateur de ses frères, comme gardien des clefs du ciel; les prêtres, appelés à exercer leur ministère de salut sous cette direction autorisée; enfin, les collaborateurs inférieurs, participant au sacrement de l'ordre, voilà la doctrine immuablement enseignée.

Dans sa session XXIII^e, c. iv, can. 6, le concile de Trente a défini cet enseignement et frappé d'anathème le système des novateurs : *Si quis dixerit, in Ecclesia catholica, non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et*

ministris, anathema sit. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 966.

De nos jours, le concile du Vatican a solennellement proclamé la doctrine traditionnelle, par l'organe de Pie IX, s'engageant dans la constitution *Pastor æternus*, promulguée le 18 juillet 1870. *Ibid.*, n. 1821.

3° Comme conséquence immédiate de cet exposé de principe, on voit ce qu'il faut penser du système amorphe des anabaptistes, quakers et séparatistes. Ils admettent la convenance, l'utilité même, de la hiérarchie, ainsi établie dans l'Église catholique. Mais ils ne veulent pas en admettre la nécessité. Ils font abstraction des propositions impératives consignées dans les saintes Écritures, de l'interprétation traditionnelle, inaltérablement reproduite dans l'enseignement public de l'Église.

En fait, ils oublient que les passions humaines, toujours impatientes du joug, ont continuellement besoin d'être soumises au frein, à une puissante autorité qui les maîtrise et les rappelle à la ligne du devoir. Ces considérations seront mises en plus grand relief dans la réfutation des erreurs suivantes.

IV. EXPOSITION ET RÉFUTATION DES ERREURS. — Les erreurs contraires à la hiérarchie catholique peuvent se ranger sous cinq titres.

Il y a des sectes protestantes qui rejettent la distinction des clercs et des laïques : elles réclament parité entre eux.

D'après les protestants, le Christ n'a pas établi un sacerdoce distinct et visible : tous les fidèles sont prêtres en vertu de leur baptême. Ils peuvent prêcher, consacrer, administrer tous les sacrements. Seulement ils ne sauraient exercer ces pouvoirs qu'en vertu de la délégation populaire, indispensable à l'exercice de leur juridiction, comme à leur élection. Selon ce concept, le système démocratique est en vigueur dans l'Église.

En retour, certains schismatiques admettent l'institution hiérarchique ; mais ils nient obstinément que la primauté de juridiction ait été conférée à saint Pierre et à ses successeurs.

Les partisans de Richer, de Fébronius, *De statu Ecclesiæ*, § 5, 6, admettent l'institution hiérarchique et l'établissement de la primauté. Seulement, ils ne veulent pas que Pierre, le collègue des apôtres et le corps épiscopal soient les dépositaires de l'autorité suprême. D'après eux aussi, le bénéficiaire direct, immédiat du pouvoir spirituel, c'est la société des fidèles, transmettant aux papes et aux évêques délégation juridictionnelle.

De l'énoncé de ce système à son adoption par les régaliens, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi. Les régalistes proclament en effet la subordination du pouvoir spirituel à la souveraineté civile.

Enfin, quelques hérétiques appliquent un système d'évolution historique à l'établissement de la hiérarchie dans l'Église.

1° *Différence entre clercs et fidèles.* — 1. Comment expliquer autrement l'acte de Jésus-Christ, faisant choix de douze apôtres parmi tous ses disciples et leur disant : Allez aux brebis d'Israël ; prêchez-leur le royaume de Dieu : ce que vous avez gratuitement reçu, donnez-le gratuitement ? Matth., x, 1 ; Marc., iii, 13 ; Luc., vi, 13. Saint Pierre proclame à son tour qu'il a reçu mission d'instruire le peuple : *Præcepit nobis prædicare populo et testificari*, etc. Act., x, 41. Saint Paul explique la différence entre apôtres et peuples, par la comparaison des membres du corps humain, parmi lesquels existe une subordination parfaite pour le bien de tout l'organisme. I Cor., xii, 12-30. Voir col. 225-226. Il est inutile de répéter les textes cités plus haut, affirmant le caractère hiérarchique de l'Église catholique.

2. Les Constitutions apostoliques formulent énergiquement cette règle, I, II, c. XL : *Neque æquum est, o episcopo, ut tu qui caput es, assentiaris caudæ, id est, laico, sed Deo soli.* Elles continuent en précisant la situation : « Il t'appartient de diriger tes subordonnés et de ne pas te laisser dominer par eux. De droit naturel, ce n'est pas le fils qui commande au père ! » Que peuvent opposer les protestants à des principes scripturaires, traditionnels, aussi précis ?

3. Ils s'emparent de quelques textes isolés et les interprètent en un sens absolument contraire à d'autres textes catégoriques, retenus par l'enseignement universel, comme déclarations décisives de l'inégalité des membres de l'Église, établie d'ordre divin. Ainsi, ils prétendent que toute distinction a été nivelée, selon ces paroles : *Et ponam... universos filios tuos doctos a Domino*, Is., lv, 13 ; *Et non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum, dicens : Cognosce Dominum ! Omnes enim cognoscent me a minimo eorum, usque ad maximum*, Jer., xxxi, 34 ; *Vos unctionem habetis a Sancto et nostis omnia... non necesse habetis ut aliquis doceat vos, sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus*, I. Joa., ii, 20, 27.

Il n'est pas malaisé de ramener ces paroles au sens de l'enseignement traditionnel, sans faire aucune violence à leur portée naturelle, en se conformant aux règles de la saine exégèse. En effet, elles indiquent que les fidèles sont éclairés par Dieu : rien de plus juste. Mais il s'agit de préciser le procédé choisi par le ciel à cet effet. Dieu a instruit les hommes, d'abord par le Verbe incarné qui a révélé toute doctrine. Puis, il a établi le ministère apostolique pour répandre l'enseignement divin à travers les nations, l'Église, assistée de son Esprit, pour maintenir dans le temps l'intégrité des doctrines surnaturelles. De telle sorte que, selon la règle énoncée par saint Augustin, la parole matérielle frappe les oreilles ; mais le maître infuse la conviction dans les cœurs. *Sonus verborum nostrorum aures percutit ; magister intus est... Admonere possumus per strepitum vocis nostræ : si non sit intus qui docet, inanis fit strepitus noster.*

2° *Négation de la primauté de saint Pierre par les schismatiques.* — La doctrine catholique enseigne d'une façon irréfutable que le Christ a établi une autorité centrale, souveraine, à laquelle seraient soumis tous les autres pouvoirs préposés à l'administration partielle de l'Église. Ce chef suprême a été divinement et nommément désigné ; c'est l'apôtre saint Pierre, dont les successeurs, pontifes romains, hériteront de la même primauté, sans aucune restriction. Voir Pape.

1. Contre cette thèse, à laquelle souscrivent les fidèles de tous les siècles, les schismatiques objectent le texte de saint Paul aux Corinthiens, I Cor., iii, 28, et celui aux Éphésiens, iv, 11-12 : *Et ipse (Christus) dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores, et doctores, ad consummationem sanctorum in opus ministerii in ædificationem corporis Christi.* Or, en tout cela, disent-ils, il n'y a pas trace de cette prétendue primauté d'un apôtre.

L'objection est vaine et inopérante. En effet, saint Paul, en énumérant tous les ministères, n'a eu pour but que d'indiquer aux Corinthiens et aux Éphésiens quelques-uns des dons que le Christ a voulu leur octroyer, afin de faciliter leur salut. Si l'assertion des adversaires était fondée, il résulterait une contradiction monstrueuse entre la doctrine du Maître et celle du disciple, le premier, établissant catégoriquement un chef du collège apostolique, le second, sapant cette suprématie.

2. Ils se font une arme de l'opposition de saint Paul à saint Pierre : *Cum autem venisset Cephas Antiochiam, in faciem ei resisti, quia reprehensibilis erat...*

Dixi Cephæ coram omnibus : Si tu, cum judæus sis, gentilitur vivis et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare? Gal., II, 11. Cet argument, chaque fois réfuté, est renouvelé des gnostiques, des marcionites, de Porphyre et de Julien l'Apostat. Il n'en vaut pas mieux pour cela. C'est un parrainage plus que suspect.

Quand a-t-on vu qu'une observation, présentée en toute déférence par un inférieur à son supérieur, annihile les droits de ce dernier? Mais saint Paul était, comme Pierre, apôtre de Jésus-Christ. Gal., II, 7, 8. Il serait étrange d'attribuer cette conséquence à ses paroles, d'autant que l'apôtre des gentils avait reconnu l'autorité de Pierre en le visitant à Jérusalem. Gal., I, 18.

Par ailleurs, il n'y eut pas, entre les deux apôtres, conflit de juridiction. La discussion, aussi vive qu'elle ait pu être, portait simplement sur la conduite prudente à tenir à l'égard de populations mélangées, attachées à leurs observances antiques, Gal., II, 12, 13. Les avis pouvaient différer. Saint Pierre put s'incliner devant les reproches que Paul lui fit publiquement, sans perdre son autorité doctrinale. Il ne s'agissait que d'une question de discipline.

3. Les ennemis de la primauté romaine ont enfin voulu tirer parti de certaines expressions des Pères, concernant l'égalité des apôtres. Bornons-nous, sur ce point, aux observations suivantes. Aucun Père de l'Église n'a contesté ni mis en doute les prérogatives conférées à saint Pierre et si nettement consignées dans l'Évangile. Lorsque, ce principe une fois établi, ils ont noté des points de comparaison entre les divers apôtres, ils ont admis leur égalité à d'autres titres : par exemple, à l'égard de la mission directement reçue de Jésus-Christ, du charisme de l'infaillibilité personnelle communiqué à chacun, du droit de prêcher l'Évangile en tous lieux, d'exercer une juridiction universelle, d'établir des églises dans toutes les régions. Toutes ces prérogatives, communes aux apôtres, ont disparu avec eux. Elles n'ont survécu que dans les successeurs de saint Pierre. Voir t. I, col. 1654-1656. Cette distinction fondamentale a été toujours maintenue par tous les écrivains ecclésiastiques qui ont professé la saine doctrine traditionnelle. La subordination des autres apôtres à l'autorité de saint Pierre n'a pas été contestée par eux et ne pouvait l'être.

Enfin, si le principat du premier vicaire du Christ n'a pas toujours été mis en relief, comme il l'est aujourd'hui, il y avait à cela une raison majeure. Au début de la fondation de l'Église, à raison des grandes et nombreuses prérogatives conférées à chacun des apôtres, l'autorité du chef principal n'avait pas et ne pouvait pas avoir occasion fréquente de s'exercer. C'est au sortir de cette période inaugurale que les auteurs ont eu surtout à déterminer d'une façon précise le caractère de la supériorité du souverain pontificat.

3° Les partisans de Richer admettent, en principe, l'existence de la primauté, mais ils l'attribuent, non au pontife romain, mais comme directement commise à la société des fidèles. De telle sorte que les chefs catholiques ne seraient que les délégués de la communauté, incapable d'exercer par elle-même la juridiction qui lui a été remise. C'est le système démocratique, transporté dans le domaine religieux. Cette théorie heurtée de front l'enseignement traditionnel.

Lorsque Pierre confessa la divinité de Jésus-Christ, le fit-il sur les instances de ses frères? Il est impossible de le soutenir. Les apôtres, interrogés par le divin Maître, énoncèrent les avis différents de leurs contemporains sur la personne de Jésus : pour les uns, il était Jean-Baptiste, pour les autres Élie, pour les autres Jérémie, ou l'un des prophètes. Mais, eux, qu'en pensaient-ils? Les autres apôtres se taisaient, et Pierre,

prenant seul la parole, proclama que Jésus était le Christ, fils du Dieu vivant. Matth., XVI, 13-16. Cette réponse toute spontanée de Pierre fut-elle faite, comme on le prétend, au nom des autres apôtres et exprime-t-elle leur pensée? Le récit de saint Matthieu ne garde aucune trace d'une entente préalable aboutissant à une délégation des apôtres. Les autres gardent le silence; Pierre, seul, exprime son sentiment personnel. Aussi, le divin Maître le lone seul : « Tu es bienheureux, Simon, fils de Jona, » et il lui déclare : Ce n'est pas la chair et le sang, c'est-à-dire ni l'influence ni l'autorité des hommes, tes frères, tes amis, tes collègues, qui ont provoqué ta réponse, mais c'est mon Père du ciel qui te l'a révélée. Matth., XVI, 13. Et Jésus part de là pour annoncer à Pierre qu'il sera le fondement de son Église : *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam... Et tibi dabo claves regni cælorum.* Matth., XVI, 18-19. Cette déclaration et les autres qu'on lit dans l'Évangile, Luc., XXII, 32, sont des attributions personnelles exclusivement propres à saint Pierre. Notre-Seigneur n'y fait aucune part à une action populaire, à une intervention quelconque. Jésus confère à son apôtre plein pouvoir législatif, judiciaire et coercitif.

Sans doute, indépendamment de ces promesses personnelles, indiquant le chef, Jésus-Christ a aussi conféré au collège apostolique des pouvoirs et des prérogatives : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos... quæcumque ligaveritis super terram erunt ligata et in cælo...* Joa., XX, 21. Mais Pierre était présent dans le groupe apostolique. Les apôtres n'ont reçu aucune prérogative à laquelle n'aurait participé celui d'entre eux qui d'ailleurs avait été spécialement favorisé. Saint Bernard disait donc avec raison : *Committens uni, unitatem commendat in uno grege et in uno pastore. De consideratione, I, II, c. VIII, P. L., t. CLXXXII, col. 752.* Les anciennes erreurs, contraires à la primauté de Pierre, ayant eu leur répercussion jusqu'à nos jours, ont été toujours anathématisées.

Marsile de Padoue, au début du XIV^e siècle, soutenait les propositions les plus subversives en son ouvrage *Defensor pacis*. Le peuple est le dépositaire du pouvoir; les évêques et les prêtres tiennent de lui leurs droits. Voir t. VI, col. 1110. Saint Pierre n'a pas reçu plus d'autorité que les autres apôtres et le Christ ne l'a pas constitué le chef de l'Église ni établi son vicaire; l'empereur peut corriger, instituer et punir le pape; tous les prêtres, pape, archevêque ou simple prêtre, sont, de par l'institution du Christ, égaux en autorité et en juridiction. Ces propositions, contraires à l'Écriture et à la foi catholique, ont été condamnées par Jean XXII le 23 octobre 1327. Denzinger-Bannwart, n. 496-498.

Au XVI^e siècle, Luther accueillit ces idées avec enthousiasme. Ni pape, ni évêque, ni autre homme quelconque, disait-il, n'a droit d'imposer au chrétien même une syllabe. Au siècle suivant, Marc-Antoine de Dominis établit en principe que le consentement des laïques était aussi indispensable que celui des ecclésiastiques pour confirmer un dogme. Voir t. IV, col. 1670-1671.

Richer émit à son tour les propositions suivantes dans son traité *De ecclesiastica et politica potestate*, en 1611 : Le Christ, en établissant l'Église, a confié immédiatement et essentiellement le pouvoir de juridiction plutôt au corps des fidèles qu'à saint Pierre et aux autres apôtres. Comme conséquence, les évêques et les pontifes romains ne sont que les mandataires et les ministres du peuple, comme les yeux sont les organes du corps. Le pouvoir infaillible des clefs a été remis à la communauté, et non à saint Pierre, comme on l'assure à faux. Voir t. VI, col. 1112.

La Constitution civile du clergé voulut aussi implanter ces pratiques en France. D'après elle, les évêques

et les curés devaient être élus par le suffrage populaire, source unique du pouvoir religieux et civil.

En 1848, Mgr Affre, archevêque de Paris, condamna une semblable erreur, reproduite dans le journal *Le Bien social* en ces termes : « Le peuple catholique est électeur souverain des dignitaires de la foi. Prop. 2. » « C'est à la voix du peuple, au jugement de Dieu, qu'il faut en appeler, pour l'organisation future de la hiérarchie sacerdotale. Une pareille amélioration serait un retour à la constitution primitive de l'Église. Prop. 4. »

Le 23 mai 1874 la S. C. du Concile a dû porter une excommunication spécialement réservée contre les prêtres des provinces ecclésiastiques et patriarcales de Venise et de la métropole de Milan, qui, élus curés ou vicaires au scrutin populaire, osaient prendre possession des églises, des biens ou droits ainsi offerts, et exercer dans ces conditions le saint ministère. D'après nombre d'auteurs, cette censure s'étendait à la catholicité entière : elle n'était, en effet, que l'application à un cas particulier de l'art. 6 de la constitution *Apostolicæ sedis*, frappant d'excommunication ceux qui portent obstacle à l'exercice de la juridiction ecclésiastique, et de l'art. 11, visant les usurpateurs de la juridiction des biens et des revenus appartenant aux clercs.

Enfin, le 4 août de la même année, la S. Pénitencerie promulgua l'excommunication spécialement réservée contre les membres des sociétés dites catholiques, fondées pour la revendication des droits du peuple pour l'élection du pape. Cette sanction comprenait tous ceux qui participaient aux actes de ces sociétés d'une façon quelconque. C'était là une suite des infiltrations protestantes, se multipliant en tous lieux, à la faveur du *suffrage universel*, que les sectes voudraient établir comme origine de tous les droits. Mais, comme nous l'avons démontré, les principes sur lesquels est basée la hiérarchie ecclésiastique sont d'ordre divin. Rien ne saurait prévaloir contre eux. L'Église fait siennes les paroles que s'appliquait saint Paul, avec une légitime fierté : *Paulus apostolus, non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem*, Gal., I, 1.

Le *Codex juris canonici* a fixé en ces termes l'origine de la hiérarchie ecclésiastique : *Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis secularis consensu aut vocatione adleguntur : sed in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione ; in supremo pontificata, ipsemet jure divino, adimpleta conditione legitimæ electionis ejusdemque acceptationis ; in reliquis gradibus jurisdictionis, canonica missione*. Can. 109.

A cet exposé de principes, on a voulu encore, à notre époque d'engouement pour le *referendum* populaire, opposer la conduite et les paroles des apôtres, à l'occasion de l'élection des diacres, Act., VI, 1-6 ; XI, 4, surtout l'invitation adressée par saint Pierre aux fidèles : *Considerate ergo, fratres, viros ex vobis boni testimonii septem... quos constituamus super hoc opus*.

Mais l'inspection du contexte suffit à démontrer l'erreur d'interprétation de nos adversaires. Le peuple est appelé, ici, à désigner ceux qui lui paraissent dignes par leur foi, leur moralité, la dignité de leur vie, d'entrer en collaboration avec les apôtres surchargés de besognes secondaires. Les fidèles de Jérusalem qui les connaissent sont invités à rendre témoignage à ces hommes d'élite. Mais ils ne doivent pas les constituer en dignité ; les apôtres eux-mêmes les institueront à la suite de cette présentation : *quos constituamus super hoc opus*. C'est ce que fait ressortir, avec la tradition ininterrompue de l'Église, le docte Bellarmin, *De summo pontifice*, I, I, c. VI : *Populus non ordinavit unquam, neque creavit ministros, neque tribuit illis unquam potestatem, sed nominavit solum et designavit,*

sive, ut veteres loquuntur, postulavit eos quos ab apostolis per manus impositionem ordinari cupiebat. Saint Cyprien avait déclaré déjà d'une façon incisive : *Apostolos, id est episcopos et præpositos, Dominus elegit, diaconos autem post ascensionem Domini in caelos apostoli sibi constituerunt, episcopatus sui et Ecclesiæ ministros*. *Epist.*, III, édit. Hartel, Vienne, 1871, t. III, p. 471.

Le principe hiérarchique et le droit de direction ainsi sauvegardés, il ne faut cependant pas méconnaître l'utilité de l'action des laïques, circonscrite dans les limites requises. Parfois leur intervention est très bien venue et ne saurait qu'être encouragée. Ils ont droit, et jusqu'à certain point *devoir*, de défendre les dogmes, la discipline, les rites de l'Église contre les assauts des incrédules.

À notre époque, l'autorité ecclésiastique ne peut que les encourager à mettre en lumière les droits du souverain pontife, des évêques et du clergé, à la direction des fidèles. Connaissant les préjugés, les sophismes qui ont cours dans le monde, ils peuvent les réfuter avec grande compétence et par des arguments appropriés aux divers milieux.

Dans l'antiquité, les Athénagore, les Justin, les Arnobe, etc., ont rendu à l'Église d'éminents services. De nos jours, les noms des apologistes laïques, des Joseph de Maistre, des de Bonald, des Chateaubriand, des Le Play, des Veuillot, etc., sont sur toutes les lèvres.

Les conciles provinciaux tenus en France, vers le milieu du XIX^e siècle, recommandent au respect des catholiques les écrivains fidèles, tout en traçant à ces derniers la ligne de conduite qu'ils ont à tenir, en sauvegardant les droits de l'autorité hiérarchique, entre autres, le concile de Paris en 1848, celui d'Avignon en 1849, celui d'Amiens en 1853. Cf. Mgr Guérin, *Les conciles*, t. III.

Pie IX résume cet enseignement dans son encyclique du 21 mars 1853, adressée aux évêques de France : *Vos vehementer excitamus, ne intermittatis viros ingenio, sanæ doctrinæ prestantes exhortari, ut viri ipsi opportuna scripta in lucem edant, quibus et populorum mentes illustrare et serpentium errorum tenebras dissipare contendant... illos viros omni benevolentia et favore prosequi velitis, qui catholico spiritu animati ac litteris et disciplinis excolti, libros istinc et ephemerides conscribere typisque mandare curant*. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, Léon XIII souhaite aussi que les savants catholiques utilisent leurs talents à la défense des Livres saints et qu'il se forme des associations qui subventionnent les spécialistes travaillant au progrès des études scripturaires. J. Didiot, *Traité de la sainte Écriture*, Paris, 1894, p. 59-61, 133-135, 229-230.

Il est parfaitement loisible aux laïques de prendre parti, selon leurs préférences, dans les questions que l'Église n'a pas tranchées, d'adopter, dans les discussions d'histoire, des sciences diverses, des solutions qui ne portent pas ombrage à la vérité révélée. Mais, même en ces circonstances, les souverains pontifes demandent à ces écrivains de ne se départir pas des règles de déférence, de modération et de charité qui doivent rester en honneur parmi les chrétiens. *Cohibetur scriptorum licentia, qui, ut aiebat Augustinus, sententiam suam amantes non quia vera est, sed quia sua est, aliorum opiniones non modo improbant, sed illiberaliter etiam notant atque traducunt*. Benoît XIV, const. *Sollicita*.

Enfin, les laïques ne sauraient, en conscience, soulever des débats irritants concernant les questions de foi ou de discipline ecclésiastique : ces sortes de difficultés doivent être résolues par les chefs hiérarchiques. Le devoir des laïques est de déférer à ces directions autorisées. Dans tous les cas, les écrivains catholiques

devront incessamment avoir l'œil ouvert sur les actes du saint-siège et de l'épiscopat. La prudence chrétienne leur en fait un devoir.

4^o *Systèmes régaliens, destructifs de la hiérarchie divine.* — Il y a trois degrés dans l'erreur des régalistes attribuant juridiction ecclésiastique aux princes séculiers.

Les anglicans, tout en reconnaissant l'origine divine de l'épiscopat, ne lui accordent aucun pouvoir, même spirituel. C'est, d'après eux, l'autorité civile dont les évêques sont mandataires qui leur délègue la juridiction, dont elle seule est exclusivement nantie.

Le synode de Pistoie (1786), les josphistes, de nombreux juristes, les auteurs de la Constitution civile du clergé, des articles organiques, accordent à l'Église la faculté de régler les questions purement spirituelles; mais ils revendiquent pour le pouvoir civil le droit exclusif de connaître des questions mixtes.

Enfin, Portalis, Dupin et leur école n'excluent pas absolument l'Église du règlement des affaires mixtes; mais dans les conflits survenus à ce sujet, ils n'hésitent pas à réclamer pour l'État la prédominance et la souveraineté. Cette autorité, disent-ils, revient au prince qui exerce ainsi le noble rôle de défenseur des canons sacrés, de protecteur de l'Église, d'évêque du dehors, à l'instar des Constantin, des Théodose, des saint Louis. Sur ces traditions reposaient le droit du parlement de refuser l'enregistrement des bulles pontificales, les appels comme d'abus, l'exemption du roi et de ses ministres des censures ecclésiastiques, la faculté d'intervenir dans les conciles, la liturgie et les règles disciplinaires. Aux chefs de l'Église est simplement reconnue la faculté d'adresser au chef de l'État d'humbles remontrances, des réclamations n'ayant aucune valeur juridique, à raison de l'indépendance suprême du pouvoir séculier. On le voit, c'est le bouleversement complet de la hiérarchie sacrée, la méconnaissance radicale des fins surnaturelles pour lesquelles l'Église a été établie en société indépendante, sous la direction de l'Esprit-Saint. Voilà le motif pour lequel les pouvoirs séculiers ne peuvent se prévaloir d'aucun droit sur les choses spirituelles : telles que la foi, l'administration des sacrements, l'exercice de la juridiction du for interne et externe, etc.

Les déclarations des souverains pontifes, les protestations séculaires du saint-siège dans tous les cas d'empiétement de l'État, son attitude constante démontrent son irréfutable droit. Déjà au ^v^e siècle, saint Gélase écrivait à l'empereur Anastase : *Duo sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. Epist.*, VIII, P. L., t. LIX, col. 42.

Osius de Cordoue adressait à l'empereur Constance ces paroles dans une lettre que saint Athanase a citée, en son *Histoire des ariens aux moines*, n. 44 : *Ne rebus misceas ecclesiasticis; neque nobis in hoc genere præcipe; sed potius ea a nobis discite. Tibi Deus imperium commisit; nobis, quæ sunt Ecclesiæ concredidit. Quemadmodum qui tibi imperium subripit, contradidit ordinationi divinæ; ita et tu cave, ne quæ sunt Ecclesiæ, ad te trahens, magno crimini obnoxius fias. Date, scriptum est, quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo.* P. G., t. XXV, col. 745.

Les formules qui ont revendiqué l'indépendance du magistère spirituel à l'égard du pouvoir civil sont tellement nombreuses et concordantes, qu'on pourrait en former des volumes. Pour ne rien dire des autres déclarations contemporaines du saint-siège, Pie X a confirmé cet enseignement par le refus clairvoyant des *cultuelles*, qui tendaient à transmettre aux tribunaux séculiers l'autorité que l'Église a constamment revendiquée sur les personnes et les choses sacrées.

Institution immédiatement créée et organisée par Dieu lui-même, pour la réalisation des fins surnatu-

relles de l'homme, on ne saurait l'assujétir aux puissances civiles qui n'ont pour but direct que l'acquisition des avantages temporels.

Les conséquences qui résulteraient de ce système suffiraient à elles seules pour le faire rejeter.

En effet, saint Pierre a reçu le pouvoir de lier et de délier, avec promesse de ratification dans le ciel. Or, combien de fois ne se présenterait pas cette anomalie : ce que l'Église et Dieu auraient lié serait délié par César; ce qui aurait été délié par l'Église et Dieu resterait lié de par la volonté de l'État.

En outre, la primauté du saint-siège a été établie comme origine et fondement d'unité de la société spirituelle. Qu'advierait-il si elle était subordonnée aux puissances civiles? Celles-ci sont nombreuses, diverses et souvent opposées entre elles. Il en résulterait que l'Église, ainsi rendue serve, devrait changer sa législation, ses règles des mœurs, son symbole, suivant le caprice des princes. Elle devrait épouser de force leurs querelles, au grand détriment des règles invariables de la doctrine et des principes stables de la morale. Aucune unité de vue et de direction ne pourrait subsister. Il y aurait dans l'Église autant de souverainetés que d'empires. Les princes hérétiques, schismatiques, juifs, excommuniés feraient la loi aux fidèles, selon leurs convenances.

On objecte à cette doctrine la conduite des empereurs chrétiens des premiers âges. Ces derniers recevaient les appels faits à leur tribunal, même des jugements pontificaux; ils convoquaient les conciles où se rendaient les papes.

Ces faits s'expliquent à la lumière de l'histoire. Quelques princes ont, il est vrai, usurpé ces droits qui ne leur appartenaient pas. D'autres furent induits en erreur par les hérétiques, ou même ils appartenaient aux sectes ennemies. Jamais l'Église n'a manqué de protester en ces circonstances.

Si les empereurs chrétiens ont pris quelquefois l'initiative de convoquer des conciles, ils n'ont fait que la convocation matérielle, sans jamais songer à conférer l'autorité spirituelle, toujours réservée au pontife romain. Les papes et les évêques avaient besoin, surtout dans ces époques troublées, de la force publique pour écarter les obstacles qui s'opposaient à l'exercice de leurs droits hiérarchiques. Les subsides leur étaient indispensables pour leurs réunions, les saufs-conduits devaient être accordés pour franchir en sécurité de longs espaces, des territoires dangereux. Rien d'étonnant de voir les princes séculiers promulguer les décrets de convocation des conciles et les sanctionner. Voir t. III, col. 644-653. Pour les abus que ces souverains pouvaient commettre, en s'autorisant de certains textes de l'Ancien Testament, voici la réponse faite à l'empereur Constance, qui se réclamait d'un texte du Deutéronome, XVII, 9 : Vous déclarez que le fidèle serviteur de Dieu, Moïse, imposa des prescriptions aux prêtres du Seigneur. Puisque vous voulez en faire autant, démontrez donc que vous avez été, vous aussi, établi par le Seigneur, comme notre juge, maître de nous imposer les ordres du démon votre allié. Vous ne pourrez le prouver; loin d'être établi pour commander aux évêques, vous leur devez obéissance. Si vous étiez surpris violant leurs ordonnances, vous devriez être frappé de mort. Lucifer de Cagliari, *Pro Athanasio, ad Constantium*, I, I, P. L., t. XIII, col. 827.

On voit par là encore de quelle façon précise il faut entendre ces paroles de Constantin, dont les régalistes ont voulu abuser : *Le prince est l'évêque du dehors!* Si l'on veut dire que le roi doit aider l'Église dans l'application de ses lois salutaires, dans la résistance qu'elle doit opposer aux erreurs envahissantes, aux coups portés par l'hérésie, rien de plus vrai. C'est dans

ce sens que parlait Constantin, lorsqu'il prononça ces expressions dans un repas auquel il avait convié les évêques, Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. xxiv, P. G., t. xx, col. 1172 : *Vos quidem, inquit, in iis, quæ Ecclesiæ intra sunt, episcopi estis. Ego vero in iis quæ extra geruntur*. La signification de ces paroles est parfaitement déterminée. L'autorité, la valeur des décrets ecclésiastiques provient des évêques; le prince les appuie de tout son pouvoir, pour le plus grand bien du peuple. Les titres de *rector Ecclesiæ*, *rector veræ religionis*, conférés par certains conciles à Charlemagne, n'ont et ne peuvent avoir une autre portée. C'est ainsi que des princes chrétiens ont retiré des décrets publics, quand on leur faisait comprendre qu'ils étaient contraires aux lois ou à la tradition ecclésiastiques.

C'était l'époque où saint Léon le Grand pouvait écrire aux puissants de la terre, qu'ils étaient constitués en autorité pour aider l'Église : *Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi, non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatum, ut, ausus nefarios comprimendo, et quæ bene sunt statuta defendas et veram pacem his quæ sunt turbata, restituas*. *Epist.*, clvi, c. iii, P. L., t. LIV, col. 1130.

Quant à l'affirmation de l'archevêque parisien de Marca, *Concordia sacerdotii et imperii*, l. VII, c. ii, que les empereurs avaient autorité pour la revision des jugements pontificaux, voir t. vi, col. 1112-1113, c'est une pure invention. Loin d'être appuyée sur des preuves rationnelles ou historiques, cette opinion est dénuée de toute valeur et rejetée unanimement par les écoles catholiques. Nul n'ignore que, bien souvent, les souverains pontifes ont lutté énergiquement contre les princes séculiers, pour le maintien des lois ecclésiastiques et la sauvegarde de leur autorité.

A mesure que l'Église fait justice des procédés du laïcisme tyrannique, qui troublait sa hiérarchie et l'exercice de son autorité, les juristes et les politiques multiplient leurs essais d'empiétement sur la liberté de l'Église, tout en proclamant que cette dernière attente sur les droits de la souveraineté civile. Voir t. vi, col. 1124-1131. De ces prétentions ont surgi le *placitum regium* et l'*exequatur*. Au nom de ces prétendus droits, le pouvoir civil croit être en mesure d'autoriser ou d'interdire la publication des actes pontificaux, d'empêcher les nominations du saint-siège de sortir leurs effets dans le royaume.

Jamais, jusqu'au xv^e siècle, on n'avait entendu dire qu'un représentant de l'autorité civile eût porté semblable atteinte aux prérogatives du pouvoir religieux. Voir t. vi, col. 1131-1135. Les rescrits pontificaux, les décrets conciliaires avaient toujours été promulgués dans le monde chrétien sans soulever les ombrages d'une politique jalouse. Zaccaria, *Comandi qui può, ubbidisca qui deve*, etc., Faenza, 1788, p. 183.

L'Église a toujours repoussé le principe de ces actes si contraires à l'indépendance du saint-siège. Pie VI emprunte le texte de la Déclaration du clergé de France de l'année 1765 pour réprouver ces abus du pouvoir civil : *Minime indigetis regia auctoritate ad evulgandam, tanquam regulam sanctæ apostolicæ sedis, responsionem in re mere spirituali*. *Novæ hæ litteræ*, 19 mars 1792. A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux affaires de France, 1790 à 1800*, Paris, 1857, t. i, p. 132.

Lorsque l'Église a accepté parfois cette formalité, dite d'enregistrement des bulles, par suite de concordats, ou d'entente mutuelle, ce n'a jamais été comme reconnaissance des droits du temporel sur la hiérarchie spirituelle. Elle voulait seulement donner plus de solennité, assurer une efficacité plus grande à ses propres ordonnances.

5^e Système de l'évolution de la hiérarchie dans l'Église. — Ces théories commencèrent à se faire jour au temps de la Réforme, elles furent successivement adoptées dans les divers consistoires protestants. Prenons l'énoncé de Guizot, le représentant le plus autorisé de cette école. *Histoire de la législation en Europe*, leçon II, p. 46.

Au début, il regarde la société chrétienne comme une simple réunion ayant communauté d'idées et de convictions. Aucune trace d'organisation hiérarchique ne s'y manifeste. Dans la suite cependant, une corporation populaire se forme, disciplinée, rangée sous l'action de magistrats élus par l'assemblée. Comme troisième période, l'illustre historien relève la distinction plus accentuée des prêtres et des laïques, l'établissement d'une juridiction complète, une magistrature bien assise. Il assigne enfin le x^{vi}^e siècle, dominé par l'influence de Grégoire VII, comme le point de départ de ce qu'il appelle l'état théocratique et monarchique de l'Église. Guizot trouve même l'explication des variations des Églises protestantes dans les évolutions qu'il attribue à l'élaboration de la hiérarchie catholique. Le presbytérianisme, l'indépendantisme, le sacerdotalisme, l'épiscopalisme, etc., ont été les phases variées par lesquelles a passé, dit-il, l'institution chrétienne.

C'est là une pure illusion, un mirage historique. L'auteur évoque, à l'appui de cette mouvante théorie, des preuves d'imagination, des affirmations audacieuses, presque inconscientes. Il commence froidement par dénier toute valeur aux promesses si péremptoires de Jésus-Christ à son fondé de pouvoir, à saint Pierre. « Il ne faut pas prendre ces expressions à la lettre : il ne faut pas croire que le pape possédât dans toute sa grandeur le pouvoir qu'elles lui attribuent. » *Histoire de la législation en France*, p. 27. Voilà la puissante exégèse destinée à paralyser les oracles évangéliques, les traditions séculaires, à réfuter l'enseignement de l'Église dans tous les temps et dans tous les lieux, à réduire à néant l'existence d'une société basée sur cette organisation hiérarchique que tous les siècles ont reconnue et acclamée.

L'abbé Gorini, dans son ouvrage si consciencieux, *Défense de l'Église contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Augustin et Amédée Thierry*, etc., 3^e édit., t. i, a relevé les erreurs et les contradictions accumulées dans ce système. Guizot s'est honoré en les reconnaissant et en remerciant son correcteur.

Ainsi, il affirmait, selon les besoins de sa thèse, l'existence d'un corps de doctrine établissant la hiérarchie; puis, il finissait par nier ce qu'il avait accordé, devant l'évidence des documents. Il constatait encore l'unité et l'universalité essentielles de l'Église, l'uniformité de sa doctrine. Néanmoins, par suite d'une aberration inexplicable, il voulait que toutes les sectes protestantes, avec leurs négations contradictoires, leur séparation irréductible du centre de vérité, appartenissent au corps de l'Église, à cette société dont elles désavouaient les dogmes et répudiaient les principes!

Il préconisait la grandeur et l'utilité de la hiérarchie catholique. Il énumérait les services sans nombre qu'elle a rendus à l'humanité; les avantages qu'en ont retirés durant les siècles toutes les classes de la société. Comme conclusion, il accusait l'Église d'avoir attenté aux droits de la liberté, à l'indépendance de la raison, à la dignité humaine. Il appelait toutes les sectes à la lutte contre cette Église qu'il faudrait détruire.

De l'admission de ce système étrange, il résulterait que l'Église catholique, instituée par le Christ pour être la lumière de la vérité, le foyer de la sainteté, serait au contraire un amalgame de toutes les erreurs, le réceptacle de tous les vices déchaînés par les sectes.

La vérité et le mensonge, le crime et la vertu seraient considérés du même oeil par Dieu, qui cependant est la justice essentielle. Les ennemis de sa loi, les négateurs effrontés de sa divinité, de ses sacrements, de sa providence, auraient droit aux mêmes récompenses que ses plus fidèles serviteurs !

Enfin, l'indifférence doctrinale deviendrait la règle de la vie humaine. Il ne resterait rien debout, de l'enseignement du Christ, de sa morale, de l'unité de son Église, de l'autorité des pasteurs. Chacun, selon son caprice, ses lumières et ses préférences, se constituerait un corps de doctrine, un décalogue rejetant toute autre autorité, toute hiérarchie ! Il suffit d'énoncer ces conséquences logiques de la théorie ainsi formulée pour en faire justice.

V. LA HIÉRARCHIE DE L'ÉGLISE EST MONARCHIQUE.

— Cette thèse est le corollaire des précédentes propositions. Dès lors que la primauté de juridiction se trouve concentrée en saint Pierre et ses successeurs ; que la société des fidèles ne la possède pas et ne la transmet pas ; que, bien moins, la société civile n'en dispose nullement ; qu'elle a été ainsi organisée par le divin fondateur, et non par les variations historiques qui se sont succédées dans le cours des siècles, il résulte que le dépositaire visible du pouvoir souverain, spirituel, est bien un sujet unique, conformément aux données évangéliques.

Les historiens, comme les théologiens et les philosophes, ont toujours distingué trois formes de gouvernement : la forme *démocratique*, reconnaissant au peuple le pouvoir souverain, qu'il délègue dans certaines conditions ; la forme *aristocratique*, confiant la puissance directrice à la partie de la nation formée par les nobles, ou bien les chefs qui s'imposent par les services rendus ; la forme *monarchique*, établissant un seul chef, dépositaire du pouvoir.

Quelle est donc la constitution choisie par Notre-Seigneur pour son Église ? Est-ce la constitution monarchique absolue ? ou bien cette constitution est-elle tempérée par un certain mélange des deux autres formes ?

Faisons d'abord remarquer que, toutes ces formes de gouvernement étant légitimes en elles-mêmes, le Seigneur eût pu en adopter indifféremment l'une ou l'autre. Ici il est question de savoir quelle est celle qui a obtenu sa préférence. Il ne s'agit pas d'établir ce dernier point par les analogies avec les formes des autres gouvernements, ou les résultats divers qu'elles ont donnés pour la prospérité publique, dans le cours des siècles.

Puisque enfin Dieu établissait une société visible, tous ses organes devaient apparaître au grand jour : partant, le supérieur, élément essentiel de toute société, devait être manifesté.

1° Dans les déclarations que nous avons citées jusqu'ici, comme dans celles que nous invoquerons, nous trouvons l'indication d'un seul chef, d'un maître unique.

Dès lors, on pourra bien admettre, dans ce gouvernement monarchique, l'influence des éléments aristocratiques et démocratiques. Ces deux derniers systèmes, comme tels, sont exclus dans leurs caractères essentiels. Ils ne sauraient coexister formellement avec le premier. Celui-ci peut leur faire des emprunts proportionnels : c'est tout. Le monarque est à la tête du gouvernement entier ; les différents pouvoirs lui sont tous subordonnés ; il juge les autres, sans être justiciable d'aucun d'eux. Tous les membres de la société sont tenus de se grouper autour de sa personne, au nom des intérêts les plus sacrés.

2° Le gouvernement de l'Église se présente tel, en ses principes fondamentaux. Nul ne peut le contester.

Nous avons, en effet, écarté la forme *démocratique*. Elle est d'application impossible dans son acception rigoureuse. Si on introduit dans l'Église le système de la délégation des pouvoirs, elle est rejetée par l'enseignement de tous les siècles ; elle ne trouve pas une seule base acceptable. Pierre a reçu le droit de régir les fidèles ; ces derniers ont le devoir d'obtempérer à ses directions. Si par ces expressions : *forme démocratique*, il faut entendre la possibilité pour le fidèle du dernier échelon de la société de s'élever au plus haut rang de la hiérarchie, il serait vrai de dire que l'Église est une société démocratique. Mais ces termes généraux, équivoques, doivent être évités : ils prêtent à erreur. Cette situation très simple du fidèle dans l'Église, cette ascension bien connue de tous peut s'énoncer en termes clairs et précis, sans proclamer que la hiérarchie religieuse est démocratique.

3° Le gouvernement *aristocratique* ne peut pas non plus se concilier formellement avec l'institution divine. Comme le déclare le concile du Vatican : *Juxta Evangelii testimonium* (Matth., xvi, 16-19) *primum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam, immediate et directe, beato Petro apostolo promissum a Christo Domino fuisse*. Sess. IV, c. 1. Denzinger-Bannwart, n. 1822. En effet, les paroles *Beatus es... Ego dico tibi. Pater meus revelavit tibi... Tu es Petrus* sont absolument *personnelles* ; elles ne s'adressent pas au collège des apôtres, mais nommément au chef du collège apostolique. Jésus-Christ ne lui transmet pas non plus une juridiction d'honneur. Il lui confère ce pouvoir que possède la pierre angulaire, destinée à soutenir tout l'édifice, l'Église entière. Par conséquent, les autres apôtres, qui feront également partie de l'Église, ont reçu de Pierre leur force, leur sécurité, leur durée.

Il résulte de là que le pouvoir souverain, immédiatement fondé par Jésus-Christ dans l'Église, revêt la forme *monarchique*. Tellement que les autres autorités constituées participent à l'autorité spirituelle par l'intermédiaire de Pierre. Ce dernier ne succède pas à Jésus-Christ, qui ne meurt pas. Il exerce le vicariat universel sous la dépendance du Christ, tandis que les autres l'exercent sous la surveillance du prince des apôtres.

Évidemment, les évêques, princes de l'Église eux aussi, institués de droit divin, ne sont pas les vicaires du pape, ni des chefs soumis à l'élection périodique et révocables au gré d'un supérieur. Ils administrent leur diocèse respectif, comme province définitivement confiée à leur sollicitude. Voir t. v, col. 1702-1703. Néanmoins, selon l'expression de Bellarmin, le véritable monarque, supérieur à tous, c'est le souverain pontife : *Romanum pontificem esse vere ac proprie monarcham et omnibus imperat et nulli subijcitur. De romano pontifice*, l. I, c. III, à la fin.

Sans doute encore, dans l'administration ordinaire de l'Église, si délicate, si étendue, si compliquée, le pape consulera son sénat, composé du collège cardinalice ; voir t. II, col. 1722-1723 ; dans les circonstances extraordinaires, il fera appel à des conseillers spéciaux, à des personnages aptes à lui donner le concours de leurs lumières, de leur expérience ; cela se conçoit. Mais en dernière analyse, la décision ultime lui appartient. Il peut dire au Seigneur comme saint Pierre : *In verbo autem tuo, laxabo rete*. Luc., v, 5.

Les preuves de la constitution monarchique de l'Église abondent dans l'Écriture et dans la tradition.

1. *Dans l'Écriture*. — Notre-Seigneur compare son Église à un royaume, à un bercail, à un édifice bâti sur un seul fondement, à une société gouvernée par un maître, à une maison dont un seul garde la clef, avec pouvoir d'en ouvrir et d'en fermer les portes. Or, pas de royaume sans roi, de bercail sans un pasteur, de

maison sans un fondement : toutes choses indiquant direction unique.

En outre, ce fait ressort des prérogatives conférées par le divin Maître à saint Pierre. Il lui déclare qu'il sera le fondement de son Église, le pasteur suprême, le gardien des clefs, le soutien de ses frères. Ces expressions écartent toute idée de pluralité de direction, de partage de pouvoir avec une aristocratie ou une démocratie quelconque.

2. *Dans la tradition.* — Les qualificatifs scripturaires que nous venons de produire se retrouvent dans les écrits des Pères, avec indication soit *implicite*, soit *explicite* du titre de monarchie. Citons simplement les déclarations les plus remarquables.

Le concile de Florence a promulgué le décret suivant : *Definimus... pontificem romanum... verum Christi vicarium, totiusque Ecclesie caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro, pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. Decretum pro Græcis*, Denzinger-Bannwart, n. 694. Saint Pierre est donc la tête, le père, le docteur, le dépositaire absolu de la magistrature suprême de l'Église; donc il en est le véritable *monarque*, l'attribution qui lui est faite des prérogatives royales le démontre.

Le concile de Trente s'exprime de la même façon : *Pontifices maximi, pro suprema auctoritate sibi in universa Ecclesia tradita, causas aliquas criminum graviores, suo potuerunt peculiari iudicio reservare*, Sess. XIX, c. vii, Denzinger-Bannwart, n. 903. Comment l'autorité pontificale serait-elle *suprême*, apte à se réserver les causes majeures dans l'Église entière, si elle ne dominait tout par le pouvoir *monarchique*?

La même conclusion ressort des décrets du concile du Vatican, entre autres, dans ces passages, const. *Pastor æternus* : *Beatum Petrum cæteris apostolis præponens, in ipso instituit, utriusque principium (fidei et communionis) ac visibile fundamentum... Docemus... primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam, immediate et directe beato Petro apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse : Unum enim cui jampridem dixerat : Tu vocaberis Cephæ... uni Simoni Petro, contulit Jesus, post suam resurrectionem, summi pastoris et rectoris jurisdictionem*, Denzinger-Bannwart, n. 1821.

Le saint-siège a, d'ailleurs, fait d'autres déclarations formelles sur ce point de doctrine.

La faculté de théologie de Paris avait censuré comme *hérétique* et *schismatique* l'enseignement de l'apostat Marc-Antoine de Dominis, affirmant que, dans l'Église, il n'y avait qu'un *seul chef*, un *seul monarque*, le Christ; que la *forme monarchique* n'avait pas été établie par le Christ en son Église. La contradictoire de ces propositions, notées *hérétiques* et *schismatiques*, est que la *forme monarchique* est dogme de foi dans l'Église. Pie VI loua la censure portée par l'université de Paris. Bref *Super soliditate* du 23 novembre 1786.

Dans ce même bref, le souverain pontife réprouva la proposition d'Eybel, disant que *chaque évêque possédait dans son diocèse un pouvoir aussi étendu que le pape* : il voulait que la *forme républicaine* ou la *forme aristocratique* fût l'idéal du divin fondateur sous la présidence d'honneur du souverain pontife. Or, le pape excluant ces systèmes, il résulte que la *constitution monarchique* reste la seule forme de l'Église.

Pour les raisons de convenance du choix de cette forme, voir GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE, t. VI, col. 1532-1533.

4^o A cette démonstration on objecte : les textes scripturaires qui paraissent établir la parité absolue des apôtres : *Quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros...*, Matth., x, 14 ; *Ego rogabo*

Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, Joa., xiv, 16 ; *Sicut me misit Pater et ego mitto vos... Accipite Spiritum Sanctum*, Joa., xx, 21, 22 ; *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra : euntes ergo...* Mat'h., xxviii, 19. C'est donc à la collectivité, c'est-à-dire à l'ensemble des apôtres et non à la personne de Pierre, qu'ont été conférées les prérogatives de la puissance *souveraine*.

Interpréter dans ce sens ces paroles sacrées, serait introduire une confusion extrême dans l'enseignement catholique; ce serait mettre Jésus-Christ en contradiction avec lui-même. Comment, en effet, concilier ces conclusions avec les déclarations formelles adressées à Pierre et longuement citées dans les pages précédentes? Il faut donc ne pas confondre ici le charisme de l'apostolat, communiqué à tous les apôtres sans distinction, avec la *suprême magistrature*, le *pouvoir souverain*, expressément délégué à saint Pierre, en termes catégoriques.

1. Les adversaires les plus acharnés de la suprématie pontificale ont été obligés de se rendre, en définitive, à cette évidence : tels, Marc-Antoine de Dominis, *op. cit.*, l. VI, n. 2; Quesnel, *Idée générale du libelle*, e.c., 1705, p. 92; Dupin, *De antiquæ Ecclesiæ disciplina*, diss. IV, c. 1, § 3. Richer, *De retractatione*, déclare qu'il avait puisé l'erreur, contraire à la primauté apostolique, dans les œuvres infectées de Luther et Calvin : *Hanc propositionem seu potius hæresim ex putidis Lutheri et Calvini fontibus hausisse non diffiteor*.

2. Les adversaires exploitent encore le passage de l'Écriture où il est prescrit de dénoncer à l'Église ceux qui se montrent réfractaires aux monitions fraternelles : *Dic Ecclesiæ*, Matth., xviii, 17. Donc, affirment-ils, le tribunal souverain se trouve dans le corps de l'Église, non dans la personne de Pierre. Par suite, ce n'est pas la forme monarchique qui prédomine dans l'Église.

La procédure indiquée en ce passage prouve précisément le contraire. Il y est recommandé, en effet, de recourir au tribunal de l'Église, à son autorité suprême, à la suite des admonitions instantes des hommes privés. Par conséquent, ce n'est pas en ces derniers, groupés ou séparés, que se trouve le pouvoir souverain, mais bien en celui qui concentre en ses mains la juridiction s'étendant à toute l'Église. Le texte ne fait allusion aux tentatives bien infructueuses des inférieurs de tout genre que pour mettre en relief la magistrature suprême destinée à trancher le débat.

3. Il est encore dit dans les Actes des apôtres, xv, 6, 22, que les apôtres et les anciens se réunirent en conseil : *Conveneruntque apostoli et seniores videre de verbo hoc*. Plus loin, il est déclaré que la décision fut adoptée avec l'agrément des apôtres, des anciens et de toute l'assemblée : *Placuit apostolis et senioribus cum omni Ecclesia*. Aux débuts de son existence, l'Église de Jérusalem n'était pas encore organisée en société parfaite et son chef n'exerçait pas encore ses pouvoirs souverains. Du reste, saint Pierre prend le premier la parole pour dirimer une longue contestation et quand il a parlé, chacun se tait.

On ne saurait nier non plus que le chef souverain dans l'Église, nonobstant l'assistance divine, est tenu de s'entourer de toutes les lumières humaines; cela l'empêche-t-il d'être vraiment monarque, chef suprême? On n'oserait le soutenir. L'assemblée de Jérusalem a longtemps passé pour avoir été le type des conciles œcuméniques, présidés par le pape ou ses délégués. Les souverains les plus absolus ont leurs conseils, leurs parlements, leurs députations provinciales, associés à l'administration générale. Ils restent néanmoins princes, rois ou empereurs. Ainsi en est-il dans le gouvernement ecclésiastique.

4. Puisque le Christ est le véritable chef de l'Église, le principe de son unité, la primauté du pape est pour

le moins inutile. Le pape ne peut qu'être un membre de cette société.

Sans doute, le Christ est l'unique chef *invisible* de l'Église, la source unique des grâces répandues dans les âmes, le lien puissant de l'unité sociale de cette institution. Mais l'Église est aussi une société visible. Il lui faut un chef qui parle, qui commande, qui maintienne les vérités révélées, protège les lois divines et préside à leur exécution. C'est le rôle dévolu au vicaire du Christ, nanti à cet effet de l'autorité suprême. Comme tel, il est sans doute membre de l'Église, mais avec la prérogative de chef et tête de ce corps mystique de Jésus-Christ.

5. La nécessité de la primauté de Pierre est si peu urgente, continuent-ils, que, dans bien des circonstances et d'assez longues périodes, l'Église s'est passée de pontifes romains.

Pour déterminer le caractère constitutionnel de l'Église, il ne faut pas la juger d'après les situations *anormales*, qui peuvent se présenter pour elle comme pour tous les autres États. Nous avons démontré que, dans son état *normal*, elle possède les éléments monarchiques. Ajoutons que, même dans les périodes de trouble, de transition, ou de vacance du siège, l'Église vit de son passé monarchique, et n'a qu'une préoccupation, celle de *procéder à l'élection du souverain pontife*. Elle vit de son passé monarchique. En effet, l'organisation de l'Église conserve sa pérennité. Les constitutions pontificales pour l'administration générale, pour la réunion et la tenue du conclave restent en vigueur. Les évêques conservent l'autorité qui leur a été transmise par le successeur de saint Pierre. Des définitions dogmatiques ne peuvent être faites : ce n'est ni le corps des fidèles, ni celui des pasteurs qui peut les formuler. Enfin, la seule mission qui incombe dans ces occurrences à l'Église dispersée et à ses légitimes représentants, c'est de choisir le primat universel, le vicaire du Christ, le successeur de saint Pierre, afin qu'il reprenne les rênes du gouvernement, dans les conditions dictées par le divin fondateur.

VI. DÉVELOPPEMENT DE LA HIÉRARCHIE ECCLESIASTIQUE. — La hiérarchie sacrée, qui existait dans l'Église selon l'institution divine, est constituée d'évêques, de prêtres et de ministres. *Si quis dixerit, in Ecclesia catholica, non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.* Concile de Trente, sess. XXIII, can. 6, Denzinger-Bannwart, n. 966.

Ce sont là les cadres que l'Église complétera, selon l'exigence des temps, en vertu des pouvoirs qu'elle a reçus, pour le plus grand bien des âmes.

Parallèlement à l'organisation essentielle du Christ, se développe l'organisation historique créée par l'Église. On peut considérer ce développement au double point de vue : 1. de la hiérarchie de l'ordre épiscopal, complétée par les créations des patriarchats, des exarchats, des primats, des archiépiscopats ou métropolitains, des évêques titulaires, des coadjuteurs, des chorévêques, des archimandrites, des prélats *nullius*, etc. ; 2. de la hiérarchie de juridiction. Celle-ci comprend des personnages ou bien des corps ecclésiastiques, ayant reçu des souverains pontifes, au cours des siècles, pouvoir juridictionnel, en vue du gouvernement de l'Église : tels sont les cardinaux, les dicastères romains, les légats apostoliques, les nonces, les vicaires et préfets apostoliques, les divers délégués du saint-siège qui, sous différentes désignations, participent à l'autorité apostolique. L'exposé de ce double développement est d'ordre historique. On en trouve les éléments dans d'autres articles de ce Dictionnaire.

L'évolution progressive de la hiérarchie ecclésiastique s'est produite sous l'influence des temps et les nécessités de la propagation de l'enseignement du

Christ. Certaines formes antiques ont disparu, ou même été supprimées, c'est dans la nature des choses. Du reste, le pouvoir divin, donné à l'Église pour créer des organes nouveaux, afin de maintenir la foi, lui a été conféré dans la même proportion, pour supprimer ceux dont la nécessité ou la convenance n'existe plus.

Indépendamment des auteurs cités dans le corps de l'article, on consultera avec grand profit les ouvrages suivants : Petau, *De theologicis dogmatibus*, Paris, 1870, t. VIII, *De ecclesiastica hierarchia*, I. I-V ; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Hierarchia ecclesiastica* ; Bouix, *Tractatus de principiis juris canonici*, part. IV, *De jure Ecclesiæ constituto* ; Œuvres de saint Denys l'Aréopagite, trad. de l'abbé J. Dulac, Paris, 1865, *De la hiérarchie céleste* ; F. Wernz, *Jus Decretalium*, 2^e édit., 1908, t. I ; Bacchini, *De ecclesiastica hierarchia origine*, Diss., in-4^o ; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice*, th. XI, XII ; Phillips, *Du droit ecclésiastique*, trad. Crouzet, Paris, 1850, t. II, § 68 ; Devoti, *De hierarchia ecclesiastica*, dans Migne, *Theologie cursus*, t. V, col. 1208 ; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, édit. Guérin, 1864, t. I, c. L ; Hurter, *Theologie dogmaticæ compendium*, 9^e édit., *Tractatus de Ecclesia, de causa formali Ecclesiæ*, th. XLVIII, a. 3 ; Ferrante, *Institutiones canonicæ, una cum logica theologia*, t. II, p. 47.

B. DOLHAGARAY.

HIÉROCLÈS, philosophe néoplatonicien, ennemi des chrétiens.

1^o *Sa personne*. — A l'époque où fut renversée l'Église de Nicomédie, au début de la persécution de Dioclétien, en 303, deux pamphlétaires peu généreux attaquèrent les chrétiens qui ne pouvaient se défendre. Lactance, alors professeur de rhétorique à Nicomédie et témoin oculaire, a tracé d'une plume vengeresse le portrait de l'un et de l'autre, en passant leur nom sous silence. Que le premier fût le vieux Porphyre encore vivant ou Maxime, le maître futur de Julien l'Apostat, il n'importe ; le second seul nous intéresse ici, c'était à n'en pas douter Hiéroclès.

Celui-ci, né dans un petit bourg de la Carie, avait étudié la philosophie et embrassé le néoplatonisme. Fut-il chrétien ? La connaissance approfondie de l'Écriture que lui reconnaît Lactance, *Div. inst.*, v, 2, *P. L.*, t. VI, col. 555, pourrait le faire croire ; il aurait dans ce cas apostasié comme Théotecte, mais Lactance n'ose pas l'affirmer. Quoi qu'il en soit, il entra de bonne heure dans la carrière administrative et fut successivement gouverneur de Palmyre, préfet de la Bithynie et d'Alexandrie. Dans une inscription trouvée à Palmyre, son nom est cité comme gouverneur de cette ville, sous les empereurs Dioclétien et Maximin et les césars Galère et Constance. *Corpus inscript. lat.*, t. III, n. 33. C'est là, selon toute probabilité, qu'au moment de l'expédition contre les Perses, il dut entrer en relations étroites avec Galère, le gendre funeste de Dioclétien, et préparer, comme le croit Mgr Duchesne, *De Macario Magnete*, Paris, 1877, p. 19, son ouvrage contre les chrétiens. En 303, il remplaçait à Nicomédie, comme préfet de la Bithynie, le persécuteur Flaccinus, *non pusillum homicidam*. *De morte persecutorum*, 16, *P. L.*, t. VII, col. 218. Il y continua les poursuites de son prédécesseur contre le confesseur Donat et y publia son *Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιανοὺς*. Il dut assister au conseil privé de l'empereur qui allait décider du sort des chrétiens. Lactance le désigne comme l'un des conseillers responsables de la persécution : *Auctor in primis faciendæ persecutionis*, *Div. inst.*, v, 2, *P. L.*, t. VI, col. 555, et le nomme ailleurs en toutes lettres : *auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem*. *De morte persecutorum*, 16, *P. L.*, t. VII, col. 218. Un ou deux ans après, il était préfet d'Alexandrie. Là il se montra sans pitié pour les chrétiens, insultant les hommes les plus respectables et livrant à des proxénètes les femmes, épouses ou vierges. Le frère d'Aphrien, martyrisé à Césarée, Edésius, ne put supporter de telles

infamies et alla jusqu'à frapper le préfet; pour prix de sa courageuse intervention, il fut mis à la torture et jeté à la mer par ordre d'Hiéroclès. Eusèbe, *De martyribus Palestine*, 5, P. G., t. xx, col. 1480. C'est là encore qu'Hiéroclès, apprenant la conversion au christianisme de son collègue Arrien, le fit comparaître avec le saint moine Apollonius, un solitaire de la Thébaidé, et le joueur de flûte Philémon, causes de cette conversion. Et comme en route Apollonius avait encore converti ses gardiens, Hiéroclès fit, dès leur arrivée, jeter à la mer tout ce groupe de fidèles. Les flots, dit Rufin, *De vitis Patrum*, 13, P. L., t. xxi, col. 442, leur furent non une mort, mais un baptême. Voilà quelques-uns des exploits de ce philosophe néoplatonicien arrivé aux plus hautes charges de l'empire; il était bon de les rappeler pour souligner le ton ironique de son langage dans son libelle contre les chrétiens.

2^e L'ouvrage. — C'est à Nicomédie, en 303, qu'Hiéroclès fit paraître son ouvrage en deux livres. Il l'écrivit, observe Lactance, *Div. instit.*, v, 2, P. L., t. vi, col. 355, non pas *Contre les chrétiens*, afin de n'avoir pas l'air de les poursuivre dans un esprit d'hostilité, mais *Aux chrétiens*, afin de faire croire qu'il voulait leur donner des conseils humains et bienveillants.

Cet ouvrage ne nous est point parvenu, et, bien qu'il ait été l'objet d'une réfutation de la part d'Eusèbe de Césarée, il est difficile ou plutôt impossible de le reconstituer, car les citations en sont trop peu nombreuses et ne permettent par d'en rétablir le texte, comme cela a pu être fait pour le *Λόγος ἀληθής* de Celse, grâce aux nombreux passages textuellement rapportés par Origène. Son vrai titre semble avoir été *Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιανούς*; Eusèbe ne le désigne que sous celui de *Φιλαλήθης*. Son contenu nous est connu grâce à Lactance, d'une part, et à Eusèbe de Césarée, d'autre part. D'après Lactance, Hiéroclès s'efforce d'y établir la fausseté de la sainte Écriture, comme si elle était toute remplie de contradictions; il expose les chapitres qui paraissent en désaccord entre eux; il les énumère en si grand nombre et avec une telle connaissance du sujet, qu'il semblerait parfois avoir professé la religion qu'il attaque. Pour discréditer les témoins du Sauveur, il traite avec dédain Pierre, Paul et les apôtres, gens grossiers et ignares, *tanquam fallaciae seminatores*, qui gagnaient leur vie par le produit de leur pêche et le travail de leurs mains, comme s'il souffrait que ce ne fût pas un Aristarque ou un Aristophane qui ait narré les faits évangéliques. *Div. instit.*, v, 2, P. L., t. vi, col. 555-556. Il y affirme, entre autres choses, que le Christ, exilé par les Juifs, s'était livré au brigandage à la tête d'une troupe de neuf cents hommes. *Ibid.*, v, 3, col. 557. Mais comme il ne pouvait nier ses miracles, il essaie de les rabaisser et de montrer qu'Apollonius en avait fait de semblables, et même de plus grands. Car le but secret de son livre était de nier la divinité de Jésus-Christ. Lactance s'étonne qu'il ait négligé Apulée. *Ibid.*, col. 558.

Très habilement, Hiéroclès, moins scrupuleux que Jamblique ou Porphyre, qui, tout en nourrissant la haine du christianisme, s'étaient bien gardés de faire appel à la *Vie d'Apollonius de Tyane* par Philostrate, fit de ce roman d'aventures, qui n'est au fond qu'une contrefaçon de la vie du Christ, du ministre apostolique et de l'établissement de l'Église, voir t. i, col. 1509-1510, son arme de guerre. Il s'en empara comme s'il avait réellement une valeur historique, opposant aux témoins du Christ, qu'il traite de ἀπίστευτοι et de γόητες, ces hommes doctes et amis de la vérité, tels que Maxime d'Égée, Damis le philosophe et l'Athénien Philostrate, qui ont voulu sauver de l'oubli les faits et gestes d'Apollonius de Tyane. Eusèbe, *Adv. Hieroclem*, 4, P. G., t. xxii, col. 80. Ce n'est point qu'il

prétendit faire d'Apollonius une divinité, comme l'avait fait Philostrate, mais simplement montrer en lui un ami des dieux, bien autrement grand que Jésus; car, beaucoup plus modéré que les chrétiens, qui n'hésitent pas à proclamer Dieu Jésus-Christ pour quelques prodiges, δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν Θεὸν ἀναγορεύουσι, il ne range point son héros au nombre des dieux. *Ibid.* C'était clairement donner à entendre que Jésus n'est pas Dieu, et par là même ruiner le christianisme.

Dans sa vive et mordante riposte, Eusèbe de Césarée, se proposant de réfuter ailleurs les allégations mensongères d'Hiéroclès, constate que nul n'avait jusque-là attaqué la religion chrétienne avec de pareils arguments; et c'est moins au texte lui-même d'Hiéroclès qu'il s'en prend qu'à la source même où il a puisé, c'est-à-dire à cette *Vie d'Apollonius de Tyane*. Il la critique vigoureusement; il en montre l'inconsistance les contradictions grossières: il en discute un à un les principaux prodiges attribués à Apollonius et il montre que, même en les tenant pour authentiques, ils s'expliquent par la magie qu'Apollonius avait apprise chez les brahmanes ou par une intervention diabolique: συνεργεῖα δαιμόνων ἐκαστον αὐτῷ διαπεπραγμένα: τοῦτον σαφῶς δείκνυσιν. *Adv. Hieroclem*, 35, *ibid.*, col. 845. Si bien qu'au lieu de pouvoir être opposé à Jésus-Christ, comme Hiéroclès s'en flattait, cet Apollonius n'est à ranger ni parmi les philosophes, ni même parmi les hommes modérés et médiocres. « Mon dessein, dit Eusèbe, n'est pas d'examiner lequel des deux (d'Apollonius ou de Jésus-Christ) a possédé le mieux le caractère divin ou a fait des miracles plus nombreux et plus éclatants. Je ne parlerai point de l'avantage qu'a Jésus-Christ, notre Sauveur et Seigneur, d'avoir été longtemps à l'avance annoncé par les prophètes sous l'inspiration divine, ni de ce que, par la force de sa doctrine céleste, il s'est attiré un plus grand nombre de sectateurs, ni de ce que, pour témoins de ses actes, il a eu ses disciples, gens sincères et incapables d'en imposer, tout prêts à subir la mort pour soutenir la doctrine de leur maître. Je ne m'arrêterai pas à montrer qu'il est le seul à avoir institué une école de frugalité destinée à durer toujours, ou avoir procuré le salut au monde par la vertu de sa divinité, attirant encore aujourd'hui à son divin enseignement une multitude innombrable, et victorieux de toutes les attaques dont il a été l'objet tant de la part des princes que de la part des peuples... Je ne relèverai pas non plus la preuve de sa puissance divine, si sensible encore de nos jours, puisqu'il suffit d'invoquer son nom sacré pour délivrer les possédés et chasser les démons. Rien de pareil dans Apollonius qui, d'après son histoire écrite par Philostrate, loin d'être un dieu et de pouvoir entrer en comparaison avec le Sauveur, n'est pas digne de prendre place parmi les philosophes ni même parmi les hommes de moyenne importance »: ὥς οὐχ ὅτι γὰρ ἐν φιλοσόφοις ἀλλ' οὐδὲ ἐν ἐπεικείοις καὶ μετρίοις ἀνδράσι μᾶλλον ἐγκρίνεται. *Adv. Hieroclem*, 4, *ibid.*, col. 801.

C'est ainsi qu'Eusèbe de Césarée, plus sévère qu'Origène, qui n'avait vu en Apollonius qu'un philosophe magicien, *Contra Celsum*, vi, 41, P. G., t. xi, col. 1357, ravale ce personnage, en discutant le livre où sont racontés ses exploits. Par là même il ruinait la thèse du sophiste Hiéroclès, qui fut un pamphlétaire doux et hypocrite non moins qu'un persécuteur éhonté, digne de Galère et de Maximin.

L'intervention intempestive d'Hiéroclès invita Lactance à composer son ouvrage *Divinarum institutionum*. *Il ergo de quibus dixi, cum, praesente me ac dolente, sacrilegas suas litteras explicassent, et illorum superba impietate stimulatus, et veritatis ipsius conscientia, suscepi hoc munus, ut omnibus ingenii mei viribus accusatores justitiae refutarem*. *Div. instit.*, v, 4, P. L.,

1. vi, col. 562. Mais Lactance ne visa pas exclusivement Hiérocès, et n'a rappelé aucun exemple particulier de son procédé exégétique.

Lactance, *Div. instit.*, v, 2-4, P. L., t. vi, col. 552-564; *De morte persecutorum*, 16, P. L., t. vii, col. 218; Arnobe, *Adversus gentes*, 1, 52, P. L., t. v, col. 780; Eusèbe, Περὶ τῶν ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλωνίων τὸν Τριανὸν διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν, ou bien Ἀντιόχης πρὸς κτλ., P. G., t. xxii, col. 796-868.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. v, p. 48-49, 606-607; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. ii, p. 494; t. iii, p. 175-178; Bardenhever, *Les Pères de l'Église*, trad. franc., Paris, 1899, t. i, p. 28; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-Brigau, 1903, t. ii, p. 478; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3^e édit., Paris, 1890, t. i, p. 189-199; Allard, *La persécution de Dioclétien*, Paris, 1890; A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, p. 873; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 148-149, 150-151, 162; *Kirchenlexikon*, t. v, col. 2012-2014; *Dictionary of christian bibliography*, t. ii, p. 26-27; U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. i, col. 21-43.

G. BAREILLE.

1. HILAIRE (Saint), en latin Hilarius, pape de 461 à 468, fut le successeur immédiat du pape saint Léon, dont il avait été l'archidiacre. C'est en cette qualité qu'il avait, de concert avec l'évêque Jules de Pouzzoles, représenté Léon au fameux « brigandage d'Éphèse », présidé par Dioscore d'Alexandrie, en 449. Hilaire y avait couru les plus grands dangers; après les attentats commis contre l'évêque de Constantinople Slanen, il s'était réfugié dans le sanctuaire où était le tombeau de saint Jean en dehors d'Éphèse. Il attribua toujours son salut à la protection de l'évangéliste et, devenu pape, il fit ériger une chapelle en l'honneur de ce saint sur l'un des côtés du baptistère du Latran. Aujourd'hui encore on lit, sur l'encadrement de la porte qui du baptistère conduit à l'oratoire, les mots suivants : *Liberatori suo beato Johanni evangelistæ Hilarius episcopus famulus Christi*. Du temps de Léon, Hilaire avait également réglé, à la demande du pape, la question du comput pascal. Il y avait eu grande discussion entre grecs et latins sur la date de Pâques en l'an 455. L'archidiacre romain s'adressa à un savant gaulois, Victorin de Limoges, qui expliqua les raisons de la discordance entre les divers computs et le moyen de l'atténuer. Thiel, *Epist.*, II et III. Le cycle de Victorin resta quelque temps en usage en Gaule et en Italie.

Saint Léon était mort le 10 novembre 461 (donnée du martyrologe hiéronymien, préférable certainement à celle du *Liber pontificalis*, qui indique le 11 avril). L'archidiacre, comme c'était la coutume, fut aussitôt élu pour le remplacer, et fut ordonné le 19 novembre 461. Le pontificat d'Hilaire est la continuation pure et simple de celui de son illustre prédécesseur.

Depuis le concile de Chalcédoine (451), la paix religieuse régnait en Occident, et l'autorité impériale contenait encore l'agitation monophysite, qui allait bientôt reprendre de plus belle. Le *Liber pontificalis* mentionne une décrétale du pape Hilaire, envoyée à tous les évêques d'Orient, confirmant les trois conciles de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine (on remarquera l'absence du concile de Constantinople de 381, qui ne sera reconnu par Rome que cinquante ans plus tard), le tome de Léon, condamnant Eutychès, Nestorius et tous leurs adhérents, et en général toutes les hérésies. L'encyclique confirmait la domination et la primauté du saint-siège catholique et apostolique. Il n'y a pas lieu de soupçonner l'exactitude de cette donnée du *Liber pontificalis*; toutefois il n'est resté aucune trace de cette correspondance d'Hilaire avec l'Orient.

Nous sommes mieux renseignés sur l'activité du pape en Occident. Et tout d'abord en Italie et à Rome. Il fallait s'y opposer à l'invasion arienne, suite de

l'invasion barbare; car s'il y avait encore en Italie un empereur catholique, Majorien, mort en 461, puis Sévère (461-465), et Anthemius (467-482), le véritable chef du pays, c'était Ricimer, un Suève arien. Les hérétiques s'étaient installés jusque dans Rome et Ricimer avait fait élever sur le Quirinal une église arienne. Cette église fut consacrée sous le pape Hilaire, elle avait son clergé organisé et son évêque. Hilaire fut assez heureux, cependant, pour s'opposer en 467 à l'érection de nouveaux sanctuaires hérétiques. Un familier de l'empereur, Anthémios Philothée, qui est donné comme un macédonien, avait obtenu de son maître l'autorisation d'élever à Rome une chapelle de sa secte. Au dire du pape Gélase, Jaffé, n. 664; cf. P. L., t. lxx, col. 73, Hilaire n'aurait pas craint d'interpeller à ce sujet l'empereur en pleine basilique de Saint-Pierre et d'exiger de lui le serment qu'il ne tolérerait point ce nouvel empiètement.

Le sud de la Gaule n'était point encore submergé complètement par l'invasion barbare. Hilaire chercha à favoriser le ralliement de l'épiscopat gallican autour de la métropole d'Arles. Sans reconstituer expressément le vicariat pontifical que le pape Zozime avait établi en faveur de Patrocle d'Arles, mais qui n'avait pas survécu à la mort de ce pontife, Hilaire pressait volontiers l'évêque d'Arles, Léonce, de se mettre en avant et d'agir. Jaffé, n. 552, 553, 554, 556, 562; Thiel, *Epist.*, iv, vi, vii, ix, xii. A plusieurs reprises, il lui confia des missions assez délicates. Et d'abord en 462, dans l'affaire d'Hermès. Ce dernier, archidiacre de Rusticus, métropolitain de Narbonne, avait été sacré par celui-ci évêque de Béziers. Pour des raisons inconnues, cette ville n'avait pas voulu accepter le nouvel évêque; et Rusticus, par compensation, l'avait désigné comme son successeur sur le siège de Narbonne. Il y avait là une double irrégularité. La translation d'un siège à un autre était formellement interdite par les canons de Nicée; la coutume n'autorisait pas non plus un évêque à désigner lui-même son successeur. Plainte fut portée à Rome contre Hermès. Après avoir demandé sur l'affaire un rapport à l'évêque d'Arles, Jaffé, n. 554; Thiel, *Epist.*, vii, Hilaire, dans un synode romain du 19 novembre 462, où assistaient deux évêques gaulois, Fauste de Riez et Auxanias d'Aix, prit les décisions suivantes, qui furent portées à la connaissance de l'épiscopat gallican. Le pape se montrerait bienveillant à l'égard d'Hermès: on lui laissait le gouvernement de l'Église de Narbonne, mais, en punition de l'irrégularité commise, on lui enlevait, sa vie durant, le droit de métropolitain, que l'on transférerait au doyen d'âge de la province. A la mort d'Hermès, le siège de Narbonne rentrerait en possession de ses droits de métropole. Pour éviter à l'avenir le retour de semblables abus, le pape recommandait d'observer fidèlement les règles relatives à la tenue régulière des synodes. Le métropolitain d'Arles tiendrait la main à leur exécution. Au cas où se présenterait quelque cause plus difficile, on devrait en référer au siège apostolique. Jaffé, n. 555; Thiel, *Epist.*, viii.

Dès l'année suivante l'occasion s'offrait à Léonce d'exercer les pouvoirs que lui avait délégués le saint-siège. Le 10 octobre 463, le pape lui prescrivait de mettre fin dans un concile gaulois aux empiètements de l'archevêque de Vienne, saint Mamert, sur les droits de la métropole d'Arles, relativement à l'évêché de Die. Jaffé, n. 556; Thiel, *Epist.*, ix. Une circulaire pontificale envoyée aux évêques du sud de la Gaule leur prescrivait un peu plus tard (25 février 464) de régler suivant les désirs du siège romain l'affaire de Mamert. Sans doute le pape n'allait pas jusqu'au bout de son droit et n'exigeait pas la déposition du coupable, mais il voulait que Mamert s'engageât à respecter désormais les droits du métropolitain d'Arles,

sinon on lui enlèverait encore ses quatre suffragants. Quant à l'évêque de Die, ordonné par Mamert, il devrait, pour exercer régulièrement sa charge, être confirmé par le métropolitain d'Arles. Jaffé, n. 557; Thiel, *Epist.*, x. Quelques années plus tard, le pape était encore obligé d'intervenir dans une querelle du même genre, entre Ingenuus, évêque d'Embrun, et Auxanius, évêque d'Aix. Jaffé, n. 562; Thiel, *Epist.*, xii.

L'Église d'Espagne n'échappait pas davantage à la sollicitude du pontife. Entre 463 et 464, les évêques de la Tarraconaise s'adressaient à Rome pour se plaindre des agissements de l'évêque de Calahorra, Silvanus. Ce prélat, dans la haute vallée de l'Èbre, se signalait par un zèle un peu intempestif. Il y avait peu d'évêchés jusque-là dans cette région écartée; il se mit à en fonder sans trop s'inquiéter de son métropolitain, l'évêque de Tarragone. Au besoin même il imposait les mains, sans plus de façons, à des prêtres qui ne relevaient aucunement de lui. Contre tous ces abus les évêques de la Tarraconaise invoquaient l'intervention souveraine d'Hilaire. Thiel, *Epist.*, xiii. Quelques mois plus tard ils s'adressaient encore au pape, mais cette fois pour obtenir une faveur. L'évêque de Barcelone, Nundinarius, avait à son lit de mort exprimé le désir que l'on choisît pour son successeur Irénée, qu'il avait autrefois établi chorévêque dans une ville de son diocèse. Le concile de la province avait ratifié ce désir; conscient toutefois de l'irrégularité commise, il voulait obtenir la dispense du pape. Thiel, *Epist.*, xiv.

Ces diverses questions furent soumises par Hilaire à un synode romain qui se réunit, le 19 novembre 465, dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure. Le procès-verbal très complet de la réunion s'est conservé. Dans son allocution préliminaire, le pape signala les points de discipline qu'il fallait confirmer. Des abus s'étaient introduits dans les ordinations; le pape rappelait la défense d'admettre aux ordres (*sacratos gradus*) ceux qui ont épousé une veuve, qui se sont mariés, ceux qui sont tout à fait ignorants, les pénitents, les mutilés. Quiconque aura ordonné un sujet présentant ces tares devra lui-même déclarer nul ce qu'il a fait. Par acclamation le concile se rangea à l'avis exprimé par le pape. Celui-ci parla ensuite de la requête des évêques espagnols relative à la translation d'Irénée, mais d'une manière défavorable. Il n'y avait que trop de tentations pour les évêques de considérer leur charge comme un bien héréditaire, dont ils pouvaient disposer au détriment des droits d'élection appartenant au peuple chrétien. Le pape demandait donc au concile d'interdire cette pratique. Les acclamations des évêques présents, leurs marques de désapprobation lors de la lecture de la requête espagnole confirmèrent le pape dans son idée. Puis on alla aux voix, et le pape termina la réunion en donnant ordre aux notaires pontificaux de signifier à toutes les Églises les décisions prises au synode. Thiel, *Epist.*, xv; Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 959-968.

Lui-même prit soin de transmettre aux évêques d'Espagne les solutions arrêtées. Sans doute il avait reçu les pétitions à lui adressées par les notables des villes où Silvanus de Calahorra avait exercé son zèle intempestif. Mais fidèle à maintenir les droits des métropolitains, le pape rappelait que, sans le consentement de ces derniers, nul ne pouvait être licitement ordonné évêque. On agirait cependant avec indulgence à l'endroit de ces ordinations illicites; le pape, de son autorité, les confirmait, à condition que les sujets ne présentassent aucune des irrégularités canoniques. Quant à la question de transfert d'un siège à un autre, le pape se montrait entièrement opposé à cette manière d'agir. Irénée, dans l'espèce, serait donc éloigné de Barcelone, et renvoyé à son église; l'on élirait à sa place un évêque que consacrerait le métropolitain;

l'exemple d'Irénée pourrait faire croire que l'épiscopat est héréditaire. Que si Irénée ne voulait pas accepter la sentence pontificale, il serait excommunié, *removendum se ab episcopali consortio esse cognoscat*. Jaffé, n. 560; Thiel, *Epist.*, xvi. En même temps le pape engageait l'archevêque de Tarragone à défendre son autorité et à ne rien laisser commettre contre les canons de l'Église.

Hilaire mourut, selon les calculs les plus exacts, le 29 février de l'année bissextile 468. Il avait régné 6 ans et 3 mois. Son court pontificat est surtout mémorable par l'affirmation de l'autorité du siège de Rome en Espagne et en Gaule.

Le Liber pontificalis dit que le pape Hilaire avait fait construire deux bibliothèques à Saint-Laurent, hors des murs de Rome. Cette donnée était peu vraisemblable; Samuel Berger a interprété ce passage d'une Bible (*bibliotheca*) en deux volumes, comprenant les deux Testaments. Dans le cahier préliminaire du *codex Amiatinus*, qu'on a tout lieu de croire copié sur un manuscrit de Cassiodore, il est parlé d'une division de l'Ancien et du Nouveau Testament, faite par le pape Hilaire. Le nom de ce pape est donc ainsi associé à la Bible latine, et la disposition des Livres saints indiquée par l'*Amiatinus* est presque exactement celle du décret de saint Gélase. Quoi qu'il en soit, la Bible du pape Hilaire ne reproduisait pas sans doute la Vulgate, mais plutôt une ancienne version latine de la sainte Ecriture. S. Berger, *La Bible du pape Hilarius*, dans le *Bulletin critique*, Paris, 1892, t. xiii, p. 147-152.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2^e édit., Leipzig, 1885, t. i, p. 75-77; Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, Brunswick, 1868, t. i, p. 126-174 (donne le meilleur texte des lettres d'Hilaire); P. G., t. LVIII, col. 1-32 (texte souvent défectueux); Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. i, p. 92-93, 242-248; *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. i, p. 126-131, 286-288; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. ii, p. 900-905; Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1867, t. VIII, p. 227-268.

E. AMANN.

2. HILAIRE (Saint), évêque de Poitiers vers le milieu du IV^e siècle, Père et docteur de l'Église. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — 1^o *Avant l'épiscopat*. — Hilaire naquit dans la seconde dizaine du IV^e siècle en Aquitaine, à Poitiers même, d'après saint Jérôme. *Comment. in Epist. ad Gal.*, l. II, præf., P. L., t. xxvii, col. 355. Cf. Venance Fortunat, *Miscell.*, l. II, c. xix; l. VIII, c. i, P. L., t. LXXXVIII, col. 109, 261. Issu d'une famille distinguée, il reçut une éducation libérale, apparemment dans sa patrie; car les lettres étaient alors florissantes en Gaule. S. Jérôme, *Epist.*, cxxi, *ad Rusticum monachum*, 6, P. L., t. xxii, col. 1075; elles l'étaient particulièrement en Aquitaine, dont la capitale, Bordeaux, était un vrai centre de culture intellectuelle. Ad. Buse, *Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit*, Ratisbonne, 1856, t. i, p. 44. Des auteurs relativement récents parlent d'un séjour de dix ans à Trèves, à Rome et en Grèce; mais cette assertion n'est pas appuyée sur des données primitives et reste conjecturale. *Acta sanctorum*, t. i januarii, *De sancto Hilario*, n. 23, p. 785. En tout cas, les écrits du saint docteur témoignent surabondamment de la maîtrise dans l'art de bien dire et des connaissances variées qu'il acquit, comme aussi de la formation philosophique à base néo-platonicienne qu'il reçut dans sa jeunesse. A. Feder, *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1911, t. LXXXI, p. 30-45.

Hilaire naquit-il de parents chrétiens? Ceux qui partagent ce sentiment invoquent surtout l'autorité

de Fortunat, *Vita sancti Hilarii*, I, 3, *P. L.*, t. IX, col. 187, qui nous montre son héros suçant pour ainsi dire avec le lait une sagesse telle qu'on aurait pu présager en lui le futur champion de la foi, préparé dès lors par Dieu aux combats et aux triomphes de l'avenir. Mais, à cette phrase, dont le sens est d'ailleurs assez peu précis, on oppose diverses allusions qui semblent insinuer le contraire : allusions de saint Jérôme, *In Is.*, c. XLVIII, 13, *P. L.*, t. XXIV, col. 595, de saint Augustin, *De doctrina christiana*, II, 40, *P. L.*, t. XXXIV, col. 63, d'Hilaire lui-même. *In ps. LXI*, 2 ; *De Trinitate*, VI, 19-21, *P. L.*, t. IX, col. 396 ; t. X, col. 171 sq. On objecte surtout, et à bon droit, le témoignage du saint docteur au I^{er} livre du *De Trinitate*. Dans un récit où il est difficile de voir une simple fiction littéraire, il expose comment il fut amené à la foi chrétienne : préoccupé par le problème de notre destinée et ne rencontrant pas dans la philosophie païenne de réponse qui le satisfît, il trouva enfin la lumière, en lisant au début de l'Évangile de saint Jean la doctrine du Verbe descendu des cieux et donnant à ceux qui le reçoivent de pouvoir devenir eux-mêmes des fils de Dieu. Belles pages dont le cardinal Pie a donné un commentaire saisissant, avec application aux erreurs contemporaines, dans un discours prononcé à Rome en 1870 pour la fête du saint docteur. *Œuvres*, t. VI, p. 552 sq.

Un fait certain domine cette controverse : Hilaire était adulte quand il reçut le baptême : *Inauditis ego his nominibus in te ita credidi, per te ita renatus sum. De Trinitate*, VI, 21, t. X, col. 173. D'un mot qu'il dit ailleurs, *De synodis*, 91, t. X, col. 545, et qui se rapporte à l'année où il partit pour l'exil : *regeneratus pridem*, on peut conclure qu'entre l'époque de son baptême et celle de son élévation à l'épiscopat, il y eut un intervalle de temps notable. D'après Fortunat, *Vita*, I, 3, 6, il était marié et père d'une fille, nommée Abra ; mais la réception du baptême devint pour lui le point de départ d'une vie chrétienne très fervente, austère même et vouée aux intérêts de la foi. L'évêque de Poitiers l'attachait-il dès lors à son église en lui conférant quelque degré de cléricature ? Rien ne permet de répondre à cette question.

2^o Hilaire évêque ; lutte contre l'arianisme ; bannissement. — A la mort de l'évêque de Poitiers, probablement Maxence, frère de saint Maximin de Trèves, Hilaire fut appelé à lui succéder. *Acta sanctorum, Comment. histor.*, 2. L'événement eut lieu avant l'année 355, mais il est impossible d'en fixer la date précise. Nous savons seulement, par l'endroit déjà cité du *De synodis*, qu'en 356, à la veille de partir pour l'exil, le nouvel évêque était depuis quelque temps déjà en charge : *in episcopatu aliquantisper manens*. L'*aliquantisper*, étant en opposition avec *pridem regeneratus*, doit nécessairement s'entendre d'un laps de temps restreint. Il est donc possible que la date de 350, donnée couramment par les historiens, anticipe un peu sur l'événement.

Devenu pasteur d'âmes, Hilaire s'efforça de pratiquer ce qu'il dira plus tard, *De Trinitate*, VIII, 1, col. 236 : « La sainteté sans la science ne peut être utile qu'à elle-même. Quand on enseigne, il faut que la science fournisse un aliment à la parole et que la vertu serve d'ornement à la science. » Le *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu* date de cette époque. D'un autre côté, le nouvel évêque possédait dès lors une telle réputation de vertu, qu'elle attira près de lui le futur thaumaturge des Gaules ; c'est, en effet, vers 354 que saint Martin vint pour la première fois à Poitiers et y fut ordonné exorciste. Sulpice Sévère, *Vita B. Martini*, 5, *P. L.*, t. XX, col. 163 ; dom Charnard, *Origines de l'Église de Poitiers*, p. 183.

Hilaire fut bientôt amené par les circonstances à jouer le rôle important qui l'a fait appeler l'Athanase

de l'Occident. Près de trente ans s'étaient écoulés depuis le concile de Nicée, et l'opposition faite à la doctrine de la consubstantialité du Verbe n'avait pas cessé. Voir ARIANISME, t. I, col. 1799 sq. Pendant longtemps la Gaule était restée à peu près en dehors des agitations qui troublaient l'Orient. La situation changea en 353, quand la révolte de Magnence eut amené en Occident l'empereur Constance, protecteur des antiniciens. Ce prince se trouvant à Arles, un concile s'y tint en octobre ; on exigea des évêques présents qu'ils souscrivissent à la condamnation de saint Athanase, et saint Paulin de Trèves paya son refus d'un exil en Phrygie. Sur les réclamations du pape, l'empereur consentit à la réunion d'un nouveau concile. Il eut lieu à Milan au printemps de 355 ; mais les prélats mandataires de Constance y suivirent la même tactique qu'au synode d'Arles : forcer les évêques à souscrire à la condamnation d'Athanase et à communiquer avec les ariens. La noble résistance de quelques-uns, Denis de Milan, Eusèbe de Verceil et Lucifer de Cagliari, leur valut la peine du bannissement.

L'histoire ne nous dit pas si saint Hilaire prit part aux conciles d'Arles et de Milan ni s'il fut engagé dans la controverse dès le début de son épiscopat. Ses sentiments sur le fond de la question ne peuvent pas être douteux pour qui lit le commentaire sur saint Matthieu, xxxi, 2 sq., *P. L.*, t. IX, col. 1066 sq. ; plus tard l'évêque de Poitiers rattachera lui-même à l'exil « des saints personnages Paulin, Eusèbe, Lucifer et Denis » l'attitude militante qu'il prit après le concile de Milan. *Adversus Constantium*, 2, *P. L.*, t. X, col. 578. C'est vers la même époque nous apprend-il encore, *De synodis*, 91, col. 545, qu'il connut pour la première fois le symbole de Nicée : *fidem nicænam nunquam nisi exultaturus audivi* ; mais il n'y trouva pas, ajoute-t-il, une doctrine différente de celle qu'il tenait déjà. Il n'est donc pas étonnant qu'en face des manœuvres du métropolitain d'Arles, Saturnin, rallié aux vues de l'empereur et soutenu par les puissants évêques de cour Ursace de Singidunum et Valens de Mursa, Hilaire ait compris que la résistance ouverte s'imposait, aux dépens même de sa tranquillité et de ses intérêts personnels. *Fragm. histor.*, I, 3, *P. L.*, t. X, col. 629.

L'évêque de Poitiers entra dès lors dans la pleine lumière de l'histoire. Sous son initiative, un synode se réunit vers la fin de 355, très probablement à Paris : les prélats présents se séparèrent de la communion d'Ursace, Valens et Saturnin, mais décidèrent de recevoir à la communion ecclésiastique ceux qui, ayant failli à Milan, viendraient à résipiscence. *Adv. Constant.*, loc. cit. La réplique du métropolitain d'Arles ne se fit pas attendre ; dès le printemps de 356, il convoqua à Béziers un synode où, sur l'ordre de la cour, Hilaire dut comparaître pour rendre compte de sa conduite. Ce dernier demanda qu'on examinât d'abord la cause de la foi ; à cette fin, il présenta un mémoire composé contre l'hérésie arienne et ses chefs d'alors : *cognitionem demonstrandæ hujus hæreseos obtuli*, *Adv. Const.*, 2, col. 579 ; *in qua patrones hujus hæreseos ingendæ quibusdam vobis testibus denuntiaveram. De synodis*, 1, col. 481. La demande ne fut pas agréée ; Saturnin exigeait sans doute ce qui avait été exigé à Milan : la communion avec les évêques de son parti et l'acquiescement à la condamnation d'Athanase. Un rapport fut adressé à Constance ; rapport où, vraisemblablement, la foi politique de l'évêque de Poitiers était mise en suspicion et qu'en tout cas, il traite lui-même de fallacieux et d'insidieux : *falsis nuntiis synodi... circumventum te Augustum. Ad Constant.*, II, 2, col. 563. Saturnin obtint le résultat qu'il voulait : vers le milieu de 356, l'empereur prononça contre l'accusé une sentence de déportation en Asie Mineure.

Récemment on a rattaché à ces événements un écrit de saint Hilaire publié jusqu'ici sous le titre : *Ad Constantium liber primus*, P. L., t. x, col. 557. Comme on le dira plus loin, ce titre devrait être considéré désormais comme périmé; l'écrit aurait été composé au lendemain du synode de Béziers, dans un but apologétique : soit qu'il faille y voir un fragment égaré de l'*Opus historicum*, formant primitivement avec plusieurs autres la première partie du *Liber adversus Valentem et Ursacium*, comme le veut dom Wilmart, *Les fragments historiques et le synode de Béziers*; soit que l'écrit ait fait partie d'une Lettre adressée aux évêques gaulois, comme le conjecture dom Chapman, *The contested letters of pope Liberius*, 3^e art., p. 331.

3^e Hilaire en Orient, 356-360. — La Phrygie fut le séjour habituel du saint docteur pendant les années de son exil. Comme il n'avait pas été déposé de son siège, il demeura dans une situation relativement favorable; il put communiquer avec ses prêtres et, par leur entremise, garder la haute administration de son diocèse. *Ad Constantium*, II, 2, col. 564. Il resta également en rapports avec l'épiscopat gaulois, le renseignant et l'encourageant par ses lettres. Quelle importance il attachait à ce commerce épistolaire, on peut en juger par l'inquiétude que lui causa, pendant quelque temps, le silence de ses correspondants. *De synodis*, 1, col. 479. Personnellement, il employa ses loisirs forcés à composer, entièrement ou presque entièrement, son principal ouvrage : *De Trinitate*; c'était encore une manière de prêcher, comme il le dit lui-même, X, 4, col. 346 : *Loquimur enim exsules per hos libros, et sermo Dei, qui vinciri non potest, liber excurret*. En même temps il profita de son séjour en Asie Mineure pour s'instruire à fond des affaires religieuses d'Orient. Les circonstances lui créèrent une situation privilégiée. Quand il arriva en exil, la coalition antinicéenne était triomphante : en Orient, tous les grands sièges épiscopaux étaient en son pouvoir; en Occident, le pape et les membres les plus notables de l'épiscopat étaient bannis. Mais à ce moment même les germes des divisions qui couvaient dans le parti, nullement homogène, des antinicéens, éclatèrent : il y eut fractionnement en trois groupes distincts et bientôt hostiles : le groupe extrême des ariens purs ou anoméens, ayant pour chefs Aétius et Eunomius, le groupe en apparence moins avancé, plus politique que doctrinal, des homéens, représenté en Orient par Acace de Césarée, en Occident par Ursace et Valens; enfin le groupe plus conservateur des homéousiens ou anciens eusébiens, qui se ralliaient autour de Basile d'Ancyre. Voir ARIANISME, t. I, col. 1821 sq.

Fixé en Phrygie, mais ayant une grande liberté de mouvements, l'évêque de Poitiers se trouvait en contact avec ces divers groupes. Dans un esprit de zèle apostolique, il fit preuve à l'égard de tous d'une large condescendance : « Je n'ai pas considéré comme un crime, dira-t-il plus tard, d'avoir eu des entretiens avec eux, ou même, tout en leur refusant la communion, d'entrer dans leurs maisons de prière et d'espérer ce qu'on pouvait attendre d'eux pour le bien de la paix, alors que nous leur ouvrons une voie au rachat de leurs erreurs par la pénitence, un recours au Christ par l'abandon de l'Antéchrist. » *Adv. Constant.*, 2, col. 579. Mais ses sympathies allaient naturellement aux homéousiens, d'autant plus qu'en dehors de ce groupe, il ne voyait guère d'intégrité ni de vraie piété. *De synodis*, 63, col. 522. Les événements augmentèrent encore ces sympathies et préparèrent les voies au rôle de conciliation que les antécédents du saint docteur, sa science et ses relations actuelles lui permettraient de jouer. Un grand synode tenu à Sirmium dans l'été de 357 s'était terminé par la rédaction et l'imposition d'une formule de foi, dite *seconde de Sirmium*; formule posi-

tivement antinicéenne, traitée par Hilaire d'impiété blasphématoire. *De synodis*, 10, col. 486. L'année suivante, au synode d'Ancyre, présidé par Basile, évêque de cette ville, les homéousiens réagirent vigoureusement, en formulant une série d'anathèmes contre la doctrine anoméenne, et même contre l'homéenne. Voir t. I, col. 1823 sq. Il est vrai qu'à ces anathèmes ils en avaient ajouté d'autres, dirigés contre la doctrine sabellienne et contre les termes nicéens d'*ὁμοούσιον ἢ ταυτοούσιον*, consubstantiel ou étant de même substance. Si les homéousiens semblaient ainsi maintenir la vieille accusation de sabellianisme contre la foi de Nicée, il n'y avait pas moins de leur part répudiation formelle de l'arianisme pur et achèvement notable vers l'orthodoxie. Cette réaction acquérait, au jugement d'Hilaire, une valeur d'autant plus grande que Basile avait réussi à faire approuver les actes de son synode par Constance et que, possédant la faveur de ce prince, il paraissait maître de la situation. *De synodis*, 78, col. 530 sq.

C'est précisément vers cette époque, mars 358, que l'évêque de Poitiers reçut enfin un courrier des Gaules. Il apprit avec joie qu'en dépit des suggestions et des menaces de Saturnin, ses anciens collègues restaient fidèles à la saine doctrine; de cette fidélité ils venaient de donner une preuve notable en anathématisant la seconde formule de Sirmium. *De synodis*, 2, 3, col. 481 sq. En communiquant cette bonne nouvelle à l'exilé, les prélats gaulois lui demandaient de les renseigner sur les professions de foi, présentes et passées, des Orientaux. *Ibid.*, 9, col. 483. Ce fut l'occasion du *Liber de synodis*, dont il sera plus amplement question dans la suite de cette étude. En composant cet écrit, Hilaire ne se proposa pas seulement de satisfaire à la demande de ses amis; il profita encore de la circonstance pour essayer de dissiper les malentendus qu'il voyait exister des deux côtés et poursuivre ainsi l'œuvre de conciliation et d'apaisement déjà entreprise : « Pendant tout le temps de mon exil, dira-t-il bientôt, si j'ai tenu à ma résolution de ne céder en rien au sujet de la confession du Christ je n'ai pourtant voulu repousser aucun moyen honnête et acceptable de procurer l'unité. » *Adv. Constant.*, 2, col. 579.

Hilaire garda la même attitude au concile qui s'ouvrit à Séleucie le 27 septembre 359. Convoqué d'office à cette assemblée, il y fut accueilli favorablement. Invité à exposer sa foi d'évêque gaulois, il le fit en professant la doctrine nicéenne, soigneusement dégagée de toute attache sabellienne; aussi fut-il reçu par les Orientaux à la communion ecclésiastique et admis au concile. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, I, 42, P. L., t. xx, col. 153. Rien n'indique qu'il se soit mêlé activement aux discussions qui s'élevèrent entre la majorité homéousienne et la minorité homéenne, mais, dans l'*Adversus Constantium*, 12-14, col. 590 sq., il a laissé de ce qu'il vit et entendit un récit précieux pour la connaissance des partis et des idées qui se manifestèrent alors. Voir t. I, col. 1828. La profession de foi souscrite par la majorité fut la seconde formule du synode d'Antioche, *in encœniis*, voir t. I, col. 1801; formule que le saint docteur juge avec indulgence, en y voyant une simple réaction contre le sabellianisme. *De synodis*, 32-35, col. 504 sq.

L'heure de l'apaisement n'était pas encore venue. Le groupe basilien manquait d'unité vraie; à côté de membres sérieux et bien intentionnés, il en contenait d'autres qui n'étaient pas guidés par un amour sincère de la vérité ou qui professaient en réalité des doctrines absolument incompatibles avec la foi de Nicée. En outre, le succès de l'entreprise dépendait du mobile empereur qu'était Constance. Depuis plus d'un an, Ursace et Valens travaillaient à le ramener à leurs vues. Ils avaient obtenu la division de l'unique

concile projeté d'abord; puis à Rimini, où ils furent les maîtres, leurs intrigues et leurs violences avaient amené les évêques occidentaux réunis en cette ville à signer une formule insidieuse qu'on leur présentait comme une concession nécessaire au bien de la paix. A Séleucie, la minorité acacienne, qui se rattachait au même parti, n'avait pas triomphé, mais elle s'était empressée d'envoyer à Constantinople des députés chargés de prévenir Constance en leur faveur et de réclamer une union conçue sur une base plus large. Quand les basiliens se présentèrent, l'empereur était de nouveau gagné à la cause homéenne. *Adversus Constantium*, 15, col. 593.

L'évêque de Poitiers avait suivi les basiliens à Constantinople; il ne put qu'être le témoin navré du revirement impérial. Sans perdre courage, il adresse à Constance, vers le début de 360, la requête désignée couramment sous le titre de *Ad Constantium Augustum liber secundus*, *P. L.*, t. xxi, col. 563. Suivant Sulpice Sévère, dont l'affirmation est d'ailleurs contestable et contestée, cette requête aurait été suivie de deux autres : *tribus libellis publice datis audientiam regis poposcit, ut de fide coram adversariis disceptaret*. *Op. cit.*, II, 45, col. 154. Hilaire sollicitait deux faveurs : celle d'une discussion publique avec Saturnin d'Arles, auteur de son exil, afin de pouvoir montrer la fausseté des accusations dont il l'avait chargé, et celle d'une comparution en présence du concile qui se tenait alors dans la ville impériale, afin de pouvoir y défendre, sur l'autorité des saintes Écritures, la foi orthodoxe. *Ad Const.*, II, 3, 8, col. 565, 569. L'empereur n'accorda ni l'une ni l'autre de ces demandes : il se contenta de rendre Hilaire à sa patrie, sans toutefois rapporter la sentence d'exil, *absque exsilio indulgentia*, dit Sulpice Sévère, II, 45, col. 155. D'après cet auteur, la mesure aurait été suggérée au prince par les ariens, qui, pour se débarrasser d'un adversaire gênant, le lui auraient présenté « comme semeur de discorde et perturbateur de l'Orient ». Autre serait peut-être la réalité d'après Loofs, art. *Hilarius von Poitiers*, dans *Realencyclopädie*, t. viii, p. 63 : s'appuyant sur ces paroles du *Contra Constantium*, II, col. 588 : *fugere mihi sub Nerone licuit*, il demande si l'exilé n'aurait pas pris la fuite. La conjecture semble admise, ou à peu près, par dom Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus*, p. 150 : « à moitié renvoyé de Constantinople, à moitié fugitif volontaire. » Ne serait-ce pas prendre le mot *fugere* dans un sens trop rigoureux ?

Hilaire quitta Constantinople dans la première moitié de 360, probablement au début d'avril. Le *Contra Constantium imperatorem*, *P. L.*, t. x, col. 577, date de cette époque, qu'il ait été composé par son auteur avant son départ de la ville impériale, ou peu après, pendant le voyage de retour. Cette invective vigoureuse reflète les sentiments d'indignation qui animèrent l'âme du saint évêque, alors que, revenus au pouvoir, les homéens imposèrent leur *credo*, devenu le *credo* de Constance, et se vengèrent de leur défaite momentanée en exerçant de terribles représailles contre les homéousiens. Tout espoir de conciliation et d'union dans un avenir prochain disparaissait. L'évêque de Poitiers n'en contribua pas moins, pour sa part, à l'œuvre que d'autres devaient mener à bonne fin. Deux ans plus tard, au concile d'Alexandrie, saint Athanase reprendra l'entreprise dans de meilleures conditions; puis les grands docteurs cappadociens viendront assurer le triomphe de l'orthodoxie. Leur glorieux chef, saint Basile de Césarée, se rattache par ses antécédents à Basile d'Ancyre, qu'il accompagna même, comme diacre, au concile de Constantinople de 360. Avant de mourir, Hilaire aura la joie de voir la plupart des évêques homéousiens qu'il

avait connus à Séleucie se rallier, à l'exemple de saint Cyrille de Jérusalem, au *credo* nicéen. Voir t. I, col. 1835 sq., 1840. D'ailleurs, quittant l'Orient, il n'abandonna pas l'œuvre qu'il avait tant à cœur : il allait seulement la continuer sur un autre théâtre.

4° *Retour en Gaule et dernières années.* — Le saint évêque revint par la voie de mer; il passa par l'Italie et notamment par Rome. Sulpice Sévère, *Vita B. Martini*, 6-7, *P. L.*, t. xx, col. 164. Il dut voir le pape Libère, rentré dans cette ville depuis deux années, mais tout détail manque; on peut raisonnablement conjecturer qu'il y eut échange de vues au sujet de la campagne antiarienne à mener en Occident. Enfin le grand exilé reparut dans sa patrie après quatre années d'absence, probablement avant la fin de 360, au plus tard au début de 361. Quel accueil il reçut, on peut en juger par les termes hyperboliques dont saint Jérôme s'est servi : *Tunc Hilarium de praelio revertentem Galliarum ecclesia complexa est. Adversus Iuliferianos*, 19, *P. L.*, t. xxiii, col. 173. Cf. Fortunat, *Vita*, II, *P. L.*, t. ix, col. 191.

La situation politique était notablement modifiée, depuis que les troupes cantonnées à Paris s'étaient révoltées et avaient, en mai 360, proclamé Julien empereur. Hilaire n'avait plus à craindre l'intervention de Constance; il se mit immédiatement à l'œuvre, avec autant de décision que de modération, afin de confirmer dans leurs sentiments les évêques restés fidèles et de ramener dans le droit chemin de l'orthodoxie ceux qui, par timidité ou par ignorance, avaient faibli et souscrit à des formules erronées ou du moins compromettantes, comme celle de Rimini. Sous son impulsion, des synodes provinciaux se réunirent de divers côtés, et même un concile national à Paris. Ceux qui rapportent ce dernier à l'année 360, par exemple, dom Coustant, *Vita*, 67-68, *P. L.*, t. ix, col. 156 sq., supposent qu'Hilaire n'y assista pas en personne, bien qu'il ait été, moralement parlant, l'âme de l'assemblée; mais la plupart des historiens placent le concile de Paris en 361 (Baronius, en 362) et tiennent que l'évêque de Poitiers s'y trouva. Tillemont, *Mémoires*, t. vii, p. 755, note xv. Un document nous est parvenu, où sa doctrine et parfois même son style se révèlent : c'est la lettre synodale du concile aux évêques orientaux, en réponse à une lettre qu'Hilaire avait reçue de ceux-ci depuis son retour en Gaule. *Fragm. hist.*, xi, *P. L.*, t. x, col. 710. La déposition de Saturnin d'Arles et de Paternus de Périgueux consacra la défaite de l'arianisme; ce qui explique cette phrase de Sulpice Sévère, II, 45, col. 155 : « Tout le monde reconnaît que notre Gaule est redevable au seul Hilaire du bonheur qu'elle eut d'être délivrée du crime de l'hérésie. » Bientôt, la mort de l'empereur Constance, survenue le 3 novembre 361, porta également un coup décisif à la suprématie homéenne en Orient. Les évêques exilés rentrèrent dans leurs diocèses, et, dès l'année suivante, saint Athanase réunit dans sa ville épiscopale le célèbre « concile des confesseurs », où fut adoptée la même politique religieuse de conciliation et d'apaisement que l'évêque de Poitiers venait d'inaugurer en Occident. Voir t. I, col. 1834. Chose vraiment providentielle et féconde en heureux résultats que cet accord à distance des deux grands champions de la foi nicéenne au IV^e siècle.

A la lutte contre l'arianisme se joignit alors la lutte contre le paganisme sous Julien l'Apostat. Les violences exercées en Gaule par Dioscore, vicaire du préfet Salluste, déterminèrent Hilaire à publier, en 361 ou 362, un mémoire signalé par saint Jérôme : *Ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum*. D'ailleurs, Julien étant mort le 26 juin 363, la controverse n'eut pas de suite. Beaucoup plus importante fut la campagne apostolique du docteur gaulois en Italie. Peut-

être se rattache-t-elle à la lettre adressée aux évêques de ce pays par le pape Libère en 363. *Fragm. hist.*, xii, col. 714. Hilaire travailla d'abord seul, puis en compagnie d'Eusèbe de Verceil, lequel, ayant assisté au concile d'Alexandrie, avait reçu la mission d'en appliquer les décrets en Occident. Aux efforts combinés des deux saints répondirent des fruits si abondants que Rufin, *H. E.*, i, 31, *P. L.*, t. xxi, col. 502, a pu les comparer à deux astres splendides éclairant de leur lumière l'Illyrie, l'Italie et les Gaules. Il souligne particulièrement les succès de l'évêque gaulois, en les attribuant à la douceur et à la placidité de son caractère, *ut esset natura lenis et placidus*. La contradiction vint pourtant. Quelques années plus tôt, divers passages du traité *De synodis* avaient déplu à Lucifer de Cagliari; Hilaire avait fait une réponse dont quelques lambeaux existent encore, sous le titre d'*Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*, *P. L.*, t. x, col. 546. Mécontents maintenant de l'indulgence dont on faisait preuve à l'égard des évêques qui avaient faibli, les lucifériens unirent désormais dans une commune réprobation les roms du pape Libère et de ses deux lieutenants, Hilaire et Eusèbe de Verceil. Dom Coustant, *Vita*, n. 95-99, col. 168 sq.; dom Chamard, *Origines*, p. 523 sq.

L'évêque de Poitiers n'en continua pas moins en Italie son œuvre apostolique. Le siège de Milan était occupé par Auxence, l'un des chefs homéens que le concile de Paris avait anathématisés. En 364, le champion de l'orthodoxie jugea que le moment était venu de chasser le loup de la bergerie. Avec Eusèbe, il commença une campagne pour démasquer Auxence et soustraire à sa communion les catholiques milanais. L'évêque menacé fit appel à l'empereur Valentinien; comme on le voit d'après un fragment conservé dans le *Contra Auxentium*, 15, *P. L.*, t. x, col. 618, il se plaçait sur un terrain juridique en alléguant les décrets du concile de Rimini et accusait ses adversaires de troubler la paix religieuse. Ces considérations firent impression sur l'empereur; venu à Milan, en novembre 364, il interdit toute espèce d'assemblée chrétienne en dehors des lieux soumis à la juridiction d'Auxence. Hilaire protesta dans une requête où il dénonçait dans l'évêque homéen un blasphémateur, un ennemi du Christ. Ce qu'il écrira bientôt, il le dit dès lors : « De paix, je n'en désirerai jamais sinon avec ceux qui, s'attachant à la doctrine sanctionnée par nos Pères à Nicée, anathématisent les ariens et proclament Jésus-Christ vrai Dieu. » *Contra Auxentium*, 12, col. 617. Valentinien décida qu'une discussion aurait lieu entre les deux adversaires en présence de deux hauts fonctionnaires, assistés par dix évêques. Auxence exposa sa foi dans une formule où il rejetait en apparence la doctrine homéenne, mais se servait, sur le point brûlant, de termes à double entente : *natum ex Patre Deum verum filium*; ce qui pouvait signifier : vrai Dieu ou vrai fils (au sens arien). Les commissaires et l'empereur se contentèrent de la profession de foi d'Auxence, et comme Hilaire voulait dévoiler ses équivoques et ses réticences : *lusit quidem ille verbis, quibus possit fallere et electos*, *ibid.*, 10, col. 615, il reçut l'ordre de retourner en Gaule. La publication du *Contra Auxentium* fut comme une protestation, destinée à renseigner les orthodoxes sur toute cette affaire et à sauvegarder l'intégrité de la foi. Si le saint docteur n'obtint, dans l'occurrence, qu'un succès incomplet, son intervention n'en eut pas moins pour effet de forcer Auxence à rejeter extérieurement le symbole d'Arius et à se maintenir désormais dans une prudente réserve. En outre, la réaction provoquée à Milan parmi les fidèles préparait de loin l'acclamation de saint Ambroise comme évêque, à la mort d'Auxence (374).

Rentré définitivement dans son diocèse, l'évêque de Poitiers consacra ses dernières années au bien spiri-

tuel de son peuple. De ses homélies d'alors nous avons l'écho dans le *Tractatus super psalmos*; car il semble bien qu'à cette époque, comme au début de son épiscopat, il donna d'abord sous forme d'instructions ce qu'il disposa ensuite sous forme de livre. Coustant, *Vita*, 24, 109, *P. L.*, t. ix, col. 135, 175. En même temps le dévoué pasteur s'efforçait de former ses Poitevins à une pratique qu'il avait rencontrée et goûtée en Orient : les chants d'église, chants de prières et de psaumes, chants d'hymnes qu'il composa lui-même. Il voyait là un moyen d'attirer les faveurs du ciel, de rendre hommage à la Divinité, de mettre en fuite les démons et d'écarter les fidèles des réjouissances profanes. *In ps. Lxiv*, 12; *Lxv*, 1, 4; *Cxviii*, litt. v, n. 14, *P. L.*, t. ix, col. 420, 424 sq., 540. Dans les hymnes qu'il composa, il se proposait aussi de prémunir son troupeau contre le venin dangereux des hérésies. D'ailleurs son zèle ne se bornait pas au commun du peuple; sous son impulsion et sa direction, des âmes éprises d'un idéal plus relevé s'engagèrent dans la voie des conseils évangéliques. Le plus grand de ses disciples, saint Martin, nous est déjà connu. Apprenant, dans l'île de Gallinari où il s'était retiré, que son maître avait quitté l'Orient pour revenir dans sa patrie, il s'empressa de courir à Rome, où il espérait le rencontrer; quand il y parvint, Hilaire en était déjà parti. Il le rejoignit à Poitiers, et presque aussitôt, en 360 ou 361, la fondation de Ligugé inaugurait la vie monastique en Gaule. Coustant, *Vita*, 86, col. 164; Chamard, *Origines*, xii, p. 273; *Saint Martin et son monastère de Ligugé*, Paris, 1873, c. v, p. 35 sq. Parmi les vierges que le glorieux pontife consacra lui-même à Dieu, la tradition mentionne spécialement, après Abra, sa propre fille, Florentia, noble païenne qu'il avait convertie en Asie Mineure et qui le suivit en Aquitaine. Fortunat, *Vita*, 7, col. 189; Chamard, *Origines*, c. xv.

Saint Hilaire mourut à Poitiers : « la sixième année après son retour d'exil », dit Sulpice Sévère, ii, 45, col. 155, mais sans déterminer à quelle époque précise ce retour avait eu lieu; « la quatrième année du règne de Valentinien et de Valens » (printemps 367 à printemps 368), dit Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, i, 36, *P. L.*, t. Lxxi, col. 180. Cette dernière donnée se trouve aussi dans la Chronique de saint Jérôme, avec cette particularité que des manuscrits de cet ouvrage rattachent la mort d'Hilaire, non pas à la quatrième, mais à la troisième année du règne des deux empereurs. R. Helm, *Die Chronik des Hieronymus*, dans *Eusebius Werke*, Leipzig, 1913, t. vi, p. 245. A ces divergences s'en ajoute une autre, relative au jour même de la mort, placé par quelques-uns au 1^{er} novembre au lieu du 13 janvier, suivant l'opinion commune. De là vient qu'une date ferme ne peut pas être fixée, les avis oscillant entre les années 366, 367 et 368. *Acta sanctorum, comment.*, 31 sq.; Tillemont, *Mémoires*, t. vii, p. 755, note xviii; Coustant, *Vita*, 113-115, col. 177 sq.; Chamard, *Origines*, p. 401. L'Eglise romaine fête saint Hilaire le 14 janvier, comme confesseur pontife et docteur. Ce dernier titre, dont il était honoré de temps immémorial dans beaucoup d'églises, fut officiellement consacré par le décret *Quod potissimum* de la S. C. des Rites et le bref apostolique *Si ab ipsis*, 29 mars et 13 mai 1851. *Correspondance de Rome*, 4^e année, t. i, p. 233 sq., 266; Mgr Pie, *Œuvres*, t. i, p. 458-481.

Sources anciennes : les œuvres mêmes de saint Hilaire, l'*Historia sacra* de Sulpice Sévère, la *Vita S. Hilarii* de Fortunat et autres écrits précédemment signalés; le tout synthétisé par dom Coustant, *Vita S. Hilarii ex ejus scriptis potissimum collecta*, *P. L.*, t. ix, col. 125-184.

Ouvrages généraux : *Acta sanctorum*, Anvers, 1643, t. ii, januarii, p. 782 sq.; J. Bouchet, *Les Annales d'Aquitaine*, Poitiers, 1644, c. vi-xv; Tillemont, *Mémoires* (1700), t. vii,

p. 432-469, 745-758; *Histoire littéraire de la France* (1733), t. I b, p. 139-194; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IV^e siècle*, Paris, 1868, II^e part., t. I, p. 355, 408 sq., 429 sq.; t. II, p. 475 sq.; III^e part., t. I, p. 14 sq.; dom F. Charnaud, *Origines de l'Église de Poitiers*, Poitiers, 1874, I, I; chan. Auber, *Histoire générale, religieuse et littéraire du Poitou*, Poitiers, 1885, I, III.

Biographies et monographies : Ad. Viehhauser, *Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus*, Klagenfurt, 1860; J. H. Reinkens, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1864; E. Dormagen, *Saint Hilaire de Poitiers et l'arianisme*, Saint-Cloud, 1864; V. Hansen, *Vie de saint Hilaire, évêque de Poitiers et docteur de l'Église*, Luxembourg, 1875; J. G. Cazenove, *St. Hilary of Poitiers and St. Martin of Tours*, Londres, 1883; P. Barbier, *Vie de saint Hilaire, évêque de Poitiers, docteur et père de l'Église*, Paris, 1887; E. Watson, *The Life and writings of St. Hilary of Poitiers*, dans *A select library of Nicene and post-Nicene Fathers*, 2^e série, Oxford, 1899, t. IX, Introduction, c. 1; A. Largent, *Saint Hilaire*, Paris, 1902; G. Girard, *Saint Hilaire*, Angers, 1905. — Articles biographiques : J. G. Cazenove, dans *Smith, Dictionary of christian biography*, Londres, 1882, t. III, p. 54-66; B. Fechtup, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brigau, t. V, col. 2046-2052; F. Looft, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 57-67. Voir, en outre, U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie*, Paris, 1905, t. I, col. 2147 sq.

II. ÉCRITS. — Bien que l'activité littéraire de saint Hilaire ait été inférieure à celle des grands docteurs latins qui sont venus après lui, elle reste cependant notable et multiple en ses manifestations. L'ordre chronologique ressortant suffisamment de la notice biographique, nous grouperons ses écrits d'après leur importance relative, du point de vue théologique.

I. ÉCRITS DOGMATIQUES. — 1^o *De Trinitate libri duodecim*, P. L., t. X, col. 25-472. — Ouvrage capital du saint docteur, contenant une exposition et une défense méthodiques de la doctrine catholique sur les trois personnes divines, et plus spécialement sur la consubstantialité du Père et du Fils. Le titre primitif semble avoir été : *De fide*. Coustant, *Præfatio*, 2-4, col. 9 sq. L'ensemble de l'ouvrage remonte sûrement au temps de l'exil, I, X, 4, col. 346 : *loquemur enim exsul per hos libros*. Toutefois, comme au début du I, IV, col. 97, il est question de livres antérieurs, écrits il y a déjà un certain temps, *jam pridem*, il est possible que les trois premiers livres, au moins le II^e et le III^e, aient été composés avant la venue d'Hilaire en Orient. L'hypothèse est d'autant plus plausible qu'il n'y est pas fait mention de l'ὁμοούσιος. Par là s'expliqueraient diverses particularités relevées par Watson, *op. cit.*, *Introd.*, c. I, p. xxxv, par exemple, que le I. V^e soit appelé *second*, I, V, 3, col. 131, et que le I. III^e soit en partie reproduit dans le IX^e. L'auteur a su d'ailleurs ramener le tout à l'unité de plan, I, I, 20-36, col. 39-48; cf. I, VIII, 2, col. 237.

Le traité comprend douze livres, dont le I^{er} forme introduction. Après avoir raconté comment il a été amené à la foi catholique, le saint docteur énonce son dessein : défendre, à l'aide des divines Écritures, cette même foi contre les hérésies courantes, surtout le satellianisme et l'arianisme. Dans le II^e et le III^e livres, il établit d'une façon succincte la réalité et la vraie notion des trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, en partant de la formule baptismale, Matth., xxviii, 19, puis la distinction personnelle et l'unité de nature du Père et du Fils, en s'appuyant particulièrement sur l'*Ego in Patre*, et *Pater in me est*. Joa., xiv, 10. Avec le IV^e livre commence une démonstration plus complète de la doctrine catholique sur la seconde personne; l'arianisme est pris directement à partie, bien qu'Hilaire ait toujours soin de mettre en relief la distinction réelle du Père et du Fils. Après avoir rapporté le symbole d'Arius et rétabli, à l'encontre des fausses interprétations, le vrai sens du

terme ὁμοούσιος, il prouve d'abord la divinité de Jésus-Christ par l'Ancien Testament : théophanies et textes prophétiques, I, IV; passages où le Fils nous apparaît associé au Père dans des œuvres et des prérogatives divines, I, V. Il établit ensuite par les écrits du Nouveau Testament la consubstantialité des deux personnes en traitant successivement de deux points étroitement liés entre eux, mais susceptibles d'arguments distincts : la filiation naturelle du Christ et sa divinité; la première appuyée par les témoignages multiples que le Fils s'est rendu à lui-même ou que d'autres lui ont rendus, I, VI; la seconde manifestée par divers indices : nom de Dieu donné au Christ, propriété dont jouit tout fils naturel d'avoir la même nature que son père, puissance divine que révèlent les œuvres du Sauveur, unité absolue et ressemblance parfaite avec le Père, I, VII. La démonstration est complétée, au livre suivant, I, VIII, par l'éclaircissement du texte : *Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te*, Joa., xvii, 21, dont les ariens abusaient pour éluder la force de l'*Ego et Pater unum sumus*, Joa., x, 30; complétée aussi par différents passages du Nouveau Testament d'où ressort l'unité de substance entre le Père et le Fils, par exemple, ceux qui attribuent à l'un et à l'autre les mêmes relations à l'égard du Saint-Esprit. Les quatre derniers livres sont une confirmation indirecte par l'explication des textes objectés : I, IX, textes évangéliques où Notre-Seigneur déclinerait lui-même le titre de Dieu ou des attributs divins, tels que l'omniscience, Marc., ix, 18; xiii, 32, et professerait sa totale dépendance et son infériorité de nature par rapport au Père, Joa., xi, 9, et xiv, 28; I, X, textes attribuant au Christ des sentiments inadmissibles dans une personne divine, crainte et tristesse, douleur, anxiété et faiblesse, Matth., xxvi, 38-39; xxvii, 46; Luc., xxiii, 46; I, XI, textes relatifs au Sauveur ressuscité et maintenant en lui la subordination et l'infériorité par rapport au Père; I, XII, texte des Proverbes, viii, 22 : *Dominus creavit me*, auquel se rattachaient les formules captieuses d'Arius : *Erat quando non erat; Non fuit antequam nasceretur*, etc. Le saint docteur termine cet ouvrage remarquable en résumant une dernière fois la doctrine catholique sur les trois personnes de la Trinité.

2^o *De synodis*, P. L., t. X, col. 475-546, parfois rattaché au précédent, comme XIII^e livre, dans les anciens manuscrits. Coustant, *Præf.*, 1, col. 471. En réalité, c'est un écrit distinct, composé après le tremblement de terre du 24 août 358, qui détruisit presque entièrement la ville de Nicomédie, et avant le choix définitif des deux endroits qui devaient lui être substitués pour la grande réunion d'évêques occidentaux et orientaux que l'empereur Constance avait décrétée, *De synodis*, 8, col. 483; par conséquent, sur la fin de 358, au plus tard au début de 359. Envoyé sous forme de lettre aux évêques des provinces de Germanie, de Gaule et de Bretagne, cet écrit visait aussi, dans la pensée de son auteur, les homéousiens; car, si le prélat exilé se proposait de renseigner ses collègues d'Occident sur la foi des Orientaux, il désirait en même temps poursuivre son œuvre de conciliation en faisant connaître les préjugés et les malentendus qui pouvaient exister de part et d'autre. De là, indépendamment du préambule, 1-8, deux parties dans cette lettre : l'une historique, 9-65, l'autre dogmatique, 66-91. Dans la première, qui s'adresse directement aux évêques occidentaux, Hilaire rapporte la seconde formule ou « blasphème » de Sirmium, puis les douze anathèmes lancés contre cette formule par les homéousiens au synode d'Ancyre, enfin il passe en revue les divers symboles émis, depuis le concile de Nicée, par les eusébiens ou leurs continuateurs, aux conciles d'Antioche *in encensis*, de Sardique ou Philippopolis, de

Sirmium en 351. Interprétant ces professions de foi d'après les erreurs qu'elles visaient directement et la préoccupation dominante chez leurs auteurs d'éviter le sabellianisme, le saint docteur s'efforce de montrer comment elles sont susceptibles d'un sens orthodoxe. Dans la seconde partie, il expose sa propre croyance, puis il se tourne vers les Orientaux, qui, d'un côté, se séparaient des ariens proprement dits et, de l'autre, refusaient le terme d'*ὁμοούσιος*, pour essayer de détruire leurs préventions; il explique le véritable sens du mot, en écartant les fausses interprétations, et montre aux homéousiens que, s'ils veulent soutenir leur *ὁμοούσιος* d'une façon orthodoxe, ils doivent nécessairement y voir un équivalent de l'*ὁμοούσιος* nicéen. L'entente n'est possible qu'à cette condition: *ut probari possit homœusion, non improbemus homœusion*, 91, col. 543.

Cet appel à l'entente sur une large base de conciliation, ou du moins la critique faite par Hilaire du terme *ὁμοούσιος*, ne plut pas à tous les nicéens, à Lucifer de Cagliari en particulier. Coustant, *Præf.*, 9, col. 473; Krüger, *Lucifer, Bischof von Calaris*, Leipzig, 1886, p. 38 sq. Le docteur gaulois s'expliqua dans une réponse dont il ne nous reste que de maigres fragments: *Apologia ad reprehensores libri de synodis responsa*, P. L., t. x, col. 545-548. Ces fragments montrent du moins que l'auteur du livre incriminé savait parfaitement distinguer entre ce qu'il appelle la pieuse acception de l'*ὁμοούσιος* et les interprétations différentes qu'on pouvait donner de ce mot-programme. Un peu plus tard, en 359, saint Athanase publiait à son tour un *De synodis*. Voir t. i, col. 2157. La différence dans le but que les deux docteurs se proposaient et dans les circonstances où ils écrivirent, l'un avant, l'autre après les conciles de Rimini et de Séleucie, explique suffisamment, en dehors de toute divergence doctrinale, la diversité de ton et d'appréciation. *Ibid.*, col. 1831 sq.; Coustant, *Præf.*, 5, 13, 14, col. 474, 477. Saint Jérôme estimait assez l'œuvre d'Hilaire pour la copier de sa propre main, alors qu'il était à Trèves. *Epist.*, v, ad Florentium, P. L., t. xxii, col. 337.

3° *Écrits dogmatiques apocryphes ou douteux.* — Quelques autres écrits ont été attribués à saint Hilaire, mais sans qu'aucun offre des garanties sérieuses. Les deux pièces : *De Patris et Filii unitate*; *De essentia Patris et Filii*, P. L., t. x, col. 883-887, 887-888, sont de purs contons, provenant du traité *De Trinitate*, ou même d'autres auteurs. Sont tenus communément pour apocryphes : une sorte d'apologie, publiée au xviii^e siècle par Trombelli, *Epistola seu Libellus*, P. L., t. x, col. 733-750; cf. dom G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1898, t. xv, p. 97 sq.; Bardenhewer, *Geschichte*, t. iii, p. 387; un *Sermo de dedicatione Ecclesie*, avec préface du même Trombelli, P. L., t. x, col. 877-884; une homélie, *In commemoratione S. Pauli*, imprimée dans le *Spicilegium* de Liverani, Florence, 1863, p. 113 sq. Un extrait de traité sous forme de questions et de réponses, relatives aux principales erreurs ariennes, a été publié, en 1903, par le Dr H. Sedlmayer dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, t. cXLVI, sous ce titre : *Der Tractatus contra arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift*. La présence de ce fragment dans un manuscrit du vi^e siècle qui renferme le *De Trinitate*, l'a fait attribuer à saint Hilaire, mais il n'existe aucune preuve tant soit peu concluante en faveur de cette attribution. Dom Morin, *Hilarius Ambrosiaster*, appendice, dans *Revue bénédictine*, 1903, t. xx, p. 125-131; Bardenhewer, *op. cit.*, t. iii, p. 379. Les *Spuia*, de saint Hilaire, ont été édités par le P. Feder, dans le *Corpus* de Vienne, Leipzig, 1916, t. LXV.

II. *ÉCRITS EXÉGÉTIQUES.* — 1° *In Evangelium Matthæi commentarius* en 33 chapitres, P. L., t. ix,

col. 917-1078. C'est le premier écrit de saint Hilaire que nous possédions; il remonte au début de son épiscopat. Manque la préface, dont quelques lignes se trouvent dans les *Fragments* recueillis par Coustant, P. L., t. x, col. 723, citées d'après Cassien, *De incarnatione*, vii, 24, P. L., t. i, col. 251; de même, semble-t-il, la fin ou conclusion. L'ouvrage se présente sous forme de livre, ix, 11, col. 1027, quoi qu'il en soit de la conjecture probable qui en rattache la première origine à des homélies prêchées aux fidèles Coustant, *Vita*, 24; *Admonitio*, 8, col. 135, 912. L'auteur ne commente pas tout le texte évangélique, mais seulement certains passages, probablement ceux qui avaient été lus à l'église. Il s'en tient, sans discussion critique, à la seule version latine, en se préoccupant moins de la lettre que de l'esprit, et, quoiqu'il sache distinguer, dans les faits et les discours, le sens littéral du sens spirituel ou moral, c'est à ce dernier qu'il s'attache pour en tirer des considérations propres à instruire et à édifier. Par cette méthode d'interprétation allégorique, Hilaire se rapproche d'Origène, dont l'exégèse est souvent la sienne. Non pas qu'il faille voir dans le commentaire du docteur gaulois une traduction ni même une adaptation d'une œuvre du docteur alexandrin, le contraire est suffisamment prouvé par Coustant, *Admonitio*, 2, 3, col. 900 sq.; mais on peut se demander s'il y a eu dès lors influence directe du second sur le premier. Les uns le nient, par exemple, Reinkens, *op. cit.*, p. 70 sq., et Loofs, *art. cit.*, p. 50; d'autres, comme Watson, *op. cit.*, *Introd.*, c. i, p. vii-viii, ne croient pas pouvoir expliquer autrement les ressemblances qu'il est facile de constater. Les « capitula » ou « canones », titres et sommaires mis en tête des chapitres, ne sont pas de saint Hilaire, ils ont été ajoutés après coup.

2° *Tractatus super psalmos*, P. L., t. x, col. 231-908; édit. nouvelle par A. Zingerle, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1891, t. xxii. — Ouvrage beaucoup plus considérable que le précédent, composé par saint Hilaire après son retour d'exil. Divers indices, en particulier les allusions à une lecture préalable des psaumes, *In ps.* xiii, 2; xiv, 1, col. 295, 299, permettent d'affirmer que l'exposition sous forme d'homélies précéda la rédaction sous forme de livre. Coustant, *Admon.*, 23, col. 232. L'exemplaire dont se servait saint Jérôme, *De viris illust.*, 100, comprenait les psaumes i, ii, li-xlii, cxviii-cl; les éditions modernes ont, en outre, les psaumes xliii, xiv, lxxiii-lxx, non contestés, et ix, xci, contestés, cf. Zingerle, p. xiv; ce qui fait en tout 56 ou 58 psaumes, sans compter le *Prologus* ou *Instructio psalmodum*, où l'auteur expose ses principes sur l'interprétation des saintes Lettres. Fortunat paraît insinuer, *Vita*, 14, col. 193, que son prédécesseur avait commenté le psautier intégralement : *scripta Davidici carminis sermone cothurnato per singula reseravit*. En tout cas, l'œuvre ne nous est point parvenue dans son intégrité, puisqu'il y a, dans les psaumes que nous possédons, des allusions à d'autres qui font défaut. Coustant, *Admon.*, 4-7, col. 223 sq.

La méthode d'interprétation est la même que dans le commentaire de l'Évangile de saint Matthieu. Cependant deux particularités, dues sans doute au séjour d'Hilaire en Orient, sont à noter. Le commentateur se préoccupe davantage de dégager le sens littéral; aussi a-t-il recours à diverses traductions, latines et grecques, surtout à la version des Septante, et parfois mention est faite d'opinions diverses : *Prolog.*, 1; *In ps.* liv, 9; *cxlxi*, 1, col. 232 sq., 352, 679. En outre, la filiation origéniste est non seulement manifeste, mais assez notable pour qu'on puisse parler de paraphrase, de vulgarisation, d'adaptation, en entendant toutefois une adaptation large, où le

disciple, poursuivant son propre but, garde son originalité et, à l'occasion, son indépendance. Watson, *op. cit.*, p. XLIII sq. Si, mentionnant le commentaire sur les psaumes dans le *De viris illustribus*, saint Jérôme semble attribuer au docteur gaulois le rôle de simple « imitateur, ajoutant un peu du sien, *nonnulla etiam de suo addidit* », ces paroles ne doivent pas se prendre trop à la lettre; parlant ailleurs d'Hilaire et de Victorin, le même critique substitue à l'idée de vulgaire interprète celle d'auteur pouvant se réclamer d'une œuvre personnelle : *non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt*, *Epist.*, LXXXIV, ad Pammachium, 7, P. L., t. XXII, col. 749. Cf. Constant, *Admon.* 13, col. 227; Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 374.

3° *Tractatus in Job*. — Ce commentaire, dont il ne reste que deux fragments sans importance, P. L., t. X, col. 723-724, est signalé plusieurs fois par saint Jérôme, en particulier *De viris illust.*, 100 : *Tractatus in Job, quos de greco Origenis ad sensum transtulit*. A en juger par ce que le même docteur dit ailleurs, *Apologia adv. libros Rufini*, 1, 2, P. L., t. XXIII, col. 399, le commentaire sur Job devait être assez étendu, puisque, avec le commentaire sur les psaumes, il représenterait environ 40 000 lignes traduites d'Origène; ce qui, d'après certains calculs, donnerait, pour le *Tractatus in Job*, à peu près les deux septièmes du *Tractatus super psalmos* dans son état présent. Watson, *op. cit.*, p. XL. Rien de certain sur l'époque où l'écrit fut composé. Dom Constant conjecture, *Vita*, 44, col. 145, qu'Hilaire l'aurait fait en Asie Mineure pour se consoler des souffrances et des peines de l'exil; mais d'autres, comme dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. I b, p. 182, et dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. IV, p. 64, s'appuyant sur le terme d'*homélies* dont saint Jérôme et saint Augustin se sont servis en parlant de cet ouvrage, l'estiment composé à Poitiers, comme les autres commentaires.

4° *Liber* ou *Tractatus mysteriorum*. — Signalé par saint Jérôme, *De viris illustribus*, 100, mais supposé perdu, cet écrit fut pendant longtemps une énigme. La plupart conjecturaient qu'il s'agissait d'une sorte de sacramentaire, dont le contenu se serait ensuite fondu dans des recueils liturgiques. Voir Constant, *Præf. gen.*, 23, col. 21; Rivet, *op. cit.*, p. 191; Reinkens, *op. cit.*, p. 267. En 1887, une heureuse découverte, faite par J.-F. Gamurrini dans la bibliothèque d'Arezzo, restitua un peu plus du tiers de l'ouvrage, c'est-à-dire deux fragments notables, contenus dans un manuscrit du XI^e siècle. En outre, cinq ou six passages ont été reproduits ou résumés par Pierre Diaire, *Scollia in questionibus Veteris Testamenti*; voir *Bibliotheca Casinensis*, 1894, t. V a, et dom Wilmart, *Le De mysteriis de S. Hilaire au Mont-Cassin*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 12. Enfin Bernon de Reichenau († 1048) a cité, *Ratio generalis de initio adventus Domini secundum auctoritatem Hilarii episcopi*, P. L., t. CXLII, col. 1086 sq., un texte d'une quinzaine de lignes en le référant à un *Liber officiorum* qui s'identifie, en réalité, avec le *Liber mysteriorum*. Dom Wilmart, *Le prétendu Liber officiorum de saint Hilaire et l'Avent liturgique*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. XXVII, p. 500.

L'authenticité des fragments publiés par Gamurrini est incontestable, surtout depuis l'examen critique qui en a été fait en 1905 par H. Lindemann. Mais le *Liber mysteriorum* n'a rien à voir avec la liturgie; il traite seulement de prophéties et d'actions ou de types symboliques. Aussi rentre-t-il dans la série des écrits exégétiques de l'évêque de Poitiers. Un principe est énoncé au début, qui en explique l'idée : « Tout ce qui est contenu dans les saintes

Lettres se rapporte à la venue en ce monde de Notre-Seigneur Jésus-Christ, soit en l'annonçant prophétiquement, soit en la figurant par des faits, soit en la confirmant par des exemples : *et dictis nuntial, et factis exprimit, et confirmat exemplis*. Tels, le sommeil d'Adam, le déluge au temps de Noé, la bénédiction de Melchisédech, la justification d'Abraham, la naissance d'Isaac, la servitude de Jacob. Le principe est appliqué, dans un I^{er} livre, aux patriarches depuis Adam jusqu'à Moïse; dans un II^e, aux prophètes, le fragment conservé ayant pour objet Osée et l'épouse de fornication, puis Rahab, à propos d'Osée, 1, 2. Hilaire dut composer cet écrit dans les dernières années de sa vie, car on y trouve quelques reminiscences du commentaire sur les Psaumes, et dans ce commentaire lui-même, *In ps. CXXXVIII*, 4, col. 795, le sujet traité dans le *Liber mysteriorum* est énoncé comme à l'état de projet.

Le P. Feder a édité le *Tractatus mysteriorum*, en tête du t. LXV du *Corpus de Vienne*, Leipzig, 1916.

5° *Écrits douteux ou apocryphes*. — Saint Jérôme nous apprend, *De viris illust.*, 100, que de son temps quelques-uns attribuaient à l'évêque de Poitiers un écrit sur le Cantique des cantiques, mais il ajoute ne pas connaître lui-même cet ouvrage. Malgré la citation, faite par le II^e concile de Séville, tenu en 619, d'un témoignage apporté à une « Exposition de l'Épître à Timothée » par saint Hilaire, P. L., t. X, col. 724, et malgré quelques autorités de date postérieure cf. Reinkens, *op. cit.*, p. 272, il ne semble pas que l'évêque de Poitiers ait été réellement l'auteur d'un commentaire sur les Épîtres de saint Paul. En tout cas, les fragments considérables d'un commentaire de ce genre, qui ont été publiés par le cardinal Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 49-159, n'ont pu être mis sous le nom de saint Hilaire que par une erreur, reconnue plus tard par l'éditeur; l'œuvre est, en effet, de Théodore de Mopsueste. Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 377. Le commentaire sur les sept Épîtres canoniques, qui se trouve imprimé dans le *Spicilegium Casinense*, t. III, est de saint Hilaire d'Arles. Enfin l'on considère généralement comme apocryphes trois fragments publiés par le cardinal Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1852, t. I a : le 1^{er}, sur le début de l'Évangile de saint Matthieu ou la généalogie de Notre-Seigneur, p. 477-484; le 2^e, sur le début de l'Évangile de saint Jean, ou la génération du Verbe, p. 484-489; le 3^e, sur Matth., IX, 2 sq., ou la guérison du paralytique. Même jugement semble devoir être porté sur un fragment relatif à la chute de nos premiers parents, Gen., III, 6-12, publié dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 159-165.

A. Zingerle, *Studien zu Hilarius' von Poitiers Psalmencommentar*, dans *Sitzungsberichte der Akademie de Vienne*, 1885, et *Der Hilarius-Codex von Lyon*, 1893, t. CVIII et CXXXVIII; *Zum hilariischen Psalmencommentar*, et *Die lateinischen Bibelcitade bei S. Hilarius von Poitiers*, dans *Kleine philologische Abhandlungen*, 4^e fasc., Innsbruck, 1887, p. 55-75, 75-89; Fr. Schellau, *Rationem afferendi locos litterarum divinarum, quam in tractatibus super psalmos sequi videtur S. Hilarius, episcopus Pictaviensis*, illustravit, Gratz, 1898; F. J. Bonnassieux, *Les Évangiles synoptiques de saint Hilaire de Poitiers. Étude et texte* (thèse de doctorat en théologie), Lyon, 1906; H. Jeannotte, *Les « capitula » du Commentarius in Matthæum de S. Hilaire de Poitiers*, dans *Biblische Zeitschrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. X, p. 36-45; A. Souter, *Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms*, dans *The Journal of theological studies*, Oxford, 1916, t. XVIII, p. 73-77; H. Jeannotte, *Le psautier de saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917.

J.-F. Gamurrini, *S. Hilarii tractatus De mysteriis et Hymni et S. Silvie Aquitanæ Peregrinatio ad loca sancta*, Rome, 1887, dans *Bibliotheca dell' Accademia storico-giuridica*, t. IV-VI; dom Fernand Cabrol, *Les écrits inédits*

de saint Hilaire de Poitiers, dans la *Revue du monde catholique*, 1888, t. xciii, p. 213-222; H. Lindemann, *Des hl. Hilarius von Poitiers « liber mysteriorum »*, Munster et Wesphalie, 1905; G. Mercati, *A supposed Liber officiorum of Hilary of Poitiers*, dans *Journal of theological studies*, Oxford, 1907, t. vii, p. 429 sq.; *The « three weeks' advent » of Liber officiorum S. Hilarii*, *ibid.*, 1909, t. x, p. 127 sq.; dom A. Wilmart, *Le De mysteriis de saint Hilaire au Mont-Cassin*, et *Le prétendu Liber officiorum de saint Hilaire et l'Avent liturgique*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. xxvii, p. 12-21, 500-513.

III. ÉCRITS HISTORICO-POLÉMIQUES. — 1° *Ad Constantium Augustum*, P. L., t. x, col. 557-572. — Sous ce titre sont compris, dans les éditions courantes, deux pièces distinctes et dénommées *Liber primus*, *Liber secundus*. La seconde partie est intimement liée avec le séjour de saint Hilaire à Constantinople, au début de l'année 360 : *Rogo, ut præsente synodo quæ nunc de fide litigat*, 8, col. 569. C'est une requête adressée à Constance, et dont le contenu est suffisamment connu par ce qui a été dit plus haut, col. 2393. La première partie se présente dans des conditions très différentes. Elle comprend une lettre collective à l'empereur, 2-5, suivie de réflexions sur les menées des ariens, 6-7, et d'un récit sur ce qui s'était passé récemment au synode de Milan de 355. Jusqu'à ces derniers temps, on voyait dans cet écrit une apologie adressée à Constance par Hilaire ou par un concile gaulois tenu en 355 sous sa présidence. Mais dans une étude sur *Le Ad Constantium liber primus*, parue en 1907, dom A. Wilmart a établi que cet écrit contient une lettre adressée aux empereurs par le concile de Sardique, tenu en 343, lettre utilisée par l'évêque de Poitiers à titre de document historique, et que cette lettre est à réintégrer avec tout le reste dans les *Fragmenta historica*, comme pièces faisant partie intégrant d'un même recueil. Dès lors, la question rentre dans le problème général des *Fragmenta historica* dont il sera traité plus loin, et le titre inexact : *Ad Constantium liber primus*, lequel, du reste, ne figure pas dans le catalogue de saint Jérôme, doit être considéré désormais comme périmé.

2° *Contra Constantium imperatorem*, P. L., t. x, col. 573-603, avec une pièce additionnelle sur le mystère de la génération divine, col. 603-606. — Écrit adressé sous forme de lettre aux évêques gaulois, car l'appellation de « frères » avec les allusions faites au passé, n. 2, et le récit concernant le synode de Séleucie ne comportent pas d'autre interprétation; les apostrophes d'écrites à l'empereur relèvent manifestement du style oratoire. Coustant *Prævia dissert.*, 13, col. 576; cf. *Vita*, 80, P. L., t. ix, col. 102. Hilaire fait un appel vibrant à la résistance ouverte, sur le terrain de la foi, contre l'Antéchrist qu'est Constance. Cette attitude, différente de celle qu'il avait eue jusqu'alors, il la justifie en stigmatisant à grands traits la politique religieuse de l'astucieux et mobile empereur, depuis le synode d'Arles jusqu'au lendemain du concile de Séleucie. Le ton virulent de cet écrit, qui lui a fait donner souvent le titre d'*Invective*, s'explique par les événements qui le provoquèrent; il fut, en effet, composé après le synode tenu à Constantinople en janvier-février 360, alors que Constance, consacrant officiellement la suprématie homéenne, prétendit imposer à tous les évêques un *credo* impérial, la formule de Nîké. Voir t. i, col. 1827, 1829. Saint Jérôme suppose, il est vrai, *De viris illustr.*, 100, que l'écrit fut composé après la mort de Constance : *et alius in Constantium, quem post mortem eius scripsit*; mais cette hypothèse ne tient pas devant l'affirmation positive de l'auteur lui-même, car il parle du synode de Milan (355), comme ayant eu lieu cinq ans auparavant, *quinto abhinc anno*, 2, col. 579. Étant données

la nature et la destination de l'écrit, la distinction faite par d'autres entre la *rédaction*, qui serait de 360, et la *publication*, qui aurait été différée, est purement arbitraire. Dom Wilmart estime, *loc. cit.*, p. 149, que le *Contra Constantium* « a probablement perdu sa finale, comme l'indique M. Loofs, et quoi qu'en pense dom Coustant, probablement aussi son intitulé », assertion discutable, d'après Bardenhewer, *op. cit.*, t. iii, p. 386. La pièce additionnelle sur le mystère de la génération divine ne semble pas primitive, mais tirée du *De T. init. te*. Dom Wilmart, *loc. cit.*, note 2, conjecture, après dom Rivet, non sans quelque vraisemblance, que le traité de saint Hilaire, auquel se réfère Arnobe le Jeune, lorsqu'il cite une allocution du pape Célestin dans un concile tenu à Rome au commencement du mois d'avril 430, est le *Ad Constantium imperatorem*. G. Morin, *Arnobe le Jeune, dans Études, textes, découvertes*, etc., Maredsous et Paris, 1913, t. i, p. 345.

Le P. Feder a édité le *Liber ad Constantium imperatorem*, au t. LXV du *Corpus de Vienne*, Leipzig, 1916.

3° *Contra arianos, vel Auxentium Mediolanensem*, P. L., t. x, col. 609-618. — Saint Jérôme signale cet écrit, *De viris ill.*, 100 : *elegant libellus contra Auxentium*. C'est une lettre adressée aux évêques et aux fidèles orthodoxes sur la fin de 364 ou au début de 365, dans les circonstances indiquées plus haut, col. 2395. Après avoir dénoncé dans les ariens du jour, les Valens, les Ursace et les Auxence, des suppôts d'Antéchrist qui méconnaissent l'esprit évangélique et ruinent l'intégrité de la foi, le saint docteur raconte ce qui s'est passé à Milan entre lui et Auxence; en terminant, il transcrit, après en avoir montré le côté faible, la profession de foi de ce dernier, *exemplum blasphemie Auxentii*, 13-15. Manquent deux pièces mentionnées au cours de l'écrit : un mémoire présenté par Hilaire à Valentinien, 7, et un document relatif aux actes du concile de Rimini, *quæ gesta sunt in concilio Ariminensi*, que l'évêque de Milan avait joint à sa profession de foi, 15.

4° *Ad præfectum Sallustium, sive contra Dioscorum*. — Le titre seul de ce mémoire, datant de 361-362, nous a été conservé par saint Jérôme, *De viris illustr.*, 100. La perte est d'autant plus regrettable que saint Hilaire y donnait sa mesure comme littérateur, *quid in litteris posset ostendit*, au jugement du docteur dalmate. *Epist.*, lxx, *ad Magnum*, 5, P. L., t. xxii, col. 668.

5° *Fragmenta ex opere historico*, P. L., t. x, col. 627-724. — Dom Coustant a groupé sous cette appellation quinze documents, comprenant chacun une ou plusieurs pièces d'une grande importance pour l'histoire de l'arianisme vers le milieu du iv^e siècle : actes conciliaires, professions de foi, lettres de papes, d'évêques et d'empereurs, avec quelques débris de glose intermédiaire. Ces documents furent d'abord recueillis par Pierre Pithou, d'après un manuscrit du xv^e siècle, où ils formaient deux séries, la première anonyme, la seconde mise sous le nom de saint Hilaire, P. L., t. x, col. 619, 625. Nicolas Le Fèvre les publia à Paris en 1598, deux ans après la mort de Pithou. Dom Coustant reprit le travail dans son édition; il abandonna la division en deux séries comme défectueuse, disposa les matériaux d'après un ordre chronologique plus rigoureux, et les donna pour fragments d'un ouvrage historique, commencé par l'évêque de Poitiers à Constantinople et continué par la suite, mais resté inachevé, ou du moins ne nous étant pas parvenu dans son intégrité. *Præfat. in fragmenta*, col. 621 sq. Enfin, il identifia l'ouvrage d'où ces fragments provenaient, avec un écrit mentionné par saint Jérôme, *De viris illustr.*, 100 : *Liber adversus Valentem et Ursæ*

cium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens. D'où ce titre général, col. 627, emprunté au manuscrit utilisé : *Fragmenta ex libro sancti Hilarii Pictaviensis provinciae Aquitaniae, in quo sunt omnia quae ostendunt [qua ratione] vel quomodo, quibusnam causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio Iuliano est Ariminense concilium contra formellam Nicæni Tractatus, quo universae hereses comprehensae erant*. Sans affirmer l'authenticité absolue de toutes les pièces, par exemple, celle de la lettre libérienne *Studens paci* (frag. iv, col. 678 sq., note), il en maintint l'authenticité relative ou hilarienne, et, avec saint Jérôme, *Apologia adv. libros Rufini*, III, 19, P. L., t. xxiii, col. 443, il écarta, *Præf.*, 1, 4-8, col. 619 sq., l'hypothèse d'interpolations suggérée par un récit de Rufin, *De adulteratione librorum Origenis*, P. G., t. xvii, col. 628.

Ces conclusions ne furent pas universellement acceptées. Dans les *Acta sanctorum*, t. vi septembris, Anvers, 1757, p. 754-780, le bollandiste Stilting déclara tous les fragments apocryphes, sauf le premier. Pendant longtemps, beaucoup s'en tinrent à ce verdict ; Bardenhewer écrivait encore, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet, 2^e édit., Paris, 1905, t. II, p. 289 : « Il est probable que, sauf le premier morceau, tout cela est apocryphe. » D'autres, moins absolus, admettaient l'authenticité d'un certain nombre de fragments ; Reinkens, par exemple, celle des dix premiers. Certains, comme Massari, allaient jusqu'à faire un triage entre les différentes pièces d'un seul et même fragment, admettant les unes et rejetant les autres. La controverse portait surtout sur les fragments relatifs aux événements survenus après les conciles de Rimini et de Séleucie, et plus spécialement encore sur les fragments iv et vi, contenant les quatre lettres libériennes *Studens paci*, *Pro deifico*, *Quia scio vos*, *Non doceo*.

Des études récentes ont profondément modifié l'état de la question. En 1905, Max Schiktanz attira l'attention sur un manuscrit du ix^e siècle, conservé à la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, *cod. lat. 483*, dont dépendent les deux manuscrits moins anciens que Pithou et dom Constant avaient utilisés. Les *Fragmenta historica* n'y sont pas groupés en séries ; mais en tête de ce qui, dans l'édition Pithou-Le Fèvre, forme la première série, on lit : *Incipit liber secundus hilarii pictaviensis*, etc., et à la fin : *Explicit scilicet hilarii ex opere historico* ; cf. Constant, *Præf.*, 2, P. L., t. x, col. 619, donnant, d'après une autre lecture : *Incipit liber S. Hilarii... Explicit liber S. Hilarii*. Schiktanz admit l'authenticité des onze premiers fragments, où sont compris ceux qui renferment les lettres libériennes ; il les partagea en deux groupes : d'un côté, fragments I, II, IV, VI, X, formant un écrit que saint Hilaire aurait publié en 360 ; de l'autre, fragments III, VII, VIII, IX, V, rattachés à un autre écrit sur le concile de Rimini qui daterait de 361-362. Les quatre derniers fragments étaient rejetés, comme postérieurs à l'époque où saint Hilaire aurait composé son ouvrage. Un an plus tard, B. Marx signalait une dépendance littéraire manifeste, d'une part, entre plusieurs passages du *Liber contra arianos* de Phébadé d'Agen (357 ou 358), P. L., t. xx, col. 13, et du *De fide orthodoxa contra arianos* (auteur incertain entre 360 et 370), P. L., t. xx, col. 31, de l'autre, entre des passages correspondants des deux premiers fragments hilariens et du *Ad Constantium liber primus*. Soumettant ensuite le contenu de ces dernières pièces à un examen approfondi, il jugea qu'elles étaient antérieures au *Liber contra arianos* et au traité *De fide orthodoxa*, et qu'elles se rattachaient à des événements survenus avant l'exil de l'évêque de Poitiers.

S'inspirant de toutes ces données, dom Wilmart poussa les recherches plus avant dans deux études pu-

bliées en 1907 et 1908, et proposa plusieurs conclusions notables. L'écrit intitulé couramment *Ad Constantium liber primus* n'a rien à voir avec un synode parisien qui se serait tenu en 355 ; en réalité, il nous restitue un document qu'on croyait perdu, la requête adressée en 343 aux empereurs par les évêques occidentaux du concile de Sardique. Le fragment I, préface d'Hilaire, le fragment II, encyclique de Sardique et synodale de ce concile au pape Jules, plus la requête de ce concile aux empereurs, c'est-à-dire le prétendu *Ad Constantium liber primus*, peut-être aussi le fragment V, lettre *Obsecro*, de Libère à Constance, et les deux premières lettres du fragment VI, qui sont de Libère aux évêques récemment proscrits à Milan et à Cécilien de Spolète, forment la substance d'un libelle historique, publié par l'évêque de Poitiers en 356, à la veille de son exil, pour se justifier lui-même et compenser l'inutilité de ses efforts en faveur de l'orthodoxie au synode de Béziers. A ce libelle s'ajoutèrent, en 361 et en 367, deux autres écrits qui comprenaient le reste des *Fragmenta historica*. L'ensemble semble avoir été désigné par saint Jérôme, *De viris illustr.*, 100, sous le titre de *Liber adversus Valentem et Ursacium*. Rufin en parle, *loc. cit.*, quand il affirme que, pour ramener ceux des évêques qui avaient signé la perfide formule de Rimini, Hilaire composa un livre donnant sur toute l'affaire des renseignements complets, *librum instructionis plenissimæ*.

Les mêmes vues se retrouvent, un peu modifiées, surtout développées et plus largement synthétisées, dans un travail du P. Alfred Feder, S. J. Chargé d'éditer les *Fragmenta historica* et quelques autres menus écrits de saint Hilaire dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, t. LXV, publié en 1916, il a préalablement étudié, en prenant pour base le codex de la bibliothèque de l'Arsenal, la tradition manuscrite, le contenu objectif et l'origine des *Fragmenta*, puis publié le résultat de ses fécondes recherches dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences viennoise. Particulièrement intéressant, du point de vue qui nous occupe, est l'essai de reconstruction partielle fait par l'auteur, Append. V, p. 185, et qui résume en quelque sorte ses principales conclusions. L'ouvrage primitif aurait porté le titre d'*Opus historicum adversus Valentem et Ursacium*, et compris trois livres, composés successivement et publiés, le premier, en 356, après le synode de Béziers ; l'autre, dans l'hiver de 359-360, après les conciles de Rimini et de Séleucie ; le troisième, en 367, après le retour à l'orthodoxie de Germinius, évêque de Sirmium, par conséquent dans les derniers mois de la vie d'Hilaire ou immédiatement après sa mort. Ces dates de publication et les dates assignées à diverses pièces entraînent quelques changements dans la distribution des fragments. Livre I^{er} : fragments I et II ; pseudo-*Ad Constantium liber primus* ; très probablement aussi fragment III, encyclique des Orientaux de Sardique. Livre II : fragment X, lettre des Orientaux de Séleucie aux députés de Rimini ; très probablement, fragments IV à IX, diverses lettres du pape Libère et pièces relatives aux conciles de Rimini et de Niké. Livre III : documents relatifs à la réaction nicéenne en Occident, après le concile de Rimini : synodale de l'assemblée de Paris aux Orientaux ; lettres d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire, du pape Libère aux évêques d'Italie et de ceux-ci aux Illyriens ; confession homéousienne de Germinius de Sirmium ; synodale de Singidunum ; lettre de Germinius à ses collègues de Pannonie pour leur annoncer son adhésion à la foi nicéenne. L'*Opus historicum* s'identifie, partiellement du moins, avec les écrits mentionnés par saint Jérôme et par Rufin. Les *Fragmenta* ne sont pas les matériaux d'une œuvre que son auteur n'aurait pas achevée :

ce sont des *extraits*, faits en Italie, dès avant la fin du iv^e siècle, semble-t-il, par un anonyme qui les aurait accompagnés de notes marginales et qui se proposait sans doute d'en tirer parti pour un nouvel exposé de la controverse arienne. Rien dans la tradition manuscrite n'autorise à distinguer entre fragments et fragments, quand il s'agit de la provenance ou de l'authenticité hilarienne.

Cette dernière assertion tire une grande importance de son application aux quatre lettres si discutées du pape Libère : *Studens paci*, où il accepte la communion des évêques orientaux et brise avec saint Athanase, *Fragm.* iv, col. 679; *Pro deifico timore*, où il accentue la même attitude et proclame, en outre, son adhésion à une profession de foi admise à Sirmium par plusieurs de ses frères dans l'épiscopat, *Fragm.* vi, col. 689; *Quia scio vos et Non deoco*, où les mêmes assertions se retrouvent avec l'expression d'un vif désir de rentrer à Rome. *Ibid.*, 8, 10, col. 693-695. Le P. Feder estime que, du point de vue critique, l'authenticité hilarienne des fragments iv et vi n'est pas moins établie que celle des autres, et qu'il n'y a pas lieu d'admettre l'hypothèse d'interpolations lucifériennes, en ce qui concerne les quatre lettres du pape Libère ni celle d'Eusèbe de Vercell à Grégoire d'Elvire. *Fragm.* xi, 5, col. 713. Il importe seulement de remettre les documents à leur place et à leur date dans l'histoire. Ainsi, la lettre *Studens paci*, où l'abandon de saint Athanase par Libère est présenté comme un fait accompli, contient une donnée manifestement fautive, quand on la suppose écrite en 362; de là vient que tant d'auteurs ont conclu directement contre l'authenticité de cette lettre, et indirectement contre celle des trois autres, étant donnée l'étroite parenté littéraire des quatre. La question est tout autre, si la lettre *Studens paci* n'est pas de 362, mais, comme les trois autres, de 367, d'après une rectification proposée par Schiktanz, admise ensuite et habilement défendue par Mgr Duchesne dans son étude sur *Libère et Fortunien*. A quoi s'ajoute la phrase du *Contra Constantium*, 11, col. 589, où, par allusion à la manière dont s'était fait le retour de Libère à Rome, Hilaire dit à l'empereur : « Malheureux, dont je ne sais dire si tu as commis un plus grand crime en le renvoyant à Rome qu'en l'envoyant en exil ! » D'ailleurs l'authenticité hilarienne des *Fragmenta historica* n'exclut pas l'hypothèse d'interpolations tendancieuses de moindre importance, dues probablement à celui qui, à l'origine, fit les extraits; tels, par exemple, à la fin des lettres *Pro deifico timore* et *Quia scio*, les anathèmes contre le pape. *Fragm.* vi, 6, 9, col. 691, 694.

Après avoir exposé toutes ces conclusions, Bardenhewer ajoute, *Geschichte*, t. iii, p. 384 : « Naturellement le dernier mot n'est pas encore dit sur ces conjectures. » Rien de plus légitime que cette réserve, admise par le P. Feder lui-même, quand, résumant les résultats de son enquête, Append. I, p. 151, il distingue soigneusement le certain du probable. Plusieurs points semblent acquis : existence de deux écrits historico-polémiques, composés l'un à la suite du synode de Béziers, l'autre après les conciles de Rimini et de Séleucie; identification de ces deux écrits, ou du moins du second, avec le *Liber adversus Valentem et Ursacium*; insertion dans le premier écrit, comme partie intégrante, du *Ad Constantium liber primus*. Les autres points restent plus ou moins dans le domaine de la conjecture et de la discussion. Ainsi en est-il de l'attribution de certains fragments à tel groupe plutôt qu'à tel autre, comme le prouvent assez les combinaisons partiellement différentes du P. Feder, *loc. cit.*, de dom Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus*, p. 296; *La question du pape Libère*, p. 36, et de dom Chapman, *The contested letters of pope*

Liberius, p. 328 sq. Ainsi en est-il de la réduction des trois groupes de documents à un seul ouvrage d'ensemble qu'on suppose totalement achevé; car l'absence complète de glose narrative dans les fragments du dernier groupe permet de se demander avec M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, IV^e part., t. i, p. 266 sq., s'il ne faudrait pas y voir des pièces justificatives attendant une mise en œuvre plutôt que la troisième partie d'un ouvrage achevé. Ainsi en est-il surtout de la question d'authenticité en ce qui concerne les lettres du pape Libère; car la controverse demeure, comme l'attestent les récentes critiques de dom Chapman et des Pères Savio et Sinthern, soit qu'il s'agisse de l'authenticité absolue, soit qu'il s'agisse de l'authenticité relative, c'est-à-dire de la provenance hilarienne des fragments où ces lettres sont contenu. Et, certes, il faut bien reconnaître que le *narrativus textus* faisant suite aux lettres *Studens paci* et *Pro deifico timore*, *Fragm.* iv, 2, et vi, 7, col. 681, 692, présente de réelles difficultés, s'il est pris tel quel et comparé au contenu des lettres ou aux sentiments de saint Hilaire connus par ailleurs.

Il n'en reste pas moins vrai que, dans leur ensemble et peut-être dans leur totalité, moralement parlant, les *Fragmenta historica* sont une œuvre du docteur gaulois et qu'ils fournissent sur l'histoire de l'arianisme à son époque des informations d'autant plus précieuses qu'un grand nombre des documents conservés dans cette collection ne se trouvent pas ailleurs.

Stiltner, *Acta sanctorum*, t. vi septembris, Anvers, p. 754-780; J. Masseri, *Sopra i frammenti attribuiti a S. Hilario*, dans Zaccaria, *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica*, 2^e édit., Rome, 1841, t. iii, diss. V, p. 38-46; Reinkens, *op. cit.*, l. II, c. x, p. 210 sq.; M. Schiktanz, *Die Hilarius-Fragmente* (thèse de doctorat), Breslau, 1905; B. Marx, *Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente 1 und 2 des sog. Opus historicum S. Hilarii*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1906, t. LXXXVIII, p. 390-406; dom A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus de S. Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, t. xxiv, p. 149-179, 293-317; Id., *Les Fragments historiques et le synode de Béziers en 356*, *ibid.*, 1908, t. xxv, p. 225-229; A. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers. I. Die sogenannte Fragmenta historica und der sog. Liber I ad Constantium Imperatorem. II. Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius*, dans *Sitzungsberichte der K. Academie der Wissenschaften in Wien, Phil. hist. Klasse*, Vienne, 1910, 1911, t. CLXV, 4^e fasc.; t. CLXVI, 5^e fasc. — En particulier, sur la question du pape Libère en connexion avec les *Fragmenta* iv et vi : L. Saltet, *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1905, p. 229-236; *Les lettres du pape Libère de 357*, *ibid.*, 1907, p. 279-289; F. Savio, *La questione di papa Liberio*, c. v, Rome, 1907; Mgr Duchesne, *Libère et Fortunien*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'Ecole française de Rome, 1908, t. xxviii, p. 31-78; P. Sinthern, *De causa papæ Liberii*, dans *Slavorum litteræ theologice*, Prague, 1903, t. iv, p. 137-185; dom A. Wilmart, *La question du pape Libère*, dans la *Revue bénédictine*, 1908, t. xxv, p. 360-367; F. Savio, *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*, Rome, 1909, § 7 sq.; dom J. Chapman, *The contested letters of pope Liberius*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, t. xxvii, p. 32, 172, 325; F. Savio, *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, Rome, 1911, § 6.

6^o *Lettres et hymnes*. — Parmi les écrits d'Hilaire, saint Jérôme mentionne quelques lettres : *nonnullæ ad diversos epistolæ*. Abstraction faite de l'opinion émise par dom Chapman, *art. cit.*, p. 331, d'après qui les fragments i, ii, iii, et l'*Adversus Constantium liber primus* auraient formé une lettre adressée en 356 aux évêques gaulois, il ne reste plus en ce genre que l'*Epistola ad Abram filiam suam*, suivie de l'hymne *Lucis largitor optime*, P. L., t. x, col. 549-554. L'authenticité de cette lettre, niée par Érasme et plusieurs autres, a été maintenue par dom Coustant, *Admo-*

nilio, col. 547; le docte bénédictin admet, cependant, une certaine différence entre le contenu de la lettre telle que nous la possédons et le résumé que, dans sa *Vita S. Hilarii*, I, 6, P. L., t. IX, col. 188, Fortunat donne de la lettre, portant la signature du saint docteur, laquelle, affirme-t-il, se conservait encore de son temps à Poitiers. Actuellement, la plupart des critiques sont défavorables à l'authenticité de la lettre imprimée par Coustant; quelques-uns étendent ce jugement à la lettre mentionnée par Fortunat, par exemple, B. Krusch, *Fortunati opera pedestria*, p. VI, dans *Monumenta Germaniæ historica. Auctorum antiquissimorum*, Berlin, 1885, t. IV B. D'où l'expression de *filie légendaire* ou *imaginaire* dont se sont servis divers auteurs en parlant d'Abra. D'autres, comme Reinkens, *op. cit.*, p. 232, et Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 387, estiment que les difficultés d'ordre intrinsèque, tirées du genre et du style peu hilariens de la lettre actuelle, ne valent pas contre la lettre primitive, à en juger par le résumé de Fortunat. De même l'hypothèse d'après laquelle la lettre aurait été fabriquée pour mettre sous le nom d'Hilaire l'hymne *Lucis largitor optime* est sans valeur, quand il s'agit de la lettre primitive, puisque, dans le résumé de Fortunat, il n'est question ni de cette hymne ni d'aucune autre. A plus forte raison a-t-on le droit de ne pas reléguer dans le domaine de la légende la fille d'Hilaire, honorée d'un culte public le 12 décembre, sous le nom d'Abra ou Apra. Auber, *Vie des saints de l'Eglise de Poitiers*, Poitiers, 1858, p. 542; *Acta sanctorum. Tabulæ generales*, dans l'Elenchus des prælati, p. 398 : *S. Apra filia S. Hilarii Pictavis. 13 dec.*

La question des Hymnes est d'une portée plus générale. Saint Jérôme en attribue à l'évêque de Poitiers, dans son catalogue, *De viris illustr.*, 100 : *et liber hymnorum*. En 633, le IV^e concile de Tolède sanctionna l'usage de chanter dans les offices ecclésiastiques des hymnes à la louange de Dieu et en l'honneur des apôtres et des martyrs, « comme celles que les bienheureux Hilaire et Ambroise ont composées ». Mansi, *Concil.*, t. X, col. 622. Vers la même époque, saint Isidore de Séville, *De ecclesiast. officiis*, I, 6, P. L., t. LXXXIII, col. 743, revendique pour l'évêque de Poitiers la gloire de s'être distingué le premier dans ce genre de composition, *hymnorum carmine floruit primus*. La généralité de ces affirmations a favorisé les attributions conjecturales ou purement arbitraires, surtout avant que la découverte du manuscrit d'Arezzo, en 1887, eût fourni à la critique des bases d'appréciation plus solides. Jusqu'alors, diverses hymnes avaient été mises sous le nom de saint Hilaire : sept, par Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, t. I, n. 1-7; huit, par Wrangham, dans Julian, *Dictionary of hymnology*, p. 522; neuf, par d'autres. En premier lieu viennent trois hymnes, dont l'une : *Lucis largitor splendide*, en huit strophes, a été publiée par Coustant en appendice à l'*Epistola ad Abram*, P. L., t. X, col. 551, et identifiée par lui avec l'hymne du matin qu'Hilaire annoncerait à sa fille, en même temps qu'une hymne du soir, à la fin de sa lettre : *Interim tibi hymnum matutinum et serotinum misi*. L'hymne du soir serait, d'après quelques-uns, l'*Ad celi clara non sum dignus sidera*, formant un abécédaire de vingt-trois strophes avec une doxologie. Coustant, qui ne la considérait pas comme étant de saint Hilaire, en a rapporté seulement quatre strophes, P. L., t. X, col. 553 sq.; on la trouve complète dans diverses collections : Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. I, p. 491; A. Daniel, *Thesaurus hymnologicus*, t. IV, p. 127; E. Duemmler, *Monumenta Germaniæ historica. Poete latini ævi Carolini*, t. I, p. 147; Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. V, p. 138; Dreves, *Analecta hymnica mediæ ævi*, t. I, p. 148. De ces deux hymnes on peut

rapprocher une autre : *Hymnum dicat turba fratrum*, publiée comme la précédente dans plusieurs collections : Tommasi, *Opera*, t. II, p. 405; Daniel, *Thesaurus*, t. I, p. 193; Cl. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus* H. A. Daniels und anderer Hymnus-Ausgaben, t. I, p. 264, etc. Viennent ensuite trois hymnes du bréviaire mozarabique : *Deus Pater ingenuite*, In matutinis surgimus, Jam meta noctis transit, P. L., t. LXXXVI, col. 201, 205, 939; Cl. Blume, *Die mozarabischen Hymnen*, p. 71, 102; de même, trois hymnes du bréviaire romain, relatives à l'Épiphanie, au carême et à la Pentecôte : *Jesus refulsit omnium*, *Jesu quadragenariæ*, *Beata nobis gaudia*, reproduites par Cl. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus*, t. I a, p. 51, 58, 97. Pour le dossier bibliographique de toutes ces hymnes, voir U. Chevalier *Repertorium hymnologicum*, Louvain, 1892 sq., *passim*, d'après la première lettre des Incipit.

La découverte de Gamurrini apporta dans le débat un élément nouveau; car, au traité *De mysteriis* s'ajoutaient des hymnes dans la reproduction qu'il donna du manuscrit d'Arezzo, p. 28 : *Incipiunt hymni eiusdem...* Malheureusement, cette seconde partie n'est pas mieux conservée que la première; elle contient seulement trois hymnes, et toutes incomplètes, à tel point qu'on peut se demander si ce que nous possédons représente le quart du recueil primitif. La provenance hilarienne, d'abord contestée, voir Watson, *op. cit.*, p. XLVII, semble aujourd'hui communément admise. Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 388. Le texte, donné par Gamurrini, a été plusieurs fois révisé et amendé : en 1904 par Mason, *The first Latin christian poet*; en 1907, par Dreves, *Analecta hymnica*, t. I; en 1909, par W. Meyer, *Die drei arezzaner Hymnen*. Le P. Feder l'a reproduit dans le *Corpus scriptorum*, t. LXV, p. 209 sq. Les trois hymnes ont pour objet l'Homme-Dieu et son œuvre rédemptrice. Dans la première, le poète chante, d'une façon incisive, mais un peu sèche et parfois abstruse, la génération éternelle du Verbe et ses rapports avec Dieu le Père. La pièce comprend vingt strophes acrostiches alphabétiques, allant des lettres A à T. Les strophes sont de quatre vers et se composent, en général, de glyconiens et d'ascéliades qui s'entre-croisent; par exemple, la seconde strophe :

Bis nobis genite Deus,
Christe, dum innato nasceris a Deo,
vel dum corporeum et Deum
mundo te genuit virgo puerpera.

Dans la seconde pièce, Hilaire met en scène, semble-t-il, l'âme d'un néophyte régénéré le jour de Pâques, et lui fait célébrer la glorieuse résurrection du Sauveur, prélude et gage de notre future victoire sur la mort. Comme la précédente, cette hymne est acrostiche alphabétique, comptant dix-huit strophes, allant des lettres F à Z. Les strophes sont de deux vers iambiques trimètres; exemple, la deuxième strophe, qui trompa Gamurrini en lui faisant attribuer la composition de cette pièce à une femme, peut-être Florentia :

Renata sum — o vitæ lætæ exordia —
novisque vivo christiana legibus.

Dans la dernière pièce, le poète, se proposant de chanter les combats et le triomphe du second Adam, présente Satan d'abord victorieux du genre humain, puis troublé à la venue du Christ; les strophes absentes devaient dépendre la victoire de ce dernier. Sujet tout à fait conforme aux idées émises par le docteur gaulois, In ps. LXV, I, P. L., t. IX, col. 425 sq. alors qu'il fait devant ses Poitevins l'éloge des chants ecclésiastiques. Il reste de cette hymne neuf strophes et

demie, dont chacune compte trois vers trochaïques de sept pieds et demi; c'est le rythme que Fortunat imitera plus tard, dans le *Pange lingua gloriosi laudamus certaminis*. Exemple, la première strophe, d'après la leçon de W. Meyer :

Adæ carnis gloriosa et caduci corporis,
in caelesti rursum Adam concinamus prælia,
per quæ primum Satanas est Adam victus in novo.

On a relevé dans ces pièces des irrégularités et des licences; ce qui a fait dire à Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, 2^e édit., t. II, p. 292, que, pour nier la provenance hilarienne d'une hymne contestée, « on est mal venu d'arguer de l'incorrection prosodique ». Mais il semble aussi que, pour porter un jugement équitable, il faille tenir compte de la prédominance de l'accent tonique sur la quantité et des modifications survenues dans la prononciation et ayant amené, par voie de conséquence, des changements radicaux dans la prosodie. Mason, *art. cit.*, p. 423 sq.; dom J. Parisot, *Hymnographie poitevine*, p. 12. On comprend, du reste, que ces premiers essais de poésie sacrée n'aient pas joui d'un succès durable; malgré l'élévation de la pensée et la vigueur de l'expression, les hymnes conservés dans le manuscrit d'Arezzo manquaient des qualités qui font les chants populaires.

Des autres hymnes attribuées à l'évêque de Poitiers, il n'en est pas une seule dont l'authenticité soit communément admise. Six n'ont aucun titre réel à figurer parmi les œuvres de saint Hilaire. Tel est le cas pour les trois hymnes du bréviaire mozarabique; l'attribution de ces pièces au docteur gaulois vient d'une méprise de Daniel dans l'interprétation d'une référence donnée par Tcmmasi. Tel est également le cas pour les trois hymnes du bréviaire romain. Voir Cl. Blume, *Die mozarabischen Hymnen*, p. 49 sq.; A. S. Walpole, *Hymns attributed to Hilary of Poitiers*. Restent les trois autres. Malgré la faveur dont a joui, pendant longtemps auprès de beaucoup, « l'hymne du matin », qu'Hilaire aurait envoyée à sa fille Abra, *Lucis largitor splendide*, l'authenticité de cette pièce a été contestée de nos jours par divers critiques, Reinkens, Watson, Walpole, etc. Blume et Dreves l'ont définitivement rejetée, *Hymnologische Beiträge*, t. III, p. 84 sq., pour des raisons intrinsèques et extrinsèques. L'hymne *Ad cæli clara non sum dignus sidera*, donnée pour hilarienne par Pitra et plusieurs autres, offre bien dans la facture quelques traits de parenté avec la première du manuscrit d'Arezzo, mais ces faibles indices sont accompagnés de dissemblances et de particularités qui semblent témoigner d'une époque moins ancienne et font attribuer la pièce à Paulin II d'Aquilée († 802). Dreves, *Analecta*, t. I, p. 151. La dernière hymne, *Hymnum dicat turba fratrum*, se présente dans de meilleures conditions : au ix^e siècle, Hincmar de Reims en cite deux vers sous le nom de saint Hilaire, *De una et non trina deitate*, P. L., t. CXXV, col. 486, et elle est attribuée au même docteur dans plusieurs manuscrits remontant jusqu'au vi^e siècle. Aussi l'authenticité est-elle maintenue par Blume, *Analecta*, t. I, p. 269 sq., et quelques autres critiques, comme dom Parisot, Walpole et Dreves, malgré une vive opposition, représentée surtout par W. Meyer, *Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie*, p. 207; *Die drei Arezzaner Hymnen*, p. 423. La pièce figure dans le volume du *Corpus* édité par le P. Feiler, p. 217, sous la rubrique : *Hymnus dubius*.

En dehors des hymnes précédentes, deux autres chants sacrés ont été rattachés au nom de saint Hilaire par quelques auteurs anciens : le *Gloria in excelsis Deo*, par le pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, 40, P. L., t. CI, col. 1248; le *Te Deum laudamus*, par saint Abbon de Fleury († 1004), *Quæstiones grammaticales*, 19,

P. L., t. CXXXIX, col. 532; cf. Coustant, *Præf. gen.*, 21, 22, P. L., t. IX, 21; Mgr Cousseau, *Mémoire sur le Te Deum* (1836), dans *Œuvres historiques et archéologiques*, Paris, 1891, t. I, p. 269-286. Mais ni l'une ni l'autre de ces attributions n'est recevable. L'hymne angélique est antérieure à saint Hilaire; il est seulement probable qu'il l'ait traduite du grec en latin et introduite d'Orient en Occident. Cl. Blume, *Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1907, t. LXXXIII, p. 45, 62. Pour ce qui est du *Te Deum*, l'affinité d'expressions ou de pensées qu'on relève entre tel ou tel verset, et tel ou tel passage du *De Trinitate*, par exemple, III, 7, col. 79, est manifestement insuffisante pour établir une relation de dépendance en faveur du docteur gaulois. Dom G. Morin, *L'auteur du Te Deum*, et *Nouvelles recherches sur l'auteur du Te Deum*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VII, p. 154 sq.; 1894, t. XI, p. 54; dom P. Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 113, 172, 179, 197, dans *Scriptorium Solesmense*, Appeldurcomb, 1906, t. I a.

Mentionnons enfin deux écrits poétiques mis parfois, mais à tort, sous le nom de saint Hilaire. Le premier intitulé : *In Genesim, ad Leonem papam*, est un poème de 198 hexamètres sur l'origine du monde, la chute de l'homme et le déluge, imprimé avec les œuvres de saint Hilaire d'Arles, P. L., t. I, col. 1287-1292. L'autre écrit, fragmentaire, *De evangelio*, est un poème où la naissance du Sauveur et l'adoration des Mages sont célébrées en 114 hexamètres; il fut publié d'abord, en 1836, par H. C. M. Rittig, puis, en 1852, par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 166-170. R. Pieper, qui a réédité les deux poèmes dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1891, t. XXIII, p. 231-239, 270-274, les attribue l'un et l'autre à un Hilaire qui aurait été le contemporain et le compatriote de son homonyme, le saint évêque d'Arles. Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 389 sq.

B. Hoelscher, *De SS. Damasi papæ et Hilarii episc. Pictaviensis qui feruntur hymnis sacris*. (Programme), Munster, 1858; Reinkens, *op. cit.*, p. 309-318; J. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen*, Paderborn, 1866; 2^e édit., 1881, p. 52-88; S. W. Duffield, *Hilary of Poitiers and the earliest latin hymns*, dans *The presbyterian review*, New York, 1883, t. IV, p. 710-722; J. F. Gamurrini, *S. Hilarii tractatus De mysteriis et Hymni*, Rome, 1887; dom F. Cabrol, *Les écrits inédits de saint Hilaire de Poitiers*, 1888, loc. cit.; G. M. Dreves, *Das Hymnenbuch des hl. Hilarius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1888, t. XII, p. 358-369; dom J. Parisot, *Hymnographie poitevine*. I. *Saint Hilaire*, Ligugé, 1898; W. Meyer, *Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie*, dans *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1903, Göttingue, 1904, p. 165-214; A. J. Mason, *The first Latin christian poet*, dans *Journal of theological studies*, Oxford, 1904, t. V, p. 413-422; A. S. Walpole, *Hymns attributed to Hilary of Poitiers*, *ibid.*, 1905, t. VI, p. 599-603; Cl. Blume et G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii ævi*, t. XXVII, *Die mozarabischen Hymnen des altspanischen Ritus*, p. 49 sq., 71, 102; *Latinsche Hymnendichter des Mittelalters*, *ibid.*, t. I, p. 3-9, 151; *Die Hymnen des Thesaurus Hymnologicus* H. A. Daniels und anderer Hymnen-Ausgaben. I. *Die Hymnen des 6-11 Jahr. und die Irish-Keltische Hymnodie*, *ibid.*, t. II, p. 9 sq., 51, 58, 97, sq., 264 sq., 269; *Id.*, *Hymnologische Beiträge*, Leipzig, 1908, t. III, p. 84-86; W. Meyer, *Die drei Arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und Etwas über Rhythmus*, dans *Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philol.-hist. Kl., 1909, p. 397-423.

7^o *Saint Hilaire comme écrivain*. — L'évêque de Poitiers a sa place dans l'histoire de la littérature et de l'éloquence chrétienne au v^e siècle. Tous lui reconnaissent d'éminentes qualités : l'élévation et

l'originalité dans la conception et dans la manière de traiter les questions, la vigueur dans le raisonnement, une conviction intime et persuasive, une certaine impétuosité qui l'a fait appeler par saint Jérôme, *Comment. in Epist. ad Gal.*, I, II, préf., P. L., t. xxvi, col. 355, « le Rhône de l'éloquence latine ». Rhéteur, il usa résolument des ressources que son art lui fournissait, non par pédantisme, mais par conscience professionnelle et par esprit apostolique, pour mieux gagner ses lecteurs à la doctrine qu'il soutenait. Aussi, dans une invocation qu'il adresse à Dieu, *De Trinitate*, I, 38, col. 49, demande-t-il, non seulement la lumière de l'intelligence et l'attachement inviolable à la vérité, mais encore la propriété des termes et la noblesse de l'expression, *verborum significationem, dictorum honorem*. Saint Jérôme pense, *Epist.*, LXX, ad Magnum, 5, P. L., t. xxii, col. 668, que, dans le *De Trinitate*, Hilaire s'est inspiré des *Institutiones* de Quintilien, pour le style comme pour la division de l'ouvrage en douze livres. Des études récentes ont montré la justesse de ce jugement; voir en particulier H. Kling, *De Hilario Pictaviensi artis rhetoricæ ipsiusque, ut fertur, institutionis oratoricæ Quintilianæ studioso*, avec tableau comparatif, p. 20 sq. Hilaire est réellement de l'école du grand maître par le caractère serré, vif et nerveux de son style, comme par les fleurs de rhétorique dont il l'orne; mais il est loin de rester au niveau de son modèle, soit pour la pureté et la sobriété de la diction, soit pour la sûreté et la délicatesse du goût littéraire. Vivant en Gaule et à une époque de décadence, où un genre artificiel et maniéré était à la mode, l'évêque de Poitiers partagea moins pourtant que beaucoup de ses contemporains les défauts communs : déploiement excessif de la symétrie et de l'antithèse, abus de l'apostrophe, emploi d'expressions trop elliptiques ou, au contraire, de périodes surchargées et compliquées. Souvent, il est vrai, l'obscurité vient plutôt de la hardiesse et de la profondeur de la pensée, mais parfois elle tient au vague ou à l'élasticité de termes non définis, à des antilogies apparentes dont rien ne facilite la solution, à la facilité avec laquelle, dans l'usage des mots, l'auteur passe d'une acception propre à une acception figurée ou d'un sens absolu à un sens relatif. Le jugement porté par saint Jérôme, *Epist.*, LVIII, ad Paulinum, 10, P. L., t. xxii, col. 585, a certainement sa part de vérité : « Saint Hilaire se dresse sur le cothurne gaulois, et, comme il se pare des fleurs de la Grèce, il s'engage parfois dans de longues périodes; ses ouvrages ne sont pas faits pour des lecteurs d'une portée médiocre. » Appréciation qui ne va nullement, dans la pensée du docteur dalmate; à dénigrer un homme qu'ailleurs, *Comment. in Is.*, I, VIII, préf., P. L., t. xxrv, col. 281, il range parmi les maîtres de l'éloquence.

III. DOCTRINE. — Dans les écrits de saint Hilaire, la doctrine antiarienne, trinitaire et christologique, vient naturellement en première ligne. Les commentaires exégétiques dépassent cependant cet objet et donnent lieu à une synthèse plus étendue, mais artificielle, car l'évêque de Poitiers n'a pas présenté lui-même sa doctrine sous une forme systématique. Une question s'ajoute, d'ordre apologétique : s'il est vrai que saint Jérôme a donné comme un certificat général d'orthodoxie aux ouvrages d'Hilaire, en écrivant à Læta, *Epist.*, CVII, 12, P. L., t. xxii, col. 877 : *Hilarii libros inoffenso decurrat pede*, il n'est pas moins vrai que des attaques ont été formulées plus tard; attaques réduites à neuf chefs par dom Constant, *Præfatio generalis*, c. VI, et reprises dans le procès canonique institué par la S. C. des Rites, quand il fut question de conférer solennellement à l'évêque de Poitiers le titre de *doctor Ecclesiæ*. Plus récemment, des théolo-

giens protestants ont incriminé, ou compromis par leurs interprétations, d'autres points de l'enseignement trinitaire ou christologique de l'Athanase gaulois. Ces attaques seront signalées et discutées en même temps que seront exposées les matières connexes.

I. ÉCRITURE SAINTES. — La doctrine de saint Hilaire sur le premier fondement de notre foi peut se grouper autour de quatre points : l'autorité, le canon, les versions et l'interprétation des Livres sacrés.

1° *Autorité*. — Souveraine est l'autorité des Écritures, ces oracles célestes où tout est vrai et utile; où tout est élevé, divin, conforme à la raison et parfait. *In ps. cxviii*, litt. xviii, 5; *cxxxv*, 1, col. 622, 678. S'adaptant à notre faiblesse, qui a besoin de choses visibles pour comprendre les invisibles, les saintes Lettres enseignent les choses spirituelles par les corporelles et, à l'aide des choses visibles, rendent témoignage aux invisibles. *In ps. cxx*, 7, 11, col. 656, 658. S'il faut entendre conformément à la prédication évangélique ce qui a été dit dans les écrits de l'Ancien Testament, si l'autorité prophétique et apostolique nous suffit, *Instructio psalmorum*, 5; *In ps. cxi*, 2, col. 235, 825, c'est qu'à la base de cette autorité et de cette prédication il y a l'autorité même de Dieu, qui a parlé par les prophètes d'abord, puis par les apôtres : *Omnia a divino Spiritu per David dicta*, *Instr.* 7; *propheta semper Dei Spiritu plenus*. *In ps. li*, 15, col. 277, 317. De même saint Paul : *per loquentem in se Christum loquens*. *De Trinitate*, XII, 3, col. 435. Aussi, parlant en ce dernier endroit d'une prophétie relative à Jésus-Christ, Hilaire voit-il une contradiction en ce que l'apôtre puisse ignorer cette prophétie ou, la connaissant, puisse en fausser le sens.

2° *Canon*. — Le prologue des Psaumes, 15, col. 241, contient un canon de l'Ancien Testament où sont énumérés vingt-deux livres, autant que de lettres dans l'alphabet hébreu. Comme le commentateur s'inspire manifestement d'Origène, *In ps. i*, P. G., t. xii, col. 1084, et que le docteur alexandrin parle formellement du canon juif, καὶ Ἑβραίων, il n'y a nulle raison d'entendre le disciple autrement que le maître. L'évêque de Poitiers dit encore, ce qui n'est pas dans Origène, que certains ajoutent les livres de Tobie et de Judith, obtenant ainsi un total de vingt-quatre livres, ce qui répond au nombre des lettres dans l'alphabet grec. Personnellement, Hilaire utilise les deutérocanoniques comme les autres; pour l'Ancien Testament, il les cite en réalité tous; pour le Nouveau, il cite l'Épître aux Hébreux sous le nom de saint Paul, celle de saint Jacques, la II^e de saint Pierre et l'Apocalypse sous le nom de saint Jean. Voir Constant, notes a et d, P. L., t. ix, col. 241 sq.; F. Vigouroux, *Canon des Écritures*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, col. 165, 181; voir aussi, plus haut, t. ii, col. 1577, 1581. Voir A. Souter, *Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms*, dans *Journal of theological studies*, octobre 1916, t. xviii, p. 73-77. Par ailleurs, Hilaire sait rejeter les apocryphes, tels que le livre d'Hénoch, *In ps. cxxvii*, 6, col. 748, et tenir compte des doutes que la divergence de la tradition manuscrite peut provoquer, par exemple, à propos de la sueur de sang, Luc., xxii, 43-44. *De Trinitate*, X, 41, col. 375.

3° *Versions*. — Il existe, on l'a vu déjà, une différence de procédé entre les commentaires sur saint Matthieu et sur les Psaumes. Dans le premier, l'auteur s'en tient purement au texte latin dont on se servait à Poitiers; dans l'autre, il s'aide, non du texte hébreu, car il ignorait cette langue, mais de diverses traductions, latines ou grecques, surtout de la version des Septante. Il professe pour cette dernière une estime et une vénération spéciales : *translatio illa seniorum LXX et legitima et spiritualis*, *In ps. lix*, 1, col. 383;

estime et vénération fondées non seulement sur l'ancienneté de cette version, mais encore et surtout sur les prérogatives qu'il attribuait à ses auteurs. S'il ne parle pas des légendaires cellules, ni d'inspiration proprement dite, il tient du moins ces interprètes pour les successeurs des soixante-dix vieillards auxquels Moïse avait confié l'explication de la Loi et qui, en conséquence, possédaient une science spirituelle et céleste pour pénétrer le sens intime des psaumes. *Instructio*, 8; cf. *In ps.* II, 2, 3, col. 238, 262 sq. Rien de doctrinal, assurément, dans cette manière de voir. Plus importantes sont les citations bibliques qui se rencontrent dans les écrits du docteur gaulois; comme il se servait d'un texte latin antérieur à la revision de saint Jérôme, ces citations fournissent un apport appréciable à l'histoire de l'ancien texte biblique. Des études spéciales indiquées ci-dessus, col. 2402, il résulte que le texte utilisé par l'évêque de Poitiers diffère de celui qu'on lit dans le psautier romain et des autres textes courants; d'après les conclusions de F.-J. Bonnasieux, *op. cit.*, p. 124 sq., il faudrait regarder le texte « comme un témoin très ancien de la recension dite irlandaise ». En réalité, ce n'était ni le texte africain ni le texte italien, mais un texte « européen », généralement usité en Gaule au IV^e siècle. H. Jeannotte, *Le psautier de saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917.

4^e *Interprétation*. — Du point de vue exégétique, les commentaires sur saint Matthieu et sur les psaumes présentent un intérêt particulier à un double titre : ils comptent parmi les plus anciens monuments du genre, et ils ont grandement contribué à introduire en Occident la méthode d'interprétation spirituelle ou allégorique, destinée à un si brillant avenir. Le fondement de cette méthode, pour saint Hilaire, c'est la distinction entre le texte pris au sens obvie, *simpliciter intellectus*, et considéré plus à fond, *inspectus interiorius*, d'après les diverses notions ou relations dont les choses et les actions directement significées ou exprimées par la lettre sont susceptibles; de là résulte un sens plus relevé, auquel le docteur gaulois s'arrête de préférence : *relictis his quæ ad communem intelligentiam patent, causis interioribus immoremur*. In *Matth.*, XII, 12, col. 987. En d'autres termes, au delà du sens historique ou grammatical, qui s'attache à la lettre et qui est le sens vulgaire, il y a un sens profond, qui s'attache non plus à la lettre elle-même, mais à la chose signifiée ou à l'action exprimée par la lettre; sens qui reçoit les épithètes de *spirituel*, *intérieur*, *typique*, *céleste* : *epistolus intelligentia*, In *ps.* CXIX, 2, col. 643; *interior intelligentia*, *interioris significantiæ intelligentia*, *ordotypicæ significantiæ*, *cælestis intelligentia*. In *Matth.*, II, 2; VIII, 8, 9; XX, 2, col. 924, 957, 1028.

Nettement formulée et couramment appliquée dans le commentaire sur saint Matthieu, la méthode d'interprétation allégorique est encore plus accentuée dans le commentaire sur les psaumes. Coustant, *Admonitio*, 8-12, col. 224 sq. Là saint Hilaire considère l'Ancien Testament tout entier comme une prophétie et une figure du Nouveau, surtout du Fils de Dieu fait homme. *Sunt enim universa allegoricis et typicis contexta virtutibus, per quæ omnia unigeniti Dei filii in corpore... sacramenta panduntur*. *Instructio*, 5, col. 235. Comparer la phrase du *Liber mysteriorum* citée ci-dessus, col. 2401 sq. Aussi, en niant le Christ, les hérétiques ont perdu la clef qui ouvre à l'esprit la pleine intelligence des saintes Écritures. *Ibid.*, 6, col. 236. Non pas que tout doive s'appliquer directement à Notre-Seigneur et à son œuvre, car Hilaire rejette cette supposition comme excessive, mais en ce sens que tout se rapporte au moins indirectement à ces objets. D'ailleurs, nulle opposition entre le sens littéral et le sens spirituel : est seulement rejetée l'opinion de ceux qui voudraient

s'en tenir à une méthode d'interprétation purement ou exclusivement littérale. In *ps.* LIV, 9; CXXIV, 1; CXXVI, 1, col. 352, 679, 693.

Si de la théorie nous passons à la pratique, une distinction s'impose. Le saint docteur prétend, en principe, ne pas substituer sa propre conception, mais seulement adapter son interprétation aux données contenues dans l'Écriture. In *Matth.*, VII, 8, col. 956; Coustant, *Admonitio*, 5-7, col. 911. En fait, quoi qu'il en soit des applications mystiques, souvent très belles et très instructives, que l'orateur rattache au texte sacré, dans beaucoup de cas l'interprétation reste subjective et purement accommodatrice, parfois même elle est forcée. Sur ce point et quelques autres, moins intéressants du point de vue doctrinal que pour l'histoire de l'exégèse ou de la prédication homilétique, voir R.-M. de La Broise, art. *Hilaire*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 703 sq., et R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 404 sq.; du *Nouveau Testament*, *ibid.*, 1693, p. 127 sq. Une remarque faite dans ce dernier ouvrage, p. 132, a son importance : autre est la méthode employée de préférence par l'évêque de Poitiers dans ses deux commentaires, alors qu'il se propose d'édifier les fidèles; autre est l'usage qu'il fait du texte sacré quand il expose ou défend la foi catholique. Dans ce dernier cas, il s'attache au sens littéral et il le traite, en général, avec une maîtrise à laquelle les plus grands docteurs ont rendu témoignage; tels saint Jérôme, *Epist.*, LV, ad *Amandum*, P. L., t. XXII, col. 564, et saint Augustin, *De Trinitate*, VI, 10, P. L., t. XLII, col. 931 : *non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertionis fidei vir exstitit*. Cf. Watson, *op. cit.*, *Introd.*, p. LXI; Cornely, *Introd. gen.*, p. 653.

II. DIEU, ÊTRE [SUPRÊME] ET [CRÉATEUR; MONDE, ANGES, HOMMES]. — La doctrine de saint Hilaire sur Dieu mériterait d'être exposée en détail, si la question n'avait pas été déjà touchée, t. IV, col. 1099 sq. Rappelons qu'à l'affirmation très accentuée de l'incompréhensibilité divine se joint l'affirmation non moins vigoureuse de la faculté native que possède l'homme de connaître l'existence de Dieu par la voie des créatures : *Quis enim mundum contuens, Deum esse non sentiat?* In *pr.* LII, 2, col. 326. Car le monde chante magnifiquement les louanges de son auteur et proclame hautement sa puissance et sa majesté. In *ps.* LXV, 6; LXVIII, 29; CXXIV, 11; CXLVIII, 5 sq., col. 426, 488, 757 sq., 881 sq. Rappelons encore que le texte de l'Exode, III, 14, où Dieu se définit : *Ego sum qui sum*, ravit d'admiration le docteur gaulois et lui fait saisir dans la notion d'Être une notion première à laquelle se rattachent, immédiatement ou médiatement, toutes les propriétés essentielles de la divinité. A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, c. II. Parmi ces propriétés, celles qui sembleraient, à première vue, s'opposer à toute distinction en Dieu, ne sont pas moins accentuées que les autres; telles la simplicité et l'unité : *divinum et æternum nihil nisi unum esse et indifferens; totum in eo quod est, unum est; ex simplicitate perfectus*. *De Trinitate*, I, 4; VII, 27; IX, 61, col. 28, 223, 330.

Ainsi conçu, Dieu est l'Être souverainement parfait et heureux de lui-même, qui crée le monde par pure bonté, pour communiquer aux autres quelque chose de sa propre béatitude, *ex optima ac benevola beatitudine*. In *ps.* II, 14, col. 269. Ce n'est pas le Dieu des seuls Évangiles, comme le voulaient les manichéens; c'est le Dieu de la Loi et des Évangiles, les deux Testaments ayant un même auteur. In *ps.* LXII, 9; CXXXVII, 7, col. 448, 788. Dieu sage et bienveillant, dont la prescience, non moins que la providence, s'étend à tout. In *ps.* CXXI, 10; CXXXVIII, 41, col. 665, 813. C'est faire également preuve d'impiété, que de

nier son existence, ou de ne pas le reconnaître pour l'auteur du monde, livré dès lors à l'évolution fortuite de forces nécessaires et aveugles. *In ps. VIII, 2; LXV, 7, col. 251, 427.* A ces erreurs, Hilaire oppose la notion de Dieu *créateur*, c'est-à-dire de qui tous les autres êtres tiennent leur origine, ayant été tirés par lui du néant : *ipsum a nemine, sed ex eo omnia; manent ex nihilo substituta, et gratiam ex eo quod sunt, creatori suo debent.* *In ps. LXIII, 9; CXLVIII, 5, col. 411, 881.* D'où le caractère de contingence absolue qui s'attache à tout ce qui n'est pas Dieu : *quia illa ex conditione creationis suæ, id est projecta de nihilo, habeant id in se necessitatis ut non sint.* *In Matth., xxvi, 3, col. 1057.* Aussi rien de ce qui a été créé ne peut-il subsister sans qu'une action divine continue lui conserve l'existence. *In ps. XCI, 7, col. 498.*

Contingent par nature, le monde ne peut être, de droit, éternel; il ne l'est pas davantage en fait : *et per tempus quidem non ambiguum est quin ea, quæ nunc ceperint, ante non fuerint.* Les anges furent créés d'abord dans le premier ciel, avant les temps et les siècles. *De Trinitate, XII, 6, 37, col. 442, 456; Contra Auxent., 6, col. 612.* Vint ensuite le monde sensible, dont Dieu produisit toutes les parties instantanément, par un simple *Fiat*, sans qu'il y ait à mettre une distinction entre le commencement et la consommation de chaque œuvre, *In ps. CXVIII, litt. x, 4, 7, col. 565 sq.,* mais non pas en ce sens que toutes les parties aient été produites simultanément; car les paroles du *De Trinitate, I, 40, col. 458 sq. : cæli, terræ cæterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur*, où l'on a prétendu lire le contraire, s'appliquent, dans le contexte, à la création *active*, réellement instantanée, puisqu'il n'y a succession ni dans la pensée ni dans la volonté ni dans l'action divine. Enfin le roi du monde sensible parut, l'homme, dont la formation présente une particularité : elle nous est dépeinte dans la Genèse comme n'étant pas due à un simple *Fiat*, mais comme faisant d'abord l'objet d'une délibération préalable, puis accomplie par les mains divines, et accomplie en trois actes successifs : création de l'âme, production du corps formé de la terre et vivification de ce dernier par son union à l'âme. Rapportant, arbitrairement d'ailleurs, Gen., i, 27, à la création de l'âme, et Gen., ii, 7, à la formation et à la vivification du corps, Hilaire regarde ces deux dernières actions comme ayant eu lieu longtemps après la première, *longe postea.* *In ps. CXVIII, litt. x, 1, 4-6; CXXIX, 5, col. 563 sq., 721.*

Les anges sont des êtres spirituels, *naturæ spiritalis, virtutes spiritalis*, dont les propriétés sont symbolisées par les appellations scripturaires d'*esprit* et de *feu*. *In ps. CXXXVI, 5, col. 786 sq.; De Trinitate, II, 11, col. 136.* Hilaire suppose constamment l'existence d'anges bons et d'anges mauvais, appelant les uns anges célestes ou simplement anges, les autres anges prévaricateurs ou démons, esprits malins et puissances de l'air. *In Matth., v, 11; xi, 5; In ps. LXVII, 24, col. 948, 980, 460.* Une fois il fait mention d'« anges pris de passion pour les filles des hommes », mais sans rien préciser et d'une façon incidente, à propos d'un détail contenu dans le livre apocryphe d'Hénoch et dont il ne veut pas tenir compte. *In ps. CXXXII, 6, col. 748 sq.* Aux appellations d'anges, archanges, trônes, etc., correspondent des ministères différents. *In ps. CXVIII, litt. iii, 10, col. 522.* Dieu se sert de ces bienheureux esprits dans le gouvernement de l'Église militante et particulièrement pour assister les fidèles, non qu'il ait besoin d'un concours étranger, mais en faveur des hommes, trop faibles pour marcher seuls vers le but à atteindre et surtout pour lutter avantageusement contre les esprits mauvais. *In ps. CXXIV, 5; CXXIX, 7; CXXXIV, 17; CXXXVII, 5, col. 682, 722, 761, 786.* Présents à la fois au ciel, auprès de

Dieu, et sur la terre, auprès de nous, les anges président à nos prières et présentent nos désirs au Seigneur, mais ils témoignent aussi contre les pécheurs. *In ps. CVIII, 8; In Matth., xviii, 5, col. 507, 1020.* Ils introduisent les justes dans l'éternel repos. *In ps. LVII, 6, 7, col. 372.*

Dans une lettre adressée au pape saint Grégoire, *Epist., I, III, epist. LIV, P. L., t. LXXVII, col. 602,* l'évêque Licinianus semble attribuer à l'évêque de Poitiers d'avoir, avec Origène, cru les astres animés et d'en avoir fait des esprits. Rien ne justifie cette imputation. Coustant, *Præf. gen., n. 29, col. 24 sq.; Ceillier, op. cit., t. iv, p. 86.*

L'homme se compose d'une double substance : l'une extérieure et terrestre, qui est le corps ou la chair; l'autre intérieure et céleste, qui est l'âme raisonnable, immortelle, incorporelle et suivant laquelle l'homme a été fait à l'image de Dieu. *In ps. LIII, 8; CXVIII, litt. x, 67; CXXIX, 4-6, col. 342, 556, 720 sq.* En ce qui concerne la spiritualité, une controverse existe sur la pensée du saint docteur à cause de l'épithète de *corporelle* qu'il donne à l'âme, *In ps. CXVIII, litt. xix, 8, col. 629,* et surtout à cause de cette affirmation plus générale, *In Matth., v, 8, col. 946 : Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit; et omnium, sive in cælo sive in terra, sive visibilibus sive invisibilibus, elementa formata sunt. Nam et animarum species, sive obtinentur corpora, sive corporibus exsulantur, corpoream tamen naturæ suæ substantiam sortiuntur, quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est.* Claude Marnet, prêtre viennois († vers 474), a trouvé là l'une des deux erreurs qu'il attribue au docteur gaulois : *unum, quod nihil incorporeum creatum dixit. De statu animarum, I, II, c. ix, n. 3, P. L., t. LIII, col. 752.* Opinion partagée par divers critiques, tels qu'Érasme, Schultes, récemment Förster, *Zur Theologie des Hilarius*, p. 670, et, pour le seul commentaire sur saint Matthieu, Watson, *op. cit.*, p. vii. D'autres opposent avec raison les passages des deux commentaires où les âmes humaines sont appelées, non moins que les anges, des *natures* ou *substances spirituelles* : *In Matth., ix, 20, col. 974, in substantiam spiritualis animæ; In ps. CXXIX, 4, col. 720, quarum (naturarum) alia spiritalis.* Il semble donc que, dans les textes objectés, saint Hilaire ait pris, comme d'autres Pères anciens, les termes *corporalis* et *corporeum* dans un sens large, pour indiquer soit le rapport de l'âme au corps auquel elle est unie, soit toutes les réalités qui concourent à l'existence concrète d'une nature créée n'ayant pas l'absolue simplicité de la nature divine. Coustant, *Præf. gen., n. 255 sq., col. 120,* et notes sur les textes objectés col. 629, 945; Petau, *De Deo, I, II, c. i, n. 15; De angelis, I, c. ii, n. 14; c. iii, n. 12,* édit. Thomas, t. i, p. 170; t. iv, p. 12, 19; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Lucques, 1734, t. iv, c. vi, a. 13, n. 4, p. 138.

L'origine de l'âme humaine donne lieu à une autre controverse. Tous, remarque le saint docteur, nous sommes naturellement portés à croire que les âmes ont Dieu pour auteur. *In ps. LXII, 3, col. 602.* Mais s'agit-il d'une action créatrice ? Il importe de distinguer entre l'âme du premier homme et celles de ses descendants. On ne peut douter qu'au jugement d'Hilaire, l'âme d'Adam ait été l'objet d'une action strictement créatrice, *In ps. LXIII, 9, ex afflatu Dei ortam; LXVII, 22; CXVIII, litt. x, n. 7, col. 411, 458, 566.* Plusieurs textes semblent appliquer la même doctrine aux autres âmes, en particulier *De Trinitate, X, 20, 22, col. 358 sq. : Cum anima omnis opus Dei sit..., quæ utique nunquam ab homine gignentium originibus præbetur.* Cf. *In Matth., x, 24, col. 976 : in naturam animæ, quæ ex afflatu Dei venit.* Aussi le docteur gaulois est-il communément rangé parmi les partisans du *créationisme* strictement entendu. Watson, *op. cit.*, p. LXVIII; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2^e édit., t. ii, p. 423;

Föster, *op. cit.*, p. 671. Cette manière de voir n'a pas paru certaine au Dr A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullian's über die Entstehung der Seelen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1900, t. XIII, p. 37-44. D'après l'évêque de Poitiers, pense-t-il, les âmes des descendants d'Adam ne seraient pas créées immédiatement par Dieu; car, bien que les âmes ne soient point transmises par voie de génération, comme les corps, néanmoins celui qui engendre produit tout entier l'être, semblable à lui-même, dont il est le père. *De Trinitate*, VII, 28; X, 19-22, col. 224, 357. De là vient que le saint docteur a cité, parmi les mystères de l'ordre naturel, l'origine de l'âme avec d'autres productions non créatrices, telle que la formation du corps. *In ps. XCIX*, 3, 4; *CXXIX*, 1, col. 495 sq., 719. Mais cette interprétation de la doctrine hilarienne reste fort contestable. Dans le second passage invoqué, le seul qui ait une réelle importance, l'auteur du *De Trinitate* soutient que Notre-Seigneur, comme homme, nous est consubstantiel, quoiqu'il ne tienne activement d'Adam ni son corps ni son âme, l'un et l'autre ayant été produits par le Saint-Esprit. Il ajoute: *Quasi vero si tantum ex Virgine [assumpsisset corpus, mots omis dans l'édition de Migne], assumpsisset quoque ex eadem et animam, cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit*, etc. Phrase dont voici le sens: « Comme si, dans l'hypothèse où Jésus-Christ aurait tenu son corps de la Vierge seule (c'est-à-dire sans l'opération du Saint-Esprit), il aurait aussi reçu d'elle son âme; car toute âme est l'œuvre de Dieu, alors que la chair est toujours engendrée de la chair. » Rétablie ainsi, l'argumentation d'Hilaire confirme, en réalité, la production immédiate de l'âme humaine par Dieu. Coustant, *Prefat. gen.*, n. 250, col. 118.

Destiné à partager la béatitude même de Dieu, mais devant en mériter ici-bas la possession en faisant un bon usage de sa liberté et en se servant des créatures pour connaître et vénérer son créateur, l'homme avait été d'abord constitué dans un état privilégié de justice, de félicité et de paix. *In ps. II*, 15 s.; *CXVIII*, litt. x, 1, col. 270, 564. Hilaire fait allusion à ces heureux débuts quand il parle de notre vie actuelle, sujette à tant de misères, comme venant d'Adam, mais n'ayant pas commencé avec lui: *ab Adam namque ista cœpit, non cum Adam inchoata est*. *In ps. CXLV*, 2; cf. *CXLIX*, 3, col. 865, 886. Si le saint docteur n'établit pas de ligne de démarcation entre ce qui, dans l'ensemble des dons primitifs, se rattachait à la nature ou revenait à la grâce, il n'en suppose pas moins évidemment l'existence de cette dernière. Quand il considère l'œuvre de la réparation, il y voit le recouvrement de la perfection primitive, et notamment de la grâce: *Sed rursum Dei gratia impertita gentibus, postquam in aquæ lavacro fons vivus effluxit*. *In Matth.*, XII, 23, col. 992. L'homme atteindra le terme suprême de sa destinée quand, par la pleine connaissance de Dieu, il obtiendra la consommation de l'image divine en son âme. *De Trinitate*, IX, 49, col. 432 sq.

III. TRINITÉ. — L'analyse des écrits dogmatiques de saint Hilaire nous a donné une idée générale de son enseignement sur le mystère fondamental de la foi chrétienne. Plusieurs points de cet enseignement ont été attaqués. Érasme et quelques autres s'en prirent d'abord à la doctrine relative au Saint-Esprit, dont l'évêque de Poitiers n'aurait pas nettement, ou du moins expressément, affirmé la divinité. De nos jours, l'attaque a porté plutôt sur la personnalité ou distinction réelle de la même personne. Comme, d'après Hilaire lui-même, le terme d'*Esprit-S.* *int.* s'applique soit au Père, soit au Fils, ceux des théologiens protestants qui ont prétendu découvrir dans les premiers siècles de l'Église une croyance « binitaire », par opposition à la croyance « trinitaire », ont été naturellement

portés à interpréter en ce sens la doctrine d'Hilaire, soit en général, soit dans son commentaire sur saint Matthieu, composé avant qu'il n'eût subi l'influence de la théologie orientale; voir, par exemple, Loofs, art. *Hilarius von Poitiers*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. VIII, p. 60 sq. Si ces critiques étaient fondées, ce ne serait pas seulement la personne du Saint-Esprit, ce serait la notion même de la Trinité chrétienne qui serait en cause.

L'enseignement relatif à la personne du Fils a donné lieu à une attaque non moins grave. Elle se rattache à une thèse singulièrement audacieuse: la doctrine de la consubstantialité, entendue dans le sens où elle a fini par prévaloir dans l'Église, aurait eu pour père Basile d'Ancyre, le chef du parti homéousien. Voir *ARIANISME*, t. I, col. 1839; *BASILE D'ANCYRE*, t. II, col. 462 sq. Saint Hilaire qui, pendant son exil, entretenait des relations d'amitié avec cet évêque, aurait l'un des premiers subi son influence, assimilé l'ὁμοούσιος nicéen à l'ὁμοούσιος basilien et, de la sorte, « trouvé dans l'interprétation homéousienne de l'ὁμοούσιος le point de jonction de la théologie orientale et des formules occidentales ». J. Gummerus, *Die Homöousianische Partie bis zum Tode des Constantius*, Leipzig, 1900, p. 114; ouvrage analysé et discuté par G. Rasneur dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1903, t. IV, p. 189-260, 411-431: *L'homéousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, deux articles, dont le second porte directement sur la question hilarienne. Les preuves apportées sont: la parenté doctrinale d'Hilaire et des homéousiens; son attitude à leur égard pendant son séjour en Asie Mineure; surtout le traité *De synodis*. Car l'évêque de Poitiers y justifie ou excuse les multiples professions de foi émises en Orient depuis le concile de Nicée; il y accepte ou laisse passer des formules qui s'arrêtent à l'unité spécifique du Père et du Fils, ou qui subordonnent le premier au second, ou qui attribuent la génération du Verbe à la volonté du Père; enfin il y défend expressément l'ὁμοούσιος, c. LXXII sq. — Telle est l'attaque. Ce qu'elle vaut, un exposé succinct du véritable enseignement de saint Hilaire le fera voir.

1^o *Croyance trinitaire*. — Dans le commentaire sur saint Matthieu, II, 6, col. 927, l'évêque de Poitiers signale la manifestation symbolique des trois personnes divines au baptême de Notre-Seigneur. Plus loin, XIII, 6, col. 994 sq., il applique mystiquement au « mystère de la foi, celui du Père, du Fils et du Saint-Esprit en leur unité », la parabole du levain qu'une femme prend et mêle dans trois mesures de farine. Mais c'est à la formule baptismale, *Matth.*, XXVIII, 19, qu'il rattache l'expression distincte et le fondement principal du « mystère de la Trinité régénératrice »: *Baptizare jussit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, id est, in confessione et Auctoris, et Unigeniti, et Doni*. *De Trinitate*, I, 36; II, 1, col. 48-50. Ou encore, « mystère de la Triade », *sacramentum Triadis quæ a nostris Trinitas est nuncupata*. *Instructio psalm.*, 13, col. 240. Qu'aux yeux du saint docteur le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient des réalités distinctes ou des termes subsistants, la chose est manifeste par cela seul qu'aux sabelliens, réduisant ces termes à trois dénominations diverses d'une seule et même personne, il oppose la foi catholique, d'après laquelle aux trois noms correspondent des réalités distinctes. *De Trinitate*, I, 21; II, 5, col. 39, 54. Aussi, parlant des *trois hypostases* que les eusébiens affirment en 311 au synode d'Antioche *in encœniis*, voir *ARIANISME*, t. I, col. 1810, il justifie l'expression en l'interprétant dans le sens, plus accessible à des esprits latins, de trois personnes ayant chacune leur subsistance propre: *tres substantias esse dixerunt*,

subsistentium personas per substantias edocentes. De syn., 32, col. 504. Les trois n'en restent pas moins un par la nature, la substance ou l'essence, termes synonymes dans le style hilaire. *De syn.*, 12, col. 490; cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, 1^{re} série, p. 219. Il y a donc en Dieu, sous le rapport de l'unité, opposition entre la notion de nature et celle de personne : *non persona Deus unus est, sed natura. De syn.*, 69, col. 526; *De Trinitate*, V, 10, col. 135. Entre les personnes elles-mêmes il y a distinction, mais il n'y a pas union, il y a seulement unité de substance : *unum sunt, non unione personæ, sed substantiæ unitate. De Trinitate*, IV, 42, col. 128. Comme la nature ou la substance, et par conséquent la divinité n'est pas multipliée, il ne peut être question, pour un catholique, de plusieurs dieux. *Ibid.*, 1, 38; *De syn.*, 56, col. 49, 519. Ainsi conçue, la Trinité comprend essentiellement trois personnes proprement divines, homogènes, consubstantielles; c'est la Trinité orthodoxe, diamétralement opposée à la Trinité arienne, composée de personnes hétérogènes dont l'excellence intrinsèque et la dignité décroissent au fur et à mesure qu'on s'éloignait du premier terme. Voir ARIANISME, t. I, col. 1787.

2^o *Consubstantialité du Père et du Fils* : Hilaire fut-il homéousianiste ? — Que le Père et le Fils soient deux personnes réellement distinctes, dont la seconde tiende de ses rapports à la première ses propriétés et ses appellations : *progenies ingeniiti, unus ex uno, verus a vero, vivus a vivo, perfectus a perfecto, virtutis virtus, sapientie sapientia, gloria gloriæ, imago invisibilis Dei, forma Patris ingeniiti, De Trinitate*, II, 8, col. 57; que le Fils ne soit pas un être créé, c'est-à-dire tiré du néant, et, par le fait même passant à un moment donné de la non-existence à l'existence; mais qu'il ait été engendré par le Père de sa propre substance et de toute éternité; que, semblable au Père en substance, il soit, comme lui, vraiment et proprement Dieu; c'est la thèse même de saint Hilaire dans le *De Trinitate*. Mais cette doctrine est déjà réellement contenue dans le commentaire sur saint Matthieu. On y lit, par exemple, xvi, 4, col. 1008, que le Fils est éternel comme le Père, *cuisit ex æternitate parentis æternitas*; qu'il est Dieu de Dieu, sans que pour cela il y ait deux dieux, *ex Deo Deus unus in utroque*. Si, dans un autre endroit, xxxi, 3, col. 1607, on peut relever cette expression moins heureuse : *penes quem erat antequam nasceretur*, il suffit, pour écarter toute méprise, d'ajouter les mots qui suivent : *eandem scilicet æternitatem esse et gignentis et geniti*. D'après le contexte, le saint docteur a directement en vue les ariens qui niaient l'éternité du Fils et le tenaient pour une créature tirée du néant; à l'encontre, il affirme que le Verbe était Dieu dès le commencement, qu'il n'a pas été tiré du néant, mais qu'il est né « de ce qui, antérieurement à sa naissance [logiquement parlant], était en celui qui lui a donné naissance »; en d'autres termes, il est né de l'éternelle substance du Père, dont il partage l'éternité. Qu'une telle génération soit pour nous incompréhensible, ce n'est pas Hilaire qui en disconvient. Th. de Régnon, *op. cit.*, 3^e série, t. I, p. 265.

A toute génération proprement dite s'attache l'idée de similitude ou d'égalité de nature entre le générateur et l'engendré. *De Trinitate*, V, 37; IX, 44; *De syn.*, 17, 20, col. 155, 347, 493, 496. Prise en soi, cette considération mène directement à l'unité spécifique du Père et du Fils; sous ce rapport, elle est déjà décisive contre l'arianisme strict; d'où l'usage qu'en a fait l'évêque de Poitiers, comme les autres Pères, saint Athanasé en particulier. Mais en Dieu, la conséquence va plus loin, jusqu'à la consubstantialité parfaite, jusqu'à l'unité numérique ou indentité de substance, exprimée par ὁμοούσιος nicéen; car l'Être suprême étant essen-

tiellement un, éternel, simple, immuable, infini, la nature divine n'est pas plus susceptible d'être multipliée numériquement que de l'être spécifiquement. Th. de Régnon, *op. cit.*, 1^{re} série, p. 372 sq. Pour les mêmes raisons, saint Hilaire exclut une génération du Verbe où interviendrait l'idée de fractionnement, de perte, de diminution, de scission, d'extension ou dilata-tion, de transfusion, d'émission, de passibilité. *De Trinitate*, III, 3, 17; VI, 35, col. 77, 86, 185. Cette génération ne peut être que la communication, faite au Fils par le Père, d'une seule et même substance, possédée tout entière par celui qui la donne et tout entière par celui qui la reçoit : *Quod in Patre est, hoc et in Filio est, et uterque unum; dum et Pater nihil ex suis amittit in Filio, et Filius totum sumit ex Patre quod Filius est; totum a toto, Deum et Filium. De Trinitate*, III, 3; VII, 41; VIII, 52, col. 77, 234, 276; cf. *In Matth.*, xvi, 4, col. 1008.

L'unité de substance que cette doctrine contient, est manifestement l'unité numérique : *Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personæ, sed substantiæ unitate; per generationem nativitatemque unitas ejusdem in utroque nature; intellige unitatem, dum non dividua natura est. De Trinitate*, IV, 42; VII, 41; IX, 66, col. 128, 234, 336. Hilaire se sert parfois, il est vrai, d'analogies empruntées à des unions qui ne supposent pas l'unité numérique de substance; telle, par exemple, l'union qui existe entre Jésus-Christ et les communicants ou entre les fidèles eux-mêmes. Il s'en sert pour répondre aux ariens, qui prétendaient réduire l'Ego et Pater unum sumus, Joa., x, 30, à une simple union morale ou de volonté, en s'appuyant sur cet autre texte, xvii, 21 : *Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te*. Même l'union qu'on allègue, répond-il, n'est pas une simple union des volontés, car le lien qui unit les fidèles entre eux est, dans son principe, la foi et le baptême, réalités communes à tous et distinctes de leurs volontés particulières; encore moins l'union entre Jésus-Christ et les communicants est-elle une union purement morale, puisqu'elle a pour principe et pour lien le corps du Seigneur, réellement et physiquement un dans tous les communicants. *De Trinitate*, VIII, 7, 8, 16, col. 241, 248; Coustant, *Præf. gen.*, n. 77-79, col. 43 sq. Mais en se servant de ces analogies, le saint docteur ne prétend nullement assimiler à ces sortes d'unions l'unité qui existe entre la première et la seconde personne de la Trinité; cette unité transcendante, il la distingue même expressément de l'unité spécifique qui, seule, se rencontre dans les deux termes de la génération humaine : *Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem, ut subsistentis nature habeant perfectam unitatem, ut manens Unigeniti nativitas a paternæ divinitatis sit inseparabilis veritate; Unigenito tantum istud Deo proprium est. De Trinitate*, VII, 41, col. 234.

Rien de plus propre à confirmer la réelle pensée d'Hilaire, que sa doctrine de la *circumincession*. Si ce terme, qui est de latinité scolastique, ne se lit pas dans ses écrits, il n'en faut pas moins compter parmi les vérités que le saint évêque a le plus et le mieux exploitées, la chose dont ce terme est l'expression, c'est-à-dire l'existence du Père et du Fils l'un dans l'autre, Joa., xiv, 10, avec ses conséquences : inséparabilité du Père et du Fils dans l'action, Joa., v, 19; connaissance adéquate qu'ils ont l'un de l'autre, Matth., xi, 27; Joa., x, 15; visibilité du Père dans le Fils, Joa., xiv, 7, 9. Mais d'où viennent toutes ces propriétés? De l'unité de substance ou de nature. Ainsi en est-il pour l'existence des deux l'un dans l'autre : *Alium in alio, quia non aliud in utroque; una fides est Patrem in Filio, et Filium in Patre per inseparabilis nature unitatem confiteri, non confusam, sed indiscretam. De Trinitate*, III, 4; VIII, 41, col. 78, 267. De même, pour la cor-

naissance mutuelle : *Cognitio alterius in altero est, quia non differt ab altero natura*; et pour l'inséparabilité dans l'action : *Conscientia in se naturæ paternæ, quæ in se operatur operante. De Trinitate, VII, 5; IX, 45, col. 203, 318.*

Des théologiens protestants, comme Dörner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, t. 1, p. 900 sq.*, et Förster, *op. cit.*, p. 651, ont prétendu voir dans quelques textes relatifs à la connaissance mutuelle du Père et du Fils, notamment *In Matth.*, xi, 12, col. 983 sq., et *De Trinitate*, II, 3, col. 52, « une sorte de construction spéculative de la Trinité, partant de l'idée de la conscience de soi-même en Dieu », à savoir, d'une conscience consistant, pour le Père et le Fils, dans la connaissance qu'ils ont l'un de l'autre. C'est là une interprétation arbitraire, dépendante de conceptions philosophiques, modernes et systématiques, sur les rapports entre la conscience et la personnalité. Dans le premier texte, Hilaire commente ainsi le *Nemo novit Filium, nisi Pater, etc. : Eundem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet*; c'est tout simplement trouver, dans la connaissance parfaite que le Père et le Fils ont l'un de l'autre, la preuve de leur unité de substance. Dans l'autre texte on lit : *Pater autem quomodo erit, si non quod in se substantiæ atque naturæ est, agnoscat in Filio*. Le raisonnement revient à ceci : Comment le Père, considéré comme tel, existera-t-il, s'il n'a pas un Fils, et un Fils dans lequel il reconnaisse sa propre substance et sa nature ? D'après ce texte et autres semblables, si l'on voulait songer à une construction spéculative de la Trinité, c'est aux notions de paternité et de filiation, caractéristiques de la première et de la seconde personne, qu'il faudrait recourir; l'aboutissant logique serait la doctrine augustinienne des personnes divines, d'un côté, s'identifiant dans l'absolu, nature, essence, substance, divinité, etc., de l'autre, constituées en même temps que distinguées, dans leur personnalité, par les propriétés d'origine active ou passive, qui sont d'ordre relatif. Mais l'évêque de Poitiers n'a pas tiré lui-même ces conséquences, soit qu'il ne les ait pas distinctement perçues, soit que, luttant contre les ariens, il ait jugé préférable de ne pas entrer dans le domaine des constructions spéculatives, comme il a jugé préférable d'éviter, en général, les termes techniques ou spécifiquement philosophiques. Th. de Régnon, *op. cit.*, 3^e série, t. 1, p. 542.

L'ὁμοούσιος du symbole de Nicée signifiant que le Fils est consubstantiel au Père, Hilaire ne pouvait qu'en être le partisan, du jour où il le connut. Dans ses écrits dogmatiques, il le défend contre les attaques et les fausses interprétations des adversaires. *De Trinitate*, IV, 4, 6; *De syn.*, 67-76, col. 98 sq., 525 sq. Mais le fait que d'abord, comme il nous l'a dit lui-même, il ait tenu l'idée exprimée par le mot sans connaître ce dernier; le fait que plus tard encore, par exemple, dans le II^e et le III^e livre du *De Trinitate*, il ait exposé la doctrine orthodoxe sans employer la formule nicéenne, prouve qu'il savait distinguer entre le dogme, qui est un, et l'expression du dogme, qui peut être multiple, quand des équivalents réels existent. Cette considération explique comment, sans être lui-même homéousien, le saint évêque a pu admettre la formule ὁμοούσιος, d'une substance semblable; formule susceptible d'un sens faux et d'un sens exact. On peut vouloir, en l'employant, affirmer la similitude en niant l'unité ou l'identité de substance entre le Père et le Fils; la formule est alors hétérodoxe, car la multiplication numérique de la substance divine entraîne, de soi, le dithéisme ou le trithéisme. Mais on peut aussi vouloir simplement affirmer que le Fils est semblable au Père quant à la substance, pour accentuer la réalité substantielle de l'un et de l'autre ou le caractère d'image du Père, qui convient au Fils d'après les saintes Écritures;

dans ce cas, l'unité ou identité de substance n'est pas niée, elle est même virtuellement affirmée par laquelle on oppose l'ὁμοούσιος à l'ἀνόμοιος des ariens et rejette en même temps le dithéisme ou le trithéisme. Le procédé d'Hilaire, dans le traité *De synodis*, consiste précisément à montrer aux homéousiens qu'il leur est impossible de soutenir logiquement l'ὁμοούσιος de la seconde façon sans admettre l'ὁμοούσιος entendu sainement, dans le sens où les Pères de Nicée l'avaient pris : *Quid fidem meam in homoousion damnas, quam per homoousii professionem non potes non probare? De syn.*, 88, col. 540. Abstraction faite des détails l'argumentation peut se résumer en ces quelques mots : dans le Père et le Fils, Dieu l'un et l'autre, pas de similitude quant à la substance sans égalité de nature; pas d'égalité de nature sans unité ou identité de nature. Th. de Régnon, *op. cit.*, 1^{re} série, p. 374 sq.; G. Rasneur, *loc. cit.*, p. 424. Raisonner ainsi, ce n'est pas chercher dans la doctrine homéousienne l'interprétation exacte de l'ὁμοούσιος, comme le prétend Gummerus; c'est, au contraire, prendre pour mesure l'ὁμοούσιος et relever l'ὁμοούσιος au même niveau.

Qu'on puisse signaler des affinités entre la théologie hilarienne et la théologie homéousienne, il n'y a pas lieu de s'en étonner; mais les points de doctrine habituellement allégués ne sont, ni en eux-mêmes, ni dans leur origine, exclusivement ou spécifiquement homéousiens. Par exemple, Hilaire attribue la génération du Fils non pas seulement à la nature, mais à la volonté du Père, *ut voluit qui potuit, De Trinitate*, III, 4, col. 77; mais cette manière de voir n'est pas propre aux homéousiens, elle se rencontre aussi chez des nicéens et, dans leur pensée, tend uniquement à rejeter une génération où le Père agirait comme soumis à une sorte de coaction. Voir ARIANISME, t. 1, col. 1814. De même, saint Hilaire applique le *Pater major me est*, Joa., xiv, 28, à Jésus-Christ considéré dans ses deux natures, *De Trinitate*, IX, 54, col. 237 sq.; *In ps. cxxxviii*, 17, col. 801; mais cette interprétation, qui est également celle d'autres auteurs postnicéens pleinement orthodoxes, ne cache aucune arrière-pensée de subordinationisme, car il s'agit d'une prééminence ou présence d'ordre purement relatif, fondée sur la propriété que possède le Père d'être en lui-même l'Innascible et, par rapport au Fils, le Principe; comme, par ailleurs, le Père communique toute sa substance au Fils, il n'en résulte dans celui-ci ni différence de nature ni véritable infériorité : *Minor jam non est, cui unum esse donatur; licet paternæ nuncupationis proprietates differat, tam n natura non differt. De Trinitate*, IX, 54, col. 325; *In ps. cxxxviii*, 17, col. 801. Cf. Baltzer, *Die Theologie des hl. Hilarius*, p. 23 sq; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3^e série, t. 1, p. 170.

Toutefois, puisqu'il s'agit surtout du *De synodis*, il importe de distinguer le problème doctrinal et le problème critique, ou la croyance d'Hilaire et son interprétation des formules homéousiennes. Écrivant pour rapprocher les évêques d'Orient et d'Occident, le saint docteur a pu être entraîné par son désir de conciliation et par ses sympathies personnelles à juger trop favorablement les symboles orientaux, à laisser dans l'ombre les côtés défectueux et à mettre en relief les côtés acceptables. La supposition est d'autant plus fondée que saint Athanase, composant un an plus tard un écrit de même titre, porta sur quelques-unes des formules homéousiennes un jugement plus sévère. Voir t. 1, col. 1831 sq.; Valois, note 93 sur Socrate, *H. E.*, II, 29, P. G., t. LXVII, col. 279. Mais il faut aussi reconnaître que la différence d'appréciation s'explique en grande partie par la diversité des buts et des circonstances. L'Athanase de l'Occident composa son écrit avant le concile de Rimini, alors que le parti homéousien, franchement opposé au parti anoméen et

jouissant de la faveur impériale, semblait promettre un retour à la pleine orthodoxie; l'Athanase de l'Orient composa le sien après le même concile, dont le résultat avait été l'écrasement du parti homéousien et la suprématie du parti homéen avec l'intrusion d'un credo impérial : le temps n'était plus aux ménagements ni aux essais de conciliation. Coustant, *Præf. in librum de synodis*, 13-17, col. 476 sq.; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3^e série, t. 1, p. 247. Et pourtant, aux jugements sévères sur les symboles se joint, chez l'évêque d'Alexandrie, une attitude conciliante à l'égard des homéousiens et de leur mot d'ordre. Voir t. 1, col. 1831. Du reste, Hilaire n'avertit-il pas lui-même ses lecteurs, *De syn.*, 8, col. 484, de ne pas se prononcer avant d'avoir pris connaissance de tout son écrit? Or, à la fin, il exhorte de toutes ses forces les homéousiens à se rallier simplement à la foi de Nicée. N'était-ce pas laisser entendre que, s'il les croyait en bonne voie, il ne les croyait cependant pas arrivés au terme? Il eut l'occasion de s'expliquer là-dessus. Il avait écrit, *De syn.*, 78, col. 530 : *Quantam spem revocandæ veræ fidei attulistis, constanter audacis perfidiæ impetum refundendo!* La phrase ayant été critiquée, il répliqua dans ses *Apologetica responsa*, 4, *P. L.*, t. x, col. 546 : « Je n'ai pas parlé de retour à la vraie foi, mais exprimé seulement l'espoir qu'ils donnaient de ce retour : *non enim eos veram fidem, sed spem revocandæ fidei attulisse dixi.* » Dès lors, on peut se demander si, dans les interprétations bénignes du saint évêque, il n'y avait pas parfois une manière délicate de favoriser le retour complet des homéousiens, en leur faisant comprendre quel sens ils devaient donner à leurs formules pour les rendre acceptables.

3^e *Esprit-Saint : personnalité et divinité.* — Hilaire a spécialement traité de la troisième personne de la Trinité dans trois endroits du *De Trinitate*, II, 29-35, col. 69-75; VIII, 19-31, col. 250-260; XII, 55-57, col. 469-472. La doctrine est beaucoup moins développée que pour les deux autres personnes, et cette circonstance a donné lieu aux attaques rapportées col. 2419. En ce qui concerne la distinction réelle et la personnalité, la vraie pensée du docteur gaulois ressort pleinement de sa croyance trinitaire. Dans ses écrits, avant comme après l'exil, il présente le Saint-Esprit comme rentrant dans la Trinité chrétienne au même titre que le Père et le Fils; c'est à propos du Saint-Esprit, joint aux deux autres dans la formule fondamentale de notre foi, qu'il a dit : « Nous n'avons qu'un tout imparfait, s'il manque quelque chose au tout. » *De Trinitate*, II, 29, col. 69. Ce qu'il prétend soutenir, c'est une Trinité non moins opposée au modalisme de Sabellius qu'au subordinatianisme d'Arius; Trinité où le Saint-Esprit ne doit se confondre ni avec le Père, qui seul est innascible, ni avec le Fils, qui envoie l'Esprit Paraclet. *De Trinitate*, II, 4-5; *De syn.*, 32, 53-55, col. 52 sq., 504, 519. Quand il établit que le Saint-Esprit existe, les raisons apportées vont à prouver qu'il existe comme troisième terme d'une Trinité réelle et comme sujet de propriétés convenant à un être subsistant : il tient son origine du Père et du Fils, *Pater et Filio auctoribus confitendus est*; il est envoyé, donné, reçu, obtenu. *De Trinitate*, II, 29, col. 69. Il procède du Père, et tient du Fils tout ce qu'il a; il est du Père par le Fils, *qui ex te per unigenitum tuum est*. *Ibid.*, VIII, 20; XII, 57, col. 251, 472. La procession *ab utroque* est équivalement contenue dans ces affirmations; elle serait même formellement exprimée dans le fragment qui se lit, *P. L.*, t. x, col. 726 : *ambo unum principium Spiritus Sancti sunt*, si l'authenticité de ce fragment était acquise. La dénomination de *Spiritus Sanctus* s'applique parfois, il est vrai, au Père et au Fils, mais il n'y a en cela, remarque Hilaire, rien qui doive troubler, *in quo nihil scrupuli est*, puisque

les deux noms composants, *esprit* et *saint*, conviennent réellement aux trois personnes. Coustant, *Præf. gen.*, 68, col. 39; Th. de Régnon, *op. cit.*, 3^e série, t. II, p. 292 sq. Nulle difficulté contre la personnalité distincte de celui auquel cette dénomination est spécialement attribuée, du moment où cette personnalité distincte est établie par ailleurs; et elle l'est, notamment par le titre de *Don* et d'*Esprit Paraclet*, qui nous est envoyé par le Père et le Fils. *De Trinitate*, II, 30-32; VIII, 25, col. 70 sq., 254.

La divinité du Saint-Esprit est contenue dans cette doctrine comme la conclusion dans les prémisses. La pensée d'Hilaire se confirme quand, revenant sur le sujet, comme si, parmi les homéousiens d'alors, l'erreur des pneumatomaques avait eu déjà des partisans, il refuse catégoriquement de mettre l'Esprit-Saint au nombre des créatures. L'Écriture, qui nous montre l'Esprit *procédant* du Père, *Joa.*, xv, 26, ne nous a pas révélé le mode de cette procession, comme elle l'a fait pour la seconde personne en la proclamant engendrée; mais il suffit que l'Esprit Paraclet soit du Père par le Fils, qu'il soit l'Esprit de Dieu et que, comme tel, il pénétre jusqu'aux profondeurs de Dieu, *I Cor.*, II, 10, pour que nous devions refuser de voir en lui un être créé : *Nulla te nisi res tua penetrat... Tuum est quidquid te init.* *De Trinitate*, XII, 55, col. 469. Cela étant, pourquoi saint Hilaire n'a-t-il jamais expressément donné au Saint-Esprit l'appellation de *Dieu*? Question secondaire, dont on peut dire ce qu'il dit lui-même : *Neque sil mihi inutilis pugna verborum*. *Ibid.*, 56, col. 471. Peut-être l'exilé d'Asie Mineure a-t-il délibérément évité l'emploi d'un terme qui, n'étant pas encore appliqué à la troisième personne dans les symboles officiels, aurait pu créer de nouvelles difficultés, soit entre lui et les homéousiens, soit entre les homéousiens eux-mêmes. Coustant, *Præf. in lib. de Trinitate*, 12-16, col. 14 sq.

Il reste que, sur le Saint-Esprit comme sur le Fils, Hilaire a proposé et défendu la doctrine catholique, telle qu'elle était énoncée de son temps, et que son enseignement ne mérite pas les critiques sévères qu'on lui a parfois adressées, suivant la juste remarque de A. Beck, *op. cit.*, p. 236. Entre le commentaire sur saint Matthieu et les écrits composés pendant ou après l'exil, il y a progrès manifeste, progrès dû en partie à l'étude de la théologie orientale; mais ce progrès n'accuse pas une différence de doctrine, il porte seulement sur une intelligence plus profonde, une exposition plus ample et une expression plus circonspecte d'un même fond doctrinal.

IV. *JÉSUS-CHRIST.* — Saint Hilaire, défendant contre les ariens la consubstantialité du Fils de Dieu, se trouvait par le fait même en face de la personne de Jésus-Christ, celui-ci n'étant rien autre que le Fils de Dieu né d'une Vierge pour le rachat du genre humain. *De Trinitate*, II, 24, col. 66. « Mystère de notre salut », dont le docteur gaulois parle avec la conviction la plus intime et la piété la plus profonde. Nul sujet où il ait marqué davantage l'empreinte de son esprit chercheur et original; nul sujet aussi où il ait donné plus de prise à la critique. Soit, à titre d'exemple, cette affirmation massive de E. Cuniz, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Hilaire de Poitiers*, Paris, 1879, t. VI, p. 245 : « On n'a pu s'accorder jusqu'à ce jour sur la question, si les idées qu'Hilaire professa sur la christologie, et en particulier sur la nature de Jésus-Christ, sont conformes ou non au dogme catholique. » Il importe de dégager les grandes lignes de son enseignement, avant d'examiner en détail les points incriminés.

1^o *Doctrine christologique.* — Toutes les affirmations capitales de la foi catholique relativement au Verbe incarné, en particulier celles qui, plus tard, ont

été solennellement proclamées contre le nestorianisme et l'eutychianisme, se rencontrent, et souvent formulées avec beaucoup de netteté, dans les écrits de l'évêque de Poitiers. Le terme d'*incarnation*, devenu classique chez les latins, ne s'y trouve point; le mystère est désigné par des expressions équivalentes, comme *sacramentum corporacionis*, *mysterium assumptæ carnis*, *mysterium dispensationis evangelicæ*; mais, habituellement, le saint docteur parle d'une façon plus concrète en considérant l'union du Fils de Dieu à la chair, *assumptio carnis*, au corps, *assumptio corporis*, ou à notre nature signifiée par le terme d'*homme*, *assumptus homo ab unigenito Dei*. In ps. LXVIII, 25, col. 486. L'unité d'être ou de personne physique est fortement accentuée : *Unus atque idem Dominus Jesus Christus, Verbum caro factum*. De Trinitate, X, 62, col. 391. Jésus-Christ, c'est donc le Fils unique du Père éternel, subsistant d'abord comme Dieu, puis simultanément comme Dieu et comme homme, mais ne faisant, après comme avant l'incarnation, qu'un seul Fils de Dieu, fils naturel et non pas adoptif : *Hic et verus et proprius est Filius, origine, non adoptione; natus est, non ut esset alius et alius, sed ut ante hominem Deus, nascipiens hominem homo et Deus posset intelligi*. De Trinitate, III, 11; X, 22, col. 82, 360. Si, dans un passage objecté au procès canonique pour le doctorat, De Trinitate, II, 27, col. 68, le mot d'*adoption* apparaît, il suffit de répondre que ce mot ne tombe pas sur un être concret, considéré comme sujet d'une filiation adoptive, mais uniquement sur la chair, en tant que prise gratuitement, et, dans ce sens, adoptée par le Fils de Dieu, *carnis humilitas adoptatur*. C'est en vertu de cette unité d'être ou de personne que toutes les actions et toutes les merveilles opérées par Jésus-Christ sont d'un Dieu : *omnia opera Christi omnesque ejus virtutes ut Dei esse laudandas*. In Matth., VIII, 2, col. 59. Cf. De Trinitate, IX, 5, col. 284.

La divinité de Jésus-Christ découle de son identité personnelle avec le Verbe. Hilaire la prouve, en outre, De Trinitate, I, III-IV, par les nombreux témoignages de la sainte Écriture qui la supposent ou l'expriment, preuve largement développée et déjà presque aussi complète que dans nos cours actuels d'apologétique. Les théophanies elles-mêmes servent au saint docteur pour établir la divinité, en même temps que la distinction du Père et du Fils, par exemple, I, IV, 42; I, V, 17, col. 128, 139. Mais la divinité n'absorbe pas l'humanité; les deux natures coexistent, sans se confondre et sans cesser d'être parfaites, chacune en son espèce; Jésus-Christ est aussi vraiment homme qu'il est vraiment Dieu, et réciproquement : *habens in se totum verumque quod homo est, et totum verumque quod Deus est*. De Trinitate, X, 19, col. 357. In ps. LIV, 2, col. 348. Comme homme, il possède une nature humaine réelle et semblable à la nôtre : *non alienæ aut simulatæ naturæ hominem adsumpsit*, In ps. CXXXVIII, 3, col. 793; par conséquent, il se compose d'un corps et d'une âme comme les nôtres : *carnis atque animæ homo, nostri corporis atque animæ homo*. De Trinitate, X, 19, col. 357; In ps. LIII, 8, col. 342. Les erreurs arienne et apollinariste, d'après lesquelles le Verbe lui-même aurait tenu lieu, en Jésus-Christ, d'âme, ou du moins d'âme raisonnable, sont formellement rejetées. De Trinitate, X, 22, 50 sq., col. 359, 383.

A cette dualité de natures complètes se rattache une double personnalité, au sens juridique et moral du mot : *non confundenda persona divinitatis et corporis est*. In ps. CXXXVIII, 5, col. 795. C'est, sous un autre aspect, le *Christus spiritus* et le *Christus Jesus*. De Trinitate, VIII, 46, col. 271. D'où la nécessité, quand il s'agit du Verbe incarné, de distinguer ce qui, dans les saintes Lettres, se rapporte au Dieu et ce qui se

rapporte à l'homme; en outre, quand il s'agit de l'homme, il faut distinguer encore ce qui convient au Christ Jésus, vivant ici-bas d'une vie mortelle et passible, de ce qui convient au même, vivant au ciel d'une vie glorieuse. En négligeant ces distinctions, les ariens se font, contre la divinité de Jésus-Christ, une arme de ce qui prouve uniquement la réalité de son incarnation ou de sa vie mortelle et passible. In ps. LIV, 2; CXXXVIII, 2, 3, 20, col. 348, 793 sq., 802; De Trinitate, X, 62, col. 391.

Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme, est roi et prêtre éternel. In Matth., I, 1, col. 919. Son royaume est d'ordre spirituel et concerne la Jérusalem céleste; son sacerdoce, figuré par celui d'Aaron et mieux encore par celui de Melchisédech, est supérieur au sacerdoce lévitique : Jésus-Christ est, par excellence, le prince des prêtres, le souverain prêtre. In ps. II, 24, 26; CXVIII, litt. III, 7; CXIX, prol., 5, col. 275 sq., 520, 644 sq. L'onction royale et sacerdotale, qu'il a reçue comme homme, a pour fondement la divinité même. In ps. CXXXII, 4, col. 747; De Trinitate, XI, 18 sq., col. 412 sq. Surtout, Jésus-Christ est sauveur et rédempteur; c'est pour remplir cet office qu'il s'est fait homme et qu'il est venu parmi nous. In Matth., xvi, 9, col. 1011; De Trinitate, VI, 43; X, 15, col. 194, 353; In ps. LI, 9, col. 314. En s'incarnant, il s'est en quelque sorte uni tout le genre humain, à titre de second Adam : *naturam scilicet in se totius humani generis assumens; Adam e cælis secundus*. In ps. LI, 17; LXVIII, 23; In Matth., iv, 12, col. 318, 484, 935. Comme Dieu homme, il est médiateur naturel entre Dieu et les hommes : *illo ipso inter Deum et homines MEDIATORIS sacramento utrumque unus existens*. De Trinitate, IX, 3, col. 283.

Hilaire ne fait pas la théorie de l'œuvre rédemptrice; il se contente de la décrire par ses effets multiples, qui s'étendent à l'âme et au corps : *et animæ et corporis est redemptor*. In Matth., ix, 18, 73. Dans cette description, il s'inspire manifestement des saintes Écritures, par exemple, In ps. LXVIII, 14; CXXXV, 15; CXXXVIII, 26, col. 478, 776, 805; De Trinitate, I, 13, col. 35. Incidemment, il parle du démon qui, en faisant mourir l'innocent, commit un abus de pouvoir, où il trouva sa propre condamnation, In ps. LXVIII, 8, col. 475; simple manière de concevoir et d'exprimer un des effets de l'œuvre rédemptrice, le triomphe de Jésus-Christ brisant « par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable ». Heb., II, 14. Ailleurs, le saint évêque suppose que l'empire exercé sur les hommes par les démons ne reposait pas sur la justice et le droit, mais venait d'une usurpation coupable de ces esprits pervers, *ex injusto atque peccatore et perverso jure dominantium*. In ps. II, 31, col. 280. Plus importants sont les caractères attribués à l'action médiatrice du Sauveur. Caractère d'œuvre satisfaisante dans la Passion, *officio quidem ipsa satisfactura penali*, et de sacrifice dans l'offrande sanglante que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix, *hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo*. In ps. LIII, 12, 13; CXLIX, 3, col. 344 sq., 886. Caractère de restauration totale dans la rédemption prise en son ensemble, en tant qu'elle comprend non seulement les souffrances et la mort, mais encore la résurrection et les autres mystères glorieux du nouvel Adam, puisqu'en lui, chef de l'humanité rachetée et premier-né d'entre les morts, c'est l'homme, image de Dieu, qui est ramené à sa condition primitive et atteint sa perfection dernière. De Trinitate, XI, 49, col. 432 sq.

Au titre de médiateur entre Dieu et les hommes se rattache une autre fonction : Jésus-Christ a été pour nous un témoin des choses célestes, et il nous a fait connaître Dieu. In Matth., xxiii, 6, col. 1047; De Trinitate, III, 9, 22, col. 80, 90. Hilaire accentue

encore plus cette pensée, quand il dit que la connaissance de Dieu vient de Dieu seul et que, si le Fils de Dieu ne s'était pas fait homme, l'homme n'aurait pu connaître Dieu. *De Trinitate*, I, 18, col. 38; *In ps. cxliii*, 8, col. 847. Assertion dont quelques partisans de l'incarnation en toute hypothèse se sont emparés, en la rapprochant d'un autre passage, où il est question d'une loi générale de progrès qui s'impose à notre nature et la porte à désirer toujours une perfection plus grande: *naturæ ergo nostræ necessitas in augmentum semper mundi lege prolecta, non imprudenter profectum naturæ potioris exspectat. De Trinitate*, IX, 4, col. 283. Voir, par exemple, Watson, *op. cit.*, p. LXXI, LXXII, et surtout F. M. Risi, *Sul motivo primario della incarnazione del Verbo*, Rome, 1898, t. III, n. 146-173, p. 124 sq. Mais y a-t-il vraiment un rapport objectif entre les textes du docteur gaulois et la théorie spéciale d'une incarnation indépendante, en son existence, de tout péché? La connaissance de Dieu que le Fils de Dieu avait le privilège exclusif de nous communiquer ne doit pas s'entendre d'une connaissance quelconque, comme si, en dehors de l'incarnation, Dieu eût été complètement ignoré des hommes: cette supposition est contraire à la doctrine générale de saint Hilaire, car, s'il proclame Dieu inénarrable, il nie en même temps qu'on puisse l'ignorer: *ut, licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias. De Trinitate*, II, 7, col. 57. Il s'agit d'une connaissance surnaturelle en son objet et spéciale en son mode, celle que le Fils de Dieu, vivant au sein du Père et son image parfaite, peut nous donner de tout ce qui en Dieu surpasse absolument les forces propres de notre esprit; telles, la nature et la vie intime de Dieu; en particulier ses relations de paternité à l'égard, soit du Fils unique qu'est Jésus-Christ, soit des fils d'adoption que nous sommes. *De Trinitate*, III, 17, col. 85 sq. De tels textes, sous la plume de l'évêque de Poitiers comme sous celle des autres Pères, sont un pur écho des mystérieuses paroles de Jésus: « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a daigné le révéler », *Matth.*, XI, 27; ou encore: « Philippe, qui m'a vu, a vu aussi le Père. » *Joa.*, XIV, 9. L'argument tiré d'une tendance générale et constante au progrès n'est pas plus efficace. Hilaire n'invoque pas cette tendance comme exigeant ou prouvant par elle-même le fait de l'incarnation; il l'invoque seulement, le contexte en témoigne, pour montrer que l'idée d'un Dieu naissant homme et en même temps restant ce qu'il était auparavant, n'a rien qui puisse ébranler notre espérance, puisque, dans l'hypothèse, Dieu n'est nullement diminué et que, de son côté, notre nature ne sort pas des lois qui la régissent en attendant du fait même de son union avec une nature supérieure un accroissement de perfection. Mais déjà nous touchons aux problèmes où la spéculation se mêle à la doctrine proprement dite et qui méritent un examen spécial.

2° *Le dépouillement du Christ (kénose)*. — Cette notion apparaît fréquemment dans le *De Trinitate* et dans l'*Expositio in psalmos*. Habituellement exprimé par les termes équivalents d'*exinanire* ou *evacuare*, littéralement, *vider*, d'après la force de la formule grecque, ἐκένωσεν ἑαυτόν, ce dépouillement porte sur la « forme de Dieu », à laquelle le Christ renonce, par opposition à la « forme de serviteur », dont il se revêt: *se ex forma Dei exinaniens et formam se vi suscipiens, De Trinitate*, VIII, 45, col. 270; *se de forma Dei evacuans, formam servi assumens. In ps. cxliii*, 7, col. 846. Parfois, par abréviation ou construction elliptique, Hilaire parle du Dieu qui s'est vidé de lui-même, ou du Christ qui s'est anéanti: *ex mysterio evacuati a se Dei; exinaniensis se humilitis. De Trinitate*, IX, 14; X, 48, col. 293, 432. Il consi-

dère ce dépouillement comme nécessaire, la « forme de Dieu » n'étant pas compatible avec la « forme de serviteur » que le Christ devait prendre en s'incarnant, *non conveniente sibi formæ utriusque concursu. De Trinitate*, IX, 14, col. 292. Cf. *In ps. cxviii*, 25, col. 485. La mission rédemptrice achevée, la « forme de serviteur » cesse, et la « forme de Dieu » reparaît dans le Christ glorifié. Amplification originale de la doctrine de saint Paul, *Phil.*, II, 5: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratu est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. Ce que le docteur gaulois entend par les mots: *non rapinam arbitratu est*, etc., il l'explique ailleurs par cette périphrase: *Manens enim in forma Dei, non vi aliqua sibi ac rapina, id quod erat, præsumendum existimavit, scilicet ut Deo esset æqualis. In ps. cxviii*, litt. XIV, 10, col. 539 sq. Cf. *De Trinitate*, VIII, 45, col. 270: *non sibi rapiens esse se æqualem Deo*. Ce qui donne cette interprétation du verset paulinien: « Étant dans la forme de Dieu, il n'a pas jugé devoir s'arroger de force, comme l'on ferait d'une proie, l'égalité avec Dieu; mais il s'est vidé (de la forme de Dieu), prenant la forme de serviteur. » Interprétation semblable en substance à celle de la plupart des Pères grecs. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1909, t. I, p. 445 sq.

Toute cette doctrine a trait à ce qu'Hilaire appelle la *dispensatio*, c'est-à-dire l'économie de la rédemption, ou l'ensemble des dispositions providentielles qui concernent ce mystère. Il s'en suit, pour le Verbe incarné, un état d'obscurité, d'humilité, d'infirmité, qu'entraînait sa qualité de second Adam, appelé à réparer les ruines causées par le premier. Qu'entend le saint docteur par la « forme de Dieu », dont le Verbe, en s'incarnant, s'est dépouillé? Cette question est d'autant plus importante que, suivant la propre remarque de l'évêque de Poitiers, les ariens abusaient de ce qui, dans l'Écriture, est dit du Fils comme homme, pour porter atteinte à sa divinité. *De Trinitate*, IX, 15, col. 293. Des théologiens protestants ont prétendu trouver dans Hilaire leur théorie de la *kénose*, théorie d'après laquelle le Verbe, en se faisant homme, se serait temporairement dépouillé des attributs divins, de quelques-uns du moins, ou même de sa personnalité divine; d'où cette description humoristique d'Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 5^e édit., Paris, 1898, p. 179 sq.: « Kénose, c'est-à-dire la théorie suivant laquelle le dieu, préexistant et éternel, se suicide en s'incarnant pour renaître progressivement et se retrouver dieu à la fin de sa vie terrestre. » Sur la théorie en général, voir F. Lichtenberger, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 152; Ch. Hodge, *Systematic theology*, Londres, 1874, t. II, p. 431 sq.; F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 239; sur l'application à saint Hilaire: Loofs, art. *Kénosis*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. X, p. 254; J. B. Wirthmüller, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäußerung Christi*, préface, Ratisbonne, 1865. Qu'il suffise de signaler deux des principaux auteurs de cette singulière théorie: Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2^e édit., t. I, p. 1047, et G. Thomasius, *Christi Person und Werke*, 2^e édit., Erlangen, 1857, II^e part., p. 175. Le premier s'attache à une phrase où ce verset du psalmiste: *infixus sum in timo profundo, et non est substantia*, est ainsi commenté par Hilaire: *Non utique substantia quæ assumpta habebatur, sed quæ se ipsam inaniens hauserat. In ps. cxviii*, 4, col. 472. Prenant le mot *substantia* dans le sens de *personnalité* (constituée par la conscience de soi-même), Dorner conclut que, d'après le docteur gaulois, le Verbe s'incarnant s'est dépouillé de sa

personnalité, et par le fait même de sa conscience divine. Thomasius s'appuie sur un autre passage, *De Trinitate*, XI, 48, col. 431, où il est question de la vertu illimitée du Fils de Dieu comme s'étant restreinte, autant que l'exigeait l'humble condition du corps humain qu'il s'était approprié; donc le Verbe, en s'incarnant, s'est dépouillé de ses attributs divins d'ordre relatif: toute-puissance, omniscience, ubiquité.

Indépendamment des fausses suppositions qu'elles renferment, ces interprétations sont incompatibles avec la doctrine générale du saint évêque sur l'immutabilité divine et sur la consubstantialité parfaite du Père et du Fils. Qu'elles soient également contraires à sa réelle pensée sur le dépouillement du Christ, c'est chose démontrée par beaucoup d'auteurs: soit catholiques, comme Coustant, *P. L.*, t. ix, col. 292, 485; Wirthmüller, *op. cit.*; Baltzer, *Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers*, p. 5 sq.; soit protestants, comme Ch. Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, Londres, 1895, p. 147 sq.; Loofs, art. *Kenosis*, *op. cit.*, p. 254. La « forme de Dieu », dont le Verbe se dépouille en s'incarnant, ne peut être ni la personnalité divine, ni la nature divine considérée soit en elle-même, soit dans ses propriétés absolues ou relatives, puisque Hilaire affirme expressément la permanence intégrale de l'une et de l'autre: *evacuatio formæ non est abolitio naturæ, quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet*, *De Trinitate*, IX, 14, col. 293; *ita ut naturæ posterioris adjectio nullam defectionem naturæ anterioris afferret*. *In ps. lrv*, 2, col. 348. L'ubiquité du Verbe ne subit pas plus d'éclipse que sa nature ou sa puissance: *in forma servi manens, ab omni intra extraque cæli mundique circulo cæli ac mundi Dominus non abjuit*. *De Trinitate*, X, 16, col. 355. Le seul changement qu'il y ait, c'est dans l'état ou la manière d'être: *non virtutis naturæque damno, sed habitus demutatione*. *De Trinitate*, IX, 38, col. 309. Entendez la condition ou la manière d'être de Dieu considérée pour ainsi dire par le dehors, c'est-à-dire l'état de gloire propre à une personne divine. Le point de départ, où le dépouillement commence, a pour contre-partie le point d'arrivée, où le dépouillement cesse, en d'autres termes le retour du Christ à l'état de gloire dont jouit le Père: *in naturæ paternæ gloriam, ab ea per dispensationem evacuatus, assumitur*, *De Trinitate*, IX, 41, col. 315, *ad resumendam gloriam Dei Patris*. *In ps. cxxxviii*, 5, col. 795.

Mais ce dépouillement de l'état de gloire propre à une personne divine doit-il s'entendre dans un sens absolu, comme si le Verbe ne l'eût plus possédé effectivement, du jour où il se fit homme et tant que dura sa mission ici-bas? Tout autre est la pensée de l'évêque de Poitiers. L'incompatibilité qu'il dit exister entre la « forme de Dieu » et la « forme de serviteur », *non conveniente sibi formæ utriusque concursu*, s'applique au Christ, considéré comme subsistant dans la nature humaine, *Christus Jesus, Christus homo*, et non pas au Christ considéré comme subsistant dans la nature divine, *Christus spiritus*; car, sous ce dernier aspect, le Christ est essentiellement dans la même « forme » que le Père, dont il est, comme Fils, l'image parfaite: *Quam enim signaverat Deus, aliud præterquam Dei forma esse non potuit; nec separari potest a Dei forma, cum in ea sit*, *De Trinitate*, VIII, 45, 47, col. 270 sq.; *aboleri autem Dei forma, ut tantum servi esset forma, non potuit*. *In ps. lxxviii*, 25; *cxxxviii*, 2, col. 485, 793. Dans le texte allégué par Dorner: *Non utique substantia... quæ se ipsam inaniens hauserat*, il suffit d'achever la lecture de la phrase, pour comprendre que l'assertion doit s'entendre dans le sens purement relatif de non-existence

apparente: *nullo autem modo se caruit, qui se ipsum exinanivit evacuans; nec tamen idipsum videbatur exstare*. Aussi le saint docteur affirme-t-il la coexistence des deux « formes » dans l'unique personne du Verbe incarné: *Unum eundemque non Dei defectione, sed hominis assumptione profitentis et in forma Dei per naturam divinam, et in forma servi ex conceptione Spiritus Sancti secundum habitum hominis reperlum fuisse*. *De Trinitate*, X, 22, col. 360.

L'unité de personne et la dualité de natures, soulignées dans ce dernier texte, donnent véritablement la clef du problème. Subsistant dans la nature divine, comme Fils et Verbe, le Christ est essentiellement dans la « forme de Dieu », c'est-à-dire dans l'état de gloire propre à une personne divine, mais ne se manifestant pleinement qu'au ciel; subsistant dans une nature humaine semblable à la nôtre, il fut et il apparut ici-bas dans « la forme de serviteur », c'est-à-dire dans un état d'obscurité, d'humilité et d'infirmité. Faute d'avoir tenu compte de cette distinction ou d'en avoir compris la portée, des auteurs n'ont vu que des incohérences dans les divers passages du docteur gaulois; d'autres ont jugé sa doctrine beaucoup plus compliquée qu'elle ne l'est en réalité.

Un dernier passage, *De Trinitate*, IX, 38, col. 310, confirmera l'explication donnée en la complétant. Saint Hilaire y parle de l'unité ou égalité entre le Père et le Fils comme brisée par l'incarnation, puis rétablie par la résurrection et l'ascension du Sauveur. Il veut dire qu'avant l'incarnation le Fils était purement et simplement, en toute sa personne, dans la « forme de Dieu », sur un pied de parfaite égalité avec le Père, vivant comme lui dans l'état de gloire propre à une personne divine; en s'unissant à la nature humaine telle qu'il l'a prise, il change de condition, il cesse d'être purement et simplement, en toute sa personne, dans la « forme de Dieu », car, en tant que subsistant dans la nature humaine, il est dans la « forme de serviteur ». S'il demande au Père de posséder la gloire dont il jouissait auprès de lui avant la création du monde, c'est donc qu'en sa condition actuelle, il n'est pas tout entier en possession de cette prérogative: *non erat idipsum totus, quod ut fieret precabatur*. *In ps. ii*, 27, col. 277. L'unité, l'égalité se rétablissent seulement le jour où son humanité étant souverainement glorifiée, le Fils se retrouve, purement et simplement, en toute sa personne, dans la « forme de Dieu », dans l'éclat qui convient à une personne divine et qui contraste merveilleusement avec l'obscurité, l'humilité et l'infirmité, dont il fut enveloppé ici-bas. En ce sens Hilaire a pu dire du Christ glorifié qu'il est désormais Dieu tout entier, et non pas en partie seulement; *non ex parte Deus, sed Deus totus*, *De Trinitate*, XI, 40, col. 425; qu'il reprend, en toute sa personne, la « forme de Dieu », l'égalité avec le Père, dont il s'était dépouillé pendant sa vie mortelle, conformément à l'économie de la rédemption: *nunc donatio nominis formæ reddidit æqualitatem*, *De Trinitate*, IX, 54, col. 324; *et rursum in gloria Dei Patris est, forma videlicet servi in gloriam ejus cujus forma ante manebat proficiente*. *In ps. cxxxviii*, 19, col. 802.

Cette doctrine suppose manifestement, dans le Fils de Dieu fait homme et vivant ici-bas, une certaine limitation, en particulier une limitation de puissance; mais cette limitation ne porte point sur la puissance divine du Verbe prise en elle-même, elle porte uniquement sur l'exercice de cette puissance par rapport à la sainte humanité du Sauveur; le Verbe, en la prenant, ne l'a pas dotée des prérogatives réservées au temps de la glorification suprême: *se ipsum exinanens, est intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem*. *De Trinitate*, XI, 48, col. 432. La limita-

tion s'étend-elle aussi à la science humaine du Christ? La question se pose à propos du texte : *De die autem illo vel hora nemo scit; neque angeli in cælo, neque Filius nisi Pater*, Marc., XIII, 32, objecté par les ariens. Il faudrait répondre par l'affirmative s'il était prouvé que, d'après Hilaire, Notre-Seigneur s'attribue une ignorance réelle; mais la preuve n'est pas faite. Dans le long passage où il discute l'objection arienne, le saint évêque nie catégoriquement une telle ignorance. *De Trinitate*, IX, 58-75, col. 328-342. Il ne nous dit pas, il est vrai, s'il entend parler de Jésus-Christ à la fois comme Dieu et comme homme; la plupart des considérations qu'il propose s'appliquent même au Dieu; mais quelques-unes valent aussi de l'homme, celle-ci par exemple, n. 59, col. 329 : *Hanc ille diem ignorat, cuius et in se tempus est, et per sacramentum ejus est? Etenim adventus sui dies iste est, de quo apostolus* (Col., III, 4) *ait : Cum autem Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum eo apparebitis in gloria*. Les textes qu'on peut opposer sont inefficaces. Les deux principaux, *De Trinitate*, IX, 73, *Non ergo*, et X, 8, col. 348, sont d'une authenticité plus que douteuse. Si, dans un autre endroit, le commentateur rattache au dépouillement du Christ l'ignorance dont il a fait profession : *qui se forma Dei evacuans ac formam servi assumens, infirmum naturæ nostræ hominem usque ad ignoratæ diei atque horæ scientiam sit professus*, *In ps. CXLII*, 2, col. 838, rien n'indique qu'il s'agisse d'une ignorance réelle ou intérieure, et non pas d'une ignorance apparente ou extérieure : *non ignorationis infirmitatem, sed lacendi dispensationem*. *De Trinitate*, X, 8, col. 348. Cf. A. Beck, *op. cit.*, p. 200 sq., 210.

3° *Durée de l'union hypostatique*. — Nul doute que saint Hilaire ne soutienne, en principe, la perpétuité de l'union entre le Verbe et la nature humaine qu'il a prise : *naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo naturæ assumpsit, mansuro in æternum in Deo homine*. *De Trinitate*, VII, 13; IX, 7, col. 246, 286. Il y avait là, dans les principes du saint docteur, une condition essentielle à l'œuvre rédemptrice ici-bas, et la glorification suprême de Jésus-Christ, succédant à la période de dépouillement, n'exigeait pas moins impérieusement la présence au ciel de son humanité sainte, puisque cette glorification devait avoir pour sujet l'Homme-Dieu : *cum glorificari se rogat, non utique naturæ Dei, sed assumptioni humanitatis hoc proficit*. *De Trinitate*, X, 7, col. 348; *In ps. CXLIII*, 17, col. 846.

Quelques textes n'en ont pas moins donné lieu à deux difficultés d'inégale importance. La première est d'une portée restreinte, car elle concerne le seul corps du Sauveur, pour le court espace de temps qu'il resta privé de vie et mis au tombeau. Séparé alors de l'âme, le fut-il aussi du Verbe? Hilaire semble l'affirmer dans son interprétation du premier cri jeté par Notre-Seigneur en croix, un peu avant sa mort : *Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a se Verbi Dei contestata dissidium*, *In Matth.*, XXXI, 6, col. 1074 sq.; cf. *In ps. LIV*, 12, 361 : *ipse huic emortuo et intra sepulchrum relicto corpori divinæ naturæ sunt tribui consortium*. Il y eut donc abandon du corps par le Verbe. Mais s'agit-il d'un abandon absolu, en vertu duquel le Verbe aurait suspendu momentanément son union personnelle avec le corps mourant, ou s'agit-il seulement d'un abandon relatif, consistant en ce que le Verbe, acceptant la séparation de son âme et de son corps, aurait par le fait même livré à la mort ce dernier, *cui discussio immortalis animæ mors est?* *In ps. CXXXI*, 9, col. 734. Pris en lui-même, le texte peut s'interpréter et a été, de fait, interprété dans les deux sens; mais la seconde interprétation, donnée par Coustant, *P. L.*, t. IX, col. 1073, note g; Wirthmüller, *op. cit.*,

p. 71, et autres, trouve un point d'appui positif dans cet autre passage, *De Trinitate*, IX, 62, col. 391 : *Habes in conquerente ad mortem relictum se esse, quia homo est*. Du reste, quoi qu'il en soit de la glose contenue dans le commentaire sur saint Matthieu, c'est dans le traité *De Trinitate*, postérieur en date et proprement théologique, qu'il faut chercher la pensée définitive de l'évêque de Poitiers. Elle n'est pas douteuse, car il affirme avec beaucoup de relief l'unité d'être ou l'identité personnelle entre le Christ et son corps inanimé : *spoliata enim caro Christus est mortuus; neque alius est commendans spiritum et exspirans, neque alius est sepultus et resurgens*. *De Trinitate*, IX, 11; X, 63, col. 290, 392; cf. *In ps. CXXXI*, 9, col. 734 : *unigenito et in corpore manenti Deo (mors) requies fuit*. Sur toute cette question, voir Coustant, *Præf. gen.*, c. IV, § 4, n. 160-181, col. 78 sq.

L'autre difficulté, d'une portée plus générale et largement traitée par le même écrivain, § 5, n. 182-187, 191-194, col. 87-95, se rapporte à l'humanité glorifiée. Saint Hilaire distingue trois états du Christ : *ante hominem, in homine, post hominem*. *In ps. CXXXVIII*, 19, col. 802; *De Trinitate*, IX, 6, col. 285. Dans le premier, Jésus-Christ est Dieu, *ante hominem Deus*; dans le second, il est Homme-Dieu, *homo et Deus*; dans le troisième, il se retrouve simplement Dieu, *nunc Deus tantum*. *De Trinitate*, X, 22; XI, 40, col. 360, 425. Serait-ce que l'humanité glorifiée disparaîtrait, absorbée par la divinité? Dans ce cas, l'union hypostatique disparaîtrait aussi, pour faire place à une confusion de nature, comme dans la doctrine monophysite. Des textes comme celui-ci : *susceptus homo in naturam divinitatis acceptus*, *In ps. LXV*, 12, col. 429, sembleraient, au premier aspect, présenter ce sens. Après ce qui a été dit ci-dessus du dépouillement du Christ, la difficulté se réduit à une question de terminologie. L'état dénommé par Hilaire *post hominem* ne signifie rien autre chose que l'état du Sauveur glorifié, alors qu'ayant quitté la « forme de serviteur », revêtu ici-bas, il a repris au ciel, en toute sa personne, la « forme de Dieu », l'état de gloire propre à quelqu'un qui est Dieu. Le *nunc Deus tantum* signifie qu'au ciel Jésus-Christ est purement et simplement en « forme de Dieu », *De Trinitate*, IX, 38, col. 310; il ne signifie nullement que la nature humaine disparaît. Voici en effet l'explication qui suit immédiatement, XI, 40 : *non abjecto corpore, sed ex subjectione translato; neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mulato*; cf. IX, 6, col. 285 : *totus homo, totus Deus*. Ce qui disparaît, ce n'est pas la nature humaine prise en elle-même; ce sont toutes les imperfections qui s'attachent à cette nature non glorifiée et que la « forme de serviteur » suppose : *ut in Dei virtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur*, *De Trinitate*, III, 16, col. 85; *corruptionis scilicet natura per profectum incorruptionis absorpta*. *In ps. CXXXVIII*, 23, col. 804. Rien de plus propre à confirmer cette conclusion, que la manière dont le docteur gaulois interprète le texte de saint Paul, I Cor., xv, 24-25 : *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri*, etc., dont Marcel d'Ancyre, au rapport d'Eusèbe, *Contra Marcellum*, II, 4, P. G., t. XXIV, col. 314 sq., abusait étrangement pour soutenir qu'après le jugement dernier, le Verbe se dépouillerait de la nature humaine. Les mots : *Deinde finis*, etc., signifient la consommation ou l'état définitif des élus, et non pas la fin du Christ en tant qu'homme; le Christ restera chef, dans son humanité glorifiée, de tous les élus glorifiés avec lui. *De Trinitate*, XI, 39, col. 424; *In ps. IX*, 4; *LXI*, 5, col. 393, 424. Voir Coustant, *loc. cit.*, § 6, col. 95 sq.

4° *Conception de Jésus-Christ; virginité et maternité de Marie*. — Que Jésus-Christ, Fils de Dieu, ait été conçu et enfanté par Marie, et par Marie vierge, c'est

là un thème qui revient trop fréquemment dans les écrits de l'évêque de Poitiers pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter. Ce n'est pas seulement la virginité de Marie concevant et enfantant qu'il affirme, c'est aussi la virginité après l'enfantement ou la virginité perpétuelle qu'il professe et défend contre ceux qui l'attaquaient; dans les «frères de Jésus» il voit des enfants de saint Joseph, nés d'un premier mariage. In *Matth.*, I, 3, 4, col. 921 sq. La maternité de Marie est une conséquence de sa conception et de son enfantement; aussi est-elle appelée par Hilaire *mère de Jésus, mère du Christ, ibid.*, et ailleurs, *De Trinitate*, II, 26, col. 67: *mère du Fils de Dieu*. Son rôle par rapport au Verbe, en tant qu'homme, fut exactement celui d'une mère dans la conception, la gestation et la mise au jour de son fruit: *quæ officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis exsecuta est. De Trinitate*, X, 17, col. 356. Nulle difficulté pour les deux derniers actes; mais il n'en va pas de même pour le premier. Comme le saint docteur attribue aussi au Saint-Esprit la conception du Sauveur, *ex conceptu Spiritus Sancti Virgo progenit, De Trinitate*, X, 35, col. 371, deux questions interviennent: que faut-il entendre ici par l'Esprit-Saint, et quel rôle Hilaire attribue-t-il à celui que cette appellation désigne? L'une et l'autre de ces questions ont donné lieu à des controverses sérieuses.

En plusieurs endroits, la conception de Jésus-Christ est attribuée au Saint-Esprit en des termes qui semblaient faire de celui-ci le sujet de l'incarnation, par exemple, *De Trinitate*, II, 26, col. 67: *Spiritus Sanctus desuper veniens Virginis interiora sanctificavit, et in his spirans naturæ se humanæ carnis immiscuit, et id quod alienum a se erat, vi sua ac potestate præsumpsit*. La conclusion serait rigoureuse si, dans ce texte, l'appellation de *Spiritus Sanctus* désignait la troisième personne de la Trinité. Mais cette interprétation est formellement contraire à l'enseignement du docteur gaulois; pour lui, comme pour tout catholique, c'est la seconde personne de la Trinité, le Verbe, le Fils unique de Dieu qui s'est incarné: *Verbum Deus caro factum; natus Unigenitus Deus ex virgine homo, De Trinitate*, I, 33; VIII, 5, col. 33, 284; *Dei Filio in filium hominis ex partu virginis nato. In ps. LIII*, 5, col. 340. La phrase incriminée s'explique, en général, par l'élasticité, déjà signalée, de l'appellation *Spiritus Sanctus*, en particulier, par ce fait que saint Hilaire, comme beaucoup d'autres Pères anciens, rapporte à la seconde personne le verset évangélique, *Luc.*, I, 35: *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi*. Cf. Coustant, *Præf. g'n.*, 58-61, col. 351; Baltzer, *Die Theologie des hl. Hilarius*, p. 46, not. 2. Dans cette hypothèse, c'est le Verbe ou le Fils qui s'est formé lui-même le corps et toute la nature humaine dont il allait se revêtir: *per Verbum caro factus, In Matth.*, I, 5, col. 927; *Dei Filius natus ex Virgine est et Spiritu Sancto, ipso sibi in hac operatione famulante, et sua, videlicet Dei, inumbrante virtute, corporis sibi initia concevit et exordia carnis instituit; assumpta sibi per se ex Virgine carne; sed ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit. De Trinitate*, II, 24; X, 15, 22, col. 66, 357.

Deux choses, pourtant, sont à distinguer: l'action productrice de la nature humaine du Christ, et le rapport personnel d'union qui doit exister entre les deux termes de l'incarnation, à savoir le Verbe et la nature humaine. Ce rapport personnel d'union est propre, exclusivement propre à la seconde personne de la Trinité, car c'est le Verbe qui s'incarne, c'est le Fils de Dieu qui devient fils de l'homme; de là, dans les textes précédents, ces formules expressives: *ipso sibi in hac operatione famulante; sibi initia concevit;*

sibi assumpsit. La production de la nature humaine du Christ se ramène à une autre notion, celle de causalité efficiente; Hilaire lui-même y voit un terme de la puissance et de l'action divine: *et sua, videlicet Dei, inumbrante virtute; angelus efficientiam divinæ operationis ostendit; si enim conceptum carnis nisi ex Deo Virgo non habuit, De Trinitate*, II, 24, 26; X, 22, col. 66 sq, 359; *ex Spiritu scilicet et Deo natus. In ps. CXXII*, 3, col. 669. Comme la puissance et l'action divines sont communes aux trois personnes, la production de la sainte humanité leur est aussi commune. Elle peut néanmoins s'attribuer à la seconde personne à un titre spécial, à cause du rapport intime qui existe entre cet effet et le mystère de l'incarnation. De même, l'appellation de *Spiritus Sanctus*, appropriée maintenant à la troisième personne, peut également s'appliquer à la seconde, puisque, considéré dans sa nature divine, le Fils est lui-même *Esprit et Saint. De Trinitate*, III, 30, col. 71. Cf. Coustant, *Præf. gen.*, 62-65, col. 37 sq.

L'autre question, relative au rôle joué par le Verbe dans la conception de sa propre humanité, trouve dans ce qui précède un commencement de solution. L'évêque de Poitiers attribue formellement au Verbe un rôle de *causalité efficiente*. Mais dans quelle mesure? Deux interprétations opposées sont en présence. On peut concevoir le Verbe comme cause efficiente de sa nature humaine par voie de création proprement dite, en sorte que le corps du Christ, non moins que son âme, soit produit indépendamment de toute matière préexistante. Dans cette hypothèse, Marie ne serait pas cause dans la conception de Jésus; son rôle se bornerait à recevoir et à porter dans son sein l'embryon humain créé par le Verbe, puis à mettre au jour l'enfant divin. Au *xii^e* siècle, un prévôt du nom de Jean, *Joannes præpositus*, engagé dans une controverse avec le prémontré Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance en Hainaut († 1183), entendit ainsi diverses assertions de saint Hilaire, celles-ci entre autres: *Neque Maria corpori originem dedit; ipse enim corporis sui origo est, De Trinitate*, X, 16, 18, col. 355 sq.; il les attaqua comme contraires à la doctrine de l'Église catholique, qui voit dans la chair de Marie, vraie mère de Jésus, la matière dont le corps de celui-ci fut formé. Philippe de Harvengt, *Epist.*, xxii, xxiv, *P. L.*, t. cciii, col. 170, 172. L'attaque fut renouvelée à plusieurs reprises, au *xvi^e* siècle, par Érasme, au *xix^e* par Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit*, Tubingue, 1841, t. I, p. 686, et quelques autres, notamment Watson, *op. cit.*, p. lxxi sq. Ce dernier auteur expose avec plus de développement ce qu'il croit être la pensée de l'évêque de Poitiers. D'après les textes déjà cités et quelques autres, *De Trinitate*, II, 25; III 19, col. 66, 87: *in corpusculi humani formam sanctæ Virginis utero insertus accrescit et certo non suscepit (Virgo) quod edidit*, aucune portion de la substance de Marie ne serait entrée dans la composition du corps humain de Jésus. Deux théories d'Hilaire sont invoquées à titre d'argument confirmatif. La première, d'ordre théologique, vient du parallélisme que le saint docteur établit, selon l'apôtre, I Cor., xv, 47, entre le premier et le second Adam: l'un et l'autre sont l'œuvre immédiate du Christ, avec cette différence qu'au lieu d'être *terrestre*, le corps du second est *céleste*, comme devant son origine à l'action du Saint-Esprit, et non point à des éléments terrestres, *non terrenis inchoatum corpus elementis. De Trinitate*, X, 17, 44, col. 356, 378. L'autre théorie, d'ordre physiologique, se rattache à une explication de la génération, contraire à celle d'Aristote, et dont témoigne Eschyle, *Euménides*, vers 658 sq., quand il nous montre Apollon déchargeant d'un parricide Oreste, meurtrier de Clytemnestre, sur ce motif que la

mère n'est pas l'auteur, mais seulement la nourrice de l'embryon humain :

Ὁὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένου τέκνου
τοκεύς, τρυφὸς δὲ κύματος νεοσπύρου.

Conformément à cette explication, Hilaire tient que, dans la génération, le corps de l'enfant doit au père toute sa substance; à la femme revient la fonction, purement subsidiaire, de recevoir l'embryon dans son sein, d'en aider le développement et de le mettre au jour. Marie ayant rempli cette fonction par rapport à Jésus, l'évêque de Poitiers a pu dire qu'elle a été sa mère au même titre que les autres femmes sont mères de leurs enfants. *De Trinitate*, X, 16, col. 355.

Si cette interprétation était exacte, une objection grave existerait contre la doctrine d'Hilaire sur la maternité de Marie; car cette maternité dépend finalement de ce fait, que Marie ait conçu Jésus réellement, c'est-à-dire de sa propre substance; ce qui faisait dire à saint Irénée, *Cont. hæres.*, II, 32, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 955 sq. : *Errant igitur, qui dicunt eum nihil ex Virgine accepisse : si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est, neque filius hominis.* Argumentation d'autant plus pressante que Jésus-Christ n'ayant pas eu de père en tant qu'homme, il n'a pu entrer dans la famille humaine, comme rejeton d'Adam et notre frère, qu'en tenant sa chair de Marie. Heureusement l'interprétation qui fait dire le contraire à saint Hilaire, est de tout point inacceptable, comme l'ont montré, d'abord Philippe de Harvengt, dans ses lettres au prévôt Jean, *Epist.*, v, vi, viii, *P. L.*, t. CCIII, col. 36, 46, 57; cf. xxv, lettre de Hunald, col. 174, puis, d'une façon plus complète, Coustant, *Præf. gen.*, c. iv, § 1, col. 30 sq., et ceux qui, récemment, ont étudié le problème de près; tels, parmi les catholiques, Wirthmüller, *op. cit.*, p. 55 sq.; Baltzer, *Die Christologie des hl. Hilarius*, p. 184; parmi les protestants, Dorner, *op. cit.*, t. I, p. 1042; Förster, *op. cit.*, p. 660 sq.

Hilaire nous présente, en effet, la chair et le corps de Jésus-Christ, non pas seulement comme portés et mis au jour par la Vierge, mais comme conçus, engendrés, pris d'elle : *assumpta per se sibi ex virgine carne; ex virgine conceptum (corpus); quod generatur ex virgine*, *De Trinitate*, X, 15, 35, col. 353 sq., 371; *naturæ nostræ sibi ex virgine corpus assumens*. In ps. CXVIII, litt. xiv, 8, col. 592. Corrélativement, Marie nous apparaît comme engendrant d'elle-même la chair et le corps du Sauveur : *caro perfectam ex se carnem generans; perfectum ipsa de suis non inminuta generavit; genuit ex se corpus*. *De Trinitate*, III, 19; X, 35, col. 87, 371. Par là, et par là seulement, s'explique la relation de consanguinité que le saint docteur établit entre Jésus-Christ d'une part, de l'autre ses ancêtres juifs et même tous les descendants d'Adam déchu : *ex David semine procreandum*, In *Matth.*, xxiii, 8, col. 1047; *de Judæ frutice; a vitiis eorum, qui sibi secundum carnem consanguinei habebantur, alienus*. In ps. LXVII, 28; LXVIII, 10, col. 463, 476.

C'est à tort qu'on fait appel au parallélisme entre le premier et le second Adam, sous le rapport de la formation immédiate par Dieu, en supposant dans les deux cas une création proprement dite. Non seulement ce parallélisme n'est pas affirmé dans les textes allégués, mais il est positivement contraire à la doctrine de l'évêque de Poitiers; d'après lui, comme d'après la sainte Écriture, le corps du premier Adam ne fut pas proprement créé, c'est-à-dire tiré du néant, mais il fut formé du limon terrestre : *nam sumitur pulvis, et terrena materies formatur in hominem, aut præparatur*. In ps. CXVIII, litt. x, 7, col. 566. De même, le corps du second Adam ne fut pas proprement créé, mais il fut formé de la

Vierge. Aussi, dans un passage où il distingue expressément le corps et l'âme de Jésus-Christ, Hilaire s'exprime-t-il d'une façon différente, suivant qu'il s'agit de l'un et de l'autre; il dit le corps pris de la Vierge, mais non pas l'âme : *ut per se sibi assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit*. *De Trinitate*, X, 22, col. 359.

C'est à tort également qu'on invoque une théorie de la génération humaine rivale de la théorie aristotélicienne. La question n'est pas de savoir si ces deux théories ont existé chez les anciens, mais s'il y a des raisons positives d'attribuer à l'évêque de Poitiers la théorie qu'on prétend. Non seulement ces raisons n'existent pas, mais la doctrine du saint ne cadre nullement avec cette attribution.

La fausse supposition d'un corps proprement créé étant écartée, que signifient les textes où le saint docteur reporte au seul Verbe l'origine ou l'existence du corps humain qu'il s'est uni? La réponse est dans ce texte : *Genuit ex se corpus, sed quod conceptum esset ex Spiritu*. *De Trinitate*, X, 35, col. 371. Dans la génération normale il ne suffit pas que la femme ait en elle-même une parcelle de substance susceptible de devenir un embryon humain; il faut que l'homme intervienne, exerçant un rôle actif et prépondérant, en sorte que, finalement, on doit lui attribuer l'origine ou l'existence de l'être engendré. Dans la génération humaine, mais surnaturelle du Christ, l'homme n'intervient point; le Verbe supplée, par un acte de sa vertu toute-puissante, à ce qui manque de ce côté-là; c'est donc au Verbe, et au Verbe seul, qu'il faut attribuer l'origine ou l'existence de l'embryon humain, qu'il forme en vivifiant, par l'adjonction d'une âme qu'il crée, la parcelle de substance corporelle empruntée à Marie. On ne trouve rien de plus ni rien de moins dans les passages où sont exclus, dans la génération divine ou humaine du Christ, les *elementa originis nostræ*, *De Trinitate*, VI, 35, col. 185; cf. III, 19, col. 87; c'est-à-dire, l'apport fourni par l'homme dans la génération naturelle, mais non pas l'apport fourni par Marie comme par les autres mères. De même dans un autre texte, mal compris parfois : *Et quamvis tantum ad nativitatem carnis ex se daret (Maria), quantum ex se feminæ edendorum corporum susceptis originibus impenderent, non tamen Jesus Christus per humanæ conceptionis coaluit naturam*. *De Trinitate*, X, 15, col. 354. Le sens n'est pas hypothétique : « Quand même elle donnerait... »; il est positif, mais avec opposition entre le premier et le second membre de phrase : « Et quoiqu'elle donnât d'elle-même..., cependant Jésus-Christ n'a pas été soumis, dans sa conception, aux lois communes de la génération humaine. » C'est dans le même sens, eu égard à l'origine ou à la cause efficiente comme aussi à la personne du Verbe s'unissant un corps humain, et non pas eu égard à la constitution intime de ce corps, que saint Hilaire parle de *corps céleste*, comme il parle de *conception céleste*, *De Trinitate*, X, 18, 35, col. 356 sq., 371, ou encore du second Adam *venu des cieux* : *Et cum ait secundum hominem de cælo, originem ejus ex supervenientis in Virginem Sancti Spiritus aditu testatus est*. *Ibid.*, 17, col. 356. Cf. Coustant, *Præf. gen.*, n. 72, 73, col. 41. Il est seulement vrai que, dans la pensée d'Hilaire, le corps de l'Homme-Dieu possède, en vertu de son origine transcendante, des propriétés ou perfections spéciales; de là une nouvelle question, non moins délicate et plus difficile que la précédente.

5° *Sensibilité et passibilité du Christ*. — Conçu d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit, l'Homme-Dieu ne tombait nullement sous la loi du péché : *Solus extra peccatum*. In ps. CXXXVIII, 47, col. 815. Son corps n'a rien des vices qui s'attachent aux nôtres; sa chair n'est pas une chair de péché, mais ressemble

seulement à notre chair de péché. *De Trinitate*, X, 25, col. 364 sq. Les misères propres à nos corps, engendrés selon la loi du péché, sont étrangères au corps dont la conception fut surnaturelle : *extra terreni est corporis mala, non terrenis inchoatum elementis*. *De Trinitate*, X, 44, col. 378. Quelle est la portée de cette dernière affirmation ? Car il y a des affections qui sont, prises en elles-mêmes, indépendantes de toute idée de péché ou de vice ; tels les maux physiques ou infirmités corporelles d'ordre commun : faim et soif, fatigue et sommeil, souffrance et mort ; telles encore les passions dans le sens large du mot : crainte, tristesse, douleur, avec les larmes qui peuvent en être la conséquence ou l'expression. Jésus-Christ fut-il soumis à ces affections, et de quelle manière ? La doctrine de saint Hilaire sur ces divers points, en particulier sur la douleur en Jésus-Christ, donne lieu à des objections spéciales ; il importe de procéder avec d'autant plus de discrétion que beaucoup d'auteurs appliquent trop facilement à ces diverses affections des textes du saint docteur dont la portée est plus restreinte.

1. En général, *Jésus-Christ fut-il soumis aux infirmités et affections humaines ; et de quelle manière ?* — La réponse à la question de fait n'offre aucune difficulté. Hilaire attribue nettement au Sauveur nos infirmités physiques : *naturæ nostræ infirmitates homo natus assumens*. In ps. CXXXVIII, 3, col. 794. Ailleurs, il entre dans le détail : « Né d'une vierge, il s'était avancé du berceau et de l'enfance jusqu'à l'âge parfait ; il avait vécu en homme, passant par le sommeil, la faim et la soif, la fatigue et les larmes ; maintenant il va être tourné en dérision, flagellé, crucifié. » *De Trinitate*, III, 10, col. 81. La mort devait s'ajouter, comme dernier complément de cette vie humaine : *ad explendam quidem hominis naturam, etiam mortem subiicit*. In ps. LIII, 14, col. 346. Ces affections, en particulier la flagellation, le crucifiement et la mort, disent manifestement souffrance physique : *Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum cæditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur*. *De Trinitate*, X, 23, col. 362. Ainsi, *passion physique* ou organique, suivant le sens que le saint évêque donne lui-même à ce mot : *Passio est eorum quæ sunt illata perpassio*. *De syn.*, 49, col. 516. Ce qui vaut des infirmités physiques vaut aussi de l'âme. Hilaire ne pouvait méconnaître une doctrine expressément enseignée par les saintes Lettres, qui nous montrent Jésus-Christ soumis à la crainte et à la tristesse, ou versant des larmes. *Matth.*, xxvi, 37 sq. ; *Marc.*, xiv, 33 sq. ; *Luc.*, xix, 41 ; *Joa.*, xi, 35. Il ne l'a pas méconnue : *mæstus fuit et flevit ; flet interdum, et ingemiscit, et tristis est*. In ps. LIII, 7 ; *LXVIII*, 12, col. 341, 377 ; tout cela réellement : *vere Jesum Christum flevisse non dubium est*. *De Trinitate*, X, 55, col. 387.

Mais de quelle manière Jésus-Christ fut-il soumis aux infirmités physiques et aux affections communes de notre nature ? Autrement que nous. Une première différence concerne l'objet des affections de l'âme ; Hilaire n'admet pas que, dans l'Homme-Dieu, la tristesse, la crainte, les larmes aient porté sur ses propres maux, comme sa mort ou les humiliations et les souffrances de la Passion : *nec metuendi de se in eum infirmitatem incidisse aliquam ; non ergo sibi tristis est, neque sibi orat*. *De Trinitate*, X, 10, 37, col. 350, 373. D'après le texte évangélique, Jésus fut triste jusqu'à la mort, mais non pas à cause de la mort ; sa tristesse venait des apôtres et de nous. *Ibid.*, 36 sq., 41, col. 371 sq., 376. Il ne demanda pas que le calice s'éloignât de sa propre personne, mais qu'il passât à ses disciples et qu'ils le bussent avec lui : *transiit calicis non sibi, sed suis deprecatur*. In *Matth.*, xxxi, 5, col. 1068. De même pour les larmes : ce n'est pas sur

lui-même que Jésus a pleuré, mais sur nous : *ut flens non sibi fletet..., sed nobis*. *De Trinitate*, X, 24, 55 sq., 63, col. 364, 387 sq., 392.

Une autre différence tient à la modalité des infirmités physiques et des affections de l'âme : elles ne s'imposaient pas au Christ comme elles s'imposent à nous ; en lui, elles étaient volontaires à un double titre. D'abord, préalablement, car le Fils de Dieu n'est pas susceptible de ces infirmités et de ces affections dans sa nature propre, celle qu'il tient de son Père céleste, mais seulement dans la nature humaine qu'il a faite sienne librement, en la prenant par condescendance pour sauver le genre humain. Tel est le sens, et l'unique sens, comme l'affirme justement Constant, *Præf. gen.*, n. 144-147, col. 70 sq., d'un certain nombre de textes, tels que ceux-ci : *his omnibus non natura, sed ex assumptione subjectus*. In ps. LIII, 7, col. 341 (édit. Zingerle, p. 140) ; *non fuit ergo unigenito Dei naturalis infirmitas, sed assumpta ; suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur*. In ps. CXXXVIII, 3, col. 475, 794. C'est dans le même sens, semble-t-il, qu'Hilaire a dit du Verbe qu'il a voulu pâtir, sans être passible : *pater voluit et passibile esse non potuit*. *De syn.*, 49, col. 516. En second lieu, ces infirmités et ces affections furent volontaires même si l'on considère Jésus-Christ en tant qu'homme ; car il n'était pas nécessairement soumis aux causes, agents ou forces, qui les produisent, tenant de son origine surnaturelle et de son union personnelle avec le Verbe une vertu capable de faire échec à ces causes, s'il le voulait et quand il le voulait : *dum pater vult, quod pater ei non licet ; ut sitiens sitim non potaturus depelleret, et esuriens non se cibo escæ alicujus expleret..., vel cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit*. *De Trinitate*, IX, 7 ; X, 24, col. 286, 364 ; *potens non mori, etiam timorem in se mortis ingruentem non renuit ; extra necessitatem et timoris positus et doloris ; permissum corpus passioni est, sed permissa sibi, dominata mors non fuit*. In ps. LIV, 6 ; *LXVIII*, 1 ; *CXXXIX*, 14, col. 350, 471, 821.

Ces textes et autres du même genre ne sont pas sans difficulté ; dans la controverse déjà signalée entre Philippe de Harvengt et le prévôt Jean, ils donnèrent lieu à discussion. Le prévôt soutenait qu'en Jésus-Christ la passibilité est naturelle, bien qu'acceptée volontairement. *Epist.*, xxiv, P. L., t. CCIII, col. 173. L'abbé de Bonne-Espérance, invoquant les textes de saint Hilaire, voyait dans l'impassibilité la condition naturelle de l'Homme-Dieu ; l'infirmité physique et la souffrance ne pouvaient donc exister dans son corps et dans son âme qu'en vertu d'une intervention spéciale et miraculeuse du Verbe, *præter naturam et per miraculum*. *Epist.*, xxv, *Hunaldi ad præpositum*, P. L., t. CCIII, col. 175 sq. Voir t. vi, col. 1015-1016. Les vues de Philippe de Harvengt se retrouvent dans Baur, *op. cit.*, t. I, p. 689 ; Watson, *op. cit.*, p. LXXV, et quelques autres. Mais cette interprétation est loin de s'imposer. Les textes qu'on invoque prouvent uniquement que le Verbe pouvait toujours soustraire sa nature humaine à l'influence des lois qui régissent la nôtre. Ainsi en fut-il, par exemple, pendant les quarante jours de jeûne au désert ; la faim se fit seulement sentir quand, ce temps étant écoulé, le Verbe ramena son corps aux conditions normales de notre vie : *Virtus illa quadraginta dierum non mota jejunio, naturæ suæ hominem dereliquit*. In *Matth.*, III, 2, col. 928. C'est donc que, laissée à elle-même, la nature humaine du Sauveur était vraiment susceptible d'éprouver, comme nous, le besoin d'aliments. La même idée se retrouve expressément ailleurs : *Qui se somno et lassitudinis sæpe commiserit, etiam usque ad sitis et esuritionis necessitatem*. In ps. *LXVIII*, 6, col. 474 ; cf. Baltzer, *Die Christologie*

des hl. Hilarius, p. 24 sq.; Wirthmüller, *op. cit.*, p. 61 sq.

Toutefois, une distinction est possible; distinction qu'Hilaire n'a pas exprimée, mais que la synthèse de sa doctrine paraît suggérer. Le Verbe a pu douer sa nature humaine, corps et âme, d'une vertu ou force spéciale, l'immunisant en principe contre toute infirmité, mais n'étant ni nécessairement ni toujours en acte. Dans cette hypothèse, les infirmités peuvent se dire naturelles ou surnaturelles, suivant qu'on les considère par rapport à la nature humaine du Christ, prise en elle-même, dans ses éléments constitutifs, ou par rapport à cette même nature envisagée comme unie au Verbe et possédant, à ce titre, une vertu ou force supérieure, mais d'ordre surnaturel. Telle fut, au fond, la distinction proposée, au ^{xiii}^e siècle, par Hunald, choisi pour arbitre par Philippe de Harvengt et le prévôt Jean : *Ex natura namque humanitatis putat (Philippus) illum contraxisse, quod nos ex gratia credimus eum habuisse; quomodo præter naturam et per miraculum doloit, qui dolendi potentia carnali non caruit?* *Epist.*, xxv, P. L., t. cccii, col. 176, 179. Voir t. vi, col. 1016-1017.

2. En particulier, Jésus-Christ fut-il, ici-bas, soumis à la douleur ? — Question complexe et difficile, ne serait-ce qu'à cause de la multiplicité des opinions, provoquées d'ailleurs par les antilogies que présente, à première vue, l'ensemble des textes hilariens. Un exposé succinct du problème est nécessaire pour comprendre le point précis de la difficulté et sa réelle portée.

a) *Le problème.* — Saint Hilaire traite plus directement la question de la douleur en Jésus-Christ au livre dixième *De Trinitate*; toutefois il ne l'envisage que d'une façon spéciale, en vue des ariens. Ceux-ci niaient la divinité de celui qui, dans les Écritures, est appelé Fils; ils le regardaient comme un esprit créé qui tenait lieu d'âme en Jésus-Christ, et dès lors toutes les affections attribuées à celui-ci dans les saintes Lettres retombaient directement sur le Verbe, considéré dans sa nature propre. Aussi, pour prouver que le Verbe ou le Fils était d'une nature inférieure à celle du Dieu suprême, ils portaient des textes évangéliques relatifs à Notre-Seigneur, où il s'agit de crainte et de douleur : comment serait-il vrai Dieu, puisqu'il nous apparaît sans cette puissance sûre d'elle-même qui bannit la crainte et sans cette incorruptibilité de l'esprit où la douleur n'a point de place ? *ut qui timuit et doloit, non fuerit in ea potestatis securitate quæ non timet, vel in ea spiritus incorruptione quæ non doloit.* Il s'agit donc d'une crainte et d'une douleur qui atteignent l'esprit; crainte mêlée de tristesse et de douleur anxieuse, qui va jusqu'à se trahir par de profonds gémissements, sous le coup de la peine corporelle endurée : *et humanæ passionis trepidaverit metu, et ad corporalis pœnæ congemuerit atrocitatem.* *De Trinitate*, X, 9, col. 349; cf. I, 31, col. 45 sq. Idée déjà exprimée avec non moins de relief dans le commentaire sur saint Matthieu, xxxi, 1-3, col. 1066 : *et ideo in eo doloris anxietas, ideo spiritus passio cum corporis passione, ideo metus mortis.*

Pour répondre à la difficulté, il ne suffit pas de faire appel à la distinction classique entre Jésus-Christ Dieu et Jésus-Christ homme; c'eût été, dans l'occurrence, une pétition de principe, tant qu'on n'aurait pas fait d'abord admettre à l'adversaire la divinité du Verbe. Le docteur gaulois prend une autre voie; répondant *ad hominem*, il s'efforce de montrer aux ariens qu'ils interprètent mal les textes évangéliques en supposant dans Jésus-Christ des sentiments de crainte, de tristesse, de douleur qui auraient porté sur ses propres maux, blessures, souffrances et mort. C'est ainsi qu'il est amené à étudier de plus près la

douleur en Jésus-Christ : « Mais peut-être a-t-il craint les peines corporelles, et les liens des cordes qui devaient le serrer violemment, et les blessures faites par les clous qui devaient le tenir suspendu à la croix ? Voyons donc quel corps fut celui du Christ homme, pour que la douleur ait pu l'atteindre en sa chair blessée, attachée et suspendue à la coix. » *De Trinitate*, X, 13, col. 352. Suit immédiatement un passage curieux et d'une grande portée, où l'évêque de Poitiers explique, non pas précisément ce qu'est la douleur corporelle, mais comment ou dans quelles conditions elle existe en nous. « Telle est la nature des corps, qu'étant unis à l'âme qui les vivifie et leur communique sa faculté de sentir, ils ne sont plus une matière inerte et insensible; touchés, ils sentent; blessés, ils éprouvent de la douleur... Sous l'influence de l'âme qui les possède et les pénètre, ils sont, en effet, susceptibles d'impressions diverses, agréables ou pénibles. Quand donc il y a douleur dans les corps percés ou blessés, l'âme sensible qui leur est unie reçoit le sentiment de la douleur : *cum igitur compuncta aut effossa corpora dolent, sensum doloris transfusæ in ea animæ sensus admittit.* Enfin, la douleur infligée au corps s'étend jusqu'à l'os; mais, quand on coupe l'extrémité des ongles, les doigts restent insensibles, et s'il arrive qu'un membre, tombant en corruption, cesse d'être chair vive, on pourra couper ou brûler, sans qu'elle éprouve de douleur, cette chair qui n'est plus unie à l'âme. Ou encore, s'il faut, pour une raison grave, tailler dans le vif et qu'à l'aide d'un narcotique on assoupisse la vigueur de l'âme, en sorte qu'elle absorbe par l'action violente des sucs administrés, elle perde le souvenir et le sentiment, on peut couper les membres sans qu'ils ressentent la douleur et, quelque profonde que soit la plaie faite par la blessure, la chair demeure insensible, comme l'âme elle-même, dont le sens est comme engourdi. Ainsi c'est par le corps, uni à une âme faible, que le sens de cette dernière, faible lui aussi, est atteint par la douleur. »

Hilaire distingue, on le voit, entre l'impression douloureuse qu'éprouve le corps soumis à un mal physique et le sentiment formel de la douleur qui, par contre-coup, résulte dans l'âme unie au corps; mais ce contre-coup n'a lieu que si l'âme unie au corps est faible et, comme telle, douée d'un sens faible. De là cette conclusion que le saint docteur tire aussitôt, n. 15, col. 363 : Si la nature humaine de Jésus-Christ, considérée dans ses éléments constitutifs, le corps et l'âme, a été soumise dans sa formation aux mêmes conditions que les nôtres, c'est chose naturelle que Jésus-Christ ait senti la douleur propre à nos corps; mais, s'il a été lui-même l'auteur immédiat de son corps et de son âme, les impressions qui furent en lui ont dû répondre à la condition et à la perfection spéciale de son corps et de son âme, *secundum animæ corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.* C'est la seconde hypothèse qui est la vraie; en vertu de sa conception surnaturelle et de son union personnelle au Verbe divin, Jésus-Christ fut exempt, en son corps et en son âme, de l'infirmité qui s'attache aux nôtres par suite de leur origine vicieuse : *animi et corporis nostri perfectus est natus; habuit enim corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitii humanæ conceptionis existens; nec est in vitiosa hominis infirmitate, qui Christus est.* *De Trinitate*, X, 15, 25, col. 354, 364, 366.

Ces principes une fois posés et développés, l'évêque de Poitiers en fait l'application aux souffrances endurées par le Sauveur; il dissocie alors les deux idées de passion et de douleur : *In quo (Jesu Christo), quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis*

inferrent... Passus quidem est Dominus Jesus, dum cœditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur: sed in corpus Domini irruens passio, nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit, dum et pœnali ministerio deservit, et virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se deservientis excepit, n. 23, col. 361 sq.

Abstraction faite de ce que les mots : *virtus corporis*, peuvent signifier, ce qui ressort nettement de ce passage, c'est la distinction et l'opposition entre deux séries d'affections : d'un côté, la passion physique ou organique, la peine entendue dans le même sens, l'une et l'autre considérées sous leur aspect agressif, *impetus passionis, vis pœnæ, pœnale ministerium*; de l'autre côté, la douleur comme contre-coup de la passion physique, la peine sentie ou ressentie et, par suite, la passion et la peine agissant suivant leur nature ou leur propriété, *dolor passionis, sensus pœnæ, naturam passionis exserens passio*. De ces deux séries d'affections, la première est admise en Jésus-Christ, la seconde est rejetée : *habens ad patiendum quidem corpus, et passus est: sed naturam non habens ad dolendum, n. 23, cf. 35, col. 361 sq., 371*. Et cela, en vertu de la perfection propre à la nature humaine de l'Homme-Dieu, et tout d'abord à son âme qui pénètre et régit son corps comme force immanente : *Si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis, et insulat in liquidis, et extructa transcurrat quid per naturam humani corporis conceptam ex Spiritu carnem judicamus? Ibid., col. 363*.

Qu'il n'y ait pas là, pour saint Hilaire, une idée secondaire et lancée en passant, mais une idée délibérément admise et jugée importante, le soin et l'insistance qu'il met à développer sa pensée l'indiquent suffisamment; car il la reprend sous diverses formes au cours du même livre, surtout quand il établit, n. 44, col. 378, un rapprochement entre Jésus-Christ pendant sa Passion et certains martyrs qui, dominant la faiblesse de leur nature par le saint enthousiasme de la foi et de l'espérance, cessaient de sentir leurs souffrances et, au milieu des tourments, se réjouissaient : *sui quoque sensus ac spiritus corpus efficitur ut pati se desinat sentire quod patitur*. Fait d'où le saint docteur tire un argument *a fortiori* : *Et quid nobis de natura dominici corporis, et descenditis de cœlo filii hominis adhuc sermo sit?*

Même doctrine dans les autres écrits d'avant ou d'après l'exil. Dans le commentaire sur saint Matthieu, xxxii, 7, col. 1069, Notre-Seigneur nous est présenté priant pour ses disciples, afin qu'ils boivent le calice d'amertume comme il le boit lui-même, *sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis*. La distinction entre la passion et la douleur, entre la peine et le sentiment de la peine, se retrouve expressément dans le commentaire sur les Psaumes : *Et quamquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriosæ perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura pœnali, non tamen pœnæ sensu læsura patientem... Suscepiens naturales ingruentium in se passionem (quibus dolorem patientibus necesse est inferri) virtutes, ipse tamen a naturæ suæ virtute non excedit ut doletur. In ps. LIII, 12, col. 344*. De même : *Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur; et patitur dolere quia patitur, caret vero doloribus ipse, quia Deus est. Et cum habitat in nobis, cumque infirmitates nostras suscipit, et cum susceptis infirmitatibus non dolet. In ps. CXXXVIII, 3, col. 794*.

Les textes qui précèdent ne contiennent pas tous les éléments du problème; d'autres s'ajoutent qui rendent un son différent, et parfois même contraire, en sorte qu'on peut ramener le tout à quatre séries : 1. Textes où la douleur est niée, par exemple, en

dehors des exemples déjà donnés : *quo sensu rationis intelligit Dominum nostrum Jesum Christum... vulnera non permittentem dolori, vulneratum dolere? De Trinitate, X, 33, col. 370; non vis, impie hæreice, et transeunte palmas clavo Christus non doluerit? Ibid., 45, col. 379; β. Textes où la douleur est affirmée : qui et flevit, et doluit, De Trinitate, X, 56, col. 388; et dolet ipse quidem, In ps. LXVIII, 1, col. 471; γ. Textes où la douleur est en même temps niée et affirmée, ce qui suppose une diversité d'aspects : *Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu, De Trinitate, X, 47, col. 381; δ. Textes, déjà cités, où la distinction et l'opposition existent entre pati et dolere*. Dès lors, il est facile de comprendre combien sérieusement se pose ce problème : d'après saint Hilaire, Jésus-Christ fut-il ici-bas soumis à la douleur?*

b) *Les opinions ou interprétations.* — On en compte trois générales. — a. Les uns, prenant dans un sens absolu les textes exclusifs de la douleur, ont jugé que le docteur gaulois, trompé par une conception trop abstraite de la perfection due à la nature humaine du Verbe incarné, n'a réellement pas admis dans l'Homme-Dieu le sentiment de la douleur corporelle. Telle fut l'opinion de Claudien Mamert, *De statu animæ*, l. II, c. ix, n. 3, P. L., t. LIII, col. 754; il relève chez Hilaire cette assertion inexacte : *nihil doloris Christum in passione sensisse*. Voir t. vi, col. 1013. La même opinion fut soutenue, au moyen âge, par Bérenger et par le prévôt Jean dans sa controverse avec Philippe de Harvengt. *Epist.*, xxii, xxiii, xxiv, P. L., t. ccm, col. 170-174; cf. dom Berlière, *Philippe de Harvengt, abbé de Bonne-Espérance*, c. iv, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1892, t. ix, p. 200 sq. Au rapport de saint Bonaventure et de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XV, q. ii, a. 3, expos. text., Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, partagea le même avis seulement en ce qui concerne le traité *De Trinitate*, car il estimait qu'il y avait eu rétractation dans un ouvrage postérieur; opinion reprise par Petau, *De incarnatione*, l. X, c. v, n. 5-6, où il identifie avec le commentaire sur les Psaumes l'ouvrage où l'auteur du *De Trinitate* se serait corrigé en attribuant, au moins implicitement, la douleur à l'Homme-Dieu, notamment *In ps. LXVIII, 4-5, col. 472 sq.* D'autres s'en tiennent à l'interprétation rigoureuse de Claudien Mamert; tels, pour citer quelques noms parmi beaucoup, Érasme dans la préface à son édition des œuvres de saint Hilaire; Baronius-Pagi, *Annales*, an. 563, n. 4, t. x, p. 214; plus récemment, Watson, *op. cit.*, p. LXXIII sq.; Baltzer, *Die Christologie des hl. Hilarius*, p. 23-32, avec cette remarque toutefois qu'Hilaire admet le *Christus dolet*, en attachant à ce dernier mot l'idée de passion ou souffrance objective; G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidenfähigkeit Christi*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingue, 1905, t. LXXXVII, p. 424-438; dom Laurent Janssens, *Summa theol.*, t. iv, p. 542 sq., concluant, p. 552: *Credimus proin mentem S. Hilarii ab epithetodoketorum excessu non tantopere distare*.

b. A l'encontre de cette première opinion s'en présente une autre qui nie l'erreur attribuée au saint docteur; les textes incriminés doivent s'entendre de Jésus-Christ en tant que Dieu. Ce fut l'interprétation de Lanfranc contre Bérenger, *Epist.*, l. ad Reginaldum, P. L., t. cl, col. 545 : *Virtus corporis, id est, divinitas assumens ipsum corpus, sine sensu pœnæ, quantum ad ipsam attinet, vim pœnæ, id est, in carne assumpta, deservientis excepit*. Coustant, *Præf. gen.*, n. 123-137, col. 63 sq., a suivi la même interprétation, non pour tous les textes, mais pour quelques-uns, comme *De Trinitate*, X, 23, 48, où *virtus corporis* est le sujet; ces textes doivent s'expliquer par les passages correspondants des commentaires

sur saint Matthieu et sur les Psaumes, où il s'agit manifestement de Jésus-Christ considéré dans sa nature divine : *quod dolorem divinitatis natura non sentit*. In ps. LIII, 12, col. 344. Il faut également tenir compte des erreurs que l'Athanasie de l'Occident avait en vue, erreurs des ariens, qui prétendaient attribuer au Verbe lui-même les affections de crainte, de tristesse et de douleur. Beaucoup d'auteurs se sont ralliés à cette seconde opinion ; tels de nos jours Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XLII, schol. 1 ; Stentrup, *Christologia*, th. LVI, t. II, p. 896 sq. ; Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, 11^e édit., Innsbruck, 1903, t. III, p. 399 ; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, 3^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1909, n. 228, où la solution est donnée pour commune.

c. Une troisième opinion s'ajoute, qui tient une sorte de milieu entre les précédentes : saint Hilaire écarte bien la douleur de Jésus-Christ, même en tant qu'homme, mais il l'écarte dans un sens relatif, et non pas absolu, c'est-à-dire entendue telle qu'elle existe en nous, avec les diverses imperfections qui l'accompagnent et qui sont une suite du péché originel, notamment avec le caractère de souffrance qui s'impose et qui trouble. Philippe de Harvenge proposait déjà cette interprétation, en disant de l'évêque de Poitiers : *Hujus eum infirmitatis non credit existisse, ut scilicet invitum quidquam molestiae vel in anima vel in corpore pateretur*. Epist., V, P. L., t. CCIII, col. 40. Ce fut, en substance, la solution préférée des grands docteurs scolastiques, comme saint Thomas, loc. cit. : *Solutio Magistri consistit in hoc quod simpliciter noluisset removere a Christo dolorem, sed tria quae sunt circa dolorem : primo dominium doloris... ; secundo meritum doloris... ; tertio necessitatem doloris*.

Coustant met aussi à profit cette interprétation pour expliquer une partie des textes hilariens, loc. cit., n. 131-136, col. 66 sq. De même Hurter dans son édition du traité *De Trinitate*, *Sancorum Patrum opuscula selecta*, 2^e série, t. IV, notes sur les passages difficiles du livre X^e, p. 454, 463 sq., 466, 468, 473. Ajoutons le suffrage d'auteurs récents, soit protestants, comme Dorner et Förster, soit catholiques, comme Wirthmüller, Schwane et spécialement A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, et autres articles signalés dans la bibliographie. D'après ce dernier écrivain, la question traitée par Hilaire au livre X^e *De Trinitate* porterait sur la cause, et non pas sur l'existence de la douleur en Jésus-Christ : une seule force pouvait agir naturellement sur le corps de l'Homme-Dieu, la force même du Verbe ; toute autre force ne pouvait exercer d'influence que d'une façon éventuelle et dépendante ; d'où il suit que le sentiment de la douleur n'était possible en Jésus-Christ qu'en vertu d'une volonté positive de la part du Verbe. Le D^r Beck se contente cependant d'une volonté antécédente, venant de ce que le Verbe a pris librement un corps semblable au nôtre, tandis que Dorner, Förster, Wirthmüller et autres exigent, dans chaque circonstance, un acte de volonté formel et distinct.

Le principal fondement de cette troisième interprétation se tire de la combinaison ou de la conciliation de deux séries de textes : d'un côté, la douleur est positivement attribuée à l'Homme-Dieu ; de l'autre, dans les textes où elle est niée, on trouve des termes restrictifs qui réduisent implicitement la négation à un sens relatif : *assumpta caro... passionum est permissa naturis, nec tamen ita ut passionum conficeretur injuriis*, n. 24, col. 364 ; *quam igitur infirmitatem dominatam hujus corpori credis, cujus tantam habuit natura virtutem ?* n. 27, col. 367 ; *extra corporis nostri infirmitatem est (corpus illud), quod spiritalis conceptionis sumpsit exordium*, n. 35, col. 371 ;

et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensui nec in Christo apostolus trepidationem doloris, n. 47, 48, col. 381. D'ailleurs, pour répondre à l'objection arienne, ne suffisait-il pas d'exclure de l'Homme-Dieu une douleur qui eût été ou nécessaire, ou méritée, ou dominatrice et troublante ?

c) *Conclusions*. — Le lecteur ne s'étonnera pas que, dans une question si complexe et si discutée, il soit nécessaire de procéder par degrés, en allant du plus certain au moins certain. Et d'abord, quoi qu'il en soit d'une exclusion absolue de la douleur, saint Hilaire l'écarte incontestablement de l'Homme-Dieu dans le sens relatif qui vient d'être expliqué. Les textes invoqués et les arguments apportés par les partisans de la troisième opinion prouvent surabondamment cette première assertion. Mais, en réalité, le saint docteur n'exclut pas la douleur d'une façon absolue, puisqu'il l'affirme en termes catégoriques dans la seconde série de textes signalés ci-dessus, col. 2443, sq.

La douleur attribuée par Hilaire à l'Homme-Dieu est souvent une douleur purement spirituelle, indépendante de toute douleur corporelle ; ainsi en est-il de la douleur que le Sauveur ressentit pour les péchés ou pour les maux des hommes. Mais cette interprétation ne convient pas à tous les passages ; parfois il s'agit manifestement de la douleur corporelle : *Percussus ergo est Dominus, peccata nostra suscipiens, et pro nobis dolens, ut in eo usque ad infirmitatem crucis mortisque percussio, sanitas nobis per resurrectionem ex mortuis redderetur... Hunc igitur ita a Deo persecuti sunt, super dolorem vulnere dolorem persecutionis hujus addentes*. In ps. LVIII, 23, col. 484. Reste à concilier les deux séries de textes apparemment contradictoires, ceux qui affirment et ceux qui nient la douleur en Jésus-Christ.

Cette conciliation ne peut pas s'obtenir par une simple distinction entre Jésus-Christ en tant qu'homme et Jésus-Christ en tant que Dieu, comme si la douleur n'était exclue que de la nature divine. Même quand il s'agit de certains textes qui semblent décisifs aux tenants de la seconde opinion, par exemple, In ps. LIII, 12 col. 344 : *quod dolorem divinitatis natura non sentit*, on peut se demander s'il est bien vrai qu'ils écartent la douleur du Verbe considéré uniquement dans sa nature, ou s'ils ne l'écartent pas plutôt du Verbe considéré dans toute sa personne, du Verbe en tant que Dieu, premièrement et dans un sens absolu, du Verbe en tant qu'Homme-Dieu, secondairement et dans un sens relatif. En tout cas, l'interprétation ne tient pas, si l'on considère l'ensemble des textes, et non pas tels ou tels en particulier. C'est au Verbe en tant qu'homme qu'Hilaire attribue ces affections : *pati passus est, vim poenae in se deservientes excepit*, et refuse les autres : *non tamen dolorem passionis inferrent ; et virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se deservientes excepit*. Dans ce dernier texte, l'expression *virtus corporis* ne doit pas s'entendre du Verbe, considéré dans sa nature divine, comme saint Thomas le faisait déjà remarquer, loc. cit. : *Sed huic non consonant verba auctoritatis, quae faciunt mentionem de Christi carne*. Vainement fait-on appel aux passages où l'évêque de Poitiers donne au Verbe divin l'appellation de *Virtus* ou de *Virtus aeterna* ; ce sont là des appellations notablement différentes de cette autre : *virtus corporis*, prise dans le contexte et déterminée d'ailleurs par divers passages du même livre : *At vero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis ; cujus (corporis) tantam habuit natura virtutem ; quod si haec in Christi corpore virtus fuit ; nempe et Altissimi virtus virtutem corporis, quod ex conceptione Spiritus virgo gignebat, admiscuit*. De Trinitate, X, 23, 27, 28, 44, col. 363, 367, 368, 378. Il s'agit d'une vertu propre

à la nature humaine du Christ et qu'elle doit à sa conception surnaturelle et à son union personnelle avec le Verbe, soit qu'on assimile cette vertu à une force dont le Verbe pouvait user ou ne pas user, à son gré, pour protéger sa sainte humanité contre la souffrance et la douleur, soit qu'on considère cette vertu comme affectant intrinsèquement cette humanité en la rendant naturellement incapable des mêmes affections. D'ailleurs dans les circonstances où le docteur gaulois écrivait, la distinction proposée, entre Jésus-Christ comme Dieu et Jésus-Christ comme homme, aurait été, on l'a déjà vu, inefficace, puisque les ariens ne niaient pas l'impassibilité de la nature divine, mais niaient l'existence d'une nature divine dans la personne de Jésus-Christ.

L'explication des différents textes et la solution des antilogies ne peuvent pas s'obtenir non plus par le simple rejet d'une douleur qui ne serait pas volontaire de la part du Sauveur; car Hilaire n'écarte pas moins toute souffrance, toute passion physique qui ne serait pas volontaire, et cependant quand il oppose *pati* et *dolere*, il admet l'un et écarte l'autre. Il semble qu'il faille recourir à une distinction implicitement contenue dans la doctrine du saint évêque et condensée pour ainsi dire dans cette assertion : *Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu*. Il y eut dans l'Homme-Dieu douleur endurée pour nous, mais sans le sentiment qui s'attache à notre douleur. Pour trouver dans Hilaire lui-même le fondement de cette solution, il faut revenir au passage capital, *De Trinitate*, X, 14, où il a essayé d'expliquer philosophiquement la genèse de la douleur en nous : *Cum igitur compuncta ul effossa corpora dolent, sensum doloris transfusæ in ea animæ sensus admittit*. Il y a donc d'abord douleur physique, organique, qui est douleur du corps vivifié par l'âme; c'est ce que le saint docteur appelle ailleurs *passio* avec l'idée annexe de coup reçu, de violence exercée, de peine infligée, *impetus passionis, vis pœnæ, penale ministerium*. Ensuite il y a, par répercussion naturelle, douleur dans l'âme, quand celle-ci est faible, douleur intérieure qui dit réaction contre le mal physique ou la lésion organique et accompagnée de malaise et de tristesse ou de crainte, suivant que le mal est actuellement subi ou appréhendé comme futur. Quand Hilaire parle de la douleur corporelle et qu'il l'affirme : *pro nobis dolet, et dolet ipse quidem*, il s'agit de la douleur physique ou de l'impression pénible qui affecte le corps vivifié par l'âme, quand il est blessé, percé, atteint de quelque façon dans son intégrité. Quand, parlant encore de la douleur corporelle, le saint docteur écarte de Jésus-Christ le *sensus doloris* ou le *dolere* en opposition au *pati*, il s'agit, non plus de l'impression pénible qui se produit dans l'organe ou le corps atteint, mais du sentiment de la douleur qui, par contre-coup, serait provoqué dans l'âme de l'Homme-Dieu en y produisant les mêmes effets qu'en nous. Cette seconde acception, spéciale et restreinte, des mots *dolere, sensus doloris*, s'explique par l'état de la controverse : dans leur attaque les ariens portaient de l'existence en Notre-Seigneur d'une douleur non purement physique, mais surtout morale, comme on l'a vu ci-dessus, col. 2441.

Pourquoi, admettant en Jésus-Christ la douleur physique, saint Hilaire écarte-t-il de son âme le *sentiment de la douleur*, sentiment qu'il semble même, par sa manière de parler, identifier avec la douleur formelle et qu'en tout cas il considère comme une infirmité de notre nature, indigne de l'Homme-Dieu ? Peut-être faut-il attribuer cette manière de parler et de voir à une influence philosophique. Saint Augustin rapporte, *De civitate Dei*, XIV, 15, P. L., t. XLI, col. 424, cette définition de la douleur, empruntée sans doute

aux stoïciens : *Dolor carnis tantummodo offensio est animæ ex corpore, et quædam ab ejus passione dissensio; sicut animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio ab his quæ nobis nolentibus accidunt*. Cette notion supposée, si, par hypothèse, il y avait passion physique, *impetus passionis, vis pœnæ*, sans qu'il y eût, de la part de l'âme, dissensiment ni, par suite, réaction, le sentiment de la douleur ou la douleur formelle n'existerait plus, à proprement parler. Cette hypothèse n'est-elle pas celle d'Hilaire ? Comme il n'a jamais dit expressément ce qu'il entend par le *sensus doloris*, cette considération reste conjecturale; mais elle trouve un sérieux point d'appui dans le fait qu'Hilaire s'arrête presque toujours à l'aspect moral, beaucoup plus qu'à l'aspect physique de la douleur corporelle. Aussi, dans le procès du doctorat, un défenseur du saint évêque jugea-t-il opportun de faire le rapprochement suivant : « Remarquez d'abord que, dans l'opinion des anciens philosophes, la constance du sage ne peut être atteinte par aucune peine, par aucune douleur; leur opinion a été traduite en formules qui semblent exprimer que le sage ne sent ni fatigue, ni douleur. Dit invulnérable, dit Sénèque, non ce qui n'est pas frappé, mais ce qui n'est pas blessé. Peu importe au sage que des traits lui soient lancés, puisqu'il n'est pénétrable à aucun d'eux... Or, saint Hilaire s'est servi des mêmes images pour exprimer la vertu du Christ : « Les coups dont il fut « frappé, les blessures dont il fut déchiré, les meur- « trissures du crucifiement eurent l'impétuosité de la « souffrance, sans en avoir la douleur, de même que « le trait qui traverse l'eau, le feu ou qui frappe l'air, « ne peut y produire son effet naturel. » Je ne nie pas, ajoute Sénèque, que le sage souffre; nous ne voulons pas dire qu'il ait la dureté de la pierre, car il n'y aurait pas de vertu à supporter ce qu'on ne sent pas; mais les traits qu'il reçoit, il les émuise, il les guérit, il les comprime. Saint Hilaire dit également « que la chair « assumée, l'homme tout entier est livré aux souffrances « naturelles, non toutefois de sorte à être accablé par « elles. » Ainsi, d'après saint Hilaire, le Christ a reçu l'impétuosité de la souffrance, sans le sentiment de cette souffrance, de la même manière que Sénèque a dit que le sage, inaccessible à la douleur, debout et sans trouble, maître de soi-même, demeure dans une haute placidité. » *Correspondance de Rome*, 4^e année (1851), t. I, p. 236.

Entendue de la sorte, la doctrine de l'évêque de Poitiers ne se rapproche pas, autant que l'ont prétendu les partisans de la première opinion, du docétisme ou de l'aphthartodocétisme, puisque Hilaire admettait et défendait, non seulement la réalité de la nature humaine dans l'Homme-Dieu, mais encore l'existence en lui de la souffrance et même, d'après l'explication proposée, de la douleur physique. Est-ce à dire que cette doctrine est de tout point recevable ? Nullement. L'auteur du *De Trinitate* s'est fait une idée trop abstraite de la perfection propre à l'humanité du Sauveur; il a considéré trop exclusivement la dignité de l'union hypostatique et n'a pas tenu suffisamment compte de l'état d'infirmité physique auquel, par condescendance et pour nous racheter, le nouvel Adam a voulu se soumettre. Aussi s'est-il trompé quand il a écarté de Jésus-Christ toute crainte et toute tristesse qui aurait eu pour objet ses propres maux, ses souffrances et sa mort; de même, quand il a repoussé, comme une infirmité indigne de l'Homme-Dieu, tout sentiment de douleur morale que la douleur physique ou matérielle aurait provoquée. De là des interprétations forcées et inadmissibles de certains textes scripturaires, tels que Matth., xxvi, 38 sq. L'erreur, d'ordre secondaire et portant sur un point qui n'avait pas encore été suffisamment éclairci,

trouve son excuse dans les circonstances de temps et de lieu où l'auteur écrivit.

V. GRACE ET PÉCHÉ. — La doctrine de saint Hilaire sur la grâce est intimement liée à sa doctrine sur le péché. Comme les écrivains sacrés, il a coutume d'envisager l'homme tel qu'il est maintenant, dans l'état de nature déchue, exilé de cette bienheureuse « Sion, où l'on vit sans convoitise, sans douleur, sans crainte, sans péché. » *In ps. CXXXVI*, 5, col. 779. L'origine de cette déchéance est dans le péché du premier père, qui s'étend à tous ses descendants : *In unius Adæ errore omne hominum genus aberravit. In Matth.*, xviii, 6, col. 1020. En s'avouant conçu dans l'iniquité, le prophète royal associe manifestement à sa propre naissance l'idée de péché : *Scit sub peccati origine... se esse natum. In ps. CXVIII*, litt. xxii, 6, col. 641. De là cette loi d'infirmité et de péché qui demeure en nous, même après le baptême : *manente in nobis etiam secundum apostolum et origine et lege peccati. In ps. LVIII*, 4 ; *CXVIII*, litt. xv, col. 375, 601 sq. Concupiscence pour le corps, ignorance pour l'âme, tels en sont les effets généraux qui, sans être eux-mêmes péché proprement dit, nous portent cependant au péché, *In Matth.*, ix, 23, col. 976 ; *In ps. CXVIII*, litt. i, 8, col. 507 : *ipsa illa vitiorum nostrorum incentiva* ; litt. iv, 8, col. 530 : *qua (tentatione) tanquam per viam ad peccatum itur*. Aussi ni la bonté parfaite, qui fut l'apanage du premier homme en son état premier, ni la pleine observation des commandements ne se rencontrent maintenant en personne ici-bas. *In ps. LII*, 11 ; *CXVIII*, litt. iii, 6, col. 329, 520.

A cette infirmité de notre nature déchue se rattache le rôle médicinal de la grâce. Sans employer le mot, Hilaire suppose la chose, quand il proclame la nécessité de la prière et du secours divin qu'elle implore pour surmonter les tentations qui viennent de la chair, du monde et du démon, ou, d'une façon générale, pour accomplir, et même connaître nos devoirs. *In ps. LXIII*, 6 ; *CXVIII*, litt. i, 12 ; litt. x, 17, 18 ; litt. xv, 6 ; *CXXXVIII*, 15, col. 409, 509, 569, 601 sq., 790. Il n'affirme pas en termes moins illimités ni moins nets le rapport de dépendance intime et absolue que l'homme conserve en tout vis-à-vis de Dieu : *si non in omnibus opus est Dei misericordia, etiam omnia nobis tanquam ex nostro sint vindicemus, In ps. CXXIII*, 2, col. 675. Affirmation qui semble dépasser déjà l'idée d'un secours purement médicinal ; en tout cas, c'est une grâce d'une vertu supérieure, élevant les facultés ou sanctifiant l'âme, que l'évêque de Poitiers suppose en maint endroit, par exemple, quand il considère le secours divin comme nécessaire à l'intelligence et à la volonté en vue des actes que les adultes doivent produire pour mériter la vie éternelle. *In ps. CXVIII*, litt. i, 12-15 ; litt. x, 15, col. 509 sq., 569 sq. ; ou, quand il montre Dieu convertissant miséricordieusement le pécheur « et lui rendant le principe de nouveaux biens », *In ps. CXXV*, 8, col. 689 ; ou, quand il associe à l'idée de la justification et du baptême celle de régénération ou de rénovation intérieure, de robe nuptiale, de temple divin orné de sainteté, *In Matth.*, ix, 24, col. 976 : *cum ergo innovamur baptismi lavacro* ; *xxii*, 7, col. 1044 : *vestitus aulem nuptialis est gloria Spiritus Sancti* ; *In ps. LXIV*, 6, col. 416 : *ornandum hoc Dei templum est sanctitate atque iustitia* ; *CXVIII*, litt. iii, 16, col. 525 : *regenerationis gratiam*.

Hilaire n'affirme pas seulement la nécessité de la grâce, il en affirme aussi la gratuité, par opposition aux œuvres de la loi et de la nature : *Si iustitia fuisset ex lege, venia per gratiam necessaria non fuisset. In Matth.*, ix, 2, col. 963. Le salut nous vient de la miséricorde divine ; gratuit pour tous est le don de la foi, gratuit le don de la justification et de la rémission des péchés : *Salus nostra ex misericordia Dei est* ;

gratuitam gratiam Deus omnibus ex fidei justificatione donavit; dono gratiæ, vitæ anterioris crimina omittuntur. In ps. CXVIII, litt. vi, 2, col. 543 ; *In Matth.*, xx, 7 ; *xxi*, 6, col. 543, 1030, 1043. La foi est essentiellement à la base de la justification : *fides enim sola iustificat. In Matth.*, viii, 6, col. 961. Elle est également à la base de tout acte méritoire, en sorte que, sans elle, rien ne peut avoir de valeur pour le salut. *In ps. XIV*, 8 ; *LXIV*, 3 ; *CXXXVI*, 12, col. 304, 414, 783. Si grande même, au jugement du saint docteur, est l'excellence de la foi (considérée sans doute comme vertu) que jamais elle ne cessera, pas plus que l'espérance, à plus forte raison, la charité. *Fragm. hist.*, i, 1, col. 627. Néanmoins la foi seule ne suffit point, ni la prière seule, *In ps. CXVIII*, prolog., 4 ; *CXXXIII*, 5, col. 502, 751 sq. ; à l'une et à l'autre, il faut joindre les bonnes œuvres, comme un aliment qui entretient la vie de l'âme : *habemus hic cibum spiritualem, animam nostram in vitam alentem, bona scilicet opera. In ps. CXVIII*, 6, col. 706. Il y a même une certaine connexion entre la pratique des bonnes œuvres et la connaissance de la doctrine : *nisi fidelium operum usus præcesserit, doctrinæ cognitio non apprehendetur. In ps. CXVIII*, litt. ii, 10, col. 516. Appuyées sur la grâce et la foi du Christ, les bonnes œuvres deviennent méritoires et, sous les conditions requises, donnent droit à la récompense promise : *nos vero salutem tanquam debitum postulamus; pactum denarium tanquam debitum postulat. In ps. CXVIII*, litt. xix, 3 ; *CXXV*, 11, col. 626, 725. Hilaire semble même concevoir l'élection des hommes à la gloire comme dépendante des mérites prévus : *Non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti delectu facta discretio est. In ps. LXIV*, 5, col. 415.

Don de la bienveillance divine, la grâce n'en est pas moins destinée à tous par celui qui est venu ici-bas pour tous et qui, ayant soin du genre humain, n'a pas cessé d'appeler, en tous temps, tous les hommes à l'observation de la loi. *In Matth.*, ix, 2 ; *xx*, 5, col. 962, 1029. La voie du salut est ouverte à tous : *omnibus enim patet aditus ad salutem. De mysteriis*, 14, édit. Gamurrini, p. 15. De lui-même, Dieu ne repousse ni ne rejette personne ; seules notre résistance et notre négligence peuvent mettre obstacle à ses dons. Adam, repentant, a été pardonné et glorifié dans le Christ. *In ps. CXVIII*, litt. ii, 3 ; *CXIX*, 4, col. 512, 468. L'existence du libre arbitre ressort manifestement de toute cette doctrine. Hilaire accentue fortement cette vérité, qu'il s'agisse d'Adam déchu et de ses descendants. *In ps. II*, 16 ; *CXVIII*, litt. xxii, 4, col. 270, 641. Aussi l'homme qui pèche est-il toujours responsable et inexcusable. *In ps. CXL*, 6, 10, col. 827, 830. Si Dieu connaît d'avance l'usage que nous ferons de notre liberté, ceci témoigne de la perfection de sa science, et non pas d'une loi de nécessité qui s'imposerait au pécheur et le porterait irrésistiblement au mal : *ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem genito naturamque peccati. In ps. LVII*, 3, col. 269.

Cette vive préoccupation de sauvegarder le mérite et la liberté n'aurait-elle pas mené trop loin le docteur gaulois ? L'accusation a été formulée, même par des catholiques, comme dom Ceillier, *op. cit.*, t. iv, p. 72 : « On trouve sur cette matière plusieurs propositions, en différents endroits de ses ouvrages, qui font de la peine et qui ne paraissent pas s'accorder avec la doctrine de saint Augustin, qui est celle de l'Église. » Abstraction faite des propositions qui, lues dans le contexte, sont irrépréhensibles, et d'autres qui ne peuvent être sérieusement incriminées que sous l'influence de préjugés d'école, celles-là méritent d'être signalées, où le commencement de l'acte salutaire et la volonté de croire paraissent réservés à l'homme, la part de Dieu venant après : *Est*

*ergo a nobis cum oramus, exordium, ut munus ab eo sit... Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est. Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit; Deus incipienti incrementum dabit... Divinæ misericordiæ est, ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adcentes recipiat; ex nobis autem initium est, ut ille perficiat. In ps. CXVIII, litt. v, 12; litt. xiv, 20; litt. xv, 10, col. 538 sq., 598, 610. Ces phrases ne rendent-elles pas un son semi-pélagien ? Elles le rendraient si, en affirmant que le commencement de l'acte salutaire ou la volonté de croire vient de nous, le saint docteur entendait parler d'une volonté ou d'une action indépendante de toute grâce, même prévenante. Mais sa doctrine générale ne permet pas de faire cette supposition, et il suffit d'ailleurs de considérer attentivement le contexte de ces phrases, qui visent une objection fataliste, païenne ou manichéenne, pour se rendre compte qu'Hilaire songe uniquement à sauvegarder le caractère de liberté et, dans un certain sens, d'initiative personnelle qui revient à l'homme dans l'acte de foi, comme dans la prière et toute autre action méritoire. C'est dans le même sens que, parlant ailleurs de la bienheureuse éternité, inaccessible pourtant, d'après sa propre doctrine, aux mérites de la loi et de la nature, il dit : *De nostro igitur est beata illa æternitas promerenda, præstandumque est aliquid ex proprio ut bonum velimus, malum omne vitemus, totoque affectu præceptis cælestibus obtemperemus. In Matth., vi, 5, col. 953. C'est dans le même sens encore que, parlant de ceux qui devaient croire au Fils, le saint évêque n'admet pas qu'ils aient reçu de celui-ci la volonté, entendant manifestement par là une volonté de croire qui serait comme implantée de toute pièce en eux, ne laissant pas de place à ce que l'idée même de mérite suppose d'initiative personnelle : quæ (voluntas), si data esset, non haberet fides præmium, cum fidem nobis necessitas affixæ voluntatis inferret. De Trinitate, VIII, 12, col. 244. Voir Coustant, *Præf. gen.*, § 9, n. 261-262, col. 123 sq.; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. v, diss. XXII, p. 372.**

VI. SACREMENTS, ÉGLISE. — L'œuvre de la sanctification des âmes s'opère par les sacrements de l'Église : *sanctificatio sacramentis Ecclesiæ animas. In ps. CXXXI, 23, col. 741. Hilaire n'explique pas, il est vrai, ce qu'il entend ici par ce terme de sacraments; mais nous rencontrons dans ses écrits plusieurs des rites caractéristiques de la vie chrétienne, auxquels ce terme s'applique depuis longtemps dans un sens spécial et réservé.*

1° Baptême. — A la base de l'édifice, comme « premier degré dans la voie du salut », vient le « sacrement du baptême, de la nouvelle naissance, de la régénération », où, grâce à la vertu de la parole, Matth., xxvii, 19, et de l'eau que le Sauveur a consacrée par son propre baptême, nous sommes lavés de nos péchés, héréditaires ou personnels, dépouillés du vieil homme, renouvelés en Jésus-Christ et faits enfants adoptifs de Dieu. *Instructio psalm.*, II; *In ps. LXIII, 7, 11; LXV, 1, col. 239, 410, 412, 428; In Matth., ix, 24, col. 976; De Trinitate, VI, 44; De syn., 85, col. 193, 538. Un est le baptême, comme est une la foi du Christ, sans laquelle il n'y a ni régénération, ni baptême. Ad Constant., II, 6, col. 567. Cependant le baptême d'eau ne nous élève pas à un tel degré de pureté, qu'il n'y ait plus lieu à des compléments ou perfectionnements ultérieurs, soit par la descente du Saint-Esprit, soit par l'épreuve du feu après la mort, soit par la mort elle-même ou par le martyre sanglant. In ps. CXVIII, litt. III, 5, col. 519.*

2° Confirmation. — Que peut signifier, dans ce dernier texte, cette descente du Saint-Esprit jointe à une sanctification qui perfectionne l'œuvre du bap-

tême ? La réponse paraît donnée par Hilaire dans son commentaire sur saint Matthieu, alors que, traitant du baptême de Notre-Seigneur sur les bords du Jourdain, il montre dans la descente visible de l'Esprit sous forme de colombe le symbole visible de ce qui s'opère en ceux qui reçoivent le baptême chrétien : *ut ex eis quæ consummabantur in Christo, cognosceremus, post aquæ lavacrum, et de cælestibus portis Sanctum in nos Spiritum involare, et cælestis nos unctione perfundi. In Matth., II, 6, col. 927. Or, dans le même commentaire, IV, 27, col. 927, cette descente du Saint-Esprit, qui vient après le baptême, se trouve comprise avec le baptême lui-même sous le terme de sacrement, mais employé au pluriel : in baptisimi et Spiritus sacramentis. Les deux choses équivalent pour le chrétien à ce que furent pour les apôtres le baptême d'eau et la descente du Saint-Esprit, au jour de la Pentecôte, sous forme de langues de feu : sacramento aquæ ignisque perfecti. In Matth., II, 10, col. 934 sq. Le « sacrement de l'Esprit » revient donc, en substance, à notre sacrement de confirmation. Peut-être y aurait-il encore une allusion au même rite dans ces lignes, écrites à propos de l'imposition des mains faite par Jésus sur la tête des enfants : Munus enim et donum Spiritus Sancti per impositionem manus et precationem, cessante legis opere, erat gentibus largiendum. In Matth., XIX, 3, col. 1024. Voir Coustant, notes sur ces divers passages.*

3° Eucharistie. — Nombreux sont les passages où l'évêque de Poitiers mentionne la sainte eucharistie : *sacramentum sancti cibi, sacramentum potus cælestis, In Matth., IX, 3, col. 963; sacramentum communicæ carnis et sanguinis, De Trinitate, VIII, 15, col. 247; divinæ communionis sacramentum. In ps. LXVIII, 17, col. 480. Parlant de saintes hosties profanées par des hérétiques, il lance cette exclamation indignée : In ipsum Christum manus missæ ! Contra Constant., II, col. 585. Quand Notre-Seigneur consacra son corps et son sang, Judas avait quitté le cénacle, indigne qu'il était de participer au divin mystère. In Matth., XXX, 2, col. 1065. Déjà nettes en elles-mêmes, ces expressions tirent une portée plus grande encore du célèbre passage, De Trinitate, VIII, 13-17, col. 245 sq., où, voulant établir que l'union des fidèles entre eux n'est pas une simple union morale ou des volontés, mais qu'elle repose sur un fondement réel et physique, le docteur gaulois fait appel au corps et au sang de Jésus-Christ, envisagé comme lien ou principe d'unité entre les fidèles : Si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suæ ad naturam æternitatis sub sacramento nobis communicandæ carnis admisit ? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Rappelant ensuite les paroles du Sauveur, Joa., VI, 56 sq. : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui », il conclut : De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambiendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione, et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et hæc accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est ? Affirmations vigoureuses, dont les champions de la vérité catholique ont su tirer parti contre les ennemis de la présence réelle; par exemple, au XII^e siècle, contre Bérenger, Guitmond, archevêque d'Aversa, De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, l. III, P. L., t. CXLIX, col. 1474 sq.; au XVI^e et au XVII^e siècle, contre les novateurs, les cardinaux Bellarmin, De sacramento eucharistiæ, l. II, c. XII, et Du Perron,*

Traité du saint sacrement de l'eucharistie, l. II, c. xi, Paris, 1622, p. 263 sq.

A la nature de l'eucharistie répond le merveilleux effet, qui est lui propre, de nous préparer à l'union parfaite avec Dieu au ciel, en nous faisant vivre dès ici-bas d'une vie divine, dont Jésus-Christ lui-même est directement le principe : *cibus, in quo ad Dei consortium præparamur per communionem sancti corporis; cujus hæc virtus est, ut ipse vivens eos qui se accipiant vivificet*. In ps. LXIV, 14; CXXVII, 10, col. 421, 709. Aussi rien ne s'oppose à ce qu'Hilaire soit réellement l'auteur d'une phrase relative à la communion quotidienne, qui lui est attribuée par les Pères du VI^e concile de Tolède, c. x, P. L., t. x, col. 725 : *Quid enim tam vult Deus, ut quotidie Christus habitet in nobis, qui est panis vitæ et panis e cælo? et quia quotidiana oratio est, quotidie quoque ut detur, oratur*.

Sacrement, l'eucharistie est aussi sacrifice. Les documents historiques conservés dans l'*Opus historicum* nous montrent rapprochées et associées les idées d'autel et de sacrifice, de prêtres consacrant et portant suspendu au cou le corps du Seigneur, et ce saint corps désigné lui-même, par métonymie, sous l'appellation de sacrifice : *disturbati altaris in ipso sacrificiorum tempore; consecratum Domini corpus ad sacerdotum colla suspensum; sacrificium a sanctis et integris sacerdotibus confectum*. *Fragm.*, II, 66; III, 9, col. 643, 665. Dans ses propres écrits, Hilaire associe également les idées de prêtre et d'autel : *protraxerunt de altario sacerdotes*, *Contra Constant.*, II, col. 589; il parle de la table des sacrifices, d'après saint Paul, I Cor., x, 21, du sacrifice d'action de grâces et de louange qui a remplacé l'oblation sanglante des anciennes victimes, et de l'immolation, dans la nouvelle loi, de l'Agneau au sang rédempteur. In ps. LXIII, 19, 26; CXXIII, litt. xviii, 8, col. 482, 486, 624. Enfin, à propos des paroles prophétiques de Jacob, Gen., xxvii, 27 : *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni quem benedixit Deus*, il remarque que les biens spirituels dont nous jouissons maintenant, en particulier le grand sacrement de l'unité et de l'espérance chrétienne, ont été jadis manifestés à l'aide de noms empruntés à des choses corporelles et communes, puis il ajoute ces mots qui semblent une allusion à quelque reste de la discipline du secret : *quod scientes intelligent*, In ps. CXXI, 12, col. 666; à rapprocher d'une allusion au néophyte dont l'instruction spirituelle n'est pas encore achevée : *nondum tamen formatæ fidei, nondum doctrinis spiritualibus eruditum*. In ps. LXIII, 7, col. 410.

4^e *Autres sacrements*. — Ils ne sont pas mentionnés dans les écrits de l'évêque de Poitiers sous la dénomination de sacrements; mais, pour plusieurs, les éléments essentiels s'y trouvent implicitement.

1. *Pénitence*. — Ainsi en est-il pour la pénitence; car le pouvoir de lier et de délier, donné aux apôtres, Matth., xviii, 18, est entendu du pouvoir de remettre et de retenir les péchés, de telle sorte qu'en cas de rémission, il y ait sentence de pardon ratifiée au ciel : *ut quos in terris ligaverint, id est, peccatorum nodis innexos reliquerint, et quos solverint, confessione videlicet veniæ receperint in salutem, hi apostolicæ sententiæ in cælis quoque aut soluti sint aut ligati*. In Matth., xviii, 8, col. 1021. La confession des péchés apparaît fréquemment dans le commentaire sur les Psaumes, comme moyen d'obtenir le pardon : *confitendum est crimen, ut obtineatur et venia; ubi peccati confessio est, ibi et justificatio a Deo est*, In ps. CXVIII, litt. iii, 19; CXXV, 10, col. 526, 690; mais la généralité du mot et parfois le contexte même ne permettent pas de songer à la confession sacramentelle; tout au plus pourrait-il y avoir une allusion voilée à la pratique chrétienne dans des textes comme celui-

ci : *Nihil occultum, nihil clausum, nihil obligatum sub Dei confessione in corde retinendum est*. In ps. LXI, 6, col. 398.

2. *Ordre*. — Saint Hilaire enseigne le pouvoir d'ordre conféré aux apôtres et aux prêtres du Nouveau Testament : pouvoir de consacrer et d'administrer le pain céleste, In Matth., xiv, 10, col. 1000; pouvoir de poser, comme seuls ministres légitimes, l'acte au sacrifice, *sacrificii opus sine presbytero esse non potuit*, *Fragm.*, II, 16, col. 643; d'une façon plus générale, pouvoir d'exercer le ministère divin de la justification. In ps. CXXXVIII, 34, col. 810. Ce pouvoir se transmet par une ordination en règle, réservée à l'évêque et accompagnée d'une effusion de l'Esprit-Saint, *De syn.*, 91, col. 544 : *ordinati enim ab his sumus*; *Contra Constant.*, 27, col. 602 : *a quo sacerdotium sumpsit*; In ps. LXVII, 12, col. 451; *Sanctoque Spiritu irrigati*. Autant d'allusions au rite sacramentel, sans que ce rite soit jamais décrit ni même énoncé d'une façon déterminée.

3. *Mariage*. — Il n'est question du mariage qu'incidemment. Avec saint Paul, Hilaire y voit un état bon et licite, quoique inférieur en mérite à l'état de virginité et de sainte viduité. In ps. CXVIII, litt. xiv, 4; CXXVII, 7, *felix illa et beata virginitas*; CXXXI, 24, *quanta viduarum dignitas...*, col. 596, 707, 742. Dans le commentaire sur saint Matthieu, les paroles de Notre-Seigneur, rapportées par cet évangéliste, v, 32 : *Qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœcham*, sont interprétées en ces termes : *nullam aliam causam desinendi a conjugio præscribens, quam quæ virum prostitutæ uxoris societate pollueret*. In Matth., v, 22, col. 940. Est-ce à dire que, dans ce cas, la dissolution du mariage est absolue, y compris le lien même? Beaucoup ont entendu en ce sens l'assertion du saint docteur, mais en dépassant, semblait-il, la portée certaine des termes employés, *desinendi a conjugio*; il peut s'agir, non pas de l'union considérée en droit ou du lien, mais de l'union considérée en fait, et cessant sans préjudice du lien, par la séparation complète et perpétuelle des conjoints. C'est tant, note sur ce passage; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. iv, p. 138.

5^e *Église*. — Au-dessus des sacrements, dont elle est la dépositaire et la dispensatrice, apparaît l'Église, société des fidèles intimement unis, *concordem fidelium cælum*, In ps. CXXXI, 23, col. 741, « fondée par Notre-Seigneur et affermie par les apôtres. » *De Trinitate*, VII, 4, col. 202. Héritière des noms qui convenaient à l'antique Sion, « mont du Seigneur, maison du Seigneur, sainte cité du grand roi », etc., l'Église se caractérise mieux encore, pour l'évêque de Poitiers, par ses rapports au Christ, dont elle est l'épouse, la bouche et surtout le corps mystique. In ps. CXXVII, 8; CXXVIII, 9, 29, col. 708, 715, 807. A ces rapports elle doit cette infaillibilité dans la foi, que l'auteur du *De Trinitate* invoque si souvent contre les hérétiques, avec autant d'assurance que de fierté : *evangelica atque apostolica Ecclesiæ fides nescit, pia Ecclesiæ fides damnat*, *De Trinitate*, VI, 9, 10, col. 163 sq.; de même, cette assistance continuelle contre les tempêtes qui l'assaillent, comme jadis la barque montée par le Sauveur. In Matth., vii, 9; xiv, 13 sq., col. 957, 1001 sq. Singulier spectacle, celui de cette Église dont le propre est de vaincre quand on la frappe, de briller davantage quand on l'attaque, de progresser quand on l'abandonne! *De Trinitate*, VII, 4, col. 202.

L'Église est une, *una omnium*; une comme corps du Christ et une dans sa foi. *De Trinitate*, VII, 4, col. 202; In ps. CXXI, 5, col. 662. Ceux qui se séparent d'elle ou qu'elle retranche de sa communion deviennent par le fait même étrangers au Christ et tombent sous l'empire du démon. In ps. CXVIII, litt. xvi, 5, col. 607

Nulle intelligence vraie de la parole divine en dehors d'elle; nulle voie pour aller au ciel qui ne doive passer par ce mont de Dieu; point de repos en dehors de cette arche. *In Matth.*, XIII, 1, col. 993; *In ps. CXLVI*, 4; *CXLVI*, 12, col. 301, 874. D'ailleurs, si l'Église est une en elle-même, elle n'en est pas moins, par destination, universelle; tous les hommes sont appelés à en faire partie, et ses progrès dans le monde sont admirables, bien que tous ne répondent pas à l'appel. *In Matth.*, VII, 10, col. 958; *In ps. LXVII*, 20, col. 457. Elle contient, du reste, des membres d'inégale valeur, justes et pécheurs, purs et impurs. *In ps. I*, 4; *LII*, 13; *In Matth.*, XXXIII, 8, col. 252, 331 sq., 1075.

Une et catholique, l'Église est encore essentiellement hiérarchique. Comme l'antique synagogue, elle comprend des prêtres et des ministres sacrés, puis le reste du peuple, *cui non sacerdotii, neque ministerii, sed timoris officium est*. *In ps. CXXXIV*, 27, col. 766 sq. Hilaire nomme expressément les évêques, les prêtres et les diacres, en ajoutant les clercs, sans préciser davantage : *cum raperent episcopos, presbyteros et diaconos, et omnes clericos in cælitum mitterent*. *Fragm.*, II, 11, col. 640. Les évêques sont les princes du peuple chrétien. *In Matth.*, XXVIII, 1, col. 1058. Ils sont les yeux de l'Église, comme les apôtres dont ils ont recueilli la succession. *In ps. CXXXVIII*, 34, col. 810. Pour comprendre quelle haute idée le saint docteur avait de sa charge et des devoirs qui s'y attachent, il suffit de lire la description de l'évêque, d'après saint Paul. *De Trinitate*, VII, 1, col. 236. Notable est le témoignage qu'il rend à la foi et à la primauté de saint Pierre : *primus credidit, et apostolatus est princeps*. *In Matth.*, VI, 6, col. 956. Mais c'est surtout la profession de foi en la divinité de Jésus-Christ, émise par l'apôtre auprès de Césarée, et la magnifique réplique du Sauveur qui provoquent l'admiration d'Hilaire : *O in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiæ fundamentum, digneque ædificationis illius petra, quæ infernas leges et omnia terrestria claustra dissolverent! O beatus cæli janitor, cujus arbitrio claves æterni aditus traduntur, cujus terrestre iudicium præjudicata auctoritas sit in cælo : ut quæ in terris aut ligata sint aut soluta, statuti ejusdem conditionem obtineant et in cælo!* *In Matth.*, XVI, 7, col. 1010. Cf. *De Trinitate*, VI, 20, 36, 38, col. 172, 1861; *In ps. CXXXI*, 4, col. 730. Mais Pierre n'aurait-il pas, en reniant son Maître, perdu ces prérogatives? Dans son premier ouvrage, l'évêque de Poitiers semble presque excuser la faute : *et vere prope jam sine piaculo hominem negabat, quem Dei filium primus cognoverat*. *In Matth.*, XXXII, 4, col. 1071; mais dans le commentaire sur les Psaumes, il y va plus franchement et se contente de dire que Notre-Seigneur pardonna simplement une faiblesse immédiatement pleurée : *et neganti quidem claves tamen regni cælorum non ademit*. *In ps. LII*, 12, col. 330.

La croyance à la communion des saints se manifeste dans les écrits d'Hilaire : d'une façon générale, par la dénomination d'Église appliquée à la société des fidèles ici-bas et au ciel, *Ecclesia vel quæ nunc est, vel quæ erit sanctorum*, *In ps. CXXXII*, 6, col. 748; plus particulièrement, par la vénération rendue aux reliques des saints et au sang des martyrs, dont la vertu était souvent attestée par des faits miraculeux. *Contra Constant.*, II, col. 584. Quelques articles du symbole primitif se dégagent d'allusions aux points de foi que les adultes devaient professer avant de recevoir le baptême : *prius confitentur credere se in Dei Filio et in passione ac resurrectione ejus; et renascens non confessus es ex Maria Filium Dei natum?* *In Matth.*, XV, 8, col. 1006; *De Trinitate*, IX, 51, col. 322. Voir dom Ceillier, *op. cit.*, p. 78 sq., pour quelques autres usages des temps primitifs.

VII. ESCHATOLOGIE. — La doctrine de saint Hilaire sur les fins dernières est, dans son ensemble, scripturaire. Elle présente cependant sur plusieurs points ce que dom Constant appelle, *Præf. gen.*, § 5, col. 87, des manières de parler spéciales, *singulares locutiones*, qui ont donné lieu à des attaques et demandent quelques explications.

1° Mort. — La mort, décrétée par Dieu contre notre premier père en cas de désobéissance, vient par le fait même de la loi du péché, *ex lege peccati consequitur*, et revêt pour tous les descendants d'Adam un caractère pénal, *nobis pœnalis demutatio est*. *In ps. LXI*, 18; *LXII*, 6; *CXXXI*, 9, col. 318 sq., 404, 734. Quelques-uns, comme Hénoc, Élie, Moïse, Jean l'Évangéliste, ont-ils échappé, provisoirement du moins, à l'application de la loi commune? Pure question de fait, que le saint docteur ne touche qu'en passant et d'une façon peu ferme, en rapportant les opinions courantes. *In Matth.*, XX, 10, col. 1032; *De Trinitate*, VI, 39, col. 189. Personnellement, il ne semble pas douter de la mort de Moïse, comme le montre dom Constant, *In Matth.*, *loc. cit.*, note d; pour saint Jean, il se contente de rapporter ce qui est dit dans l'Évangile, *Joa.*, XXI, 22, 23, sans se prononcer nettement pour l'une ou l'autre des deux interprétations concevables : *sic usque ad adventum Domini manens, et sub sacramento divinæ voluntatis relictus et depulatus, dum non neque non mori dicitur et manere*. *De Trinitate*, *loc. cit.* Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, Hilaire enseigne catégoriquement que le temps de l'épreuve, et par conséquent du mérite et du démérite, cesse avec la mort : *tunc enim ex merito præteritæ voluntatis lex jam constituta aut quietis aut pœnæ excedentur ex corpore suscipit voluntatem*. *In ps. LI*, 23. Cf. *LIV*, 10; *CXLII*, 8, 9, col. 323, 343, 840. Cette loi établie, dont l'alternative est le repos ou la peine, trouve son application aussitôt après la mort, comme on le voit par la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche, placés immédiatement l'un dans le séjour des bienheureux et le sein d'Abraham, l'autre dans le lieu des supplices : *quorum unum angeli in sedibus beatorum et in Abraham sinu locaverunt, alium statim pœnæ regio suscepit*. *In ps. II*, 48; cf. *CXXII*, 11, col. 290, 673. Pour les damnés, c'est la peine du feu subie dès lors : *absorbet ignis etiam antequam resurgant*. *In ps. LVII*, 5, col. 371.

2° Vision béatifique. — La vision immédiate de Dieu est, d'après saint Hilaire, la grande récompense et la suprême perfection des élus. *In Matth.*, IV, 7, col. 933; *In ps. CXVIII*, litt. VIII, 7; *CXXI*, 1, col. 554, 661. Mais les âmes des justes jouissent-elles de cette vision dès qu'elles entrent au ciel? La réponse affirmative semble une conclusion légitime; car le saint docteur promet au bon larron, avec l'entrée au paradis, la possession de la pleine béatitude, *et consummatæ beatitudinis delicias promittens*. *De Trinitate*, IX, 34, col. 370. Il affirme que les âmes bienheureuses, étant dans le Christ, se reposent par le fait même en Dieu, *ergo hi qui in Christo erunt, erunt in Dei requie*, et que « la face de Dieu, c'est-à-dire le Christ, image du Dieu invisible, leur est intimement présente, *unicuique sancto aderit* ». *In ps. XCI*, 9; *CLXII*, 9, col. 499, 840. Deux sortes de textes peuvent faire obstacle : d'abord, ceux où la vision de Dieu semble rattachée à l'avènement glorieux du Christ ou au jugement dernier : *cum judicii die aderit, cum visibilis nobis in gloria paternæ majestatis assistet, tunc nos faciei suæ lumine illuminabit*. *In ps. CXVIII*, litt. XVII, 12, col. 619; *tradel autem Deo Patri regnum, et tunc quos regnum Deo tradiderit, Deum videbunt*. *De Trinitate*, XI, 39, col. 424. A ces textes s'en ajoutent d'autres, où les fidèles sont présentés comme mis en réserve sous la garde du Seigneur et placés provisoi-

rement dans le sein d'Abraham : *tempus vero mortis habet interim unumquemque suis legibus, dum ad iudicium unumquemque aut Abraham reservat, aut pœna; per custodiam Domini fideles omnes reservabuntur, in sinu scilicet interim Abraham collocati. In ps. II, 48; CXX, 16, col. 290, 660. Mais ces textes s'opposent-ils réellement à la jouissance immédiate de la vision intuitive ? Parfois il est question des justes morts avant la venue de Notre-Seigneur, alors que l'entrée du ciel restait fermée aux enfants d'Adam; ainsi en est-il probablement dans le texte objecté du Ps. CXX; cf. CXVIII, litt. XI, 3; CXXXVIII, 22, col. 572 sq., 804. Le « sein d'Abraham » est une expression biblique dont le sens est large et varie nécessairement, suivant qu'on considère l'état des âmes avant ou après l'ascension du Sauveur. L'idée de *réserve*, appliquée aux âmes bienheureuses, s'explique aisément eu égard au jugement dernier, qui suppose la résurrection des corps et qui seul, par conséquent, amènera pour l'homme tout entier, corps et âme, l'état définitif de glorification, et peut, dans le même sens, s'appeler le jour où se fera l'éternelle rétribution de la béatitude ou du châtement : *iudicii enim dies vel beatitudinis retributio est æterna, vel pœnæ. In ps. II, 48, col. 290. Aussi, dans la première série des textes objectés, ce n'est pas précisément de la vision de Dieu prise en elle-même qu'il s'agit, mais de la vision de Notre-Seigneur apparaissant dans son humanité glorieuse aux hommes ressuscités ou de la vision de Dieu consommée en tous ceux qui doivent en jouir pendant l'éternité. Coustant, Præf. gen., n. 210-218, col. 101 sq.; Muratori, De paradiso, regnique cælestis gloria non expectata corporum resurrectione, Vérone, 1738, c. XI, p. 98 sq.; XII, p. 107 sq.**

3° *Résurrection.* — Toute cette doctrine contient évidemment celle de l'universelle résurrection des corps, fondée sur l'universelle rédemption : *cum omnis caro redempta sit in Christo ut resurgat. In ps. LV, 7, col. 360. Résurrection très différente pour les justes et pour les pécheurs, comme l'enseigne saint Paul, I Cor., xv, 51 sq. : glorieuse pour les premiers, humiliante et douloureuse pour les autres, adeo ut confundantur; resumpto ad pœnas corpore puniendos. In ps. LII, 16 sq.; LV, 9, col. 334, 361. Il y aura restauration des mêmes corps qui auront préexisté : *confracta reparabil, non ex alia aliqua, sed ex veteri atque ipsa originis suæ materia. In ps. II, 41; cf. LV, 12, col. 285 sq., 362. Quelle difficulté en cette restauration pour celui qui, au début, a pu former entièrement ces mêmes corps ? In Matth., x, 20, col. 974; In ps. LXIII, 9; CXXII, 5, col. 411, 670. Les corps ressuscités auront la stature de l'homme parfait; mais demander quels en seront la forme et le sexe, ou grâce à quels aliments ils demeureront éternels, c'est poser des questions non seulement oiseuses, mais injurieuses envers Dieu, dont la providence et la puissance sont également sans bornes. In Matth., v, 8-10; XXIII, 3-4, col. 946 sq., 1045.**

4° *Dernier avènement et jugement.* — Après la résurrection des corps, auront lieu le second avènement du Christ et le jugement dernier, l'un et l'autre rappelés ou décrits par l'évêque de Poitiers d'après les données évangéliques. *In Matth., xxvi, 1, col. 1056; De Trinitate, III, 16, col. 85; In ps. CXVIII, litt. XVII, 12, col. 619. Deux questions s'y rattachent, qui sont loin de présenter chez le docteur gaulois toute la netteté désirable. La première concerne ceux qui seront jugés. En plusieurs endroits, les hommes apparaissent partagés en deux groupes : d'un côté, les croyants et les incroyants, les fidèles et les infidèles, les pieux et les impies, en tendant par là ceux qui sont tels purement ou simplement; de l'autre, ceux qui tiennent le milieu, où la foi et l'infidélité, la piété et l'impiété s'entremêlent : *qui medii sint, ex utroque admixti,**

neutri tamen proprie. Hilaire semble affirmer que ces derniers seuls auront à subir un jugement : *in eos ergo iudicium est, quod jam et in incredulis actum est, et in credentes non necessarium est; intelligitur in eos reliquum esse iudicium, qui pro gestorum qualitate inter peccata fidemque sint iudicandi. In ps. I, 16-17; LVII, 7, col. 259 sq., 373. Si, dans ces textes, il fallait entendre le jugement dans le sens ordinaire du mot, il s'ensuivrait que les justes et les impies seraient soustraits à tout jugement, soit particulier, soit universel, car les raisons alléguées ne valent pas moins contre l'un que contre l'autre; nous serions en face d'une erreur grave, attribuée de fait à l'évêque de Poitiers, comme l'indique dom Coustant, n. 220, col. 106. Mais cette supposition introduit dans sa doctrine une réelle incohérence, puisqu'il enseigne formellement, à plusieurs reprises, que tous comparaitront devant le tribunal du Christ et seront jugés par lui : *cum omnis caro redempta in Christo sit, et omnem assistere ante tribunal ejus necesse sit; iudicaturus ipse de omnibus. In ps. LVI, 7, col. 630; De Trinitate, VI, 3, col. 159.**

La conciliation est à chercher là où dom Coustant la place, n. 226, col. 108 sq., à savoir dans le sens spécial qu'Hilaire attache au mot et à l'idée de jugement, en partant du verset 5 du Ps. I, qu'il explique en ce passage : *Propterea non resurgent impii in iudicium, et en s'inspirant aussi de Joa., III, 18, qu'il cite, n. 15, col. 259 : Qui credit in me, non iudicatur; qui autem non credit, jam iudicatus est. Par jugement, il n'entend pas ici une simple sentence, énonçant purement et simplement le salut ou la damnation par l'application d'une loi préexistante et contenant expressément le cas en question; il entend une sentence précédée d'un examen qui porte sur un cas complexe, non contenu expressément dans la loi, où il y a du pour et du contre, et par conséquent sujet à discussion. Voici, en effet, la raison qu'il donne pour exclure le jugement dans le cas des croyants et des incroyants purement et simplement tels : *Quid enim necesse est iudicare credentem? iudicium enim ex ambiguis rebus existit, et ambiguitate adempta, iudicii non desideratur examen : ex quo ne infideles quidem necesse est iudicari, quia ambiguitas, quin infideles sint, non resedit, n. 17, col. 259. Le jugement est déjà porté dans l'Évangile, Joa., III, 18; il s'agit seulement de constater le fait et d'appliquer la sentence. C'est dans le même sens qu'Hilaire dit de Notre-Seigneur, par allusion à Luc., XII, 9 : *Negantes se non jam iudicabit utique, sed negabit. De Trinitate, VI, 3, col. 159. Négation qui sera précisément la sentence de réprobation, le Nescio vos. Matth., xxv, 2. Et ceci fait dire au saint docteur que le juste est jugé dès ici-bas, puisque les anges le conduisent dans le sein d'Abraham : *justo tamen jam in terris, quia per angelos in Abraham sinum deductus sit, iudicato, secundum illud : Qui credit in me, non iudicatur, sed transit de morte in vitam; qui autem non credit, jam iudicatus est. Il s'agit évidemment, dans ce dernier cas, du jugement particulier. Coustant, n. 222, col. 107. Mais qu'est le jugement universel, sinon la manifestation et comme une sorte de répétition publique du jugement particulier ? Il n'est donc pas nécessaire de supposer avec le même auteur, n. 228, col. 110, que le sort des hommes compris dans le groupe intermédiaire ne sera fixé qu'au second avènement du Sauveur. Cette assertion n'est pas de saint Hilaire; il résulte seulement de ce qui précède que, d'après lui, ces hommes ne seront pas jugés de la même façon que les autres, soit immédiatement après leur mort, soit à la fin du monde.****

L'autre question se rapporte à ce que saint Hilaire appelle « le feu du jugement ». Une première fois, il y fait allusion, en s'appuyant sur I Cor., III, 15 : *Multi*

secundum apostolum tanquam per ignem erunt salvi, cum defecatis et perustis vitiiis, ut argentum ignitum, probabiles judicentur. In ps. LIX, 11, col. 389. Il y revient à propos du baptême quand, déniaut à ce sacrement la vertu de nous conférer une pureté absolument parfaite, il énumère plusieurs sortes de purifications ultérieures, en particulier celle que le feu du jugement opère, *quæ judicii igne nos decoquet. In ps. CXVIII, litt. III, 5, col. 519.* Plus loin, n. 12, col. 522 sq., il parle encore du jour et du feu du jugement, pour en exciter la crainte : *An cum ex omni otioso verbo rationem simus præstituri, diem judicii concupiscemus, in quo nobis est ille indefessus ignis subeundus (al. obeundus), in quo subeunda sunt gravia illa expiandæ a peccatis animæ supplicia?* Le saint évêque ajoute, à titre d'argument confirmatif : *Beatæ Mariæ animam gladius pertransibit, ut revelentur multorum cordium cogitationes. Luc., II, 35. Si in judicii severitatem capax illa Dei Virgo ventura est, desiderare quis audebit a Deo judicare?*

D'après ce dernier texte, il semble que la Mère de Dieu elle-même n'aurait pas échappé au feu du jugement. Mais de quel jugement et de quel feu s'agit-il ? Le défenseur de saint Hilaire au procès du doctorat résume comme il suit l'explication donnée par dom Coustant, *Præf. gen.*, § 8, col. 211 sq. : « Comme on dit dans la Genèse que Dieu plaça à la porte du paradis un chérubin armé d'un glaive de feu ; en outre, saint Paul ayant dit que les œuvres de tout homme seront éprouvées par le feu : les anciens Pères de l'Église crurent que personne n'entrerait au paradis qu'en passant par ce glaive. Ils enseignèrent en même temps que les saints ne seraient pas atteints par ce feu, dont la violence serait plus ou moins sensible à raison des souillures que chacun devrait expier. Puisque les Pères se croyaient obligés par l'autorité de l'Écriture à reconnaître là une loi générale pour tous les hommes, quel tort a saint Hilaire de n'avoir pas établi une exception en faveur de la Mère de Dieu, et d'avoir cru qu'elle passerait par un feu qui devait tourner à la gloire des saints ? En se servant de cet exemple pour montrer l'immuabilité de la loi, il indique clairement qu'il considère la Mère de Dieu comme la plus sainte et la plus noble des créatures. » *Correspondance de Rome, loc. cit.*, p. 236.

Ces considérations suffisent pour montrer que la doctrine exprimée par l'évêque de Poitiers ne présente rien d'incompatible avec l'honneur de Marie. Mais est-il certain qu'en parlant du glaive qui devait transpercer l'âme de la Vierge, il ait eu réellement en vue le glaive du feu porté par le chérubin gardien de l'entrée du paradis ? En rapportant les paroles du vieillard Siméon, il a pu songer à l'interprétation d'Origène, *In Lucam*, homil. xvii, P. G., t. xiii, col. 1845, interprétation d'ailleurs inadmissible, d'après laquelle des légers mouvements de doute auraient traversé l'âme de Marie au temps de la Passion ; on comprendrait mieux alors pourquoi et comment le saint docteur a pu considérer la Vierge comme soumise à la rigueur du jugement divin. Quant au feu du jugement, destiné à purifier les âmes, *expiandæ a peccatis animæ supplicia*, il semble s'identifier avec le feu du purgatoire, mais jouant un double rôle, suivant une conception d'Origène, *In Exod.*, homil. vi, 4 ; *In ps. XXXVI*, 1, P. G., t. xii, col. 354, 1337, qu'Hilaire aurait adoptée en la rattachant à l'enseignement de saint Paul, I Cor., iii, 13, 15 : d'abord, éprouver les âmes, *et unicujusque opus quale sit ignis probabit* ; puis, les purifier quand il y a lieu : *si cujus opus arserit, detrimentum patietur ; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Voir t. v, col. 2242-2243.

5° Éternité. — Après le jugement dernier, c'est la double éternité, qui commence pour les hommes res-

suscités. Éternité de malheur pour les damnés ; car ils ne seront pas annihilés, *non in nihilum dissoluti, In ps. I, 14, col. 258*, mais ils retourneront en enfer pour y souffrir comme auparavant, non plus seulement dans leurs âmes, mais aussi dans leurs corps. *In ps. LXXIX, 3, col. 491.* Hilaire insiste sur la peine du feu qui n'aura jamais de fin : *corporalis et ipsi æternitas destinabitur, ut ignis æterni in ipsis sit æterna materies. In Matth., iv, 12, col. 949. Cf. In ps. LI, 19 ; LV, 4, col. 320, 439 : inextinguibilis ignis crematurus ; æternum ignem æternis pœnis præparatum.* Éternité de bonheur pour les élus, glorifiés dans leurs corps comme dans leurs âmes. Prises en dehors de tout contexte et de la terminologie hilarienne, quelques expressions pourraient suggérer l'idée d'une sorte de transformation substantielle du corps humain, par exemple : *nisi glorificato in naturam spiritus corpore, vitæ veræ in nobis non potest esse natura* ; mais, dans ce texte comme dans une foule d'autres, le mot de *natura* n'a nullement son sens premier d'essence ou élément spécifique ; il s'applique aux qualités et à l'état d'un être. Hilaire veut simplement parler d'un changement de condition dans les corps ressuscités des élus, corps qui, de mortels, de corruptibles, d'infirmes, de pesants, deviennent immortels, incorruptibles, lumineux, agiles, à la manière des esprits : *post demutationem resurrectionis, terreni corporis nostri effecta gloriosiore natura. Ibid., 4, col. 519.* Quelque chose disparaît assurément, puisque la résurrection nous est présentée comme « la fin de la vie humaine et de la mort », *De Trinitate*, XI, 43, col. 428 ; mais ce qui disparaît, ce ne sont pas les corps pris en eux-mêmes ou dans leur substance, ce sont les corps tels qu'ils sont ici-bas, avec leurs vices et leurs imperfections : *hoc nobis erit regnum Dei, cum omnibus vitiorum nostrorum aculis contusis, labes erit corporeæ infirmitatis absorpta ; peccati lege resoluta, cum demutationis gloriosæ profectu, æternitas animæ corporis jam sine peccati corpore rependetur. In ps. II, 42 ; LXII, 6, col. 287, 404.* C'est, en substance, la doctrine même de saint Paul, I Cor., xv, 42-44. Coustant, n. 189, 193 sq., col. 91, 94 sq. Pour la connexion qui existe entre cet état définitif des bienheureux, « où le péché est vaincu, où la mort est anéantie, où l'ennemi ne règne plus », *In ps. II, 42, col. 287*, et ce que le saint docteur appelle le *royaume de Dieu*, en tant que distinct du *royaume du Christ*, voir ci-dessus, col. 2456.

VIII. CONCLUSION : ORTHODOXIE, THÉOLOGIE, RÔLE PROVIDENTIEL. — Saint Jérôme savait ce qu'il disait quand il écrivait à Læta, *Epist.*, cvii, 12, P. L., t. xxii, col. 877 : *Athanasii epistolæ et Hilarii libros inoffenso decurrat pede ; illorum tractatibus, illorum delectetur ingenii, in quorum libris pietas fidei non vacillet.* Rien ne permet d'incriminer l'orthodoxie de l'évêque de Poitiers, en entendant par là la conformité de croyance et d'enseignement aux doctrines définies ou tenues expressément par l'Église catholique. La plupart des erreurs qui lui ont été attribuées ne sont pas réelles ; celles qui le sont, très peu nombreuses, portent sur des points secondaires, qui n'avaient encore été ni sanctionnés par le magistère ecclésiastique ni élucidés par les maîtres. Il suffit, du reste, de jeter les yeux sur les éloges recueillis par dom Coustant, sous le titre de *Selecta veterum testimonia de sancto Hilario*, P. L., t. ix, col. 203-208, pour voir en quelle estime le docteur gaulois était tenu par des hommes tels que saint Jérôme et saint Augustin. De quel respect témoignent ces lignes de l'évêque d'Hippone : *Ecclesiæ catholicæ adversus hæreticos acerrimum defensorem venerandum quis ignoret Hilarium episcopum Gallum ? Contra Julianum*, I, c. iii, n. 9, P. L., t. xlv, col. 645. Et cet autre passage, où le même docteur invoque contre son adver-

saire pélagien l'autorité du saint évêque : *Catholicus loquitur, insignis Ecclesiarum doctor loquitur, Hilarius loquitur. Ibid.*, l. III, c. viii, n. 28, col. 693. En confirmant officiellement le titre de *doctor Ecclesiae* à l'évêque de Poitiers, Pie IX n'a fait que ratifier le jugement d'Augustin.

Si de la croyance proprement dite nous passons à la théologie, considérée comme science qui explique et coordonne les vérités de la foi, le principal mérite et la note caractéristique d'Hilaire, c'est d'avoir entrepris le premier la fusion ou la conciliation de deux courants qui, jusqu'alors, étaient restés divergents. Il y avait, d'un côté, le courant latin, de caractère positif et plutôt moral, un peu fruste dans ses conceptions et ses formules. Tertullien, Novatien et Cyprien en étaient les principaux représentants. De l'autre côté, apparaissait le courant grec, plus riche et d'allure plus spéculative, qui se rattachait surtout à Origène. En s'inspirant de l'un et de l'autre, Hilaire fut initiateur, comme il le fut aussi sur le terrain de l'exégèse et de l'hymnographie chrétienne. Il ne cite pas, il est vrai, les auteurs qu'il utilise, et les sources de sa théologie n'ont été qu'imparfaitement étudiées; nul doute pourtant que le double fonds ne se manifeste dans l'ensemble de ses écrits, ceux d'avant et ceux d'après l'exil. Exceptionnellement, à propos de l'oraison dominicale, deux Pères sont cités : saint Cyprien, *vir sanctæ memoriæ*, et Tertullien, dont Hilaire dit que, par sa défection, il a enlevé beaucoup d'autorité à ses écrits, d'ailleurs recommandables, *consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem. In Matth.*, v, 1, col. 943. Sans être nommé, Origène est largement utilisé, au moins dans le commentaire sur les Psaumes, et des reminiscences d'autres Pères grecs, par exemple, de saint Athanase, se rencontrent incidemment. Mais dans les emprunts qu'il fait, l'évêque de Poitiers reste personnel, soit par le développement ou le tour de la pensée, soit par la liberté qu'il prend de choisir, et, au besoin, de corriger ce qu'il utilise. Watson, *op. cit.*, *Introd.*, c. I, p. v sq., xv sq., xlii sq. Par cette initiative opportune, Hilaire procura un double avantage à la théologie occidentale : il l'enrichit de nouveaux et féconds éléments, en même temps il contribua à préciser et à fixer la terminologie dogmatique de l'avenir. Mais il subit le sort commun des initiateurs : ceux qui vinrent après lui et profitèrent de ses travaux le dépassèrent, soit par le génie, comme les Augustin, soit par le style et la clarté, comme les Ambroise et les Léon; leur gloire éclipsa la sienne. Pourrait-on sans injustice oublier ce qu'ils lui doivent, et méconnaître l'influence indirecte qu'il a, par leur entremise, exercée ?

Quant au rôle providentiel d'Hilaire, il est tout entier résumé dans le titre d'Athanase de l'Occident, dont la postérité l'a honoré. Qu'il ait mérité ce titre comme évêque, par l'attitude ferme et vaillante qu'il prit dès le début dans la controverse arienne, par ses luttes viriles, par son exil fructueux, par son action à la fois reconfortante et pacifiante sur ses collègues gaulois, la première partie de cette étude l'a suffisamment montré. Ce même titre, il ne le mérite pas moins comme docteur, puisque son œuvre maîtresse et sa gloire la plus pure, c'est d'avoir, comme le grand évêque d'Alexandrie, défendu héroïquement la divinité du Verbe avec la pleine conscience de l'importance souveraine qui s'attache, dans la religion chrétienne, à ce dogme vital et central : *recolens hoc vel præcipue sibi salutare esse, non solum in Deum credidisse, sed etiam in Deum Patrem; neque in Christo tantum sperasse, sed in Christo Dei Filio; neque in creatura, sed in Deo creatore ex Deo nato. De Trinitate*, I, 17, col. 37. A tous ces titres, l'Eglise de France peut

être fière de celui que Dorner, *op. cit.*, p. 1037, a rangé parmi les Pères « les plus difficiles à comprendre, mais aussi les plus originaux et les plus profonds » et que, d'un autre point de vue, Petau a parfaitement caractérisé, *De incarnatione*, l. X, c. v, n. 1 : *Gallianæ quondam Ecclesiæ decus et columna*.

I. AUTEURS CATHOLIQUES. — Dom Coustant, *Præfatio generalis*, n. 40 sq., P. L., t. ix, col. 29-126; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, nouv. édit., Paris, 1865, t. iv, c. I, a. 12; Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti*, Lucques, 1734, t. iv, c. vi, a. 13, p. 135 sq.; *Correspondance de Rome*, 4^e année, 1851, t. I, p. 233-237 : confirmation du titre de docteur, en honneur de saint Hilaire, évêque de Poitiers; Hugo Laemmer, *Cælestis urbs Jerusalem. Aphorismen*, Fribourg-en-Brigau, 1866, p. 113-148 : *Beilage. Die Aufnahme des hl. Hilarius von Poitiers in das Album der Kirchenlehrer*; R. P. Largent, *Saint Hilaire*, Paris, 1902, II^e part., c. II; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1895, t. II, *passim*, voir *Index*, p. 887, au mot *Hilarius*; J. B. Wirthmüller, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Selbstäußerung Christi vertheidigt gegen die Entstellungen neuerer protestantischen Theologen*, Ratisbonne, 1865; Dr Baltzer, *Die Theologie des St. Hilarius von Poitiers* (programme de cours), Rottweil, 1879; Id., *Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers* (Festschrift), Rottweil, 1889; A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903, dans la collection *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, de Ehrhard et Kirch, t. III, fasc. 2 et 3; Id., *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers (und Tertullian's) über die Entstehung der Seelen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1900, t. XLII, p. 37-44; Id., *Kirchliche Studien und Quellen*, Amberg, 1903, p. 82-102 : *Die Lehre des St. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit des Leibes Christi*; G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi* (contre le précédent), dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingue, 1905, t. LXXXVII, p. 424-439; A. Beck, *Die Lehre des St. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi* (réplique), dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, 1906, t. XXX, p. 108-122; *ibid.*, p. 295-305, nouvelle réponse de Rauschen, et p. 305-310, nouvelle réplique de Beck.

II. AUTEURS PROTESTANTS. — E. W. Watson, *op. cit.*, *Introd.*, c. II, Oxford, 1899; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt*, 2^e édit., Stuttgart, 1845, part. I, p. 1037 sq.; Th. Förster, *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1888, t. LXI, p. 645-686; en plus, quelques autres ouvrages cités au cours de cette étude.

X. LE BACHELET.

3. HILAIRE DE PARIS, dans le siècle François-Eugène Mongin, né à Paris le 23 novembre 1831, était prêtre, docteur en théologie et en droit canon quand il entra au noviciat des frères mineurs capucins de la province de France le 2 août 1859. Après la division en trois provinces, il demeura dans celle de Lyon. Pendant plusieurs années il remplit les fonctions de lecteur, dont il fut déchargé afin de lui donner plus de temps pour ses travaux. Dieu lui avait donné une intelligence véritablement supérieure et l'avait enrichi de talents, mais le sens pratique lui faisait défaut et il manqua d'équilibre dans sa vie comme dans ses ouvrages. La discipline régulière, qui aurait dû le préserver des écarts, fut insuffisante et il était obligé, en 1904, de quitter sa famille religieuse, dont il aurait pu être une des gloires. Accueilli comme hôte par les franciscains irlandais de Saint-Isidore à Rome et envoyé par eux dans le couvent solitaire de Castel Sant'Elia, au diocèse de Nepi et Sutri, il y menait une vie de calme et de travail qu'un douloureux accident vint brusquement interrompre. Le 18 juillet 1904, il prenait un bain dans une rivière près de Nepi, avec un jeune prêtre; l'un des deux appela l'autre à son secours : ils périrent ensemble et le lendemain on retrouva leurs corps enlacés dans une étreinte qui avait été mortelle. Voici les principaux ouvrages qui ont donné une certaine notoriété au nom

du P. Hilaire de Paris. Il avait conçu le plan d'une théologie universelle dans laquelle il rapporterait tout au mystère de la sainte Trinité, cause exemplaire et finale de toute la science théologique : montrant toutes les sciences humaines régies dans leurs principes par la théologie et ramenées par elles à la gloire de la sainte Trinité. Le plan était grandiose et l'entreprise qualifiée de colossale. On l'encouragea à se mettre à l'œuvre et en 1867 il annonçait que le 1^{er} volume était sous presse. En même temps il débutait par le *Cur Deus homo. Dissertatio de motivo incarnationis*, in-8°, Lyon, 1867. Abandonnant l'opinion scotiste, l'auteur suivait celle de saint Thomas. En 1886, il faisait paraître sous le titre : *Cur Deus homo ou motif de l'incarnation*, une analyse du premier traité, suivie de deux lettres sur le même sujet, in-12, Currière. Revenons à la *Theologia universalis*, qui devait compter 15 volumes, mais dont les trois premiers seuls furent publiés, in-8°, Lyon, 1868-1871. Le 1^{er} renferme la Préface, une *Introductio de theologia in genere* et un *Prologus de theologia universalis*. Le 1^{er} et le 3^e traitent de la *Præparatio universalis theologiæ*, ou théologie polémique. Effrayé peut-être par les proportions que prenait son travail, l'auteur n'alla pas plus loin dans cet ordre de matières et passa à d'autres travaux. En 1870, à l'époque du concile, le P. Hilaire se rendit à Rome, théologien de l'évêque de Genève, le futur cardinal Mermillod; à cette occasion il publia avant la définition dogmatique une *Dissertatio brevis de dogmate infallibilitatis romani pontificis*, in-12, Lyon, 1870; elle fut suivie de trois autres opuscules, *De concilio Vaticano*; *De particularismo, hoc est de gallicanismo et italianismo*; *De duplici italianismo*, in-12, Lyon, 1870, qui furent de nouveau publiés dans le volume intitulé : *De dogmaticis definitionibus et de unanimitate morali*, in-8°, Fribourg, 1871. Presque simultanément il faisait paraître deux ouvrages, non sans mérite : *Regula fratrum minorum juxta romanorum pontificum decreta et documenta explanata*, in-4°, Lyon, 1870; *Exposition de la règle des frères mineurs avec l'histoire de la pauvreté*, in-12, *ibid.*, 1872, mais dans lesquels ne manquent pas les exagérations et les opinions hasardées, qui plus tard motivèrent leur condamnation par le Saint-Office, quand l'auteur mérita les sévérités de Rome (12 juin 1895). Avant que Léon XIII ne réformât la règle du tiers-ordre, les supérieurs des trois familles du premier ordre franciscain se préoccupaient, de commun accord, de faire trancher différentes questions controversées et d'arriver à la rédaction d'un Manuel général, qui pût servir de base aux ouvrages de vulgarisation ou de dévotion. Dans ce but, les supérieurs du P. Hilaire firent appel à son érudition et il composa un *Liber tertii ordinis*, qui suivirent le *Manuale* et le *Liber de chordigeris*, 3 in-4°, Rome, 1881-1883, imprimés à peu d'exemplaires pour les Congrégations romaines qu'intéressait la question. Plus tard, quand ce travail fut devenu inutile par suite des modifications de Léon XIII, il les utilisa et publia le *Liber tertii ordinis S. Francisci Assisiensis*, gr. in-8°, à deux colonnes, de 900 pages, Genève et Paris, 1888, qui est la mine la plus riche à exploiter pour l'histoire du tiers-ordre franciscain, ses privilèges et l'explication de sa règle. Notre-Dame de Lourdes et l'immaculée conception, in-8°, Lyon, 1880, est un travail d'un genre tout différent, qui nous montre le génie de l'auteur mis en éveil par cette inscription qu'il avait lue autour de la tête radieuse de la statue de la Madone de Lourdes : « Je suis l'Immaculée Conception. » Pourquoi, se demandait-il, cette forme abstraite et non pas : « Je suis la Vierge immaculée » ? Il en profita pour donner un volume que l'on peut qualifier de traité théologique complet sur le dogme de l'immaculée conception. Différentes revues théologiques se faisaient un honneur de compter le P. Hilaire parmi leurs rédacteurs : la *Science*

catholique, novembre-décembre 1887 et janvier 1888, publiait : *Où est le ciel ? Méditation d'un philosophe*. Les *Nouvelles annales de philosophie catholique*, imprimées à Nancy, éditaient en 1889 deux autres dissertations, l'une *L'animation immédiate réfutée*, l'autre le *Système du ciel*, dans laquelle il se donne la tâche de faire concorder les données de l'astronomie avec la théologie. Il fut moins bien inspiré en publiant dans la même revue, Garches, 1891, *Les sentiments d'un philosophe sur la scholastique en général et sur saint Thomas en particulier*, qui furent condamnés par le Saint-Office (21 février 1894). Nous sommes arrivés à la période douloureuse de la vie du P. Hilaire, dont nous n'avons pas à parler ici. Dans la retraite que nous avons dite il prépara l'édition de l'ouvrage anonyme intitulé : *Seraphicæ legislationis textus originales*, in-8°, Quaracchi, 1897; Rome, 1901, dans lequel sont publiés d'après les originaux les principaux documents pontificaux qui forment la législation des trois ordres franciscains. Mentionnons encore les *Prælectiones theologiæ dogmaticæ ad methodum scholasticam redactæ* de l'abbé Dubillard, professeur au séminaire de Besançon, plus tard cardinal-archevêque de Chambéry, 4 in-8°, Paris et Besançon, 1884-1885, éditées comme le déclare l'auteur, *præhabitis et plurimum conferentibus in dogmatica speciali tractatibus theologicis R. P. Hilarii Parisiensis*; il avait eu, en effet, communication des traités demeurés manuscrits du docte capucin.

M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. 1, col. 1968; *Analecta ord. min.*, t. 1, p. 382; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1913, t. v, col. 1524 et 2056, note.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

4. HILAIRE DE SEXTEN (Catterer), frère mineur capucin de la province du Tyrol septentrional, né le 15 décembre 1839, entré en religion le 19 août 1858, ordonné prêtre en 1862, commença par se livrer aux travaux du ministère des âmes. Au bout de dix ans ses supérieurs, qui l'avaient averti de se préparer à cette fonction, lui confiaient la chaire de théologie morale, qu'il devait occuper pendant vingt-cinq ans au couvent de Méran. Cédant aux instances du ministre général, il finit par publier un *Compendium theologiæ moralis juxta probatissimos auctores, ad usum confratrum theologorum tertii anni*, 2 in-8°, Méran, 1889. Il le continua par le *Tractatus pastoralis de sacramentis, ad usum theologorum quarti anni et cleri in cura animarum*, in-8°, Mayence, 1895, auquel fit suite le *Tractatus de censuris ecclesiasticis, cum appendice de irregularitate*, in-8°, *ibid.*, 1898. Le P. Hilaire publia en outre de nombreuses solutions de cas de conscience et des dissertations de théologie morale et pastorale dans la revue *Linzer Quartalschrift*. Après une vie bien remplie et consacrée uniquement à la gloire de Dieu et au salut des âmes, le bon religieux mourut dans son couvent de Méran le 20 octobre 1899. Il était depuis 1882 examinateur synodal du diocèse de Trente et avait été pendant trois ans ministre de sa province du Tyrol, de 1889 à 1892.

M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. 1, col. 1968; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1913, t. v, col. 2056.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. HILARION, moine bénédictin de la congrégation de Sainte-Justine, qui vivait à Vérone, au couvent des Saints-Nazaire-et-Celse, dans la seconde moitié du xv^e siècle, et qui mourut à Rhodes en se rendant en Terre Sainte, dans les premières années du siècle suivant. Un de ses compatriotes, Virgilio Zavarise, a résumé son œuvre littéraire dans les deux vers suivants :

Hilarion monachus quoque, Fontanella propago,
Optimus interpres, vates, orator et idem.

C'est surtout comme traducteur qu'Hilarion est connu. On lui doit d'abord la version des *Instructions* de l'archimandrite Dorotheë, dédiée à Olivier Carafa, cardinal-évêque de Naples (1458-1484). Théophile Raynaud la trouvait, il est vrai, *aperte misera et mendosissima*, *Hagiologium lugdunense*, au t. viii des œuvres complètes, Lyon, 1662, p. 21; mais Joseph Scaliger en jugeait autrement, *De emendatione temporum*, p. xxviii des *Prolégomènes*; aussi figure-t-elle dans la 2^e édition des *Orthodoxographæ*, Bâle, 1569, p. 198, et dans l'*Auctarium* de Fronton Le Duc, Paris, 1624, t. i, p. 742; puis dans toutes les éditions successives de la *Bibliotheca Patrum* de Paris, de Cologne et de Lyon, dans celle de Galand, t. xii, p. 371, et enfin dans Migne, P. G., t. lxxxviii, col. 1611-1844. Appelé à Rome par Sixte IV (1471-1484), Hilarion exécuta, pour la grande édition des œuvres de saint Jean Damascène par Fabro, la traduction de la *Dialectique* du saint docteur, et cette collaboration est rappelée en tête de l'ouvrage par une épigramme due à un compatriote du traducteur, le Véronais Celso. C'est sans doute durant son séjour à Rome que notre moine élabora, en le dédiant à Sixte IV, le *Compendium* des livres d'Aristote conservé dans le manuscrit 3009 de la bibliothèque Vaticane, ainsi que le *Compendium* de la Rhétorique d'Hermogène, imprimé successivement à Venise, à Fribourg et à Strasbourg. Par contre, le *Legendarium nonnullorum sanctorum*, paru à Milan, en 1494, comme supplément à Jacques de Voragine, ne provient pas de notre Hilarion, mais d'un homonyme, bénédictin lui aussi, mort à Mantoue en 1521. C'est ce qu'a prouvé Armellini, *Bibliotheca benedictino-cassinensis*, 1731, t. i, p. 223, contrairement à l'assertion de Fabricius, d'Oudin et d'autres, parmi lesquels on est surpris de rencontrer le docte Scipione Maffei, dans sa *Verona illustrata*, 2^e édit., Milan, 1825, t. iii, p. 219-220. Comme œuvre originale, Hilarion nous a laissé en grec un petit traité sur les azymes, intitulé : *Oratio dialectica de pane græcorum mystico, et latinorum azyzo*. Publié pour la première fois, d'après un manuscrit de Leyde, par Jean Meursius, dans ses *Divina varia*, Leyde, 1619, puis dans les œuvres complètes du même Meursius, parues à Florence par les soins de Jean Lami, t. viii, p. 779, il a été traduit en latin par Léon Allatius, qui l'inséra dans sa *Græcia orthodoxa*, t. i, p. 655-662, d'où Migne l'en a tiré, P. G., t. clviii, col. 977-984. L'opuscule d'Hilarion est exclusivement dirigé contre un vieux pamphlet composé sur le même sujet, au temps de Michel Cérulaire, par un moine rageur de Studium, Nicétas Stethatos, et que le hasard d'une rencontre avait mis entre les mains de notre auteur. Hilarion en réfute les puérils arguments et s'efforce de prouver que l'usage latin se réclame de l'exemple même du Christ, qui a célébré la Pâque avec du pain azyme. Mais plus équitable que le fougueux polémiste qu'il avait entrepris de réfuter, il s'abstient de condamner l'usage contraire des Orientaux et termine par ces belles paroles, qui devraient dominer toute discussion en cette matière : *Et hæc scripsi vobis, græci amicissimi, non panem vestrum, quem adorans æque ac nostra azyza revereor incusans; sed exponens, neque probe, neque ut christianum addeceat, vos gerere, dum latinorum azyza dicto factoque læditis, injuriaque afficitis*. Nicolas Comnène Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ ex jure canonico*, Padoue, 1697, p. 361, mentionne encore, comme étant d'Hilarion, un *Liber de processione Spiritus Sancti*. Mais on sait de combien d'auteurs et d'ouvrages imaginaires l'ex-jésuite crétois a enrichi la littérature byzantine. Nous tiendrons donc, jusqu'à preuve du contraire, cet autre traité pour non avenu.

† L. PETIT.

2. HILARION, abbé bénédictin, né à Gênes et mort à Saint-Martin de Pegli vers 1591. Il fit profession de la vie religieuse à l'abbaye de Saint-Nicolas de Buschetto le 21 mars 1533 et se fit remarquer comme orateur sacré. Après avoir été prieur et abbé de son monastère, il se retira à Saint-Martin de Pegli, paroisse dépendante de son abbaye. Il publia : *De latissimo avaritiæ dominatu libri quatuor*, in-4°, Brescia, 1567; *De cambiis libri duo*, in-4°, Brescia, 1567; l'auteur n'admet pas la licéité des opérations du change; *Commentaria seu animadversiones in sacrosancta quatuor Evangelia ad verum christianismum continentium non inutilia*, in-4°, Brescia, 1567. On a encore de cet auteur plusieurs volumes de sermons. Une série de 17 discours formant un traité de *La fréquente communion* se trouve à la suite de *Sermoni fatti alle monache di Brescia*, in-4°, Brescia, 1565.

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-cassinensis*, in-fol., Assise, part. III, p. 226; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ordinis S. Benedicti*, t. iv, p. 46; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. i, p. 497.

B. HEURTEBIZE.

3. HILARION DE MOGLÉNA, que le *Répertoire des sources historiques* d'Ulysse Chevalier désigne vaguement comme évêque *Meglinen.*, était évêque de Mogléna, la *Meglen* ou *Moglen* des Bulgares, dans les montagnes de même nom (en turc *Karadj-Ova*), au nord-est du lac d'Ostrovo; le titulaire du siège réside actuellement à Florina, au 187^e kilomètre de la voie ferrée de Salonique à Monastir. Mention d'Hilarion est faite dans ce dictionnaire parce que sa vie fut presque exclusivement consacrée à lutter contre les manichéens, les arméniens et surtout les bogomiles, qui peuplaient toute la région de Monastir, la Bitolia des Slaves et la Pélagonia des textes grecs du moyen âge. Il en convertit quelques-uns; contre les récalcitrants, il recourut au bras séculier, et l'empereur Manuel donna ordre de les chasser tous du pays. Il mourut le 21 octobre 1164, et son nom figure parmi les saints du calendrier des Églises slaves. Sa vie a été écrite par Euthyme, le dernier patriarche bulgare de Tirnovo, et traduite en allemand par E. Kaluzniacki : *Werke des Patriarches von Bulgarien Euthymius (1375-1393) nach den besten Handschriften*, in-8°, Vienne 1901, p. 27-58. Avant cette excellente publication nous n'en possédions qu'un résumé, donné par les bollandistes dans les *Acta sanctorum*, octobris t. ix, p. 405-408, et par Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, in-fol., Bruxelles, 1864, p. 253-257.

† L. PETIT.

HILDEBERT DE LAVARDIN. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Il naquit à Lavardin, près de Montoire, ancien diocèse du Mans (Loir-et-Cher) en 1056. Il ne fut pas moine à Cluny, quoi qu'en ait écrit l'éditeur de ses œuvres, dom Beaugendre. C'est au Mans qu'il dut, selon toute vraisemblance, se former aux études. L'école de cette ville était alors florissante. L'évêque Hoel (1085-1097) lui en confia la direction, en attendant de lui conférer la dignité d'archidiacre (1092). La meilleure partie du clergé et le peuple se trouvèrent d'accord pour l'élever à l'épiscopat (1097). Cette élection se fit à l'encontre d'Hélie, comte du Maine, et de Guillaume Le Roux, roi d'Angleterre; elle fut également désapprouvée par des membres du clergé qui ne craignirent pas de porter contre Hildebert des accusations graves et fausses devant saint Yves, évêque de Chartres. Le nouvel évêque du Mans eut ainsi à s'affranchir lui-même de la servitude de l'investiture. Il le fit avec prudence et sans faiblesse. Il put soustraire aux patrons laïcs un certain nombre d'églises et les faire rentrer dans le patrimoine commun. Malgré ses démêlés pénibles avec le roi d'Angleterre et le comte du Maine, il s'occupa très activement de son diocèse. Les

intérêts spirituels réclamaient ses soins autant que les intérêts temporels. Au retour d'un voyage qu'il fit à Rome (1107) et dans les Deux-Siciles, où Roger, fils de Robert Guiscard, lui fit le meilleur accueil, il eut à réprimer les excès de langue du prédicant Henri, disciple de Pierre de Bruis, qui ameutait les fidèles contre le clergé. Voir col. 2178. Il réussit à faire achever la construction de son église cathédrale.

A la mort de Gilbert, archevêque de Tours, Hildebert recueillit sa succession (1125). Il eut à résister dès le début aux empiétements du roi Louis le Gros sur l'administration de son Église. Ce prince prétendait lui imposer contre tout droit un doyen et un archidiacre de son chapitre cathédral. Sa constance et sa modération finirent par triompher des rigneurs employées contre lui dans le but de fléchir sa volonté. Au milieu de ces difficultés, il chercha toujours un appui du côté du souverain pontife et de son légat. Il eut le chagrin de ne pouvoir mettre un terme, après la mort de Baudri, évêque de Dol (1130), aux prétentions métropolitaines de cette Église. Le pape Honorius II l'avait chargé précédemment, sur la demande de Conan, duc de Bretagne, d'assembler avec son légat, Girard d'Angoulême, un concile pour remédier aux désordres qui troublaient cette province et qui eut lieu à Nantes en 1127. Voir Mansi, *Concil.*, t. xxi, col. 351. Il dédia pendant ce voyage l'église abbatiale de Saint-Sauveur de Redon. A la mort d'Honorius II, sa bonne foi se laissa surprendre par Gérard d'Angoulême, partisan de Pierre de Léon, l'antipape Anaclet. Mais saint Bernard eut tôt fait de le gagner à la cause du pape légitime, Innocent II. Hildebert mourut le 18 décembre 1133.

Ce fut l'un des meilleurs évêques de son temps. Doux, affable, toujours disposé à rendre service, compassant envers les pauvres et les affligés, dévoué au maintien de la discipline et des bonnes mœurs, à l'instruction des clercs et des fidèles, sincèrement attaché aux lois de l'Église, prêt à tous les sacrifices pour la défense de ses droits, généreux envers les monastères et les églises, il s'attira l'estime de saint Anselme, de saint Hugues de Cluny, de saint Bernard et des personnages les plus vertueux. Bien que plusieurs écrivains lui aient décerné le titre de saint, il n'a jamais été l'objet d'un culte liturgique ni au Mans ni à Tours. Bien qu'il ait joué un rôle considérable au Mans et à Tours, sa renommée comme évêque n'égale pas devant la postérité celle que lui ont valu ses écrits. Sa réputation fut incontestée jusqu'au xiv^e siècle. Les maîtres le proposaient à l'admiration et à l'imitation de la jeunesse des écoles. Ses vers passaient pour des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne; on le surnommait *egregius versificator*. On apprenait ses lettres par cœur.

II. ÉCRITS. — Baluze prépara une édition des œuvres d'Hildebert, qu'il ne put achever. Les matériaux réunis par lui sont conservés à la Bibliothèque nationale parmi ses notes, *CXX*. Dom Beaugendre fut plus heureux; son édition parut à Paris en 1708. Le chanoine Bourassé l'a publiée de nouveau avec des suppléments dans la *P. L.* de Migne en 1854. L'édition de dom Beaugendre a été sévèrement critiquée par ses confrères, auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, 1754, t. xi, par l'augustin Xyste Schier, *Dissertatio de Hildeberti operibus, eorum genuinitate, integritate, editionibus*, in-4^e, Vienne, 1767, par Victor Leclerc, en 1841, dans ses remarques sur l'*Histoire littéraire*, 2^e édit., t. xi, p. 20-26, et par Hauréau. Nous manquons d'une édition à laquelle on puisse se fier.

Hauréau a fait de ses poésies une étude consciencieuse. Son examen porte sur les *Carmina miscellanea*, édités par Beaugendre, les pièces de même nature imprimées ailleurs ou restées manuscrites. La critique qu'il a faite des 141 sermons que lui avait attribués

dom Beaugendre a été désastreuse : 54 appartiennent à Geoffroy Babion, 25 à Pierre Lombard, 24 à Pierre-Comestor, 7 à Maurice de Sully, 21 ne peuvent être attribués à personne, 2 font double emploi, 4 peuvent être d'Hildebert, 4 lui appartiennent sûrement. La *Bibliothèque des Pères* ne lui en avait attribué que trois.

Dom Beaugendre a publié en premier lieu les lettres classées suivant leur objet en trois livres; le I^{er} comprend les lettres de piété et de morale; le II^e, celles qui ont trait au dogme et à la discipline; le III^e, la correspondance d'amitié. C'est l'un des meilleurs monuments littéraires du xii^e siècle : la langue est excellente, les pensées fines; il y a beaucoup à prendre pour l'histoire. Nous n'avons rien de mieux dans ses écrits. On les a fréquemment copiés. Ses opuscules, que l'éditeur donne après les sermons, comprennent une *Vie de sainte Radegonde* et une autre de saint Hugues, abbé de Cluny, dont l'authenticité ne semble pas douteuse; un dialogue en prose, en vers, *De querimonia et conflictu carnis et spiritus*, un *Tractatus theologicus*, où l'on trouve un exposé de la doctrine chrétienne basé sur l'Écriture et les Pères, qui est un essai de la méthode destinée à renouveler sous le nom de scolastique l'enseignement de la théologie, et quelques opuscules liturgiques. Les poèmes occupent dans le recueil de ses œuvres la place la plus importante. On y trouve quelques proses et des épitaphes.

Dom Beaugendre, *Venerabilis Hildeberti Turonensis archiepiscopi opera, tam edita quam inedita*, in-fol., Paris, 1708; *P. L.*, t. CLXXI, col. 1-1463; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1869, t. xi, p. 250-412; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. xiv, p. 207-225; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. vi, p. 117-159; *Notice sur les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin*, dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. xxviii b, p. 289-448; *Notice sur les sermons attribués à Hildebert de Lavardin*, *ibid.*, t. xxxii b, p. 107-166; de Déservillers, *Un évêque au XII^e siècle. Hildebert et son temps*, in-8^e, Paris, 1877; Dieudonné, *Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, archevêque de Tours (1056-1133), sa vie, ses lettres*, in-8^e, Paris, 1898; Franz Barth, *Hildebert von Lavardin (1056-1133) und das kirchliche Stellenbestzungsrecht*, in-8^e, Stuttgart, 1906; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. viii, p. 67-71.

J. BESSE.

HILDEBRAND. Voir GRÉGOIRE VII (saint), col. 1791-1804.

HILDEGARDE (Sainte). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Sainte Hildegarde naquit à Böckelheim (diocèse de Mayence), vers l'an 1100, à peu près sûrement en 1098. Elle fut la dixième enfant de la famille; cette circonstance décida ses parents à l'offrir à Dieu, qui, sous la loi ancienne, exigeait la dîme. Quand elle eut huit ans, ils la présentèrent à Jutta (Judith), fille du comte de Spanheim, laquelle s'était retirée près du monastère de Disenberg, au mont Saint-Disibode (Disibodenberg), pour y vivre en recluse, et voyait des imitatrices de son exemple se grouper autour d'elle. Jutta admit Hildegarde comme oblate sous la règle de saint Benoît. Au bout de sept années de noviciat, Hildegarde reçut le voile. Après la mort de Jutta (1136), elle assumait la direction de la petite communauté. En 1147, ou peut-être en 1149 ou 1150, elle partit avec dix-huit religieuses et vint se fixer à Bingen, au mont Saint-Rupert (Rupertsberg). C'est à ce moment qu'elle commença de devenir illustre. Sa gloire a rejailli sur Bingen, dont le nom est devenu inséparable du sien; elle est appelée communément sainte Hildegarde de Bingen.

L'influence d'Hildegarde fut extraordinaire. On s'en rend compte par sa correspondance, qui la montre en rapports avec des papes, des cardinaux, des archevêques, des évêques, des abbés, de simples moines, des rois, des ducs, des gens de toute condition et de divers

pays. De partout les visiteurs accouraient demander ses conseils. Elle entreprit, en dépit d'une santé misérable, des voyages sans nombre dans l'Allemagne. L'édification et la réforme du peuple chrétien, et surtout des monastères, donnent l'explication de tant de lettres et de courses. Bien que vouée à la vie contemplative par sa profession et par son attrait intime, Dieu, dit P. Franche, *Sainte Hildegarde*, Paris, 1903, p. 69, « lui confia un ministère public. Il en fit son portemessages, sa voyageuse à travers les consciences, la redresseuse des torts commis à son égard, celle qui devait réveiller les âmes de leurs oublis épais et de leurs sommeils profonds. »

Parmi des difficultés venues du dehors et du dedans, Hildegarde gouverna sagement son monastère et lui imprima un essor remarquable. En 1165, elle fonda, à Eibingen, sur l'autre rive du Rhin — la rive droite — à une lieue de Saint-Rupert et presque aux portes de Rudesheim, une nouvelle maison sous le vocable de saint Gisilbert (Gilbert). Elle fit des miracles. Ces prodiges, si providentiels qu'ils soient, s'effaçaient devant le miracle permanent de sa carrière « d'apôtre puisant directement ses inspirations à même le ciel... Là est... sa forme de sainteté à elle, et dont les miracles ordinaires ne sont que les avenues communes à tous. » P. Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 192, 193. Le miracle est aussi dans cette humilité qui fut « comme son ambiance et son atmosphère ». La liturgie exerça sur Hildegarde une action décisive; « elle est, par sa spiritualité, dit dom M. Festugière, *La liturgie catholique*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1913, t. xxii, p. 770, une vraie moniale de la vraie tradition; elle vit du bréviaire et de la messe chantée conventuellement. »

Hildegarde mourut le 17 septembre 1179. Des guérisons se produisirent sur sa tombe, et le concours des pèlerins fut tel que les religieuses étaient troublées dans la récitation de l'office et leurs exercices de règle. L'archevêque de Mayence enjoignit à la sainte de ne plus accomplir de miracles extérieurs en ce lieu de sa sépulture. Elle obéit; à partir de ce moment, son intercession n'obtint plus que des faveurs spirituelles. En 1233, Grégoire IX ordonna de procéder à une enquête de canonisation. Cette tentative n'aboutit point; Innocent IV et Jean XXII la recommencèrent sans résultat. On n'est pas fixé sur la nature des obstacles que rencontra une canonisation en apparence si facile; on sait seulement que Grégoire IX jugea le premier procès fautif et en prescrivit un second. En tout cas, dès le xiii^e siècle, la fête d'Hildegarde fut célébrée à l'abbaye de Gembloux; au xiv^e siècle elle paraît dans le bréviaire bénédictin. Des martyrologes particuliers l'honorent, au moins à partir du xv^e siècle, et son nom est inscrit dans le martyrologe romain, à la date du 17 septembre.

II. ŒUVRES. — 1^o *Liste, chronologie, sujet, état du texte.* — Le premier en date (1141-1151) et le plus important des ouvrages de sainte Hildegarde est le *Scivias* (abréviation de *Sci vias Domini*; cf. sur ce titre l'explication d'Hildegarde dans le fragment de la lettre *De modo visitationis suæ* publié par les bollandistes, *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1882, t. i, p. 599). Dans le préambule du *Liber vitæ meritum*, cf. Pitra, *Analecta sacra*, Mont-Cassin, 1882, t. viii, p. 7-8, elle dit que, de 1159 à 1164, elle composa les *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, la *Symphonia harmoniæ cælestium revelationum*, l'*Ignota lingua*, et des lettres, *cum quibusdam aliis expositionibus*. Ces derniers mots peuvent désigner les *Expositiones quorundam Evangeliorum*, l'*Explanatio regulæ sancti Benedicti*, l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*. Le *Liber vitæ meritum* fut écrit de 1159 à 1164; le *Liber divinorum operum* de 1164 à 1170 au plus tôt.

Les deux *Vies* de saint Disibode et de saint Rupert sont des environs de 1173. On ignore la date du *Liber compositæ medicinæ de ægitudinum causis, signis atque curis*, de diverses œuvres liturgiques, poétiques, musicales. Des nombreuses lettres que nous possédons il n'en est guère qu'on puisse estimer antérieures à 1148; en général, les dates précises manquent. Sur la chronologie des lettres échangées entre la sainte et Guibert de Gembloux, cf. H. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. xxi, p. 382-388. La lettre qui contient les *XXXVIII questionum solutiones* est de 1177.

Le *Scivias*, le *Liber vitæ meritum* et le *Liber divinorum operum* forment une trilogie insigne. Dans le *Scivias*, Hildegarde fait œuvre dogmatique. C'est plutôt la moraliste qui apparaît avec le *Liber vitæ meritum*. Le *Liber divinorum operum* est d'ordre scientifique; rattachons-y les *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum* ou *Liber simplicis medicinæ*, et le *Liber compositæ medicinæ*, qui embrassent toute l'histoire naturelle au point de vue de la médecine pratique. L'*Ignota lingua* est « une sorte de volapück », et peut-être « un travestissement des deux langues que possédait Hildegarde, l'allemand et le latin, amalgamés au gré de la fantaisie ou d'après une méthode déterminée de substitution de voyelles et de diptongues à d'autres. » P. Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 96.

Nous n'avons pas, malheureusement, cette *editionem vere principem, omnibus numeris absolutam*, que le cardinal Pitra, *Analecta sacra*, t. viii, p. xix; cf. p. ii, 600, appelait de ses vœux. L'édition du *Scivias* par Lefèvre d'Étaples (1513), reproduite par Migne, est défectueuse; les variantes fournies par Pitra, p. 503-517, 600-603, et la nouvelle édition d'A. Damoiseau (1893), l'ont améliorée, mais sans conduire à un texte de tout repos. Pitra, par un choix de variantes, p. 603-607, a montré combien laisse à désirer le texte du *Liber divinorum operum*, des lettres et des *Carmina*, donné par Migne. Les *Expositiones quorundam Evangeliorum* n'offrent probablement pas le texte d'Hildegarde, mais des rédactions de ses religieuses écrivant dans le calme de leur cellule ce qu'elles avaient entendu au chapitre. Entre le texte de l'édition de 1533 des *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum* et celui d'un manuscrit du xv^e siècle qu'a utilisé le nouvel éditeur, le D^r Daremberg (dans la *Patrologie* de Migne), il y a continuellement non seulement des variantes de détails, mais encore des changements substantiels; l'écrit original a été indignement revu, augmenté et défiguré. La fameuse lettre *Ad prælatos Moguntinenses*, P. L., t. cxcvii, col. 218-243, renferme dix pièces différentes cousues bout à bout. L'authenticité de quelques lettres n'est pas très sûre. P. von Winterfeld, *Die vier Papstbriefe in der Briefsammlung der h. Hildegard*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, Hanovre, 1901, t. xxviii, p. 237-244, a prouvé que les trois lettres de papes qui ouvrent le recueil des lettres d'Hildegarde, dans P. L., t. cxcvii, col. 145, 150-151, 153, sont apocryphes.

On a faussement attribué à Hildegarde le *Speculum futurorum temporum* ou *Pentachronon* (ainsi désigné parce qu'il est divisé en cinq temps, qui commencent en 1100); c'est une chaîne des prophéties de la sainte, que Gebenon, prieur d'Everbach, composa en 1220. Plusieurs prophéties apocryphes ont été imprimées sous le nom d'Hildegarde. Cf. F.-A. Reuss, P. L., t. cxcvii, col. 143; Pitra, p. xxii. Une prétendue *Revelatio Hildegardis de fratribus quatuor mendicantium ordinum*, où l'apostat C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. ii, col. 1572, si hostile pourtant aux révélations des femmes, admirait la peinture tracée d'avance des méfaits des ordres mendiants et des jésuites, est une

supercherie grossière, qui pourrait remonter au temps des luttes de Guillaume de Saint-Amour contre les dominicains et les franciscains et qui aurait subi des changements dans la suite. Cf. Papebroch, *Acta sanctorum*, 3^e édit., Paris, 1865, martii t. I, p. 665-666; Stilling, *ibid.*, septembris t. v, p. 676; J.-G.-V. Engelhardt, *Observationes de prophetia in fratres minores falso adscripta*, Erlangen, 1833.

2° *La composition des œuvres.* — Dès l'âge de trois ans, Hildegarde vécut habituellement dans le monde des visions surnaturelles. En 1141, un trait de feu parti du ciel entr'ouvert pénétra son cerveau et son cœur. « A l'instant, je recevais l'intelligence du sens des Livres saints, c'est-à-dire du psautier, de l'Évangile et des autres livres catholiques de l'Ancien et du Nouveau Testament », raconte-t-elle, préface du *Scivias*, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. viii, p. 504. En même temps une voix d'en haut lui disait : « Cendre de cendre, pourriture de pourriture, dis et écris ce que tu vois et entends. » Hildegarde, par humilité, ne voulait pas écrire. Mais la voix insistait, et la maladie fondit sur elle jusqu'à ce qu'elle obéît. Or, sa culture littéraire se bornait à savoir lire et écrire, ainsi qu'à une connaissance élémentaire du latin. Elle eut donc besoin de collaborateurs pour suppléer aux insuffisances de sa formation intellectuelle.

Le premier collaborateur d'Hildegarde, comme l'a établi dom H. Herwegen, de qui nous résumons ici les belles études publiées par la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. xxi, fut Volmar, moine de Disibodenberg, plus tard premier *præpositus* (chargé de la direction des moniales et de l'administration des biens) du monastère de Rupertsberg, le confident le plus intime de la sainte abbesse. Il corrigea les expressions d'Hildegarde « suivant les règles de la grammaire, mais sans chercher à les revêtir des ornements du style », dit-elle. Pitra, p. 432-433. En même temps que Volmar, deux filles spirituelles d'Hildegarde prêtaient leur main à son œuvre; tandis que Volmar avait la charge de grammairien, elles tenaient la plume et écrivaient sous la dictée de leur mère et amie. Hildegarde allègue, en tête de ses écrits mystiques, le « témoignage » de Volmar et des deux moniales. Ce témoignage paraît être « non pas en faveur de la sainte, mais plutôt du lecteur à qui sont proposés des mystères si sublimes. Il doit avoir la certitude que l'auteur n'était pas sans témoin, quand il écrivait des choses aussi sublimes, que ces témoins avaient confiance en la sainte et se portaient garants de ce qu'elle proposait ». Le moine et les moniales « attestent donc que l'abbesse ne se hâta point de publier ses révélations, mais qu'alors enfin elle se mit à écrire lorsque Dieu par une maladie la contraignit à obéir. » *Revue bénédictine*, t. xxi, p. 201, 307. Après la mort de Volmar, Louis, abbé de Saint-Eucher de Trèves, et Wescelin, prévôt de Saint-André de Cologne, lui succédèrent comme collaborateurs de la sainte. Mais leurs occupations ne leur permettaient pas de séjourner longtemps à Rupertsberg. Pendant leur absence, ils se firent remplacer par les moines Godefroy et Thierry, les biographes d'Hildegarde. Pour la collaboration de Louis et de Wescelin, nous avons un texte qui ne laisse pas de doute; pour celle de Godefroy et de Thierry, nous avons des probabilités. La tâche des uns et des autres doit être placée entre la mort de Volmar (plutôt après qu'avant 1170, cf. *Revue bénédictine*, t. xxi, p. 386-388) et l'arrivée de Guibert de Gembloux (1177). Leur collaboration ne fut qu'occasionnelle, tandis que celles de Volmar et du moine de Gembloux s'exercèrent d'une façon continue (celle-ci de 1177 à la mort de la sainte en 1179).

Hildegarde avait appelé Guibert uniquement pour avoir un correcteur assidu. Quelle fut la nature de cette collaboration? « Ce n'est pas sans quelque appréhen-

sion que l'on voit un homme dont le style manque absolument de simplicité et de naturel, un homme possédé de la manie de corriger et de changer, devenir le collaborateur de notre sainte. » Il tenta tous les efforts pour qu'elle lui permit de revêtir ses écrits des ornements du style, ainsi qu'il s'exprime. Elle céda enfin à ses instances, mais en marquant deux restrictions : elle exigeait de conserver pleinement le sens du moins quant aux visions, *salva, sicut præmisi, quantum ad visiones pertinet, sensuum quos posuerim integritate*, et la permission se limitait aux écrits qu'elle avait jusqu'à ce jour adressés à Guibert ou qu'elle lui adresserait à l'avenir. « Guibert a-t-il bien rempli ce mandat, a-t-il fidèlement observé ces restrictions? Pour autant que les textes permettent de juger, nous croyons devoir répondre affirmativement », conclut dom Herwegen. *Revue bénédictine*, t. xxi, p. 393; cf. p. 393-396.

3° *Valeur des révélations.* — Sainte Hildegarde, dans la lettre *De modo visitationis suæ*, cf. Pitra, p. 331-334, s'explique sur le caractère de ses visions. Elle était plongée dans une lumière, qu'elle appelle « l'ombre de la lumière vivante ». *Et, ut sol, luna et stellæ in aquis apparent, dit-elle, ita scripturæ, sermones, virtutes et quædam opera hominum formata mihi in illo resplendent.* Ses sens, cependant, agissaient dans leur sphère propre. C'est en parfait état de veille, les yeux ouverts, le jour et la nuit, qu'elle recevait ses visions. Quand il plaisait à Dieu, son âme montait sur les hauteurs du firmament et allait au milieu des peuples divers habitant des pays éloignés. Parfois, et non fréquemment, dans cette lumière elle voyait une autre lumière, *quæ Lux vivens mihi nominata est*, ajoute-t-elle, *et quando, et quomodo illam videam proferre non valeo; atque interim, dum illam video, omnis tristitia et omnis angustia a me auferitur, ita ut tunc velut mores simplicis puellæ et non vetulæ mulieris habeam.*

Telles que ses écrits nous les livrent, les visions d'Hildegarde sont des visions-images. Elles suivent toujours le même processus : dans la lumière qui luit en elle, comme sur un écran, une image lui apparaît de forme matérielle et agrandie. C'est une montagne, un coin de firmament, un abîme, un édifice, une tour, une silhouette de bête ou d'homme ou de monstre (ces dernières sont particulièrement saisissantes). « La sainte voit donc; elle ne saisit pas tout d'abord. Alors, du foyer de lumière, une voix s'exhale qui explique la signification symbolique et mystique de la projection. Nous étions avec la voyante devant une énigme, et l'énigme se change en un tableau d'où se dégage l'enseignement doctrinal, historique, prophétique ou moral. » Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 160-161. L'Écriture est abondamment mise à contribution, mais sans qu'Hildegarde cesse d'être originale dans le tour de ses expressions et la forme de ses images.

Du reste, elle décrit et elle explique à la façon de son temps, qui aime l'allégorie, se plaît aux subtilités, ne redoute pas les crudités du style et, « si facilement, éparpille la grimace dans la splendeur des formes architecturales. N'oublions pas, dit justement Franche, p. 160, que Dieu agit sur des instruments humains qu'il pourrait transposer, mais dont il respecte les données et les aptitudes, évitant de les dénaturer et de les délocaliser. Hildegarde résume en elle tout l'esprit religieux, toute la mystique du moyen âge. » C'est se tromper lourdement que de qualifier d'« élucubrations d'une femme malade » et de « visions obscures, biscornues et incohérentes », comme l'a fait A. Molinier, dans la *Revue historique*, Paris, 1904, t. lxxxv, p. 88, les révélations de la bénédictine de Bingen, sous prétexte qu'elles portent la marque de leur siècle, que certains des matériaux qui servent à traduire sa pensée sont pour nous hors d'usage. Certes, il y a profit, pour comprendre Hildegarde, à la replacer

dans son milieu, comme A. Molinier y invite, à rapprocher de ses œuvres, par exemple, « la biographie de sainte Marie d'Oignies par Jacques de Vitry, les lettres d'Olivier le scolastique, ou encore le *De Antichristo* de Géroh de Reichersperg et le *De duabus civitatibus* d'Otto de Freisingen », à étudier « le mouvement mystique dont l'Allemagne et principalement les vallées du Rhin et de la Meuse furent alors le théâtre ». Mais, loin de la diminuer, ces comparaisons mettent en valeur la beauté de ses écrits et ce qu'ils gardent de jeune, de vivant, de splendide, en dépit de détails vieilliss et de conceptions surannées. Stilling, *Acta sanctorum*, septembris t. v, p. 655, se déclarait stupéfait de ce qu'une femme ignorante et dépourvue d'études, consultée sur les questions les plus difficiles de la théologie et de l'Écriture, eût donné sans hésitation des réponses parfaites. Là est, en effet, la merveille : une moniale, qui sait à peine lire et écrire, en même temps qu'elle est la bonne conseillère des plus illustres de ses contemporains, publie un ensemble de travaux aux vastes proportions qui sont « une *Somme* de toute la science du moyen âge », et qui, « à travers les faiblesses manifestes qui sont la part humaine de cette œuvre », étincellent de beautés, devancent de beaucoup, en matière scientifique, les connaissances du *xii^e* siècle, et évoluent dans les sphères du dogme « avec une sûreté de vue bien merveilleuse quand on pense que cette humble religieuse n'eut pas de maîtres humains. » Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 158, 159, 163.

L'Église a-t-elle approuvé les ouvrages de sainte Hildegarde? Ne tenons pas compte des lettres d'approbation des trois papes, Eugène III, Anastase IV et Adrien IV, qui se lisent dans Migne et qui ont été reconnues apocryphes. Si la lettre d'Eugène III n'est pas authentique, les moines Godefroy et Thierry, *Vita sanctæ Hildegardis*, l. I, c. 1, n. 5, *P. L.*, t. cxcvii, col. 95, nous apprennent qu'il y eut une lettre de ce pape encourageant la sainte à écrire *quæcumque per Spiritum Sanctum cognovisset*; elle fut rédigée à la suite d'une enquête de délégués pontificaux et de la lecture par Eugène IV du commencement du *Scivias* (probablement vers la fin de 1147). Sur le rôle de saint Bernard, cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 318-319, 322, 324. On a cru qu'Hildegarde vint à Paris et à Tours, qu'elle confia ses ouvrages à Maurice de Sully, afin qu'il les fît examiner par les maîtres de l'université, et que Guillaume d'Auxerre les « rendit en affirmant que la doctrine d'Hildegarde était celle des maîtres » *magistorum sententia*, et que dans ses ouvrages *non esse verba humana sed divina*. Cf. les *Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis sanctæ Hildegardis* (du temps de Grégoire IX), n. 9, dans *Acta sanctorum*, septembris t. v, p. 699. Ce voyage d'Hildegarde semble légendaire. Cf. E. Vacandard, *op. cit.*, t. II, p. 326; Franche, *Sainte Hildegarde*, p. 79-82. Il est possible que Guibert de Gembloux, qui alla à Saint-Martin de Tours vers 1180, ait consulté les professeurs en renom de Paris sur les œuvres d'Hildegarde et que, plus tard, par une confusion assez naturelle, peut-être par l'inadvertance d'un copiste, on ait attribué à Hildegarde elle-même cette consultation et ce voyage. Grégoire IX, « qui fut un pape de doctrine », dit Franche, p. 163, soumit, avec la vie et les miracles de la sainte, « ses écrits à un examen rigoureux, à une sévère discussion, sans qu'on y relevât une erreur — témoignage... probant... de l'orthodoxie de sa théologie, puisqu'il émane de l'autorité doctrinale. » En réalité, nous n'avons pas une déclaration explicite de Grégoire IX. Nous savons seulement qu'il ordonna de reprendre le procès de canonisation à cause des vices de forme de la première enquête. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. v, p. 678. Tout porte à croire que les ouvrages d'Hildegarde subirent à leur honneur

l'épreuve de l'examen en vue du culte public à rendre à leur auteur; rien de positif ne l'établit.

Bref, toute l'approbation officielle des révélations de sainte Hildegarde se réduit à l'encouragement à écrire tout ce que lui faisait connaître le Saint-Esprit, qui lui vint du pape Eugène III dans les circonstances que nous avons dites (Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. II, c. xxv, n. 3; c. xxxii, n. 11; l. III, c. ult., n. 18, Bassano, 1767, t. II, p. 118, 139, 278, n'en mentionne pas d'autre), et à l'inscription de son nom dans le martyrologe romain. C'est moins que l'Église n'a fait pour une sainte Brigitte et une sainte Thérèse; c'est assez pour attribuer une haute valeur aux révélations hildegardiennes. Quand l'Église approuve des révélations privées, elle ne les impose pas à la foi des fidèles; c'est un laissez-passer qu'elle donne, non une déclaration positive d'authenticité. A plus forte raison en va-t-il de la sorte quand elle se prononce comme dans le cas présent. La liberté de l'adhésion reste donc entière; mais, à la suite de l'assentiment relatif de l'Église, on est fortement incliné à admettre l'existence de dons surnaturels lorsqu'une femme illettrée, qui s'affirme éclairée d'en haut, traite magnifiquement des plus hautes questions, et que, par ailleurs — c'est le cas pour Hildegarde — elle est une merveille de vie humble et sainte.

4° *Les prophéties.* — Faut-il attribuer des prophéties à Hildegarde? Ses contemporains le firent. Au *xiii^e* siècle, Gebenon d'Everbach recueillit, sous le titre de *Speculum futurorum temporum*, tout ce que la sainte de *præsenti statu Ecclesiæ et de futuris temporibus usque ad Antichristum et de ipso Antichristo prophetavit*. Pitra, p. 483. Le bollandiste Stilling, au *xviii^e* siècle, se complut à relever toutes les prophéties qui lui parurent accomplies. Cf. Pitra, p. xvi-xvii. Au *xix^e* siècle, Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. C. Sainte-Foi, Paris, 1855, t. I, p. 468, vit dans des faits récents la réalisation de ce qu'elle avait annoncé. Il y a mieux; un anonyme, dans un article intitulé : *Le passé, le présent et l'avenir de l'Église*, publié par la *Revue du monde catholique*, Paris, 1874, t. XL, p. 23-31, prétendit, développant une pensée de Gebenon, dans Pitra, p. 488, qu'Hildegarde est l'aigle de l'Apocalypse, VIII, 13, l'aigle second succédant directement à saint Jean, qui fut l'aigle premier, que l'esprit prophétique se serait éteint jusqu'à elle et encore après, sainte Brigitte et sainte Catherine de Sienna n'étant que des prophètes partiels, qu'elle a contemplé les destinées de l'Église. Sans adopter « cette hypothèse intéressante sans doute, mais peut-être un peu confiante », et tout en jugeant que, si Dieu lui a révélé le mystère, « il ne lui a pas transmis le verbe qui éclaire ces ténébreuses régions de l'avenir », Franche admet que les écrits d'Hildegarde « contiennent l'annonce du protestantisme » et que, dans sa lettre au clergé de Cologne, en particulier, *P. L.*, t. cxcvii, col. 244-253, il est aisé de saisir « tout le dessin de la Réforme ». *Sainte Hildegarde*, p. 171, 129, 131; cf. p. 181.

Un mot de Gebenon aide à ramener ces interprétations à de justes limites. Des lecteurs sont rebutés par l'obscurité des livres d'Hildegarde; ils ne comprennent pas, dit le bon prieur d'Everbach, *quod hoc est argumentum veræ prophetiæ, omnes enim prophetæ obscure loqui quasi in usu habent*. Pitra, p. 485. La vérité, c'est que les prédictions d'Hildegarde, sans en excepter celles qu'on a appliquées au protestantisme, sont si obscures et, d'ordinaire, formulées en des termes si vagues, si généraux, que nous ne pouvons en faire état avec certitude. Où l'on signale, par exemple, le portrait des luthériens il serait aussi légitime de distinguer celui des cathares. Incapables de discerner sûrement l'accomplissement des prophéties hildegardiennes dans les siècles écoulés entre la sainte et nous, plus encore ne sommes-nous pas en

mesure de déchiffrer grâce à elle l'énigme des temps futurs et de la fin du monde. Constatons seulement que, à la différence de tant d'écrivains de tous les âges et spécialement du sien, Hildegarde ne crut pas à l'imminence de l'arrivée de l'Antéchrist. *Dies mæroris et tristitiæ nondum adsunt*, dit-elle. *Liber divinorum operum*, part. III, vis. x, n. 15, P. L., t. cxcvii, col. 1017. Cf. Gebenon, dans Pitra, p. 484, 488. Que si elle dit ailleurs, *Scivias*, l. III, visio xi, P. L., t. cxcvii, col. 716, que l'Antéchrist *in brevissimo tempore veniet*, elle signifie par là que, l'incarnation ayant eu lieu au sixième âge du monde, qui correspond à la partie du jour qui s'écoule de none à vêpres (depuis 3 heures du soir jusqu'à 6 heures), et donc lorsque le monde courait déjà à son déclin, le septième âge est venu, celui qui correspond à la chute du jour, le dernier de la vie de l'humanité, quelle que soit la durée de cet âge, connue de Dieu seul. Cf. col. 714-716. Cf. encore sa correspondance avec sainte Élisabeth de Schönau, P. L., t. cxcvii, col. 215-217.

5° *La théologie*. — Un exposé méthodique et complet de la théologie d'Hildegarde serait d'un grand prix. Le *Scivias*, à lui seul, est un traité dogmatique qui passe en revue Dieu dans son unité et sa trinité, les anges, l'homme, la déchéance et le relèvement, l'Ancien Testament et le Nouveau, l'eucharistie et les sacrements, l'Église et les fins dernières. Force nous est de nous borner à des indications rapides.

Voici un aperçu des données doctrinales de la longue lettre composite *Ad prælatos Moguntinenses*. Sur l'eucharistie, après avoir signalé la pratique de la communion à peu près mensuelle dans son monastère, P. L., t. cxcvii, col. 219, elle formule le dogme de la transsubstantiation et emploie le mot, col. 224. Voir t. v, col. 1291. A propos de la corruption des espèces eucharistiques par la moisissure ou de leur manducation par des animaux, elle dit : *ista tamen in sacramento visibili vel sola specie exteriori sunt, virtute et gratia ipsius sacramenti illibata et incorrupta divinitus conservata*, col. 225; sa solution de ce problème, qui avait embarrassé tant de ses contemporains et de ses prédécesseurs, n'est pas entièrement heureuse. Elle s'exprime exactement sur le cas d'une messe où, par négligence, le vin aurait manqué dans le calice, col. 225. Si quelqu'un ne peut recevoir la communion à cause du péril de vomissement, elle veut que le prêtre mette l'eucharistie sur la tête et le cœur du malade en implorant pour lui la grâce divine, col. 227.ailleurs, surtout dans le *Scivias*, l. II, vis. vi, elle reprend ce beau sujet de l'eucharistie, non sans exagérer l'importance de l'eau, qu'elle semble égaler à celle du pain et du vin, col. 532. La communion normale des adultes qu'elle mentionne est la communion sous les deux espèces, *nisi præ simplicitate accipientis sacerdos timeat periculum effusionis*; s'il en est ainsi, le communiant, à l'instar des enfants, ne recevra que l'espèce du pain. Le célébrant doit employer les paroles et les vêtements qui furent en usage dans l'antiquité. Celui qui est en état de péché mortel est tenu, avant de célébrer, à confesser sa faute à un prêtre, col. 533; cf. col. 535. La loi du célibat s'impose à lui, quoiqu'il y ait eu de bonnes raisons pour qu'elle ne fût pas imposée aux premiers temps de l'Église, col. 543-544.

Revenons à la lettre *Ad prælatos Moguntinenses*. Elle offre des vues intéressantes sur nos premiers parents, l'état d'innocence et la chute. Ne nous arrêtons pas à cette thèse, qu'Adam et Ève péchèrent et furent expulsés du paradis terrestre le jour même de leur création, col. 222-223; cf. col. 530; Hildegarde l'a en commun avec Dante, *Paradiso*, xxvi, 139-142, et nombre de théologiens. Voyons plutôt la belle théorie sur la musique sacrée, le chant liturgique. D'après J.-K. Huysmans, *En route*, 5° édit., Paris, 1895, p. 429, Hildegarde définirait excellemment l'art : « une réminis-

cence à moitié effacée d'une condition primitive dont nous sommes déchus depuis l'Éden. » Sous cette forme, la définition n'est pas d'Hildegarde; l'idée est bien d'elle. Avant sa faute, dit-elle, Adam partageait le chant des anges. Le péché rompit le charme, brisa les cordes; de ces harmonies angéliques l'homme ne garda que ce souvenir vague, indéfini, que nous avons, au réveil, des images qui ont visité nos songes. Mais Dieu rendit aux prophètes quelque chose des clartés intellectuelles et des suaves harmonies qui avaient été le lot d'Adam avant l'exil. Instruits par l'Esprit de Dieu, ces prophètes ont composé des cantiques et des psaumes et fabriqué toutes sortes d'instruments de musique. A leur exemple, les sages ont inventé, par un art humain, divers genres d'instruments de musique, pour chanter au gré de l'âme essentiellement musicale, *symphonialis est anima*, et rappeler cet Adam *in cuius voce sonus omnis harmoniæ et totius musicæ artis, antequam delinqueret, suavitas erat*. Le démon est hostile au chant qui vient du Saint Esprit, et s'efforce de supprimer ou de troubler, dans le cœur de tout homme et aussi dans le cœur de l'Église, la confession et la beauté de la louange divine. Malheur à qui impose silence, sans de graves raisons, à ces chants de louanges ! *Consortio angelicarum laudum in cælo carebunt qui Deum in terris decore suæ laudis injuste spoliaverunt*, col. 221. Ce thème reparaît plus d'une fois dans les œuvres d'Hildegarde. Dieu, dit-elle, *Liber vitæ meritum*, part. V, c. lxxvii, dans Pitra, p. 217, doit être loué par les hommes comme il l'est par les anges, *quoniam et homo in duabus partibus apparet, scilicet quod Deum laudat et quod bona opera in se ostendit...*, *nam homo per laudem angelicus est, et per sancta opera homo est*. Et, part. IV, c. xlvii, *De planctu et symphonia animæ*, p. 171, elle a cette phrase exquise : *Anima hominis symphoniam in se habet, et symphonizans est, unde etiam multoties planctus educit cum symphoniam audit, quoniam de patria in exilium se missam meminit*. Ce n'est pas seulement le langage des anges, c'est encore celui des animaux que l'homme a cessé de comprendre en péchant; les éléments ont été viciés à la suite du péché originel. Cf. *Liber vitæ meritum*, part. III, c. i-ii, xxiii, lxxx; part. IV, c. lii, dans Pitra, p. 105-106, 116, 141, 173; *Liber divinorum operum*, part. III, vis. x, n. 20, P. L., t. cxcvii, col. 1022 : *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, l. VIII, præf., col. 1337-1340.

Dans la lettre *Ad prælatos Moguntinenses*, enfin, il est question des hérétiques, c'est-à-dire des cathares principalement sinon exclusivement, semble-t-il, et, s'adressant aux rois et aux princes, Hildegarde dit : *Populum istum ab Ecclesia, facultatibus suis privatum, expellendo, et non occidendo, effugate, quoniam forma Dei sunt*, col. 232-233. Voir encore contre les cathares une lettre de 1163, dans Pitra, p. 348-351, et une lettre au clergé de Cologne, P. L., t. cxcvii, col. 248-253. Cf. Gebenon, dans Pitra, p. 487.

Recueillons, çà et là, quelques opinions d'Hildegarde. Les âmes de ceux qui sont morts sans baptême et sans faute grave, mais avec des fautes légères, habitent une région ténébreuse où elles souffrent la peine de la fumée; celles de ceux qui sont morts sans faute légère, les enfants par conséquent, sont dans les ténébres, mais ne souffrent pas de la fumée, *Liber vitæ meritum*, part. VI, c. ix, dans Pitra, p. 224-225. Le feu de l'enfer n'a pas la même nature que le feu terrestre, et le feu du purgatoire *de igne gehennæ accensus non est*, xxxviii *questionum solutiones*, q. xxxiii, P. L., t. cxcvii, col. 1051-1052. Les âmes des élus ne jouiront d'une béatitude parfaite qu'après le jugement universel, quand elles auront été réunies à leurs corps, *Liber vitæ meritum*, part. I, c. xxx, 1; part. II, c. xxxvi, dans Pitra, p. 21, 29, 78-79. En attendant, ajoute-t-elle, part. V, c. lxxix, p. 217-218, *terrestris paradisus*

purgatis et de pœnis [purgatorii] ereptis mox datus est; lux autem illa cœlestis, quam homo nec intueri nec discernere potest, gloriosis et virtuosis animabus, quarum virtutes ex vi divinitatis processerunt, mox præparata est. Hildegarde se range donc parmi les partisans du délai de la vision béatifique ou, plutôt, du délai de la plénitude de la vision réservée aux justes; cf. part. II, c. xxxiv-xxxvi, p. 77-79; on sait que l'Église ne s'était pas encore prononcée définitivement là-dessus. Voir t. II, col. 657-696. Elle admet que Dieu créa simultanément la matière de toutes les choses célestes et terrestres, et que les six jours de la Genèse *sex opera sunt, quia inceptio et completio singuli cujusque operis dicitur*, xxxviii *questionum solutiones*, q. I, P. L., t. cxcvii, col. 1040. Elle donne au mot *rationalitas* les sens divers de « Verbe », « inspiration divine », « foi chrétienne », « âme humaine », « créature raisonnable », etc. Cf. Pitra, p. 75, note 4; p. 249, note 2; A. Damoiseau, *Documenta quædam sacræ Scripturæ cum doctrina sanctæ Hildegardis de rationalitate collata*, Gênes, 1894. Elle paraît exclure l'immaculée conception de Marie, xxxviii *questionum solutiones*, q. xxii, P. L., t. cxcvii, col. 1047; cf. pourtant le *Scivias*, l. II, vis. III, col. 457. Elle exige la confession pour la rémission des péchés. Si quelqu'un n'a pas un prêtre à qui se confesser au moment de la mort, *tunc alii homini quem eodem tempore opportunum habet ea manifestet*; s'il n'a personne à qui les manifester, qu'il les confesse à Dieu *coram elementis cum quibus etiam illa perpetravit*. *Scivias*, l. II, vis. vi, col. 549.

De ces opinions de sainte Hildegarde quelques-unes sont simplement curieuses ou ont été abandonnées. Le plus souvent elle suit le grand courant de la tradition catholique et touche à la théologie en théologien consommé. Citons-en un exemple mémorable. Un maître de l'université de Paris, Odon, plus tard abbé d'Ourscamp et cardinal-évêque de Frascati, consulta la bénédictine de Bingen sur la doctrine de Gilbert de la Porrée et de beaucoup, *plurimi*, affirmant que « la paternité et la divinité n'est pas Dieu ». Hildegarde répondit par une lettre où elle expose magistralement la doctrine qui allait être sanctionnée par l'Église. Cf. P. L., t. cxcvii, col. 351-353, et, mieux, Pitra, p. 539-541.

6° *Les sciences*. — La partie scientifique de l'œuvre d'Hildegarde est inégale. « A côté de faits très bien observés, d'idées neuves, d'aperçus féconds, on rencontre, dit A. Battandier, *Revue des questions historiques*, Paris, 1883, t. xxxiii, p. 416, des recettes ridicules, des raisonnements presque absurdes et de véritables puérilités, pour ne rien dire de plus. » Cf., par exemple, ce qu'elle raconte du lion, de l'ours, de l'âne. *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, c. III, IV, IX, P. L., t. cxcvii, col. 1314-1317, 1320. Des lacunes il faut rendre responsables, plus encore que la sainte, la science de son temps et, sans doute, aussi les altérations des copistes. Les mérites sont notables. Dans sa préface des *Subtilitates*, F.-A. Reuss, P. L., t. cxcvii, col. 1121-1122, écrit : « Il est certain qu'Hildegarde connaissait beaucoup de choses ignorées par les docteurs du moyen âge, et que les chercheurs de notre siècle, après les avoir retrouvées, ont présentées comme nouvelles. » Mais tout cela n'apparaît que par une longue étude. Hildegarde n'est pas un écrivain facile; elle a son style, sa terminologie, bien à elle. Deux excès sont à éviter : d'une part, n'envisager que les éléments défectueux de ses œuvres scientifiques, et, d'autre part, donner à des expressions obscures, imprécises, une portée qu'elles n'ont pas et lui attribuer des découvertes qu'elle ne soupçonna point. A. Battandier, *Revue des questions historiques*, t. xxxiii, p. 415-420, signale quelques-uns des points qui ont été mis en lumière par la science moderne et que la sainte aurait devinés ou aperçus : l'action chimique et magnétique

des différentes substances sur les organes du corps humain; les lois de l'attraction universelle; le soleil, et non la terre, au centre du firmament; la circulation du sang, etc. Peut-être pourrait-on voir, dans un passage du *Scivias*, l. III, vis. XII, P. L., t. cxcvii, col. 730, où il est dit que, le monde fini, le soleil, la lune et les étoiles seront immobiles, *quia finito mundo jam in immutabilitate sunt*, un lointain pressentiment de cette conclusion qu'on a tirée de la loi de la dégradation de l'énergie, à savoir que l'univers tend vers une fin qui n'est pas le néant, mais le repos. Voir t. V, col. 2549-2550. Cf., sur la partie scientifique des œuvres de la sainte, les monographies citées dans notre bibliographie et les ouvrages indiqués par E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 421, note 1.

I. ŒUVRES. — La *Patrologie latine*, t. cxcvii, contient : 145 lettres, col. 145-382; le *Scivias*, col. 383-738 (d'après l'édition défectueuse de Lefèvre d'Étaples, *Liber trium spiritualium virorum Hermæ, Uguetini et fratris Roberti, et trium spiritualium virginum Hildegardis, Elisabethæ et Mechthildis*, Paris, 1513); le *Liber divinorum operum simplicis hominis*, col. 741-1038; les *Triginta octo questionum solutiones*, col. 1037-1054; l'*Explanatio regulæ sancti Benedicti*, col. 1053-1066; l'*Explanatio symboli sancti Athanasii*, col. 1065-1084; la *Vita sancti Rupertii*, col. 1083-1094; la *Vita sancti Disibodi*, col. 1095-1116; la *Physica* ou *Subtilitates diversarum naturarum creaturarum*, col. 1125-1352. Les *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. VIII, *Nova sanctæ Hildegardis opera*, Mont-Cassin, 1882, du cardinal Pitra contiennent : le *Liber vite meritum*, p. 1-244; les *Expositiones quorundam Evangeliorum*, p. 245-327; 145 nouvelles lettres, p. 328-440, 518-582 (d'Hildegarde, ou adressées à Hildegarde, ou relatives à Hildegarde; dans le nombre, le préambule de la *Vita sancti Disibodi*, p. 352-357; l'épilogue de la *Vita sancti Rupertii*, p. 358-368; la lettre *De excellentia beati Martini episcopi*, p. 369-378; les *Carmena*, p. 441-467; des fragments du *Liber compositæ medicinæ de ægritudinum causis, signis atque curis*, p. 468-482; des variantes et suppléments aux écrits d'Hildegarde déjà édités, p. 489-495, 503-507, 600-607; des fragments de l'*Ignota lingua*, p. 497-502. Pour la langue inconnue et les chants, voir J.-P. Schmelzeis, *Das Leben und Wirken der heil. Hildegardis nach den Quellen dargestellt, nebst einem Anhang hildegard'scher Lieder mit ihren Melodien*, Fribourg-en-Brisgau, 1879 (donne, avec un fac-similé, cinq de ces cantiques traduits en musique ordinaire); F. W. E. Roth, *Die Lieder und die unbekannte Sprache der heil. Hildegardis*, dans les *Fontes rerum Nassaviarum, Geschichtsquellen von Nassau*, Wiesbaden, 1880, t. I, fasc. 3; A. Damoiseau, *Nouveaux édités des œuvres de sainte Hildegarde*, Sampierdarena, 1893-1895, a publié une nouvelle édition du *Scivias*. Les bollandistes, *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1882, t. I, p. 598-600, ont imprimé un texte plus complet et des variantes pour la lettre *De modo visitationis suæ*, éditée par Pitra, p. 331-334. P. Kaiser a édité le *Liber compositæ medicinæ de ægritudinum causis, signis atque curis* sous ce titre : *Hildegardis causæ et curæ*, Leipzig, 1903. Dom H. Herwegen, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. XXI, p. 308-309, a édité un épilogue, probablement écrit après coup, du *Liber divinorum operum*. Les lettres anciennement connues ont été traduites en allemand par L. Clarus (Volck), Ratisbonne, 1854; le *Scivias* a été traduit en français (sur le texte de l'édition de 1513) par R. Chamonal, Paris, 1912. Mentionnons enfin le *Speculum futurorum temporum*, extrait des œuvres d'Hildegarde par Gebenon, prieur d'Everbach (1120), publié fragmentairement par Pitra, p. 483-488.

II. SOURCES. — Nous n'avons pas la biographie de la sainte qu'avait écrite son premier collaborateur, le moine Volmar. Mais nous possédons la biographie commencée par le moine Godefroy et continuée par le moine Thierry, P. L., t. cxcvii, col. 91-130, et celle de Guibert de Gembloux, dans Pitra, p. 407-414; compléter les lettres de Guibert de Gembloux relatives à cette biographie publiées dans Pitra, p. 405-407, 414-415, par les textes publiés dans les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1882, t. I, p. 600-608. Une Vie en forme de leçons pour l'office public (au nombre de huit) a été publiée par Pitra, p. 434-438. Cf., sur les anciennes Vies d'Hildegarde, les bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis*, Bruxelles, 1898-

1899, t. i, p. 585-586, et, sur quelques-unes des questions qui se posent au sujet de ces Vies, H. Herwegen, *Revue bénédictine*, Maredsous, 1904, t. xxi, p. 396-402; G. Sommerfeldt, *Zu den Lebensbeschreibungen der Hildegardis von Bingen*, dans le *Neues Archiv*, Hanovre, 1910, t. xxxv, p. 572-581. Les *Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis sancte Hildegardis* (lors du procès de canonisation, en 1233) ont été publiés, d'après une copie incomplète, dans les *Acta sanctorum*, septembre t. v, p. 697-700 (reproduction dans P. L., t. cxcvii, col. 131-140), et, d'après l'original des trois chanoines de Mayence enquêteurs, par P. Bruder, dans les *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1883, t. ii, p. 118-129. J. Stilling, *Acta sanctorum*, septembre t. v, p. 467-673, a groupé quelques témoignages anciens concernant la sainte; on peut y joindre celui de sainte Élisabeth de Schönau, dans W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. i, p. 33-34.

III. TRAVAUX. — C. Henriquez, *Lilia Cistercii sive sacram virginum cisterciencium origo, instituta et res gestæ*, Douai, 1633, t. i, p. 286-338; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. iii, p. 770-780; J. Stilling, *De sancta Hildegarde virgine commentarius prævius*, dans les *Acta sanctorum*, septembre t. v, Anvers, 1753, p. 629-679, reproduit dans P. L., t. cxcvii, col. 9-90; dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1763, t. xxiii, p. 95-106; J. C. Dahl, *Die heil. Hildegardis, Aebtissin in dem Kloster Rupertsberg bei Bingen*, Mayence, 1832; F. A. Reuss, *De libris physicis sancte Hildegardis commentatio historico-medica*, Wurzburg, 1835; *Der heil. Hildegard Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri IX, die werthvollste Urkunde deutscher Natur und Heilkunde aus dem Mittelalter*, wissenschaftlich gewürdigt, dans les *Annalen des Vereins für nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung*, Wiesbaden, 1859, t. vi, p. 50-106; C. Jessen, *Ueber Ausgaben und Handschriften der medicinisch-naturhistorischen Werke der heil. Hildegard*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften, Math.-natur. Classe*, Vienne, 1862, t. xlv, p. 97-116; *Deutschlands erste Naturforscherin*, dans *Unsere Zeit*, Leipzig, 1881, t. i, p. 305-310; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. i, p. 13-27, 29-37; J.-P. Schmelzeis, *Die Werke der heil. Hildegardis und ihr neuester Kritiker*, dans les *Historisch-politische Blätter*, Munich, 1875, t. lxxvi, p. 604-628, 659-689; *Das Leben und Wirken der heil. Hildegardis*, Fribourg-en-Brigau, 1879; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brigau, 1888, t. v, col. 2061-2074; Richaud, *Sainte Hildegarde, sa vie et ses œuvres, étude théologique*, Aix, 1876; A. von der Linde, *Die Handschriften der K. Landesbibliothek in Wiesbaden*, Wiesbaden, 1877; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, Mont-Cassin, 1882, t. viii, p. i-xxii; A. Batandier, *Sainte Hildegarde, sa vie et ses œuvres*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1883, t. xxxiii, p. 395-425; J. Martinov, dans la *Revue du monde catholique*, 3^e série, Paris, 1884, t. xxiv, p. 839-854; L. Aubineau, *Épaves*, Paris, 1886, p. 368-393; F. W. E. Roth, *Zur Bibliographie der heil. Hildegardis*, dans *Quartalblätter des historischen Vereins für das Grossherzogthum Hessen*, Darmstadt, 1886, p. 221-233; 1887, p. 76-86; *Die Codices des Scivias der heil. Hildegardis O. S. B. in Heidelberg, Wiesbaden und Rom in ihrem Verhältniss zu einander und der Editio princeps 1513*, ibid., 1887, p. 18-25; *Beiträge zur Biographie der Hildegard von Bingen*, O. S. B., sowie zur Beurtheilung ihrer Visionen, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, Leipzig, 1888, t. ix, p. 453-471; H. Delehaye, Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1899, t. xlvii, p. 5-90; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, abbé de Clairvaux, Paris, 1895, t. ii, p. 317-327; Benrath, *Realencyklopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1900, t. viii, p. 71-72; P. Kaiser, *Die naturwissenschaftlichen Studien der Hildegard von Bingen*, Berlin, 1901; P. Franche, *Sainte Hildegarde*, Paris, 1903; dom H. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, dans la *Revue bénédictine*, Paris, 1904, t. xxi, p. 192-203, 302-315, 381-403; cf. *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1905, t. xxiv, p. 302-304; *Die heil. Hildegard von Bingen und das Oblateninstitut*, dans les *Studien und Mittheilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, Salzburg, 1912, t. xxxiii, p. 543-552; J. May, *Die heilige Hildegard von Bingen aus dem Orden des h. Benedikt (1098-1179)*, Kempten, 1911; L. Baillet, *Le miniatures du Scivias de sainte Hildegarde conservé à la bibliothèque de Wiesbaden*, Paris, 1912 (extrait des

Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris, 1912, t. xix); J. Gmelch, *Die Kompositionen der heiligen Hildegard* (70 chants du ms. de Wiesbaden reproduits par la phototypie), Dusseldorf, 1913; Francesca Maria Steele, *The life and visions of St. Hildegard*, Londres, 1914.

F. VERNET.

HILTON ou **HYLTON** Walter (Gautier), écrivain ascétique anglais, chanoine de Thurgarton, dans le Nottingham, décédé le 6 mars 1395. Depuis le xvi^e siècle jusqu'à nos jours, on a dit et répété qu'il avait été religieux de la chartreuse de Shene, dans le Surrey, au diocèse de Winchester, et qu'il y était mort vers 1440. Mais, outre que cette maison d'enfants de saint Bruno ne date que de 1414, des preuves certaines établissent qu'il n'a jamais été chartreux. C'est d'abord l'absence de son nom dans les listes des défunts annoncées à tout l'ordre, chaque année, par la carte du chapitre général. C'est ensuite la déclaration expresse qu'il fit qu'il n'était pas religieux dans la lettre *De origine religionis*, où il loue l'ordre des chartreux. Il est vraisemblable que la qualité de chartreux et la fausse date de sa mort proviennent de ce que le plus ancien et peut-être le plus complet recueil de ses œuvres porte la souscription finale qu'il fut copié le 29 novembre 1433 *per manus magistri Joannis Dygoun reclusi Bethlehem de Shene*. Ce recueil se trouve actuellement à la bibliothèque du collège de la Madeleine, à Oxford, sous le n. 2234, 95. Cf. Puyol, *Descriptions bibliographiques des manuscrits du livre De imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 327, n. 5. Ainsi, parce que le chartreux de Shene, Jean Dygoun, eut soin de recueillir les œuvres de W. Hilton, on a présumé que celui-ci florissait, vers la même époque, dans le même monastère. Mais, en Angleterre, depuis quelques années, on a justement protesté contre cette supposition. Cf. *The scale of perfection* de Hilton, publiée par le R. P. Guy, bénédictin, ainsi que l'édition faite par le P. Dalgairns et la préface de M. Ingram à sa publication des anciennes traductions anglaises de l'*Imitation*, Londres, 1893, p. x.

Cependant si la vie de W. Hilton est obscure, sa réputation est, au contraire, très grande. Il est, en effet, célèbre à double titre, dont l'un est mérité, l'autre sera encore longtemps problématique. Ses compatriotes le considérèrent avec raison comme un des meilleurs maîtres de la vie intérieure à cause des œuvres spirituelles qu'il écrivit. Son *Échelle de la perfection*, au jugement du B. Thomas More, était un des trois livres ascétiques dont la lecture fréquente pouvait entretenir la dévotion dans le peuple anglais. Cf. Puyol, *L'auteur du livre De imitatione Christi*, 1^{re} section, Paris, 1899, p. 447. Mais si cette estime est fondée, il n'en est pas de même de l'honneur qu'on lui fait en le mettant au nombre des auteurs présumés des quatre livres, ou de quelques-uns des livres, qui forment l'ouvrage immortel de l'*Imitation de Jésus-Christ*. A notre avis, il serait téméraire de répéter encore que W. Hilton a autant de droits au titre d'auteur de l'*Imitation* qu'en a Thomas à Kempis. Depuis que la critique a établi qu'il était mort en 1395, et, partant, n'a pu vivre dans la chartreuse de Shene fondée en 1414, dix-neuf ans après son décès, la question est devenue plus compliquée. Aucun des manuscrits anglais favorables à cette opinion n'est antérieur à 1400, et il est certain que les partisans de Thomas à Kempis n'accepteront pas la conclusion suivante formulée par Mgr Puyol : « Hilton a fait (?) une recension et, sans doute, une traduction de l'*Imitation*, mais il ne l'a pas composée. » *Op. cit.*, p. 340, note 3.

M. Éd. Bernard a donné le catalogue des œuvres de Hilton avec l'indication des bibliothèques où, de son temps, elles se trouvaient manuscrites : 1^o *Scala perfectionis*, in-fol. Londres 1494 in-4^o 1507, 1659

trad. anglaise par le R. P. Guy, Londres, 1869; par le P. Dalgairns... Morozzo appelle cet ouvrage *Scala spiritualis* et dit qu'il se trouve ms. à Oxford, au collège de la Madeleine. Cependant Bale et Fabricius ont marqué ces deux traités spirituels comme étant des ouvrages distincts; 2° *De castitate et munditia sacerdotum*, lib. I, ms. à Gand chez les dominicains et dans l'abbaye Isaacensi, d'après Morozzo. Il y a trois éditions d'un ouvrage anonyme ayant le même titre et faussement attribué à saint Bonaventure : *Liber de castitate et munditia sacerdotum et cæterorum altaris ministrorum*, Leipzig, 1491, 1498 et 1499. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 3504-3505; *Opera S. Bonaventuræ*, Quarracchi (Florence), t. VIII (1898), *Prolegomena*, p. cxvi, n. 18; 3° W. de Hilton *Epistolæ*, recueil ms. du British Museum de Londres, indiqué dans le *Dictionnaire des manuscrits* de Migne, t. II, col. 123, n. 115; 4° *Tractatus de nobilitate animæ*, divisé en deux livres, dont le I^{er} a 93 chapitres et le II^e en a 47; une copie ms. sur papier, datée de 1498, se trouve à la bibliothèque publique de Marseille, sous le n. 729; 5° *Epistola magistri W. Hilton de utilitate et prærogativis religionis, et præcipue ordinis cartusiensis ad magistrum Jo. Torpe*. Cette lettre se trouve à présent réunie à plusieurs autres traités de W. Hilton, dans le codex ms. du collège de la Madeleine d'Oxford, n. 2234.93. Elle a été mal intitulée par les anciens bibliographes. Ainsi Fabricius donne le titre : *De origine religionis* d'après Pits, et deux fois *De utilitate religionis* selon Bale; Morozzo la partage en trois livres divers intitulés : *De origine religionis*, *De utilitate ejusdem*, *De prærogativa religionis* et a noté les bibliothèques où, de son temps, on pouvait les trouver; 6° *A devote book*, ms. de 1608 existant à la bibliothèque royale de Bruxelles, dite de Bourgogne, sous le n. 2645, et contenant la traduction anglaise d'un traité ascétique de W. Hilton dont le titre n'a pas été autrement spécifié; 7° *De consolatione in tribulationibus ad magistrum Joannem Torpe*; 8° *De remediis contra tentationes carnis*. Dans un recueil ms. in-fol. de la Bibliothèque nationale de Paris se trouve l'ouvrage de W. Hilton intitulé : *Liber doctrinæ contra tribulationes et carnis tentationes*, qui probablement a été formé par la réunion des deux livres précédents. Cf. l'art. *Hilton*, dans la *Biographie universelle* de Michaud; 9° *Baculus contemplationis*, ms. latin; 10° *De contemplatione ad mulierem quamdam devotam*, ouvrage anglais et peut-être aussi en latin, ms. au collège Saint-Benoît, à Cambridge; 11° *Pro sacris imaginibus*, ou *De tolerandis imaginibus*, ms. au collège de Lincoln à Oxford; 12° *De modo sancte vivendi*, ms. à Zutphen, chez les frères mineurs; 13° *De communi vita ad laicum*; 14° *De ascensionibus spiritualibus*; 15° *De idolo cordis*; 16° *De musica ecclesiastica*, et plusieurs autres traités qui, selon Morozzo, se trouvaient ms. à la bibliothèque publique d'Oxford.

L'ouvrage *De musica ecclesiastica* commence comme le I^{er} livre de l'*Imitation* par les paroles de l'Évangile : *Qui sequitur me*, etc., et, en Angleterre, les manuscrits cartusiens de l'*Imitation* ne donnent à cet ouvrage d'autre titre que celui de *Musica ecclesiastica*. Cependant ces codices anglais ne contiennent pas uniformément les quatre livres de l'*Imitation*, comme on peut le voir dans la liste suivante. Sur le continent, il y a un autre manuscrit, également cartusien, qui renferme les trois premiers livres. C'est le codex appelé *Burgensis II*, c'est-à-dire second ms. de l'*Imitation* provenant de l'ancienne chartreuse du Val-de-Grâces, près de Bruges, en Belgique. Il se trouve à présent à la bibliothèque royale de Bruxelles, dite de Bourgogne, sous le n. 15131 ou 15138. Quoi qu'il en soit des droits de W. Hilton au titre d'auteur de l'*Imitation* ou de la plus ancienne traduction anglaise de ce livre, divers critiques les lui ont attribués.

Henri Warthon, *Usserii de scripturis vernaculis Auctarium*, 1690; le docteur Lee, dans la préface de sa traduction anglaise des opusculs de Thomas à Kempis, 1710; Woldebrand Vogt, *Conjecturæ de auctore libri De imitatione Christi*, dans l'*Apparatus litterarius Societatis colligentium*, collectio II; Weckel, l. 118, p. 376 sq.; cf. Mgr Puyol, *L'auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, 1^{re} section, Paris, 1900, p. 151; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. III, p. 108; Coolidge, *Notes and queries*, mars 1881; cf. Mgr Puyol, loc. cit., p. 153; Jean-Charles Ingram, dans son étude sur les trois plus anciennes traductions anglaises de l'*Imitation*, Londres, 1893, a attribué à W. Hilton la plus ancienne des versions faites en Angleterre. Cf. Puyol, op. cit., 1^{re} section, Paris, 1899, p. 341. Selon M. de Grégory, il y a eu autrefois des imitationnistes qui n'ont attribué à W. Hilton que le seul IV^e livre de l'*Imitation*, en s'appuyant sur le titre suivant d'un des deux codices mss appartenant au monastère de Saint-Michel de Venise, et signalés par Mittarelli : *Incipit devotus tractatus de sacramento altaris a quodam monacho ordinis cartusiensis*.

Mgr Puyol a publié la liste des manuscrits qui contiennent l'*Imitation* sous le titre de *De musica ecclesiastica*. *Descriptions bibliographiques des manuscrits... du livre De imitatione Christi*, Paris, 1898.

Outre les imitationnistes, Pits, Bale, Possevin, Gesner, Petrejus, Morozzo, Oudin, Fabricius, les *Biographies* de Michaud et de Didot.

S. AUTEUR.

1. HINCMAR, archevêque de Reims, naquit vers l'an 806. Il appartenait à une ancienne et noble famille de France. Sérieux et bien doué, l'enfant fut envoyé à l'abbaye de Saint-Denis où, sous la direction de l'abbé Hildwin, il reçut une éducation remarquable. A la cour de Louis le Pieux, où il avait suivi Hildwin, Hincmar s'initia à l'art de gouverner. Mais ce n'est qu'en 834, après avoir accompagné son protecteur dans son exil en Saxe, qu'il entra officiellement au service de l'empereur.

A la mort de Louis le Pieux, il s'attacha à la fortune de Charles le Chauve, dont il resta toujours un sujet dévoué et incorruptible. Sa loyauté vis-à-vis de son roi devait lui valoir l'hostilité tenace de l'empereur Lothaire. Au sujet de cette longue lutte, voir Lesne, *Hincmar et l'empereur Lothaire, étude sur l'Église de Reims au IX^e siècle*, Paris, 1905.

Cependant, malgré certaines oppositions, Hincmar fut élu au siège métropolitain de Reims, vacant depuis la déposition d'Ebbon, par les évêques des provinces de Reims et de Sens, réunis au concile de Beauvais (18 avril 845). Aussitôt il mit sa jeune énergie à réformer l'Église soumise à sa juridiction, surtout au concile de Meaux (847), à réorganiser son diocèse et à reconquérir les biens ecclésiastiques aliénés.

L'opposition qu'il ne cessa de manifester aux prétentions de l'empereur, dès le début de son épiscopat, lui causa de graves ennuis. Lothaire, en effet, désirant avoir à Reims, dont dépendait une partie de son territoire, un homme gagné à son ambition, voulut déposséder Hincmar de son siège. On trouva facilement un prétexte. Hincmar avait déposé un certain nombre de clercs, comme illégitimement ordonnés par Ebbon après sa réintégration anticanonique de 840. Ebbon se saisit de cette occasion pour remettre en question la légitimité de sa déposition et les clercs réclamèrent contre la mesure qui les frappait. Les prétentions d'Ebbon ne trouvèrent point d'appui à Rome et les évêques de la Gaule les repoussèrent. Quant aux réclamations des clercs, elles aboutirent à la déclaration du concile de Soissons (853), que leur ordination était invalide et leur déposition régulière. Léon IV refusa de sanctionner cette décision, mais elle obtint l'appro-

bation de Benoît III, sous cette réserve toutefois, que le rapport d'Hincmar reposait sur l'exacte vérité. C'était la victoire définitive d'Hincmar. Cf. L. Sallet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 129-137.

Entre temps avait éclaté la lutte de la double prédestination que souleva Gottescale. Entendu et condamné au concile de Mayence (848), le moine saxon fut ensuite livré à Hincmar, son métropolitain, auquel incombait le soin de le punir et de le ramener à la véritable doctrine. Enfermé à Hautvillers, Gottescale, isolé de la lutte, ne put continuer lui-même sa propagande, mais il trouva des collaborateurs. Cependant la bataille ne reprit qu'à l'occasion d'un écrit d'Hincmar sur les théories de Gottescale et intitulé : *Ad reclusos et simplices in Remensi parochia*, P. L., t. cxii, col. 1519. Cet opuscule provoqua une réponse pleine de vigueur et d'esprit due à la plume de Ratramne, moine de Corbie.

Dédaignant une controverse avec un simple moine ou incapable de lui répondre, Hincmar fit appel à des concours amicaux. Nous possédons les réponses de Loup de Ferrières, *Epist.*, cxxix, *ad Hincmarum*, P. L., t. cxix, col. 606-608, et de Prudence de Troyes, P. L., t. cxv, col. 971-1018. Leur exposé de la doctrine ne le satisfait point, car il ne cadrerait pas avec ses théories et même les contredisait souvent. Il sollicita alors le secours de Raban Maur, qui, prétextant son grand âge et l'inutilité de la discussion, se récusa. Abandonné de ce côté et poussé par de nouvelles attaques, il s'adressa à Jean Scot, qui, dès 851, écrivit son *De divina prædestinatione*, P. L., t. cxxii, col. 355-440. Ce livre où les sophismes abondent déchaîna une véritable tempête contre son auteur et son instigateur et provoqua une réponse passionnée de Prudence de Troyes, P. L., t. cxv, col. 1009-1376, et une autre d'un anonyme de la province de Lyon, P. L., t. cxix, col. 101-250. L'appui qu'Hincmar trouva dans Amolon de Lyon, qui condamna de nombreuses propositions tirées des théories de Gottescale, *Epist. ad Gottheschalum*, P. L., t. cxvi, col. 84-96, fut passager, et, l'archevêque étant mort, Hincmar reçut de Lyon un écrit où sa personne et ses théories étaient malmenées, P. L., t. cxxi, col. 985-1068.

Au fond, la querelle n'était qu'une question de mots et les deux camps ne s'écartaient point de l'orthodoxie. Hincmar et ses amis se plaçaient sur le terrain pratique et moral et défendaient avec âpreté la liberté et la possibilité pour chacun d'opérer son salut, les autres se lançaient dans des théories spéculatives, voulant préserver de la moindre atteinte la toute-puissance absolue de Dieu. Mais dans l'ardeur de la lutte les uns et les autres s'accusaient réciproquement ou de semi-pélagianisme ou de prédestinarianisme.

Bientôt la lutte, jusqu'ici purement littéraire, allait continuer dans les conciles. Au synode de Quierzy (853), convoqué en toute hâte par Charles le Chauve, qui voulait mettre un terme à ces vaines discussions, les quelques prélats présents formulèrent leur doctrine en quatre articles. De Lyon arriva bientôt la réponse à la définition conciliaire et cela sous forme d'une critique acerbe de chacun des articles. P. L., t. cxxi, col. 1083-1134. Mais ce n'était qu'un prélude. Les évêques des provinces de Lyon, Vienne et Arles, rassemblés au concile à Valence (8 janvier 855), publièrent 23 canons, rédigés par Ebbon, évêque de Grenoble et neveu de l'ancien archevêque de Reims. Six de ces canons sont une riposte directe aux quatre articles de Quierzy.

Obligé de se défendre, Hincmar prit la plume et rédigea un ouvrage en trois livres dont il ne reste que la dédicace au roi. P. L., t. cxxv, col. 49-56. Bientôt il était l'objet d'une nouvelle attaque de Prudence de Troyes. *Epist. ad Wenil*, P. L., t. cxv, col. 1365-1368.

Visé à nouveau par les conciles de Langres et de Savonnières (859), Hincmar composa pour sa défense son grand ouvrage : *De prædestinatione Dei et libero arbitrio*, P. L., t. cxxv, col. 55-474, qui n'est qu'une compilation de textes empruntés à l'Écriture et aux Pères, où l'ordre et la clarté font presque totalement défaut. Il est à peu près nul au point de vue théologique. Toute son argumentation, qui revient sous mille formes différentes, consiste en ceci : que si Dieu prédestine les méchants à l'enfer, il est lui-même l'auteur du péché, puisque c'est le péché qui mérite l'enfer. Il semble confondre la prescience de Dieu et la prédestination, qui n'en est qu'une conséquence.

Enfin, au concile de Thusey (octobre 860) une réconciliation au moins apparente se produisit entre les adversaires et la lutte cessa.

Dès le début de la controverse sur la prédestination, Hincmar s'était élevé contre la formule *trina deitas*, comme contraire à la foi et équivalente de *deitas triplex*. Il l'avait remplacée par *summa deitas* dans l'hymne *Sanctorum meritis inelyta gaudia*, du commun de plusieurs martyrs. Des protestations véhémentes se produisirent contre ce changement arbitraire, surtout parmi les moines, et l'un d'eux, Ratramne, écrivit contre Hincmar un ouvrage entier, perdu aujourd'hui. Encouragé par l'exemple du moine de Corbie, Gottescale publia plusieurs écrits dont l'un seulement nous a été conservé par Hincmar, qui le cite. Certaines de ses expressions prêtaient à la critique et avaient des tendances ariennes. L'occasion s'offrait bonne à Hincmar pour attaquer son vieil adversaire. Aussi écrivit-il contre lui sa *Collectio ex sacris Scripturis et orthodoxorum dictis de una et non trina deitate, sanctæ videlicet et inseparabilis trinitatis unitate ad refellendas Gottheschalci blasphemias ejusque nænias refutandas*, P. L., t. cxxv, col. 473-618, rédigée probablement entre 864 et 868. L'auteur, au lieu de développer les principes de la doctrine, s'attache pas à pas aux affirmations de son adversaire et les réfute les unes après les autres. Cette méthode l'oblige à de multiples répétitions, inévitables, mais fatigantes. De plus, comme toujours, son argumentation consiste uniquement dans un amoncellement de citations patristiques et passe souvent à côté de la question sans la toucher. En fait de raisonnement, il ne connaît que le principe d'autorité.

On ne sait point si, après l'apparition de cet ouvrage, la lutte continua. Mais il est probable qu'Hincmar fit le nécessaire pour que le prisonnier d'Hautvillers fût réduit au silence.

Ces deux questions de la prédestination et de la formule *trina deitas* sont les seules où Hincmar ait cherché à faire preuve de connaissances théologiques. Il est même probable que, sans l'occasion que lui fournit Gottescale, il se serait peu intéressé aux controverses dogmatiques. Voir col. 1500-1502.

Cependant on peut glaner çà et là dans ses écrits quelques-unes de ses idées sur des points particuliers. Ainsi il croit au changement réel du pain et du vin au corps et au sang du Christ et s'élève contre les théories de Scot, qui ne voit dans l'eucharistie qu'une figure ou un mémorial. Sirmond, *Hincmari opera*, Paris, 1645, t. I, p. 767; t. II, p. 97 sq., 141, 844. Comme Radbert, il semble croire que la communion ne nourrit pas seulement l'âme, mais aussi le corps, Sirmond, t. II, p. 844; *Carmen ad B. M. V.*, vers 45 sq., et comme lui il confesse l'identité du corps eucharistique du Christ avec celui qui fut attaché à la croix, Sirmond, t. II, p. 90, 844, et que la messe est le renouvellement quotidien du sacrifice de la croix. Sirmond, t. II, p. 90, 97. Ses théories sur ces différents points devaient être développées dans son ouvrage sur les sacrements, aujourd'hui perdu. Il admet que le Christ a quitté le sein de

la Vierge, non d'une façon naturelle, mais *clauso utero*. Sirmond, t. 1, p. 631, 762, 767. Il composa aussi un livre sur la vénération des images du Sauveur et des saints, mais le titre seul nous en a été conservé.

A part ces quelques détails on ne trouve point chez Hincmar des conceptions théologiques particulières. Il est un théologien positif qui ne s'appuie que sur l'autorité des Pères et de l'histoire.

Hincmar eut deux occasions de montrer ses vastes connaissances du droit canon. La première lui fut fournie par les évêques, de Lorraine qui, en 860, lui posèrent d'abord vingt-trois questions, puis sept autres au sujet de la répudiation par Lothaire de son épouse Teutberge. Il fit droit à leur demande et écrivit son *De divortio Lotharii et Teutbergæ*, P. L., t. cxxv, col. 623, où, sans se laisser influencer par la personnalité de l'époux qui était en jeu, il posa avec clarté et précision les règles sévères de la doctrine. On le sent sur son propre terrain. Ses décisions sont basées sur la Bible et ses exégètes et sur le droit canon. Il s'appuie même sur certaines pratiques de la vie quotidienne qui témoignent d'une superstition incroyable. Interrog. 15, P. L., t. cxxv, col. 716 sq. Cf. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere Geschichtskunde*, 1905, p. 693-701; *Revue des questions historiques*, 1905, p. 5-58. Vers la même époque parut aussi son ouvrage: *De coeundo et exstirpando raptu viduarum, puellarum ac sanctimonialium*, P. L., t. cxxv, col. 1077, adressé au roi.

Mais nulle part ne s'étale avec autant d'ampleur et de suite sa science du droit canon que dans son *Opusculum LV capitulorum*, P. L., t. cxxvi, col. 290-494, dans lequel il combat son neveu, Hincmar de Laon, qui, à l'aide du pseudo-Isidore, réclamait l'indépendance des évêques vis-à-vis de leur métropolitain. Il est regrettable que dans cette lutte il ne se soit pas contenté de la plume, mais qu'il ait procédé avec une certaine cruauté à l'égard de l'évêque révolté. Aussi est-il jugé par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* avec une sévérité compréhensible.

Dans ses théories sur les relations du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir civil, il est nettement pour la subordination du second vis-à-vis du premier. Cf. M. X. Arquillière, art. *Gallicanisme*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, Paris, 1911, t. II, col. 240-241.

Mais tous ces travaux ecclésiastiques n'absorbèrent point son activité intellectuelle. Les questions purement politiques l'occupèrent aussi. C'est ainsi qu'il écrivit: *De regis persona et regio ministerio*, P. L., t. cxxv, col. 833; *De fide Carolo regi servanda*, col. 961; *Pro institutione Carlomanni*, col. 993.

Il s'essaya aussi dans la versification et nous avons de lui quelques poèmes.

Des nombreuses lettres d'Hincmar il ne reste qu'environ 80. Mais leur importance dépasse celle d'une correspondance privée, car beaucoup traitent de questions religieuses et politiques et s'adressent au roi, au pape ou à des synodes et agitent de grands problèmes. P. L., t. cxxvi, col. 9 sq.

Hincmar fut aussi historien. Ce titre, cependant, il ne le mérite point par la Vie de saint Remi. P. L., t. cxxv, col. 1129, qu'il écrivit en 878. Elle n'est, en effet, qu'un ouvrage d'édification et un développement souvent subjectif de la Vie composée par Fortunat. C'est une œuvre historique tout à fait inférieure.

Il se montre sous un jour meilleur dans les *Annales de Saint-Bertin*, dont il fut le continuateur de 861 à 882. Il mêle aux faits des considérations générales qui témoignent d'une ampleur de vue considérable et d'un esprit pénétrant. Mais on y retrouve son style compliqué et maniéré, qui nuit à la clarté de l'exposition.

Sa vie extrêmement agitée s'acheva le 21 décembre 882. Il avait composé lui-même les vers qui devaient orner son tombeau.

Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae libri III*, dans *Monumenta Germaniae, Scriptores*, t. XIII, p. 475 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. v, p. 544-594; Gess, *Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hinkmars*, 1806; C. Diez, *De Hincmari vita et ingenio*, Sens, 1859; Noorden, *Hinkmar, Erzbischof von Reims...*, Bonn, 1863; Loupot, *Hincmar, archevêque de Reims, sa vie, ses œuvres, son influence*, Reims, 1869; Vidiu, *Hincmar de Reims*, Paris, 1879; Sdraleck, *Hinkmar von Reims kanonistisches Gutachten über die Ehescheidung des Königs Lothar II*, Fribourg-en-Brigsau, 1881; Schrörs, *Hinkmar von Reims, sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-Brigsau, 1884; Gundlach, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. x, p. 93-258; Lesne, *Hincmar et l'empereur Lothaire, étude sur l'Eglise de Reims au IX^e siècle*, Paris, 1905; Manitius, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, Munich, 1911; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1903, t. 1, col. 801-806. Sur les querelles avec Gottescale, Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. IV b, p. LVIII-LXXIV; H. Freytedt, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1897, t. XVIII a, p. 161 et 529, et dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1892, t. XXXIV; Hefele *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV a, *passim*, spécialement p. 197-206, 220-227, 232-237.

H. NETZER.

2. HINCMAR, évêque de Laon, naquit dans le Boulonnais. Il était par sa mère le neveu de l'archevêque de Reims, Hincmar, qui se chargea de son éducation. A la mort de Pardule, évêque de Laon et grand ami de son oncle, le jeune clerc fut élevé à l'épiscopat et succéda à Pardule (début de 858).

Sa vie peut se résumer dans la lutte qu'il soutint contre son oncle. L'évêque de Laon, en effet, s'éleva contre les prétentions d'Hincmar de Reims qui tendaient à augmenter de plus en plus la dépendance des suffragants vis-à-vis du métropolitain. Il revendiqua àurement le droit des évêques en s'appuyant sur le pseudo-Isidore. Emprisonné quelque temps par Charles le Chauve pour avoir défendu les biens ecclésiastiques contre les usurpations royales et avoir refusé de reconnaître la compétence des tribunaux civils dans les conflits avec les évêques, il jeta l'interdit sur son diocèse pour la durée de sa captivité. Son oncle leva cette peine et la lutte sourde allait devenir violente.

Elle éclata à l'occasion de la fête célébrée à Gondreville pour la prise de possession de la Lorraine par Charles (novembre 869). Hincmar de Laon y publia pour sa défense une collection de textes tirés du pseudo-Isidore, P. L., t. cxxiv, col. 1001-1026. Son oncle lui répondit par son *Opusculum LV capitulorum*, P. L., t. cxxvi, col. 290-494, dans lequel il porte une foule d'accusations contre son neveu. Toutes les tentatives de réconciliation furent vaines et l'évêque de Laon reprit la plume contre son métropolitain pour l'attaquer de la façon la plus acérée. P. L., t. cxxiv, col. 1027-1070.

Le synode de Douzy (août 871), que présidait Hincmar de Reims, appela la cause à son tribunal. L'évêque de Laon fut déposé et privé du droit de remplir toute fonction sacerdotale.

Adrien II, à qui Hincmar en avait appelé, demanda la revision du procès et exigea de surseoir à la nomination d'un successeur. L'archevêque de Reims et les évêques français protestèrent contre cette décision du pape, qui cessa toute intervention dans l'affaire. Jean VIII, à l'occasion du couronnement de Charles le Chauve (Noël 875), approuva la déposition d'Hincmar, qui fut exilé et emprisonné un certain temps. Le comte Bezon de Vienne lui fit crever les yeux et ce n'est que sur l'intervention, auprès de Jean VIII, des évêques réunis en concile à Troyes (août 878) que son sort fut adouci. On lui rendit une partie des

revenus du diocèse, et il lui fut permis de célébrer la messe pontificalement. Il mourut l'année suivante.

Cellot, *Vita Hincmari junioris*, dans son *Concilium Duztaceense*, Paris, 1658, p. 1-60; *P. L.*, t. CXXIV, col. 967-978; *Histoire littéraire de la France*, t. v, p. 522; Schrörs, dans le *Kirchenlexikon*; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. iv b, p. 613-619; Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1903, t. i, col. 806-807.

H. NETZER.

HIPPOLYTE (Saint). — I. Sa personne. II. Ses œuvres. III. Sa théologie.

I. SA PERSONNE. — Nulle personnalité de l'ancienne Église chrétienne n'est restée aussi longtemps et aussi profondément mystérieuse que celle d'Hippolyte. A vrai dire, c'est seulement depuis le milieu du XIX^e siècle qu'elle commence à s'éclaircir. Groupés par les critiques, les renseignements épars dans l'antiquité ecclésiastique nous permettent de faire revivre cette première grande apparition de la théologie occidentale au début du III^e siècle. Nous commençons à entrevoir en Hippolyte un docteur aussi illustre et plus informé que son contemporain Origène, un homme d'Église d'allure aussi hautaine que les plus grands évêques du III^e siècle, un antipape qui, durant plusieurs années, élève chaire contre chaire dans la communauté romaine, un confesseur et un martyr enfin, qui rachète, par son sacrifice et sa pénitence un peu tardive, les égarements passagers où l'a entraîné son orgueil.

Or, tout cela, les premiers historiens et les premiers critiques ecclésiastiques l'ont ignoré à peu près complètement. Moins d'un siècle après la mort d'Hippolyte, Eusèbe, qui dans la bibliothèque de Jérusalem avait trouvé les œuvres du docteur romain, en donnait un catalogue volontairement incomplet; mais s'il connaissait le caractère épiscopal d'Hippolyte, il ne pouvait dire de quelle Église il avait été le chef. *H. E.*, l. VI, c. xx et xxii. Cinquante ans plus tard, saint Jérôme complétait dans le *De viris illustribus*, 61, le catalogue des œuvres d'Hippolyte donné par Eusèbe; dans ses commentaires sur les Écritures, il citait à plusieurs reprises le premier exégète occidental; dans plusieurs de ses lettres il y faisait allusion, mais, tout comme Eusèbe, il avouait son ignorance relativement au siège épiscopal occupé par Hippolyte. Voir la collection complète des références de saint Jérôme, dans Lightfoot, *The apostolic Fathers*, part. I, Londres, 1890, t. II, p. 329-331, et dans Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 611. Si les érudits les plus considérables du IV^e siècle sont si maigrement renseignés sur la personne d'Hippolyte, comment s'étonner que les écrivains moins érudits de l'ancienne littérature chrétienne aient ignoré complètement, sinon les écrits, au moins le personnage du docteur romain?

Chose curieuse, c'est en Occident, à Rome, sur le théâtre même de son activité, qu'Hippolyte a été le plus méconnu. Écrites en grec, à une époque où le latin prenait dans l'Église romaine une place de plus en plus considérable, ses œuvres seraient bientôt illisibles pour le commun des théologiens; émanées d'un schismatique, elles devaient soulever contre elles pas mal de préjugés. Ces deux circonstances expliquent à peine l'oubli profond dans lequel sont tombées en Occident les productions d'Hippolyte. Au dire de saint Jérôme, saint Ambroise, pour la rédaction de son *Hexaméron*, aurait mis largement à contribution Hippolyte. *Epist.*, LXXXIV, *P. L.*, t. XXII, col. 743. Saint Jérôme lui-même, quelquefois en les citant, très souvent peut-être sans le dire, a utilisé les œuvres de son prédécesseur. Le pape Gélase (492-496), en recueillant les témoignages relatifs à la double nature du Christ, a cité d'Hippolyte un fragment de quelques lignes (texte dans de Lagarde, p. 30-31; cf. *Bibliotheca Patrum Lugdunensis*, t. VIII, p. 704). Et c'est tout pour l'Occi-

dent, puisque l'on ne peut faire état de l'utilisation par le donatiste Tichonius du commentaire sur l'Apocalypse. Et pendant que les érudits achevaient de perdre le souvenir des œuvres d'Hippolyte, la légende s'exerçait en paix sur sa mémoire. Dans l'inscription à l'endroit même de sa sépulture, le pape Damase (366-384) fait de l'antipape de 218 un prêtre attaché au schisme de Novat (après 251). Le texte est dans De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, Rome, 1887, t. II, p. 82. Prudence s'empare de cette donnée fantaisiste de Damase, et en fait le thème d'un des plus beaux poèmes du *Peri Stephanon. De passione sancti Hippolyti*, *P. L.*, t. LX, col. 530-556. Mais voici qui est mieux. Le roman composé au VI^e siècle sur le martyre de saint Laurent, fait une place à Hippolyte. Mais ce dernier a quitté la toga du docteur pour la chlamyde du soldat; il est devenu vicaire du préfet de Rome. Chargé en cette qualité de la garde du diacre romain, il se convertit à la vue des miracles opérés par Laurent, et meurt martyr avec sa nourrice Concordia et dix-huit autres personnes. Texte du martyre dans de Lagarde, p. v-xiii. C'est sous ce déguisement qu'Hippolyte figure aujourd'hui encore au bréviaire romain et au martyrologe, le 13 août. Un peu auparavant la confusion s'était encore établie entre notre docteur et un martyr du même nom enterré à Porto. C'est ce qui explique le titre d'évêque de Porto (*episcopus Portuensis*), attribué à Hippolyte par plusieurs documents. Le Porto dont il est ici question est évidemment le *Portus romanus* de l'embouchure du Tibre, à quelque distance d'Ostie. On a demandé comment le pape Gélase a pu faire d'Hippolyte un évêque de Bostra en Arabie, et comment, encouragés par cette distraction singulière, quelques critiques modernes sont allés chercher jusqu'au sud de l'Arabie, aux environs d'Aden, un *Portus romanus* où ils pussent situer cet évêque en disponibilité. De tous les Occidentaux, le *Chronographe de 354* est le seul à fournir sur le compte d'Hippolyte des renseignements exacts, encore que très certainement incompris de lui-même et de ses lecteurs. Dans sa liste des évêques romains, première ébauche du *Liber pontificalis*, il donne à propos du pape Pontien le renseignement suivant : *Eo tempore, Pontianus episcopus et Hippolytus presbyter exules sunt deportati in Sardinia in insula vocina (= nociva), Severo et Quintiano coss. (en 235) in eadem insula discinctus est (il démissionna) VI kal. octobr. et loco ejus ordinatus est Antheros XI kal. dec. coss. superscriptis*; et dans la liste des dépositions de martyrs, on lit aux ides d'août : *Hippolyti in Tiburtina et Pontiani in Callisti. Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IX, p. 74-75, 72.

Sans mieux connaître le personnage d'Hippolyte, les Orientaux, à partir du IV^e siècle, ont fréquemment cité les ouvrages de notre docteur. Apollinaire de Laodicée le mentionne à propos de Daniel, II et VII. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. I b, p. 173. Épiphanes le cite, *Hær.*, XXXI, 33, *P. G.*, t. XLI, col. 540, et lui emprunte une bonne partie des renseignements contenus dans le *Panarion*, Palladius (vers 421) consigne dans l'*Histoire Lausique* un récit qu'il a lu dans Hippolyte, un homme, dit-il, de la génération apostolique. *P. G.*, t. XXXIII, col. 12-51. L'*Eranistes* de Théodoret (en 446) donne à diverses reprises plusieurs citations d'Hippolyte, évêque et martyr. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 85; 172, 176, 284, 332, 401 (en tout dix-sept citations et quelques références). Vers 500, André de Césarée, dans son commentaire sur l'Apocalypse, fait appel à plusieurs reprises à Hippolyte. Cramer, *Catenæ in Apocalypsim*, p. 176. Cyrille de Scythopolis, en 555, dans la *Vita sancti Euthymii*, Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. IV, p. 82, s'en rapporte aux données chronographiques du docteur

romain. A peu près à la même époque, Léonce de Byzance mentionne parmi les Pères anténicéens Ignace, Irénée, Justin, et les évêques romains Clément et Hippolyte. *P. G.*, t. lxxxvi, col. 1213. Quelques années plus tard, vers 578, Eustrate de Constantinople renvoie au commentaire sur Daniel composé par Hippolyte, martyr et évêque de Rome. Vers la fin du vi^e siècle, Étienne Gobar, au dire de Photius, *Bibliotheca*, cod. 232, *P. G.*, t. ciii, col. 1104-1105, cite à trois reprises l'autorité d'Hippolyte. On trouvera dans Harnack et dans Lightfoot, *loc. cit.*, les autres références des auteurs byzantins, assez nombreuses entre le vi^e et le xii^e siècle. Les plus importantes sont celles données par Photius. Le célèbre érudit analyse sommairement, *Bibliotheca*, cod. 48, *P. G.*, t. ciii, col. 84-85, un ouvrage intitulé : *Περὶ τοῦ παντός*, ou encore *Περὶ τῆς τοῦ παντός αἰτίας*, ou encore *Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας*, attribué par certains manuscrits au juif Josèphe. Il n'a pas de peine à montrer l'inexactitude de cette attribution, et, cherchant à identifier l'auteur, il hasarde le nom de Caius, un prêtre (?) qui résidait à Rome et à qui l'on attribuait également le Labyrinthe. A la fin de ce dernier traité, sur lequel nous reviendrons, l'auteur déclarait avoir également composé un livre sur l'essence de l'univers. L'attribution (fautive d'ailleurs) à Caius du Labyrinthe entraînait donc aussi la composition par ce même auteur du *Περὶ τοῦ παντός*. Le cod. 121 de la *Bibliothèque*, *ibid.*, col. 401, donne le signalement d'un ouvrage qui est marqué expressément comme étant d'Hippolyte, un disciple d'Irénée. C'est un traité contre trente-deux hérésies, commençant par les dosithéens et allant jusqu'à Noët et les noëtiens. Enfin le cod. 202, *ibid.*, col. 673, mentionne le commentaire d'Hippolyte, évêque et martyr, sur Daniel et le traité sur le Christ et l'Antéchrist dont Photius analyse rapidement le contenu.

On voit par ces diverses références que les Byzantins n'avaient pas complètement perdu de vue le grand docteur romain. Aux iv^e siècle, Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. IV, 31, *P. G.*, t. cxlv, col. 1052, pouvait donner un catalogue de ses œuvres plus complet que ceux d'Eusèbe ou de saint Jérôme. Les Orientaux de diverses langues avaient traduit depuis longtemps les ouvrages d'Hippolyte; c'est partiellement par des versions syriaques, arabes, arméniennes, coptes, slavonnes, géorgiennes, que nous pouvons aujourd'hui restituer une partie de l'œuvre de cet écrivain. A la fin du xiii^e siècle, le nestorien Ebed-Jesu, au n. 7 de son catalogue, signalait les œuvres principales d'Hippolyte, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. iii, p. 15; il est très vraisemblable que les œuvres signalées étaient à l'époque traduites en syriaque. Un siècle avant lui, Denys Barsalibi, dans un commentaire encore inédit sur l'Apocalypse, citait cinq fragments d'un ouvrage d'Hippolyte contre Caius.

C'est au xvi^e siècle qu'une découverte inattendue attire soudainement l'attention des critiques ecclésiastiques sur Hippolyte et son œuvre. En 1551, on mit au jour dans le *Cimetière d'Hippolyte*, sur la voie Tiburtine, une statue représentant le docteur romain, en costume de philosophe, assis sur une *cathedra* de forme antique. La tête de la statue avait disparu; mais sur diverses surfaces du siège on pouvait lire des inscriptions qu'on a fini par identifier. Voir dans *P. G.*, t. x, col. 881-885, une reproduction de la statue, d'ailleurs fortement restaurée, telle qu'on la voit au musée du Latran; pour les inscriptions, le meilleur texte dans Harnack, *Allchristliche Litteratur*, p. 606-610. La statue est certainement du iii^e siècle; elle a été érigée peu de temps sans doute après la mort d'Hippolyte, peut-être même de son vivant, par les admirateurs du maître. Ils n'ont pas voulu que la postérité ignorât les titres du docteur à leur reconnaissance, et ils ont gravé,

d'abord sur les deux côtés du siège, le cycle pascal imaginé par Hippolyte, ensuite sur la partie incurvée du dossier, à main droite d'un observateur regardant dans la même direction que la statue, une liste, volontairement incomplète, de ses ouvrages. La sagacité des épigraphistes et des critiques s'est exercée sur cette liste, sans jamais la tirer complètement au clair. C'est en combinant les données de l'inscription avec celles que fournissaient Eusèbe, Jérôme et Nicéphore Calliste qu'on a commencé à se rendre un compte plus exact de l'activité d'Hippolyte. En 1716 et 1718 J. A. Fabricius donnait une première édition d'ensemble, que Migne a reproduite, *P. G.*, t. x, col. 261-962. Mais l'on peut dire que, si le théologien commençait à réapparaître dans ces fragments souvent informes, l'homme restait toujours aussi profondément inconnu; et les conjectures allaient leur train sur le compte de ce mystérieux personnage.

Seule la publication des *Philosophoumena*, 1851, permettrait de retracer d'une manière certaine les phases principales de l'activité d'Hippolyte. Ce nom est appliqué, d'une manière fort impropre d'ailleurs, à un traité contre les hérésies dont la principale caractéristique est de rattacher chacune des erreurs contre le dogme chrétien à un système philosophique grec, préalablement bafoué. Le I^{er} livre, exposé des opinions philosophiques, était connu et publié depuis 1710, par J. Gronovius, *Thesaurus graecarum antiquitatum*, t. x. En 1842, Minoides Mynas découvrit au Mont-Athos et apporta en France une partie considérable (peut-être tout le reste) de l'ouvrage conservé dans un manuscrit du xiv^e siècle. Le tout fut publié, sous les auspices de Villemain, par E. Miller, qui attribua à Origène la paternité de l'œuvre : *Origenis Philosophoumena, sive omnium haeresium refutatio*, Oxford, 1851. Cette attribution fut vite contestée. Dès le début du traité, l'auteur se donnait comme évêque; il avait pris une part active aux discussions qui avaient eu lieu à Rome lors de l'apparition du modalisme; il s'était posé en adversaire du pape Zéphyrin, en rival du pape Calliste. Aucun de ces traits ne pouvait convenir à Origène, dont la vie est si connue. A qui attribuer les *Philosophoumena*? Divers noms furent mis en avant : Tertullien, dont la situation à Carthage rappelait assez celle de l'auteur à Rome; le prêtre (?) Caius, auquel Photius attribuait, bien qu'avec des restrictions, la composition d'un Labyrinthe. Or l'auteur des *Philosophoumena* commence son X^e livre en déclarant qu'il vient de détruire, dans les livres précédents, le labyrinthe des hérésies; il fait allusion, l. X, p. 32, à un traité *Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας* antérieurement composé par lui-même. Et Photius avait lu en plusieurs manuscrits le nom de Caius à la marge d'un traité du même nom. Döllinger eut le mérite de montrer dès 1853 que ces diverses hypothèses devaient être écartées; résolutement il désignait Hippolyte comme le seul auteur possible des *Philosophoumena*. Presque aussitôt sa démonstration rallia l'ensemble des critiques. A la suite de la découverte de l'építaphe damasienne dont il a été question plus haut, J.-B. De Rossi, il est vrai, contesta les principales conclusions de Döllinger. Hippolyte, partisan du schisme de Donat, martyr dans une persécution qui ne pouvait être antérieure à celle de Valérien, ne pouvait guère s'identifier avec un docteur romain, en pleine floraison à l'époque de Zéphyrin, auteur d'un schisme sous le pontificat de Calliste. Cette argumentation, qui a pour point de départ la vérité des faits rapportés par Damase, a, pendant quelques années, empêché plusieurs critiques de se rallier à la thèse de Döllinger. Mgr Duchesne, dans son cours autographié sur les *Origines chrétiennes*, t. II, p. 332-352, hésite encore à se prononcer pour l'attribution à

Hippolyte des *Philosophoumena*, et, sans se rallier pleinement aux vues de De Rossi, il déclare que « la tradition monumentale, liturgique, légendaire, qui se développa autour du tombeau d'Hippolyte, ne permet pas d'affirmer qu'on ait eu à Rome au IV^e siècle le moindre souvenir d'une attitude schismatique prise par le docteur en face des papes ses contemporains. » Mais à présent toutes les hésitations semblent définitivement levées. La comparaison entre les ouvrages les plus authentiques d'Hippolyte et les *Philosophoumena* met en évidence une parenté d'expressions et de pensées qui, à elle seule, autoriserait l'identification. D'autre part, une fois que l'on a dans le texte de Photius remplacé par le nom d'Hippolyte celui de Caius si timidement avancé par la critique, tout s'éclaire dans les données de la tradition. Enfin et surtout l'attribution des *Philosophoumena* à Hippolyte permet de relier d'une manière infiniment simple tous les renseignements que nous possédons par ailleurs sur le docteur romain. Dès lors comment faire état des simples conjectures énoncées avec tant d'hésitation par l'inscription damasienne ? Aussi Mgr Duchesne attribue-t-il catégoriquement à Hippolyte la composition des *Philosophoumena*, dans son *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 313.

Et voici la reconstitution du personnage d'Hippolyte qui semble actuellement la plus plausible. Durant le premier quart du III^e siècle, le prêtre Hippolyte est incontestablement la personnalité la plus marquante de la communauté romaine. De ses origines nous ne savons rien ; Photius affirme par deux fois qu'il a été disciple d'Irénée, mais il est bien difficile de tirer quelque chose de ce renseignement un peu tardif et peut-être conjectural. Ce qu'il y a de certain, c'est que, vers 212, Origène venant à Rome assiste à une prédication d'Hippolyte et celui-ci trouve le moyen de glisser un éloge bien senti de son émule alexandrin. La capitale de l'empire était à cette époque le théâtre de luttes ardentes entre diverses tendances chrétiennes qui toutes, par leur exagération, peuvent conduire à de graves erreurs. Le problème trinitaire se posait avec beaucoup d'acuité. Des deux notions de l'unité divine et de la trinité des personnes, laquelle devrait l'emporter ? On spéculait beaucoup à cette époque, dans le milieu romain, sur la monarchie divine, tant et si bien que, pour la sauvegarder, certains, comme Théodote de Byzance, Théodote le banquier et plus tard Artémon, en étaient arrivés à sacrifier délibérément la divinité de Jésus. Une telle doctrine différait trop du christianisme authentique pour pouvoir se produire longtemps sans attirer sur elle l'attention et les condamnations de l'autorité ecclésiastique. Tandis que le pape Victor excommunait Théodote, le prêtre Hippolyte combattait avec énergie une doctrine si contraire à la tradition chrétienne.

Mais presque aussitôt, d'autres chrétiens se mirent à sauvegarder d'une manière toute différente l'unité, la monarchie divine. Repoussant de toutes leurs forces la théologie du Logos, qui avait son point de départ dans le IV^e Évangile et qui s'était développée surtout par l'effort des apologistes, ils ne voulaient admettre qu'une différence purement nominale entre le Père et le Fils. Ces idées modalistes avaient déjà subi deux échecs, l'un à Carthage, où Praxéas, leur plus illustre représentant, avait été excommunié, l'autre à Smyrne, où Noët avait encouru une condamnation du même genre, quand elles vinrent tenter la fortune à Rome. Elles se présentaient en opposition extrême avec la doctrine théodotienne qui venait d'être condamnée ; peut-être les échecs subis, à Carthage et à Smyrne avaient-ils rendu leurs partisans plus modérés dans l'expression de leur pensée. Toujours est-il que ces monarchiens d'un nouveau genre

n'excitèrent d'abord aucune répulsion dans la masse des fidèles. Le pape Zéphyrin, qui ne semble pas avoir été très versé dans les subtilités théologiques, n'y vit pas malice, lui non plus. Il permit de fréquenter l'école fondée par Cléomène, un des disciples de Noët. *Philosoph.*, I. IX, 6. Bref, pendant quelques années à Rome, on ne parla plus que de monarchie.

La prépondérance d'une telle doctrine ne faisait pas l'affaire d'un docteur comme Hippolyte, tout pénétré de la doctrine philosophico-théologique du Logos. De toutes ses forces il résistait aux nouveaux docteurs, leur arrachait parfois l'aveu de leurs erreurs, mais les voyait très vite revenir à leurs idées premières. Il avait entrepris tout spécialement d'éclairer Sabellius, mais celui-ci, séduit, au dire d'Hippolyte, par les belles paroles de l'archidiacre Calliste, oubliait très vite les leçons reçues et retournait aux dogmes de Cléomène. Il aurait fallu, d'après le prêtre romain, une énergique intervention de l'autorité ecclésiastique. Or, Zéphyrin ne savait plus où donner de la tête. Conseillé par Calliste, il faisait des professions de foi que n'auraient pas désavouées Noët et ses disciples : « Moi, disait-il, je ne connais qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et, en dehors de lui, aucun autre qui soit né et qui ait souffert » : ἐγὼ οἶδα ἓνα θεόν Χριστόν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἑτέρον οὐδένα γενήτορ καὶ παθόν. Il est vrai qu'aussitôt il ajoutait : « Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils » : οὐχ ὁ Πάτερ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ Υἱός. Mais quand Hippolyte le pressait un peu vivement, Zéphyrin ne pouvait s'empêcher de lui faire remarquer la dithéisme latent dans ses formules : ἀπεκάλει ἡμᾶς διθεούς. *Philosoph.*, I. IX, 11.

La discussion allait s'exaspérant de plus en plus. La colère d'Hippolyte visait nettement, derrière le pape en charge, son conseiller Calliste. Nous n'avons pas à discuter ici les accusations portées contre ce dernier par l'auteur des *Philosophoumena*. Voir t. II, col. 1384-1387. Ce qu'il y a de trop certain, c'est que, le jour où Calliste fut élu pour remplacer Zéphyrin, Hippolyte, déçu peut-être dans ses ambitions, en tout cas fort irrité contre son ancien adversaire, n'hésita pas à se séparer de la communion du pape légitime. Il déclara qu'il ne voulait avoir aucun rapport avec un pontife fauteur d'hérésie ; il fonda une Église en face de la communauté romaine, et semble y avoir réuni un certain nombre d'adhérents. Calliste, de son côté, ne voulut pas qu'il fût dit qu'on se séparait de lui à cause de ses doctrines ; il excommunia Sabellius. Mais rejeter le modalisme, ce n'était point, tant s'en faut, adhérer pleinement à la théologie du Logos professée par Hippolyte. Ce dernier persévéra donc dans son schisme. Durant tout le pontificat de Calliste, il ne cessa d'attaquer avec la dernière injustice les actes, même les plus raisonnables, de son rival, et sa rancune s'exhala dans les *Philosophoumena*, dont la partie relative à Calliste est un véritable pamphlet. Cette attitude d'Hippolyte persévéra sous les deux successeurs de Calliste, Urbain et Pontien. Heureusement pour l'honneur d'Hippolyte, la persécution vint mettre un terme à cette situation sans issue. L'édit porté par Maximin le Thrace, dès son arrivée au pouvoir, proscrivait les chefs des Églises comme responsables de l'enseignement de l'Évangile. Le pape Pontien fut arrêté ; Hippolyte l'antipape ne tarda pas à le rejoindre en prison ; l'un et l'autre furent frappés de condamnation capitale : ils furent déportés aux mines de Sardaigne. Dans les misères du bagne les deux confesseurs finirent par se réconcilier ; et, s'il faut en croire la tradition rapportée par Damase, Hippolyte donna à ses adhérents le conseil de se rallier à l'Église légitime. Ce qu'il y a de certain, c'est que, une fois la paix rendue à l'Église, le pape Fabien obtint de faire transférer à Rome les corps des deux confesseurs. Pontien fut

enterré dans la catacombe de Calliste; Hippolyte, dans une crypte de la voie Tiburtine. C'est là que ses admirateurs lui élevèrent la statue découverte au ^{xv}^e siècle. C'est là aussi que, vingt ans plus tard, fut enterré le diacre Laurent. La proximité des deux tombeaux facilitera plus tard la confusion des souvenirs, à une époque où avait complètement disparu des esprits la grande mémoire de l'illustre docteur romain.

Sur le personnage d'Hippolyte tous les travaux antérieurs à 1851 sont à négliger complètement. Les études les plus importantes sur le sujet sont les suivantes : I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des III Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1853; H. Chr. Wordsworth, *St. Hippolytus and the Church of Rome in the early part of the III century*, Londres, 1853 et 1880; F. C. Overbeck, *Questionum Hippolytearum specimen*, Iéna, 1864; Cruice, *Études sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des Philosophumena*, Paris, 1853; *Histoire de l'Église de Rome sous les pontificats de Victor, de Zéphyrin et de Calliste*, Paris, 1856.

La question est rouverte par De Rossi, nombreux articles dans le *Bullettino di archeologia christiana*, dont on retrouvera le relevé exact dans Lightfoot, p. 368. Contre les vues émises par De Rossi, Funk, *Zur Hippolytusfrage*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1882, t. LXXXIX, p. 889-896; pour De Rossi, Allard, *Les dernières persécutions du III^e siècle*, 2^e édit., Paris, 1898, p. 369-377.

Un résumé très complet de la question d'Hippolyte dans Lightfoot, *The apostolic Fathers*, part. I, Londres, 1890, t. II, p. 316-477; Lightfoot reste encore hésitant sur le personnage d'Hippolyte. Les dernières hésitations sont levées par G. Ficker, *Studien zur Hippolytfrage*, Leipzig, 1893, et surtout par H. Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig, 1897, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XVI, fasc. 4. Une bonne reconstitution de la vie d'Hippolyte dans Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 292-323.

II. SES ŒUVRES. — En s'aidant des catalogues fournis par Eusèbe, saint Jérôme, Ebed-Jésu et Nicéphore Calliste, en contrôlant ces listes par les données de l'inscription mutilée de la statue, en ajoutant les références éparses dans l'ancienne littérature chrétienne, tant grecque et latine qu'orientale, on arrive non sans peine à un inventaire à peu près complet des œuvres d'Hippolyte. Mais la chronologie de cet ensemble d'ouvrages est encore loin d'être arrêtée. Voir un inventaire et un classement chronologique dans A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. XLVII sq. A défaut de l'ordre chronologique, irréalisable, on adoptera ici l'ordre logique.

Éditions d'ensemble. — La première fut donnée par J.-A. Fabricius, *S. Hippolyti episcopi et martyris opera graece et latine*, Hambourg, 1716, t. I; 1718, t. II; Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1766, t. II; P. G., t. X, reproduit, partiellement, Fabricius; P. A. de Lagarde, *Hippolyti romani quae feruntur omnia graece*, Leipzig et Londres, 1858, édition faite un peu hâtivement comme de Lagarde l'a reconnu lui-même. Il l'a complétée dans les *Analecta syriaca*, Leipzig et Londres, 1858, p. 73-91, et dans *Ad analecta sua appendix*, p. 24-28; collection de textes orientaux dans Pitra, *Analecta sacra*, Paris, 1883, t. IV (par Paulin Martin). L'Académie des sciences de Berlin a commencé la publication des œuvres d'Hippolyte, dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*; nous la désignerons par le mot édition de Berlin.

1^o Œuvres de polémique. — 1. *Philosophumena*, titre incorrect et qu'il faudrait remplacer par celui de *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, réfutation de toutes les hérésies. Ce livre n'a pas d'attestation en dehors de Photius, qui le nomme le *Labyrinthe*, et l'attribue, par simple conjecture, au prêtre (?) Caius. Nous avons dit plus haut les circonstances de sa publication. On admet d'ordinaire que l'ouvrage, tel que nous le possédons, est incomplet, les I. II et III auraient entièrement disparu. M. d'Alès a contesté cette idée généralement admise. D'après lui, et son hypothèse semble fort plausible, le I. IV de Miller devrait se subdiviser

de la manière suivante. Les n. 1-27 formeraient le I. II, consacré aux mystères du paganisme; mutilé au début et à la fin, le livre serait néanmoins conservé en très grande partie. Le I. III, mutilé lui aussi à ses deux extrémités, serait représenté néanmoins par un fragment respectable, comprenant les n. 28-48. Enfin les n. 49-51 seraient la partie principale du I. IV de l'original. *Op. cit.*, p. 80 sq.

Si l'on admet cette hypothèse, on voit qu'il s'en faut de peu que nous ne possédions l'ouvrage entier d'Hippolyte. Le but de l'auteur est nettement indiqué dès le début; il s'agit de montrer que les hérésies ne tirent leur origine ni de l'Écriture ni de la tradition, mais simplement des philosophies païennes (*ἐκ δογμάτων φιλοσοφούμενων*), des mystères et de l'astrologie. En conséquence, les quatre premiers livres exposent les théories hellènes; à partir du I. V sont décrites les hérésies que l'auteur s'efforce, par un procédé souvent artificiel, de rattacher à un des systèmes de philosophie ancienne. Les renseignements fournis par Hippolyte sont loin d'avoir tous une égale valeur. Ses connaissances sur la philosophie grecque sont des plus superficielles et empruntées à quelque compilation sans autorité. Les théories gnostiques sont exposées le plus souvent d'après saint Irénée, et l'auteur a bien marqué la filiation des divers systèmes. Le I. V est celui qui laisse l'impression la plus trouble. Les notices consacrées aux naasséniens, pérates, séthiens et au gnostique Justin, demandent à être examinées de très près : on a été jusqu'à soutenir qu'en cet endroit Hippolyte avait été la dupe d'un faussaire qui lui aurait communiqué, moyennant finance, des renseignements imaginaires sur des sectes peut-être inexistantes (Salmon, Stähelin). Mais le dernier mot n'est pas encore dit dans cette controverse. Les débuts du I. IX exposent longuement les conflits d'Hippolyte avec le modalisme; c'est la partie la plus personnelle, mais aussi la plus contestable, de tout l'ouvrage, celle où s'exhale toute la rancune d'Hippolyte contre Calliste. Le dernier livre s'ouvre par une récapitulation des erreurs mentionnées plus haut et se termine par une admirable synthèse de l'enseignement chrétien.

Éditions. — Pour l'édition de Gronovius, voir plus haut; elle a été reproduite par le bénédictin De la Rue dans l'édition des œuvres complètes d'Origène. Première édition complète : E. Miller, *Origenis philosophumena*, Oxford, 1851. Il faut lui préférer celle de L. Duncker et F. G. Schneidewin, *S. Hippolyti episcopi et martyris Reputations omnium haeresium librorum decem quae supersunt*, Goettingue, 1859. Elle est reproduite dans P. G., t. XVI c (dans les œuvres d'Origène). P. Cruice, *Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum*, Paris, 1860. Excellente édition du I. I, au point de vue de l'histoire de la philosophie grecque, dans H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 551-576. On attend incessamment l'apparition de l'édition de Wendland dans le *Corpus de Berlin*.

Sur la question relative au I. V, G. Salmon, *The Cross. References in the Philosophumena*, dans *Hermathena*, t. V, (1885), p. 389-402; et H. Stähelin, *Die gnostischen Quellen Hippolyts*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 3. En sens contraire : de Faye, *Revue de l'histoire des religions*, 1902, t. XLVI, p. 161 sq.

Bonwetsch a voulu démontrer que la finale certainement inauthentique de l'Épître à Diognète (c. XI-XII) était un fragment d'une œuvre d'Hippolyte. D'autres critiques ont prétendu en retrouver la place dans les lacunes des *Philosophumena*. Les références dans Bardenhewer, *Altkirchliche Litteratur*, t. II, p. 512.

2. *Σύνταγμα πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις*, traité contre toutes les hérésies. Il est mentionné par Eusèbe, saint Jérôme, Nicéphore; Photius le décrit comme étant la réfutation de 32 hérésies. *Biblioth.*, cod. 121. Hippolyte lui-même y fait allusion dans le début des *Philosophumena*. Ce traité est perdu, sauf peut-être la finale que beaucoup de critiques reconnaissent dans un écrit

d'Hippolyte intitulé : Ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοῆτου τινός. Mais Lipsius a montré que l'on peut reconstituer le squelette tout au moins de l'ouvrage en rapprochant l'une de l'autre trois hérésiologies : le *Libellus adversus omnes hæreses* qui se lit à la suite du *De præscriptione hæreticorum* de Tertullien, le *Panarion* d'Épiphane et le *De hæresibus* de Philastrius de Brescia.

Quant à l'*Homélie contre Noët*, Bardenhewer se refuse à y voir une partie du Syntagma, elle est beaucoup trop longue pour rentrer dans le cadre restreint de cet ouvrage. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 221, a proposé une explication qui semble satisfaisante. Hippolyte aurait composé un syntagma assez développé dont aurait fait partie, comme conclusion, cette homélie. Il aurait également rédigé, suivant une méthode qui se retrouve au l. X des *Philosophoumena*, un abrégé de son ouvrage. C'est cet abrégé seul qu'aurait connu le pseudo-Tertullien, tandis qu'Épiphane aurait eu en main le texte complet d'Hippolyte, et que Philastrius aurait mis en œuvre d'une part l'abrégé, d'autre part les renseignements complémentaires qu'il trouvait dans Épiphane, sans en connaître la source.

Le Syntagma avec sa finale contre Noët serait de l'époque où les conflits avec les monarchiens n'avaient pas encore toute leur acuité. Duchesne, *Origines chrétiennes*, t. II, p. 304; Harnack, *Chronologie*, loc. cit.

Le texte de l'*Homélie contre Noët* dans de Lagarde, p. 43-57. Pour la reconstruction du Syntagma, l'ouvrage capital est Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Vienne, 1865, p. 33-70; *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig, 1875.

3. Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, traité contre l'hérésie d'Artémon. Eusèbe, *H. E.*, I, V, c. xxviii, donne de copieux extraits d'un traité dont il ne cite pas l'auteur, contre Artémon, un monarchien dynamiste. Les critiques sont à peu près d'accord pour considérer ces fragments comme appartenant à ce livre d'Hippolyte, intitulé : le *Labyrinthe* et que Photius, sur la foi d'une remarque marginale, attribuait à Caius. Où ils diffèrent, c'est sur le contenu du livre. Bardenhewer veut y voir une attaque contre le monarchianisme sous toutes ses formes, aussi bien la forme dynamiste (les deux Théodote, Artémon), que la forme modaliste ou patripassienne (Noët, Praxéas, Sabellius). Il croit donc devoir rapporter à ce *Petit labyrinthe* aussi bien l'*Homélie contre Noët* que le fragment contre Artémon. Harnack est d'un autre avis. Pour lui, le *Petit labyrinthe* était exclusivement dirigé contre le monarchianisme dynamiste. Il y a trop de différence entre l'opinion d'un Théodote et celle d'un Noët pour qu'on en puisse faire l'objet d'une même réfutation. Le *Petit labyrinthe* est donc identique au Σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως; il daterait de 230, après les *Philosophoumena*, *Chronologie*, t. II, p. 224. C'est aussi l'opinion que semble adopter Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 303.

Le texte des fragments dans Eusèbe, *H. E.*, I, V, c. xxviii.

4. Πρὸς Μαρκίωνα, traité contre Marcion. Il est signalé par Eusèbe, saint Jérôme, Nicéphore. Était-ce le titre original? C'est douteux. Quelques critiques ont voulu l'identifier avec le *Περὶ τάχαθού καὶ πόθεν τὸ κακόν*, mentionné sur la statue. Ce n'est pas impossible; les spéculations sur l'origine du mal étaient un point important de la doctrine de Marcion. Il ne s'est rien conservé de ce traité.

5. La statue mentionne aussi un traité intitulé : *Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικῆς παράδοσις*. Ces mots s'appliquent-ils à un seul écrit ou à deux? En l'absence de tout renseignement sur le contenu, les conjectures les plus diverses ont été émises. Les uns y voient un écrit dirigé contre le montanisme; d'autres, une compilation

canonique dont les éléments sont entrés plus tard dans le l. VIII des *Constitutions apostoliques*. Achelis a voulu distinguer une ἀποστολικὴ παράδοσις qu'il identifie avec les Canons d'Hippolyte (voir plus loin), et un *Περὶ χαρισμάτων*, pamphlet dirigé contre le pape Zéphyrin. W. H. Frere a repris la question, *Early ordination services*, dans *Journal of theological studies*, 1914-1915, t. xvi, p. 323-271, et a démontré, d'après les documents apparentés, l'existence de deux écrits différents : un traité des *charismes*, ou des dons spirituels, et une *tradition apostolique sur les ordinations*, qui, selon lui, serait conservée dans les Canons d'Hippolyte. Ed. Schwartz, dès 1910, et dom K. Connolly, en 1916, ont reconnu la distinction des deux ouvrages en identifiant toutefois la *Tradition apostolique sur les ordinations* avec l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*. Voir plus loin.

6. A la ligne qui précède, la statue fait mention d'un ouvrage intitulé : *Τὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως*, que le nestorien Ebed-Jesu signale comme une défense de l'Apocalypse et du quatrième Évangile. Le titre indique assez que l'œuvre était dirigée contre ceux qui, pour des raisons plus théologiques que critiques, contestaient l'origine apostolique des écrits johanniques, et que saint Épiphane appellera plus tard les Aloges. Il semble ne s'en être rien conservé en dehors de quelques fragments utilisés par saint Épiphane, *Hær.*, LI. L'ouvrage daterait des débuts du III^e siècle (Harnack, Duchesne).

7. Κεφάλαια κατὰ Γαίου, *Capita adversus Caium*. Ils sont mentionnés par Ebed-Jesu comme un ouvrage distinct du précédent. Quelques fragments ont été retrouvés dans un ms. d'un commentaire sur l'Apocalypse du monophysite Bar-Salibi (vers 1170). Le prêtre romain Caius, tout en acceptant le IV^e Évangile, rejetait l'origine apostolique de l'Apocalypse, surtout en haine du montanisme, qui cherchait dans ce livre un appui pour ses théories. Dans un dialogue contre Proclus, il critiquait vivement certains passages de l'Apocalypse en leur opposant des passages contradictoires, au moins en apparence, tirés des Évangiles. Voir t. II, col. 1311. Des *Capita* d'Hippolyte, si l'on en juge par les fragments conservés, devaient être consacrés à résoudre ces apparentes antinomies. L'ouvrage serait de peu postérieur au précédent.

Le texte des *Capita* en syriaque et en anglais, dans J. Gwynn, *Hippolytus and his Heads against Caius*, dans *Hermathena*, 1888, t. VI, p. 397-418; cf. 1890, t. VII, p. 137-150; dans A. Harnack, *Die Gwynnschen Kajus-und Hippolytusfragmente*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 3, p. 121-133, et dans Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 973-991; surtout dans l'édition de Berlin, *Hippolytus*, t. I b, p. 241-247.

8. Le Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχείων λόγος, cité par Anastase l'Apocrisiaire, *P. L.*, t. CXXIX, col. 664 sq., comme étant d'Hippolyte, évêque de Porto, et dont les fragments ont été réunis par de Lagarde, p. 57-63, est certainement inauthentique. La question de son origine et de sa date est encore loin d'être résolue.

2^o *Écrits apologétiques et dogmatiques*. — 1. Un traité *Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας*, probablement identique au *Πρὸς Ἑλλήνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός* de la statue, est mentionné par Hippolyte lui-même à la fin des *Philosophoumena*, I, X, 32, par saint Jérôme, *Epist.*, LXX, *P. L.*, t. CXXI, col. 667, et par Photius, *Bibliotheca*, cod. 48. Un passage important s'en est conservé dans les *Sacra parallela*, attribués à saint Jean Damascène. Il devait contenir l'exposé des idées philosophiques d'Hippolyte relativement à la création, et la synthèse qu'il opposait aux conjectures de Platon et des autres philosophes grecs.

Texte dans l'édition de Lagarde, p. 68-73; mieux dans Holl, *Fragmente vornehmlich kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig, 1899, p. 137-143, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xx, fasc. 2.

2. L'Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους n'est garantie que par le témoignage des mss qui la donnent, et son authenticité est loin d'être admise par tous. Harnack y verrait volontiers un fragment d'un ouvrage d'Hippolyte, mais remanié par un monophysite.

Texte dans de Lagarde, p. 63-68.

3. L'Ἀποδείξις ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου, ou par abréviation le *traité sur l'Antéchrist*, mentionné par saint Jérôme et Nicéphore, utilisé par Apollinaire de Laodicée, par André de Césarée, cité par Germain de Constantinople, *P. G.*, t. xcvi, col. 417, est le seul ouvrage d'Hippolyte qui nous ait été conservé au complet. Il semble avoir été composé en 202, au moment où parurent les premiers édits de persécution de Septime-Sévère. Beaucoup de chrétiens s'imaginèrent alors que la fin du monde était proche, et que l'Antéchrist allait bientôt se manifester. Un ami d'Hippolyte a consulté le docteur sur ces points difficiles. Le livre est la réponse à cette consultation. C'est l'exposé le plus complet, relativement à l'Antéchrist, de toute l'ancienne littérature chrétienne. Il faut en distinguer soigneusement le traité *Περὶ συντελείας τοῦ κόσμου*, *De consummatione mundi*, compilation tardive.

Les anciennes éditions sont toutes dépassées par celle de Berlin, t. i b, p. 1-47. Pour l'établissement du texte, il conviendra de tenir compte de divers fragments arméniens, syriaques, arabes et grégoriens, signalés ultérieurement. Recension dans Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. II, p. 522, et Achelis, *Hippolytstudien, Texte und Untersuchungen*, p. 90-92. Texte du *De consummatione mundi*, dans l'édition de Berlin, t. i b, p. 289-303.

4. Dans la partie la plus douteuse de l'inscription est signalé un *Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως* que connaissent également saint Jérôme et Nicéphore, et dont Anastase le Sinaïte donne un court fragment. *P. G.*, t. lxxxix, col. 301. Six fragments en ont été conservés dans divers mss. syriaques où ils se donnent comme extraits d'un sermon à l'impératrice Mammée sur la résurrection des corps. Autant qu'on en peut juger par ces courts extraits, Hippolyte répondait dans cet ouvrage aux questions de son auguste correspondante, qui lui avait demandé des éclaircissements sur ce point important de la dogmatique chrétienne.

Le texte au mieux dans l'édition de Berlin, t. i, p. 251-254.

5. On a voulu identifier avec l'écrit précédent le *Προτρεπτικὸς πρὸς Σιθερείαν*, signalé lui aussi par la statue. La distance qui sépare ces deux titres ne permet guère de les identifier; la découverte des fragments syriaques du *Περὶ ἀναστάσεως* a achevé de ruiner l'hypothèse de l'identification. Il ne subsiste rien du *Προτρεπτικὸς*.

6. Dans son catalogue Ebed-Jesu mentionne un titre qu'on a traduit en grec *Περὶ οἰκονομίας* et qu'Assémani avait commenté en lisant : *De dispensatione, hoc est de oeconomia Christi in carne seu de mysterio incarnationis*. Aucune autre attestation.

7. Un manuscrit géorgien de Schatberd, découvert par Man, contient, entre autres traités d'Hippolyte attestés par ailleurs, une dissertation « sur la foi » dont l'authenticité est loin d'être établie. Le texte géorgien est une traduction de l'arménien; il a été traduit en russe par Karlelar, du russe en allemand par Bonwetsch. C'est sous cette forme qu'on le trouvera dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxxi, fasc. 2, *Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben*.

3° *Écrits exégétiques*. — Hippolyte est le plus ancien des grands exégètes de l'Occident, il semble que sa sagacité se soit exercée sur presque tous les livres de la Bible. Malheureusement, c'est aussi la partie de son œuvre qui a le plus souffert du temps; sauf le *Commentaire sur Daniel*, il ne nous reste que des fragments informes de cette énorme production exégétique. Ils peuvent suffire à la rigueur à caractériser la manière d'Hippolyte. Comme le remarque fort justement Photius, il ne pratique pas encore l'exégèse qui s'attache à expliquer mot par mot le texte sacré. Ses commentaires seraient plutôt une suite de dissertations sur les passages principaux des Livres saints. Sans craindre l'allégorie où se complaisait à la même époque l'école alexandrine, Hippolyte témoigne cependant de plus de sobriété, et s'attache davantage au sens grammatical et historique. Voici la liste des titres, des fragments ou des ouvrages conservés.

1. *Ancien Testament*. — a) Des parties de la Genèse ont été certainement commentées par Hippolyte, bien qu'il semble prématuré de parler d'une exposition complète de ce livre. Bardenhewer croit pouvoir ramener à quatre les passages sur lesquels s'est exercé notre exégète : a. la création; b. le paradis et la chute; c. la bénédiction d'Isaac; d. la bénédiction de Jacob. De tout ceci, il ne reste que des fragments, réunis au mieux dans l'édition de Berlin, t. i b, p. 49-81, 87-97, mais qui doivent être complétés par les morceaux arméniens et géorgiens récemment découverts. Ils sont dans Bonwetsch : *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus : Der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxvi, fasc. 1. Le texte grec de la bénédiction de Jacob a été retrouvé sous le nom d'Irénée et publié dans la même collection, t. xxxviii, fasc. 1, par Diobonoutis, Constantin et Beis, *Hippolyts Schrift über der Segnungen Jakobs*.

b) Saint Jérôme mentionne un commentaire sur l'Exode; mais il a pu se tromper et traduire d'une manière inexacte l'expression d'Eusèbe εἰς τὰ μετὰ ἐξάμηνον. En fait, il ne reste actuellement aucune trace d'un commentaire sur ce livre, pas plus que sur le Lévitique, Eusèbe pensait probablement à des explications sur les Nombres (c. xxii-xxiii, épisode de Balaam) et sur le Deutéronome (c. xxxiii, bénédiction de Moïse), dont il subsiste quelques fragments; on les trouvera aux mêmes endroits que les fragments sur la Genèse : édit. de Berlin, t. i b, p. 82-84, 97-119; Bonwetsch, p. 47-78.

c) On y trouvera également un fragment sur Ruth : ἐκ τῆς ἐρμηνείας Ῥούθ, découvert récemment par Achelis dans un ms. de l'Athos : édit. de Berlin, t. i b, p. 120.

d) Du commentaire sur les Rois, il subsiste quatre citations relatives à l'épisode d'Elcana et d'Anne, conservées par Théodoret; une fort belle homélie sur David et Goliath, que viennent de nous rendre des versions arménienne et géorgienne; un fragment sur la pythonisse d'Endor, εἰς ἐγγαστρίμυθον, mentionné par la statue et retrouvé dans les Chaînes. Textes dans l'édition de Berlin, *ibid.*, p. 121-123, et, pour les nouvelles découvertes, dans Bonwetsch, *loc. cit.*, p. 79-93.

e) La statue signale également un commentaire sur les Psaumes, dont parlent aussi saint Jérôme et Nicéphore, et dont Théodoret a tiré plusieurs citations. Ces passages sont tout ce qui nous reste de certainement authentique. La plupart des scolies recueillies dans les Chaînes par Bandini (1764), de Magistris (1795), Pitra (1883) et mises sous le nom d'Hippolyte ne peuvent être conservées. Pour l'examen de ces passages, édition de Berlin, *ibid.*, p. 127-153, et Achelis, *Hippolytstudien*, p. 124-137.

f) Un commentaire sur les Proverbes, *Περὶ Παροιμιῶν*, est mentionné par saint Jérôme, Nicéphore et Suidas,

Lexikon, édit. Bernhardy, p. 1058. De nombreuses citations en sont conservées dans les Chânes, et ont été recueillies par Achelis pour l'édition de Berlin, *ibid.*, p. 157-175. Au dire de Bardenhewer, cette édition serait, sur ce point, défectueuse; on y aurait admis des textes contestables, tandis qu'on en excluait des textes authentiques, en particulier le fragment relatif à Proverbes, ix, 1-5, et qui interprétait le texte sacré dans le sens eucharistique. Ce passage se retrouve sous le nom d'Hippolyte dans les *Quæstiones et responsiones* d'Anastase le Sinaïte, P. G., t. LXXXIX, col. 593. D'après Harnack, *Chronologie*, p. 247, ce fragment est interpolé dans ses deux recensions, celle d'Anastase le Sinaïte et celle qui est donnée par de Lagarde; mais il a certainement un noyau authentique. Textes à chercher dans de Lagarde, p. 196-200, et dans l'édition de Berlin.

g) Saint Jérôme mentionne un commentaire sur l'Ecclesiaste, dont un fragment relatif à l'Eccle., ii, 10, est donné par Achelis, édit. de Berlin, *ibid.*, p. 179. Sans se prononcer sur l'authenticité, Harnack estime que cette scolie n'est pas sans intérêt.

h) Un commentaire sur le Cantique, εἰς τὸ ᾄσμα, est signalé par Eusèbe, saint Jérôme, Georges le Syncelle, *Chronographia*, édit. de Bonn, p. 674, Anastase le Sinaïte, P. G., t. LXXXIX, col. 592. Il a été publié par Bonwetsch dans l'édition de Berlin, t. i, p. 343-374, à l'aide de fragments entièrement dispersés. Un peu plus tard, Marr découvrit un manuscrit géorgien qui semble bien donner au complet le commentaire sur le Cantique. Bonwetsch amis cette découverte à la portée des lecteurs occidentaux. *Hippolytus Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIII, fasc. 2.

i) Théodoret cite quelques lignes d'un commentaire d'Hippolyte sur le début d'Isaïe : ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς ἀρχὴν τοῦ Ἡσαίου, qui est également signalé par saint Jérôme. Il n'en existe pas d'autres traces. Texte dans de Lagarde, p. 142, et dans l'édition de Berlin, t. i b, p. 180. — Aucune trace d'une œuvre sur Jérémie.

j) Eusèbe connaissait également un commentaire sur des parties d'Ézéchiël, εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ. Il en subsisterait un fragment anonyme dans Anastase le Sinaïte, P. G., t. LXXXIX, col. 596, et un important fragment syriaque sur Ézéchi., i, 5-10, où se trouve la comparaison entre les quatre évangélistes et les animaux fantastiques d'Ézéchiël. Texte syriaque dans Pitra, *Analecta sacra*, t. iv, p. 41-47; trad. latine, p. 311-317; trad. allemande dans l'édition de Berlin, t. i b, p. 183 sq.

k) De tous les commentaires d'Hippolyte, le plus lu a été incontestablement celui de Daniel, εἰς τὸν Δανιήλ, mentionné par saint Jérôme, Georges le Syncelle, Ebed-Jesu, Nicéphore, conservé à l'état plus ou moins complet par un grand nombre de mss, et qu'il a été possible de publier à peu près intégralement en grec. Il comprend quatre livres; le I^{er} commente Dan., i, et l'histoire de Susanne (Dan., xiii); le II^e, Dan., ii et iii, avec le cantique des trois jeunes hommes; le III^e, Dan., iv-vi; le IV^e enfin, Dan., vii-xii. Il ne manque donc au commentaire pour être complet que l'épisode de Bel et du dragon (Dan., xiv); il est très vraisemblable qu'Hippolyte ne l'a point expliqué, car il n'en subsiste point de traces. Écrit sous le coup de la persécution de 202, le commentaire est à rapprocher du *Traité sur l'Antéchrist*. Dans ce dernier, Hippolyte n'avait pas cherché à calculer l'époque probable du second avènement de Jésus; ici, au contraire, par égard pour l'indiscrétion humaine, le docteur consent à préciser les circonstances du dernier jugement. L'empire romain doit disparaître avant la venue du séducteur. Mais il lui reste encore longtemps à vivre.

Car Jésus étant venu sur terre l'an 3500 du monde, et le monde devant durer 6 000 ans (chaque millénaire correspondant à un des jours de la création) c'est seulement au terme du sixième millénaire que paraîtra l'Antéchrist. On voit combien les préoccupations eschatologiques dominent notre auteur.

Une première édition critique du texte avait été donnée par O. Bardenhewer, *Des heiligen Hippolytus von Rom Kommentar zum Buch Daniel*, Fribourg-en-Brisgau, 1877; elle est toujours à consulter, même après l'apparition de l'édition de Berlin, t. i a, p. 1-340, qui donne à la fois le texte grec (établi d'après de nombreux mss, dont la liste est pourtant incomplète) et une traduction allemande de la version slave. Les fragments syriaques ne sont utilisés que dans l'apparat critique et dans une traduction allemande. On le trouvera avec une traduction latine dans Pitra, *Analecta sacra*, t. iv, p. 47-51, 317-320.

l) Du commentaire sur Zacharie, signalé et probablement utilisé par saint Jérôme, il ne subsiste rien.

2. *Nouveau Testament*. — Les écrits exégétiques sur le Nouveau Testament ne sont probablement que des homélies sur des péripécies évangéliques. L'ouvrage sur l'Apocalypse mériterait seul le nom de commentaire.

a) Sur la foi de saint Jérôme, Achelis a cru pourtant devoir attribuer à Hippolyte un commentaire sur saint Matthieu. Il considère comme en faisant partie un certain nombre de scolies rassemblées dans les Cnaïnes; et qui toutes se rapportent à Matth., xxiv, c'est-à-dire à un passage eschatologique. C'est au même chapitre qu'appartient le texte d'Hippolyte cité par Denys Barsalibi et publié par Gwynn, *Hippolytus on St. Matthew*, xxiv, 15-22, dans *Hermathena*, 1890, t. vii, p. 137-150. Mais Achelis l'a restitué aux *Capita adversus Caium*.

L'existence d'un commentaire sur Matthieu reste donc incertaine. Au cas où on l'admettrait, c'est à cet ouvrage qu'il conviendrait de rapporter le λόγος εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν, explication de la parabole des talents, citée par Théodoret, P. G., t. LXXXIII, col. 172.

Texte dans l'édition de Berlin, t. i b, p. 197-209; cf. Achelis, *Hippolytstudien*, p. 163-169.

b) Un λόγος εἰς τοὺς δύο ληστὰς, dont Théodoret cite trois fragments, a été également rapporté à un prétendu commentaire sur l'Évangile de saint Luc, dont nous n'avons pas d'autres nouvelles. Je ne sais pourquoi Achelis veut en faire une explication de Joa., xix, 31. Nous sommes vraisemblablement en présence d'une homélie sur Luc, xxiii, 39 sq. Édit. de Berlin, t. i b, p. 211.

c) On lit parmi les œuvres attribuées à saint Chrysostome, P. G., t. LXII, col. 775-778, une homélie εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον, qui dans plusieurs mss. arméniens porte comme inscription: B. Hippolyti Bostrorum episcopi ex commentario in Evangelium Johannis et in resurrectionem Lazari. L'authenticité de ce texte ne serait pas contestable, d'après Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 253. Mais de là à conclure à l'existence d'un commentaire sur le IV^e Évangile, il y a loin encore.

Texte grec dans l'édition de Berlin, t. i b, p. 211-227; texte arménien avec trad. latine dans Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 226-231; t. IV, p. 64-68, 331-335.

d) Il est vraisemblable qu'en dehors du traité contre les Aloges où il défendait l'Apocalypse, Hippolyte a composé un autre écrit, peut-être un commentaire sur ce livre. Il est nommé par saint Jérôme, et on pense en avoir retrouvé des traces dans des citations d'André de Crète, de Jacques d'Édesse, mais surtout dans un commentaire arabe sur l'Apocalypse rédigé en Égypte au XIII^e siècle et qui est peut-être l'œuvre du jacobite Ben-Assal.

Les citations d'André de Crète, dans Achelis, *Hippolyt-studien*, p. 182-184. La citation de Jacques d'Édesse, traduite en allemand, dans l'édition de Berlin, t. I b, p. 236; les passages du commentaire arabe dans la même édition, p. 231-236, sont, paraît-il, inutilisables à cause des fautes de traduction. Ils ont été publiés en arabe par de Lagarde, *Ad analecta sua syriaca appendix*, Leipzig et Londres, 1858.

Sur ce commentaire arabe lui-même, Ewald, *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*, part. I, Göttingue, 1832, p. 1-11.

4^e *Chronographie et droit ecclésiastique*. — 1. La liste de la statue mentionne un travail intitulé : Ἀποδείξις χρόνων τοῦ Πάσχα καὶ τὰ (peut-être κατὰ τὰ) ἐν τοῖς πέντε. Il s'agit évidemment du comput pascal imaginé par Hippolyte, et des tables gravées d'autre part sur la statue. En dehors de ces tables, il ne subsiste que quelques fragments grecs et syriaques. Le cycle pascal commençait à la première année d'Alexandre-Sévère (222); il parut une merveille aux contemporains d'Hippolyte, obligés jusque-là d'emprunter aux juifs alexandrins leur comput pascal. En réalité, Hippolyte eut le tort de s'imaginer qu'il pouvait s'improviser astronome. Il raille dans les *Philosophoumena* les calculs, moins fantaisistes qu'il ne pensait, des astronomes grecs; les siens devaient se trouver, bien vite, encore plus sujets à caution. Tel qu'il l'avait calculé, son cycle lunaire contenait une grosse erreur qui le mit bientôt en désaccord avec la lune et le rendit impropre au calcul de la Pâque. Vingt et un ans plus tard, en 243, un auteur inconnu essaya de le corriger, sans en modifier le principe. Il exposa son système dans le *De pascha computus* qui figure parmi les œuvres apocryphes de saint Cyprien, *P. L.*, t. IV, col. 937-974.

Le texte des tables provisoirement, dans *P. G.*, t. X, col. 875-884; le fragment cité par le *Chronicon pascale*, également dans *P. G.*, t. XCI, col. 80. Un examen critique du cycle d'Hippolyte dans la Chronique d'Élias de Nisibe se trouvera dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 56, 324.

De ce comput pascal, Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. V, p. 625; *Chronologie*, t. II, p. 233, distingue un traité Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, dont un fragment est cité par le concile de Latran en 649, Labbe et Cossart, *Concil.*, t. VI, col. 288, et deux autres dans le *Livre de Timothée* *Ælure* contre le concile de Chalcédoine. Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 55 sq., 323 sq. Achelis a donné place à ces fragments dans l'édition de Berlin, t. I a, p. 267 sq.; leur authenticité, d'après Harnack, ne serait pas contestable.

2. Une Ἀποδείξις χρόνων, c'est-à-dire une chronique, est signalée par la statue, et par Hippolyte lui-même. *Philosophoumena*, I. X, 30. Le texte grec passait pour avoir entièrement disparu quand Bauer en découvrit des passages importants dans un ms. de Madrid. L'intérêt de ce texte, qui est très fragmentaire, vient surtout de ce qu'il confirme les hypothèses sur trois adaptations latines que l'on supposait dérivées de la chronique d'Hippolyte. Il s'agit : a) de la chronique dite *Liber generationis hominum*, qui va de la création du monde à l'an 234; b) de la *Chronica Herosii*, qui forme une des parties de l'écrit anonyme appelé le *Chronographe de l'an 354*; c) enfin du *Chronicon Alexandrinum* de Mommsen, plus ordinairement désigné sous le nom de *Barbarus Scaligeri*. Quelques documents byzantins fournissent aussi un contingent appréciable à la reconstitution de la chronique d'Hippolyte. Le tout témoigne d'un effort pour harmoniser les données bibliques avec l'histoire générale. Hippolyte d'ailleurs n'y est pas plus original que dans ses autres œuvres. C'est à Jules Africain et probablement aussi à la Chronographie de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 820-889, qu'il a emprunté les grandes lignes de son travail.

Les fragments du texte grec original et des adaptations latines correspondantes, dans A. Bauer, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis græcus*, 121, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIX, fasc. 1. Les trois chroniques latines, dans *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi*, t. IX.

3. On lit dans une lettre de saint Jérôme : *De sabbato quod quæris, utrum jejunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie... scripsit quidem et Hippolytus vir disertissimus, et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere. Epist.*, LXXI, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 672. Au dire des critiques, cette phrase suppose qu'Hippolyte avait rédigé quelque ouvrage sur les usages, sinon sur les lois ecclésiastiques. En fait, le nom d'Hippolyte se lit en tête de trois collections d'ordonnances soi-disant apostoliques : a) *Les Constitutions per Hippolytum*, qui, à quelques expressions près, reproduisent presque mot pour mot le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*; b) l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (*Ægyptische Kirchenordnung*), qui subsiste en des traductions copte, éthiopienne, arabe, et dont une vieille version latine intitulée : *Canones sanctorum apostolorum per Hippolytum* donne aussi des fragments importants; c) enfin les *Canons d'Hippolyte* en arabe, qui traitent en 38 numéros des consécérations, des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique, du baptême, des jeûnes, de l'agape, de l'eucharistie, des diverses réunions du culte, de la prière, des sépultures. Ces trois collections sont étroitement apparentées, mais leurs relations ne sont pas exprimées de la même manière par les divers critiques. Pour Achelis, les *Canons d'Hippolyte* seraient une œuvre authentique du docteur romain, et ne seraient pas différents de l'Ἀποστολικὴ παράδοσις mentionnée par la statue; de ce texte primitif dériveraient successivement l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*, les *Canones per Hippolytum*, enfin le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*. Funk renverse complètement cet ordre, prend comme point de départ les *Constitutions apostoliques*, et comme dernier terme les *Canons d'Hippolyte*. Son opinion était de plus en plus adoptée; elle excluait la composition directe par Hippolyte des recueils actuellement existants; mais rien n'empêchait d'attribuer au docteur romain l'idée première d'avoir rassemblé les usages et les lois ecclésiastiques, et entre les opinions extrêmes d'Achelis et de Funk, divers auteurs avaient proposé des compromis.

La question est débattue dans les deux sens par Achelis, *Die ältesten Quellen des Orientalischen Kirchenrechts*. I. Die *Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4 (Leipzig, 1891), et par Funk, *Die Apostolischen Konstitutionen*, Rottenbourg, 1891. Voir t. III, col. 1529-1534. J. Wordsworth, *The ministry of grace*, Londres, 1901, p. 21, admit à la base de tous ces écrits une ancienne *Ordonnance de l'Église*, qui est perdue. Il fut suivi par A. N. Maclean, *The ancient Church Orders*, Cambridge, 1910, et par Frère, *loc. cit.* Cette conclusion fut discutée par C. H. Turner, dans le *Journal of theological studies*, 1914-1915, t. XVI, p. 542-547. V. Bartlett, *ibid.*, 1916, t. XVII, p. 248-256, a repris l'opinion d'Achelis et rapporté l'origine de l'ancienne Ordonnance ecclésiastique, en Syrie, au milieu du III^e siècle. Voir encore A. Nairne, *ibid.*, p. 398-399.

Cependant, dès 1910, la question avait reçu une solution différente. Édouard Schwartz, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, dans *Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, in-4^o, Strassbourg, n. 6, avait brièvement rattaché l'Ἀποστολικὴ παράδοσις de la statue distincte du Περὶ χαρισμάτων, de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*, qui était l'œuvre de saint Hippolyte et représentait ainsi les pratiques de Rome. Ces conclusions, indiquées seulement en passant, reçurent bon accueil en Alle-

magne et ailleurs. Leur auteur les renforça dans un compte rendu de l'ouvrage de Th. Schermann, *Weiherituelle der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts*, publié dans *Oriens christianus*, 1915, nouv. série, t. II, fasc. 2, p. 347-354.

Il était réservé à dom René-Hugues Connolly, bénédictin anglais de l'abbaye de Downside, de donner une démonstration solide des conclusions suggérées par Schwartz. *The so-called Egyptian Church order and derived documents*, dans *Texts and studies* de Robinson, Cambridge, 1916, t. VIII, n. 4. Par la comparaison des textes des prières de l'ordination d'un évêque dans les *Canons d'Hippolyte*, l'*Épitomé* du VIII^e livre des Constitutions apostoliques, ces *Constitutions* elles-mêmes, l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* et le *Testament* de N.-S. Jésus-Christ, dom Connolly a constaté, p. 11-54, une identité parfaite entre l'*Épitomé* et l'*Ordonnance*, un accord fréquent de cette *Ordonnance* avec les *Constitutions apostoliques*, là où celles-ci diffèrent des *Canons d'Hippolyte* et du *Testament*. Les deux premiers écrits sont donc en contact immédiat et il est impossible d'interposer entre eux les trois autres documents, quoique les *Constitutions apostoliques* aient eu un contact avec l'*Ordonnance égyptienne* plus direct que les *Canons d'Hippolyte* et le *Testament*. Quelle est maintenant la priorité des *Constitutions apostoliques* et de l'*Ordonnance*? Les *Constitutions* présentant le caractère d'un texte développé ou interpolé, la priorité en somme doit être accordée à l'*Ordonnance*, dont l'*Épitomé* n'est qu'un abrégé. L'*Ordonnance* doit donc être considérée comme la source première de toute cette littérature. Connolly, p. 54-134.

Deux documents, rattachés au nom d'Hippolyte par leur titre, l'*Épitomé* et les *Canons*, dérivent ainsi parallèlement de l'*Ordonnance égyptienne*. La mention d'Hippolyte ne proviendrait-elle pas de la source commune? N'y aurait-il pas quelque indice que cette source, l'*Ordonnance égyptienne*, aurait autrefois été attribuée à saint Hippolyte? C'est ici qu'intervient la distinction, mentionnée plus haut, entre le *Περὶ χαρισμάτων* et l'*Ἀποστολικὴ παράδοσις*, inscrits sur la même ligne de la statue. Cette distinction est établie par la comparaison des documents qui dérivent de l'*Ordonnance égyptienne*. En effet, parmi les sous-titres du texte grec de l'*Épitomé*, on lit les deux suivants : *Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων*; *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου*. Ces titres ne sont que des développements de la ligne précitée de la statue et le second assigne au *Περὶ χειροτονιῶν* le caractère d'une tradition apostolique, qu'il rattache expressément à saint Hippolyte. Or, le prologue des fragments latins de l'*Ordonnance égyptienne* fournit le lien qui existait entre ces deux développements des titres, des dons divins et d'une tradition apostolique. E. Hauler, *Didascalia apostolorum fragmenta veronensia latina*, Leipzig, 1900, p. 101-103. Les *Constitutions apostoliques*, I, VIII, 3, établissent le même rapprochement, mais sans nommer Hippolyte. Ce nom a sans doute été emprunté à l'*Ordonnance égyptienne* par l'auteur de l'*Épitomé*. L'*Ordonnance* elle-même présente ce qu'elle contient sur les ordinations comme une tradition apostolique. On peut en conclure que l'*Ἀποστολικὴ παράδοσις* de la statue désigne l'écrit du docteur romain sur les ordinations, qui nous a été conservé dans la soi-disant *Ordonnance ecclésiastique égyptienne*, Connolly, p. 135-149.

L'ancienne *Ἀποστολικὴ παράδοσις* de saint Hippolyte, ainsi reconstituée, est un document du plus haut prix pour l'histoire de la théologie et de la discipline romaine dans la première moitié du III^e siècle. Hippolyte a décrit ce qu'il avait sous les yeux; eût-il mis à cette description son empreinte personnelle,

qu'il resterait néanmoins un témoin tout particulièrement qualifié. Il y aura toutefois à déterminer à quelle époque de sa vie, avant ou pendant son schisme, il a composé cet ouvrage et quelle influence ont pu exercer sur sa rédaction les circonstances de la vie de l'auteur.

Voir R. H. Connolly, *The ordination prayers of Hippolytus*, dans *Journal of theological studies*, 1916, t. XVIII, p. 55-58; A. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1918, t. VIII, p. 132-138.

5^o *Homélies et odes*. — 1. Il est incontestable qu'Hippolyte a prononcé de très nombreuses homélies; on peut même affirmer que ses commentaires sur l'Écriture étaient primitivement des homélies. En dehors des fragments déjà cités l'on connaît au moins de nom plusieurs homélies de notre docteur.

Saint Jérôme mentionne, *De viris ill.*, 61, une *προσημλία* de laude Domini Salvatoris, in qua præsente Origene se loqui in ecclesia significat. Ce séjour d'Origène à Rome est à situer en l'an 212. Il ne reste rien de cette homélie.

Nous avons signalé plus haut l'homélie *περὶ τοῦ πάσχα* distincte du comput pascal et dont quelques fragments se sont conservés.

On possède au complet, en grec et dans une version syriaque, le texte d'une homélie intitulée : *Λόγος εἰς τὰ ἄγια θεοφάνεια*. C'est en réalité un discours à propos d'un baptême illustre. L'authenticité est bien douteuse; Achelis attribue la paternité de l'œuvre à quelquel évêque oriental du I^{er} ou du V^e siècle. Batiffol n'hésite pas à en faire honneur à Nestorius. Cependant on a voulu en ces dernières années en démontrer l'authenticité, pour la plus grande gloire d'Hippolyte.

Texte grec : de Lagarde, p. 36-43; édition de Berlin, t. I, b, p. 257-263. Texte syriaque dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, col. 57-61. Discussion sur l'authenticité : Achelis, *Hippolyt-studien*, p. 194-202; Batiffol, *Hippolyte*, dans *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 119-121; *Sermons de Nestorius*, *ibid.*, 1900, t. IX, p. 341-344. Pour l'authenticité, F. Höfler, *Ἱππολύτου εἰς τὰ ἄγια θεοφάνεια*, Munich, 1904.

2. Aux lignes 21 et 22 de l'inscription, on a cru lire : *ὠδαὶ (εἰς) πάσας τὰς γραφάς*, odes sur toutes les Écritures. Lightfoot voulait y voir des résumés en vers sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament; le canon dit de Muratori ne serait autre chose qu'une mauvaise traduction latine d'une composition métrique de ce genre, que Lightfoot ne craignit pas de restituer. C'est une conjecture hardie. Batiffol proposait de lire *πσῶδαι* et voyait dans le texte une indication sur l'ensemble des travaux scripturaires d'Hippolyte.

Il paraîtrait qu'il faut lire non pas *ὠδαὶ εἰς*, mais simplement *ὠδαὶ : σ*; les deux points devant le Σ signifiant que la lettre est prise avec sa valeur numérique : 200. Cette lecture est susceptible à son tour d'une double interprétation : a) deux cents odes. (Voilà tous les écrits (d'Hippolyte); b) des odes. (Soit) deux cents écrits. En ce dernier cas, le chiffre de deux cents se rapporterait à tout l'ensemble de l'œuvre d'Hippolyte. Les deux interprétations ont chacune leur difficulté. Et ce petit problème n'est encore pas résolu; il reste qu'il faut lire *ὠδαὶ*; mais la postérité n'a pas conservé le souvenir de travaux poétiques d'Hippolyte.

Sur cette question, Lightfoot, *The apostolic Fathers*. I. *Clement of Rome*, Londres, 1850, t. II, p. 405-413; Batiffol, *Les prétendues Odes in Scripturas de saint Hippolyte*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 268-271.

Si l'on veut essayer de fixer au moins provisoirement la physionomie intellectuelle d'Hippolyte, on peut prendre le cadre proposé par d'Alès et distinguer dans son activité trois phases. La première est celle de

travaux scripturaires, homélies et commentaires, tels que nous avons essayé de les recenser. Nous pouvons la juger surtout à l'aide de trois ouvrages qui nous sont conservés à peu près dans leur intégrité, le *Traité sur l'Antéchrist*, le *Commentaire sur Daniel* et le *Commentaire sur la Cantique des cantiques*. La seconde phase est surtout caractérisée par les luttes entreprises contre les ennemis de la foi : successivement les gnostiques, les monarchiens, les aloges et tous ceux qui s'y rattachent sont attaqués et mis en déroute par Hippolyte. Le *Σύνταγμα πρὸς πάσας τὰς αἱρέσεις*, que l'on peut reconstruire dans ses grandes lignes, le *Traité contre Artémon*, les *Capita contra Caium* nous permettent de restituer assez exactement cette deuxième phase. La troisième, la moins honorable pour Hippolyte, est celle de sa lutte personnelle contre Zéphyrin et Calliste. Nous la jugerons au mieux par les *Philosophoumena*.

C'est à ces diverses œuvres ainsi classées qu'il faut demander maintenant la synthèse des doctrines d'Hippolyte; mais, avant de l'aborder, disons un mot de l'écrivain lui-même. Photius, un bon juge, avait déjà remarqué que le style de notre auteur est « clair, distingué, sans recherche, bien qu'on ne puisse pas le qualifier d'attique. » *Bibliotheca*, cod. 121, à propos du *Σύνταγμα*; cf. 202, à propos du *Commentaire sur Daniel*. En fait, Hippolyte n'est point un styliste, mais si la diction est d'ordinaire simple et unie, elle atteint quelquefois à l'éloquence, la phrase devient nombreuse, rythmée; la finale des *Philosophoumena* est à ce point de vue fort remarquable. Quand la rancune d'Hippolyte s'exhale, elle trouve facilement le mot tranchant, la coupe de phrase incisive; les détails se présentent avec une vivacité sans pareille aux yeux de l'auteur; la narration des antécédents de Calliste est, malgré toute son injustice et sa partialité, un petit chef-d'œuvre. C'est l'art de la composition qui a le plus manqué à notre auteur, aussi bien qu'à tous ses contemporains, païens ou chrétiens.

III. SA THÉOLOGIE. — 1^o *Synthèse de l'enseignement d'Hippolyte*. — Dans les dernières pages des *Philosophoumena*, Hippolyte, après avoir montré les erreurs débitées par la philosophie païenne et les hérétiques qui s'en sont inspirés, cherche à ébaucher une synthèse de la doctrine chrétienne, I. X, 32-34. C'est aux chrétiens que l'humanité, en quête de vérité, doit s'adresser pour trouver la connaissance véritable de Dieu, du monde, de la vertu. Le principe fondamental de cette connaissance, c'est la croyance en un seul Dieu, principe unique et éternel créateur, qui par sa volonté a tout créé du néant, ἐποίησε τὰ ὄντα οὐκ ὄντα πρότερον. Voilà, pour débiter, la claire réfutation de l'éternité de la matière, enseignée par les Grecs, et du dualisme où sont venus échouer tant de systèmes hérétiques. C'est en produisant au dehors de lui le Verbe, sa raison immanente, que Dieu commença l'œuvre de la création. C'est le Verbe, le Logos divin, qui donne à chaque individu sa nature et son existence, suivant les décrets immuables de Dieu, ταῦτα Λόγῳ ἐδημιούργει (ὁ θεός), ἐτέρως γένεσθαι μὴ δυνάμενα ἢ ὡς ἐγένετο. Les anges sont des créatures de Dieu, de nature ignée, sans sexe : ἐκ πυρὸς εἶναι ἀγγέλους ὁμολογῶ, καὶ οὐ τοῖς παρειναὶ θελυσίαις. Au-dessus de toute la création (visible), Dieu place comme chef l'homme, lequel n'est ni Dieu, ni ange; si l'homme veut devenir Dieu, il n'a qu'à obéir aux ordres de son créateur; trouvé fidèle dans les petites choses, il recevra ainsi une magnifique récompense.

Aussi bien le mal existe dans le monde; mais Dieu n'en est pas l'auteur. Le mal a pour origine la volonté humaine défaillante. La loi cependant a été donnée à l'homme pour le préserver du mal, et dans un vigoureux raccourci Hippolyte montre les invitations adressées à l'homme par tant d'intermédiaires, les pa-

triarches, Moïse, les prophètes, tous illuminés par l'action du Verbe de Dieu. C'est lui qui, par tant de moyens, poursuit l'homme, ne voulant point l'enchaîner par une inexorable nécessité, mais l'appelant à profiter par un libre choix de la sainte liberté : οὐ βία ἀνάγκης δουλαγωγῶν, ἀλλ' ἐπ' ἐλευθερίαν ἐκουσίῳ προαιρεσει καλῶν. Finalement, c'est le Verbe lui-même que le Père envoya sur la terre, non plus pour parler par les prophètes, mais pour se manifester lui-même. Né de la Vierge, il a voulu passer par les divers âges de la vie humaine, afin d'être lui-même la loi pour tous les âges. Pour bien montrer que Dieu n'a rien créé de mauvais en soi, il a voulu prendre un corps pétri du même limon que nous, τοῦτον ἀνθρώπων ἴσμεν ἐκ τοῦ καθ' ἡμᾶς φυράματος γεγενῆαι. Afin de ne point paraître autre que nous, il a supporté la fatigue, il a voulu avoir faim, avoir soif, il a eu sommeil, il n'a pas rejeté la souffrance, il a obéi à la mort, mais aussi il a manifesté sa résurrection; il recommençait ainsi en lui-même ce qui se passe en l'homme, afin que toi, non plus, dans la souffrance, tu ne désespères pas, mais que, reconnaissant ta condition, tu attendes avec confiance ce que tu peux un jour posséder par lui.

« Telle est, continue le docteur dans un beau mouvement d'éloquence, telle est la vraie doctrine sur la divinité; Grecs, Barbares, Chaldéens, Assyriens,... je vous conseille d'y venir pour connaître la vraie doctrine et éviter les châtements de l'enfer. C'est en croyant au Dieu véritable que tu pourras les éviter, que tu auras part à l'immortalité; qu'au royaume des cieux tu deviendras le compagnon de Dieu et le cohéritier du Christ, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγγληρονόμος Χριστός. Affranchi des passions, des souffrances, de tous les maux, te voilà déifié, γέγονας γὰρ θεός. C'est le Christ, Dieu parfait, ὁ κατὰ πάντων θεός, qui a décidé de laver le péché des hommes, de rénover pleinement l'homme ancien; ayant imité la bonté de celui qui est bon, tu lui deviendras semblable et tu seras honoré par lui, car Dieu ne s'appauvrit pas, en te faisant Dieu pour sa gloire. »

Il n'est guère d'écrivains de l'ancienne Église qui nous aient laissé une synthèse aussi compréhensive de l'enseignement chrétien. Sans nous attarder à en reprendre tous les éléments, nous allons examiner ceux qui présentent le plus de difficultés à raison de leur différence avec la doctrine aujourd'hui courante.

2^o *Doctrine trinitaire*. — C'est évidemment la théorie du Logos qui demande à être étudiée de plus près. Hippolyte ne l'a point créée de toutes pièces et l'on retrouverait aisément dans saint Justin tous les éléments de son système, mais la lutte avec les diverses tendances hérétiques mentionnées plus haut a forcé le docteur romain à préciser quelques-unes des données de l'apologiste, et cette précision même n'a pas été sans nuire à la vérité, voire à l'orthodoxie de la théorie.

Qu'il faille distinguer dans le Sauveur un double élément, l'un divin, l'autre humain, c'est ce dont Hippolyte est persuadé comme toute l'ancienne Église. Et c'est la foi de l'ancienne Église que le docteur romain oppose aux novateurs qui, de Théodote à Artémon, prétendent que le Christ est tout simplement un homme. *Contre Artémon*; Eusèbe, *H. E.*, v, 28. Où la difficulté commence, c'est quand il s'agit d'apprécier les relations entre cet élément divin et la personne même du Père. En d'autres termes, le problème qui se posait avec une acuité croissante à l'époque d'Hippolyte était beaucoup moins le problème christologique que le problème trinitaire. La sainte Écriture, le Nouveau Testament en particulier, en fournissait les données : la distinction en Dieu de trois noms, et donc aussi de trois réalités distinctes; et en même temps l'affirmation la plus absolue de la foi

monothéiste transmise à l'Église par Israël. C'est contre cette apparente antinomie que se heurtait la perspicacité des docteurs, qui voulaient épuiser jusqu'au bout en cette délicate matière les droits de la raison humaine. A l'époque d'Hippolyte deux doctrines se trouvent en présence. La première accentuait d'une manière dangereuse pour la distinction des personnes l'unité divine. La seconde, celle de notre auteur, semblait porter atteinte à cette même unité, pour mieux sauvegarder la distinction des personnes. Si l'on pense qu'à cette époque la terminologie, plus tard classique en la matière, est à peine ébauchée, que les différents termes d'essence, de substance, d'hypostase, de personne n'ont point encore été soigneusement délimités, on comprendra que la bonne foi de plusieurs des combattants soit hors de cause, alors même que leurs expressions s'éloignent considérablement de ce qui sera plus tard l'orthodoxie.

Telle pourtant qu'elle est rapportée dans les *Philosophoumena*, l. X, 6-10, la doctrine de Noët et de ses disciples devait paraître suspecte même aux esprits les moins sagaces et les moins prévenus. Selon eux, le Père et le Fils s'identifient complètement, *τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα*. Avant que le Père ne s'incarnât, il s'appelait à juste titre le Père; mais quand il lui plut de naître parmi nous, il devint le Fils, *γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ*. Il y a donc identité absolue entre le Père et le Fils, seuls les noms les différencient. C'est le Père qui a souffert sur la croix (d'où le nom de patripassiens donnés par nous aux docteurs de cette école); celui qui a été percé de clous, c'est bien le Dieu de l'univers, le Père, *ἡλοὺς καταπαγέντα τοῦτον τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγουσιν*.

A en croire Hippolyte, dont le témoignage ici est manifestement entaché de partialité, Calliste, alors qu'il n'était que diacre de Zéphyrin, aurait partagé plus ou moins expressément les idées de l'école patripassienne. Devenu pape, il aurait sans doute excommunié Sabellius, un des maîtres les plus en vue de l'école; mais la profession de foi que lui prête Hippolyte est loin de corriger complètement l'erreur du modalisme. Nous la rapportons ici, moins pour la discuter, que pour faire saisir, par antithèse, la doctrine que lui oppose Hippolyte.

« Le même Verbe, aurait dit Calliste, est identique au Fils, identique au Père; ce sont là deux noms différents, mais ils s'appliquent à un esprit unique, indivisible. On ne peut donc dire : autre chose est le Père, autre chose est le Fils, *οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν*, ils ne sont qu'une seule et même chose, *ἐν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν*; tout est plein de l'esprit divin, le monde supérieur et le monde inférieur. L'esprit incarné dans la Vierge n'est pas autre que le Père, mais il est identique avec lui. C'est ainsi qu'il est écrit : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » Ce que l'on voit, c'est-à-dire l'homme, c'est le Fils, mais l'esprit contenu dans le Fils, c'est le Père : *τὸ μὲν βλεπόμενον ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν Πνεῦμα, τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα*. Car, dit-il, je ne dirais pas deux dieux, le Père et le Fils, mais un seul. Le Père qui est en lui s'étant adjoint la chair, l'a divinisé en se l'unissant et l'a faite un avec lui. Ainsi le Père et le Fils s'appellent un seul Dieu, et ce Dieu étant une seule personne ne peut être deux. Ainsi le Père a souffert en même temps que le Fils (a compati au Fils, *συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ*), car il ne veut pas dire que le Père a souffert (c'est-à-dire il ne veut pas être patripassien) et qu'il est une seule personne (avec le Fils) pour échapper au blasphème contre le Père. »

Il n'est pas discutable que cette doctrine soit nettement modaliste. Franzelin, qui voulait en défendre l'orthodoxie, a été obligé pour y réussir de remplacer par des points la phrase la plus compromettante : « Ce que l'on voit, c'est-à-dire l'homme, c'est le Fils, mais l'Esprit qui est contenu dans le Fils, c'est le Père. » *De Deo trino secundum personas*, Rome, 1869, p. 149-

150. M. d'Alès n'est pas plus heureux quand il écrit : « Donc Hippolyte échoue dans sa tentative pour trouver Calliste en défaut. En voulant le convaincre d'hérésie, il n'a réussi qu'à mettre dans sa bouche une série de propositions très acceptables. La première, il est vrai, fait exception. » *La théologie de saint Hippolyte*, p. 15. Cette doctrine est proprement la même que celle combattue par Tertullien à la fin de son traité *Contre Praxéas*, et que Franzelin estime, à juste titre, hérétique. Que Calliste l'ait proposée, c'est une autre affaire, et il faudrait être bien partial pour accepter d'emblée cette accusation unique, venue d'un adversaire acharné. Voir t. II, col. 1337-1338.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, c'est à l'encontre de ces théories, patripassionisme brutal de Noët, patripassionisme mitigé attribué à tort ou à raison à Calliste, qu'Hippolyte élabore son système personnel. Il est exposé dans l'*Homélie contre Noët*, finale du *Syntagma*, et dans les deux derniers livres des *Philosophoumena*. Le premier texte serre de moins près la question, mais il est important à signaler comme marquant la première étape de la pensée d'Hippolyte.

« 10. Dieu étant simple, sans aucun être qui lui fût contemporain, vouloir créer le monde. Il le conçut, le voulut, et par sa parole il le produisit; *φωεζόμενος ἐποίησεν*; le monde aussitôt existe devant lui, selon sa volonté; rien n'est co-éternel à Dieu. Il n'y avait rien en dehors de lui; mais tout en étant seul, il était multiple, *μόνος ὢν πολὺς ἦν*, car il n'était pas sans Parole, sans Sagesse, sans Puissance, sans Conseil, *ἄλογος, ἄσπορος, ἀδύνατος, ἀβούλευτος*. Tout était en lui, et lui était tout. Quand il le voulut, et comme il le voulut, au temps déterminé par lui il fit paraître, *ἔθεξε*, sa Parole, *τὸν λόγον αὐτοῦ*, par laquelle il a tout fait. Dès qu'il veut il fait, dès qu'il projette il accomplit, dès qu'il parle il montre l'effet de sa parole, dès qu'il se met à façonner il fait éclater sa Sagesse. Car tout ce qui a été fait résulte de sa Parole et de sa Sagesse; par sa Parole il crée, par sa Sagesse il ordonne. Il créa donc comme il le voulut, car il était Dieu. Mais comme chef, conseiller et instrument de création, il engendrait le Verbe. Ce Verbe qu'il avait en lui à l'état invisible, il le rend visible en prononçant le premier mot. C'est une lumière qui naît d'une lumière, il le tire de lui pour en faire le maître de la création. C'est son intelligence à lui; jusque-là il n'était visible qu'à Dieu seul, invisible au monde, il le fait voir alors au monde afin qu'en le voyant, le monde puisse être sauvé. — 11. De cette façon, il y eut un autre par rapport à Dieu, *καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερον*. Mais en disant autre, je ne dis pas deux Dieux; j'entends comme une lumière produite par une lumière, comme une eau qui sort d'une source, un rayon qui s'échappe du soleil. La puissance est une; elle vient de l'être qui est tout; le Père est tout, *τὸ δὲ πᾶν πατήρ*, c'est de lui que vient la puissance Verbe, *δύναμις λόγος*. Le Verbe est l'intelligence qui, apparaissant dans le monde, s'est montrée comme Fils de Dieu. Tout vient de lui; lui seul procède du Père. »

C'est la doctrine classique des apologistes du II^e siècle; mais Hippolyte, dans son exposition, a soigneusement évité la formule malsonnante : le Verbe est un autre Dieu, employée par saint Justin. *Dialogus cum Tryphone*, 56, P. G., t. VI, col. 597. Il exprime aussi avec plus de netteté la doctrine des deux états successifs du Verbe, l'état immanent, éternel, *λόγος ἐνδιάθετος*, et l'état extérieur, temporel, coördonné à la création du monde, *λόγος προφορικός*.

Notre auteur reviendra avec plus de netteté encore sur cette distinction dans la finale des *Philosophoumena*, l. X, 33, et il mettra en un relief plus fort l'évolution du Verbe en trois phases distinctes. Par là même il accentue la partie la plus contestable de sa théorie, à savoir, cette conception d'un changement dans les rapports entre le Verbe et Dieu. De tout temps le Verbe existe en Dieu, dont il est la pensée immanente. La personnalité du Verbe se dégage dans la prolation (génération) qui produit hors de Dieu cette pensée immanente. Cette génération est rapidement caractérisée : « Dieu engendre premièrement de lui-même sa

Parole, non point un simple son, οὐ λόγον ὡς φωνήν, mais la pensée immanente de l'univers, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντός λογισμόν. C'est le seul qu'il n'engendre point du néant, car le Père est lui-même l'être, et c'est de lui que procède l'engendré. Ainsi proféré ou produit, le Verbe crée le monde, dont il porte en lui-même l'exemple, et il le crée suivant la volonté du Père, dont il est l'exécuteur. Le monde est tiré du néant, il n'est donc pas Dieu, il est donc périssable; le Verbe, au contraire, étant de Dieu, est Dieu lui-même, il est l'essence de Dieu, τοῦτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ, διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ. Cette génération du Verbe est libre d'une liberté absolue; c'est quand il le veut, et comme il le veut, que le Père exprime son Verbe. Enfin l'incarnation confère plus spécialement au Verbe le titre de Fils.

On voit immédiatement les très graves défauts de la théorie. Outre qu'elle introduit dans les relations divines un changement incompatible avec l'immutabilité de l'Être éternel, elle ne laisse pas d'inquiéter au point de vue de l'égalité des personnes divines. Il y a chez Hippolyte, comme chez tous les partisans de la théorie philosophique du Logos, un subordinatisme latent, et qui se révèle par occasion. A ce point de vue une phrase des *Philosophoumena* mérite d'être relevée. « L'homme, dit l'auteur, n'est ni Dieu, ni ange, qu'on ne s'y trompe pas : s'il avait voulu te faire Dieu, il le pouvait; tu as l'exemple du Logos. Ayant voulu te faire homme, il t'a fait ainsi, εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο ἔγχει τοῦ Λόγου τὸ παραδεῖγμα ἄνθρωπον θέλων, ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν, X, 33. Il semblerait donc que c'est par un choix libre et volontaire que Dieu attribue au Logos la dignité divine.

Rien de plus dangereux ne se peut imaginer; et l'on se demande si Zéphyrin et Calliste n'avaient pas raison quand ils signalaient le dithéisme impliqué dans les formules d'Hippolyte. Ce dernier avait beau protester qu'il n'admettait pas deux dieux, la théorie à laquelle il s'attachait aboutissait toujours à un développement divin où l'unité de la substance ne se trouvait guère en sûreté. Et si l'on ajoute que, dans tout ce développement, la personne du Saint-Esprit ne joue qu'un rôle extrêmement effacé, on verra tout ce qui manque à la théologie d'Hippolyte pour être la doctrine trinitaire de l'avenir. Elle est l'aboutissant de la systématisation proposée par Justin, Tatien, Athénagore, Théophile, mais elle en marque aussi le point d'arrêt. Ce sera dans une autre direction que s'élaborera au IV^e siècle la théologie de la Trinité.

3^e *Autres questions théologiques.* — Pénétré comme il l'était de l'influence continue exercée par le Verbe dans le monde créé par lui et sans cesse conservé par son action, Hippolyte n'avait point de peine à admettre la doctrine de l'inspiration prophétique et celle de l'innéance de l'Écriture sainte, qui en est la conséquence. (Les textes rassemblés très complètement dans d'Alès, p. 111.) Il n'y a donc aucune différence à mettre dans le respect que l'on accorde à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le canon de l'Ancien Testament reçu par Hippolyte est celui des juifs hellénisants; notre docteur met sur le même pied toutes les parties du livre de Daniel. D'ailleurs, ni le texte hébreu, ni le canon palestinien ne le préoccupent. C'est aux Septante qu'il s'adresse et, pour Daniel, à Théodotion. Son canon du Nouveau Testament présente encore quelque flottement. L'Épître aux Hébreux n'est pas attribuée à saint Paul; il n'y a pas de trace des Épîtres de Jean et de Jude (mais cette circonstance peut tenir à l'état très fragmentaire de la tradition littéraire). Quelques apocryphes semblent cités sur le même pied que les écrits canoniques. Mais les grandes lignes du canon d'Hippolyte répondent assez exactement à ce que l'on sait par ailleurs du canon romain au III^e siècle.

Le concept de la rédemption est à rapprocher de celui de l'inspiration scripturaire. Sans doute, la mort du Christ a une importante signification dans l'histoire religieuse de l'humanité, et Hippolyte reprend fidèlement les expressions pauliniennes sur la mort rédemptrice : διὰ θανάτου θάνατον νικήσας, dit-il du Christ. *De Antichristo*, 26, t. I, p. 19. Il n'en reste pas moins que la spéculation de notre docteur voit surtout l'action rédemptrice dans cette connaissance de Dieu ménagée par le Verbe divin soit dans la nature, soit dans l'histoire, soit dans la loi et les prophètes, soit enfin dans l'Évangile : ἀλήθεια ἐν τῷ κόσμῳ φανεῖς ἀληθειαν ἐδίδαξαν. *In Daniel*, IV, 41, t. I, p. 292.

C'est l'Église qui continue sur la terre cette œuvre de rédemption. Elle est la sainte assemblée de ceux qui vivent dans la justice, la maison spirituelle de Dieu, l'assemblée des saints, ἡ κλήσις τῶν ἁγίων. *In Daniel*, I, 14, *ibid.*, p. 23. Cette conception très élevée de l'Église explique, si elle ne les justifie pas complètement, les reproches adressés par Hippolyte à l'administration ecclésiastique de Calliste. Ce dernier estimait à juste titre qu'un rigorisme trop étroit, bon peut-être dans une petite communauté fervente, était impossible dans l'Église chrétienne telle que l'avaient faite de longues années de paix. Pour la rémission des péchés en particulier, l'ancienne discipline qui refusait à jamais le pardon de certaines fautes était incompatible avec la nouvelle organisation de l'Église du III^e siècle. Sous peine de réduire la communauté chrétienne à n'être plus composée que de catéchumènes, il fallait d'urgence pourvoir à la réconciliation de ceux que la faiblesse entraînait à des fautes considérées jusque-là comme excluant de l'Église. Hippolyte, comme Tertullien d'ailleurs, en fit à Calliste un grief. *Philosoph.*, I, IX, 12. Dans l'espèce, la mesure prise par le pontife était autrement sage que l'attitude outrée du docteur. Autant en faut-il dire de la question des mariages clandestins, autorisés par Calliste entre des femmes de condition noble et des chrétiens de condition tout à fait inférieure, esclaves ou affranchis, malgré la loi civile. C'est la première fois, ce n'est pas la dernière, qu'on voit le droit canonique ne pas admettre toutes les théories de la législation séculière; et l'on ne peut faire un grief au pape d'avoir donné sur ce point une solution libératrice. Quant aux accusations formulées par Hippolyte sur la facilité déplorable de Calliste à réconcilier des évêques coupables, ou à autoriser dans le clergé l'usage du mariage ou même la bigamie successive, il faut, avant de les imputer au compte du pontife, se demander jusqu'à quel point la passion a défiguré les faits allégués par un adversaire. Voir t. II, col. 1338-1342. Sans être montaniste, Hippolyte nous apparaît comme un rigoriste outré dans sa conception de l'Église.

Cette Église a reçu du Christ la dispensation des sacrements. Le baptême est la source qui fait jaillir dans l'Église le breuvage d'immortalité, par lui nous participons à la grâce du Christ. *In Ruth*, édit. de Berlin, t. I b, p. 120. Il est le sceau que le Sauveur donne aux siens et auquel l'Antéchrist opposera un autre sceau. *De Antichristo*, c. VI, *ibid.*, p. 8. L'eucharistie est le gage laissé à l'Église par le Christ, comme Juda avait laissé à Thamar son anneau, son bracelet et son bâton, « et nous recevons son corps, et son sang est le gage de la vie éternelle pour quiconque s'en approche avec humilité. » *In Gen.*, XXXVIII, 19, *ibid.*, p. 36. Quand la Sagesse de Dieu s'écrit : « Venez, mangez mon pain, buvez le vin que je vous ai préparé, » elle ne désigne rien d'autre que la chair divine du Sauveur, et son sang précieux qu'il nous donne à manger et à boire pour la rémission de nos péchés. *In Prov.*, IX, 1-5, édit. de Lagarde, p. 199. C'est le vin, délicieux par-dessus tout, que nous a préparé le Christ. *In Cant.*

1, 4, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIII, fasc. 2, p. 34; la chair céleste à laquelle l'humanité régénérée souhaite d'unir sa propre chair. In *Cant.*, III, 4, *ibid.*, p. 66; c'est le sacrifice nouveau offert aujourd'hui parmi toutes les nations, et dont l'avènement de l'Antéchrist amènera la suppression. In *Daniel.*, édit. de Berlin, t. 1 a, p. 280; cf. *De Antichristo*, t. 1 b, p. 27.

Les doctrines eschatologiques d'Hippolyte sont également un curieux mélange des idées anciennes qui persévéraient dans l'Église et de conceptions plus nouvelles. La crise montaniste avait sauvé l'idée, toujours subsistante depuis les origines, de l'imminence des derniers temps; le millénarisme, d'autre part, tel qu'y avaient adhéré Irénée et Justin, avait encore bien des partisans. A l'encontre, des esprits avertis comme Caius rejetaient rigoureusement tout cet illuminisme et leurs négations n'allaient pas sans porter quelque atteinte à l'inspiration de l'Apocalypse. Hippolyte essaya une voie moyenne entre le mysticisme d'Irénée, dont il procède, et l'agnosticisme qui se révélait dans Caius. Sans être très éloignée, la fin des temps n'est pas encore imminente. C'est à quoi tendent les démonstrations du *Commentaire sur Daniel* et du traité *De l'Antéchrist*.

Quand les temps seront accomplis, se manifestera définitivement le jugement de Dieu. Alors les saints entrèrent en possession du royaume de Dieu. Ce dernier n'est point conçu d'après les idées millénaristes et Hippolyte interprète à l'encontre des conceptions d'Irénée le fameux passage de l'Apocalypse, xx, 2-5, qui a donné naissance à toutes ces théories. Les mille ans dont il est question sont un chiffre symbolique qui marque seulement la splendeur du règne éternel promis aux justes. *Capita contra Caium*, édit. de Berlin, t. 1 b, p. 246-247. Le dernier jugement mettra immédiatement les justes en possession du règne éternel. In *Daniel.*, t. 1 a, p. 222. En attendant cette grande manifestation de la justice divine, les âmes de tous les morts, bons et méchants, sont enfermées dans l'*ἄδης*, dont le traité *Contre les Grecs* ou *De la cause de l'univers*, περί τῆς τοῦ παντός οὐσίας, contient une assez longue description. Deux demeures y sont déterminées, l'une pour les justes, l'autre pour les pécheurs. Celle des justes est à droite; c'est le *sein d'Abraham*, où ils vivent dans la jouissance des biens visibles et l'attente des biens éternels. A gauche est la demeure des pécheurs, séparée de l'autre par un infranchissable abîme. Elle est située aux abords de la géhenne; ils peuvent apercevoir les flammes qui doivent les torturer un jour dans leur corps. C'est le commencement de leur expiation. Au jour marqué par Dieu aura lieu la résurrection générale, les corps des justes seront revêtus d'immortalité et de gloire, ceux des pécheurs renaîtront avec toutes leurs maladies et leurs misères pour le châtement. *Adv. Græcos*, édit. de Lagarde, p. 68-73.

On voit ce qui manque encore à l'eschatologie d'Hippolyte pour être définitive. Sur ce point, comme sur d'autres, l'évolution de la théologie est commencée; elle est encore loin d'être achevée. Disciple d'Irénée, formé par les écrits des apologistes, il résume le passé dont il a rejeté plus d'un héritage, il prépare un avenir qui n'est encore qu'en espérance. C'est la signification principale de son œuvre, pour autant que nous pouvons la restituer. Est-ce à dire que de nouvelles découvertes ne viendront pas un jour changer la physiologie, encore trop incertaine, de ce grand docteur romain?

Sur la doctrine d'Hippolyte, voir surtout A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, et la très remarquable synthèse de Bonwetsch, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 132-135; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (autographie), t. II, p. 284-296, 303-320.

E. AMANN.

HICQUÆUS. Voir HICKEY, col. 2358-2359.

HIRSCHER Jean-Baptiste, théologien de l'école catholique de Tübingue, naquit le 20 janvier 1788, à Altermgarten (Wurtemberg), d'une famille de cultivateurs. Après deux années d'études théologiques à Fribourg-en-Brigau (1807-1809), il fut ordonné prêtre en 1810. En 1812, il devint répétiteur au séminaire d'Ellwangen, où il eut Mœhler comme élève. En 1817, il obtint la chaire de théologie morale et de pastorale à l'université de Tübingue, et il y enseigna pendant vingt ans. En 1837, il passa à Fribourg-en-Brigau, où il eut la chaire de morale jusqu'en 1863. Il était devenu chanoine du chapitre en 1839 et doyen en 1850. Comme sa doctrine était discutée, il refusa d'être coadjuteur des évêques de Fribourg et de Rottenbourg. Il mourut à Fribourg, le 4 septembre 1865. C'était un prêtre d'une conscience sûre, d'une piété ardente, mais d'une intelligence parfois aventureuse. Son esprit se complaisait dans les considérations pratiques plutôt que dans les spéculations théoriques. Ses débuts comme publiciste ne furent pas heureux. Sa brochure : *Missæ genuinam notionem eruere ejusque celebrandæ reclam methodum monstrare tentavit J.-B. Hirscher. Accedunt duæ formulæ missalæ lingua vernacula exaratæ*, Tübingue, 1821, contenait des doctrines nouvelles et proposait des réformes. La messe y était envisagée comme un acte public de la communauté; aussi l'auteur demandait-il la suppression des messes privées, la communion sous les deux espèces et l'emploi de la langue vulgaire au lieu du latin. Deux messes, rédigées en allemand, illustraient la théorie par un programme pratique. La brochure fut condamnée par la S. C. de l'Index, le 20 janvier 1823. Une version allemande, faite par Diepold, parut en 1838. Le converti Hurter et le baron von Rinck, son ami, reprochèrent plus tard à Hirscher de ne pas s'être soumis à cette condamnation. Dans une lettre, du 5 janvier 1845, à Hurter, il répondit qu'il avait écrit à Rome qu'il croyait à la doctrine catholique du concile de Trente sur l'eucharistie, et que ses écrits postérieurs étaient corrects au sujet de la messe. Hurter et de Rynck ne trouvèrent pas la justification suffisante. H. Hurter, *Fried. von Hurter und seine Zeit*, 1876, t. II, p. 70-73. Hirscher réussit mieux dans ses ouvrages sur la prédication et le catéchisme. Il voulait ramener la prédication à l'explication de l'Évangile, que les fidèles liront et que les prêtres commenteront en chaire. Les homélies remplaceront utilement les thèmes abstraits de la morale naturelle qui manquent d'efficacité, et elles ne dureront qu'un quart d'heure : *Ueber das Verhältniss des Evangeliums zu den theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik*, Tübingue, 1823. Autres ouvrages, visant à la pratique pastorale : *Die katholische Lehre vom Ablass mit besonderer Rücksicht auf ihre praktische Bedeutung*, Tübingue, 1826; 2^e édit., 1830; 3^e, 1835; 4^e, 1844; 6^e, 1855; trad. franç., Paris, 1855; *Ansichten von dem Jubiläum und unmassgebliche Andeutungen zu einer zweckmassigen Feyer desselben*, Tübingue, 1826; 2^e édit., 1830; *Betrachtungen über sämtliche Evangelien der Fasten mit Einschluss der Leidengeschichte. Für Seelsorger und jeden gebildeten Christen*, Tübingue, 1829; 2^e édit., 1830; 3^e, 1832; 4^e, 1839; 7^e, 1843; 8^e, 1848; *Katechetik, oder : Der Beruf des Seelsorgers die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen nach seinem ganzem Umfange dargestellt. Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus*, Tübingue, 1831; 2^e édit., 1832; 3^e, 1834; 4^e augmentée et retouchée, 1840. Il y critiquait la manière dont se faisait alors le catéchisme.

Son cours de morale eut une portée plus vaste : *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, 3 in-8°, Tübingue, 1835-1837; 2^e édit., 1836; 3^e, 1838; 5^e, 1851. Il fut remanié et amélioré à chaque édition; mais il n'a pas la forme classique des manuels; c'est plutôt une série de considérations pieuses et de méditations sur la vie chrétienne. La morale chrétienne était, pour l'auteur, la réalisation du règne de Dieu dans l'humanité, et il publiait un catéchisme historique de ce règne, depuis la création jusqu'à son épanouissement complet dans le ciel. Le P. Kleutgen l'a souvent critiqué dans sa *Theologie der Vorzeit*, t. v. Au t. II, Hirscher y reprit ses vues sur la prédication populaire. Il joignit de nouveau l'exemple à la théorie, et il publia une série d'homélies : *Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres*. I. *Die Evangelien vom Advent bis Ostern enthaltend*, Tübingue, 1837; 2^e édit., 1839; 3^e, 1841; II, après la Pentecôte, 1843; 5^e édit., 1848, 1852; *Über die sonntäglichen Episteln*, 2 vol., 1860, 1862. A l'enseignement de la religion se rattache aussi *Die Geschichte Jesu Christi des Sohnes Gottes und Weltheilandes*, Tübingue, 1839; 2^e édit., 1840. Le théoricien de la catéchétique publia deux catéchismes : *Katechismus der christkatholischen Religion*, Carlsruhe et Fribourg-en-Brigau, 1842; *Der kleinere Katechismus der christkatholischen Religion*, *ibid.*, 1845, qui eurent plusieurs éditions, de 1845 à 1862. Le petit catéchisme fut accepté dans l'archidiocèse de Fribourg et conservé jusqu'à la mort de l'auteur. Le P. Kleutgen les a encore critiqués. Voir V. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Cansius bis Deharbe*, p. 114-116, 144-151. La brochure : *Nachtrag zur Verständigung über der von mir herausgegebenen Katechismus*, Fribourg-en-Brigau, 1843, traite de l'importance du catéchisme. Les *Beiträge zur Homiletik und Katechetik*, 1832, ont été traduits en français sous ce titre : *Traité sur les homélies et les catéchismes*, Besançon, 1859. Hirscher a puissamment influé sur le réveil de la théologie pastorale en Allemagne.

Il se lança encore dans l'étude des questions sociales de son temps. Il publia d'abord, en trois fascicules, des *Erörterungen über die grossen religiösen Fragen der Gegenwart*, Fribourg-en-Brigau, 1846, 1855, 1857; 2^e édit., 1865. Il y expose les principes des relations entre l'Église et l'État, et il propose librement ses vues personnelles sur des réformes à introduire dans l'Église. On lui reprochait son esprit de conciliation avec le gouvernement. Il traita le même sujet : *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart*, Tübingue, 1849, d'après l'ouvrage de Lorente : *Projet d'une constitution religieuse*, 1820. Ses projets furent critiqués par Dieringer et Heinrich dans *Der Katholik*; ces articles furent réunis en brochure : *Die kühliche Reform, eine Beleuchtung der Hirscher'schen Schrift : die kirchlichen Zustände*, etc., Mayence, 1849, et l'ouvrage fut mis à l'Index par décret du 25 octobre 1849. Hirscher se soumit à la condamnation du saint-siège et rétracta ses erreurs. Il répliqua toutefois à ses adversaires : *Antwort an die Gegner meiner Schrift*, 2 éditions en 1850. Malgré ses

vues libérales, il soutint fortement l'archevêque de Fribourg-en-Brigau dans le conflit qu'il eut avec le pouvoir politique du duché de Bade, et son exemple entraîna le clergé, qui pourtant le suspectait, dans l'obéissance à l'archevêque. A cette affaire se rapportent les ouvrages suivants : *Die Bistumssynode*, 1849; *Zur Orientirung über den derzeitigen Kirchenstreit*, 1854.

Signalons encore *Das Leben der seligsten Jungfrau Maria*, 1859; 7^e édit., 1899; *Selbstäuschungen*, 1865. Hirscher fut un des fondateurs et des collaborateurs de la *Theologische Quartalschrift*. Ses articles traitent de la pastorale et de la prédication. Voir Ed. Vermeil, *Jean-Adam Mœhler et l'école catholique de Tübingue (1815-1840)*, etc., Paris, 1913, p. 479, 480, 486, pour les articles publiés de 1819 à 1840. Rolfus a édité : *Nachgelassene kleinere Schriften* de Hirscher, Fribourg-en-Brigau, 1866.

Tübinger theologische Quartalschrift, 1866, p. 298 sq.; B. Wörner et B. Gams, J. A. Møller. *Ein Lebensbild*, Ratisbonne, 1866, p. 124-130; courte préface de Rolfus, *op. cit.*; *Badische Biographien*, Carlsruhe, 1881, t. I, p. 372-377; Lauchert, dans la *Revue internationale de théologie*, 1894, p. 627-656; 1895, p. 260-280, 723-738; 1896, p. 151-174; *Kirchenlexikon*, 2^e édit., t. VI, col. 28-34; *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1880, t. XII, p. 470-472; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., 1900, t. VIII, p. 145-146; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, Paris, 1905, t. III, p. 273-276; *Catholic encyclopedia*, New York, 1910, t. VII, p. 363-365; M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1987; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1912, t. v, col. 1385-1388; Ed. Vermeil, *op. cit.*, p. 331-333, 338-340, 365-368, 479-480, 486, 488-489; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1112-1113.

E. MANGENOT.

HIZLER Jacques, moraliste allemand, né à Kicklingen, dans le diocèse d'Augsbourg, le 4 novembre 1712, reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 septembre 1730, enseigna la philosophie et la théologie morale à Augsbourg, puis la théologie dogmatique à Innsbruck. Il se fit remarquer par la clarté et la rigoureuse précision de ses décisions en matière morale. On a de lui plusieurs importants ouvrages : *Institutiones theologiae moralis de obligatione restituendi*, Augsbourg, 1755; *De virtutibus theologicis, fide, spe et charitate*, Ingolstadt, 1758; *Institutiones theologiae moralis de sacramentis in genere*, Augsbourg, 1756; Ingolstadt, 1759; *Quaestio facti an major fides sit habenda probabilistis aut antiprobabilistis in adlegendis auctoribus eorumque doctrinis*, *ibid.*, 1759. Le P. Hizler mourut à Kicklingen le 13 août 1785, après avoir été recteur de Mindelheim et supérieur du pensionnat de Dillingen. Après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773, il avait continué en Bavière sa vie apostolique dans les plus humbles exercices du ministère des âmes, toujours fidèle aux moindres règles de son institut.

Sommervogel, *Bibliothèque de la C^{ie} de Jésus*, t. IV, col. 397; Hurter, *Nomenclator*, 3^e édit., Innsbruck, 1912, t. v, col. 549.

P. BERNARD.

110585



110585
BX841 .D68 1899 vol.6

Vacant, Alfred, 1852-1901.
Dictionnaire de théologie
catholique, contenant l'exposé

39967001317515

